启蒙运动

为什么依然重要

科学文化译丛

王春法 主编

【英】安东尼·帕戈登 著
王丽慧 郑念 杨蕴真 译
孙小淳 校

上海交通大學出版社
SHANGHAI JIAO TONG UNIVERSITY PRESS

安东尼·帕戈登行文像启蒙哲人一样优美，像百科全书派成员一样博学，以博大的文化和敏锐的触觉使启蒙运动的敌人显得惨淡渺茫。

——菲利普·菲尔南德兹-阿麦斯托，圣母诺特丹大学，
《1492：世界开端》作者

安东尼·帕戈登创作了一曲颂扬欧洲启蒙运动价值的精神赞歌……不管一个人如何看待启蒙运动的遗产（尚无定论），这都是一次强有力的捍卫，值得赞颂者和诋毁者同时去关注。

——马蒂·科斯肯涅米， 赫尔辛基大学，国际法委员会前任成员

这不仅是一部生动的、令人兴奋的、精彩的启蒙运动历史佳作，也是鼓舞人心的“启蒙计划”捍卫之作。安东尼·帕戈登拥有值得羡慕的天赋，让他的英雄和魔鬼重现在读者面前。

——艾伦·莱恩，牛津大学，政治学荣休教授

上架建议：科学文化

ISBN 978-7-313-14988-6

9 787313 149886 >

定价：88.00元

科学文化译丛

科学文化译丛

王春法 主编

启蒙运动

为什么依然重要

【英】安东尼·帕戈登 著
王丽慧 郑念 杨蕴真 译
孙小淳 校

上海交通大学出版社
SHANGHAI JIAO TONG UNIVERSITY PRESS

内容简介

本书系“科学文化译丛”之一，论述了在现代西方世界观的产生过程中，启蒙运动所蕴含的普遍的、世界主义的社会理想，如何演变成西方世界的核心，并与传统的封闭世界观相抗衡。作者指出，启蒙运动所延伸出的“人的科学”倡导了一种人文的、自律的、脱离传统和偏见的理念，是推动人类走向普遍的世界主义的力量，这也是为什么启蒙运动在现代依然重要的原因。

THE ENLIGHTENMENT: AND WHY IT STILL MATTERS
Copyright © 2013, Anthony Pagden
All rights reserved
Chinese translation 2017 Shanghai Jiao Tong University Press
上海市版权局著作权合同登记号：图字 09－2015－055

图书在版编目(CIP)数据

启蒙运动：为什么依然重要/(英)安东尼·帕戈登著；王丽慧，郑念，杨蕴真译. —上海：上海交通大学出版社，2017
(科学文化译丛)
ISBN 978－7－313－14988－6

Ⅰ.①启… Ⅱ.①安…②王…③郑…④杨… Ⅲ.①启蒙运动—研究
Ⅳ.①B504

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2016)第 320142 号

启蒙运动：为什么依然重要

著　　者：[英]安东尼·帕戈登　　译　　者：王丽慧　郑念　杨蕴真
出版发行：上海交通大学出版社　　地　　址：上海市番禺路 951 号
邮政编码：200030　　电　　话：021－64071208
出 版 人：郑益慧
印　　制：常熟市文化印刷有限公司　　经　　销：全国新华书店
开　　本：787mm×960mm　1/16　　印　　张：33.75
字　　数：404 千字
版　　次：2017 年 1 月第 1 版　　印　　次：2017 年 1 月第 1 次印刷
书　　号：ISBN 978－7－313－14988－6/B
定　　价：88.00 元

版权所有　侵权必究
告读者：如发现本书有印装质量问题请与印刷厂质量科联系
联系电话：0512－52219025

《科学文化译丛》编委会

主　　编：王春法

副 主 编：罗　晖　王康友

编　委　会（按姓氏拼音）：

郭　哲　韩建民　郝刘祥　李正风　刘佩英

颜　实　袁江洋　郑　念　郑益慧

审稿专家组（按姓氏拼音）：

郝刘祥　胡化凯　胡志强　李正风　刘　兵　刘孝廷

任定成　苏　湛　孙小淳　汤书昆　王宏伟　颜　实

袁江洋　张大庆　张新庆　郑　念　周　程

编委会办公室：

王丽慧　李广良　李　旦　陆　烨

建设科学文化，增强文化自信

（代序）

科学文化本质上是一套价值体系、行为准则和社会规范，蕴含着科学思想、科学精神、科学方法、科学伦理、科学规范、价值观念与思维方式，是人们自觉或不自觉遵循的生活态度和工作方式。在现实生活中，科学文化可以进一步细分为价值理念、制度规范、活动载体、基础设施四个层面，其中价值理念和制度规范属形而上层面，活动载体和基础设施属形而下层面，但无论在哪一个层面上，科学精神都发挥着主导和核心作用，它源于人类的求知、求真精神和理性、实证的传统，并随着科学实践不断发展，内涵也更加丰富。[①] 作为人类文明形态演进的高级形式，科学文化始终以理性主义为特征、以追求真理和至善为目的，在汇聚人类科学思维与思想成就的基础上，依托逐步形成的系统化科学知识体系及其应用的制度化形式，在科学发展的历程中逐

---

① 中国科学院学部主席团：中国科学院关于科学理念的宣言，2007 年 2 月 26 日。

步凝炼沉淀、演进和发展，并对一个国家和民族的现代化进程产生着越来越重要的影响。从一定意义上来说，科学文化是塑造现代社会和促进科技发展的重要力量，科技事业的发展又反过来推动着科学文化的兴起和发展进程。

科学文化因科学的产生而产生，因科学的发展而发展，没有科学就没有科学文化。科学作为系统化的知识体系，同时也是融知识、观念、精神于一体的独特文化形态。回顾近现代科学发展历程，它发轫于16、17世纪欧洲的科学革命时代，伽利略、牛顿、笛卡尔等天才人物取得的伟大成就明确了人在宇宙中的真实位置，使自然科学成为重要的文化力量；科学承认自然规律而否认造物主的设计，破除了许多迷信和传统信仰；科学提倡观察和实验，反对崇尚权威，使自由民主的观念深入人心。进入19世纪特别是20世纪以来，现代科学蓬勃发展，科学对社会影响的程度更加全面深入，科学文化的认知功能、方法论功能、创造功能、整合功能、渗透功能日益凸显，并在改革教育模式、优化思维方式、培育先进文化、促进人的全面发展等诸多方面，越来越充分地展现出它的时代价值，成为社会文化系统的重要组成部分。正因为如此，爱因斯坦明确指出："科学对于人类生活的影响有两种方式。第一种方式是大家熟悉的，科学直接地并且在很大程度上间接地生产出完全改变了人类生活的工具。第二种方式是教育性的，它作用于心灵。尽管草率看来，这种方式不大明显，但至少同第一种方式一样锐利。"从这个意义来说，科学不仅创造了物质财富，也创造了全新的文化形态，影响着我们的价值取向。

另一方面，科学文化通过多种方式影响着科学技术的发展。我们知道，人是一切生产力和创造力的核心，一部科技发展的历史就是科技工作者以自己的智力施之于自然现象的历史。在这个过程中，科学家既是科学知识和科学精神的直接载体，也是科学方法和科学思想的

直接践行者，其思维模式和行为方式不可避免地会受到科学文化的直接、间接影响。科学文化的方法论功能使得科学家即使在面对暂时的成功、局部的胜利、认识上的一时通透和似乎难以质疑的权威时，也不会放弃对精确性和准确性的追求，始终保持着怀疑、批判和探索的态度；科学文化的价值观整合功能则能够把没有任何血缘、地缘、民族、国家、宗教这些传统联系纽带的人们联合在一起，使得不断有高度智慧和出众才华的杰出人士抛弃地位、名声、财富、荣耀、舒适、安逸这些世俗价值而投身到艰苦异常的科学事业中来，使得性情、偏好、兴趣、才能各不相同的人相互信任、相互交流、相互合作、相互提携、相互欣赏、相互赞誉，构成拥有共同目标和共同工作方式的科学共同体，从而为科学过程的参与者提供了一个共同的家园。①

科学文化和社会文化的关系是复杂的，既相互影响、彼此渗透，又相互促进、融合共生。一方面，科学文化依托于科学活动，而科学活动的范围、规模又取决于社会支持，这就要求科学活动必须向社会公众展示它的价值和意义，争取社会公众对科学文化的认同和接纳。同时，科学文化中的制度规则能够长期践行，客观上也需要经济、社会、法律、政治制度的配套支撑，需要社会文化与科学文化中的不同制度因素相互对接、彼此适应。另一方面，随着人们社会生活和生产活动的演变，社会文化在相应调整并走向更高形态的过程中，也会广泛认同接受科学文化中的世界观、价值观和方法论，逐步摒弃、淘汰与科学文化内容相抵牾的非科学因素，或者重新调整民族文化中各种要素之间的关系，使科学文化逐步成为社会文化的核心要素，继而推动社会文化的整体变革。

---

① 胡志强：科学文化建设的当代意义，研究报告(未刊稿)，2014 年 4 月。

二

科学文化是人类经过长期生产生活实践的磨砺，在创造和使用工具的活动日益发达，自我意识和认知能力长足发展，公共语言极大丰富，社会分工格局初步形成等因素的共同作用下，经过多次思想革命之后才从朦胧到清晰、从零星要素到系统组合、从个体观念到群体信念逐步演进而来，有一个形成、制度化和社会化甚至国际化的历史过程。在人类文明总体演进的过程中，科学文化是在相当晚近的时期才开始成长出来的，包括希腊文化、中华文化、印度文化、阿拉伯文化等民族文化都贡献出了自己特有的精华要素，使之融入科学文化之中，成为各具特色的民族文化中的共同成分。

科学文化的形成始于价值观念层面。由于科学对象的复杂性、无限性，科学活动的探索性、不确定性，以及科学劳动的创造性、艰巨性，使得科学过程必须有一些基本的信念和情感来支持其长期延续和传承，这些基本信念和情感就构成了科学过程的基本价值理念。这些价值理念首先在科学共同体内部确立了“求真知”这一普遍遵循的文化共识，并把尊重科研人员的学术自主和学术自由，倡导相互宽容、相互尊重、诚实守信、理性质疑，以科学的评价体系为导向，以民主的学术批评与监督机制为支撑等作为基本遵循，促进了优良学风和治学氛围的形成，充分激发起科研人员的创新潜力。正如中国科学院学部主席团关于科学理念的宣言所说，科学及以其为基础的技术，在不断揭示客观世界和人类自身规律的同时，极大地提高了社会生产力，改变了人类的生产和生活方式，同时也发掘了人类的理性力量，带来了认识论和方法论的变革，形成了科学世界观，创造了科学精神、科学道德与

科学伦理等丰富的先进文化，不断升华人类的精神境界。[①] 这样一些基本价值理念构成了科学文化的核心内涵，具有超越国界的普遍意义。

相比之下，科学文化的制度化在科学文化的发展过程中更具有决定意义，因为只有把价值理念形态的内容固化在具有一定约束力的制度规范之中，才能通过一定标准识别、评价和指导科学活动参与者的科研行为和交往方式，并通过一定的教化、规训程序使新进入者理解并身体力行科学活动的要求，进而有效调节和规范科学活动的认知行为和社会行为，保证科学文化以至科学活动作为整体的延续性。一般来说，科学文化的制度规范是多层面、多维度制度的总和，既包括正式的制度规定，也包括非正式的行为规则。一是科学共同体内部的制度规范，包括对科学家科研过程和结果的要求，比如观察的可靠性、推理的严密性、结果的可检验性等等，这些要求在某些情况下甚至进一步细化为对实验设计的规定、对实验过程的规范、对重复试验的强调等等。二是关于科学家之间合作、交流、评价、监督的行为规范，包括关于科学知识共享的安排，同行评议的质量保障机制，优先权的确认，科学奖励制度等等。三是关于科学共同体与社会之间的制度规范，包括国家对科学活动的法律规定如宪法保证思想自由和言论自由，专业机构的特殊组织原则如把研究和人才培养结合起来的大学制度等等。需要说明的是，由于科学文化在价值理念层面的内容往往具有总括性、模糊性、多义性，不可能通过条理清晰、整齐划一的制度充分表达出来，有关科学活动的各种制度规范并不完全是从科学文化的价值理念中简单推演出来的，也不是来自某些聪明人的整体设计，而是在科学实践中不断试错、逐步改进而来的，至今仍处于调整完善之中。正

---

① 中国科学院学部主席团：中国科学院关于科学理念的宣言，2007 年 2 月 26 日。

因为如此，科学文化的制度规范不能完全代替科学文化的价值理念，对科学文化的践行不仅包括遵循制度规范，同时也包括对价值理念的理解把握。这些价值理念和制度规范共同构成了科技界必须遵守的普遍规则，具有广泛的行为约束力。①

孕育并形成于科学共同体内部的科学文化从来不甘寂寞，总是持续不断地由科学共同体内部向社会延伸、向其他民族国家扩展，这就是科学文化的社会化和国际化。在这个过程中，科学文化争得了社会对科学价值与意义的广泛认同，催生了与科学知识生产相辅相成的社会文化，并确立了科学知识的“功利主义”价值观念。② 而融入了科学文化内涵的社会文化则充分理解、信任和支持科学进步的社会价值，相信科学能够为人们提供理解自然世界的智慧，提供思考未来世界的理性启迪，支持使科学成为公众的常识和思维习惯，从而形成尊重、宽容、支持、参与科学活动的良好社会氛围。某种意义上说，正是这种科学共同体文化的社会化过程构成了科学文化的民族特色或者说国别特征，国情、文化和历史的差异决定了科学共同体文化社会化进程的路径方式甚至具体表现形式，而这又在很大程度上影响甚至决定着一国科技发展模式和进程。

世界科技发展的历程表明，一个国家要成为世界科技强国，一个民族要屹立在世界科学之林，离不开科学文化的发展。英国成为近代科学强国，皇家学会成为现代科学组织的典范，培根等思想家的实验哲学及其关于知识价值的新理念居功至伟；法国科学强国地位的确立，与笛卡尔理性主义文化密切相关；德国在 19 世纪后来居上成为新的科学中心，洪堡等思想家倡导的科学文化精神及其在大学体制改革

---

① 胡志强：科学文化建设的当代意义，研究报告（未刊稿），2014 年 4 月。

② 清华大学课题组：科学文化建设研究报告（未刊稿），2014 年 4 月。

中的具体实践是重要基础；美国在 20 世纪中叶崛起成为世界科技强国，主要依赖于科学文化的引领和对科学发展规律的不断探索。可以毫不夸张地说，世界科技强国的形成无不伴随着科学文化变革和制度创新，而制度创新往往源于科学文化理念的创新和引领。我们说科学因其理性精神而熠熠生辉，因其文化传统而历久弥新，个中道理也就在于此。如果不能在科学文化上做好准备，不能在科学文化的引领下进行必要的制度创新，就很难摆脱跟踪模仿的发展轨迹，真正成为开拓科学发展新道路的世界科技强国。

三

中国现代科技事业发展的过程，一定意义上讲就是科学文化兴起并发展繁荣的过程，没有科学文化的充分发展和广泛弘扬就没有科学技术的长足进步。中国传统文化有值得我们自豪的丰富内涵，也有制约民族进步的消极因素。李约瑟曾经说过："从公元 1 世纪到公元 15 世纪的漫长岁月中，中国人在应用自然知识满足于人的需要方面，曾经胜过欧洲人，那么为什么近代科学革命没有在中国发生呢？"这就是著名的李约瑟难题，曾经引发国内外学术界对中国近代科学技术落后原因的广泛探讨。钱学森也曾发出过类似的疑问，那就是"为什么我们的学校总是培养不出杰出人才"？这是钱老作为当代中国杰出科学家代表的锥心之问。2015 年中国科学家屠呦呦获得诺贝尔生理学或医学奖，进一步激起了国内关于中国科研体制、科学文化的大讨论。无论是李约瑟难题、钱学森之问还是屠呦呦引起的讨论，都无一例外地指向了科学文化，或许这不是唯一的答案，但一定是最重要的答案。

毋庸讳言，现代科学技术系统引入中国至今不过 150 多年的时间，相应的科学建制化进程则更是只有刚刚 100 年的历史。直到今天，一些制约科学发展的传统文化因素仍未得到根本突破。在科学共

同体内部，源自西方的科学价值观和科学方法论还没有充分发育起来，以诚实守信、信任与质疑、相互尊重、公开性为主要内容的科学道德准则还没有充分确立其主导地位，对尊重知识、尊重人才、尊重劳动、尊重创造的倡导，激励探索、鼓励创新的价值导向，弘扬求实求真、通过经验实证与理性怀疑不断推进科技进步并造福社会的精神理念，还不足以形成相对独立的科学文化形态。在社会文化层面，西风东渐、欧风美雨虽然推动着科学文化与中国传统文化的融合共生，但却始终未能使其成为主流文化的核心内涵；科学理性弘扬滞后于科学事业发展，科学精神的缺失成为中国科学文化的最大缺憾，民众科学素养长期在较低水平徘徊。[①] 虽然党和政府一再大力倡导，保障探索真理的自由、支持科学事业的发展、尊重专家尊重专业、通过科技进步实现国家富强的理性态度尚未成为社会价值观的主流，科学文化在保障科学事业健康发展、提升社会文明水平、增强民族理性方面的重要作用尚未充分发挥出来。正因为如此，国家科技部原部长徐冠华曾经大声疾呼："观念的创新、科技创新、体制的创新都要回归于文化的创新，这不仅是逻辑的必然，也是历史的必然。因为文化是民族的母体，是人类思想的底蕴，要实现科技创新和体制的创新，必须把建立创新文化当做一个重要前提。这不仅是历史的经验，也是现实的迫切需要。"从这个意义来说，对于中国这样一个有着深厚历史文化背景和灿烂文明的国家，如何让科学文化不断发扬光大，如何让科学塑造个人的文化品格，进而锻造我们民族的文化性格，不仅是一个重大而迫切的话题，同时也是面向未来、加快现代化进程的一个重要标志。

当前，中国正以史无前例的速度加快现代化建设，科技创新正在步入由跟踪为主转向跟踪和并跑、领跑并存的新阶段，处于从量的积

---

① 杨怀中：中国科学文化的缺陷及当代建构，载《自然辩证法研究》2005 年 2 月号。

累向质的飞跃、从点的突破向系统能力提升的重要时期，我国已经成为有重要影响力的科技大国。特别是党的十八大以来，肩负着实现中华民族伟大复兴中国梦的历史使命，党中央果断作出实施创新驱动发展战略、加快进入创新型国家行列、建设世界科技强国的重大战略部署，强调创新是引领发展的第一动力，人才是支撑发展的第一资源，要求把创新摆在国家发展全局的核心位置，大力推进以科技创新为核心的全面创新。现代化建设需要科学技术的支撑，科学技术的发展呼唤科学文化的发展繁荣。习近平总书记突出强调，文化是一个国家、一个民族的灵魂，文化自信是更基础、更广泛、更深厚的自信，是更基本、更深沉、更持久的力量，坚定文化自信是事关国运兴衰、事关文化安全、事关民族精神独立性的大问题。[①] 面对我国科技创新可以大有作为的重要战略机遇，面对经济社会发展对科技创新的巨大需求，必须充分认识科学文化建设的重要性和紧迫性，全面提高建设科学文化的自觉意识，厚植科学文化的土壤，为科技创新和经济社会发展提供源源不竭的动力，使科学文化建设成为创新自信、文化自信的重要源泉之一。

建设中国特色的科学文化，首先要在广大科技工作者中形成有认同感的文化共识、有凝聚力的共同价值观、有归属感的科学传统和有感召力的科研环境，培育既能担当国家使命和社会责任，又能最大限度激发科技工作者创造活力和不断造就杰出科技人才的科学传统，调动激发广大科技工作者的创新热情和创造活力；[②]同时还要让科学的价值理念注入传统文化的机体，让科学文化成为文化传承的核心要素，提高全民科学素质、提升民族理性，参与塑造民族的文化品格，催

---

① 习近平：在中国文联十大、中国作协九大开幕式上的讲话，2016 年 11 月 30 日。

② 袁江洋：中国科学文化建设纲要，研究报告（未刊稿），2014 年 4 月。

生理性平和、富有活力和创新意识的社会文化形态，引导社会文化走上科学与民主之路，推动形成为科技工作者创新创造提供良好保障的社会文化氛围，为我国迈入创新型国家行列和建成世界科技强国提供坚实的文化基础和肥沃的社会土壤。

四

在过去十年多的时间里，我一直非常关注科学文化和创新文化问题，其间除发表过一篇不成样子的关于创新文化的文章外，一直结合科协工作实际在学习、在思考，越学越觉得研究这个问题很有现实意义，越思考越觉得这个问题博大精深，有些问题甚至到了令人痴迷不觉的地步。比如：

其一，如何理解科学文化与科学传统及科学观之间的关系？无论处在何种发展阶段，社会公众对于类似科学技术一类的知识系统都有自己的看法，由此产生的科学文化应该是本土固有的，是这个民族与生俱来的，而不可能是输入的；如果我们把科学严格限定在科学革命以来兴起的近现代科学，那么，以科学共同体内部文化为核心的科学文化就不可避免地会随着科学技术的扩散而向社会延伸、向国际转移，这种意义上的科学文化则必然是外源的，并在这个过程中形成相应的科学传统及其国别特色。恰如有学者所说，文化的核心是传统，科学文化的核心是科学传统。[①] 在这种情况下，一国的科学文化究竟是如何建构的？其共性特征和国别特性又是如何体现的？

其二，中国科学文化的特点是什么？中国古代确实有技术文化没有科学文化，缺乏对事物本质的深刻探究和理论说明，有经验积累没有理论假说。鸦片战争后，西方科学大规模输入，对科学功能性应用

---

① 袁江洋：科学文化研究，载《科学》2015 年 7 月号(67 卷 4 期)。

的执着追求以及对科学精神有意无意的抑制，不尊重专家、不尊重专业，科学活动缺乏积累机制和传承机制，流量很大而存量很小，每一代人几乎都是从原点做起，找不到甚至也不知道巨人的肩膀在哪里。这到底是中国科学文化的特点还是缺失？

其三，是否有中国特色的科学文化？如何构建中国特色的科学文化？有人提出科学文化启蒙一说，科学可以起到启蒙的作用，但科学文化如何启蒙？几乎所有科学文化学者都认为中国最应该补上科学精神这一课，让科学精神归位，可是抓手在哪里？科学家既是科学知识、科学思想、科学态度和科学精神的直接载体，也是科学方法和科学活动的直接践行者，从科技人物研究和宣传入手来培育中国特色的科学文化是否一条切实可行的途径？

为全面贯彻落实中央关于深化科技体制改革、加快建设创新型国家的战略部署，切实承担起推进科学文化建设的历史重任，中国科协调研宣传部于 2014 年 8 月启动了“科学文化译丛”项目，旨在通过引进翻译国外优秀科学文化研究成果，为我国的科学文化建设提供更多可资借鉴的学术资源。这项工作启动以来，其困难和艰辛远远超出预期。一个主要原因在于，科学文化研究有着极为宽阔的学术边界和丰富的研究主题，科学的本质及其在人类文化中的地位与作用、科学探索与发现、科学的自组织与社会化、科学文化与社会文化之间的互动等等，都是科学文化研究的重要内容。所幸这项工作得到国内致力于科学文化研究的专家学者们积极响应，也得到出版界人士的大力支持，经过共同商议，我们从科学文化的历史、哲学、社会学、传播学及计量学研究入手，扣住科学文化发生发展史、科学文化的哲学解析和文化学解析，科学文化在各国工业革命与现代化进程中的地位与作用、科学文化传播（包括科学文化与其他文化的相互作用进程）与新文化塑造等主题，选择优秀著作加以翻译出版。

在译丛编委会、译者和出版社的共同努力下，经过两年多的艰辛工作，第一批成果即将面世。作为译丛主编，我要真诚感谢郝刘祥、袁江洋两位教授和所有参与译、校工作的研究人员，这套丛书高度得益于他们的专业精神、学术造诣和倾心奉献。感谢中国科协调研宣传部提供经费支持，中国科普研究所承担了主要的组织协调工作，罗晖、王康友同志积极推动，特别是郑念研究员的辛勤劳动，正是大家的无私奉献才使翻译任务如期高质量完成。感谢上海交通大学出版社原社长韩建民先生、现社长郑益慧先生、总编辑刘佩英女士和副社长李广良先生，正是他们的认真负责和积极推进，我们才得以较高效率出版发行本套译丛。借此机会，我还要感谢袁江洋、李正风、胡志强三位教授，正是他们在过去几年对中国科协科学文化研究项目的积极参与和深入研讨，使我对这个问题的认识和理解不断深化，他们的若干观点和本人的学习心得已经在这篇小文中有所体现了。当然，还有很多同志在这个过程中付出了心血，在此就不一一列举了。

今后，我们将继续推进这一项目的实施，把更多更好的成果呈现给大家。热情期待有更多的研究人员以宽容和多元的理念去审视和考量科学文化问题，理性观察和评判科学文化建设进程，努力撰写出中国人自己的科学文化研究专著。我相信，“科学文化译丛”作为我们研究科学文化的重要参考文献，必将成为传播科学文化的有效载体，建设科学文化的助推器，它不奢求面面俱到，但希望能够提供一个独特的视角；它可能给不出答案，但希望有助于思路的拓展；它未必绝对正确或准确，但希望能给我们留下更为广阔的思考空间。

中国科协　王春法

序

当今世界思想上的分歧很多。但其中最为持久，最令人不安，而且日益最能引发争议的分歧是对启蒙运动遗产的争夺。“启蒙运动”是指欧洲历史上17世纪末到19世纪初的那段时期，与此前所有智识变革相比，启蒙运动对现代世界的影响都要更为重大而深远。文艺复兴和宗教改革，虽然也以一种不可逆转的方式改变了欧洲的文化，并继而改变了整个基督教社会，但对今天的大多数人来说，那只不过都是历史阶段而已。启蒙运动则不然。如果我们认定自己是现代人，如果我们的思考是前瞻性的，如果我们的思维是宽容和开放的，如果让我们感到害怕的不是干细胞研究而是原教旨主义的宗教信仰，那么，我们会认为自己是“受过启蒙了”。而如此思考时，我们实际上是在宣称自己是那场特殊的思想和文化运动的继承者，不管亲疏如何。

什么是“启蒙运动”？何时何地发生？是一次还是多次？仅这些问题就一直有非常激烈的争论。人们试图将启蒙运动分为保守派和激进派，或者按照国家区分派别，通常把稳健而又理性的英国人，或者严肃而又富有哲理的德国人，与偏激、草率、过度书卷气的法国人相对垒。这样的区分有的是起因于18世纪本身，有的不过是天真而无根据的臆想。但是，尽管其中的差异分明可见，但启蒙运动已被确认为

是一种人类合理性和人类善行的崇高境界，是一种对进步和人类自我改善能力的信念——虽然还有保留并时有怀疑。启蒙运动被普遍理解为是主张所有人有权由自己而不是他人来决定自己的命运，主张（差不多是同样的意思）每个人尽可能地过自己的美好生活，不由得神谕来帮助或妨碍。自由、宽容、非教条、世俗化等对政治的现代理解，普遍主义的各种现代形式，从对人类本质上统一性以及对奴隶制和种族主义的罪恶性的认识，直至“无国界医生组织”背后的人文情怀，都被认为起源于启蒙运动。所有人都享有基本人权，女性与男性，非洲人与亚洲人，在思想和感觉方式上没有什么不一样，这一尚在缓慢形成中的信念也被普遍认为在思想上起源于启蒙运动。作为一场智识运动，启蒙运动也促使了一些学科的产生——经济学、社会学、人类学、政治学和道德哲学的某些分支。这些学科指导着我们的认知，并试图约束我们今天的生活。现代性是包括从蒸汽机的发明到因特网这些大量的智识和科学系统组织的产物。因特网无法归功于启蒙运动，即便是 18 世纪德国哲学家莱布尼茨（Gottfried Wilhelm Leibniz）首先发明了二进制，并以此作为现代数字计算机的基础。然而，能够归功于启蒙运动的是一个总体上世俗的、实验的、个人主义的、进步的智识世界，是这个世界使革新最终成为可能，在这个世界中，旧式的、看起来是无懈可击的联想、传统和信仰的各种形态，数百年以来把人类离间成互相猜疑和野蛮残杀的群体，现在被缓慢地、痛苦地但却是不可逆转地抛弃了。这不是说，没有启蒙运动，现代性——不管怎么理解——就不会发生；没有启蒙运动，我们仍然会烧死无神论者，或者还以听那些关于地狱之火的说教作为每周的消遣。但几乎可以肯定的是，没有启蒙运动，现代性就不会如此这般发生。

全球社会这个现代概念也要归功于启蒙运动。当然，世界还实实在在地分为很多民族国家，许多国家相互间还在剧烈争斗，对于稍有

怀疑精神的观察者来说，曾经被乐观地看成“我们的全球共同体”的联合国，其前景仍然渺茫。但是，多数思想开明的人和受过教育的人现在都承认，人们应该愿意并能够进行跨国界合作，这或许是希望之所在。

还有诸如“全球主义”或“世界主义”的观念也是一种启蒙观念，而本书的主要目标之一，就是要阐述，为数不多的欧洲知识分子，怎么就把自己看成是“世界公民”，而不是英国人、法国人、荷兰人、萨克森人、西班牙人或那不勒斯人。世界主义信条自古就有，但在 18 世纪以前，它主要是一些持异见和没有根基的局外人的庇护所，比如犬儒哲学家第欧根尼(Diogenes the Cynic)，他于公元前 5 世纪首次发明了这一术语；或者它与帝国紧密联系[其中最伟大的世界主义者马可·奥勒留(Marcus Aurelius)，也是罗马帝国最伟大的皇帝之一]；或者是宗教一统的罩衣(基督教和伊斯兰教社会都没有国家，只有上帝的子民)。

然而，在启蒙运动期间，声称是一位“世界公民”则具有很不同的意义。它代表一种普世主义，对所有那些准备遵守某些最少的法律和道德规范的人开放。它成为与狭隘的部落主义较量的一种方式，而这种部落主义在很多人看来是世界产生诸种病态的罪魁祸首。它成为理解人类和国际关系的一条途径，有可能引导英国实用主义者杰里米·边沁(Jeremy Bentham)所说的“人类内阁”最终达到“普遍而永恒的和平”，而这从现代智人产生以来就一直没有实现。今天，我们离实现这些抱负还很远，但是，如果确实存在有关普遍正义的概念，如果即使是最强大的国家也偶尔感到必须遵循国际法，那么，这要归功于启蒙运动。

但是，不是每个人都这么看。今天，许多人对那些与“西方”——本身就是来自 18 世纪的说法——联系密切的价值和期望，变得越来越不信任，其中启蒙运动被看成是最邪恶的代表。过去一个半世纪的

欧美历史，被看成无异于一部充满战争和压迫、殖民和剥削的冗长历史，这不是没有道理的。按照这样的历史来看，启蒙运动，或大家认定的启蒙运动的那些空洞的、乐观主义的普遍主张，已经显得陈腐老套，如果不是虚伪和自以为是的话。启蒙运动受到指责，是它导致了“欧洲中心主义”，其必然结果是对一切人和事都毫不留情地党同伐异，对启蒙运动的唯理论的和还原论的目标提出了挑战，进而使启蒙运动成为现代帝国主义和种族主义的助产士。

这些指控至少从一个方面来看并不是十足的无稽之谈。尽管许多以启蒙运动为名义的主张在世界许多其他文化中也能找到，但启蒙运动确实是局限在欧洲及其海外定居者之中。同样不可否认的是，启蒙运动帮助“西方”获得了一种信念，其根据是对独立的思想成就的认识，而不是某种关于上帝的自以为高明的理解，这个信念后来对 19 世纪乃至 20 世纪“文明化使命”的孕育产生了影响，这种主张这样认为，如果我们能够使我们的民族免于孔多塞（Condorcet）所称的“宗教专制和愚蠢征服者”的统治，那么，我们就有义务去帮助仍然在黑暗中挣扎的全世界的人们脱离苦难。这样做时，孔多塞补充说，“我们将成为他们的……慷慨解放者”。如果他们不愿意被解放，那只能说明他们受到了的“教士和君主”的蒙蔽，看不到以我们为榜样所能获得的一切。在这种情况下，用卢梭（Jean-Jacques Rousseau）的那句臭名昭著的话来说，我们有理由强迫他们获得自由。但是，没有任何一个 18 世纪的开明思想家曾经支持过这样的观点。法国人通常称呼这些开明思想家为哲人（*philosophes*），这个词是用来指多少有点像“哲学家”的人。他们对那一系列“普遍君主制”支配下的未来景象深感恐惧，像伊曼努尔·康德（Immanuel Kant）所说的，那永远只能是“自由的墓地”和“无灵魂的专制统治”。说有一条主线，从 18 世纪的理性主义和现代科学典范出发，历经比利时属刚果大屠杀和中国鸦片战争等暴行，

最终达到欧洲和美国列强对世界的实际霸权，那是不真实的。“西方”最近已经给“其他”国家——且不说对自身——造成太多无法否认的伤害的原因当在别处：在于19世纪后期扭曲的民族主义和“科学”种族主义，在于工业革命的新技术所带来的一种无所不能的感觉，还在于所有的启蒙哲人都为之憎恨的（新教）基督虔诚和福音传道热情的死灰复燃。

还有人指责启蒙运动，说它削弱了古老并经过考验的宗教信仰体系；把理性凌驾于人的其他能力之上；把人类情感、同情、喜爱和感情沦落到只剩错觉；与此同时，把对全知全能和仁慈之神的令人慰藉的信仰彻底击破。他们认为，世界不像启蒙哲人及其追随者天真设想的那样是由个体组成的。不是人类创造了社会和政治世界，而是社会和政治创造了人类。人类生活在其中任文化经过漫长的演变，十分复杂，这使启蒙运动所笃信的科学而易懂的“人类本性”变得不可信。当然，他们认为所有人都应认同彼此为人，并且尊重他人选择的行事方式。但是，人的本性如此多样，相信仅仅通过理性就能对什么是最好的生活方式这一难题达成过一致，那是荒谬可笑的。没有传统的指引，没有人类社会持有的、并且是一直以来已经持有的宗教信仰体系，人类会迷失。那些大多发生在欧洲或者在欧洲启蒙运动的影响下发生的想通过胁迫建立一个全新、理想、合理的世界的全然超凡的愿景的企图，都以难以想象的恐怖而终结。他们说，瞧瞧法国大革命、俄国革命和中国革命，再瞧瞧国家社会主义和法西斯主义的最终后果。

毋庸置疑，启蒙运动是完全反宗教的。有些无疑属于“开明之士”的人明显是虔诚的信徒，特别是在欧洲南部。意大利人詹巴蒂斯塔·维柯（GiambattistaVico）（我们还会提到他）在很多方面是当时较激进者之一，他显然就是这样的人——尽管试图把他说成是隐秘的斯宾诺莎主义者，并且如果不能是一个完全的无神论，就是自然神论者。类

似的还有本尼托·耶洛尼莫·费霍(Benito Jerónimo Feijoo)，他大概是那个时期最明显“得到启蒙的”西班牙人，也是一位本笃会会士。很多其他启蒙思想家是神职人员(尽管基本上这只是保障可靠收入的谋生手段)，正如大卫·休谟(David Hume)注意到的，在他那个年代真正的无神论者极其罕见——即使在巴黎。但总的来说，18 世纪的主要人物，如果不完全是无神论者，肯定也无暇顾及世界上任何一种一神论宗教的神祇。(他们一般更包容多神论)。所谓“得到启蒙”，正如康德的名言所说，是指让人类思想脱掉“无休止的不成熟状态的枷锁”，这是通过教会组织之类“教条和准训”强加给人类思想的。多数启蒙哲人都会同意，这是一个选择或者说是意向的问题，即你是不是认为有必要相信有来世，可以弥补今生今世的不足，或者相信有一个仁慈的神能帮助你脱离困境。但是，他们坚决主张，有必要弄清持有这种信仰意味着什么，尤其是如果有人认为拒绝这种信仰是合适的，他不会因此而受到惩罚。

有一种熟悉的并经常言之凿凿的观点，即认为启蒙运动是一场推崇理性至高地位，使之凌驾于激情以及其他人类感觉或感情之上的运动，这种观点不管怎样都是错误的。在启蒙的过程中，理性的运用明显具有决定性作用。但是，荒谬的还原主义者把一个极其复杂的、差别细微而又常常暗含典故的智识计划——而且我会论证它确实是一个计划——简略到后来所谓的“理性帝国”，我希望能表明这点。毕竟，是休谟——必须与康德一起列为 18 世纪最伟大哲学家——备受关注地宣称，“理性是并且应该是激情的奴隶，除了服务和服从于激情之外，不能扮演其他角色”。启蒙运动在理性主张与理性选择上，一直是拒斥与支持并行的。

启蒙运动还受到指责，认为它只排他性地关注欧洲的知识分子小圈子。这也是部分事实。但是，如果说这个圈子相对较小，其作品的

传播则是广泛的，从斯德哥尔摩传播到那不勒斯，从波士顿传播到孟买。圈子的成员写作了大量风格迥异的作品：哲学的、经济学的、人类学的论著；戏剧、诗歌、小说、历史剧；并且有些情况下他们创作了挑战所有简单学科分类法的作品——例如维柯的《新科学》（*New Science*）或孟德斯鸠（Montesquieu）的《论法的精神》（*Spirit of the Laws*）。实际上，他们吸引了当时全部有文化的公众。他们也都注重走出其前辈所局限于的狭窄的专业范畴。正像休谟抱怨的，过去所有学术都“局限在学院和书斋里，与尘世和良友隔绝”。既然他认识到这一点，他的责任就是解除对学术的禁锢，并让人类中那些“交谈者”能容易理解。甚至铸造了异常难懂的哲学语言的康德，希望至少他每月写给德国出版社（《柏林月刊》）的那些文章，能够吸引大学之外的读者——而且这些文章明显做到了。启蒙哲人的许多观点，经过适当简化，通过相对新式的出版媒介，甚至有了更广泛的读者，而且某些作品还以自己的方式成了畅销书。卢梭的情感小说《新爱洛漪丝》（*Julie, or the New Héloïse*）流行到要按小时来租阅。但即便如此，启蒙运动也不是大众化的运动。即使卢梭的忠实读者，也都是新出现的中产阶级成员，他们家境富裕、有教养并且有文化。实际上，18 世纪欧洲的大多数开明人士，要比他们同时代思想落后的人，对无节制的狂热，以及德尼·狄德罗（Denis Diderot）所说的民众的“邪恶、愚蠢、残忍、荒唐和偏见”，心存怀疑有过之而无不及。康德认为，启蒙至少刚刚开始时只适合“向识字大众宣讲知识的学者”，18 世纪“全部识字大众”的规模尽管在增加，但实际上仍然不大。他相信，只有最后学者能够最终说服君主采纳的优秀政体中，其余的公众才能“启蒙自己”。启蒙运动不像它的某些敌人宣称的那样是一场革命运动。启蒙运动关注改革——而改革就免不了是自上而下的过程。

如今，我们把二战结束后的所取得的大部分成果，都归功为启蒙

运动的遗产。在仍然很大程度上充斥着腐败、残忍和不开明政权的世界中，所取得的成果可能还不是很多。但是尽管世界强国在实际行动上仍不开明，在国际舞台上尤其如此，但现在至少还是口头上承认，人权和普遍正义是真正普适的，而不是阿亚图拉·霍梅尼（Ayatollah Khomeini）所说的是“西方帝国主义的文化表现”。我们有海牙国际法庭，而且自 1998 年还有一个常设的国际刑事法庭，即使世界上一些别的开明国家依然拒绝接受其判决。我们达成了针对全球变暖、气候变化以及怎样应对的广泛共识，即使不被普遍接受。在 20 世纪 90 年代巴尔干地区冲突中，犯下暴行的许多前军阀的最终命运已经清楚地表明，犯有“反人类罪”——本身就是启蒙的观念——想要免于谴责变得日趋困难，即使不能总受到惩罚。世界银行和国际货币基金组织，虽然被认为不过是一种新“非正式帝国”的代言人，但它们寻求在不干涉国家内政的前提下，将所有国家的经济和社会水平提高到“发达”国家的标准。“国际社会”和“全球治理”这样的说法可能没有非常明确的内容，但它们能够完全使用甚至还获得某种程度尊重，似乎是希望所在。如果不是为安全和人民生计需要照顾到一些对所有人都重要的事情，大多数国家总体上会接受，不同的宗教和传统应该得到容忍，不管它们多么令人费解。但是几乎没有国家会提出，宗教信仰与国家世俗法律，或者与“国际共同体”价值观相冲突时，宗教信仰能要求得到特许。国际法以及大多数国家的法律不会认可，强迫婚姻或荣誉谋杀仅仅是地方习俗，能与莫里斯舞和 10 瓶保龄球相并论。女性割礼，这个 18 世纪曾激烈地辩论过的话题，不再被视为一个见仁见智的问题，而是对基本人权的侵犯。

没有启蒙运动，这一切都不会成真。这就是为什么启蒙运动不是只对历史学家有专业上的价值，这是为什么它仍然重要的原因，而且这也是理解启蒙运动究竟是什么很重要的原因。这本书不准备写成

政治宣传单，也不想写成道德说教品。它是一部历史著作，借用哈姆雷特临死时对秉承人文精神书史的霍雷肖说的话，是“秉真直书”的一种尝试。然而，所有的历史，如果还要比纯粹的考古高明一点的话，必须是对当前如何从过去而来的一种反思。

巴黎-洛杉矶-威尼斯

2012 年 9 月

致　谢

这本书的最初构思比我所能记起的要更为久远。一路走来，我得到了很多人的各种帮助。本书早期版本是在圣地亚哥德孔波斯特拉大学的讲座，当时我有幸成为毕尔巴鄂比斯开银行的哲学访问教授和马德里约翰马赫公共基金研讨会的主持人。在这些场合，我的朋友何塞·玛丽亚·赫南兹(José Maria Hernández)始终是一位既耐心又审慎的读者。另外，我还在多伦多大学的普莱斯利讲座、所罗门卡茨杰出学者讲座、华盛顿大学和罗切斯特大学的凡尔纳穆尔讲座中，多次讲到相关内容，这为本书的成稿提供了重要素材。

我诚挚地感谢我的编辑，感谢兰登书屋的威尔·墨菲(Will Murphy)和牛津大学出版社的马修·科顿(Matthew Cotton)，谢谢他们耐心细致的修正。同样要感谢我的代理人安德鲁·怀利(Andrew Wylie)，最重要的是感谢他的细致耐心。还要感谢斯科特·莫耶斯(Scott Moyers)，他花费大量时间审读了一些章节的初稿，为我提出宝贵建议，使我更清楚文章的走向。感谢杰夫·纽(Jeff New)、赫莉·巴克利(Hayley Buckley)和艾玛·巴伯(Emma Barber)极其严谨地通读了整部手稿，使我避免了几处严重错误并及时修改了很多措辞不当之处。

我特别要对彼得·坎贝尔(Peter Campbell)致以谢意，他阅读了本书较早的初稿，对成书前的多个版本都提出了建议，现在的版本难以估量地得益于他的良言。我的妻子朱莉亚·西萨(Giulia Sissa)无数次地帮我准确把握事物，她一如既往的支持、慷慨、智慧和爱，让我难以言表，无以回报。

献给朱莉亚

引用和翻译注解

所有希腊文和拉丁文文献都按惯例引用，未参考任何特殊版本。我尽可能在引用有大量版本的近现代作品时标出卷、章、节的号码，偶尔也会参考某个特殊版本。我也尽可能使用容易获取的和可靠的英译本，有时我会做些改动。没有英语版本可引用时，则我自己翻译。对于康德的著作，我一般参考的是剑桥大学的版本。我也给出了普鲁士皇家科学院标准版《康德全集》，即通称的科学院版（这里用 AK 表示）中的卷号和页码。唯一例外的是《纯粹理性批判》（*Critique of Pure Reason*），引用时照惯例标出 A 版和 B 版的页码。

目　录

001　导言：什么是启蒙？

024　第 1 章　一致性消逝

065　第 2 章　找回同情

100　第 3 章　无父的世界

159　第 4 章　人的科学

217　第 5 章　发现自然的人

275　第 6 章　文明的抵抗

329　第 7 章　伟大的人类社会

371　第 8 章　庞大的自然联邦

421　结论：启蒙及其敌人

467　参考文献

486　索引

507　译后记

图版目录

1. 安东尼·阿什利·柯柏·沙夫茨伯里伯爵三世（1671—1713）/ 221
2. 查理·德·塞孔达·孟德斯鸠男爵（1689—1755）/ 222
3. 伏尔泰（费朗索瓦兹-玛丽·阿鲁埃，1694—1788）/ 222
4. 大卫·休谟（1711—1776）/ 223
5. 让-雅克·卢梭（1712—1772）/ 223
6. 德尼·狄德罗（1713—1784）/ 224
7. 让·勒朗·达朗贝尔（1717—1783）/ 224
8. 亚当·斯密（1723—1790）/ 225
9. 欧迈的肖像，1776 / 226
10. 路易斯-安托万·布干维尔伯爵（1729—1811）/ 227
11. 伊曼努尔·康德（1724—1804）/ 228
12. 让-安托万·德·卡利塔，孔多塞侯爵（1743—1794）/ 228

导言：

什么是启蒙？

I

1794 年里的一天，在巴黎塞万多尼（Servandoni）大街韦尔内夫人（Madame Vernet）家里，马丽·让·安托万·尼古拉·卡利塔——孔多塞侯爵（Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat, Marquis de Condorcet）藏匿于一个小房间里。房间里烛光昏暗，防止把他的行踪暴露给追捕他的法国大革命追兵。他本计划写一部长篇巨著的《人类精神进步史表纲要》（*Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind*），现在只写出了简略概要。孔多塞是他那个时代乃至任何时代最伟大的数学家之一，他是微分学的发明者，也是试图用数学预测人类决策结果的第一人，这使他成为现代政治科学的鼻祖。他是废奴主义者，倡导妇女、各民族和种族享有平等权利，还设计了世界上第一个国家教育体制。同 18 世纪他那个阶级的所有人一样，他

被深深地卷入政治漩涡当中。[①] 在法国大革命早期，他曾经是积极的拥护者，于 1791 年成为国民议会的巴黎代表，并担任国民议会的秘书。尽管他属于法国大革命两个政党中比较温和的吉伦特派的成员，他终其一生都将法国大革命视为加速正常历史进程的力量。同法国宪法的起草人一样，他也同样将其视为一部全人类的宪法，而不仅仅是新生的法兰西共和国的宪法。[②] 1792 年 12 月，当国民会议把国王路易十六(Louis XVI)作为卖国贼送上审判台的时候，孔多塞给予了全力支持，他和激进派英裔美国人汤姆·潘恩(Tom Paine)——当时已是法国入籍公民——都认为此举向世界表明，国王同样也可以因罪行被绳之以法。但是，由于他像所有善良的自由主义者(比如潘恩)一样，反对国家有权剥夺他人生命，因此也就强烈反对路易十六的死刑。这一做法并未使他在强硬派革命阵营里获得朋友。1793 年他反对雅各宾派提出的新宪法时，便成了法国大革命的叛徒和敌人。1793 年 7 月 8 日，法国政府签发了对他的逮捕证，此后，他躲到了塞万多尼大街。1794 年 3 月 25 日，他感到恐怖势力已经步步逼近，深恐继续逗留会威胁到善良的韦尔内夫人，于是逃出了巴黎，随身只带了一卷贺拉斯(Horace)诗集。26 日晚，他似乎停留在克拉玛特(Clamart)附近的乡村中，离巴黎城大约九公里。27 日，他精疲力竭、饥肠辘辘，并且明显一条腿受了伤。此时，他停宿在一个小旅馆中，点了一份煎蛋卷。当旅馆老板问他要多少鸡蛋时，孔多塞回答道："12 个"。由于在法国只有贵族才会一口气吃这么多鸡蛋[③]，于是，他马上被逮捕了，并被带到

---

① Keith Baker, *Condorcet From Natural Philosophy to Social Mathematics* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1975).

② 关于孔多塞与法国大革命，参见 Bronislaw Baczko, *Job mon ami. Promesses du bonheur et fatalité du mal* (Paris: Gallimard, 1997), 354 - 375.

③ 根据 Simon Schama, *Citizens: A Chronicle of the French Revolution* (London: Penguin Books, 1989), 722. 一书中记录：更有传言，他被法国革命委员会的特工逮捕，因为他不能证明自己是皮埃尔·西蒙(Pierre Simon)家族的一员。

雷恩镇(Bourg-la Reine)等候可怕的革命特别法庭起诉他。两天后，也即 1794 年 3 月 29 日，他诡异地死在监狱里。英裔爱尔兰保守党演说家、哲学家和政治理论家埃德蒙·伯克(Edmund Burke)恰如其分地称他为“道德政客的花言巧语”的受害者。①

孔多塞是这场大革命怒潮中最为杰出的、受人尊敬和广泛爱戴的牺牲者之一。然而对于启蒙运动的敌人来说，无论是极左的还是极右的，孔多塞是坚信人类理性的最可恶的鼓吹者，这一信念被认为诱发了大革命。极端保守的约瑟夫·德·梅斯特(Joseph de Maistre)这样评价他道：“那位对大革命如此青睐的哲人，用他的生命制造这代人的不幸，却想为后世祈求完美。”②血腥的恐怖统治理论家马克西米连·罗伯斯庇尔(Maximilien Robespierre)，对他的评价更差，在他死后称他为“文人们眼中的一位曾经伟大的几何学家，几何学家眼中的一位伟大的文人，而最终两派都瞧不起他，称之为怯弱的阴谋家”。③

大部分对他的敌意，特别是梅斯特的敌意，不是针对孔多塞的数学著作，尽管他的人生可被确定性预测支配思想被一些人——就像浪漫主义文学批评家查尔斯·奥古斯丁·圣伯夫(Charles Augustin Sainte-Beuve)——批为是制造“普遍平庸”的良方，因为其中没有“伟大美德和英勇壮举”的位置，在这个光明的新世界，其不幸的公民无一不死于无聊。相反，敌意主要针对孔多塞最容易让人接受的作品《史表》，这也是他后来最广为流传的作品。④

---

① *Reflections on the Revolution in France* , ed. Clark (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2001), 190.

② *Considerations on France* , trans. Richard A. Lebrun (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 29.

③ 引自 Alain Pons, “Introduction” to *Esquisse d'un tableau historique des progress de l'esprit humain*, ed. Alain Pons (Paris: Flammarion, 1988), 57.

④ 引自 Emma Rothschild, *Economic Sentiments: Adam Smith, Condorcet and the Enlightenment* (Cambridge, Mass. and London: Harvard University Press, 2001), 189.

正如其有些暂时性的题目所表明的，《史表》是一部分成十个“纪元”的人类通史。人类历史开始于远古时期的小型迁徙部落，当时的人类状况只能靠“考察人类的智识能力、道德能力和体质构造”来推断。接下来，《史表》带领读者领略了人类社会进化的连贯阶段，到达当前的“欧洲的启蒙国家”。最后一个纪元指向未来。在这个纪元，孔多塞和其同时代人所称的“光明世纪”和“哲学世纪”，也就是我们如今称为的启蒙运动的承诺才“终将得以实现”。他认为，17 世纪取得惊人成功的自然科学，基于唯一牢固的信仰之上：即宇宙的普遍规律自始至终都是“必然和不变的”。由于人类是宇宙的一部分，对人类历史的研究，虽然不像解释物理规律那样明晰，至少可以让历史学家“以很大的概率来预测未来的事件”。那么，未来将会带来什么？鉴于他写作时的状况，孔多塞也许是过于乐观了。但是他仍然坚信

> 我们对人类未来状况的希冀也许可以概括为三个重要方面：消灭国家间的不平等；同民族间平等的进步；以及最终人类的真正完善。所有民族应终有一天达到最开明、最自由和没有偏见的文明状态，就如同法国人和英裔美国人一样。[①]

经过 19 世纪和 20 世纪对“文明”概念的使用之后，如今我们在使用这一词语时变得很警觉。但是，孔多塞所理解的文明不是所有民族被迫接受的无差别的政治与文化状态，而是一种他称为的“启蒙的平等传播”状况，在这种状况下，全人类都将

> 掌握必要的知识，在日常生活中按照自己固有的理性指导自己，保持它没有偏见，以便更好地懂得自己的权利并按照自己的

---

① （法）孔多塞. 人类精神进步史表纲要[M]. 何兆武、何冰，译. 南京：江苏教育出版社，2006：155. 稍有改动。——译者注

见解和自己的良心来行使自己的权利；在那里，人人都能由于自己才能的发展而得到保障自己需求的可靠手段。①

1794 年，这些状况明显仍不存在。但孔多塞向读者保证，“科学与文明取得的进步”让人们“有强大的理由相信自然没有限制我们的希望”。他大概认为，甚至当时全世界得到启蒙的人已经接受了法国宪法的原则。很快这些原则就会被全人类分享。不久，那种长期以来使其信徒陷入“绝望的奴役和永恒的幼稚”状态的宗教，他说的“伟大的东方宗教”——不仅指伊斯兰教，而尤其指基督教——最终会被揭露出不过是谎言、欺骗和诡计。当那一天到来的时候：“太阳将只照耀着自由的人们，人们认识到除自己的理性外没有任何主人，其中暴君和奴隶，教士和他们愚蠢虚伪的手段，只能在历史中和舞台上看到”。早在 12 年前，他就告诉过对此怀疑的法国科学院成员们：当那天到来的时候，“我们将能看到，理性通过长期而艰苦的抗争取得了胜利，因此我们终于可以这样写道：真理取得了胜利，人类得救了！②”

孔多塞憧憬中的未来所具有的某些特征，今天听起来非常令人不安地像是 19 世纪洪水般席卷世界的文明化使命的目标的一个先兆。尽管他相信势不可挡的西方文明进程最终会带来的益处，他也强烈地意识到文明的浩劫：贪得无厌地在非洲、亚洲和美洲获得“糖和香料”，以及“我们的背信弃义，对不同肤色和信仰的人血腥蔑视，我们的傲慢无礼，我们的强取豪夺”，已经侵犯了“那些广袤的土地”。③ 但是他坚定地相信，现在作恶者自己已经抛弃了导致这些恐怖的君主和教士，

---

① （法）孔多塞. 人类精神进步史表纲要[M]. 何兆武、何冰，译. 南京：江苏教育出版社，2006：156. ——译者注

② “Discours prononcé dans l'Académie franaise... a la réception de M. le marquis de Condorcet”, in *OEuvres complètes de Condorcet* (Paris, 1804), X, 101.

③ *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, 265 - 269.

这些浩劫很快便会成为一种遥远的记忆，非洲和亚洲的民族可以耐心地等待着这一天（唉，可惜对可怜的美洲印第安人来说为时已晚），那时他们将成为新启蒙了的欧洲人的“朋友和信徒”。

孔多塞对未来的愿景，虽然受到质疑和嘲讽，已经并继续强有力地控制了西方世界的想象力。即便他并没有使用“世界主义”这一术语，但的确是世界主义的图景。像西方哲学传统中的许多其他概念一样，“世界主义”自古便有。公元前 4 世纪的犬儒主义者第欧根尼以住在圆桶中，大中午打着灯笼在雅典大街上寻找“诚实的人”而闻名，据传当被问及从哪个城邦来时，他是第一个宣称“我是世界公民（*kosmopolites*）”的人。[①] 随后“世界主义”这一个说法被斯多葛学派吸收，我们将会看到，斯多葛学派在其后来的历史中占据着变革性角色。19 和 20 世纪“世界主义”受到直接抨击，作为道德败坏的形式和对人们真正恰当目标的背叛而遭到抛弃，但这不是从世界角度而是从国家角度而言的，表明世界主义本身有极强的韧性。它启发了国际联盟、联合国和国际法庭的成立，虽饱受批评，但仍是建立真正的国际法的持久信念支持。今天，它为“国际正义”“地缘治理”“全球公民社会”和“宪法爱国主义”等现代观念提供了理论基础。[②] 正如英裔加纳哲学家夸梅·安东尼·阿皮亚（Kwame Anthony Appiah）（他本人就是典型的世界主义者）所说的，世界主义“无疑幸存了下来”。[③]

孔多塞提出的世界主义的图景，和孔多塞自己一样，也是“启蒙运

---

① 根据普鲁塔克（Plutarch）所言，苏格拉底也曾声称：“我不是雅典人，也不是希腊人，而是一个世界公民”，但是，这一陈述是他被放逐的情境下所言，同时也缺乏其他类似的陈述，从而使得这个说法很难解释。

② 参见 Mary Kaldor, *Global Civil Society: An Answer to War* (Cambridge: Polity Press. 2003), 和 Daniel Archibugi and David Held (eds.), *Cosmopolitan Democracy: An Agenda for a New World Order* (Cambridge: Polity Press, 1995).

③ *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers* (New York and London: W. W. Norton & Co., 2006), p. xiv.

动”的产物。这样说就要追问一系列的问题。因为“关于到底什么是启蒙运动”，已经是自 18 世纪以来令人愤怒恼火的争论主题。没有别的思想运动和历史时期能引发如此多的分歧、不妥协和纯粹的愤怒。我们定义与理解“人类”时引起的每一次现代冲突的关键词——现代主义、后现代主义、普遍主义、帝国主义、多元文化主义——最终都重提对启蒙运动的某些理解。没有哪个历史争论主题，没有哪个关于历史转折点，或者关于“现代性”缘起时刻的重大争议——既不是文艺复兴，也不是宗教改革；既不是科学革命，也不是工业革命——像启蒙运动这样在现代世界内持续引发思想上的分歧。

关于启蒙运动性质的争议也是启蒙运动本身的一部分。1783 年 12 月，拥有大量读者的进步刊物《柏林月刊》（*Berlinische Monatsschrift*）登出了神学家和教育改革家约翰·弗里德里希·佐尔纳（Johann Friedrich Zöllner）撰写的一篇文章。文章探讨了纯粹世俗婚姻的可取性，这是个有点晦涩的主题；如果不是因为一个脚注，这篇文章很可能会被置之不理，无人问津。“什么是启蒙？”佐尔纳提出，“这个问题几乎与什么是真理一样重要，需要在人们开始接受启蒙之前就得到解答，然而我发现这个问题仍未被解答！”[①]这可能是整个西方思想史上最重要的一个脚注，而且肯定也是争论最广泛的脚注。六年以后，法国大革命爆发的前夕，曾被称为“德国伏尔泰”的诗人和哲学家克里斯托弗·马丁·威兰德（Christoph Martin Wieland）在如厕时，伸手抓了一张他委婉地称为的“废纸”（换句话说，一张厕纸），“带着一丝震

---

① 这段话引自 Norbert Hinske (ed.), *Was ist Aufklrung? Beitragge aus der Berlinischen Monatsschrift* (Darmstadt: Wissenchaftliche Buchgesellschaft, 1977). 德语参见 H. Stuke, “Aufklrung”, in Otto Brunner, W. Conze, and R Kosselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe, Historisches Lexikon zur politischsozialen Sprache in Deutschland* (Stuttgart: E. Klett, 1972 -), I, 244. 也可以参阅 H. B. Nisbet, “Was ist Aufklrung? The Concept of Enlightenment in Eighteenth-century Germany”, *Journal of European Studies*, 12(1992), 77 - 95.

颤”地发现，他拿在手里的那张“优质柔软的白纸”上面印有六个问题，第一个问题是“什么是启蒙？”①

佐尔纳无意之间开启的争论看上去似乎是德国的独有事件。但是，“启蒙”这个术语的广泛流传——德语是 *Aufklärung*，法语是 *lumières*，西班牙语是 *ilustración*，意大利语是 *illluminismo*，丹麦语是 *oplysning*——及其引起的困扰，绝不限于德语国家（因为当时还没有现在意义上的德国）。在法国、英国、西班牙、瑞典、荷兰、意大利和葡萄牙，人们至少从 18 世纪中期便一直提出相似的问题。即便如此，问题的答案却远不是威兰德轻轻松松地认为的那样“众所周知”。孔多塞没有被折磨现代历史学家的智识焦虑所困扰，他把启蒙描述为一种“思维倾向”。德语称之为 *Denkart*，意为一种思维框架；法语称为 *mentalité*，意为一种世界观。伟大的犹太哲学家摩西·门德尔松（Moses Mendelssohn）把启蒙看成是教育的理论部分（文化是教育的“目标”部分）②。对曾是耶稣会新会士和共济会会士的卡尔·莱昂哈德·莱茵赫尔德（Karl Leonhard Reinhold）来说，启蒙是一个“使……有理性的人得以驾驭理性”的过程③。在普鲁士法学家厄恩斯特·费迪南·克莱恩（Ernst Ferdinand Klein）看来，启蒙直截了当地意味着出版自由［他想象着普鲁士腓特烈大帝（Frederick the Great）已经认可的事情］。按照激进主义者、神学家卡尔·弗里德里希·巴蒂（Carl Friedrich Bahrdt）的说法，启蒙意味着用“人类最神圣、最重要、最不

---

① “A Couple of Gold Nuggets from the ... Wastepaper, or Six Answers to Six Questions”, in James Schmidt, *What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1996), 2, 78 - 79.

② “On the Question: What is Enlightenment?”, in Schmidt, *What is Enlightenment?*, 53 - 77.

③ “Thoughts on Enlightenment”, in Schmidt, *What is Enlightenment?*, 65.

容侵犯的权利”来“独立思考”。[①] 19 世纪德国哲学家乔治·弗里德里希·黑格尔(Georg Friedrich Hegel)则认为，启蒙是一种“纯粹识见”，它像“香气”或者是一种“感染”(黑格尔充其量只是不太确定它的益处)一样渗透到人的思想中。[②] 20 世纪德国哲学家恩斯特·卡西尔(Ernst Cassirer)(他的著作迄今仍是对启蒙运动最强有力的说明)在 1932 年说过，“启蒙的真正哲学并不仅仅是主要思想家们……思想和言论的总和”，而是一个“内在精神生活的搏动”的过程，启蒙的哲学“与其说是由一些个别学说组成的，不如说是由一般智识活动的形式和方式组成”。[③] 无论启蒙是什么，它势必无处不在。甚至连一个欧洲最偏远岛屿上的苏格兰牧师，也能够抗议苏格兰低地的城里人詹姆斯·鲍斯威尔(James Boswell)，并认为他和同胞们在穷乡僻壤的苏格兰高地都比他们想象的“开明得多”。[④]

然而，尽管有这些质疑和围绕启蒙运动所诞生的大量历史研究，我们仍不能确定所有这一切意味着什么。威兰德所说的光明到底指什么？启蒙运动的来源是什么？我们是在讨论一个哲学计划，还是社会运动？——或者两者都是？抑或两者都不是？接着就有一个有点儿不同的问题。即使整个欧洲(甚至苏格兰)的人自豪地称自己为“得到启蒙的”人；即使这些人意识到自己正经历着所谓的“启蒙世纪”或哲学世纪，相信这可能是西方历史上一个独特的、可能的转折点，那么“启蒙”“哲学”等这些术语在全世界的人看来意义相同吗？经过严密的

---

① “On Freedom of Thought and the Press: For Princes, Minister and Writers”, in Schmidt, *What is Enlightenment?*, 87–99.

② 全部引自 Rothschild, *Economic Sentiments*, 15.

③ *The Philosophy of the Enlightenment*, trans. Fritz C. A. Koelln and James P. Pettegrove (Princeton: Princeton University Press, 1951), xv.

④ James Boswell, *Journal of a Tour to the Hebrides with Samuel Johnson*, 1733, ed. Frederick A. Pottle and Charles H. Bennet (New York: McGraw-Hill, 1961), 189.

省察，许多历史学家都指出，远离偏颇成见和插科打诨后，英国和德国哲学家、法国哲人、意大利历史学家和西班牙的政治经济学家之间的共性非常小，故而谈论启蒙**运动**没有任何意义。相反，我们应该像历史学者博考克(J. G. A. Pocock)坚持的那样，完全放弃定冠词 the，而是仅讨论“启蒙运动们”(Enlightenments)。[①]

无疑，几乎在每一话题上，法国、德语国家或英国的启蒙思想家的思考方式都存在显著差别，更不用说西班牙、葡萄牙、那不勒斯、米兰、丹麦和爱尔兰的思想家了。传统、制度、宗教和习俗对最独立的思想家在思想、道德和情感上的控制，在欧洲国家表现出巨大的差异。在谈到国教和君主政府时，意大利人、西班牙人和葡萄牙人比法国人或英国人(或大多数德国人)要谨慎得多。法国人比英国人更不敬神，这只不过是因为法国天主教会企图更有力地掌控他们的言论，相比而言，英国圣公教教会和苏格兰教会则温和得多。哲学家、散文家、历史学家、小说家、剧作家、诗人——大多人无法简单描述——不管怎么说，这些组成了被宽泛地称为“文人共和国”的人是一个成员混杂的团体。一些人明显比另一些人更激进，有些人成就显赫，有些人则(经常出于善意的理由)鲜为人知；有些人出身良好，而有些人——包括最著名的狄德罗和卢梭——却是工匠(虽然受过良好教育)的后代；相当多的人有贵族头衔，一些人则是神职人员。不能期望让这样一个成员混杂的团体达成所有共识，发出同样的声音，或持同样的思想立场。

不仅如此，启蒙运动也不像历史上其他变革性运动那样，能被轻易描述为一场简单连贯的运动。和它之前的文艺复兴、宗教改革和(争议颇多的)科学革命，以及紧随其后的工业革命和民主社会主义革

---

① 对这些不同的历史方法全部的概括和分解，参见 Dan Edelstein, *The Enlightenment: A Genealogy* (Chicago: University of Chicago Press, 2010), 7-28.

命一样，启蒙运动难以一言概之。它不只是一场风俗上的革命，也不是伟大的意大利历史学家弗朗科·文丘里(Franco Venturi)所说的一个温和的法律和政治改革计划，虽然毫无疑问它也两者全是。[①] 它不只是一种沙龙文化，甚至也不只是当代德国哲学家哈贝马斯(Jürgen Habermas)的著名论述——“公共领域”。[②] 它不仅仅是以新形式著书立说，也不是鲜活的、反政府檄文撰写者的地下行为。在18世纪的欧洲文化中，所有这些因素都以自己的方式有了显著发展。[③] 但争论是其中哪一个因素，还是全部因素构成了启蒙**运动**，就会清除了启蒙**运动**的真正哲学内涵，而没有哲学内涵后，对启蒙运动性质的讨论，对我们这些有意的或无意的继承者而言，只不过是一场关于古典书籍研究的争论，没有什么其他意义。正如其支持者屡次坚持的那样，启蒙运动首先是一个“**哲学**世纪”。重点之处在于，佐尔纳并没有问“什么是启蒙**运动**?”他甚至没有问“什么是‘启蒙者’”，或者说启蒙学者(*Aufklärer*)或哲学家，这可能是阐述同一个问题的另一种方式。相反，他问的是“什么是启蒙?”换言之，他不是在追问一种精神状态，也不是社会或思想史上的一个时期，也不是知识群体的目标。他探询的是一个智识过程的内容。

现在使用的“启蒙**运动**”也表明了一个明确时刻——有时被称为“漫长”的18世纪——在时间上同我们与19世纪联系起来，最主要是

---

① 这是文丘里(Venturi)代表作中的基本论点，*Settenceto riformatore* (Turin：Einaudi，1969－1980)．

② *The Structural Transformation of the Public Sphere*：*An Enquiry into a Category of Bourgeois Society*，trans. T. Burgher (Cambridge，Mass.：Harvard University Press，1989)．

③ 对启蒙运动这些不同进路的概括和讨论，参见 John Robertson. *The Case for Enlightenment*：*Scotland and Naples* 1680－1760(Cambridge：Cambridge University Press，2005)，1－44，和 Jonathan Israel，*Democratic Enlightenment*：*Philosophy*，*Revolution and Human Rights*，1750－1790 (Oxford：Oxford University Press，2011)．

与浪漫主义联系起来的截然不同的智识关注点区分开。不用说，启蒙学者自己并不这么认为。他们认为自己及其对象不在当下历史中；他们的研究对象在历史的未来中呈现。他们知道，自己正在经历一个“光明”或“哲学”世纪，同时也敏锐地意识到，正如康德所言，虽然他们生活在“一个启蒙的时代”，却“仍不是一个已经启蒙了的时代”[①]。事实上，即便是身处有教养、有礼貌的欧洲社会，康德对人类当时的状况评价也不高：

> 我们仍然是（他最晚在 1789 年这样写道）公民的不成熟状态。我们被自己无法全然明白的法则和全然无法理解的书加以评判……这将我们置于这样一种不成熟的状态，即如果停止束缚我们，我们将不能管理自己……我们没有自己的判断能力。天生的良知被人为的良知所取代，我们被学者的判断所引导，而不再遵从习俗与美德。[②]

然而，即使“我们”仍然远未达到真正的自我认识和思想独立，却明显正在进步。而且，如同哲学一样（但是明显与神学不同），启蒙是一个开放的过程。没有人，不管他（她）得到了启蒙还是可能得到启蒙，能够确切地预知会带来什么。但所有人都假定，我们正在稳步迈入孔多塞所说的“第十个时代”——正如康德本人曾经所言，无论“人性必须停留于其上的那个最高的程度将是什么，因而在其理念及其实行之间必然留下的那道缝隙会有多大，这是任何人都不能也不应当加以规定的，而这恰好是因为，它就是自由，而自由是可以超出每个被给

---

① *An Answer to the Question*: “*What is Enlightenment?*”, in *Practical Philosophy*, trans. and ed. Mary J. Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 21: AK8: 40.

② *Reflexionen zur Anthropologie*, no. 1524, AK 16: 898 - 899.

定的界限的”[1][2]。无论我们还会讨论什么，“启蒙”是关乎对人类心智历史进化的理解。近代法国哲学家米歇尔·福柯（Michel Foucault）巧妙地概括道：“什么是启蒙？”标志着“一个问题悄然进入到思想史，对这个问题，现代哲学无法解答，却也未曾成功摆脱。”[3]他补充说，这个问题无疑是在“寻找差异：与昨天相比，今天引出了什么差异？”

在福柯看来，正是因为启蒙运动如此明显地表现为一个连续过程，可能之前或之后的任何思想或文化运动都没有能像启蒙运动这样敏锐地意识到自己在历史中的地位。在这一点上，启蒙运动与其之前的两次伟大变革——文艺复兴和宗教改革——不同，我们将看到的，启蒙运动被认为在很多重要方面是这两次变革的继续。许多 15 和 16 世纪的人认为他们经历了**一次**“文艺复兴”，那是自古代文明世界没落以来，他们心目中被埋葬了多年的价值和风格的重生。但是几乎没人，即便有也很少，真正意识到“文艺复兴**运动**”是一个历史时期。他们明白形势已经变化，但是却没赋予其势不可挡的历史意义。“宗教改革”大体上也是如此，数个世纪的罗马腐败已经使教会堕落恶劣，宗教改革试图重建这个想象中的原始使徒教会。毋庸置疑，一些宗教改革家，以及具有历史意识的批评家，例如 16 世纪的威尼斯人保罗·萨比（Paolo Sarpi），都意识到基督教世界或许甚至已经是无可挽回地分裂了；但是他们几乎没有意识到路德（Luther）和加尔文（Calvin）的行为和观念将最终改变欧洲的文化。当然这本不是他们两人的初衷。如果今天在我们看来，文艺复兴和宗教改革是我们历史上的两个清晰

---

① *Critique of Pure Reason*, trans. and ed. Paul Guyer and Allen W. Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 397 : A317/B373 - 374.

② （德）康德. 纯粹理性批判[M]. 邓晓芒，译. 北京：人民出版社，2004：272—273. ——译者注

③ “Qu'est-ce que les Lumières?”, in *Dits et écrits* 1954 - 1988 (Paris: Gallimard, 1994), IV, 562.

明了的时期，是文化、思想、道德发生重大变化的时代，那主要是因为“启蒙”运动出于对自己历史定位的自觉，把它们变成了如此，把它们着实变成了启蒙运动自身的时代先驱。

启蒙运动就像其倡导者都主张的那样，与每个哲学运动一样也是**批判性**的。在这个意义上，它是现代性的真正起点，作为开放的、连续的进程，它不断受到批判和再评估。我们会看到，启蒙运动非常清楚地知道人类前进的方向和为什么朝此方向前进；但它从未对其未来发展做任何限制。其目标是要达到孔多塞所说的“文明状态”，但当达到了这个状态时，历史就将没有终止也没有结束。

与文艺复兴和宗教改革不同，启蒙运动的开始不是企图拯救神圣的过往，而是用未来的名义去讨伐过去时代。数学家和哲学家达朗贝尔(Jean D'Alembert)写道(他是孔多塞的老师，我们后面还要多次提到他)，如果某个世纪能够仅仅因为抛弃过去数个世纪的智慧，可以被描述为“哲学的”，那么我们必须将 18 世纪称为“卓越的哲学世纪”。[①] 这个时期企图推翻一切智识假设、一切教条、一切“偏见”(一个备受喜爱的术语)，这些以前控制人类思想的东西。康德在伟大的“三大批判”第一本《纯粹理性批判》(本身就是一个批判的作品)的著名论断中这样描述：“我们的时代”

> 是真正的批判时代，一切都要接受批判。通常，宗教通过其神圣性，而立法通过其权威，想要免于批判，但是这样一来，它们就激起了对自身的怀疑，并且不能要求别人不加伪饰的敬重，理性只能把这种敬重给予那些经受住它的自由而公开的检验的

① *Essaisur les éléments de philosophie ou sur les principes des connaissances humaines* [1759] (Paris: Fayard, 1989), 19.

事物。[1][2]

每一个得到启蒙的人的任务——正像 18 世纪最激进和饱受争议的思想家霍尔巴赫男爵（Baron d'Holbach）所说——是“从源头上抨击人类长期以来深受其害的偏见”[3]。对于康德所说的“共同体中有思想”的人而言，不行动、不提问，就是要长久停留在幼稚状态。但是既然人生在本义上不可能永远是孩子，所以选择在思想上永远做孩子那就是对自身的否定。启蒙运动作家是这样一些人，按照孔多塞激情澎湃的说法，他们试图“证明他们掌握了不受宗教教义、原教旨主义和宗派支配的真理；人类的道德本性就是必定要为其责任寻求基础，为其关于公正和美德的观念寻找根源。”[4]这是真正的启蒙哲人。他们用许多不同的声音讲话，用不同的语言写作，使用从诗歌到生物学的各种表达方式。不管怎么说，虽然他们没人用过这个词，但他们共同造就了一个单一的“计划”。

II

“启蒙计划”这个广为引用和滥用的术语，是苏格兰哲学家阿拉斯代尔·麦金太尔（Alasdair MacIntyre）（后文我会更多地讲到他）大概在 30 年前提出来的。其意并不是要赞美。在麦金太尔看来，启蒙计划的目标是把理性扩展到人心的阴暗区域，那里偏见、宗教、迷信、狂热和偏执横行施虐，一切都在使自主的个人失去自我认知和自我控制。正如威兰德所说，启蒙意味着有“足够的光明……使所有想借此看事物的人们既不盲目也不偏见，也不会有任何理由阻碍人们能够并

---

① *Critique of Pure Reason*, 100: A. xii.

② （德）康德. 纯粹理性批判[M]. 邓晓芒，译. 北京：人民出版社，2004，3. ——译者注

③ *Système de la Nature*, in *OEuvres philosophiques complètes*, ed Jean-Pierre Jackson (Paris: Editions Alive, 1999), II, 165.

④ *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, 74.

想要看清事物”。它意味着区分真假、理清脉络，把复杂事物分解成简单的最初构成要素，然后追本溯源。最主要的，它意味着“任何被人们充当真理的主张或断言都不能免于无限制的审查”。只有通过这种方法，最终才可能减少“大多数遮蔽人类理智的错误和恶意欺骗”。[①] 在麦金太尔看来，这样做带来的麻烦是，坚信理性和“合理争论”的至高无上地位，将从人类脑海中抹去自从亚里士多德(Aristotle)以来人类道德、思想和政治生活的主要支撑：美德观念。启蒙运动却没有给出可以替代的观念。事实上，他们的智识之“光”无异于道德黑暗。[②]

然而，并不是麦金太尔把启蒙运动的形象简单地设想成将理性运用于复杂的人类状况。这出自于早期浪漫主义者，他们中有人在启蒙的阴影中成长。他们渴望替换掉所看到的启蒙运动的冷冰冰的理性主义、无灵魂的世俗主义和暗淡无根的世界主义，代之以栩栩如生的对家庭、温暖和心灵的情感，他们把启蒙的全部哲学文化塑造成将“理性帝国”的沉重分量无情地强加到整个人类身上。曾经被视为解放人类的途径，现在被形容成奴役；曾经用以解除思想混乱、宗教欺骗和习俗的盲从方式，现在被视为欺骗。理性，现在被认为最多是一种很不完善的理解人类状况的手段。并且，启蒙运动对人类理性的不加鉴别的信仰，已经导致远比人类历史上自古以来所能想出的奴役更恶劣的形式。早在 1774 年，德国哲学家和历史学家约翰·戈特弗里德·赫尔德(Johann Gottfried Herder)(曾经是康德最忠诚的学生，随后又成为他最坚定和敏锐的批评者)，谴责我们从“伏尔泰和休谟、罗伯逊(Robertson)和艾斯林(Iselin)”那里得到的夸大其词的“文明”和“启蒙”是“暮色中的古典幽灵”。那些“吹捧我们的“世纪之光”，也就是它

---

① “A Couple of Gold Nuggets from the... Wastepaper, or Six Answers to Six Questions”, in Schmidt, *What is Enlightenment?*, 80-81.

② 更详细讨论见下文的 447-450。

的**肤浅**和**放纵**，它的**热情思想**和**冷酷行动**，它的**虚假力量**和**自由**，以及它的**信仰缺失**和**专制奢华**造成的**衰亡**和**枯竭**”的人，都是被假象蒙蔽了。而他们整个计划是个哲学上的骗局。[①] 由此出发，就很容易把对19世纪后期的实证主义和工业革命的过度行为，以及由此而来的现代性威胁的最终指责，都归咎于“哲学世纪”不切实际的抱负。

对启蒙运动的浪漫主义描述和谴责所引发的愤慨道德攻击，不只针对所有形式的理性主义，而且针对“西方文明”的整个大厦。19世纪后期欧洲帝国缔造者的掠夺，与20世纪上半叶的巨大恐怖，最终促进深化了如下的观点：一切认为通过理性和理智可以改善人类能力的信念，任何批判主义的尝试，任何对人类普遍主义的信念，只能走上欧洲恐怕已经走过的道路——从启蒙的假象到民族主义、帝国主义和伪科学的种族主义，再到“科学社会主义”的民众动员，最终无情地导致奥斯维辛集中营的毒气室。

《启蒙的辩证法》(*Dialectic of Enlightenment*)对这个观点做了最极致有力地描述。这是一本短小、悖于常理但又是无比智慧的书，1947年首次出版。作者是马克思·霍克海默(Max Horkheimer)和西奥多·阿道诺(Theodor Adorno)，他们都是纽约的纳粹德国难民。在他们看来，最大的敌人是现代世界的技术和使之实现的制度，他们相信自己已经亲眼见证了技术的最阴森形式。所有这些，他们相信，只有通过启蒙运动才得以可能。对于启蒙运动“解除人的恐惧和树立自主性”的既定目标，他们没有异议。他们指出，悲剧在于启蒙运动没有实现这两个目标。相反，启蒙运动企图将神话从理性中剥离出来，把理性

---

① *Treatise on the Origin of Language*, in *Philosophical Writings*, trans. and ed. Michael N. Forster (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 151 - 152. 威廉姆·罗伯逊(William Robertson)是苏格兰历史学家，艾萨克·艾斯林(Isaac Iselin)是瑞士历史学家。

尊崇为唯一的人类善行，在这个过程中启蒙自身变成了神话，一个“人可以永远摆脱神话般想象的神话”。[①] 结果引起一种伴随着各种恶行的倒错的自我欺骗，“完全启蒙的世界弥漫着灾难的胜利”。受到人类理性可以超越自身状况这种信念的蒙蔽，在试图实现这一信念的过程中，启蒙运动遭遇了世界上的各种恐怖。浪漫主义者无意中促成的19世纪的所有思想革命，包括民族主义的兴起，由“固执的百科全书派成员”创始的人的科学后来瓦解成实证主义和种族主义——“坚持己见的资产阶级被整合成野蛮的集体性”——最后演变成为新达尔文主义、人种优生学等等；所有这些甚至更多，在霍克海默和阿道诺看来，不过是18世纪力图只靠理性为生而不可避免的结果。在18世纪以前，“只有穷人和野蛮人会遭受资本主义的狂澜”（因为市场也是启蒙运动的必然产物）；但是一旦启蒙运动挟持了欧洲人的想象力——独裁主义和帝国主义，那种“**理性的**最可怕形式”，就以法西斯主义和纳粹主义的阴森新形态遍布世界各地。而且，“正是哲学使法西斯主义和纳粹主义成为可能”。[②]

并非只有霍克海默和阿道诺看到启蒙要为犹太人大屠杀负责。他们这一观点的很多粗略版本在二战创伤后广泛流传，因为只用人类恶毒不能解释奥斯维辛集中营令人费解的阴森恐怖，肯定还需要寻找更主要的原因。1946年7月，纳粹党卫军（SS）最高军官厄恩斯特·卡尔滕布鲁纳（Ernst Kaltenbrunner）因反人类罪在纽伦堡（Nuremberg）受审，他的辩护律师库尔特·考夫曼（Kurt Kauffmann）在法庭上宣读了一段杂乱冗长的现代虚无主义历史。他讲到，理性主

---

① *Dialectic of Enlightenment*，trans. John Cumming（New York：Herder & Herder，1972），3，12. 参见 Yvonne Sherratt，*Continental Philosophy of Social Science：Hermeneutics，Genealogy and Critical Theory from Greece to the Twenty-First Century*（Cambridge：Cambridge University Press，2006），203－209 中的精彩陈述。

② *Dialectic of Enlightenment*，86－89.

义自英国发源，并成为“法国的国家宗教”，然后“法国大革命迸发出光芒，在欧洲上空激昂地书写出自由人权的理念……狂乱的民众蔑视嘲笑一切神圣之事……”此后，“这些思想也征服了德国，德国在 18 世纪惊奇且敬畏地注视着法国。宗教的化身变成了（失去神性的）人性的宗教。康德迈出了最后一步，他从自由科学的原则中得出了最终结论”。在那以后，黑格尔只不过前行了一小步，便导致了希特勒帝国这个意识形态怪物。考夫曼认为，卡尔滕布鲁纳只不过是一段起始于法国启蒙运动的、被深深地误导的历史进程的受害者。[①] 法庭主席驳回了考夫曼的陈述，因为“完全不能说服裁决席的法官”。事实的确如此：卡尔滕布鲁纳被判定有罪并被处决。

在我们周围仍大量充斥着这些观点的逊色些的版本。后殖民主义者和“全球化”的激进反对者，和霍克海默和阿道诺一样，把启蒙运动解读成理性主义的神化，这种理性主义蔑视差异，并且以科学的名义破坏环境，剥夺土著民族的道德尊严和法定权利，如果可能的话，还要剥夺其文化认同，谴责世界上三分之二多的人口因为供应另外三分之一人口的过度需要而遭受的贫瘠和穷苦。帝国可能不再存在，但是使帝国在 19 世纪取得巨大成功的启蒙运动的普遍精神不会随之湮灭。它只是变换了一种语言。启蒙，按照英国哲学家约翰·格雷（John Gray）的说法，假设了“一种普遍的解放和普遍的文明”。但是，这在现实中只不过是西方文化帝国主义的另一种说法。[②] 启蒙运动的现代的、后殖民主义的继承者，不再用“文明”“解放”“自主”以及其他 19 世纪的帝国缔造者以掩盖其意图而使用的安慰性术语进行统治；现

---

① *Nuremberg Trial Proceedings*，vol. 18，Tuesday 9 July 1946，阿瓦隆计划，耶鲁法学院 http://avalon.law.yale.edu/imt/07-09-46.asp

② *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age* (London and New York: Routledge, 1997).

在他们肯定会追捧“发展”“民主”“善政”“法治”等术语。民族国家一度是他们的代言人，现在的代言人却是国际上的全球性机构：世界货币基金组织、世界银行以及其他表面善意实则欺骗的国际援助机构。这个 18 世纪开始的计划，是让每个人摆脱旧的世俗和宗教强权用以控制臣民的僵化的社会和道德准则的束缚，建立一个全人类可以在其中蓬勃发展的社会世界，如今在 20 世纪却已沦为不过是自命不凡的欧洲精英的企图，试图把自己的意志和自己的观点强加给全世界。而且，之所以如此是因为启蒙运动的核心是一个令人敬畏的假设：所有人能够并且也应该只依据其理性能力决定如何生活，而不依靠社群、宗教信仰、习俗和与生俱来的情感纽带。理性是一种特殊的欧洲专政形式。

III

启蒙运动是使人类生活各方面都服从于理性，这样的信念当然不是完全没有根据的。如果没有这样的信念，启蒙运动不能持续这么长时间。所有人都坚称，“得到启蒙”意味着要接受批判，而批判就必然要运用理性。康德在对佐尔纳那个令人困扰的问题的最著名答复中指出，正是理性使仍处于幼稚阶段的人类摆脱其“加之于自身的不成熟状态”。他解释说，不成熟是“没有别人的指导不能运用自己的理智”。康德用了 *Unmündigkeit* 一词，指的是孩子和女性的法定状况，在罗马——和当时的德国——法律中，他们不能在法庭中代表自己，只能要求成年男人代替他们。[①] 他认为，这种不成熟用早期婴儿车的比喻看，就意味着“从束缚着他们的车里迈出来”。婴儿车是要教婴儿如何走路。然而，由社会、教会、传统和偏见提供的婴儿车却仅给出了

---

① 参见詹姆斯·施密特(James Schmidt)的评论，*What is Enlightenment?*，63，n. 1.

学习的错觉；事实上，它要使孩子终生受到束缚。康德反思道，人们会轻易舒适地接受这种状态。多数男性（和所有“女性”——康德对女性不怎么开明）就像牲畜和孩子一样活着。“如果有一本书帮我理解，有一个牧师替我有良心，有一个医生替我规定日常饮食，等等，我肯定不用麻烦我自己。只要能对我合算，我没必要去思索；别人可以为我处理这些烦琐的事务”。[①] 启蒙会使人能独自走路，启蒙能使他（和越来越多的她）从束缚中解放出来。但是，要达到这个结果，他必须要怀疑他的牧师、他的医生的话和他读过的书的内容，甚至统治者所说的话。他必须抛弃那些“教条和准训，这些原本有助于人理性地运用（或不如说误用）自己天赋才能的机械工具”，那些都是“人类永久困于不成熟状态的枷锁”。[②] 而要做到这一点，他必须自己**思考**。康德的启蒙格言——也绝不仅是康德的——是古罗马诗人贺拉斯的著名短语“敢于知道”（*sapereaude*），而知道显然就需要运用理性。

我想说明，那绝不是故事的全部。[③] 因为，“启蒙计划”的核心不外是努力发现对人类本性的全新定义。而这需要的不仅仅是简单运用无约束的理性。它首先需要理解“激情”，尤其是在 18 世纪被称为“情感”的那种激情。这就需要完全重新审视人类社会性的起源，重新审视人类的历史过程——一种对人类在自然界地位的重新理解，而且是在不受任何神圣原则支配的自然中。它需要进行差异性研究，也要进行相似性研究，尤其是研究世界各民族所展现出的差异性。最终它将会引导创立 18 世纪所称的“人的科学”，将会替代此前所有的，尤其是

---

① （德）康德. 历史理性批判文集[M]. 何兆武，译，北京：商务印书馆，1998：第 22—23 页。稍有改动。——译者注

② *An Answer to the Question*：“*What is Enlightenment?*”，in *Practical Philosophy*，17：AK 8：35－36.

③ 关于他对两种“启蒙”的最佳解释，见 Michael L. Frazer，*The Enlightenment of Sympathy*：*Justice and Moral Sentiments in the Eighteenth Century and Today*（Oxford：Oxford University Press，2010）.

神学家们试图解释人之所以为人的尝试。17 世纪自然科学在寻求描述和定义自然世界的过程中取得了惊人进步，启蒙运动的目标是想用同样的方式来描述和定义各方面都极其不同的人类，但是要用迥然不同的方法和工具。正如达朗贝尔所设想的，人的科学就像一组“基于不同计划的地图”，一条真理之线或“链”（达朗贝尔喜欢使用隐喻）将引导人类走出被囚禁了数个世纪的迷宫。[①] 启蒙计划旨在证明一直以来是争议的根源的两个基本观点是不容置疑的真理。第一个是，虽然人类物种在所有的动物中独一无二，但与神也没有什么共同之处（即使假设神实际上存在）。“人的科学”与现在的自然科学一样，都是世俗化的。第二个是，存在一种普遍的“人类本性”，不论在哪里发现这种人类本性，人们都能理解它。虽然欧洲人、亚洲人与非洲人和美洲印第安人之间有很明显易辨认的差异，但这些都是受环境、教养和文化影响的结果。没有一件事情被认为是无关的或偶然的，但它们却不是人类状况的构成部分。从这一点可以看出，在最终的“世界之城”“国际都市”中，全人类都过着一种共有的、普遍的、社会的和政治的生活，都有共同的性情。

最早提出“后现代主义”说法的当代法国哲学家让-弗兰西斯科·利奥塔（Jean-François Lyotard），已经完全理解这个。他认为，人类，本质上是讲故事的生物，不是智人而是寓言家，他们彼此所讲的故事构成了有意识的生命。所有宗教、所有政治体系都是故事，他在 1978 年指责道，伴随着整个西方思想史的困境是受到了启蒙运动“元叙述”的影响。这种元叙述所做的不是将理性凌驾于难以驾驭的人类个性，而是创造一种在利奥塔看来无法实现的普遍的人类身份认同和普遍

---

① 见下文 159 - 160.

的人类宿命的观念，他称之为“世界主义的”观念。[①] 这就是，或者说他相信是，将被“后现代”世界所取代的现代世界的故事。他声称，这种信念“经过数世纪以来的人道主义和‘人的科学’，已经扎根于读者心中”。就这确实已经成为“哲学世纪”的真正目标而言，他的说法是对的。本书试图解释事情何以如此。

---

① *The Post-Modern Condition: A Report on Knowledge*, trans. Geoff Bennington and Brian Massumi (Manchester: Manchester University Press, 1984), p. xiii.

第 1 章

一致性消逝

I

1835 年，法国自由派贵族、当过国会议员的阿历克西·德·托克维尔（Alexis de Tocqueville），着手记录和分析他对大西洋对岸刚刚兴起的、史无前例的社会的观察。他首先向法国读者解释羽翼未丰的美利坚合众国是如何走到这一步的：显然它是欧洲之子，无疑也是启蒙运动的产物，但在许多方面却与欧洲不同，又在很多方面还愚昧可怕。他认为，美国是起始于 16 世纪欧洲一个伟大历史进程的一个或许是不经意的受益者。当时，伟大的宗教改革家马丁·路德和约翰·加尔文“把古代信仰的教条置于个人理性思维之下”。然而，虽然他们两人——尤其是路德——很现代，他们依然“没有摆脱狭隘的宗教观念的禁锢”。一个世纪后，英国科学家、哲学家、散文家、政治家弗朗西斯·培根（Francis Bacon）和法国哲学家勒内·笛卡尔，把马丁·路德开创的理性批判带出宗教领域，进入到了“真正意义上的哲学领域，抛弃了已有的教条，摧毁了传统的帝国，推翻了既有的权威”，由此开启

了今天我们称之为“科学革命”的时代。此后近一个世纪，后来被称为“启蒙运动”的思想家们“推广了同样的原则，试图把每个人信仰的对象也置于个体理性审视之下”。[①] 现代世界，以及与之相随的美国这一精致的现代社会形态，从这一历史进程中诞生了。

托克维尔是在回顾发生两次截然不同的大革命——美国大革命和法国大革命——而且两次革命间永久改变了世界的一个世纪。他写作的时代也是启蒙运动的诸多显著特征被拿破仑的血腥杀戮所掩盖的时代。他对现代世界诞生历史的论述虽然引人注目，但并非完全新颖。早在 1759 年，托克维尔《论美国民主》（*Democracy in America*）问世前的半个多世纪，身处异邦的让-巴蒂斯特·勒朗·达朗贝尔（Jean-Baptiste le Rond d'Alembert）——这是他的全名——就做出了同样的定论。达朗贝尔是私生子，母亲是小说家和沙龙女主人克劳汀·盖因·德·唐森（Claudine Guérin de Tencin），父亲是殷实的炮兵军官路易斯-加缪·德图什（Louis-Camus Destouches）。达朗贝尔是数学家、哲学家、音乐理论家，等等，担任法国科学院终身秘书，还与哲学家德尼·狄德罗一起共为启蒙运动时期最具代表性的作品的编撰者。这部作品就是鸿篇巨制、多人撰写、试图包罗从哲学到水文学在内的全部人类知识的《百科全书》（*Encyclopédie*）。达朗贝尔机智诙谐、温文尔雅，同启蒙运动时期大多数作家一样，强烈反对任何形式的教条。和启蒙时期杰出的科学家和文学家不一样——他们始终保持着庄严肃穆的姿态——达朗贝尔在 1754 年康坦·德·拉图尔（Quentin de La Tour）为他创作的画像中，唇边挂着一丝揶揄的微笑。他还具有厚重的历史感，其著作《哲学元素研究》（*Essay on the Elements of Philosophy*）即以“18 世纪中期的人类心智”为创作主线。

---

① *De la démocratieen Amérique* (Paris: Gallimard, 1961), II, 15 - 16.

达朗贝尔指出，每个世纪的中叶——他写作时，正是这一阶段——都试图摒弃前期沉淀的历史。因此，15 世纪中叶的 1453 年，土耳其苏丹穆罕默德二世占领了君士坦丁堡，导致拜占庭学者涌向意大利，并引发了“西方文学的复兴”。随后在 16 世纪中期，出现了宗教改革家马丁·路德和约翰·加尔文，他们——“一方面支持对上帝的敬仰，一方面反对只有对上帝的敬仰，无论理解得对与错，都能得到神启”——联手摧毁了所有宗教的教条式的确定性。这一系列事件的后果就是，“各种知识以及产生于这种错误和纷争之中的启蒙，却影响了与这些纷争相去甚远的诸多对象”。17 世纪中叶，迎来了新哲学创始人笛卡尔。最后，18 世纪中期，对“感动我们的事情或者至少让我们很投入的事情、我们的风俗习惯、我们的作品或我们的消遣”进行评判，出现了“我们的思想的显著改变”：

> 哲学化新方法的发明和使用，伴随每个发现而产生的热情，对宇宙景象的认知所产生的新观念，所有这些都激起了人们精神上的亢奋，从本质上驱使人们横扫先前的观念。如同河流迸发冲击河堤[并]以其爆发的力量带走所有障碍物一样，涤荡一切……人类摆脱其观念枷锁羁绊的速度越慢，在决裂之时遭受的毁灭便越多……一旦意识到了重蹈覆辙的痛苦，他们便会把新的思想体系看作并接受为对其勇气和劳动的奖励。因此，从非宗教的[自然]科学原理到神启的基础，从形而上学到体验问题，从音乐到道德，从神学家的经院哲学式的争论到贸易的目标，从王权到民权，从自然法到国家专制法律，简言之，从我们直面的问题，到所有直接影响或根本对我们没有多少影响的事物，所有一切，我们都要讨论、分析和触及。

这场争论所产生的结果并非都值得称道。达朗贝尔在论及人类容易犯错，有些过于怀疑和讽刺了，以致于不相信这种说法。“对某些

事物的新领悟和对众多其他事物的困惑”，成为“心智思维活跃的结果，如同大海潮起潮落，能把有些东西冲到岸边，同时也会带走一些东西”。然而最终，任何在这个“哲学世纪”有永恒价值的东西，现在需要去“修正变革的目标、性质和范围了，后世的人将比我们更清楚地了解其优势和不尽人意之处。这也正是《百科全书》的任务所在，它将永久地记录人们所了解的一切事物，“让我们这一代人和我们的后代受益，做到……我们的前辈未能为我们做到的事”。①

这一切听起来仿佛是企图将历史简化为一种代数的确定性，但却与那些视自己为新启蒙的现代世界建筑师的人不谋而合。因为有了文艺复兴，或者更直接地有了宗教改革（他们将其理解为取缔所有宗教的革命，而不是一种宗教复兴），以及从新启蒙当中产生的理性主义哲学，现代世界才得以形成。“哲学世纪”之所以能够与之前的文艺复兴和宗教改革区分开，是因为现在已经无法回头。启蒙是一个永远未完成的持续性过程。但参与其中的人有一点是确信的，那就是它现在无法被推翻。正如1782年孔多塞在法国科学院的演讲中所言，物理科学的巨大进步，如今已经“确保了道德科学的进步”，因此将“阻止我们返回野蛮状态”。这是永恒的主题。在得到启蒙的新时代，在这个“快乐时代”，孔多塞向他的同道们保证，“人类将永远不会倒退回黑暗和光明交替的时代，不会退回到遭受自然禁锢的漫长时代”。现在，真理取得了胜利，“人类得救了！”②

达朗贝尔和托克维尔所描述的简明的史前史，大体上塑造了被人们广泛引用的启蒙运动谱系。文艺复兴为宗教改革提供了基础，没有

---

① *Essai sur les éléments de philosophie ou sur les principes des connaissances humaines*, 9－12，也可以参阅 Ernst Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, 3－4. 他对同一段中的部分内容有权威论断。

② “Discours prononcé dans l'Académie franaise ... a la réception de M. le marquis de Condorcet”, in *OEuvres complètes de Condorcet*, X, 101－105.

宗教改革，下一世纪的科学革命亦不会发生，而且正是那场变革为其后的“哲学世纪”奠定了基础。

的确，历史学家经常质疑，17 世纪科学革命这种提法是否恰当。他们指出，17 世纪也许发生了巨大的变化，但却不能称之为“革命”。大多数陈旧的思维方式，还不仅仅是对基督教上帝的信仰，实际上一直延续到 17 世纪之后。20 世纪著名的经济学家约翰·梅纳德·凯恩斯（John Maynard Keynes），称赞艾萨克·牛顿爵士（Sir Isaac Newton）是“最后一个魔法师”，他的神学著述远远多于数学（不过当时，数学论述几乎不怎么占页面空间）。而且不只是神学，1936 年索斯比公司拍卖牛顿的个人手稿时，发现牛顿对占星术（在当时已经接近于天文学）抱有极大的兴趣和些许迷信；更加尴尬的是，他对炼金术也极其热衷。牛顿曾经希望在离世之前能发现把铅炼成金的技术：一个如果不是简单执拗的，就是有点儿不切实际的未来“铸币场监管”的野心。①

尽管不存在能够改变一切的革命，但 17 世纪的伟大变革——从天文学到道德哲学的所有知识形式——彻底改变了人们如何理解宇宙以及使用何种方式来理解宇宙，这种改变程度是直到 20 世纪电脑技术出现之前都无法比拟的，或许是那时也无法超越的。显然，这不是托克维尔和达朗贝尔希望我们相信的那样，只是两个人的成果。除了培根和笛卡尔，我们必须还提到意大利物理学家伽利略·伽利莱（Galileo Galilei）、法国天文学家和数学家皮埃尔·伽桑狄（Pierre Gassendi），提到艾萨克·牛顿、哲学家约翰·洛克（John locke）以及托马斯·霍布斯（Thomas Hobbes）的贡献。

---

① 参见 Frank Manuel, *The Religion of Isaac Newton* (Oxford: Oxford University Press, 1974).

荷兰人文学者胡果·格劳秀斯(Hugo Grotius)和异端犹太哲学家巴鲁赫·斯宾诺莎(Baruch Spinoza)同样发挥了重要作用。此外,还有法国笛卡尔学派的尼古拉斯·马勒伯朗士(Nicholas Malebranche)和胡格诺派教徒、《百科全书》的编纂人皮埃尔·培尔(Pierre Bayle)。

17 世纪思想家们以其各自不同的方法所取得的成果,正导致了 18 世纪所说的“体系”的整体性摧毁。一般情况下,如果我们贬义地(通常也是如此)使用“体系”一词时,它往往指的是神学,更狭义地与“经院哲学”的事物标榜在一起。“经院哲学”是一个非常模糊的概念,只是无伤大雅地用来描述在“学院”——即中世纪欧洲的大学——中教授的知识;“经院哲学家”或者“经院学者”仅仅是“大学教授”的另一种说法。然而一直以来,“教授”实际是个含义模糊的词语。但到了 15 世纪,“经院哲学”却广遭滥用,经常同糟糕的拉丁语或冗长的推理过程联系在一起。人们指责经院学派把自己和学生的生命浪费在即使有答案,对校外人士也毫无意义的深奥问题上。并不一定曾经有一场关于“一个大头针尖上能站多少个天使跳舞”的辩论,但是这些主题据说却是大多数神学辩论的主要内容。这是对现实中恢宏的思想大厦的讽刺。但是和多数夸张讽刺一样,它并非是不准确的。正如达朗贝尔所言,当“经院学者”的影响几乎全部消失时,他们“空洞的经院哲学问题再也不适合引导我们,正如过去没给我们带来多少好处一样”。①

大部分经院哲学家都是神学家。神学——探究上帝(神)——研究被称为“初始”或“第一”原因,根据亚里士多德的著作而得名“形而上学”,即所有“超越”物理学或在物理学“之后”的事物都是根源——

① *Essai sur les éléments de philosophie ou sur les principes des connaissances humaines*, 57.

显而易见，神本身的意愿是模糊的。基于这一原因，神学至少被实践者当作“科学之母”。整个中世纪，乃至到了 18 世纪的某些地方，我们如今所说的道德哲学、法律哲学、认识论和心理学等学科都被归于神学的附属学科，大多数 13 世纪之前的著名神学家都就这些领域发表过论述。然而，通过信奉者们留下的零零散散的作品，神学开始试图掌握基督教上帝的本质。最重要的著作便是《圣经》，尤其是《新约》。但是，这些著作除了提供原始的伦理规范外，作用微乎其微，基督教神学家不得不去别处寻找宇宙本质问题的更广阔答案。显然，他们无疑已经追溯到希腊，这也是他们拥有的唯一根源。在这一过程中，他们把本质上排斥晚期罗马神秘崇拜的基督教，转化为用现代术语说的“希腊化的犹太教”。从 13 世纪开始，根据著名的多明我会修士圣托马斯·阿奎那(St Thomas Aquinas)的百科全书式著作，这一严重希腊化的神学体系，变成了对自然世界及人类在其中崇高地位的、包罗万象的研究。“天使博士”阿奎那是来自意大利南部的多明我会的贵族修士，神圣罗马帝国的霍亨斯陶芬王(Hohenstaufen)的表亲。他体态臃肿、和蔼可亲，由于后来过于肥胖，肚子太大，连他专用的桌子都要砍掉一部分来容纳他的肚子才行。从横跨公元 5 世纪基督教神学开山之作《上帝之城》(*The City of God*)的作者圣奥古斯丁(St Augustine)和 17 世纪的约翰·洛克以及托马斯·霍布斯的这几百年间，阿奎那或许是基督教世界中最有开创性、最具影响力的思想家。“托马斯神学”并不是唯一的神学流派，但它逐渐在欧洲大学中占据了主导地位，时至今日，它仍是天主教会的半官方教义。

15 世纪，经院哲学第一次受到了人文学者的抨击，他们嘲讽其论证及其夹杂着拉丁文的“粗野”术语。形而上学的整座大厦在 17 世纪完全坍塌，但在 18 世纪欧洲众多大学中仍然还有其影响，尽管这时它仍被看作是“新哲学”(法国启蒙人士经常直接称之为“哲学”)最危险

的敌人。达朗贝尔在《百科全书》的序言中强调，“经院哲学涵盖了数个蒙昧世纪以来所谓的‘科学’，在启蒙的第一个世纪时仍旧阻碍了哲学的发展”。①

经院哲学家使用的方法本质上被称为“诠释学的”，也就是说，其学科包括对据说是权威教规的文本反复研读。到了 16 世纪，这些文本已不单只包括《圣经》，还包括被称为“教父文献”的早期希腊和拉丁神学家们的著作，以及几位甄选出的被称为“教会博士”（流传至今的有 31 位）的圣徒们的著作，此外还有古希腊经典，以及部分罗马作家的作品。其中，占据至尊地位的是亚里士多德，其权威贯穿中世纪大部分时期，以至于“哲学家”仅仅用来指他。

托马斯·霍布斯是一个脱教还俗的神职人员的儿子，他十分聪颖，少年老成（在本书中也占有关键地位）。1603 年，霍布斯到牛津求学时，他尖刻地抱怨经院哲学家已经把哲学简化为“仅仅是亚里士多德哲学”。② 他后来又补充说，“这些大学的自然哲学，与其说是科学，不如说是用毫无意义且无关紧要的语言描述的梦想”。不但“自然哲学”（即自然科学）其实是荒谬的，他接着说，“我认为自然哲学中几乎没有什么能比亚里士多德《形而上学》更荒谬的了；没有什么政府会比《政治学》（*Politiques*）中提到的更加令人厌恶；也没有什么能比《伦理学》中的内容更加无知了”。③ [1683 年，牛津大学象征性地焚烧了霍布斯的两部巨著：《利维坦》（*Leviathan*）和《论公民》（*De Cive*），以示对其轻蔑态度的惩罚。]

---

① *Discours preliminaire de l'Encyclopédie*, *in OEuvres complètes de D'Alembert* (Paris, 1821 - 1822), I, 67.

② 引自 Quentin Skinner, “Thomas Hobbes: Rhetoric and the Construction of Morality” (Dawes Hicks Lecture on Philosophy), *Proceedings of the British Academy*, 76(1991), 1 - 61.。

③ *Leviathan*, ed. Richard Tuck (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 461 - 462 (III, XLVI, 36).

对于17世纪伟大的哲学家和自然科学家来说，最迫切的任务是废黜经院亚里士多德主义，实质而言是废黜神学。在试图着手这样去做的人中，很少有人真正和对上帝的研究发生冲突，只要其局限于对上帝即神的解释，且并未干预人们对自然世界运行方法的主张，或者规定人类该如何生活或组建社会。他们宣称，自然科学的任何内容，和那些在18世纪将成为“人的科学”研究的内容，仅能基于直接经验来理解。对这些事情，无论上帝或是神学家们，都没有发言权。牛津大学民法讲座钦定教授、意大利法学家和叛教的新教徒阿尔贝里科·贞提利(Alberico Gentili)早在1588年就告诉他们：“神学家，别多管闲事。”几个世纪之后的1833年，德国哲学家弗里德里希·谢林(Friedrich Schelling)清晰地归纳了整个进程。他写道：“现代欧洲哲学的历史，直至现在仍是从推翻经院哲学开始算起。”这也许有些过分的简单化，但在本质上是正确的。在大部分欧洲大学中，经院哲学逐渐被所谓的“机械哲学”所取代。“机械哲学”是建立在不可置疑的第一原则和直接经验之上的。用谢林的话来说，是一种“用湿布抹去”此前一切的哲学。①

引起这些的革命永久地改变了西方世界的智识图景，它挖掘了科学知识的巨大潜力。通过边缘化神学，它也削弱了认为世界上存在知识的唯一来源或者权威的唯一来源。几乎每个学童都知道伽利略就日心说对抗教会的故事。伽利略基于自己的观察，已经得出了与人们所信奉相反的结论：地球绕着太阳运动，而非太阳绕着地球运动，这个结论让他发现自己卷入了与教会权威性的争端中。没有哪些神学知识逾越了《圣经》中零星的短语解释，而仅仅依赖于古代托勒密时代

---

① F. W. J. von Schelling, *On the History of Modern Philosophy*, trans. Andrew Bowie (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 42.

对上天的看法。罗马教廷自己的天文学家曾经证实了伽利略的发现。但是，枢机主教罗伯特·贝拉明(Roberto Bellarmino)——现为圣徒和教堂圣士——尽管从个人立场上认同伽利略的观点，他仍指出，如果这个问题的直接观察结果驳倒了教会的统治，即便这并不是一个信仰问题，也应当驳斥那些质疑者。1633 年，伽利略经过长期艰苦的挣扎，为了免受异教徒的死刑惩罚，同意放弃这一观点。但是离开觐见厅后，他嘴里还轻轻地说着："然而，它还是在动啊！"这个故事可能是杜撰的，但是它的含义清晰明了，而且也许因为伽利略是宗教异端裁判所最著名的受害者，所以他成了新科学最有名的获胜者。无论多少教士的伪善言辞，无论多么远古的巨著，甚至上帝的箴言(上帝本来对此问题也无话可说)都无法改变这一残酷的事实。无论教会在这个问题上怎样费尽心思——新教徒和天主教徒一样谨慎，他们担心经验科学会挑战其权威——地球也会永远绕着太阳旋转。

II

正如托克维尔和达朗贝尔已经正确认识到的那样，这种惊人转变的历史根源可以回溯到宗教改革。但是，熟悉路德或者加尔文作品的人也许会质疑，他们是否真的认为教义要服从"个人理性"。如果是，那这个逆转就是真实的。路德完全不是唯理性者，而是一个崇尚神启的基督教原教旨主义者；而且他的神学体系清晰地区分了法则(*Gesetz*)和福音(*Evangelium*)，其中几乎没有他所蔑称的"哲学"的立足之地，更不用说"个人理性"。但引发 17 世纪反宗教运动的并非路德或其追随者加尔文的神学体系。弗朗索瓦-马利·阿鲁埃(Franois-Marie Arouet)，即我们熟悉的伏尔泰(Voltaire)说道，加尔文作为狡猾的教条主义者和激烈的异教徒，和他的天主教对手都受到"神学仇恨的驱使"。最终摧毁了天主教会，或者说任何教会权力和可信性的

力量，不是宗教改革，而是由宗教改革导致的发生在16世纪50年代到17世纪50年代之间的不同宗教教派之间的战争。[①] 伏尔泰写道，如果那时有人告诉路德，“他将会摧毁半个欧洲的罗马宗教，他不会相信；就像所有发生的争端和人类事务一样，他走得比他预料的要远”。[②]

16世纪20年代，路德反抗教会之后发生的暴乱，给基督教世界带来了内部纷争。欧洲历史上第一次，人类不为朝代更迭、不为土地、不为反抗统治者的权力而战，他们开始为信仰而战。的确，法国宗教战争（1562—1598年）、英国内战（1642—1651年）和将战火从欧洲北部燃烧到南中国海的被西班牙人称为荷兰革命、被荷兰人称为八十年战争的西班牙与尼德兰之战（1568—1648年），都使得上帝仁慈的本性甚至是教皇的权威岌岌可危。与多数思想体系一样，四分五裂的天主教派和与之对立的几个乌云般的新教教派，迫使一些较传统的教派和武装集团在整个欧洲大陆用新的论证来支持原有的教义。但是，在必然会卷入思想冲突的犬儒主义和机会主义看来，正是宗教造成了欧洲的分裂并使欧洲陷入长达百余年的杀戮。

最近期的残酷冲突就是著名的“三十年战争”。此次战争始于1618年，当时神圣罗马皇帝马赛厄斯二世（Mathias II）被废黜，新教徒巴拉丁腓特烈五世（Frederick V）暂时取代了他。之后战火席卷了整个欧洲中部和东部，迫使从西班牙到瑞典的大部分国家卷入战争。战争促使人们大量参军，导致欧洲大片土地沦为废墟，满目疮痍。数百万人死于大屠杀，死亡人数达到了575万，如果按当时世界人口比例计算的话，远远超过了第一次世界大战的伤亡[③]。此外还有上百万

---

① *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*, ed. R. Pomeau (Paris: Classiques Garnier, 1990), II, 245.

② *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*, 217.

③ Steven Pinker, *The Better Angels of Our Nature: Why Violence has Declined* (New York: Viking, 2011), 142.

人死于饥饿和疾病，最终欧洲核心区三分之一的人口死亡。正如伏尔泰重读自己对这场屠杀的描写时所说的："我所描写的是蛇和老虎的历史吗？不，这是人类的历史。老虎和蛇都不会这样自相残杀。"①

1644年，大约200股天主教徒和清教徒势力的代表们聚集在德国东北部的威斯特伐利亚省协商解决方案。大概四年之后，经过在协约问题上的无数次争吵，各方终于在1648年1月30日和10月24日达成了持久协议。与之前所有仅维持暂时停火的协议不同，《威斯特伐利亚和约》(*Peace of Westphalia*)成了首个主权国家间成功实现持久和平的协议。这也是欧洲国家第一次真正意义上的国际性集会，也首次正式承认了两个新国家的诞生——荷兰王国(实际上40年前已经脱离西班牙独立)和瑞士联邦(现在脱离哈布斯堡帝国成为一个主权共和国)。然而最重要的是，《威斯特伐利亚和约》确定"宗教怨恨"是"当前战争最主要的诱因"。这样就在公私之间建立了清晰的分界线，赋予了宗教宽容的权利，从世界政治舞台上彻底驱逐了教会差异和教皇权利。毫无疑问，罗马教皇是唯一拒绝执行此和约的人。正如教皇英诺森十世(Pope Innocent X)所说，和约只让他想起一切贬低性的语言："无用的、逃避的、无效的、邪恶的、不公平的、该死的、堕落的、愚蠢的、毫无意义和影响力的。"②然而除了他的主教们和少数追随者之外，没有人聆听他的主张。甚至信奉天主教的西班牙国王和法国国王都认为，将来宗教在国际政治中将无立足之地。自此之后，欧洲君主国开始使用这样一种框架去描述教会与国家间的关系：谁统治就信谁的教(*cuius regio eius religio*)，可以大致理解为国王决定国家信

---

① Paul Hazard, *La Pensée européene du XVIIIe siècle* (Paris: Libraire Arthème Fayard, 1963), 395.

② 引自 Theodore K. Rabb, *The Struggle for Stability in Early-Modern Europe* (New York: Oxford University Press, 1975), 81.

仰何种宗教。对于使欧洲生灵涂炭长达一个世纪的宗教问题而言，这是一个既简明又易被接受的世俗化解决方案。①

《威斯特伐利亚和约》并未实现直接的或实际上最终持久的和平。战争在德国继续蔓延了九年，1648—1656 年，瑞典人、俄国人以及乌克兰的哥萨克人对波兰和立陶宛进行了轮番的侵略，导致波兰和立陶宛三分之一的人口死亡。波兰人至今仍把此次战争喻为“大洪水”，认为这是其命途多舛的历史中最严重的一场灾难。随后，1650 年的英荷战争（共有三方加入）、1660 年的英西战争、1688 年的法国遗产战争、1701 年的西班牙王位继承战争等相继爆发。

但是，这些战争都不是宗教冲突，也没有那种最血腥、最严重的人类冲突——内战。1648 年之后，欧洲国家不再因为对上帝意图的不同理解而发生战争。（也许唯一的例外是，宗教差异在冰岛仍旧引发了血腥后果。但是在冰岛，宗教成为反殖民主义的原因，被用来摆脱令人痛恨的新教统治和英国殖民。）从 1648 年起，分崩离析的欧洲君主国开始逐渐向如今的现代民族国家转变。伟大的自由主义哲学家约翰·斯图尔特·穆勒（John Stuart Mill）1859 年写道，宗教改革及其在欧洲引发的暴力，创造了任何派别都无法单独获胜的情形：

> 当猛烈的冲突逐渐平息，任何一方都没有获胜，此时教会和教派沦为希望掌控住它们之前占有的领地；少数派在发现他们已经没机会成为多数派后，不得不以承认差别来争取那些拒绝改变宗教信仰的人。

宽容，是心甘情愿接受那些明知是错误的存在，如今被称为“消极的宽容”。穆勒认为，“甚至在最宽容的国度”里，“几乎一切宗教人士”

---

① 参见 Benjamin Straumann, “The Peace of Westphalia as a Secular Constitution”, *Constellations*, 15(2008), 173 - 188.

对宽容的“承认还带有暗含的保留”。[①] 迫使欧洲天主教会最终放弃个人审判权利的，不是承认错误的存在，也不是接受异见的意愿，而是因为战场上的失败。

《威斯特伐利亚和约》使现代“欧洲国家”的创立成为可能。此外，这使欧洲大陆划分为以天主教徒为主的南方和以新教徒为主的北方，至今仍然如此。随着时间的流逝，曾经以农耕为主、发展迟缓、贫穷的北方变得富有、创新并实现了城市化；而南方，尤其是意大利、西班牙和葡萄牙，过去几个世纪里曾是欧洲最强大、最善于创新和最富有的地区，却被禁锢在过去的阴影中，逐渐走向没落。最初是意大利在 19 世纪开始衰退，到 20 世纪末期，西班牙和葡萄牙也逐渐没落。唯独法国在绝大多数天主教徒和大量清教徒之间达到了平衡，设法保住了自己的地位和权威。尽管启蒙运动对欧洲天主教的影响常被低估，但是启蒙运动与法国、德语地区、英国及英属美国殖民地具有十分紧密的关系，这绝非偶然。正如亚当·斯密(Adam Smith)1756 年对《爱丁堡评论》(*Edinburgh Review*)的读者(略带夸张地)所说的那样，“在欧洲几乎所有的地方，学术等同于教养，但只有在法国和英格兰，成功和盛名才能与教养等量齐观。学术虽然最初从意大利复兴[文艺复兴期间]，如今却难觅其踪。之后的西班牙，尽管闪耀了现代智慧的第一缕曙光，却也已一起湮灭”。[②]

霍布斯是经历了英国内战的那代人的典型代表，在他看来，宗教改革及其带来的争斗是经院学派诡辩术的直接产物；[③]而几乎与他同

---

① *On Liberty*, in *On Liberty and Other Writings*, ed. Stefan Collini (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 11. 关于论消极的宽容，参见 Raymond Geuss, *History and Illusion in Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 73 - 84.

② "Letter to the *Edinburgh Review*", in *Essays on Philosophical Subjects*, ed. I. S. Ross (Oxford: The Clarendon Press, 1980), 243.

③ *Leviathan*, 85 (I, XII, 12).

一时期的约翰·洛克则尖锐地指出："国家宗教通常是国家的麻烦。"[①]宗教冲突摧毁了人们对所有维系天主教权威的思想体系的笃信，这一信仰如今不再支持该体系最初建立的庞大的政治、道德和思想结构。1759 年，亚当·斯密写道："霍布斯先生的公开意图是让人类的良知直接服从于国民而非教会的权力，他已经通过自身的经历领教过教会的动荡和野心，这是导致社会混乱的主要根源。"[②]曾经生活在确定的神学世界里的欧洲人，在某种程度上都信仰宗教，共享同一种文化，而现在发现自己飘摇无根。因为神学不仅为他们理解自身和上帝之间的关系提供了基础，而且为其精神世界甚至物质世界也提供了基础，他们被迫再次审视的不仅仅是过去笃定的信仰，更重要的是旧有的探究方式。

伴随宗教共识的坍塌，海外泊来了对旧秩序的另一种挑战。自 15 世纪后半叶以来，有关非洲、亚洲和美洲这些未知社会的大量信息源源不断地传至欧洲。用洛克的话说，"越来越多的欧洲人透过自家烟囱的烟雾看外面"。[③] 这样，他们发现世界不仅仅是不同的，而且许多地方都和欧洲的认知背道而驰。关于美洲的狂野幻想——到处是不会变老的处女、黄金建造的城市、永葆青春的泉水、亚马逊女战士和狗头人、逆流的河、站着撒尿的女人——迅速化为泡影。尽管美洲印第安人足以让人感到惊奇，但他们的人种志得以保留下来。但是，并不是与新鲜的、令人惊奇的"他者"的对抗让欧洲发起新一轮对人类存在意义的探索。因为，美洲大陆本身的存在——对此，祖先们曾一无所知，并一直否认其有可能存在——彻底打乱了他们的观念，他们长久

---

① *First Tract on Government*, in Mark Goldie (ed.), *Political Essays* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 48 - 49.

② *The Theory of Moral Sentiments*, ed. D. D. Raphael and A. L. Macfie (Oxford: Clarendon Press, 1976), 318 [VII. iii. 2. 2].

③ *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. Peter H. Nidditch (Oxford: Clarendon Press, 1975), 66 (I, III, 2).

以来引以为荣的科学和所有基于这些的事物，包括基督教关于人性的观念，现在都可能站不住脚了。

1523 年 3 月 18 日，意大利人文主义者彼得罗·彭波纳齐（Pietro Pomponazzi）在帕多瓦大学举行了关于亚里士多德地理学和地球科学的演讲。他解释说，亚里士多德和其他 12 世纪的阿拉伯评论家伊本·路西德（Abû al-Walîd Muhammad ibn Rushd）——西方人称其为阿威罗伊（Averroës）——否认欧洲背面的新西兰和澳大利亚可能存在任何生命（圣奥古斯丁也同样嘲讽过类似的想法，他声称，地球另一极的人只能倒立生活，雨水不会落在他们身上而是飘远）。他对听众说："各位先生，这是亚里士多德和阿威罗伊的想法。但是我们今天应该怎样看呢？"他继续说道，他收到了一位威尼斯朋友的来信，信中描述了他的"南半球"旅行。他的朋友在南半球航行了"3 个月，遇见了 300 多个相互独立的岛屿，岛上不仅适合人类居住，也确实存在居民"。他的这位朋友可能是安东尼奥·皮加费塔（Antonio Pigafetta），1519 年到 1522 年期间，他曾陪伴葡萄牙航海家斐迪南·麦哲伦（Ferdinand Magellan）环游世界。

那么，这又将亚里士多德和阿威罗伊置于何地呢？"我是有信仰的人，"彭波纳齐对自己的问题这样回答，"我认为经验和理性（这里的'理性'是指教会规范文本中所记录的内容）是冲突的，因此我们应该秉持经验，抛弃理性。"

古人的"理性"曾经否认赤道以下存在生命，而美洲的发现恰恰证实了生命的存在。正如伽利略后来所说，"1 000个德摩斯梯尼（Demosthenes）和 1 000 个亚里士多德会被 1 个回归自然的普通人所规引"。[①] 只要人类

---

① 引自 Anthony Pagden, *European Encounters with the New World: From Renaissance to Romanticism* (New Haven and London: Yale University Press, 1993), 89 - 90.

直接观察**自然**，而不受任何神学教条束缚，那么自然能够告诉你想知道的关于她的一切。科学理应只是自然的一面镜子。显然，17 世纪的最初 10 年，基督教统一世界的毁灭和美洲的发现“回归了自然”，在这个过程中，欧洲的哲学共识分崩离析。面对一些不确定因素，对于任何善于思考的人而言，唯一可能的结论就是，世界上不可能存在必然，不可能存在不争的权威。于是，便诞生了一种新的、本质上脱离了基督教徒的隐喻：权威不再是上帝的启示或恩惠，而正如历经法国宗教战争罹难的评论家米歇尔·德·蒙田(Michel de Montaigne)所称，这权威“可能是我”提供的。现在所了解的有关世界的每件事、每个行为的对或错，都需由自主行事的个体所决定。英国诗人约翰·多恩(John Donne)深刻地甚至是绝望地认识到这一点，1611 年他写道：

新哲学充满了怀疑，
火的元素已被熄灭。
太阳和地球迷失了，
人的智慧不知该向何方。
分崩离析，秩序不再，
所有存在和关系，
无论国王、父子，
一切皆已成空。
人皆孤芳自赏，
将自己看成，
独一无二的凤凰，
浴火重生。[①]

浴火重生是每一个思想者的任务。仅仅依靠个人智慧从旧秩序

---

① *An Anatomie of the World: The First Anniversary*, lines 205–8, 213–18.

的灰烬中奋起，认识到自己的独一无二：除了本人，没人能和自己一样——并且，今后的人将更加开明，女性也都独具特色。

多恩所说的这一“新哲学”，是由一个简单问题引发的：“我怎么可能什么都知道?”这一问题被古老的怀疑论学派义正辞严地提出过。这一问题及其求索过程曾被称为“卡尔内阿德斯的挑战”，依据其最著名的倡导者卡尔内阿德斯(Carneades)而命名。昔兰尼人卡尔内阿德斯是公元前 2 世纪到 1 世纪的演说家，也曾是一位大嗓门的职业拳师，他曾经宣称——如同他频繁展现出的那样——如果一件事的反对力量和赞成力量同等强大，那么就不能了解这个世界上确定性的事情。公元前 155 年，卡尔内阿德斯以外交名义来到罗马参加庆典，他连续发表了两场公开演讲。第一天，他议论道，受自然法所引导的宇宙中存在自然秩序，公民社会就是这一自然秩序的复制品。我们用理性来发现这种自然秩序，在他看来，这就是正义。第二天，他议论道，宇宙中没有秩序。实际上，宇宙仅仅是原子的集合。虽然公民社会确实存在，但是它仅仅是人类的产物。理性只是帮助人类在何为正义的问题上达成一致。因此，正义仅仅是合理的、有用的。这两次演讲，他都得到了全城人民的热烈欢呼和支持。为了保护罗马青年的道德观，卡尔内阿德斯立刻被驱逐。怀疑论总是不受各类权威的欢迎。

卡尔内阿德斯所描述的两种对立观点，第一种属于斯多葛学派，第二种属于伊壁鸠鲁学派。后文将对这两个学派进行介绍，它们与怀疑论一起，构成了古代人的主流哲学派别。但是随着基督教的兴起，怀疑主义和大多数形式的伊壁鸠鲁主义都遭到了压制。因为基督教徒和罗马人一样，都不喜欢不确定性，并且为知识问题准备了答案。人类所知道的一切都来自于上帝。上帝是我们需要的唯一担保人，让我们有充分理由去相信这一切。然而，这长达几个世纪的冲突和横跨大洋出现的未知世界，极大地打击了教会和神学家提供的确定性，其

提出的简单假设不再那么确定或无可争辩。怀疑主义再次兴起，这似乎是直面宇宙的唯一工具。

怀疑主义有多种形式，既有质疑一切权威的温和倾向，也有最激进的皮浪怀疑论[根据公元前 365—275 年希腊哲学家皮浪(Pyrrho)命名]，他认为，根本没有关于外部世界的确定的知识——如皮浪所言，这也就意味着“是”与“不是”之间没有真正差别。

17 世纪大部分哲学家显得犹豫不决。多数人准备接受感官的证据，尽管其有诸多缺陷，让人误入歧途，却是我们现实中唯一能抓住的(即著名的“感觉主义”)。之后，出现了确定的求知者和推理者。笛卡尔问道，倘若“**我**确信外部世界不存在，没有天空、没有土地、没有意识、没有身体，那是否接下来就表示我也不存在?”不——他回答——因为“如果我确信外部世界，那么我一定也是存在的”。因此，他得出结论，“无论我何时提出或想到‘我在’这个命题，那它就必定是真的”。[①] 这一推理形式，随后变成了名句“我思故我在”(*cogito ergo sum*)——“我思考，因此我存在”——成为新哲学的标准之一。

很多怀疑论者并不会质疑世界的存在。但笛卡尔、蒙田和约翰·多恩三人有很多相同之处：我唯一能确定的事情必须直接源自个人与外部世界随时的直接接触。传统的基督教徒世界观即使只暗含了这种温和的怀疑论推理，都将导致毁灭性的后果。

然而，把 17 世纪或 18 世纪许多哲学家描述成真正的怀疑论者却是错的。有一些人，例如贝克莱大主教(Bishop Berkeley)，认为不存在离开人类感知的事物，故而“存在就是被感知”，他毫无疑问是怀疑论者；但是更多人认为自己的任务是为怀疑论寻找答案——这些人同科学革命联系紧密，例如笛卡尔、霍布斯和培根。他们得出的答案为

---

① *Second Meditation* 7. 25.

后来的现代人提供了工具，借此工具，他们摧毁了“科学之母”摇摇欲坠的形而上学堡垒。在此，他们建立了一种世俗的自治方法，用笛卡尔的话说，就是以“明确且不证自明”的命题为出发点。所有权威，尤其是被记载下来的权威，无论源于高尚已故的圣人还是上帝本身，现在都能置之不理。这并非意味着，先哲们或经院学派神学家们所记载的事情是不真实的；而是仅仅因为，那些特定的作者，无论世俗或神圣，都不再被当作是正确的了。

尽管后来的历史学家尝试缩小科学革命与过去的裂痕，从字面意义来看，科学革命在现代意义上是一场真正的“革命”。它与之前的运动——例如，宗教改革——的意图不同，不是在倒转[毕竟这是“革命”(revolution)一词的最初意思]。这不是对神圣过往进行再评价，不是文艺复兴式的再审视，而是试图净化已经被谩骂污染的一切。这是一个彻底的、决定性的和不可修复的决裂。

最重要的是，现代人的成就是用科学探索永远代替对先见、信念、习俗或者权威的依赖，他们使得“我”成为所有对人类状况探索的中心。从这些前提出发，启蒙运动的思想家们开始构建社会、知识和道德改革的完整体系，不仅极大地改变了已经实现着的国家，也逐渐改变了整个欧洲，并最终改变了全世界。

III

这是对“启蒙”最广为流传的谱系追溯。很大程度上，其权威性正是来自于启蒙运动对此前历史的认知。达朗贝尔以及伏尔泰、狄德罗、沙夫茨伯里和康德(后文会再次讲到他们)，甚至更多的哲学家都对其思想起源持相似观点。很明显，启蒙运动所有伟大的思想家都得益于 17 世纪经验主义哲学家和自然科学家的观点，其中包括前面提到的牛顿、伽利略、洛克、霍布斯、笛卡尔和斯宾诺莎。但这一追溯却

无法找出使启蒙运动与过去的革命在想法和信念上存在巨大差别的原因。同时，它也无法解释，为何“启蒙**运动**”这一独特概念对 18 世纪“西方世界”生活的各个方面产生了深远影响。如今，除了宗教原教旨主义者，没有人会质疑现代科学的基础。然而很明显，人们都在争论，启蒙运动的遗产究竟是什么：权力的普遍性、妇女的地位、对不同宗教的尊重和宽容等。同时，他们也争论，究竟什么才是启蒙运动最重要的主张，而哪一个主张又是其他观点的源头：所有人不仅属于单一“种族”，而且共享同一个身份，并属于同一个全球性社群——“国际都市”。

为了弄清是什么使启蒙运动与其 17 世纪的起源相割裂，我们需要更仔细审视神学体系的一个特殊部分，它始终维持着天主教会的思想权威。宗教战争和发现美洲之后，古代的思想共识随之崩塌，这只对神的信仰产生了轻微撼动，却没有摧毁《福音书》中的教义；从任何角度而言，它甚至都没有驳倒神学家自己的论点，尤其是那些严格涉及神学的问题。其结果是否认对传统天主教观念，即“自然法”（*ius naturae* 或 *ius naturale*）的笃信。

这需要一些解释。对于基督教徒，法则有三种形式，根据完美性依次进行排列。顶层是神圣的或永恒的法则，仅有上帝自己知道。经院哲学家喜欢说，这如同建筑师盖楼时使用的蓝图一样。为了方便人类理解，它仅以启示的形式出现，对基督教徒来说是指《摩西十诫》和《福音书》。宗教，至少现代欧洲早期所承认的三种宗教——基督教、犹太教和伊斯兰教（用中世纪语言的说法都是“*leges*”，即基于法则所建立的明显区别于其他信仰的体系）——渐渐地被统一贴上了“迷信”的标签。如霍布斯所说，宗教很明显“是法则并非哲学”。[①]

---

① 参见 Michael Oakeshott, “Introduction to *Leviathan*”, in *Rationalism in Politics and Other Essays* (Indianapolis: Liberty Fund, 1991), 268.

最底层是实在法或者人为法，即人类社会为自身统治所颁布的法律。实在法是强制性的，因为他们是由团体或统治者，或代表团体以团体名义所颁布的。它们只是纯粹的人类产物，而且大部分从源头上来说是通俗的，或者用今天的话来说，“仅仅在道德上是行得通的”。例如，你靠哪侧驾驶与上帝或者自然无关。但是，社会需要法律保障，法律要求人们都在同一侧开车。

神授法和实在法之间是自然法。自然法被认为掌管着自然世界中发生的一切行为。当其被运用于人类行为时，其主题就变成了暴力的、永远无法解决的争端。“自然法”，1755 年狄德罗在《百科全书》中探讨该主题时写道，“如此频繁地被使用，以致几乎所有人都认为自己知道其真正含义”。[①] 但是，对于含义到底是什么，又没有一致的看法。即便存在诸多异常和不确定性，自然仍存在一系列法则，用来检验所有人类行为的理念——对所有理性的、独立于其信仰或文化的人都有效——直到 19 世纪黑格尔把它埋葬在理想主义之下时，才最终消弭。与其他西方思想相类似，自然法的理念和人类共同法则的理念，最早都是由柏拉图提出的，之后由亚里士多德发展延续。古斯多葛派学者将其称作普遍法则（*koinos nomos*），他们在此过程中发挥了重要作用。此后，经历了几代评论者提炼、拓展——很多人会说是过度拓展——直到 17 世纪，才确定如何区分善与恶、理性与非理性、人道和非人道。所有实在法必须要符合或至少不违背自然法，才是正义的。例如，没有统治者会通过哪项法律，要求臣民自相残杀或献祭活人（例如，考虑到美洲印第安人的行为可能产生的后果，问题就变得实实在在了）。再者，这样的法律“在道德法庭上”没有约束力。

---

① “Droit naturel”, in *Political Writings*, ed. J (Cambridge: Cambridge University Press), 17.

最初，自然法仅意味着所有生物——人类和非人类——一切行为的总和。公元3世纪古罗马法学家乌尔比安(Ulpian)曾说过，“自然法不是人类的特性，它属于所有动物”，即是由非理性的东西——实际上由野蛮的本能——构成的。[①] 乌尔比安承认，人类可能比其他动物拥有更复杂的本能，但是他认为，他们的道德和理性生活不受自然影响。作为基督教徒，他相信所有道德行为的终极来源只能是上帝。但是，贯穿整个中世纪，自然法的定义经历了根本性的转变。[②] 对于罗马的法学家们来说，如果自然法是人类和动物共享的，那么对于神学家们来说，正是自然法区分了人类和其他生命形式。人类和宇宙其他生命一样，都是按照同样的范式制造的，统治人类行为的法则是统治其他所有事物的普遍法则的一部分。但是对于神学家而言，人类也是造物主的得意之作；他被上帝加以特别关注，是唯一拥有理智(和语言)的动物，是我们熟知的“巨大存在链”(把所有生物与上帝本身联系在一起)中的重要一环。上帝是“地平线”，用托马斯·阿奎那的话说，是肉身与非肉身生物的分界线。[③]

阿奎那对于自然法的解释在17世纪变得权威——实际是教条——起来。法则是上帝用来驱使人们达到目标或善行的方法之一(另一个方法是恩泽)。动物也有它们的目的，但是它们仅能凭借上帝赋予它们的本能去行动。在某种程度上，人类对于自然法有一种纯粹本能的理解。(他们对于饥饿、口渴和死亡的恐惧反应与其他动物远远不同。)但是他们同样通过对上帝法则的理性理解而“参与”到“不朽

---

① *Digest* I. I. 1,3-4.

② 对这段复杂历史的最好、最简明和概括的说明仍然是参见 Alexander Passerin d'Entrèves, *Natural Law: An Introduction to Legal Philosophy*[1950]，再版时卡里·J. 尼德曼(Cary J. Nederman)(New Brunswickand London: Transaction Publishers, 1994) 作序.

③ *Summa contra gentiles* II. 68. Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1936),79-80.

法则”当中，这是其所特有的。这就是阿奎那对自然法的理解。自然法允许人类通过自己的理解和意志引导自己完成目标。①

阿奎那写道：

> 理性生物以特殊的方式服从于神圣天意，自身存在使他们成为天意本身的参与者，通过这种方法，他们控制了自己的行为以及其他人的行为。所以他们在神圣理性中拥有一定的分量，从这种自然倾向中派生出两相适宜的行为和目的。理性生物这种对“不朽法则”的参与被称为“自然法”。

这使自然法从基本本能上升了一个等级，使其成为连接纯粹的人和神的桥梁。自然法在我们心中的形象不亚于“我们心中的圣光”。②阿奎那通过这样定义自然法，为所有关于“‘人类’到底是什么”的深入讨论提供了基础。

在自然法和实在法之间徘徊不安的是“国家法律”，即万民法（*iusgentium*）。万民法最初是罗马人用来管理氏族——即非罗马臣民——的法律。但广义上讲，它是指公元 2 世纪法学家盖乌斯（Gaius）所说的，“自然理性在人类中建立的、被所有民族所遵守的”法律。这使得它成为某种不受特定国家限制普遍适用的国际法。然而，没有人能够肯定，这是否意味着它实际上是自然法或实在法的一部分。正如西班牙神学家弗朗西斯科·苏亚雷斯（Francisco Suárez）所言，它是“在人类可能和常见的估计之下所引入的”法律。③ 无论如何，这些定义都不令人满意，关于“多国法律”定义的争论对后来欧洲的法律思维，以及在随后对如何治理启蒙了的世界主义的世界的设想中，

---

① 这点在 Annabel S. Brett, *Changes of State: Nature and the Limits of the City in Early-Modern Natural Law* (Princeton: Princeton University Press, 2011), 72 - 73 中有很明晰的解释。

② *Summa theologiae* Ia 2ae, q. 91 art. 1 and 2; q. 93, a. 1.

③ *De legibus ac deo legislatore* II. xix. 4.

都产生了深远影响。

如我们所见，自然法的整个定义在 17 世纪被彻底重新描述，直到此时阿奎那对自然法的一些定义才变得尤为关键。然而这只是庞大计划的一部分。阿奎那主要负责将亚里士多德的作品引入基督教思想中，尤其是亚里士多德著名的道德三段论——《尼各马可伦理学》（*Nicomachean Ethics*）、《政治学》和《经济学》（*Economics*）——尽管最后一部论著并非出自亚里士多德之手。就像圣奥古斯丁把基督教柏拉图化一样，阿奎那实现了基督教的亚里士多德化——在这个过程中，他使得“哲学家”教权化。[①] 然而，与柏拉图不同，亚里士多德创造了从运动定律到人类心灵的完整的科学描述语言——第一个且是最后一个伟大的普遍知识体系。我们的现代自然科学——物理学、天文学、生物学、心理学，甚至气象学和地理学——的起源，最终都要归功于亚里士多德。此外，他还扩充了逻辑学、道德哲学和政治科学。在亚里士多德以前，其他希腊人和部分埃及人曾对这些学科有过颇多描述，但是没有一个试图把它们联系到一起形成统一理论。通过对基督教进行粗略的“亚里士多德化”而非“柏拉图化”，阿奎那和弟子们为基督教提供了有关全部宇宙的完美而连贯的解释。此外，亚里士多德对自然、对人类在自然中地位的看法，都与神性无关，并且超越了基督教所信奉的宇宙的初创力，即他所称的“不动的原动者”。[②] 这克服了潜在的尴尬事实——为基督教神学搭建如此多知识基础的人是个异教徒；同时还使得基督教崇拜者宣称，他仅通过自然理性便肯定了类似犹太-基督教上帝的存在。

---

① 关于亚里士多德的教权化（eccelesiaticization），参见 Ernst Kantorowicz，*The King's Two Bodies：A Study in Medieval Political Theology*（Princeton：Princeton University Press，1957），210－211.

② 这一点参见下文 114—115。

亚里士多德使阿奎那对人性中的纯人类(不同于神)元素比前辈给予了更多重视。迄今阿奎那的前辈中最强大、最具影响力的人物是圣奥古斯丁,他把世上称为"地上之城",认为人的生命仅仅是灵魂走向来生旅途中的一个中转站。人类的一切赎罪——这是真正重要的事——不是来自人的本性,而是来自上帝的恩泽。恰恰相反,对于阿奎那而言,人性的基本特征是由本性决定的。对于圣奥古斯丁来说,恩泽抹去了人性。而阿奎那认为,恩泽使人性更加完美。"恩泽没有抹去人性,而是使其完美"和笛卡尔的"我思故我在"一样,对后世来说都是对整个思想体系的总结。

阿奎那说自然法是人类对"永恒法的参与",其意在说明,所有理性的人都能够读懂自然,自然就像一本书,上帝在其中写下自己的意愿,描述出适合所有人类的"行为与目的"。[①] 阿奎那"神圣化的自然法",正如其名,至少部分使人类不再受到束缚,使其摆脱了对神启的依赖。[②] 当然,因为基督的牺牲,你仍然可以进天堂,如果不相信这一点,就会受到诅咒。正像在但丁(Dante)的伟大诗歌《神曲》(*The Divine Comedy*)中可怜的亚里士多德所说的那样,他和柏拉图、西塞罗、塞内卡及其他"善良的异教徒"一起,尽管没有什么过错,但是因为生在"基督降生之前……没有得到上帝的正确指引",最终在地狱边缘饱受煎熬:

> 由于这些缺点,
> 哪怕没有其他罪恶,我们也已迷失,

---

① 参见 Ernest Bloch, *Natural Law and Human Dignity* (Cambridge, Mass.: MITress, 1986), 25 - 35.

② Walter Ullmann, "Some Observations on the Mediaeval Evaluation of the 'Homo naturalis' and the 'Christianus'", in *L'Homme et son destin d'après lespenseurs du moyen ge. Actes du premier congrès international de philosophie médiévale* (Louvain-Paris, 1960), 145 - 151.

迄今备受折磨，

有渴望却没有希望。[①]

但只要生活在世界上，那人就从属于单一的自然秩序，并且让自己符合自然的法则。自然法在人类中存在也意味着，必须有一个属于全人类的社群。也就是说，所有人都是单个自然的组成部分，他们如同天体般协调运转。

15 世纪和 16 世纪追随阿奎那的人被称为“托马斯主义者”，他们的重要关注点之一——也许是首要关注点——是阿奎那关于自然法的论述，其中许多人的著作（往往十分冗长）后来在 17 世纪早期出现在牛津、剑桥和巴黎的课堂中，与未来科学革命的“建筑师”不期而遇。托马斯主义者提出一套精深的解释，为东正教对人类的定义提供了支撑。但他们主张，上帝在创世纪时早已将人类所谓的“第一戒律”深深镌刻在他们的脑海里，将自然法赋予了所有人类，无论其出身如何。

这些戒律并不是动物（和人）所拥有的那种单纯的本能。它们由我们所说的“固有观念”或“固有意识”构成，伟大的苏格兰哲学家大卫·休谟（并不相信这一点）之后将其定义为“无预先感知的产生和模仿”。[②] 正是这些意识使人类看清上帝所创造的世界的本质，这也就意味着，它们允许理性的人类认识到上帝的存在，然后区分善恶，依此行事。

自然法第一戒律虽然仅优于单纯的本能，却无疑是最基本的。例如，它们让人类知道杀人、偷盗、强奸、乱伦、食人等等全都是非自然

---

① *Inferno* iv. 36－39.

② *An Enquiry Concerning Human Understanding*, in *Enquiries Concerning the Human Understanding and the Principles of Morals*, ed. L. A. Selby-Bigge (Oxford: Clarendon Press, 1970), 22, n. 1.

的。因此形成了这样一种戒律："己所不欲，勿施于人。"但是它们无法为组成各类社会的种种行为准则以及生活习惯提供指导。例如，它们没有告诉你，拥有不止一个妻子是非自然的，这就像是在公共场所排泄或饭后打嗝一样。它们没有告诉你谦逊和穿衣服（遮住人们"羞耻的部位"，按照神学家羞涩的措辞），如同对陌生人表现得热情一样，是自然的。这时是理性发挥了作用。理性思维作用于先天的第一戒律，能够推断出什么样的规范是自然的，什么是反自然的。问题在于，从初始的"天赋"思想走得越远，推断过程就变得愈发危险。因此，你仅能在自己的推论与他人相吻合时，确定自己是对的。这种所谓的"共同说服"是唯一的保证，不是因为集体必须总是对的，而是因为上帝创造的所有头脑都一样，因此如果足够多的人最终得出与伙伴们不同的结论，那只能是因为上帝让他们感到困惑。这当然是难以置信的。"我们的理智源自上帝，"16 世纪中叶，伟大的西班牙托马斯主义神学家弗朗西斯科·德·维多利亚（Francisco de Vitoria）在萨拉曼卡大学对他的学生如此解释，"而且，如果人天生会犯错，那这一切都要归因于上帝。"[①]人类个体，甚至整个社会团体，都会被恶魔、虚伪先知或邪恶的统治者引入歧途，这样的事便发生在犹太人和穆斯林身上。此外，世界千变万化，这是上帝的恩赐。基督教认为奇怪、反常和**不自然**的事，可能实际上并不违背自然法，但是世界上可能并不存在这样的地方。正是这些评论引导黑格尔形成了全部合理的假设——所有自然法都是对现有传统的一系列泛化。[②]

因为这种方式是理性的，因为它定义了人类在自然世界本身中的

---

① *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*, ed. Vicente Beltrán de Heredia (Salamanca: Universidad de Salamanca, 1932 - 1952), III, 11.

② *Natural Law*, trans. (from *ber die Wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*) (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1975), 59 f.

位置，自然法却做不到这一点。上帝能够随心所欲地创造世界，可以创造一个乌鸦是白色而火不会燃烧的世界；但**这样**的世界绝不会受**这种**自然的法则的统治。[①] 在阿奎那的著作中，自然法是人性对神圣计划的单纯参与，到了 16 世纪，自然法已经成为理性原则的独立实体，永恒而超验。

约翰·洛克谈到它时，认为整套体系是“强倚着别处的弱不禁风的桥桩和桥墩”，[②]就像约翰·斯图尔特·穆勒后来所证明的，它总是建立在解释自然法和纯粹人类法之间的混乱之上。[③] 如果我们眼前所见到的一切只是一棵树，那么在世界某些遥远的地区，不太可能有人视其为一匹马。但是这并不意味着，如果在巴黎人们认为生鱼片不适合食用，那么在东京也会如此。

关于阿奎那的“行为和目标”理论，只要存在适用于全人类的普遍共识，那么控制人类行为的规范似乎也成为可能。然而，一旦大陆上的各民族就行为和目标的妥当性有了与多数欧洲人不同的观点，上述共识便会土崩瓦解，即便谈不上荒谬，也会迅速变得偏狭。世界上，人们可能会因为与他人意见不同而去屠杀他人，例如他们对于上帝恩泽或者圣餐成分持不同意见，或有的地方人们脱帽致敬而有些人转身致敬；有的地方采用火葬以表达对死者的尊重，而有的地方会吃掉死者；有的地方认为吃饭的时候在大腿上、棒球或者鞋上擦手是表达礼貌，而有的地方认为“咬身上的虱子是有教养的象征”；有的地方打招呼是把手放在地上然后升向天空；有的地方女士站立小便而男士蹲着……有的地方父亲有责任惩罚男性后代，而母亲负责惩罚女性后代；等等：

---

① 所有这些例子均来自弗朗西斯科·德·维多利亚。

② *An Essay Concerning Human Understanding*, 102 (I, IV, 25).

③ *Three Essays on Religion*, in *The Collected Works of John Stuart Mill* (London: Routledge, 1963 - 1991), X, 373 - 402.

这些“自然法”仅仅被视作将当地偏好变成神谕的法令。

我所谈到的所有例子——后文还将出现更多——是由米歇尔·德·蒙田在其一篇标题为《习惯：就不易变的传统法则》的文章[①]中提到的。1561 年，蒙田在鲁昂遇到了一群图皮南巴(Tupinamb)的“食人族”，他们来自巴西海岸，被关在一个装饰成“印第安”村落的村庄里展览。这样一来，正在参观城市的法国国王查理九世(Charles IX)便会看到，在他的“新世界”中生活着多么奇怪的生物。(没有足够的图皮南巴人组成整个村庄，所以选中很多抗议农民充数，他们带上羽毛头饰，尽可能看起来像“土著”。)我们不知道查理九世最终拿食人族怎样了，但蒙田却对他们的高贵、体格和他所称的自然理智印象深刻。(他们问为什么有胡须且四肢强壮有力的成熟的男人，要在一个孩子面前鞠躬——查理当时只有 11 岁；为什么他们看到的穷人，“因为贫穷和饥饿而憔悴”，却“忍受这些不公平而不去袭击别人或者向别人的房子放火?”)蒙田总结道，这些人，“其野蛮是人类意识强加上来的，他们和原始自然状态仍旧很近”。对于他们嗜食同类的行为，大多数欧洲人认为这是他们残暴的证据，蒙田却认为吃死人远比吃活人好，因为他假设图皮南巴人吃的是死人，而在“宗教和虔诚的借口下”，法国的天主教徒和新教徒却在吃活人。[②](1725 年，伏尔泰宣布，他同样遇见了一批“来自密西西比河的野蛮人”，正如图皮南巴人影响了蒙田一样，这些人也让伏尔泰得出了同样的结论。他发现我们就像“为乌鸦和虫类准备食物一样……屠杀我们的敌人，相比于活着的人，我们更加尊重死者”。)[③]

---

① *The Complete Essays*, trans. M. A. Screech (London: Penguin Books, 1987), 127–129.

② “On the Cannibals”, in *The Complete Essays*, 231, 240–241, 235–236.

③ *Dictionnaire philosophique*, ed. Alain Pons (Paris: Gallimard, 1994), 66–67.

所有这些忏悔的暴力经历，和外来的“他者”令人不安的理性方式，教会了蒙田——“第一个敢于思考的法国人”，极端的唯物主义者、洋洋得意的无神论者和执迷不悟的美食家朱利安·奥夫鲁瓦·德·拉美特利(Julien Offray de la Mettrie)这样评价他——这样一个道理：“我们认为源于自然的良知，是由于习惯而产生的，因为人类内在地崇尚被认可和接受的意见与行为，他不可能毫无悔恨地让自己从他人中解脱，或在没有自我应允的情况下适应他人。”①

正如17世纪法国哲学家、数学家、物理学家、注射器发明者和数字化电脑的先驱布莱兹·帕斯卡(Blaise Pascal)总结的，“自然的”一词指的是通常被某个或其他人类群体接受的事物。“在比利牛斯山一侧是真理，”他写道，“在另一侧则是谬误。”(如果你是法国人的话。)而且如果“自然”在法国和西班牙之间的一致不足为凭，那谁又知道，什么在中国或者锡兰是自然的呢？洛克提出，什么证据能够让“比较熟悉人类历史”的人们相信，可能存在“如同先天固有般，被全世界不假思索接受下来的真理？正义和遵守契约是大部分人类所认同的”。而这些与先天对善恶之分的认知并无关系。甚至小偷“之间也遵守信仰和正义的规则”，而且“他们未曾接受过先天的自然法。在自己的团体内，他们把这些当作便利的规则来实践”。② 如霍布斯所说，无论何时去观察，显然没有理由假设，曾经存在“事情本质的正确原因”。事在人为，而且他冷静地发现，那些“通常……要求用正当理由去解决争端的人，只是依照自己的意愿行事罢了”。③

---

① “On habit: and on never easily changing a traditional law”, in *The Complete Essays*, 30. La Mettrie's comment is in *Anti-Seneca or the Sovereign Good* in *Machine Man and Other Writings*, trans. and ed. Ann Thomson (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 129.

② *An Essay Concerning Human Understanding*, 66 (I, III, 2).

③ *The Elements of Law, Natural and Political*, ed. Ferdinand Tnnies, 2nd. edn. (London Frank Cass, 1969), 188 - 189(2. 10. 8).

自然法最重要的“第一戒律”为亚里士多德、阿奎那以及霍布斯之前的每一个政治和社会理论家提供了基础，使其构建了该如何建造人类社会的主张：即所有人类本质上都是社会人。对亚里士多德而言，这是半生物学原理。像许多其他动物一样——例如，蜜蜂和熊——人类不能独自生存。他们也是自然的社会性的；但是和其他动物不同，他们有特定的社会生活。亚里士多德说，他们是发育完全的“政体”，即照字面意思为“动物生活的地方”，在希腊语中称之为“城邦”“城市”或者“国家”。这并不是说他们不是个体，而是说没有人类能够在城邦之外的其他空间内满足自己或者实现自己的潜能，仅有这里可能实践美德。然而，真正的人类社会是人工创造物，希腊语中称其为“技艺”（*techne*）——技能或者艺术，“技术”（technology）一词便由此得来。但是技艺本身不仅包括一种能力、工艺或技巧，同时也被理解为一种知识形态，同样是人类必需的组成部分。因此不可能有民族能生存在社会之外——尽管在许多人看来，大部分欧洲农民都是这样的。亚里士多德指出，在人类群落之外的旷野中，只有“野兽和英雄”能够生存。大约 1260 年，莫埃贝克的威廉（William of Moerbeke）把亚里士多德的《政治学》翻译为拉丁文时，将其译为“野兽和圣人”，从而明显将亚里士多德的作品基督教化。但是论点仍旧是一样的：从本质上说，只有那些要么远高于普通人类而不需要美德的人，要么过于低级无法获得美德的人才能够超越社会秩序的束缚而生存。

自然法最重要的“第一戒律”于是变为“推己及人”和“己所不欲，勿施于人”。（当然，这些都是圣经诫令。但是这对于托马斯主义者至关重要，神的法律如同人类法律一样接近理性。[①] 尽管没有人类能够

---

① “不可报仇，也不可埋怨你本国的子民，但你要爱邻舍如同自己：我是耶和华”，《利未记》（Leviticus）19：18。“所以无论何事，你想让别人怎么待你，你就要先这样待人，这就是律法和先知的倡导”，《马太福音》（Matthew）7：12。

完全理解上帝的想法，基督教仅仅拥有一部分可接受的信仰，就成为杰出的理性宗教。）

无论是亚里士多德自己还是阿奎那，都不希望否认社会能够以多种形态存在。虽然他们在时间和空间上有所不同（而且亚里士多德自己相当缜密地论证了他所处时代中多种社会形态的利与弊），他们都属于社会，其关于社会组成的定义是非常严格的。任何生活方式无法满足必要标准的人类群体，可能只能被划分为次于人类的群众。最为著名的，便是发生在美国印第安群体和大部分非洲人身上的命运。

这一精密理论持续了大约 3 个世纪，是欧洲所有道德体系赖以生存的基石，我们应该把这一理论的毁灭功劳归功于两个人：英国哲学家托马斯·霍布斯和荷兰人文主义诗人、历史学家、法学家胡果·格劳秀斯。他们对启蒙运动都有深远影响，特别是霍布斯。与其他作家相比，他也许对后来的社会和政治思想有更深远的影响。从某种意义上说，可以认为启蒙运动扩大化和人性化了霍布斯关于人类本性和由此得出的结论，而不再倒转回到即使愿意接纳他们，也有所限制的全知全能上帝观念的怀抱中。

霍布斯和格劳秀斯两者存在明显差异。首先，霍布斯意在得到尽可能多的读者，并且创造一种全新的哲学语言。因此，他用英语而非拉丁语编写了他最长篇幅、最雄心勃勃的著作《利维坦》。几乎与他同一时期的约翰·洛克也拥有同样的雄心，成为第一批采用此类做法的思想家之一。格劳秀斯则全部使用拉丁语著书，其主要作品《论战争与和平法》（*On the Law of War and Peace*）是传统自然法的专著，与经院派前辈很相似。该书采用大量长篇引用，并无数次提及古代历史和圣经历史，与《利维坦》相比，似乎威胁性明显较低。让-雅克·卢梭声称厌恶霍布斯，却称格劳秀斯为“学者鼻祖”。他回忆孩提时期，自己如何站在身为钟表匠的父亲身边，观察他工作，“最崇高的真知滋养

了他的灵魂”，他阅读“塔西佗(Tacitus)、普鲁塔克和格劳秀斯”的作品，这些作品“与他的工具混在一起”摆在他面前。卢梭试图表达的形象是贤明的工匠，真正“诚实的人”。但是这些作者并不是随机挑选的。塔西佗向卢梭的父亲传授了政府原则，普鲁塔克向他传授了古罗马国家的道德观，格劳秀斯让他知道了所有社会和司法理论的基础。[①] 尽管霍布斯和格劳秀斯之间存在显著差异，卢梭也相信，至少他们的主要原则“是完全一致的：区别只在于他们的表达方式。他们的方法也不同，霍布斯依靠诡辩，而格劳秀斯依靠诗歌；其余则如出一辙”。[②]

虽说他们“完全一致”，是典型的卢梭式夸张手法，但霍布斯和格劳秀斯在某一方面必然能达成共识：宗教改革初期共识的瓦解以及美洲民族的发现，无疑表明亚里士多德对自然社会性的理解是基于幻想，用霍布斯的话说，是基于“对人性的肤浅认识”。的确，人类生而倾向聚居。社会是人类对友谊的自然渴望，这一轻松想法让霍布斯嗤之以鼻，他写道：“从本性而言，我们不是在寻找朋友，而是在寻找荣誉和利益……如果(人类)为了消遣或娱乐而聚在一起，那每个人通常获得的最大乐趣，便是在别人陷入尴尬或暴露弱点时对自己感觉良好(这就是荒谬的本性)。”[③]如果和别人聚在一起不是为了让自己更胜一筹的话，那便是恐惧让人们在一起：

> 我所说的恐惧是指对未来任何不幸的预期。我认为，对恐惧的逃避、不信任、怀疑和预防都是心存恐惧的人的特征。睡觉时，他们会锁门；旅行时，他们因害怕被抢而全副武装。国家建起堡

---

① *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, in *OEuvres complètes*, ed. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond (Paris: Bibliothèque de la Pléiade, 1959 - 1995), III, 118.

② *Émile ou l éducation*, in *OEuvres complètes*, IV, 836.

③ *De Cive*, *On the Citizen*, trans. and ed. Richard Tuck and Michael Silverthorne (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 22(1. 1).

垒保护边境，筑起城墙保护城市，抵御外患。

如霍布斯所言，这种“相互恐惧”作为终极动力，不仅驱使人类聚在一起，并最终让自己屈服于公民社会的必要约束。人类始终对自身构成着威胁，直到出现约束：正如霍布斯引用了罗马剧作家普劳图斯(Plautus)的话说，“人对人是狼”(*homo homini lupus*)。[①] 霍布斯和格劳秀斯都认为，亚里士多德-托马斯式的自然社会性理论是基于错误的本体论——我将回归起点——和同样站不住脚的目的论。

霍布斯有句经典名言：“人类大都对权力有永无止境、至死方休的欲望。”亚里士多德学派的人认为，因为驱动整个人类的愿望永远无法被满足，也就没有“至善”。他写道，“古代道德哲学家的著作中提到的终极目标(*finis ultimus*)和至善(*summum Bonum*)是不存在的。欲望全部终结，而感官和想象依旧存在的人是无法生存的，幸福是持续实现一个接一个欲望的过程”。[②] 这是霍布斯最激进的主张之一。实际上，他的论点是，人类不仅除了活着之外没有终极目标，而且“幸福”——即他所说的“至善”——远非超越了所有激情的理想状态，它只是所有人类东西的毁灭，是死亡的一种形式。从这一极其简单的原则出发，可能会建立有关自然法的新概念，它独立于任何有关人类心理本性的复杂而无法验证的假设。[③] 霍布斯认为，如果我们无法假设“自然法”已经被上帝以某种办法注入人类心灵，我们也能通过简单观察知道，人类明显有伤害同类的倾向。尽管如此，人类也和所有生灵一样，都希望尽可能长久地避免死亡。确实，有些人因为自身一些特殊原因——例如，误入歧途的狂热，或对死后世界的幻想——可能会

---

① *De Cive*, *On the Citizen*, 25(1.7).

② *Leviathan*, 70 (I. XI).

③ 参见 Richard Tuck, “The ‘Modern’ Theory of Natural Law,” in Anthony Pagden, ed. *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 99 - 119.

选择拥抱死亡。但由于全世界的宗教都描绘了死后世界种种诱人的景象，很少有人不会选择死亡。对霍布斯而言，引爆自杀式炸弹的人是怪异的、失常的或很有可能是疯狂的[①]。理智正常的人会尽全力、尽可能长久地避免身体伤害。霍布斯将此描述为一种“如同石头坠落般强大的”运动。因此他得出结论：“如果人竭力保护身体和四肢免于死亡和伤害，这不是荒谬的，也不应该遭到谴责，也非情理难容，应当都认为这样是正义的、正确的。”[②]

对霍布斯而言，可以将自然法从复杂的形而上学中分离出来，简化为一种简单且不容辩驳的**权利**，他宣称：“哲学家们通常称为自然法（*jus naturale*）的自然权利，是每个人为了保留自己的本性，运用自身能力的自由；即保留自己生命的自由，从而依照自己的判断和理性，采取最聪明的处事办法。”同时，“自然的法则（*Lex Naturalis*）”是“理性发现的第一戒条，或总体法则，它禁止人类做那些危害生命或者掠夺生命的事情；而且禁止人类遗忘那些最宝贵的回忆”。[③] 仅此而已。（自此，霍布斯推导出 19 条常用的“决定和平的自然法则”。明显，还存在“趋于破坏单个人的”被禁止的事情，明显与做为整体的社会不同，比如酗酒，但这些“不值一提，放在此处也有些不太恰当。”）[④]

对此，格劳秀斯并无异议，自然法的首要“准则”并非“爱你的邻居如同爱自己”和“己所不欲，勿施于人”，而是“为了保护自己的生命，应该避免那些不利的威胁，应该争取并且保留那些对生命有利的事物”。

---

① “Defence of Seneca and Plutarch”, in *The Complete Essays*, 821.

② *De Cive*, 27(1.7).

③ *Leviathan*, 91(1. XIV)，同时参见 Brett, *Changes of State*, 109.

④ *Leviathan*, 100 - 109(1. XV).尽管霍布斯原初的假设和最终的结论，与他所不屑的经院哲学对手非常不同，但事实上，他们论证的方法是极其相似的。同样，他最后也主张自然法则可以归纳成这一戒律：“你们愿意人怎样待你们，你们也要怎样待人。”尽管他很特别地把这个短语总结成消极的论断：“己所不欲，勿施于人。”

他认为，这些才是根本原则，所有人都“不应该做一些伤害自己的事情”。

经院哲学阐释的自然法曾经为人类社会性提供了复杂的论证，现在它被简化为看似不可辩驳的、所有人类（无论在冰岛、新西兰或澳大利亚）都认可的原则。当然，它也被完全从神授法中剥离出来了。“自然法是不变的，”格劳秀斯写道，“甚至连上帝也不能使其发生改变。”[①]在此他还补充了著名的——也可能是臭名昭著的，根据你的立场决定——论断，认为这一法则还能约束人类，“尽管我们可以认为，也只有最邪恶的人才会认为，不存在上帝，或者他不关心人类事物”。[②]

至少，霍布斯被谴责为无神论者毫不奇怪，我们会看到，在接下来的 18 世纪中，他的名字都与那种关注人类自身生存的哲学联系在一起，其中剥离了人类与神性的关联，然后将人类简化为只不过是理性的、最大化的“利己主义”的机器。

然而，如果人类不是自然地社会性的，又用什么来解释社会的形成呢？霍布斯的答案是纯粹利己主义。它使用了一则寓言来阐释这一问题，却在不经意间对启蒙运动产生了深远影响。如果社会是人工的产物，那么它们无疑需要一个开端，这意味着在其存在之前就要有那么一段“自然状态”的时间。霍布斯并没有发明这个词。从公元前 8 世纪希腊诗人赫西奥德（Hesiod）起，人类便为自己提供了神秘的前社会起源，并根据这种谱系为他们所创造的社会建立合法性，或对不合法性进行置疑。[③] 然而，霍布斯对神话的使用却明显不同。首先，此

---

① *De iure belli ac pacis*, I, 40.

② *De iure belli ac pacis*, I, 13.

③ Judith N. Shklar, “Subversive Genealogies”, in *Political Thought and Political Thinkers* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1998), 132 - 160.

前大多数前社会状态下的世界被想象成悠闲的国度，人类在诸神或上帝面前愉快而轻松地永生。希腊版本中，人和神在同一个餐桌上用餐，直到有一天宙斯厌烦了这些低等生命围绕在他身边，将他们流放到地球上。普罗米修斯非常同情人类，为了让他们生活得更加容易，给他们偷来了火种。为此，宙斯将他绑在岩石上，下令每天让老鹰啄出他的肝脏，晚上再让它重新长好。在希伯来人的版本中，亚当和夏娃被逐出伊甸园的故事则涵盖了新生人类的反抗行为。他们不仅仅是受害者，也是罪人。这些神话的结局是一样的，他们从家园中被驱逐出来，必然要在世上流浪，必须使用诸神（或者上帝）留给他们唯一的东西生存下来：理性。

霍布斯的观点与此大相径庭。他描述的自然状态中，没有诸神，没有神的餐桌，没有提供人类一切生存所需的“东方伊甸园”，这里只有无情的暴力。霍布斯最经典、最强有力的名句中写道，这样的世界：

> 这里没有勤勉；因为成果是不确定的；因此也没有这个世界的文化；没有航海，没有可能从海上输入的用品；没有宽敞的建筑；没有移动和移开物体的工具；没有世界万物的知识，没有时代的记载；没有艺术；没有文学；没有社会；最糟糕的是，这里充斥着恐惧和暴亡的危险；人类的生命孤独、可怜，卑贱、粗俗，还很短暂。①

然而人类，即便是最原始的人类，都不仅仅是充满激情的、好斗的和恶毒的生物，有时他们同样是理性的生物。他们能够发现，每个人或许都会去做一些自己钟爱但却会给他人造成重大损失的事情。为了避免这种情形，这种“所有人对所有人的战争”，原始人类得出了这一结论：有必要“放下对所有事情的权利，接受自己为了自由而反对

---

① *Leviathan*, 89 (I, XIII, 62).

他人的权利，就如同接受他人反对自己一样”。为实现这一目标，这些早期人类互相订立了契约，霍布斯称其为盟约，彼此借助这一方式，建立了自己的公民社会。

此外，社会并非自然产生，它不可避免是人为的。霍布斯写道，“称为联邦或国家[拉丁文中称为‘城邦’(*Civitas*)]的伟大利维坦，是人造的人类社会”。[①] 并不是每个人都参与这个过程。霍布斯相信，地球上游荡的人类大部分仍旧生存在自然状态中。例如，美洲印第安人并没有成为野兽或者英雄(更别说圣人)，“基于自然的欲望，根本没有政府；如我之前所说，如今以野蛮的方式生存”。[②]

基于这一改变，法律和政府机构得以创立。因为无论政府还是法律都无法得到广泛执行，世界最终被分为拥有各自权利和民事规范的国家。这使得国家成为一个遵循人类意志的、独立于神的意志的综合整体。君权必须是集体意志的体现，是整个国家判断力的体现。只要不侵犯每个人自我保护的自然权利，只要能够保护契约方免受内战和他国侵犯，那么他(它)的权力就是绝对的。这种权力必定令所有人敬畏，但它并不神圣，无须祭奠，丝毫没有神秘之处。

然而，对于亚里士多德及其思想的继承者们，就自然(或者神)而言，创建城邦是在完成一项重要计划。而对于霍布斯和格劳秀斯来说，这仅仅是旨在保持物种延续的理性计算。因为对亚里士多德和整个托马斯学派神学传统而言，社会生活并不是人类的必由之路，它仅仅是一种存活的条件，并非所有人都做出这一选择。

霍布斯认为，公民社会的建立使世界更加安全，但它没有像亚里士多德和神学家所想象的那样，通过改变人类自身的本性来实现这一

---

① *Leviathan*, 9 (Introduction).
② *Leviathan*, 77 (I, XII, 12).

目标，而是通过限制人类自身的毁灭倾向来实现的。社会不会改变我们。在自然状态下，我们本质上仍旧是邪恶的生物。通过对原始人类的分析，霍布斯引发了一场争论。这场论战持续了一个多世纪，甚至今天仍以某种方式存在着。

欧洲被思想冲突弄得四分五裂，同时还处于向海外迅速扩张的进程，使这些观点显得强大而有力。简而言之，霍布斯为内战提供了解决方案。如他所说，“所有的灾难均来自战争，不过主要是内战，这都可以通过人类勤勉予以避免”。他认为，如果自我保护的权利是自然法的基础，那么社会的作用就是维护这种权利。霍布斯认为，为了实现这一目的，国家主权——对他而言，无论是国王、委员会、君主政体或共和国都没有太大区别（他重复使用的词语是“一个人或一群人”）——必须保持完整而不可侵犯。如他所说，统治者的国民无论在意志还是判断上，都要臣服于他或其政体。[①] 他或其政体不仅代表他们行事，也应该为他们着想，这即是康德后来所谓的“令人震惊的”发现。[②]

霍布斯和格劳秀斯成功地从根本上重新描述了自然法，而不是拒绝承认这一法则的存在，他们让人类仅依靠自己的感官、激情和理智来引导自己。后代的人们发现，这是一种对人类境况令人深感不安的想象。

17 世纪对经院哲学的冲击非常令人信服。其中一些散文作品非常具有融入性，与“经院式”的鸿篇巨制有明显不同。霍布斯尤其如此，其“现实主义”具有某种简单直观而又引人入胜的元素，他拒绝那些与直接经验无关的理论。尽管沙夫茨伯里伯爵安东尼·阿什利·

---

① *Leviathan*, 121 (II, XVIII).

② “On the Common Saying: ‘This may be true in theory, but it is of no use in practice’”, in *Practical Philosophy*, 302 : AK 8: 804.

柯柏(Anthony Ashley Cooper, Earl of Shaftesbury)——我们后面会提到他——反对霍布斯的主张，但仍然将霍布斯誉为“我们民族睿智诙谐的哲学家”。[①] 苏格兰哲学家弗朗西斯·哈奇森(Francis Hutcheson)尽管几乎难以忍受“轻视人类一切仁慈宽容行为”的哲学理念，但也称赞霍布斯“这位无畏的哲学家用异乎寻常的方式进行着探索，他不看重权威，使用着比经院学者更通俗易懂的措辞，很快便受到了同时代自由思想家的推崇”。[②] 甚至狄德罗，相信霍布斯和所有“系统化哲学家”一样有着共同弱点，“为了逢迎自己的假设”而曲解了所有证据，然而连他都认为，“甚至霍布斯的错误都比大量罗列常识的作品，更能够推动人类思想的进步”。[③] 但是，狄德罗还警示说：“如果不想全盘接收他的理论，那么一定注意，不要违背他的第一原则。”随后至今的时代中，几乎没有哲学家能够完全不受霍布斯哲学的影响。不过，我们将在后文发现，这些哲学家也并未像狄德罗所认为的那样极易受到影响。

---

① “Sensus Communis, an Essay on the Freedom of Wit and Humour”, in *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, ed. Lawrence E. Klein (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 42.

② “Reflections upon Laughter”, *in Philosophical Writings* (London: J. M. Dent, 1994), 46.

③ “Hobbisme”, from the *Encyclopédie*, in *Political Writings*, 27.

第2章

找回同情

I

显然遭到霍布斯抛弃的经院学术界并不像他认为的那样贫瘠。经院学派的亚里士多德主义，就霍布斯初次接触到它的时候，确实就像现在学界的最糟糕的学术语言的一样乏味。但是，托马斯主义者和亚里士多德派学者对自然法的理解则留下了许多霍布斯主义者（即便不是格劳秀斯主义者）废除的内容。首先，经院哲学家们将其所定义的自然法看作普遍道德和政治准则的基础，这样的准则主张无论文化和信仰有多不同，所有人类都应得到同等对待。同样，它还主张人类互相尊重是因为人类有“汇聚”的共同诉求，它要求人类在需要之时互相帮助，即使是对陌生人，要意识到“人与人之间的和睦是自然法的一部分”。[①] 最后，当霍布斯和格劳秀斯接受了唯一的天赋权利，即自我

---

① Francisco de Vitoria “On the American Indians”, 3.1 in *Political Writings*, ed. Anthony Pagden and Jeremy Lawrance (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 279.

保护的权利时，经院哲学家为权利留下了宽阔的边界，例如自由抵达世界各地的权利和自由争论的权利等——这就是后来被重新描述为“人权”的这个词的前身。①

当然，霍布斯和格劳秀斯极端简化的解释并不包括上述任何内容。（格劳秀斯的确表示，人需要对邻居尽某些义务，但其说法仅限于戒绝作恶。）启蒙运动，特别是我所关注的那一时期，正如我们现在看到的，是试图复原一种可能的世界主义社会中统一且本善的人性，而不用被迫接受神学家所主张的，只有作为善意高深的神的一部分，这才能有意义。

18 世纪初，随着“三十年战争”的结束，欧洲乃至世界的政治图景都发生了巨大变化。1625 年，格劳秀斯出版了《论战争与和平法》。1651 年，霍布斯的《利维坦》面世，但有关自然法的基本思想均出自成书于 1641 年前后、令其在英格兰之外声名远扬的拉丁文著作《论公民》。一个世界从此诞生，这是一个被 1648 年《威斯特伐利亚和约》彻底扭转了的世界（至少在现代人看来如此）。正如我们所见，《威斯特伐利亚和约》并未终结欧洲各国之间的战争，但这个合约却让众学者口中的“欧洲共和国”逐渐建立起来。在这一城邦制的社会中，各国之间因为共享的文化、共同的法律体系和并不稳定的联盟而团结一致。这尽管是一种对西方世界未来发展的高度乐观的设想，却为 1648 至 1698 年间成长起来的一代人提供了足够的安全感，鼓励他们摒弃霍布斯和整个“机械论哲学”所倡导的关于人类社会性起源的那些看似无法辩驳的阐释。

霍布斯主义和格劳秀斯主义者关于“人”概念的理念弱点，按照那

---

① Anthony Pagden, “Human Rights, Natural Rights and Europe’s Imperial Legacy”, *Political Theory*, 31(2003), 171 - 199.

时以来的众多评论家的说法，在于需要从一种高度还原论的视角来看待人的个性，而只有自我主义才能激发这一个性。[①] 霍布斯不遗余力地修正这一理念，但是他所主张的只有渴望活得更长寿才能把全人类团结起来，在其众多理论继承者，如大卫·休谟看来，“产生于简单性这个哲学中错误推理的根源。”[②]休谟当时最著名的评论家和伙伴托马斯·里德(Thomas Reid)，至少在这点上对霍布斯表示了赞同，尽管他关于“常识”的观点在休谟看来只不过“引导我们回归直觉理念”。他写道，“对简单性的喜好和把事物简化为几条原则，导致了许多错误理论体系的产生”。在他看来，罪魁祸首就是笛卡尔和“伟人牛顿”，这两个人关于世界根本上是简单的假设，“使他们形成了从已知来认识自然未知部分的理念，就像牧师提提鲁斯(Tityrus)通过对自己乡村的认识形成了对罗马城的认知”。[③]（里德也认为，休谟、笛卡尔和霍布斯在试图建立“人性体系，一项对于任何天赋秉异或能力出众的人来说都难以企及的任务”[④]时，他们有些不自量力。）

哲学史上，还有一位哲学家与霍布斯享有同等学术地位，同时也是大卫·休谟的好友和导师，他便是弗朗西斯·哈奇森——亚当·斯密曾赞誉弗朗西斯·哈奇森为“永不会被遗忘的哈奇森”。可能就是他首先指出，霍布斯不仅仅将自然法简化为一个无可辩驳的原则，也

---

① 参见，例如，Jürgen Habermas，*Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*（Frankfurt am Main：Suhrkamp，1978），78－79.

② *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*，in *Enquiries Concerning the Human Understanding and the Principles of Morals*，298.

③ *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*[1764]，ed. Derek R. Brookes（Edinburgh：Edinburgh University Press，1997），210－211. 提提鲁斯出现在维吉尔(Virgil)的《牧歌》(Eclogues)第1首中，他认为罗马不过是他的家园的一个扩充版。

④ *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*，21.

将其归纳为一种**权利**。[①] 毫无疑问，权利对界定国家的局限性起着至关重要的作用，却无法真正解释所有人类体验。通过推翻旧亚里士多德哲学的自然社会性的理念，霍布斯似乎不只是摧毁了亚里士多德-托马斯主义的神学秩序，还摒弃了任何不以粗略利益算计为基础的人际互动的可能性。霍布斯的整个论证都是基于一种热情，但似乎剥夺了人性中所有爱和温情的能力，甚至是简单的感同身受的能力；除了恐惧，什么都不曾留下。洗澡水倒了，孩子也没了。

达朗贝尔在《百科全书》的长篇序言中提到，现代哲学思想进化简史也存在类似的缺陷。然而，达朗贝尔此处指的不是霍布斯而是笛卡尔，在他看来，笛卡尔完全代表了“机械论哲学”，谢林也是如此。达朗贝尔恰当地承认笛卡尔——正如哈奇森有点不情愿地承认霍布斯——是把哲学从经院哲学中解放出来的代表人物，他“在摆脱经院哲学主张、权威等偏见和野蛮的束缚时，展现出犀利的思想”。不过可惜的是，他随后用自己错误的确定性信念来代替原先的观念。这些信念并非明显的谬论，但确实摒除了未来被批判的可能性，这也就阻碍了通向未来。而启蒙运动则是一场无情的批判运动。达朗贝尔遗憾地总结道，当一种偏见被推翻，会有另一种偏见取而代之，这便是人类的弱点。他写道，“这就是思想的不确定性和多样性，所以它一直需要依附于某种特定的观点”。[②]

“三十年战争”结束后，一个相对稳定的世界随之建立，也出现了一种更深刻、更富同情心，并且不单纯依赖于利己主义的对人类本能的阐释。同样需要一种独立的哲学，这种哲学不仅不受限于虚无僵化

---

① 引自 E. C. Mossner, *The Life of David Hume* (Oxford: Oxford University Press, 1980), 136.

② *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, in *OEuvres complètes de D'Alembert*, I, 17 - 99: 67.

的宗教主张，脱离了教条化的确定性——换言之，脱离了“偏见”——这种哲学要反映外部世界不断变化的本质，并且首要的是反映人类这个物种不断变化的感觉、热情和信仰。

最先提出这种哲学思想的是萨克森历史学家和法学家塞缪尔·普芬道夫(Samuel Pufendorf)，1671 年他的主要作品《自然法和万民法》(*On the Law of Nature and Nations*)问世，但普芬道夫至今也不为人熟知。尽管与格劳秀斯的著作一样，《自然法和万民法》也是一部拉丁文巨著，具有典型的学院风格，但是普芬道夫跻身 18 世纪最受读者欢迎的作家之列，同时也是最具影响力的社会学家、政治家和道德理论家。以至于劳伦斯·斯特恩(Laurence Sterne)在其倍受欢迎的喜剧小说《项狄传》(*Tristram Shandy*)中称普芬道夫为“最有德性的作家”，并假设普芬道夫那些没什么学问的读者应该知道他是谁。卢梭也在他为权贵友人撰写的两个教育计划中，建议他们的孩子阅读普芬道夫的作品，“因为一个诚实和睿智的人应该理解善恶的基础，也应该认识其所处社会的根基”。①

普芬道夫的主张，似乎正是卢梭和大多数启蒙运动时期的作家最需要的：它可以摆脱霍布斯和格劳秀斯对人类社会性起源的苍白阐释，同时又接受了这两人所提出的“人总是优先考虑自身利益”的基本前提。事实上，普芬道夫对社会起源的阐释与格劳秀斯和霍布斯的思想大致相似(甚至从某种程度来说，普芬道夫几乎全篇逐字照抄了霍布斯的《论公民》)。② 普芬道夫赞同前人们提出的观点，认为自然状态之外最初社会的创立是一种或几种意志行为，这些意志行为是由人类个体而非某种神谕制定的。然而，最大的不同在于，格劳秀斯和霍布

---

① *Mémoire A. M de Mably*, in *OEuvres complètes*, IV, 31. 同样的词语出现在 *Pour l'éducation de Sainte-Marie*, in *OEuvres complètes*, IV, 51.

② 这些信息受益于西奥多·克里斯托弗(Theodore Christov)。

斯认为，社会尽管在技术上不断进化，在道德上却停滞不前；而普芬道夫则认为，这些社会构建了道德人，每个人是“拥有智慧和意志的个体，这些个体具有自身特有的行为，并区别于同类的其他个体”。[①] 通过意志行为，人类才成为具备自身道德属性的“自然”人，而非处于一种人为的状态。[②] 普芬道夫将其称为“社会性”。哈奇森对此表示赞同，“按照普芬道夫的观点，对人来说，即使社会生活显然不是直接和自然而然的事，但从次要层面来说，又恰恰是自然的”。[③]

正如我们所见，对普芬道夫和其继承者们来说，这暗示了一种自我的内在觉醒。普芬道夫相信，对个人身份攻击所造成的威胁与对物质躯体的攻击没有区别：

> 人热爱生命、身体和事物，正因为如此他无法避免背叛或逃离那些趋向他们毁灭的事物，除此之外，我们发现在他的心中深嵌着一种脆弱的自尊。损坏一个人的自尊感，要比伤害他的身体或财产更加令其难过。

认识到终有一天我们都会死去，同时自然而然地认识到上帝的存在（对普芬道夫而言便是如此），才让人生而为人，有别于狗。从某种意义上来说，人的定义与动物性截然不同，“人性平等地属于每一个人，一个人如果得不到作为人的尊重，也就无法进行社会生活，因此自然法的准则就是，每个人都应该将他人看作自己的同类并给予其尊重”。[④]

---

① *Elementa jursiprudentiaeuniversalis*, I Def. Iv. 1.

② *De iurenaturaeetgentiumlibriocto*, VII. ii. 13.

③ “Inaugural Lecture on the Social Nature of Man”[1730], in *Two texts on human nature*, ed. Thomas Meitner (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 135.

④ *De iurenaturae et gentium*, III, 2,1. 同一段落稍有不同的版本出现在 *On the Duty of Man and Citizen according to Natural Law*, ed. James Tully (Cambridge: Cambridge University Press, 1991),61.

通过这一不证自明的主张，通过唤醒人类“自然”的本能、激情或后人所谓的“情感”，普芬道夫使所有人类自然而然地成为道德产物，并使得18世纪对自然法的讨论产生了关键性转折。与霍布斯主义者所描绘的人类不同，普芬道夫的人类自然地就能仁慈地对待同类。

因此，促使人类建立社会的正是黑格尔提出的“认同理论”，即“为他人而存在”，而非霍布斯哲学的恐惧、愤怒和怨恨。社会不是受惊的格斗士们面对激情所做出的理性而“自私”的妥协产物，而是一种激情对另一种激情回应时的“自然”结果。从这出发，普芬道夫赋予社会世界以道德属性。与霍布斯的阐释不同，它没有让人类就此止步，而是彻底转变了人的存在。正如卢梭在研究“习俗史”（他放弃的众多计划之一）时稍显简略地记载道，“大多数道德哲学家的错误”在于，他们总是认为人本质上是一种理性的存在。其实，“人不过是一种感性的动物，依激情而行动，而理性只是用来掩饰激情诱导下做出的愚蠢行为”。①

普芬道夫与18世纪初期英格兰和苏格兰道德家哈奇森、理查德·坎伯兰（Richard Cumberland）、沙夫茨伯里一样，通过伊壁鸠鲁学派和斯多葛学派的对立，表达不同于霍布斯和格劳秀斯的主张。普芬道夫在答复法学家及批评《自然法和万民法》的尼古劳斯·贝克曼（Nicolaus Beckmann）时，写道：“我的自然法的基本前提与霍布斯理论截然相反。我的主张和斯多葛学派的理性理论非常接近，而霍布斯却支持伊壁鸠鲁学派的那些陈词滥调。”②

伊壁鸠鲁学派和斯多葛学派这两个古老哲学学派之间的对立，以及两个学派同怀疑论的关系，成为17世纪后期至18世纪初期社会和

---

① “Fragments politiques”, in *OEuvres complètes*, 554.

② 引自 Samuel Pufendorf, *On the Duty of Man and Citizen According to Natural Law*, pp. xxvii - xxviii.

政治理论的主要特征。在亚当·斯密、弗朗西斯·哈奇森、狄德罗、卢梭、孔多塞、休谟、詹巴蒂斯塔·维柯和伊曼努尔·康德的著作中都可以发现这些特征；而且，讲授这三个哲学学派的理论也成为欧洲大学课程的主要内容。前文中我们已经谈到了怀疑论，伊壁鸠鲁哲学和斯多葛哲学——这两个学派是公元前 155 年卡尔内阿德斯先后阐述的——则有所不同，两者都创造了关于整个宇宙的知识体系。然而，其道德哲学则更为重要，对 18 世纪的作家们来说尤其如此。

伊壁鸠鲁（Epicurus，公元前 341—前 270 年）是一个毁誉参半的古希腊哲学家，这是因为他所建立的学派主张认为，追求快乐是人类生活的唯一目标。大约在公元前 306 年，他在雅典买了一座带花园的房子作为学派所在地。在这里，伊壁鸠鲁及其追随者们的行为令古希腊世界感到震惊和不可思议，他们忽视外部世界的存在，拒绝参与政治生活，像家人一样生活在一起，用友谊的纽带彼此紧密相连，其中不乏女性。尽管花园里发生的多数淫秽故事不过是虚构的传闻，但伊壁鸠鲁主义始终无法成功摆脱一种单纯追求快乐的哲学。伊壁鸠鲁主义者坚持探索宇宙的物质起源，拒绝接受神或人类不朽的说法，引起了基督教徒的憎恨。

事实上，多数伊壁鸠鲁主义者都是禁欲者。人应该不懈努力地摆脱痛苦、追求享乐，这一基本主张未必能够得出人应该纵欲的结论。因为放纵总是带来痛苦，最初的快乐越多，随之而来的痛苦便越多。因此，真正理性享乐的个体只会培养那些没有坏处的快乐：这实际就是一种沉思的生活。当然，这是幽居于花园中的伊壁鸠鲁主义哲学家们希望获得的生活。而局限于外面世界的我们应该尽力将痛苦最小化，并尽可能地享受生活。康德的一位似乎是叫蒙格罗韦尔斯（Mongrovius）的学生指出，康德曾说过："伊壁鸠鲁主义者将道德原则归纳为身体感官，而他们的原则是自爱，以及依赖于环

境的舒适和安全。”[①]尽管这一结论相当粗糙，但准确地反映出了18世纪有许多斯多葛主义思想家像康德一样对伊壁鸠鲁主义持这样的看法。

普芬道夫认为，霍布斯所做的只不过是支持“伊壁鸠鲁学派的那些陈词滥调”，他的意思是说霍布斯哲学所认同的人类的共同点，是他们对快乐和痛苦的估算，而这也是最终构成人性的唯一特点。同伊壁鸠鲁学派一样，霍布斯肯定拒绝接受全知全能的天意之神的存在，尽管他从未明确表达过这一观点，而他和伊壁鸠鲁一样，从与个体的关系，而非与宇宙的关系来描述人类境况。

指责霍布斯信奉“伊壁鸠鲁学派”首先是一种诽谤，这类似于人们对他信仰无神论的批判。尽管霍布斯的激情理论大部分来自斯多葛主义，其自我主义或后来休谟所称的“利己哲学”的确可在伊壁鸠鲁的主张中找到来源：“我们说，愉快是快乐生活的起点和终点。”[②]1751年，休谟在其著作《道德原则研究》(*Enquiry Concerning the Principles of Morals*)中写道：

> 伊壁鸠鲁主义者或霍布斯主义者乐于承认世上存在绝不伪善的友谊。恕我直言，他们或许会尝试用哲学去分析这种激情的成分，将它们一一剖析开来，把每一种情感都解释为自爱，再利用特定的想象力进行扭曲或塑造，使其化作种种表象。[③]

普芬道夫所支持的斯多葛学派与伊壁鸠鲁学派形成了鲜明对比。斯多葛学派的命名来自雅典的彩画门廊(*Stoapoikile*)，公元前323

---

① “Morality According to Prof. Kant: Lectures on Baumgarten's Practical Philosophy”, in Immanuel Kant, *Lectures on Ethics*, ed. Peter Heath and J. B. Schneewind (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 240 : AK 29: 621.

② *Letter to Menoeceus*, 128.

③ *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, 298 - 299 (Appendix II). 休谟认为斯多葛学派的观点并不招人喜欢。他认为其只是“一个更精炼的利己主义体系”，可以导致“我们脱离一切美德和社交的享乐”(p. 40 and cf. p. 101).

年，斯多葛学派的创始人季蒂昂的芝诺（Zeno of Citium）就是在此开授讲座。总体说来，斯多葛主义者坚持认为，只有美德才能带来快乐。这位斯多葛学派的智者过着只有理性引导的生活，他把世界看作一个和谐的整体，有着确切而超验的目标。与伊壁鸠鲁和霍布斯（至少在这一点上）不同，芝诺从人类与宇宙而非个体的关系着手。他避免一切有害或有破坏性的情感，最重要的是将一切降临于自身的邪恶视为在他存在之外的。即便面对最强烈的情感或最糟糕的困难，抑或最强烈的快乐时，睿智的斯多葛智者依然不为所动。这便是摆脱了焦虑或担忧的“内心平静”的状态，或者说是对个人及他人的痛苦或快乐保持冷漠的状态。从最好的角度来看，正如康德所说，这是“对人类力量的抗拒”；从最坏的角度来看，正如孔多塞所言，这是对“艰辛、骄傲和不公正”的掩饰。[①] 如今，我们形容一个人是“斯多葛式的”，大致就是上述意思。（当我们说某个人“哲学的”时，也是在表达相同的意思，从而表明斯多葛学派思想在西方对“哲学”的理解上占据着多么重要的角色。）

斯多葛学派并非简单的顺从。斯多葛主义者的顺从和冷漠受到了过度推崇，其社会和政治观点却鲜受关注，而这才是启蒙运动思想家真正关心的东西。自然世界是一个有着确切而超验目标的和谐整体，斯多葛学派对此信奉不已。这一信仰的中心思想就是：无论崇拜何种文化或信仰，人类都拥有共同的身份认同。同亚里士多德一样，斯多葛学派也赞同“普遍观念”的存在。所谓的“普遍观念”是忽略了信仰和文化差异，人类可接受的各种观念的统称。他们还认为，人类通过情感纽带相互联系在一起，希腊人将此称为回归自身

---

① *PraktischePhilosophie Herder* （1794），AK 27：I. 15；*Esquisse d'un tableau historiquedesprogrès de l'esprithumain*，148.

(*oikeiosis*),或是自然依恋,即对与自己相亲相近的事物产生依恋。因此,从这一角度而言,血亲、家人和孩子都是与我们"相亲的",也因此必然要爱他们。然而这种爱并不仅仅是为了自己,因为他们是我的(血缘)连续性的唯一保证;我爱他们,是因为我**认同**他们。从这一层面出发,真正睿智之人必先拥抱的是家人和朋友,然后是同一群体或民族的同胞,最后是全人类。正如古罗马法学家西塞罗(Cicero)所言:"[父母之爱]同样生发出一种所有人类共通的天生的关爱,仅从这一事实出发,他便成为人,一个人不应同其他人形同陌路。"[①]我们将在后文中看到,正是这一观念构成了后人所谓的"世界主义"。

尽管彼此厌恶,这些古老学派之间并非完全不同,但也从未不谋而合。罗马人发展了上述三个学派,有的部分甚至明显违背了希腊先哲们的思想。反对伊壁鸠鲁主义者的西塞罗被当作怀疑论者,但在道德哲学领域,他又是斯多葛主义者。受暴君尼禄(Nero)之命自尽的古罗马剧作家、道德家塞内卡,相较其他作家而言,对莎士比亚(Shakespeare)、马洛(Marlow)、本·琼森(Ben Jonson)等伊丽莎白一世和詹姆士一世时期的剧作家产生了更加深远的影响,几近成为18世纪罗马斯多葛式美德的巅峰代表,即便他都受到了伊壁鸠鲁主义的影响。狄德罗十分敬仰塞内卡,评价其为"温和的斯多葛主义者"。

即便两者常被混为一谈,"伊壁鸠鲁主义"和"斯多葛主义"这两个标签一直从17世纪末沿用到了18世纪初,正如普芬道夫自己那样,用来大致区分霍布斯式的"唯理主义者"和像普芬道夫这样的学者,普芬道夫这样的哲学家在尝试清晰地解读人类时,更倾向于强调"情感"或道德自律的作用。沙夫茨伯里在其关于西方哲学传统的图解历史中说道,世上只有"两种真正对立的哲学理念:一种源自苏格拉底

---

① *De Finibus* III. 63.

(Socrates)，逐渐演变成经院派、逍遥学派和斯多葛学派；另一种则源自德谟克利特(Democritus)，逐渐演变为昔兰尼学派和伊壁鸠鲁学派”。或者如狄德罗在其为《百科全书》撰写的《斯多葛学派》一文中所言，“斯多葛学派是苏格拉底学派开出的最后一朵花”。

从严格意义上来说，启蒙运动时期的重要人物并不都是真正的斯多葛主义者。如果一定要定义的话，他们是折中主义者：有时是斯多葛主义者，有时又是伊壁鸠鲁主义者，几乎总是怀疑论者。狄德罗认为，这就是“启蒙”的确切含义。他坚称“折中主义者是鄙弃偏见、传统、古代、普遍认同和权威——简言之，压制民众思想的一切东西——的哲学家”。折中主义者“敢于独立思考，对一切普遍原则追本溯源，对其进行检验和论证，除自身经验或理性之外不接受任何事物”。总之，狄德罗将其称为“独特的本土哲学家”，“更愿意教导其追随者而非教导全人类，更喜欢改造自己而非改造他人，更热衷于学习真理而非传授真理”。[①] 折中主义者当然也是批判者。

在这种令人陶醉的综合之中，是斯多葛学派的元素为理解人类社会提供了基础。斯多葛学派最先引领了人的科学的建立，世界主义也因此得以诞生。亚当·斯密提出的著名概念“看不见的手”，即存在一种隐秘的机制使市场受自然的控制，这一观点恰反映了斯多葛学派所提倡的自然世界的和谐本质。[②] 伊曼努尔·康德也有著名理论“绝对命令”，即以人本身为目的而非手段来对待他人是我们的道德责任，这同斯多葛学派的美德概念是相近的。接下来还有我们后文中会提到的、屡见不鲜的“高贵的野蛮人”，沙夫茨伯里认为这只不过是斯多葛

---

① “折中主义(clectisme)”词条出自 *Encyclopédie*, in *OEuvres* ed. Laurent Versini (Paris: Robert Laffont, 1994), I, 300.

② 事实上，正如艾玛·罗思柴尔德(Emma Rothschild)所说，斯密自己几乎不使用这一比喻。然而，他关于人类的一切活动都是相互关联的思想明显来自于斯多葛学派。参见 Rothschild, *Economic Sentiments*, 116-156.

学派“谔谔之人”的不同说法而已——这些天生睿智之人，他们质疑一切被视为确定的但与自然设计不相符的事物。

普芬道夫尝试将斯多葛学派的社会性概念，引入到经院哲学的天赋概念和霍布斯-格劳秀斯主义提出的人类仅由审慎利己的个人构成这两种观点中，这对启蒙运动产生了深远影响。普芬道夫意识到，在宗教改革后的世界和发现新大陆后的欧洲，旧式学术模式将一去不复返。只有大学里的神学家们还在奋力挣扎，但也日益陷入困境，直到19世纪才坚信可以用亚里士多德哲学体系和新托马斯主义心理学来重获曾经享有的共识。对欧洲其他国家来说，则已是大势所趋。不过，这并不意味着**任何**存在共识的可能性也都随之消失。休谟后来评论道，只有在极少数场合下“**那对我有什么意义？**……是不恰当的”。然而，假如像经院哲学认为的，人拥有霍布斯主义者们所赋予它的“绝对正确的影响力”，那么它可能已经转变为“嘲笑一切包含任何对于人类和行为的赞美或者谴责的创作和谈话”。[①] 我们能够像霍布斯一样，从“利己主义假设”出发，对于人为何要遵守至高无上的法律这一争论，提出相当有说服力的论据。但我们所能做的仅此而已。

霍布斯并未提出更多论点，但正如休谟所言，如果我们必须“宣布放弃用自恋原则阐释道德情感这一理论”，如果我们也认识到，人与人是通过比单纯惧怕灭绝更为深刻和更令人信服的原因而联系起来的，那么问题就出现了：这个原因是什么？答案既非“恐惧”也非“理性”，而是18世纪所说的“情感”。然而，为了弄清这从何而来，我们必须去分析这个故事一直被忽略的另一面。

---

① *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, 217 (V.1).

II

我们看到，整个经院哲学的道德和政治生活理论是基于对自然法则的理解，而自然法则由“天赋观念”或“天赋意识”构成。霍布斯和格劳秀斯都含蓄地拒绝了这一理念，或至少表达了这样一种强烈诉求——我们几乎不能称其为“观念”或“意识”，它太过基础，以至于人们不会怀疑：如果没有了它，人类便可能无法存活。然而这两位思想家都没有尝试去解决天赋本身的问题。做出这一尝试，并产生巨大而持久影响的作家是约翰·洛克。

1668 年，洛克住在埃克塞特郡，这里是辉格党的杰出领袖沙夫茨伯里伯爵一世安东尼·阿什利·柯柏（Anthony Ashley Cooper，the First Earl of Shaftesbury）位于伦敦的住宅。洛克 1667 年结识了阿什利，随后成为阿什利的医生、顾问和朋友。阿什利任命洛克担任贸易与种植园事务委员会秘书以及卡罗莱纳州领主议会秘书，其间，洛克为卡罗莱纳州起草了宪法。某天晚上，洛克同“五六个朋友在我的会客厅见面”，谈话的主题是道德和天启宗教。根据他的记录：

> 我们迷茫了一阵后，也未能解决令我们困惑的问题，我突然意识到我们犯了一个错误；在我们追寻自然的真谛之前，其实更有必要去检查我们自身的能力，判断什么对象适合我们理解研究，或者什么对象不适合我们理解研究。[①]

上述反思在多年以后的 1690 年出版，这就是著名的《人类理解论》（*Essay Concerning Human Understanding*）。在该书中，达朗贝尔指出，洛克所做的“一切”就是“为人类提供一面镜子，让其心智可以审

---

① *An Essay Concerning the Human Understanding*, 7 (“Epistle to the Reader”). 关于讨论的背景，可参阅 Maurice Cranston, *John Locke: A Biography* (Oxford: Oxford University Press, 1985), 140 - 141.

视自我。总之,洛克将形而上学简化成它真正该有的样子:心智的实验物理学”。[①]《人类理解论》同霍布斯的《利维坦》和牛顿的《自然哲学的数学原理》(*Principia Mathematica*)[尽管该书大部分是通过伏尔泰1778年在《哲学通信》(*Philosophical Letters*)和弗朗西斯科·阿尔加洛蒂(Francesco Algarotti)1737年在《写给女性的牛顿主义》(*Newtonianism for Ladies*)中的论述得到普及]一起,成为18世纪最受推崇的哲学读物。极具争议的功利主义哲学家克劳德-阿德里安·爱尔维修(Claude-Adrien Helvétius),在年轻时曾为洛克写了一首名为《幸福》(*Le Bonheur*)的颂诗。他夸张地形容,没有拜读、信奉或钦佩过洛克包罗万象作品的人,想必屈指可数。毋庸置疑,同牛顿一样,在作品涉及的学术领域之外,洛克也获得了极大的影响力和极高的知名度。亚历山大·蒲柏(Alexander Pope)讲述过这样一个故事:一位颇有教养的英国少女请他为自己画像,为了向后代展示她内外兼修,遂将一本洛克的作品集拿在手里。一位鲜为人知的剧作家菲力浦·尼里柯·德图什(Philippe NéricaultDestouches),曾在1759年写过一部名为《虚伪的艾格尼丝》(*The False Agnes*)的戏剧。剧中的少女为了摆脱一个不合心意的追求者而假扮成疯子,最后当这个追求者绝望离去时,少女通过总结《人类理解论》中的论点来向观众证明自己不是疯子。[②]

所有这些赞美崇拜的理由很简单。《人类理解论》似乎扫清了先前所有解释人类如何认识世界的尝试。同笛卡尔一样,洛克认为哲学的任务就是为同时代的自然科学家提供知识基础。洛克将这些自然

---

① *Discours preliminaire de l'Encyclopédie*, in *OEuvres complètes de D'Alembert*, I, 70.

② Paul Hazard, *La Pensée européenne du XVIII esiècle* (Paris: Libraire Arthème Fayard, 1963),49.

科学家比喻成“建筑大师”，“他们卓越的设计”将值得“后世不朽的赞誉”。洛克把自己比作谦卑的“底层劳动者，清理知识的地基，并移除堆积在知识之路上的垃圾”。[①] 在他看来，知识之路上最显眼的垃圾就是经院哲学的天赋理论。洛克在《人类理解论》第一卷的开头解释道，他开始

> 思考人类的辨别能力，在运用于人类观察时的各种对象有什么作用：在我采用了这个历史的、朴素的方法后，我如果能够得出，我们的理解通过什么方式可以得到关于事务的观念，我们的理解一定会实现对我们获得事物观念解释的定义。[②]

很少有哲学历史学家对如下观念提出异议，即除了“追求快乐、嫌恶痛苦”这一认知，可能并不存在“天赋原则”或“天赋思维特征，即知识原则”。[③] 据说，洛克打算通过《人类理解论》反对笛卡尔“简明清楚”的第一原则。尽管“第一原则”已经远远脱离了经院哲学“第一戒律”，但仍具有天赋内涵，至少部分如此。《人类理解论》第一卷中受到批判的内容，超出了笛卡尔对“性情”天赋的接受范围，关键在于，被抨击的目标还包括斯多葛主义的“普遍观念”，很难看出为何其局限性如此之大。确实，许多与洛克同时代或 18 世纪的继承者们认为，洛克摧毁的目标并非笛卡尔，而是自然法的“经院哲学”基础。这也是德国伟大的哲学家和数学家戈特弗里德·莱布尼茨，解释他何以曾长久致力于驳倒《人类理解论》涉及的这部分内容。[④] 他认为洛克的目标是柏拉图、

---

① *An Essay Concerning Human Understanding*, 10 (“Epistle to the Reader”).
② *An Essay Concerning Human Understanding*, 42(1,1,2).
③ *An Essay Concerning Human Understanding*, 67(1,3,3).
④ *G. W. Leibniz, New Essays on Human Understanding*, trans. and ed. Peter Remnant and Jonathan Bennett (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 49,70.

经院学者、圣保罗(St Paul)、斯多葛主义者,以及15世纪意大利亚里士多德主义者朱利斯·凯撒·斯卡利杰(Julius Caesar Scaliger)。尽管大卫·休谟认为天赋的整个问题是术语的混乱,但他也认为,洛克"受到经院学者出卖,被引诱到了这个问题上"。[①] 沙夫茨伯里伯爵三世(Anthony Ashley Cooper, the Third Earl of Shaftesbury)也持此观点,其祖父是洛克的资助者,而其本人的早期教育也受到过洛克的指导。他讽刺洛克侥幸成为"同亚里士多德的灵魂作战的可怜幽灵。的确是一个幽灵! 因为实际上让他洋洋自得的对手并不是亚里士多德本人,也不是亚里士多德学派的假设,而是近代粗鲁的经院学者蹩脚的比喻体系"。[②] 狄德罗在为《百科全书》撰写的评论洛克的文章中,也集中探讨了这个问题。他认为洛克最终论证了"不存在思考原则或天赋道德观念"。[③] 1749年,狄德罗出版了《论盲人书简》(*Letter on the Blind*),1751年又出版了《给聋哑人的信》(*Letter on the Deaf and Dumb*)。前者极具争议,狄德罗曾因此书被囚禁于凡圣城堡的监狱三个月。狄德罗或多或少想通过这两部作品消除残存的一切观念,即天赋意识可以作为我们认知世界的源泉。

天赋原则是经院哲学家认知自然法的基础,除了神学家之外,几

---

① *An Enquiry Concerning the Human Understanding*, 22.

② *Life, Unpublished Letters, and Philosophical Regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury*, ed. Benjamin Rand (London: S. Sonnenschein & Co., 1900), 414. 从斯多葛学派到经院哲学关于天赋的整个传统确实是洛克的最初目标,这很容易从《自然法论文集》中的文章看出,其中洛克1663—1664年在牛津作为基督教会的道德哲学审查员时的一些演讲,其某些确定的方面构成了《自然法论文集》的一部分。《自然法论文集》第二章的题目"心灵中没有先天的法则"采取问答的形式:"自然法写在人的心灵了吗? 没有"。这也是因为洛克用拉丁文写作,他使用的词汇更接近于经院哲学。《自然法论文集》中的"法则"被描述为经院哲学的命令(praeceptae)。

③ 见 *OEuvres*, I, 473. 他并不是孤身一人,还有孔狄亚克(Condillac)、爱尔维修和霍尔巴赫,他们都得出了类似的结论。参见 Jorn Schosler, *John Locke et les philosophes franais: la critique des idées innéesen France au dix-hutième siècle* (Oxford: Voltaire Foundation, 1997),作者简要总结了一些论据。

乎后来所有的哲学家都赞同洛克的观点，认为基于天赋原则的复杂结构将不复存在。洛克坚持认为，人类对世界的认知是通过意识来完成的。他说，看看我们的孩子们，如果经院哲学“第一戒律”确实存在，那么在孩提时代就可能找到相关证据，而事实上毫无发现。见过孩子或和孩子交流过的人会明显发现，婴儿的思维就像一个“空柜子”，或是一张“白纸”，是感觉在帮他们书写和认知世界。[①] 按照这种解释，洛克所谓的“观念”正是这些感觉，而这些感觉通过相互关联和映射，不断发生变化，从简单变得复杂。此外，他所谓的“判断力”还能让人类敏捷的思维从简单的直接经验发展到秩序、美好和自由等抽象观念。[②]

确实，所有的“感觉主义”让我们认识到了“第二原因”。然而从另一方面，对 17 世纪的经验主义者而言，人类思维所拥有的全都是第二原因。“无与伦比的牛顿先生”提出的一个中心论据便是，“除了对自然事物的现象做出真实充分的描述，我们不认为还有其他原因”。[③] 自然世界为何会如此发展？生命之于人类有何意义？是否还有来生？如果有来生，会是何种形式？我们几乎不可能回答这些问题。其实我们也没有必要去做出回答，因为这些问题要么无解——因此也就在本质上没有意思——要么就如牛顿这样的基督教徒所言：只有上帝知道答案。或者，就像神学家们坚信的那样，即使人类能够给出答案，想必也无从知晓答案的对错，因为根本无法进行验证。关于宇宙的奥秘，怀疑主义曾给出过解释。但洛克认为，怀疑主义只会带来绝望，“如果低估了知识具有的优势，或是没有达到知识给定我们应该达到

---

① *An Essay Concerning Human Understanding*, 104 (II, 1).

② *An Essay Concerning Human Understanding*, 295 - 317(II, 23), 在 Roy Porter, *The Creation of the Modern World: The Untold Story of the British Enlightenment* (New York and London: W.W. Norton, 2000), 63 - 64 中有很简练的说明。

③ *Sir Isaac Newton's Mathematical Principles of Natural Philosophy and his System of the World*, ed. Florian Cajori (Berkeley: University of California Press, 1946), 398.

的目标，那就是不可宽恕和幼稚的恼怒，因为有些事物就是要我们去探索的”。如果人类永远无法理解第一原因，那么至少应该充分习得“第二”原因。也许人类无法回答“为什么”之类的问题，但应该回答“怎么样”之类的问题。正如洛克所说，人类可能永远无法“测量所有海洋的深度”。人类永远无法给出“证明”或“确定性”，然而可以提供“可能性”，而这“足以解决人类关注的所有问题”。[①] 洛克认为，有些人找不到“重大”问题的答案就选择不去思考，这些人“宁愿安静而麻木地坐着，也不愿意用腿走路，就因为他们没有翅膀来飞翔”。[②] 所以，我们的感觉是通向理智的可能途径。

洛克哲学的感觉主义极具说服力，其有关知识的概率论可能更是如此，但他对天赋说的强烈抨击却很难被全盘接受。而且，即便对洛克的许多忠实读者，比如莱布尼茨来说，他有时甚至像是一个假的朋友。洛克为了彻底推翻天赋说，威胁到一些观念，否认除了理性能力和语言能力之外，人与人之间还可能存在某种**普遍**的自然亲和力。洛克指出，除了具备形成一般概念或“普遍观念”的能力，在某种程度上，动物也具有理性思维和交流能力。[③] 假如人类只带着感觉和形成观念所需的理性来到这个世界，那么将不存在人类所共有的任何形式的先验原则。1737年，伏尔泰对腓特烈大帝说：“洛克是我所熟知的人中最睿智的形而上学家，在挑战天赋观念的过程中，他认为，世上可能并不存在普遍原则。”[④]

---

① *An Essay Concerning Human Understanding*, 45－46 (I, I, 5). 参见 Ian Hacking *The Emergence of Probability: A Philosophical Study of Early Ideas about Probability, Induction and Statistical Inference* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).

② *An Essay Concerning Human Understanding*, 46－47 (I, I, 6－7).

③ *An Essay Concerning Human Understanding*, 159 (II, 11,10).

④ *Correspondance*, ed. Theodore Besterman (Geneva: Institut et Musée Voltaire, 1953－1977), VI, 227.

当霍布斯和洛克终结了经院理论之后，没有人想重建自然法的经院哲学大厦。但 18 世纪的大多数作家仍对这一观点感到不悦：除了生存的欲望和天生的抽象能力，人类这一物种一无所有。狄德罗批判道，经院哲学的天赋论和洛克哲学的感觉主义都“把人贬低到牡蛎的状态或是把牡蛎抬高到人的状态”。[①] 此外，按照弗朗西斯·哈奇森的理解，“对天赋观念的担忧”使很多人不仅放弃了亚里士多德学派的道德价值和自然社会性的理念，还放弃了塑造人格的全部词汇与方式。结果就是，“道德书籍中那些关于自然感情、善良本能、‘常识’、礼仪和诚实的陈旧观念几乎全部被抛弃”。[②]

沙夫茨伯里表达了同样的担忧。像大多数同时代的人一样，他同样反对霍布斯主义者将人类看作利己的理性主义者。然而，沙夫茨伯里真正反对的并不是霍布斯。在他看来，“霍布斯先生的品质和有关政府的屈卑原则使其哲学摆脱了所有荼毒”。沙夫茨伯里强烈反对的其实正是洛克（他似乎对这位过去的老师没有什么特别的温情）。他认为洛克派哲学的感觉主义否认了人类之间任何集群性的可能。

1709 年，在给年轻的门徒迈克尔·安斯沃思（Michael Ainsworth）的信中，沙夫茨伯里写道：“是洛克击碎了理论之根”，

> 洛克批判了一切基本原理，抛弃了所有秩序和美德，将这些（同上帝一致的）观念变得十分造作和毫无根据。他有意利用了“innate”（天赋）这个词语，而真正的词语“connatural”（先天的）却很少用到。从子宫中出生并不断成长的胎儿跟这有什么关系？问题的关键并不是这些观念形成的时间，也不在于胎儿何时从母体中分娩而出，而在于人的体格是否此时形成并长大、成人……

---

① *OEuvres*, 1,467.

② “Reflections upon Laughter”, in *Philosophical Writings*, 46.

关于秩序、监管和上帝的观念和意识，将不可避免地、必要地和绝对无误地随之形成。”①

沙夫茨伯里反对“哲学派系”，并将其比作“丛生的杂草……全是荆棘和蓟草”。但他的主要关注——此外还有他人——是洛克通过否认天赋性的存在，使道德成为只是一种局部优先。沙夫茨伯里认为，这种人类概念本身就不堪一击，“甚至连人类这一物种本身都出现了问题，而且不仅有了疑问，还被全然否定了”。② 洛克将人类定义为不同个体组成的群体，这些个体之间并没有什么特别的原因要去互爱互助、互相认可。然而，1698年8月，沙夫茨伯里在鹿特丹所记的札记中写道：“人的目的和本质是交往，不然我们与孩子、亲人、朋友或他人之间的自然感情又是为了什么？”③

在《人类理解论》中，能找到大量证据支持沙夫茨伯里对洛克主要论点的理解。作为游记故事的狂热读者，洛克通晓世间诸多不同的习俗和信仰，对他来说，仅仅通过理性去判断事物如何达到连贯，似乎并非易事。沙夫茨伯里写道：“因此，洛克仔细阅读人类的历史，”

并研究几个海外的人类部落，通过漫不经心地审查他们的行动使自己得到满足。他发现，道德准则几乎无从谈起，法则和美德也远不存在……受到实践意见和不同生活法则影响的人类社会，普遍并未对此予以轻视或批判。④

沙夫茨伯里得出结论，道德准则仅由意见而非可靠的基本原则决定。然而，与沙夫茨伯里不同，对洛克本人而言，一个人选择遵循哪种

---

① *Life, Unpublished Letters, and Philosophical Regimen*, 403 - 405.

② *Second Characters or the Language of Forms*, ed. Benjamin Rand (Cambridge: Cambridge University Press, 1914), 106 - 107.

③ 引自 Jonathan I. Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity* 1650 - 1750 (Oxford: Oxford University Press, 2001), 348.

④ *An Essay Concerning Human Understanding*, 72 (I, III, 10) 并见 cf. 78 (I, III, 18) 和 353 - 354 (II, 28, 10 - 11).

意见，并不具备感情色彩。对道德的阐释，有真有假；但道德理解的真假，都不能通过承认某种先天道德理解的存在而确定，无论它有多么基础。最终，只有通过神谕才能确定真假。对于洛克而言，道德并不是应用心理学问题，而是遵循惯例的问题。但那些和洛克不一样的非加尔文教徒可能并不赞同这一结论，也不懂如何领会神的旨意。

真正需要的是一种人类心智理论。虽然放弃了自然法原则的天赋性，但与完全受感觉控制或仅受蒙昧利己主义引导的解释相比，这一理论更为深刻、丰富地阐释了人本身。为了创建这一理论，18 世纪的哲学家们脱离了构成“自然法”的理性原则，尽管在霍布斯主义者及其继承者们看来，这些原则合情合理。相反，他们主要关注“感觉”“情感”或“激情”。大多数哲学家认为，不论自然法多么明确，它不过就像休谟坚称的那样，“与其说是我们本性中感知的一部分，不如说是一种感知的行为”。[①] 这种“利己哲学”的阐释或许为权利提供了基础。作为霍布斯哲学和格劳秀斯哲学的核心，休谟指出，利己主义“是一种公开承认的虚构论点”，它不可能“是所有激情或感情的根源”。[②] 对于霍布斯来说，它也无须成为根源，因为权利才是他关注的问题。但在休谟以及英吉利海峡两岸多数同时代的哲学家看来，对于人类本性的让人满意的阐释，必须是一种涵盖对人类社会性的描述说明，确切地说，即休谟所谓的“人的科学”。

III

在这一演变与发展过程中，弗朗西斯·哈奇森和沙夫茨伯里是两

---

① *A Treatise on Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge and P. H. Nidditch (Oxford: Clarendon Press, 1978), 183.

② *Enquiries Concerning the Human Understanding*, 300.

位关键性人物，他们将我们从普芬道夫引向了休谟，引向了狄德罗、卢梭、伏尔泰、孟德斯鸠和亚当·斯密，最后——虽然此时事态有所转变——引向了康德。如今，弗朗西斯·哈奇森和沙夫茨伯里在启蒙运动的谱系中没有占据显著地位，但两位哲学家的著作在其一生中却受到了广泛关注，一直到 19 世纪，都对法国和德国哲学关注的一些主要问题产生了相当重要的影响。

尤其是沙夫茨伯里更为神秘和捉摸不透。同其祖父沙夫茨伯里伯爵一世一样，他也是一位辉格党政治家。他积极参与议会，但伦敦的大雾加重了他的哮喘，随后肺病使他不得不离开伦敦前往荷兰——与洛克一样，他相信那里的气候有益他的健康。然而，沙夫茨伯里的健康状况越来越差，他在那不勒斯租了一栋别墅，在那里于 1713 年与世长辞。

沙夫茨伯里是一位和善谦逊，或许并不渊博的作家。他相信宽容和教育能带来自由的力量，不喜欢牧师和经院学者，憎恶偏执和心胸狭窄的人，并坚称只有幽默和睿智，而不是压制，才能战胜狂热主义或 18 世纪广为人知的“热情”。沙夫茨伯里认为，“某些明智民族的智慧能让人乐于成为蠢材，对于可付之一笑的事，就无须严厉惩罚”。[①] 约翰·戈特弗里德·赫尔德评价沙夫茨伯里为“哲学的嘲笑者，他的笑声比别人的口水和唾骂包含更多真理”。赫尔德认为，沙夫茨伯里从自身及其所处的政治阶层出发，探讨了到底是什么塑造了开明的学识之士。[②] 沙夫茨伯里的不同著作之间没有明显的连贯性，看不出任何文学功底。散文、书信、对话，体裁不一。但他本人却将这些作品视为

---

① “A Letter Concerning Enthusiasm”, in *Characteristics of Men, Manners, Opinions*, 9.

② 1768 年 11 月康德通信，参见 Immanuel Kant, in, *Correspondence*, trans. and ed. Arnulf Zweig (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 98. 和“Fragments on Recent German Literature”[1767 - 1768], in *Philosophical Writings*, 47.

一部自成体系的著作。1711 年，在他离世前不久，沙夫茨伯里将所有作品整理为一部著作并出版，用了一个含糊其辞的书名：《人、风俗、意见和时代之特征》（*Characteristics of Men*，*Manners*，*Opinions*，*Times*）。

尽管沙夫茨伯里在哲学史上并未占有独特地位，其作品也基本采用对话式的叙述方式，但对启蒙运动时期的许多思想家们来说，他却大有魅力。狄德罗翻译了沙夫茨伯里的《美德和德性研究》（*An Inquiry concerning Virtue or Merit*），并由此开始了他的文学生涯。哈奇森则通过反对荷兰医生伯纳德·曼德维尔（Bernard Mandeville）对沙夫茨伯里的批判而开始了自己的哲学生涯。除此之外，康德和叔本华（Schopenhauer）也受到了沙夫茨伯里“无功利性”美学理论的深刻影响。1822 年，德国极具影响力的哲学历史学家卡尔·弗里德里希·司徒林（Karl Friedrich Stäudlin）在其巨著《道德哲学史》（*History of Moral Philosophy*）中，几乎批判了除卢梭以外所有 18 世纪的法国哲学家，这一举动也是受到了沙夫茨伯里的影响。[①]

司徒林和 19 世纪初的多数德国人一样，渴望摆脱那些被赫尔德批判为法国“文学典范”的人的影响。[②] 或许沙夫茨伯里并不如司徒林宣称的那样重要，但他确实深刻影响了随后对“自然社会性”这一概念的重新塑造，从而使之更加清晰完整并为后霍布斯学派和后洛克学派所接受。1738 年，德国法学家约翰·戈特利布·海内克丘斯（Johann Gottlieb Heineccius）写道，“不可能有人比沙夫茨伯里伯爵对人类自

---

① 论沙夫茨伯里的美学影响，参见 Paul Guyer，*Kant and the Experience of Freedom：Essays on Aesthetics and Morality*（Cambridge：Cambridge University Press，1993），48－55. 关于司徒林参见 T. J. Hochstrasser *Natural Law Theories in the Early Enlightenment*（Cambridge：Cambridge University Press，2000），210.

② “Schöngeister”，in “How Philosophy Can Become More Universal and Useful for the Benefit of the People”[1765]，in *Philosophical Writings*，6.

然社会性的阐释更加清晰和令人信服”。[①] 尽管赫尔德对沙夫茨伯里的绅士风度给予了尖刻评价，却认为他与柏拉图、卢梭及休谟一起，最为深刻地证明了“哲学能与人性、政治一致，更多时候可以真正为政治服务”。[②] 休谟本人则将沙夫茨伯里和哈奇森与洛克、曼德维尔和乔瑟夫·巴特勒(Joseph Butler)——被公认为奇怪的异质组合——列在一起，称他们为“**英格兰**晚期哲学家，为人的科学奠定了新基础”，因为“尽管他们所持的观点各不相同，却在一个问题上意见一致，即对人性的详尽研究都建立在经验的基础之上”。[③]

沙夫茨伯里对霍布斯和洛克的哲学思想的拒斥，清楚地说明他并不想复兴旧式经院哲学大厦的天赋观念。同普芬道夫一样，沙夫茨伯里也认识到，人类具有一种“个人的和自我向善的感情”，因为没有自我保护意识或种族繁衍诉求的生物“可能危害物种的生存”。[④] 但他并不认为这是阐释更深层次感情的充分根据，更不用说是社会性的基础。他说道：“在一个既定的统治下而非自然状态下，要求人友善真诚地履行义务，简直荒谬可笑。”毕竟，霍布斯和洛克对公民社会的阐释都基于如下承诺——这些承诺本身是在“自然状态下做出的，若要让这些承诺具有强制性，那么人类的所有其他行为也应当成为我们真

---

① *A Methodical System of Universal Laws*, trans. George Turnbull [1741], ed. Thomas Ahnert and Peter Schröder (Indianapolis: Liberty Fund, 2008), 578.

② “How Philosophy Can Become More Universal and Useful for the Benefi t of the People”, 6-7.

③ *A Treatise on Human Nature*, xvii, 646. 亚当·斯密列出一个外加霍布斯和克拉克的类似名单，列于其中的人据说都“根据他们的不同且矛盾的体系”，加入一些观念“到依据其观察所呈现在他们面前的世界”。“ *Letter to the* Edinburgh Review”, in *Essays on Philosophical Subjects*, ed. I.S. Ross (Oxford: Clarendon Press, 1980), 250.

④ “An Inquiry Concerning Virtue or Merit”, in *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, 170.

正的责任和自然的一部分”。[①] 沙夫茨伯里打算用来替换霍布斯哲学的利己主义和经院哲学的天赋说——并想在洛克式的“感性”人和自然的社会人之间架起桥梁——的是哈奇森（不是沙夫茨伯里的，他自己从没有用过这个术语）所谓的“道德感”。这既不是经院哲学家通过不证自明的戒律所能理解的观念（“己所不欲，勿施于人”）；也不是笛卡尔哲学中简明清晰的观念（“同一事物不能同时存在又不存在”）。它同普芬道夫提出的社会共同利益一样，都是对情感认可的一种测量。这种测量不是通过理性，而是通过想象力实现的，尽管我们必须运用理性去评估其真正的寓意。沙夫茨伯里将“道德感”看作是所有人对其同类所具有的“自然的好感”。这只能用“天赋的”来形容，“或者如果你不喜欢‘天赋’这个词，”在他的《道德家们，哲学的狂想曲》（*The Moralists, a Philosophical Rhapsody*）中西奥克勒斯（Theocles）与洛克的对话或许提供了别的选择，“那就换一个，如果你喜欢‘本能’这个词，那我们就将其称为‘本能’，这种自然教给我们的本能不包括艺术、文化和教养在内”。[②] 那么，问题就简单了。自然教给人类的并不是经院哲学家所谓的相互联系，这些关系能够让大脑像辨别物体一样辨别道德和文化属性。自然真正教给人类的是对普遍人性的识别，即“物种识别”。哈奇森谈到“道德感”时，认为其基于一种假设：“所有人都拥有相同的情感和意识”，而且“多数想到人类行动的人都这么认为，那些对公众有益的人类行动，总体上对这一世或后世的个体也有用”。[③] 斯密和卢梭将其称为“怜悯”（pity），休谟称其为“同情”

---

① “SensusCommunis, an Essay on the Freedom of Wit and Humour”, in *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, 51.

② 见“SensusCommunis”, 325.

③ *An Essay on the Nature and the Conduct of the Passions and Affections with Illustrations on the Moral Sense* [1728], ed. Aaron Garrett (Indianapolis: Liberty Fund, 2002), 148.

(sympathy),狄德罗称其为“自然同情”(natural commiseration)。[①] 西方哲学一直以来都反对的感觉,以及神学家所探求的理性和激情之间人为的区别,如今都被彻底推翻了。[②]

沙夫茨伯里在写给安斯沃思的信中给出了十分清晰的解答。他认为问题的关键并不是我们如何获得观念,而是一旦我们获得了这些观念,如何对其进行判断或评价。沙夫茨伯里认为,“到了感知对象的那一刻……他的心智接受了对公正、慷慨、感激或其他美德的呈现和陈述,既不对其产生喜爱,也不对其反面产生厌恶”,没有哪一个人能在这样的体验面前不为所动。沙夫茨伯里退了一步,认为或许“道德行为中确实不存在真正的友善或缺陷”,但一定不缺少“一种全部力量的想象”,而且,这种想象一定有其自然根源。[③] 就像思考外部世界存在的事物一样,道德属性也成了我们思考的对象。正如我们的知觉:

> 即使在我们睡觉的时候,身体、颜色和声音的种类或影像也会不停浮现在眼前和意识中,所以在(对象)的精神和智力方面,即便真实的对象本身不在眼前,但是事物的形式和图像却始终在我们心智中留有印象。[④]

与其他感官表现的信息不同,由“道德感”或“自然情感”提供的信息将会持续存在,即便我们已经无法从中得到直接经验。休谟曾表示,要让我们的想象与他人的感觉不谋而合,需要“某种在当下能生动感染我们的情况”。如果足够警觉和熟练,我们可能获得“不论是处于

---

① Diderot, *Histoire des Deux Indes*, in *OEuvres* III, 685. 参见本文 219—220, 229.

② 这一观点参见 Frazer, *The Enlightenment of Sympathy*, 18-19.

③ “An Inquiry concerning virtue or merit”, in *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, 178.

④ “An Inquiry concerning virtue or merit”, 173, 并参见 Charles Taylor, “Self-Interpreting Animals”, in *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), I, 46.

现在、过去或未来的人所有情况的生动认知，可能是肯定的或或然的”。[①] 比如，即使我并没有目睹某种残忍的行为，但我依然对其深恶痛绝，这就是一种道德意识。如果我有过这种经历，仅仅是想起残忍，思想中就会有难以磨灭的印象和画面，对经常阅读或观看戏剧的受教育的人而言会来得更强烈。正是基于这种认知，我们才构建出了道德生活。[②]

尽管对沙夫茨伯里的美德观念存有异议，亚当·斯密在《道德情操论》（*Theory of Moral Sentiments*）的开篇处还是提出了相同的主张。《道德情操论》是亚当·斯密的伦理学著作，比《国富论》（*Wealth of Nations*）早问世 16 年。[③] 斯密赞同沙夫茨伯里和休谟的观点，认为将人类团结在一起的并非理智或感觉，而是想象力。他说，当“我们的兄弟在遭受折磨”，只要“我们自己过得安逸，那么意识永远也不会提醒我们去关注他正在经历的苦痛”；而“只有通过想象力，我们才可能形成关于他的感觉的观念”。除了设身处地感受，其他任何方式都无法让我们感同身受。[④] 想象力复制的只是我们自己的感觉，而非他的感觉。通过想象力，我们将自己置身于他的处境中，想象自己正在经历他所遭受的痛苦，似乎进入了他的体内，在某种程度上感觉自己变成了他。这就意味着，我的同情并非来自对情感外在表现的简单反应。例如，除非我们知道愤怒的起因，不然我们的反应就只会是厌恶或恐惧。我会同情街边哭泣的陌生人，因为对我来说，眼泪就是这个人遭受痛苦的标志。但我的同情——或当今所谓的“共鸣”——是有

---

① *A Treatise on Human Nature*, 386.

② 并不难看出康德含沙射影地指责沙夫茨伯里是享乐主义者，尽管这让摩西·门德尔松非常惊讶。Ernst Cassirer, *Kant's Life and Thought*, trans. James Haden (New Haven and London: Yale University Press, 1981), 236 - 237.

③ *Theory of Moral Sentiments*, ed. D. D. Raphael and A. L. Macfie (Oxford: Clarendon Press, 1976), 10 - 11, 他错误地基于礼节的观念，参见 87 页注释①.

④ *Theory of Moral Sentiments*, 9.

限度的，多数人会选择匆忙路过而非停下来帮忙。毕竟，正在哭泣的人或许就是为了引起我的同情才会那么做，乞丐们都是通过这种方式行乞的。正因如此，斯密认为，只有让作为旁观者的我知道他或她**为什么**哭泣，我才能真正地给予同情。因为只有这样，我才能让自己感同身受，知道自己在相同的困境中是何感受。这就可以说，我的想象其实是受到了理性的控制。亚当·斯密还写道，“即使我们对他人的喜怒有同感，但在知道这种喜怒的原因之前，这种同感也不会完整”，“旁观者的同感必须由两个部分共同作用产生：其一是如果自己置身于此种难过情境中，做何感想；其二是运用自己现有的理性和判断力去处理这种情景，虽然有些不切实际”。①

天赋观念与道德规范有一定的联系，但这里的“同情”却与具体的道德规范没有联系，两个道德世界完全不同的人之间也可能产生同感。人类社会性建立在激情产生在最低心理原则的基础之上，对我来说更重要的是，两者均在单独群体之中却又超出群体之外。休谟写道：“比起人性本身及其影响，同情他人以及接受他人喜好和感情的交流，更加引人注意，不论人与人之间如何不同，甚至是完全相反。”②

那不勒斯哲学家和政治经济学家安东尼奥·杰诺韦西（Antonio Genovesi）是第一位获得大学里经济学教授职位的人。他与身在欧洲的休谟相距甚远，并且可能不知道休谟的理论，他在为学童编写的指南小册子中，得出了与休谟类似的结论。他认为，当“面对他人的痛苦并希望给予相应帮助”的时候，我们所感受到的痛苦就是人类具有的天赋的“对同类的爱”。他借用了霍布斯的“*natura amicus*”，改称为

---

① *Theory of Moral Sentiments*, 11 - 12.

② "Of National Characters", in *Essays Moral, Political and Literary*, ed. Eugene F. Miller (Indianapolis: Liberty Fund, 1985), 202.

"*Homo homini*"(人与人)，即人从天性上说就是互相为友。[①] 即使我们已经准备接受霍布斯所认为的"痛苦和恐惧是人类唯一共有的感受"这一观点，但正如杰诺韦西和斯密，甚至是休谟所主张的，这并不仅仅是理性控制下的行为，同时也是一种共有的经验。休谟说："如果得到充分理解，我们无法完全忽视任何激情，因为每个人至少都知道其起源和基本原则。"他反思到，即便是生活相去甚远的人之间也会彼此关心。有些人处在紧要关头，但我们对此并没有"过多感受"，只是将其视为"国家、地方或很多个人的命运"，这是为什么？我们为什么要读报纸？为什么我们会被诗歌感动，为那些完全虚构的人物所感动？尽管通过阅读悲剧作品或解读万里之外人物的命运"引起的激情并不会特别强烈以至于影响我们的行为举止"，但我们似乎仍然无法对此熟视无睹。或许我不能，或者不愿意为自杀式袭击的受难者——由于我也会同情那些我所无能为力的受难者的痛苦和死亡[休谟举了尼禄和提比略(Tiberius)残暴的例子]——和犹太大屠杀的受害人做些什么；不过，这并不意味着我不会为这些人辗转难眠。休谟说："社会的利益似乎就是个人的利益。"[②]由此可知，通过这种共同利益把各个不同的民族团结起来，形成一个全球各族人的世界，这只是想象中的一小步，而且其形式仍然是模糊和不确定的。

尽管让-雅克·卢梭极其反对世界主义的内涵，但也许没有人能比他更懂得运用同情。[③] 与同时代的多数哲学家一样，卢梭也认为，霍布斯已经"非常清晰地看到了'自然权利'现代定义的缺陷"。尽管在

---

① *La logica per gligiovanetti*. *Classiciitaliani di economiapolitica* (Milan, 1835), ccclviii, 23, 454. 1758 年，杰诺韦西当选为欧洲首次出现的"商业和机械学会"的主席——实际上，这是政治经济学。关于杰诺韦西与休谟，参见 Robertson, *The Case for Enlightenment*, 373-376，虽然作者并未关注这一事件。

② *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, 222 (v. II).

③ "Letter to the *Edinburgh Review*", in *Essays on Philosophical Subjects*, 198.

亚当·斯密和狄德罗等哲学家那里，卢梭常常被看作“霍布斯的对立面”。但实际上，在对“自然状态”这一概念的论述上，卢梭的主张与霍布斯提出的有关自然状态的最初假设，有着诸多共同之处。此外，卢梭认为，人对权利有着极度的渴求，“从某种程度上来说，霍布斯提出的那些原则是正确的”。卢梭认为，看看儿童的行为就足以明了这点，他有些苦涩地解释道，“儿童只渴望满足自己的需求，[并]将自己视为宇宙的主宰”，而“将他人视为奴隶”，当遭到拒绝的时候，“就将这种拒绝看作是对他的一种背叛行为”。儿童就像一个“暴君；同时，又是最卑贱的奴隶和最悲惨的生灵”。[①] 所以，任何人首先都应该是一个自然人。毕竟，正如霍布斯自己所说的，邪恶是个“粗野的儿童（*puerrobustus*）”。这个短语“在某种程度上”，也不过是一种生动的说法。关于人类的自然状态，霍布斯给出了苍白的现实主义阐释，而卢梭真正反对的便是他从中得出的结论。如前所述，对霍布斯来说，原始人类唯一共有的——除了“对权力永久贪婪和至死方休的追求之外”——就是恐惧，渴望尽可能长久地避免痛苦与死亡，并希望通过理性和集体意志为此做些什么。卢梭提出，原始人类的天性同样包含对痛苦和理性的嫌恶（虽然不是集体意志）；不过最重要的是，他们同样具有其他高级哺乳动物所共有的想象痛苦的能力。[②]

然而，卢梭真正讨厌的人不是那个“诡辩家霍布斯”，而是伯纳德·曼德维尔这个对“人类美德极尽贬低之能事的人”。[③] 伯纳德·曼德维尔是个荷兰医生，居住在伦敦，撰写了诸多尖锐的政治和经济方面

---

① *Emile*, in *OEuvres complètes*, IV, 314 关于霍布斯和卢梭之间的联系，参见 Richard Tuck, *The Rights of War and Peace: Political Thought and the International Order from Grotius to Kant* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 197 - 200.

② *Discours sur l'origine de inégalité*, in *OEuvres complètes*, III, 153 - 155.

③ "Lettre de J. J. Rousseau a M. de Voltaire" (18 Aug. 1756), in *OEuvres complètes*, IV, 1072.

的论文，其中最出名的是打油诗。他的《蜜蜂的寓言》（*The Fable of the Bees*）在 1705 年出版时只是一本廉价的小册子，九年后却扩充成为一本书，并增加了一个朗朗上口的醒目的副标题——“私人的恶毒，公众的利益”。曼德维尔论证说，自然的人和“霍布斯主义者”对个人利益的追求，比任何程度的道德说教更能为整个社会带来利益。按照曼德维尔的主张，大肆吹嘘的“美德”理论其实是人类物质进步的唯一劲敌。不论从长远还是短期来看，以威胁自然秩序的和谐运作为借口的道德干预注定是场灾难。人类对合理私利的追求，以及自然复杂的调节机制，可被依赖并转化为公众利益。18 世纪初期的道德虔诚就像一个毫无价值、过度膨胀的气球，而这一深刻的、具有毁灭性的论点似乎能将其刺破。《蜜蜂的寓言》激起了公愤，被米德尔赛克斯（Middlesex）法庭宣判为“社会公害”。该书对现代经济理论的发展产生了持续却难以言状的影响：从 20 世纪初期伟大的奥地利经济学家约瑟夫·熊彼特（Joseph Schumpeter）到现代自由主义预言家弗里德里希·冯·哈耶克（Friedrich von Hayek）——他将曼德维尔誉为“思想大师”。[①]

在卢梭看来，曼德维尔的主要论点令人难以接受，亚当·斯密却谨慎认为，自己对“人类原始状态”和人类进步的理解，与曼德维尔的观点有许多共同之处[②]。但《蜜蜂的寓言》真正让他感到厌恶的地方在于：尽管曼德维尔套用卢梭的话称人类“在同类遭受痛苦时天生会感到厌恶”，却盲目坚信利己主义最终会成为人类社会唯一有益的力量，且是人类最初创立社会的唯一原因。正是囿于这种信念，曼德维尔才未能进一步认识到：

---

① 参见 E.J. Hundert, *The Enlightenment's Fable: Bernard Mandeville and the Discovery of Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 237 - 249.

② "Letter to the *Edinburgh Review*", in *Essays on Philosophical Subjects*, 250.

通过这样一系列的社会价值，他想要否定人类。确实，如果对弱者、罪人或同类未能给予同情，那么慷慨、宽容或仁慈又是什么？甚至连仁慈和友谊，如果理解得当的话，都是对某个特定对象施以稳定同情的产物：除了祈求他不再受苦或过得幸福，我们还能做什么？[①]

不止卢梭一位哲学家将“怜悯”——这一词汇在当时并不像现在一样有高人一等的意味——视为一种人类普遍和共有的情感，但是法国伟大的人类学家克洛德·列维-斯特劳斯（Claude Lévi-Strauss）认为，恰恰是这种认同使得后来的“人的科学”成为可能。[②] 亚当·斯密曾轻蔑地评价卢梭，“强烈的感觉多过准确的分析”，但如他所说，“尽管‘sympathy’（同情）一词起初与‘pity’（怜悯）和‘compassion’（同情）意义相同，但现在‘sympathy’用来表示任何感情引起的相同感受”。[③] 休谟清楚地认识到，这并不能完全排除理性，就道德而言，理性很可能是一种“消极的原则”，甚至“完全无用”。而休谟最令人震惊的陈述就是：理性是或“应该是”激情的奴隶，除了服务和服从于激情之外，不能扮演其他角色。[④] 和任何优秀的奴隶一样，理性也可能成为极具价值的工具。

如果有什么能定义人性，不是先哲们坚信的理性或言语，也不是洛克主张的构成概念的能力，尽管这些都包含在对人类的总体描述中。人性，指的是人类对“情感”、激情和其他感觉的独特反应能力。那么，这里所指的“心智”和“人类特质”便与霍布斯、洛克和格劳秀斯所主张的心智和人类特质截然不同。它赋予了人类一种独立于上帝

---

① *Discours sur l'origine de inégalité*, in *OEuvres complètes*, III, 153 - 155.
② *Anthropologie structuraledeux* (Paris: Plon, 1973), 48.
③ *Theory of Moral Sentiments*, 10.
④ *A Treatise on Human Nature*, 457, 415.

的身份，一种视所有民族具有同等价值以及享有某种普遍的善的理性；却并没有赋予人类不朽的灵魂，也没有视人类为想象中的那种虚无的神明。狄德罗这样总结：

> 你构思的一切，思考的一切，如果符合一般的公共利益，都是善良、伟大、高尚或卓越的。为了保证自己和他人的幸福，你向同伴提出了索取，除此之外，没有什么是人类必不可少的特性。通过你与他人或他人与你的一致性，可以判断你是在种族范围之内还是之外。因此，永远不要忽略这个问题，否则你会发现，自己对善良、正义、仁慈和美德的认知变得模糊。对自己说："我是一个人，除了人性，我没有其他不可剥夺的自然权利。"①

如果现在追问可以在哪里发现自然的法则，狄德罗——不是卢梭的——的"共同意志"或许能为这一问题提供答案。② 如果你还要问："共同意志从何而来？我从哪里可以找到来源？"答案可能是："共同意志来自于文明国家的法律法规；来自于蒙昧野蛮民族的社会惯例……"换言之，共同意志来自于人类的集体行为，不论其处境、身份、肤色或信仰。从"利己"转换为"情感"，从利益的计算转换为人类因共识而团结一致的意识，这种转换成为全世界建立社会和政治秩序的基础。一个真正得到启蒙的人，会依照自然的法则重新规范生活，会为"国家、地方或很多个人的命运"而动容，会成为一个世界主义者。然而，为了验证这一结论，不仅需要同情，更多的是需要深入理解人类心智和人类社会如何运作。这就是一种全新的知识形式，即"人的科学"。这种科学，被孔多塞描述为"正在我们自己这个时代中创立，其

---

① "Droit naturel", in *Political Writings*, 20.

② *Volonté generale*. 不要被卢梭对同一术语的用法所迷惑，尽管同样囊括一切，其却受仅由契约（公约）维系的社会成员的集体意志所限。

最终目标是人类的善行”，终有一天将占据“无疑同自然科学一样重要的位置”。[①] 但在此之前，仍然有很多洛克所谓的“知识之路上的糟粕”需要扫除。对启蒙运动时期的多数哲学家而言，残存的对犹太教-基督教上帝的信仰便在其中。

① “Discours prononcé dans l'Académie franaise. . . a la réception de M. le marquis de Condorcet”, in *OEuvres complètes de Condorcet*, X, 103.

第3章

无父的世界

I

宗教改革、随后的怀疑论复兴对神学的颠覆性影响，以及接踵而至的美洲的发现，摧毁了天主教思想统一性，给神学家们的满满自信以沉重的打击，使之一直不得完全翻过身来。神学院能够延续到现代世界，甚至存续到今天。但是神学失去了其“科学之母”的地位，人们不再向神学家请教关于人类状况的本质，或者价格管制的道德合理性、行星如何运行和运动定律等问题。“科学革命”的发起者成功取代了上帝作为因果解释之源的地位，而代之以非人格化的自然，而正如格劳秀斯所言，即使上帝不存在，自然的法则也依旧不会改变。然而，上帝的存在，他创造了天地万物，则很少受到质疑，虽然有人怀疑上帝创造世界用了多于七天的时间。

所有对“无神论”和反宗教的谴责几乎都是针对17世纪的经验主义者，但事实上他们中几乎没有真正的无神论者。的确，霍布斯一直被谴责为无神论者，尽管他本人不承认，但这很有可能就是事实。狄

德罗机智地发现，霍布斯的上帝“和斯宾诺莎的几乎没有什么不同”，斯宾诺莎（他曾被阿姆斯特丹的拉比们指控，按照以利沙之咒，应由于他的不敬神而被母熊吃掉）根本就不相信存在于《旧约》和《新约》里的上帝。[①] 狄德罗关于霍布斯信仰的其他评价，说他“厌恶上帝、神职人员以及教会”，也丝毫不假。[②] 当他的朋友约翰·谢尔登（John Shelden）在弥留之际还犹豫不决，想要出于权宜之计而不是因为真正信仰而接受临终祷告时，据说霍布斯问道：“难道你当了一辈子男人，如今却要死得像个女人吗？”[③]然而霍布斯虽已将上帝推到边缘，却并没有完全取代上帝。他认为教会（如果不谈宗教，就其自身而言）是现代国家伟大的利维坦用以“让人怀有敬畏”的工具。事实上，正如伏尔泰的评论，抨击霍布斯和斯宾诺莎是无神论者的大部分言论，也同样针对任何“拒绝经院术语”的人。[④] 在整个 17 世纪和 18 世纪，称某人为“霍布斯主义者”或“斯宾诺莎主义者”时，其寓意并不复杂；只是在少数情况下暗示这些人并未真正读懂霍布斯和斯宾诺莎的著作——这绝不是贬低两人真实而广泛的影响。

然而，从没有人指控约翰·洛克是无神论者。尽管他已经成功移除来自神学家的大部分“知识之路上的垃圾”，却仍旧保留了对基督教上帝的信仰。在很大程度上，洛克是一个坚定的加尔文教徒，并且费劲笔墨向他惴惴不安的读者们保证，他对于天赋观念的攻击没有危及“精神的观念和证据”。[⑤] 牛顿，正如我们所见，也是一位虔诚的信徒，

---

① “Philosophie”, in *OEuvres*, I, 464.

② “Hobbisme”, in *Political Writings*, 28.

③ “Hobbisme”，参见 *Political Writings*, 28. 霍布斯对谢尔登的评论引自 Alex Schulman, *The Secular Contract: The Politics of Enlightenment* (New York and London: Continuum Books, 2011), 25.

④ *Dictionnaire philosophique*, ed. Alain Pons (Paris: Gallimard, 1994), 78, “Athée, Athéisme”.

⑤ *An Essay Concerning Human Understanding*, 10 (“Epistle to the Reader”).

他不仅希望被看作是数学家，还希望被看作是神学家；[①]培根似乎是一位顺从的英国圣公教教徒，尽管作为英格兰大法官，他更多表现出的是智慧而非信念；同样，笛卡尔也坚定努力地捍卫着天主教的核心教义“化质说”，使之不受他的原子论——或者准确地说是“微粒哲学”——的影响，尽管最终没有说服力。甚至格劳秀斯看起来让人反感的命题——即使上帝不存在，自然法也不会改变——事实上也并没有质疑上帝的存在。毕竟，这是一种“只有最邪恶的人才会接受”的反拟式思考。这种说法并不新鲜。第一次是由 14 世纪神学家里米尼的格雷戈里(Gregory of Rimini)用较为委婉的方式使用的。[②]

然而，启蒙运动时期的主要思想家，不仅拒绝相信以天启宗教之名和一些自称神的代言者的主张，而且大部分人还彻底摒弃了神的概念，更准确地说是拒绝接受任何这样的神：这个神在古老的历史时期就让人们知道他的意图，或者让人们关注他的事迹，或者准备以他的名义干涉人类。

从实践和理论的角度讲，人们都有很好的理由希望摒弃《旧约》中的恐怖神话和《新约》里的大部分内容。霍布斯比大多数人更具洞察力，他深知对上帝的信仰不仅禁锢了人类的想象力和人类理性思考的能力，还驱使人们以上帝之名犯下难以启齿的罪行，同时也赋予神职阶层无限的权利。正如我们看到的，霍布斯对这一威胁的回应，并不是要废除神职人员以及其所供奉的“上帝”，而是让神权从属于世俗君权。正是主权者，那种“一个人或一群人”，或其法律为世俗生活的方方面面赋予了意义。只要法律规则不受到挑战，就大可不必恐惧宗教

---

① 参见 Frank Manuel, *The Religion of Isaac Newton* (Oxford: Oxford University Press, 1974).

② 参见 Anthony Pagden "The Search for Order: The 'School of Salamanca' and the *ius naturae*", in *The Uncertainties of Empire* (Aldershot: Variorum, 1994), III, 164.

教派。人民选择在自己家里信仰什么和国家没有关系，也基本不会威胁到其他人。这就是为什么著名的《利维坦》的卷首插画（霍布斯自己设计）中，利维坦的形象由众多没有面部特征的市民构成身体，头部戴一顶皇冠，一只手拿一把长剑，另一只手握着主教杖。正如卢梭所说："在所有的基督教作家中，霍布斯是唯一一位能够理解教会和国家的罪恶，并知道如何解决这一问题的哲学家，他敢于提出双头鹰联合在一起，共同去恢复政治团结。没有教会或者君权中的任何一个，国家和政府都不可能存在。（然而，在卢梭看来，可怜的霍布斯没有看到的是"基督教与他的体系势不两立，而神职阶层的利益总是高于国家"。）[①]与沙夫茨伯里同属辉格党一员的罗伯特·莫尔斯沃思爵士（Robert Molesworth）曾简要地说过类似的、被广为流传的话，希望不久后的一天"爱国者可以取代教士的角色"。[②]

然而，在18世纪多数人并没有被霍布斯这种建立拥有无上权利的国家的激情所感染，他想建立的这个国家不仅统治着国民的意志，而且左右着国民的判断。对这些人来说，没有君权对教会的压制也足以牵制教士的权利；更糟的是，君权对教会的压制很有可能就会演变成对国民的双重压迫。到17世纪40年代，欧洲人民最需要的不是霍布斯主义者提出的绝对君权，大部分人已经在绝对君权下生活了太久，人民需要的是我们会说到的自由的、开明的政府，这个政府中，宗教完全不再是道德权威之源，或者至少已经使之丧失了较明显的凶残趋势。

如果说《威斯特伐利亚和约》看上去起码在欧洲终结了恐怖的宗教冲突，但这个合约还没有抹去人们脑海中的记忆。一个世纪之后，

---

① *Du Contrat social*, in *OEuvres complètes*, III, 463.

② *An Account of Denmark as it was in the Year* 1692 (London, 1694), b3^{r}.

恐怖的记忆依然盘踞在人们的想象中，提醒着人们：一个无法警惕地捍卫政教分离的世界，仍然会被吞噬。经济学家和历史学家、法国1774—1776年的财务大臣安·罗伯特·雅克·杜尔哥(Anne Robert Jacques Turgot)在1775年曾警告过路易十六说，宗教不容忍是罪魁祸首，正如他所言：让“国王和人民手中各持匕首，相互屠杀。”如果有机会，一切将卷土重来。他总结说：“所以，陛下，这是一个需要王子们不断反思的伟大主题。”[①](那些轻易批评现代法国当局强烈捍卫政教分离的人，脑海里应该时刻谨记狄德罗描述的这个景象——“半个国家的人在虔诚中泡在另一半人的鲜血里”。[②] 显然，没有人愿意重历宗教战争带来的屠杀和动荡。但是宗教冲突也有约束国王权力的好处。在英格兰，宗教战争已经导致了一名国王被杀，最终导致制定了严重制约未来君主权力的宪法。然而，在欧洲的其他国家，《威斯特伐利亚和约》使国家掌握了目前为止史无前例地控制国民思想的手段。在对霍布斯得出的结论感到震惊的康德看来，所有得到启蒙的人奋力要摆脱的“加之于自身的不成熟”，在“宗教事务”上最为致命。因为“这种不成熟往往是最有危害，并且也最令人可耻的”。[③]

17世纪的经验主义者已经拆解了人们应该按照神启的普遍自然法行事这一观念的主要支撑。这样一来，他们满意地将上帝独自留在天堂里。至于那些对各种宗教所讲述的上帝故事深信不疑的人，经验主义者也置之不理。他们并没有特别争论基督教的来世观念，甚至也没有过多争论创世的说法。许多18世纪的作家们乐于同意经验主义

---

① 引自 Reinhart Koselleck, *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society* (Oxford, New York, and Hamburg: Berg, 1988), 140.

② 引自 David Bell, *The Cult of the Nation in France: Inventing Nationalism* 1680–1800 (Cambridge, Mass.; Harvard University Press, 2001), 30.)

③ *An Answer to the Question: "What is Enlightenment?"*, in *Practical Philosophy*, 21: AK 8: 41.

者的观点。有些人甚至认为，通过研究人性，他们就是在某种意义上推进上帝的工作；并且他们没觉得上帝存在的可能性对自己构成威胁。[①] 但大多数“情感主义者”敏锐地意识到，通过主张人类之间存在某种本能上的联系，即便是最低限度的联系，他们已经打开了一扇门——可以肯定，是微小的一扇门——这扇门可能会偷偷带回某种上帝干预主义。基督教徒可能会问，除了上帝，什么会最终为我们之间的“同情感”和“道德感”负责呢？大多数 18 世纪有关情感机制的探讨，也和古代斯多葛学派密切相关，并且斯多葛学派和基督教之间也很令人不安地相似，这只不过是因为基督教心理学和基督教伦理学强烈依赖斯多葛学派。另一个事实则是，启蒙运动是欧洲所独有的现象，只能与欧洲的海外定居者共同出现，基本上只能发生在基督教世界中。某种意义上讲，启蒙运动是基督教世俗化的一种形式。在达朗贝尔看来，基督教是最纯粹的道德体系，“自然的启蒙以此来鼓舞人类”，它也（如同它的近邻伊斯兰教一样）是一种真正的世界性的信仰。[②] 斯多葛学派关于人类普遍性的主张与圣保罗《歌罗西书》的训戒非常相似，这些居住在小亚细亚西部利克斯河两岸的人们，基督教世界的新成员——他所说的这些在基督中“重生”的人——重生到一个全新的“没有希腊人、犹太人，没有割礼，没有化外人、西古提人，没有奴隶、没有自由人的世界：基督就是一切，一切都在基督中”。[③] 加拿大哲学家查尔斯·泰勒（Charles Taylor）的说法不错：“部分受斯多葛学派自然法的影响，部分受基督教的影响，现代文明所实现的是消除

---

① 参见 David Carrithers, “The Enlightenment Science of Society”, in Christopher Fox, Roy Porter, and Robert Wokler (eds.), *Inventing Human Science: Eighteenth-Century Domains* (Berkeley, Los Angeles, and London: University of California Press, 1995), 232–270.

② *Essai sur les éléments de philosophieou sur les principes des connaissances humaines* (Paris: Fayard, 1986), 58.

③ Corinthians 3: 11.

了早期文明对道德人格认知的狭隘限制。”[①]情感主义者的使命不是断开斯多葛学派自然法与经院心理学——如今，这无论如何都只是一种求知欲——的联系，甚至也不是与基督教中广义上的道德训诫的联系，而且要与犹太-基督教关于人类基础的神话故事划清界限。17 世纪的怀疑论者成功地削弱了神学的可信度，18 世纪的理论家们希望彻底瓦解上帝的可信性。

对基督教的这种敌视，有一个特别的、更深层次的原因。所有准备开创全新的“人的科学”的人，都在某种程度上让自己的观点基于人类社会的进化史。毋庸置疑的是，犹太-基督教也同样基于源自《旧约》和《新约》的历史。这是神圣的末世安排，是圣奥古斯丁所说的“上帝的操控”。然而，18 世纪新的“科学”叙事，显然背离了人类在遗留的原罪中苦苦挣扎，通过基督的牺牲得到救赎，在基督再次降临时无情地度过余生的堕落形象。在新的历史中，人类没有任何原罪。人类不是圣奥古斯丁所认为的玩偶，被无所不知的神操控着在时间的乐曲中翩翩起舞。相反，他们是自由的。他们起源于某种自然状态（后来人类对此才更了解），并很快就终结于 18 世纪首次为人所知的“文明”。人类不断进取和进步，他们的天性也随着他们生活环境的改变而改变。

II

那么，首要的任务就是去质疑《旧约》和《新约》里捏造的故事。显而易见的是，这些故事用来解释生活中那些全然不可预测和污秽之事。在这一点上，它们与之前的异教故事基本没什么差别，并且它们

---

① “The Diversity of Goods”, in *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers* (Cambridge University Press, 1985), II, 232.

之间有着一种让人不舒服的相似。针对异教神话和基督教神话之间的相似，狄德罗曾开了大量的讽刺性玩笑。[①] 狄德罗问道：为什么希腊主神宙斯变成天鹅飞下来与凡人勒达性交这个故事引人发笑，而难道说《福音书》里的天使报喜的故事就不可笑了么？为了说明基督教的荒唐，他继续说道："一天，一个习惯性地准备和丈夫上床睡觉的年轻女人，接待了一个带着鸽子的年轻人。后来她很快就怀孕了。请问，谁该为这个孩子负责呢？是她丈夫，那个年轻人，或者是鸽子？有一个神父刚好在场，他迅速地回答：'显然证明是鸽子。'"[②]从表面上看，这个故事看起来比勒达的故事更可信吗？狄德罗的目的在于：只有广泛流传的和使人失去理性思考的信仰，才使有理性的人对这两个故事真假不辨。有人声称自己相信古代神话，人们充其量把他当疯子。然而，数百万的人不假思索地相信《圣经》中写的都是真理，却没有人质疑他们是否神志正常。世界上的宗教不是依靠理性，甚至也不靠信念来施行的，而是接受习俗和偏见（18世纪最致命的术语）的产物。一旦那些惯例改变，或者一些新的信条取代了维系社会的旧有信条，出现了为新主人服务的新的神，那么对头脑简单的人和随意欺骗的说谎者来说，也就揭穿了旧神话的本来面目。模仿主义，即想要效仿我们的同类，和他们一样并用他们的方式去思考，是人类社会中最强大的力量；并且没有人知道怎样像基督教会那样巧妙地操纵这一力量并发挥极大的作用。

几乎没人像伏尔泰那样不信服教会，那样系统地抨击《圣经》里的故事。在17世纪30年代到40年代的大部分时间里，伏尔泰幽居在他的情人夏特莱侯爵夫人（Gabrielle Émilie，du Châtelet）位于布莱

---

① 参见J. B. Scheenwind，*The Invention of Autonomy：A History of Modern Moral Philosophy*（Cambridge：Cambridge University Press，1998），480.

② *Addition aux pensées philosophiques*，in *OEuvres*，I，47.

斯河畔的锡雷城堡里。夏特莱夫人是一位才华横溢的数学家和物理学家，同时她还是牛顿《自然哲学的数学原理》的翻译者，翻译时她加入了自己的代数学注解。除此之外，她还写过一部关于幸福的著作。她坚持己见又很独立，伏尔泰有时也不大喜欢她这些性格。当伏尔泰推荐她读洛克的书时，她则会坚持他需要读莱布尼茨的书。他称她为“法国的密涅瓦”，但还说她是个坏脾气的密涅瓦，认为她是“一个伟大的人，唯一的错误就是生为女人”。伏尔泰和夏特莱夫人志同道合，两个人曾一起研读《圣经》及《圣经》的评注。[①] 跟当时很多家道殷实的中产阶级法国人一样，伏尔泰也接受过耶稣会士的教育。耶稣会士教育虽然强调神学，但是不倾向于直接读《圣经》原文。直接阅读《圣经》和阅读经过经院学者谨慎阐释过的作品是不同的，通常新教徒会直接阅读《圣经》。直接阅读英国小说家奥尔德斯·赫胥黎（Aldous Huxley）所说的《旧约》中的“毛骨悚然的军事历史”，令伏尔泰和夏莱特夫人两人大为震惊。伏尔泰尖锐地说，如果圣灵真的是《旧约》的作者，那么很显然他并没有选择一个可以教化众生的主题。他写道：“当我们一起读《希伯来书》时，恐惧袭来。”书中充斥着“排斥天性和善良理智的历史怪物”——毒蛇可以说话，城市陷入水深火热，女人变成盐柱，男人和他们的仆人、姐妹同眠，为了繁衍后代女儿甚至与自己的父亲乱伦。故事里易怒且睚眦必报的上帝似乎在昭告天下，他与所有的“纯洁、忠贞、真诚、正义和普遍理性”为敌。但是这些故事并不只是令人憎恶的，它们也是派生出来和自相矛盾的。据说伊甸园里有四条河，但是事实上，其中幼发拉底河和尼罗河的两河源头相隔 2 000 英里。

---

① 对于这些研讨参见 René Pomeau, *La Religion de Voltaire* (Paris: Librairie Nizet, 1956), 159–184. 夏特莱死后留下一个 5 卷本的《圣经》评注，参见 Ira O. Wade, *Voltaire and Madame duChâtelet: An Essay on the Intellectual Activity at Cirey* (Princeton: Princeton University Press, 1941)

上帝让他的选民带上所有的东西，必须去走那 30 英里的绕行之路，来逃避轻装上阵、疯狂复仇的埃及人，这样，摩西才能挥舞魔杖让红海的水分流。诺亚方舟上面拥挤不堪，塞满了“14 只大象，14 只骆驼，14 只水牛，还有同样数量的马、麋鹿、小鹿、巨蛇、鸵鸟”，超过 2 000 多个物种，以及够它们吃 10 个月的食物挤进了一条 450 英尺长的船。“那些写这个故事的人，”伏尔泰揶揄地注释道，“你可以看到，绝对不是合格的物理学家。”

这些已经足够荒诞。但这还仅仅是《新约》(《旧约》的延续)的序言而已，还是不怎么荒谬的“拿撒勒教派”的故事。对于伏尔泰和夏特莱夫人来说，耶稣不过是一个流浪的先知，是“没有既定目标，也没有受到启示去做教士而安度一生的先知”中的一个。在他死后多年，福音传道者以他的名义撰写了这些故事，由于这些福音传道者们各抒己见，所以这些故事写得荒唐可笑、满是谎言，并且前后矛盾。“一个生于圣灵的孩子，”伏尔泰尖锐地评论道，“这真是一件令人震惊的事，[然而]天使托梦给约瑟夫并不能明确证实玛丽与圣灵结合。”认为耶稣的诞生是以塞亚的预言实在是太荒唐了。因为以塞亚并没有提到处女生子——这实际上是对“年轻女人”这个词的误读——先知的名字也不是耶稣，而是以马内利。①

尽管耶稣远没有亚伯拉罕、以撒、雅各的行为粗鲁残暴，但是耶稣有他独有的暴躁和不公。他让一个人身体里的恶魔跑进一个猪群中，接着操控这些猪把自己溺死在提比里亚湖中。伏尔泰评论说，“我们可能会想，猪的主人显然不是犹太教徒，也不会被这个把戏逗笑”。一个人性化的神到底是怎么思考的？人们怎么能明白一个因为无花果

---

① *Histoire de l'établissement du christianisme* (1777), in *OEuvres complètes de Voltaire* (Paris, 1880), XXXI, 59.

树不能在冬天结果而诅咒一棵树的神？接着，不停地辱骂着法利赛人为“毒蛇的后代”和“粉饰的坟墓”之后，耶稣门徒“紧张地告诉我们”，这些被侮辱的受害者最终报复耶稣，说服一个不情愿的罗马统治者把耶稣钉死在十字架上。上帝对耶稣的死非常难过，因此“大地在正午时分被黑暗笼罩，这时天空挂着一轮满月”。伏尔泰评述道，除了彻底的不公正，这“真是一个诡异的奇迹”。如果这些全然不可能发生的事情还不足以让比较挑剔的读者相信《福音书》是一些原始故事神话的合集，那么还有事实能说明这些故事明显是衍生自同一源头。尽管《福音书》中记录的重大事件，从屠杀无辜到耶稣受难，无一例外都是发生在遥远的古罗马行省的一位统治者的眼皮子底下，但是没有一个历史学家曾经提到过这些事件或者耶稣的存在。甚至像约瑟夫(Josephus)这样来自王室和神职家庭的“有见识的”犹太人都没提到过”。[①] 至于基督教真正的创始人圣保罗，他的传记《使徒行传》(*Acts of the Apostles*)自相矛盾，捏造痕迹非常明显。伏尔泰质疑，对一个要求我们供养他和他的妻子的人，我们现在会怎样看待他，“当他审判我们，惩罚我们的时候，无辜和有罪之间就没有区别了吗?”显然在他那里两者之间几乎没有区别，我们也就不能太把他的话当真。[②] 这些文本里有什么根据可以证明教会代表了信徒的利益呢？霍尔巴赫男爵保尔-亨利·提利(Paul-Henri Thiry, Baron d'Holbach)可以说是他所处时代最为人知的“无神论”代表，他在《耶稣基督批判史》(*Critical History of Jesus Christ*)——虽然争议广泛，但明显最早试图对《福音书》进行历史性剖析——中指出“这些书的权威，作为基督教的根基，只是建立在一个由教士和主教组成的教会会议之上。但是

① *Dictionnaire philosophique*, 164 - 165, “Christianisme”.
② *Dictionnaire philosophique*, 422, “Paul”.

这些教士和主教，在这些事件中明显有既得利益的裁决者和党羽，他们怎么能够不犯错呢?”对于这一点，教会方面的回答永远是陈词滥调：大公会议是可靠的，“在圣灵的感召下……教会的决议可以认为就是上帝的旨意”。但是如果你接着追问，能够证实教会的可靠性的基础是什么，答案总是会进一步扯到他们自己宣称的《福音书》的绝对权威，“这显然是一个恶性循环论证”。①

然而，仅是《旧约》和《新约》中编造的故事表现出来的荒诞，甚至那些为他们自私而可笑的言论进行辩护的臆想，还不足以引发最大的愤慨。是耶稣的教义引发了不可遏止的愤怒。一部分教义是平常的、简单的道德原则。对于任何有理性思维的人来说，这些道理都是不证自明的，不管他们信仰什么，都不需要神裁和圣裁。然而，在异教徒看来，其他的教义并不像他们表面上吹捧的那样仁慈和大公无私。霍尔巴赫严苛地批评登山宝训(Sermonon the Mount)，提醒人们鼓励愚蠢的顺从和盲目的服从才是耶稣的真实目的，从而为教会束缚教徒的思想铺平道路。② 因为最终，真正的恐怖，不同于简单的幼稚和可笑，是不同的教派以耶稣的名义对人类施加的骇人听闻的罪恶，破坏和血腥杀戮。

1770年，伏尔泰为了防止惹祸上身，于是用形象而具有讽刺意味的笔名“好心肠医生”在伦敦出版了一本名为《论永久和平》(*On Perpetual Peace*)的小册子，书中呼吁普遍的宗教容忍，包括一大部分对宗教组织和对基督教和犹太教发源故事的荒谬性的谴责。小册子的核心部分是一段辩论，假设发生在罗马大帝马可·奥勒留在任时，一个基督教徒、一个罗马元老院议员和一个“有正确判断力的犹太教

---

① *Histoire critique de Jésus Christ*, Préface, in *OEuvres philosophiques complètes*, II, 657.

② *OEuvres philosophiques complètes*, II, 726－735.

徒”之间的辩论，其中基督教徒和犹太教徒都尽量向马可·奥勒留解释各自的宗教主张。在交锋中，基督教徒的表现最糟糕，明显没什么正常理智。参议员问道：“为什么你要扰乱帝国的安宁？为什么你就不能像叙利亚人、埃及人、犹太人一样，满足于在和平下奉行你的教义和仪式呢？为什么你想要消灭其他所有的教派呢？”对此，基督教徒简单地答道：“因为基督教才是唯一的真理。”然后他开始讲述那个老套的故事，“他的上帝”是怎么由一个犹太处女在犹太地受孕于“上帝”（这个上帝与这个母亲的孩子既是同一个人，但又不是一个人），然后在伯利恒的一个马槽里出生，因为处女母亲还有一个凡人丈夫，上帝是在奥古斯都（Augustus）大帝人口清查的时候被记录上的。元老院议员听了越来越质疑，然后他指出，就算处女生子的故事可能是真的，而且就算理出来故事中的至少两个上帝，或者三个上帝们之间的关系最后都成了一个，但还有一个事实就是，奥古斯都从未下令在“全世界”进行人口清查，即便有人口清查，他也不会清查犹太地这个半独立王国，因为作为希律王臣民的“你的上帝的父母亲”不会是罗马公民，也不会在清查范围内。至于另一个也证明耶稣神性的故事，即“三国王或者是三智者从东方而来马厩朝拜耶稣的降生”中，他们是被天空中的一颗明星指引而来，这颗星专为指示此事而现——如果真有这种事，“我们肯定会看见，全世界都会议论纷纷，天文学家也会观测到这一奇怪现象”。但是这些都没有发生。受到诘问后，基督教徒不断试图用一些荒谬的证据加以佐证，他反复强调，这件事在圣典中记载了下来，但是非基督教徒不能参阅圣典。后来，当犹太教徒阐述他的观点时，尽管没有基督教徒那么荒唐，但也同样是无稽之谈，马可·奥勒留肯定地对元老院议员说道：“他们两个都疯癫错乱，虽然帝国根本无须畏惧犹太教徒，但是要忌惮基督教徒。”

伏尔泰认为“马可·奥勒留的观察没有错”。[①] 由于任由一代又一代的护教者不断粉饰这些谎言，新的教派则更加厚颜无耻。利用了柏拉图的形而上学，将一个流浪的先知转变成上帝。“迷信的民众潮水般加入教会……基督教又分成了众多的教派，教派互相之间无休止地争斗厮杀，置对方于死地。”伏尔泰总结道，“我亲爱的同胞们，这一切正是在他们奉为神明的绞刑架之上所结出的果实……这也是为什么他们敢于让上帝降世的理由：就是要使欧洲大陆陷于世纪连绵的屠杀和抢掠！”他计算了一下，死于基督教屠杀的人数达到 9 468 800 人——这还没有算上那些被穆斯林、犹太教徒和没有记载的教派狂热信徒所杀戮的受害者。[②] 生活在公元前 1 世纪罗马边境的这一小撮狂热者竟恬不知耻地宣称他们是全人类的代言人。“如果像一些学者说的，地球上大约有 16 亿人，”伏尔泰继续说道，“那么神圣的罗马天主教教会仅仅 6 000 万人，也才几乎是世界已知人口的二十六分之一。”因此，所有剩下的亚洲、非洲、美洲，约半个欧洲的数百万人，则被宣判为“撒旦的猎物，这才能迎合那些圣言，‘因为被召唤者甚多，被选择者寥寥’。”[③] 永远不要相信这些人，他们告诉你这些古怪离奇的故事是控制愚昧无知的大众的必要手段，“民众需要神秘，他们必须被欺骗”，不管教士和君主怎么看，“民众不是像很多人认为的那样愚蠢，他们对于单个神这样明智简单的信仰接受起来没有什么困难……如同古代圣贤所崇拜的一样，如中国文人所接受的一样”，而不是这个这胡言乱语的大杂烩。[④] 如果现在事实如此，那

---

① “De la paix perpétuelle par le docteur Goodheart”, in *L'Evangile du Jour* (London, 1770), 13 - 14, 26.

② *Dieu et les hommes*, 引自 Frank Manuel, *The Changing of the Gods* (Hanover and London: University Press of New England, 1983), 63.

③ *Dictionnaire philosophique*, 193, “Christianisme”.

④ 所有这些思考来自《五十布道》(*Sermon des cinquant*)，伏尔泰可能写于 1750—1752 年，当时他很不情愿地作为普鲁士王国腓特烈二世的客人。我引用了 Peter Gay, *Deism: An Anthology* (Princeton: D. Van Nostrand & Co., 1968), 143 - 158 中的翻译。

仅仅是因为过去几个世纪教会反复灌输带给民众的恐惧。他总结道，“给人类带来和平的唯一方法，是摧毁那些把他们区分开的教条，并重新建立能使他们团结起来的真理。和平不是一个空想，它存在于从中国到魁北克的真诚的人中间”。①

III

《旧约》与《新约》中编造出的上帝，毫无疑问是有悖常理的，其产生的基础荒唐怪诞，其引起的后果凶恶残忍。

但这个上帝形象并不是唯一的。对于那些不认同犹太-基督教神学图景的人来说，还有一个更合理、更理性的选择，即承认了宇宙中存在某种可以理解和认识的秩序，但是人类仍要依靠一个神圣的造物主。其中，最广为接受的版本是上帝是一个钟表匠。② 上帝创造了宇宙，使之开始运转，之后永远从中离开。他不介入人类事务，也从不回应徒劳地以求优待的祈祷者；他不在今生惩恶扬善，而且也没有在来生中能行使这些使命的天堂和地狱。上帝是不带个人色彩的本原，是生命的起点。然而，人们认为他是善的，并且他的造物也是完美的。

与西方哲学中的许多观念一样，这一观念起源于亚里士多德。亚里士多德认为，所有物质都是运动的，并且物体自身不能生成运动，因此必将导致无穷后退，所以必须存在一个无限的、无形的和不可分的第一本原。③ 这个第一本原被视为神（*ho theos*），被描述为是“一个至善的永恒存在，因此生命、持续和永恒的存在物都属于神”。④ 毫不奇

---

① “De la paixper pétuelle par le docteur Goodheart”, in, *L'Evangile du Jour*, 39.

② 关于“上帝是钟表匠”最广为人知的表述是威廉·佩利（William Paley）于 1802 提出的，虽然相似的比喻曾在 1686 年由伯纳德·丰特奈尔（Bernard de Fontenelle）提过。

③ *Physics*, 267b 18 - 26.

④ *Metaphysics*, 1072b 213 - 229.

怪，阿奎那接受这个理论，把它作为著名的证明上帝存在的五个证明中的第一个。然而，对基督教徒来说，任何试图把第一本原归赋予仁慈意志的努力，即使仅就创世的那一刻而言，都不可避免遭遇到从伊壁鸠鲁时代起就困挠神学家的问题，也就是著名的“罪恶问题”。如果上帝是善的，是全知全能的，为什么他允许这么多无意义的苦难存在？比如说，一个孩子死于毒瘤这样的事实，本身还不能反驳存在仁慈和全能的上帝吗？有大量神是全能与仁慈的证据，但是从概念上证明它没有任何困难。霍尔巴赫愤慨地表明：“哪一个充满了善意和仁慈的人，不全心全意地希望众生幸福？如果上帝善待人类的每个成员，为何他不行使无穷的力量，使众生都幸福？”①

对这个问题，基督教徒习惯简单地用原罪说和自由意志来回答。由于亚当的原罪，人生来就注定是罪恶的创造物。但上帝赋予了他自由意志。他可以不必按照支配他的堕落本性来行事。因此，一切降临到他身上的罪恶都由他自己造成。18世纪，几乎没有人会接受这一说法，而只不过将其看成是对罪恶问题进行重新论述的方式。伏尔泰尖锐地评论道，如果上帝是善的，他究竟为什么要“由于吃了一个苹果”而永远责罚亚当和他的子孙？正如苏西尼派教徒（“激进改教”的教派之一）和一神论教徒所说，整个故事是“最荒谬的野蛮”。② 即使我们不谈堕落的故事，即使设想上帝是不干涉自然的庄严存在，那么仅是罪恶的存在不就恰好证明他的造物不完美了吗？

对此，德国（萨克森）大哲学家莱布尼茨给出了一个颇具影响的答案。莱布尼茨认为，上帝在宇宙中安排好了秩序，这一秩序对所有造物都是至善的。但是因为没有人能领会整个秩序，也就不能寄希望有

---

① *Système de la nature* (II.3), in *OEuvres philosophiques complètes*, II, 429.

② *Dictionnaire philosophique*, 423, “Péché original”.

人能理解单个事件在这一宏伟设计中的位置。如果现在的观察者能够看清整个创造，他就会发现，现在展现在他眼前的简单罪恶，必然最终证明有好的结果。仅仅是人类没有能力窥见整个时间和空间图景，使我们无法理解为什么一个无辜孩子的死亡事实上可能是善的。莱布尼茨认为，上帝的理念中有无数个可能的世界，他从中选择创造了这个世界，因为在他的意志中这是最好的，所以他实际创造的世界就能最大可能趋于尽善尽美。这就是莱布尼茨那句饱受嘲笑的名言："最好的可能世界。"莱布尼茨借用了圣奥古斯丁的比喻指出，罪恶，看似是错误和缺陷，但在任何完美的创造中，就像一幅画上的黑点。近距离观察似乎只不过是一个丑陋的污点，但从远处看却增加了整幅画的美感。同样，在一段音乐中，"某些部分的杂乱会奇迹般地展现和揭示整体的美，如果运用恰当，某些不和谐的音程会使整段旋律更加和谐"。[①] 莱布尼茨将这一理论称为"神义论"。

在亚当·斯密看来，上帝是"宇宙的最伟大指导者"，他发现人们对于宇宙的本质是无意识的物质极其恐慌，认为这是难以想象的令人恐惧的世界，他生动地称为"对没有上帝主宰的世界的猜疑"。神义论则为避免"认为所有未知领域和无限空间"全部都充满了"无尽的痛苦和不幸"提供了途径。斯密对"同情"的理解源于他所说的"普遍仁慈"，这种"普遍仁慈"用人们的善将所有人类彼此联系起来。与此同时，有些人也相信"所有宇宙的居民都是最低等同时也是最伟大的"，大家都受到了来自于"指导所有大自然运动的伟大的仁慈和智慧"的直接关怀和保护。对于这些人来说，"普遍仁慈"是毫无意义的。如果一个人拥有全知的眼光，从而能够看到"所有的事物的联系和依赖关

---

① *Essais de théodicée, sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (Paris: Garnier-Flammarion, 1969), 370.

系”，他就很容易明白，“所有可能降临在自己、朋友或者国家身上的不幸[对]……宇宙的幸福来说都是必要的”。然后他对看到的一切罪恶就不仅仅是“无奈地顺从”，而是“应该真心和虔诚地盼望[罪恶]”。然而，这也似乎意味着一种宿命论，表面上看着充其量不过是说，所有改善人类状况的努力不仅仅是徒劳的，而且因为斯密将人类比作一支步兵，而上帝是他们“伟大的指挥官，”这一努力还是叛逆的。虽然他坚持认为人类有责任“关心自己的幸福，关心他的家庭、他的朋友和他的国家的幸福”，但是在“伟大的指导者”取消命令之前，还不清楚人类能走多远。①

按照斯密的理解，神义论的意思就是说，如果我今天发生不愉快的事情，它会在遥远的未来（可能是我死后很久）的某一个时刻，被证明从整体来讲有益于整个宇宙。宇宙之父使用了这样一种方式，造福他所创造的全人类——过去、现在和将来的全人类。因此，这**并不**意味着，如果今天不幸降临到我的身上，我只要等待足够长的时间，我将开始看到它**对我**的好处。然而，这不可避免的是，无论有多少种解读神义论的方式，都证明神义论为一些人提供了极大的慰藉，卢梭就是其中之一。而在另一些人看来，神义论显然无法证明，而且还是一种最为空洞的乐观主义。

1755年，那个并不关心他少量忠诚士兵幸福的神，借自己之手显示了他的毫无人情味与冷漠自私。11月1日早晨，里斯本发生了一场地震。里斯本是继伦敦和阿姆斯特丹之后跻身于欧洲第三大港口的城市，与基督教世界里任何城市一样，里斯本是一座严格正统的基督教城市，市内建造了教堂和修道院。地震随后又立刻引起一场巨大的海啸，以及蔓延超过五天的火灾。城市的大部分以及周围的乡村被

---

① *Theory of Moral Sentiments*, 235–236 [VI. ii. 3–6].

毁，成千上万人丧生。所有这一切没发生在其他日子，而恰好是万圣节那天，时间恰好在大约上午 9 点 40 分。这个时间，大部分人或者正在参加弥撒，或者刚参加完弥撒要离开。那些正义之士们马上抓住这件事，要证明上帝可以并且已经在罪人活着的时候惩罚他(她)。里斯本的居民们犯了什么罪？为什么要挑他们，而不是伦敦或者巴黎的居民接受惩罚？这一点没人能够说清。毕竟，神的行为方式高深莫测。然而对于整个欧洲的启蒙思想界来说，地震的发生强调了自 16 世纪和 17 世纪宗教动乱以来，很多人所坚信的观点：上帝是不存在的，人类完全是孑然一身。

或许，这件事更让伏尔泰确信神义论的荒谬性。他写了一首著名的诗歌《里斯本的灾难》(*Poem on the Disaster of Lisbon*)，义愤填膺地表达了人们对人类遭受困难的全然无知：

哦，可怜的凡人！哦，不幸的地球！
哦，可怕的全人类！
对没用苦难的永恒说教！
迷惑的哲学家们在哭喊“一切都很好！”
赶快，想想这些可怕的废墟，
沉船，碎片，可怜的死者的骨灰；
妇女和儿童堆积在一起，
大理石下掩埋着残破的肢体；
十万不幸的人被地球吞噬
是谁在流血，被撕裂，但还活着？
被淹埋在屋顶下的人们，他们的痛苦得不到援助，
结束他们难过的日子！
当你听到他们那可怜的、断断续续的呼喊，
当你看到他们的骨灰上冒起的青烟，

那么，你会认为这就是永恒之法吗？
如果你看到这些事实，这恐怖的景象，
你会认为他们的死是罪有应得吗？
那被抱在母亲的胸前，流着血的婴儿，
你能说他们有什么罪过吗？
难道在这坍塌的里斯本，
你能找到比花天酒地的巴黎更多的罪孽？
比起崇尚奢靡的伦敦，
里斯本的放荡岂敢媲美？
但大地吞噬了里斯本；法兰西的轻狂儿女们
还延续着无度的宴饮，跳着疯狂的舞蹈。①

三年后，伏尔泰再次抨击了莱布尼茨的乐观主义，这次是通过他最广为人知的作品《老实人》（*Candide*，*or Optimism*）。休谟津津有味地向斯密描述伏尔泰的这部短篇小说，“满是生机和不敬，借批评莱布尼茨体系为名，实际上却嘲讽了天意”。② 自始至终，灾难不断地降临到小说三个主角——哲学家潘格洛斯、老实人坎戴德和他的意中人局内贡——的身上。潘格洛斯，尽管半边脸因为梅毒而毁坏，被切掉半个屁股，却处处都坚持认为与所有的表象相反，我们的这个世界仍是“所有可能世界中最好的一个”，在这个世界中“一切都是为了最好的”。最后，当三人来到土耳其“苦行僧”的庄园休息时，老实人发现自己虽然与他一直渴望的女人结婚了，但现在他却后悔了。潘格洛斯则认为，如果老实人没有经历过那些难以忍受的痛苦，“你不会在这里吃柠檬蜜饯和开心果”。这时已经成为伊壁鸠鲁主义者的老实人，给出

---

① 译文转引自吴飞，“伏尔泰与里斯本地震”《读书》，2009年03期。——译者注

② *Correspondence of Adam Smith*，ed. Ernest Campbell Mossner and Ian Simpson Ross (Oxford: Clarendon Press, 1977), 34.

了他著名的反驳："观察得很好……但让我们先耕耘我们的花园吧。"

尽管伏尔泰愤怒地揭露了这些假象，但他和很多人一样无法完全接受绝对的无神论前景，他在一定程度上为中国人辩驳，反对那些认为中国人虽有一套道德规范（并且是最出色的）却没有明确的宗教信仰的言论。只由物质构成的宇宙带给伏尔泰的是难以接受的暗淡印象，这也同样冲击了亚当·斯密甚至狄德罗（但没有影响我们将要谈到的休谟）。伏尔泰的宗教——如果可以这样称的话——与大多数广泛参与到"文人共和国"这一个团体中的其他人类似，是某种自然神论，或是他一口咬定的"一神论"。

"自然神论"与"一神论"这两个术语都是模糊的，涵盖了一些重叠相似的信念。但是除了对所有有组织宗教的敌意，一切一神论者的共性，是相信存在某种造物主，这个造物主有时被称为"终极存在""伟大的设计师""普遍意识"，或者通常简单地称为"神"，但很少被称为"上帝"。伏尔泰写道："一神论被人类之花所拥护，我是说被从北京到伦敦、从伦敦到费城的得体的人拥护。"[①]一神论者不知道神如何奖惩，因为他们从来没有"自命不凡地认为他们知道神的行为"。[②] 他们相信神的存在，相信他创造了所有的生命，相信他是公正的。但是这个即使已经大大退化的实体，在人类事务中的角色是可以忽略不计或不存在的。他不出现在这个世界上，不评判他的造物，不优待某一种族。那种"神的卑鄙无耻的恶心观念"，按沙夫茨伯里的说法掌控着养育他的"粗俗的宗教"（沙夫茨伯里没有比这更能表达谴责的形容词），具有人性的神首先使他的造物们脆弱，然后惩罚他们辜负了他的期望，这是

① *Histoire de l'etablissement du christianisme*, in *OEuvres complètes de Voltaire*, 113.
② *Dictionnaire philosophique*, 490, "Théiste".

对人类智慧和得体行为的侮辱。①

一神论者不仅反对世界上各种宗教对其信徒所讲述的故事，他们也反对信徒必须无条件地接受如下说法，即据说是上帝选择的某个人和某一些人所表达上帝的观点。沙夫茨伯里说："似乎我们的宗教是一种魔法，它不依赖于对终极存在的信仰，或者似乎也不依赖于哲学存在的形式和对它的理性信仰，它不能再去信仰别的宗教。"②在伏尔泰出版于1764年的《哲学辞典》(*Philosophical Dictionary*)中，他按字母顺序对一切有用的人类知识做了概述，行文措辞巧妙，其中穿插奇闻轶事和谩骂，在"法律"部分，伏尔泰总结了自然神论者和一神论者的内在立场：

> 大自然创造人类时，她赋予我们一些本能：保护自己的自爱，善待他人的同情，所有人类共有的爱，以及一种可以使得人类能够积累超越所有动物思想的神奇天赋。在给予我们这一切后，自然母亲说："现在尽你所能做到最好。"③

IV

由于依赖于得体、礼貌和理性的对话，自然神论或一神论显然只能是精英们的信仰。对没什么学问和很少沉思的人来说，需要在信仰宗教的前提下才能理解自然神论和一神论，更不用说接受基督教的荒谬故事了。伏尔泰称："只要他们互相交流，一神论者或自然神论者就讲所有人都可以领会的语言。……从北京到卡宴(法属圭亚那的首

---

① 引自 Lawrence E. Klein, *Shaftesbury and the Culture of Politeness: Moral Discourse and Cultural Politics in Early Eighteenth-Century England* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 158.

② "The Moralists, a Philosophical Rhapsody", in *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, 243. Shaftesbury is here speaking in the voice of "Philocles".

③ *Dictionnaire philosophique*, 367, "法."这段也被 J. B. Schneewind, *The Invention of Autonomy*, 461 所引用，并可参见他对伏尔泰宗教信仰的评论，pp. 460－462。

都），他视所有的明智之士为自己的兄弟。”①

然而在 18 世纪，欧洲大多数人都是没受过教育的人、贫民教士以及目不识丁的民众，对他们来说事情显然并不如此。即使是愤世嫉俗的伯纳德·曼德维尔也确信，无论“哲学家和文学家”如何艰难地试图让他们的同胞认识到宗教的断言都是荒诞的，但从来没有“一个时代或者一个国家的平民曾经得以对抗这种恐惧，这是人们与生俱来的对有一种看不到的动因干预和插手人类事物的恐惧”。

此外，即使他们可以做到这一点，这可能也未必是一个很好的主意。因为即使是那些最具怀疑精神的启蒙哲人，他们也愿意接受相信存在某种神圣裁判能为社会目标服务。曼德维尔思维敏锐地指出，如果能“让民众相信与他们的感觉相违背的感觉，或者与他们本性中的激情相矛盾的激情……如果你顺应这种激情，并让它适当发展，你就可以愉快地控制它”。② 换句话说，规范化的宗教就是控制民众的最佳方法。这就是卢梭在 1762 年的《社会契约论》（*Social Contract*）中提出的“公民宗教”（虽然他并不是首先使用这一术语的人）。它的神学内容是否真实并不重要。真正重要的是，它应该有助于支持公民社会。卢梭写道：“现在对国家来说非常重要的是，每个公民都应该有一个让他去爱他的职责的宗教；但这个宗教的教义无关国家及其成员，除非那些教义影响到他人也需要履行的道德和义务。”然而，他确定基督教做不到这一点，至少达不到他理念中的那种社会，即被全社会成员普遍意志所支配并符合他们利益的社会。因为基督教“只宣扬奴役和依赖……基督教徒是要成为奴隶的；他们知道这一点并且很难焕发出激情。在他们眼里短暂的人生没有多少价值”；以及由于“基督

---

① *Dictionnaire philosophique*, 491, “Théiste”.

② *An Inquiry into the Origin of Honour, and the Usefulness of Christianity in War* (London, 1732), 27 - 28.

教徒的祖国是不属于这世界的”，他被不断地被引向另一个，通常与之相冲突的忠诚之源。①

与霍布斯一样，卢梭把宗教看作是法律的一部分，而不是哲学的一部分。和同时代的许多人一样，他确信大多数宗教制度被创造出来用以满足一些具体的法律需求。国家的创始人，即那些卢梭所说的“立法者”，发现自己无法将他们制定的法律传达给普通民众，因为那些“极具普遍性的观点和极其长远的目的远远超出了普通民众理解能力的极限”。有的立法者就耍了一点儿花招，宣称法令出自神圣意志，立法者“借助神的名义，这是普通民众遥不可及的高高在上的崇高理由，这样他就可以以神的权威来压制异议者，而这些异议者根本无法动摇立法者”。② 那些据说是传授给如摩西、耶稣或者穆罕默德的教义，在没有被人们公认之前，本身是没有价值的。或者更确切地说，他们代表了一种巧妙的操控，是由社会上一小部分（通常很小）有才华的人在特定时间和地点实施的。孔多塞在说到穆罕默德，并有可能是摩西时，“为了给到那时为止还难以控制的国家创造出一个领袖，他开始在一些古老的宗教崇拜的部分教义的基础上，创立一个更精致的宗教。立法者、先知、教皇、法官、将军，他掌控所有这些征服人们的手段，而且他知道如何使用他们的能力与威望”。③ 与基督教和犹太教相比，伊斯兰教似乎更明显地是根据其民族的特殊需要而量身定做的，穆罕默德也因此而被更广泛地推崇。伏尔泰 1742 年的剧本《穆罕默德》（*Fanaticism, or Mahomet the Prophet*）被亚当·斯密称赞为他看过的最好的戏剧，剧中穆罕默德虽然被描绘成一个些许令人讨厌的人物，一个诡计多端、性欲强烈的暴君，与此同时也是一个激昂地献身于

---

① *Du Contrat social*, in *OEuvres complètes*, III, 467 - 468.

② *Du Contrat social*, 385 - 386.

③ *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprithumain*, 172.

阿拉伯民族未来的卓越战略家，他这样评价穆罕默德："这个宽厚仁慈的人，默默无闻的时间太久了。"①

出于类似的原因，只要宗教有正确的道德目的，那么在制约难以约束或者未受教化的人方面，宗教将会是一个有用的盟友。甚至是伏尔泰关于人的天赋秉性的学说也很难实现自恰。人们也许能够识破他们听到的愚蠢至极的故事，但如果没有被上帝一直盯着而带来的永久的恐惧，人们很难值得信赖。毕竟，人们认为是伏尔泰首先说出了那个著名的讽刺，即如果上帝从未存在，那么也有必要造出上帝，因为只要可以使他的妻子、他的裁缝、他的律师和他的仆人相信会受到来世的惩罚，"我应该就不大可能被欺骗、抢劫和戴绿帽子"。②

如果说组织化的宗教因为法律的需要而发展完善，那么人们通常认同，正是为了解释以其他方式难以解释的现象，才产生了宗教信仰。为生存挣扎的小型原始社会已将难以控制和无法解读的自然替换成为一个人性化的存在，这个可以被贿赂收买的存在使生活不那么煎熬。在插入到纪尧姆-托马斯-弗朗索瓦·雷纳尔（Guillaume-Thomas-François Raynal）的《两个印度的历史》（*The History of Two Indias*）——后文会讲到——一书的宗教简史中，狄德罗认为如果自然永远都可以满足人的需要，那么人类就没有必要创造众神。事实上，当人类的土地被太阳炙烤和洪水席卷，人类"就开始寻找致其悲惨的原因"。为了解释神的存在之谜，人类发明了大量的"不同但一样荒谬的体系"，并且"使天地间充满了善与恶的智慧"。从早期的多神教减少到有两个神的摩尼教；两个神再减少到一个，产生了一神教。此时，

---

① *Le fanatisme, ou Mahomet le prophète, Tragédieen cinq actes*.（1741年4月在法国里尔首次演出），第1幕，场景5.

② 引自 Maurice Cranston, *Philosophers and Pamphleteers: Political Theorists of the Enlightenment*（Oxford: Oxford University Press, 1986），44.

那些有政治野心的精明的人就开始利用人类的怀疑，声称“上天已将统治权赋予他们”。这反过来就导致了“神圣专制，政府的极度残忍和不道德”，其中：

> 一个自大、邪恶、自私和残暴的人统治着人们，以神之名义而免于责罚；什么能够取悦他什么就是正当的，什么令他不快什么就是不正当的——他按照自己的喜好来与最高存在对话或为之代言；审查他的命令是犯罪，反对他则是不虔诚；自相矛盾的神启代替了良知和理性，并由神迹或凶兆而沦为沉默；最终，国家被迫否定了任何一个人权的理念，也被迫混淆了善恶，这是因为民众只能在神启的基础上探讨自己的权利和义务，然而民众既不能诠释神启，也不能摒弃神启。①

一些人也许会认为，在18世纪中叶这是只适用于亚洲国家稳固成熟的专制制度，如土耳其或者中国。但是狄德罗并未点出具体名字，而且也不难看出这是在影射法国国王。其时，法国国王仍声称自己受命于神的权威，相信自己的触摸可以治愈瘰疬（颈部淋巴结的感染）。虽然最后一位法国国王，查理十世（Charles X）在1825年还试图在世人嘲笑中通过摸诊来治病，其实早在18世纪中叶时，在那些不相信王室神奇能力的人看来，这本身就隐约有些愚蠢。伏尔泰在他的札记中写道：“在无知的时代，国王必须治瘰疬。今天看来这是没用的。”②这肯定是没用的，但这是一个依然留存未去的证据，可以证明神和王室之间有所谓的特权联系。狄德罗警惕地说：“所以这也是为什么在每一个国家都很重要……君主和当权者，应该不与任何教义、任

---

① *Histoire des deux Indes*, in *OEuvres*, III, 613.

② 引自 Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation* (New York: Knopf, 1966), II, 28.

何教派和任何宗教崇拜相牵连。”①

启蒙时期的多数作家也愿意承认，在人类发展的形成阶段，宗教发挥了至关重要的文明化作用——或者如英国式的说法“变得文雅”——使那些粗鲁的、不文明的和不文雅的人性动物文明起来。宗教帮助原始零散的乌合之众变成为部落。米拉波侯爵（Marquis de Mirabeau）可能是第一个明确使用“文明”一词的人，他这样写道，宗教“毫无疑问最早也最行之有效地控制了人类；它是文明的第一个标志，它向我们布道，并时刻提醒我们的兄弟情谊，使我们心存温和宽厚”。②

然而，如果宗教能有效地劝导原始部落建立合理的、有凝聚力的社会，说服这些简单的和未受过教育的人执行对他们来说相当费解的法律，那么一旦宗教的目的达到，它就应该随着时间推移而消亡。但事实上宗教并没有消失，正如休谟所说的，基督教本身还存在这件事才是基督教最大的神迹，这说明宗教仍然能够满足一些至关重要的社会需求。对于许多人来说，宗教似乎是社会秩序中道德诚信的唯一保证。如果没有卢梭“公民宗教”的某种形式，没有对来世和永恒评判的敬畏，人们有什么理由去履行契约或遵守法律？换一种极富争议的方式问：无神论者的社会就是一个真正公正和道德的社会吗？

这绝不是一个新问题。1682 年，一位名为皮埃尔·培尔的天主教徒皈依了加尔文教，他出版了一本题为《对彗星的不同思考》（*Diverse Thoughts on the Comet*）的小册子。1680 年 12 月 24 日，欧洲大部分地区的人都看到天空划过一颗彗星，人们对此都感到心惊胆战。这本书就是在这之后写的。培尔的这本书是——或者至少如他所称——试图回答他收到的颇多极度苦闷的问题，这些问题都是在询问这个幽

---

① *Histoire des deux Indes*, in *OEuvres*, III, 614.

② 引自 Émile Benveniste, “Civilisation: contribution a l' histoire du mot”, in *Problèmes de linguistique générale* (Paris: Gallimard, 1966), 338.

灵的可能含义。这是一本不寻常的著作(不过,培尔的全部著作都是极不寻常的,他的著作数量也非常大)。这本书回答了彗星存在的历史、性质以及其对科学、宗教以及道德的暗示等诸多问题。彗星会带来不幸吗?彗星曾经到达过地球吗?如果它们到过地球又会发生什么?彗星具有神奇的起源吗?彗星对人们的行为有什么影响?等等一系列问题。然而,这本书却立刻成为众矢之的,原因在于夹藏在第113部分(共241部分)的一个说法,即"无神论并不一定导致道德堕落"。在培尔看来,宗教、道德和救赎都是各自独立,没必要相信一个至善的上帝,因此无神论者完全有可能创造出一个道德完美的社会。如今,培尔因其《历史哲学批判辞典》(*Historical and Critical Dictionary*)一书而闻名遐迩,一部冗长的、漫话式的、复杂的百科全书,是18世纪早期最流行的著作之一,内容包括了历史、文学批评、神学以及一部分淫秽内容,其中有一篇文章显然促使莱布尼茨写出他的《神义论》(*Essays on Theodicy*)。虽然法国天主教会和荷兰鹿特丹瓦隆教会的宗教会议都将培尔的著作裁定为异端,但他不是一个无神论者,或者至少不是一个明显的无神论者。他并没有宣称无神论可能合法化。他相当肯定,无神论者在来世也要面对一个颇为棘手的结局。他主张宗教和道德是独立的。他指出,人类很少会按照他们的信仰行事,即使是像修女这样决定献身于信仰的人。按理说,从道德上讲基督教徒都接受性约束,但罗马的街道却充斥着妓女。在这个世界上,你要成为一个好人,只需要做一个好的公民,你不需要受一个报复或复仇之神的威胁,而只需要计算自身利益。[①] 这一论点对本杰明·富兰克林(Benjamin Franklin)——伏尔泰在共济会"三姐妹会所"中的

---

① 关于培尔,参见 Elizabeth Labroussse, *Pierre Bayle* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1963), Israel, *Radical Enlightenment* 和 Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, 201 - 209.

战友——产生了很大的影响，他在《宾夕法尼亚报》（*Pennsylvania Gazette*）上写了一系列文章来拥护培尔的理论。他希望新成立的美国——世界上第一个明确的世俗政治建制，将最大限度地向世界证明：一个无神者组成的社会同样也和虔诚信徒的社会一样有道德。

培尔将道德行为从宗教中剥离出来的做法，对启蒙时期的作家们具有持续的吸引力。伏尔泰尽管觉得培尔的叙述十分冗长啰嗦，并且不接受培尔对人类历史目的的否定，依然认为培尔是历史上最伟大的辩证学家。[①] 莱布尼茨称他“是我们时代最才华横溢者的人之一，既有口才又智慧机敏”。休谟从培尔的《历史哲学批判辞典》出发，对他所谓的斯宾诺莎的“可怕的假说”进行反驳，这个假说认为“世界上……只有一个实体，这个实体非常纯粹且不可分割，无处不在并且没有特定存在”。[②] 医生朱利安·奥夫鲁瓦·德·拉美特利或许是那个时代最著名的无神论者，当他声称自己实际上没有否认“最高存在”的存在，不过“这种存在并没有证明对某一宗教的需求，这是一种没有多少实际目的的理论上的真理，因为从大量的经验中我们可以得知，宗教并不意味着完美的正直，同样的原因让我们意识到无神论并没有妨碍它”时，[③]实际上他仅仅是在转述培尔的观点。他这样总结道，宗教“只有对于那些无法感受到人性的人来说是必要的”。[④] 一旦最初的野蛮状态过去，只要社会确实是由公民组成，就不大可能需要任何神圣的约束。正如他所指出的，不是无神论者用暴行虐待他们的同伴，正如宗教战争所充分证明的，而是那些有某一或另外信仰非虔诚的宗教信

---

① Jonathan Israel, *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity and the Emancipation of Man, 1670 - 1752* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 88 - 92, 并参见 H. T. Mason, *Pierre Bayle and Voltaire* (Oxford: Oxford University Press, 1963).

② *A Treatise on Human Nature*, 240 - 241 (I iv - v).

③ *Machine Man*, in Thomson, *Machine Man and Other Writings*, 22 - 23.

④ *The System of Epicurus*, in *Machine Man and Other Writings*, 110.

徒才会如此。例如,被伯特兰·罗素(Bertrand Russell)称为最品质高贵受人爱戴的哲学家斯宾诺莎,就是培尔论点的活生生例证。[①] 斯宾诺莎不仅仅是一个无神论者,甚至还积极地传播无神论。然而斯宾诺莎并没有参与到对 1619 年被极端加尔文教徒处决的荷兰大主教让·万·巴尔维德(Jan van Barneveldt)的"司法暗杀"中;同时"也不是斯宾诺莎将维特兄弟(de Witt)撕成碎片然后烤熟吃掉"。人类不需要上帝或者任何形式的神存在,这个神俯视众生,提供了为众生受用或使之受益的秩序。人类也不需要神的规则和法则来引导以保证自己的善行。教令所包括的禁戒中蕴含的一切有重大价值的思想,任何一个真正的公民(哪怕不信仰上帝)也能轻而易举地理解其意义。教令中随处可见禁戒,公元 4 世纪的"叛教者"古罗马皇帝朱利安(Julian)质问基督教徒:"除了戒律'除我以外,你不可有别的神'和'当纪念安息日,守为圣日'之外,有没有其他国家认为可以不必遵守其他八个戒律?"[②]

世界上所有一切,尤其是过一种体面、诚实生活所需的一切,对于整个人类来说都清晰可见。像犹太-基督教中上帝那样的神,声称将我们赖以生存和救赎的知识都委托给一族人,或者更糟的是委托给一个人,而这个人转而将这些移交给神秘的派系林立的神职阶层,这样的神只会是一个暴君。伏尔泰的短篇小说《天真汉》(*L'Ingénu*)中,一个加拿大印第安人被冲到了法国的海岸线。在无意中违反法律后,他陷入了牢狱之灾,和一个名叫"戈登"(Gordon)的詹森教派信徒关在一起,这个人煞费苦心地向他解释基督教信念中纷繁复杂的事物和不

---

① *History of Western Philosophy* (London: George Allen & Unwin, 1946), 521.

② 引自 J. C. A. Gaskin, "Hume on Religion", in *The Cambridge Companion to Hume*, ed. David Fate Norton (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 333.

同教派间的争论。听到后，印第安人从吃惊到愈加愤慨，最后不得不怒吼："住口！这种'对人类来说必不可少的真理却被神故意隐藏了'的说法极其荒谬，不仅是对人类的侮辱，还是对无限的最高存在的亵渎。"[①]达朗贝尔也有类似的观点，他认为，通过沉思我们的非凡之处，我们越意识到存在造物主，我们就越不能原谅那种传统宗教要求信教者在宗教仪式中的"微小琐碎的目标"中寻找造物主的做法。[②]

伏尔泰易怒、不敬、经常走极端。然而，启蒙运动的大部分主要人物在反对那些直接或间接来自于宗教的社会惯例时，态度都更为温和适度与小心谨慎。尽管孟德斯鸠认为，被培尔所宣扬的无神论所感化的人只需要"最少的反思"，并且比其他启蒙哲人更同情基督教，但是他坚持认为，人们对神的所有认识不过是"他是一个制造了我们看到的世界秩序的智慧存在"。[③] 他厌恶地看待传统宗教中单调乏味的空虚，无论哪种，他都认为是人类恐惧、猜疑以及性痛苦的主要来源，并且这只不过反映了信徒对这个世界的偏颇见解。

卢梭，狄德罗曾经言辞犀利地评价他"所谓的正直使他成为最高贵的作家，他的雄辩口才使他最危险，他的报复行为最灵巧，他的热忱在众人之中最不容轻视"，有时会表现为摇摆不定的加尔文教徒。[④] 但是在加尔文教神学理论和其社会影响之中，卢梭似乎对后者更感兴趣。在阅读了伏尔泰关于里斯本大地震的诗后，如果说卢梭写给伏尔泰的抨击信件中参照了什么，他肯定接受了莱布尼茨的乐观主义，至

---

① *L'Ingénu*[1767], in *Romans et contes*, ed. René Gros (Paris: Classiques Garnier, 1954), 279.

② "De l'abus de la critique enmatière de la religion", in *OEuvres complètes de D'Alembert*, I, 552.

③ "Kéflexions philosophiques", in *OEuvres complètes*, ed. Roger Caillois (Paris: Bibliothèque de la Pléiade, 1949), I, 1177.

④ 给索菲·沃兰德的信，1759 年 10 月 30 日收录于 *Correspondance de Denis Diderot*, ed. Georges Roth (Paris: Les Editions de Minuit, 1955 - 1970), II, 299.

少他相信自己适用于这种乐观主义。与他的大部分“启蒙哲人同伴”相比，卢梭毫无疑问更信“宗教”（正如他自己说的）。他对巴黎大主教克里斯托夫·德·博蒙特（Christophe de Beaumont）用一种他自谦的“我惯常的坦率”说道，“我是一个遵循福音信条的基督教徒，一个真诚的基督教徒”。但是他接着可能是一不小心说出，“我是耶稣基督的信徒，而不是教士的信徒”。[①] 或许正是这种对教士的轻蔑，使得他受到谴责，招致他的教育学著作《爱弥尔》（*Émile*）被焚毁——在达朗贝尔看来，《爱弥尔》中洞见与迷雾共存，细节上既温情又稚气，又充满矛盾和启蒙；在某些方面像一流作家的著作，另一些方面又像孩子的作品——和为了避免牢狱之灾而流亡。[②] 由于卢梭一直有激烈的报复心，而且在后来的人生中总是饱受强烈的受虐倾向的折磨，他怀有一种固执和偏执的信念，坚信他的敌人和诽谤者，无论是真实的还是他假想的，最终都将会在来生遭受惩罚，而他自己会获得公正的回报。他认为，“除了邪恶获得胜利和正义受到压迫外，如果我没有其他证明灵魂不朽的证据，那么这就足以让我不去怀疑灵魂”。[③] 狄德罗，尽管从未隐藏信仰某种神，却并不信仰基督教的神，也不推崇基督教道德。这不是说《福音书》中的道德准则本身是错误的——尽管其中很大一部分道德准则明显是错的，尤其是如性行为这样的私事——而是“它给了人们无穷的晦涩难题，而非启蒙”。任何诚实善良的人都可以仅靠理性就能理解狄德罗所谓的“自然宗教”，相比而言“基督教……不过是一种附加的负担，因而不再是一种祝福；它实际上用一种困难的

---

① 给博蒙特的信，收录于 *OEuvres complètes*，IV，960.

② *Jugement sur Émile*，in *OEuvres complètes de D'Alembert*，IV，463.

③ *Émile*，in *OEuvres complètes*，IV，589，同时见 John McManners's brilliant evocation of the sufferings of poor Jean-Jacques in *Death in the Enlightenment: Changing Attitudes to Death in Eighteenth-Century France*（Oxford: Oxford University Press，1985），172－175.

方法去处理[通过自然手段]能轻易实现的事物”。正如他指出的，还有一点就是，所有的宗教都有相当明确的起点。“自然宗教”却没有被记载的起点，因此所有其他宗教消失时自然宗教却都不会。”[①][鸣呼，不过遗憾的是，没有证据证明他曾经说过“让我们用最后一个神父的肠子去绞杀最后一个国王吧”。这句话似乎在他去世很久之后，据保守的文学历史家让-弗朗斯瓦·德·拉·哈尔佩(Jean-François de La Harpe)1840 年的说法而来的。]“自然宗教”，最简单的解释就是“基本真理的认知和重要责任的践行”。换句话说，它基于所有人彼此之间有“情感的”依附，是一种斯多葛式的智慧。这是引导我们过善良有益的生活所需要的全部，并且它“不再需要神启为我们提供任何基本和必要的东西”。[②]

V

启蒙运动对宗教的所有猛烈冲击，已经驱逐了仁慈仁爱的神，神圣全能评判这类的信念也不再有一席之地。虽然如此，很少有人准备毫无畏惧地完全接受亚当·斯密的“无父的世界”。然而，休谟无疑属于这为数不多的人中的一员。虽然为了保护自己免受“政府和宗教派系党争暴行”的波及，他常常试图隐瞒回避这一事实。但他仍最坚定不移、最简洁明了和最令人信服地否认任何一种宗教或宗教狂热，他称这些宗教狂热者有“病夫的梦幻”，他坚信没有合理的或其他任何一种神。[③] 然而，即使是他也怀疑是否有彻底的“无神论者”，这些人只相信纯粹的物质和纯粹的偶然。据狄德罗亲口所述，当他们在巴黎皇家

---

① *De la suffisance de la religion naturelle*, in *OEuvres*, I, 57.
② *De la suffisance de la religion naturelle*, in *OEuvres*, I, 55.
③ “My Own Life”, in *Natural History of Religion*, ed. J. C. A. Gaskin (Oxford: Oxford University Press, 1992),9.

大道上霍尔巴赫男爵的府邸共进晚餐时，休谟向主人提出了这个怀疑。男爵指着自己的客人们(18个人)说："数数这里有多少人，马上就能给你指出15个无神论者，剩下那3个人还没有作出决定。"①

霍尔巴赫自称为唯物主义者，他异常激烈地反对教会，造出了"神人同形同性论"这一术语来描述人类有根据自己想象来创造神的偏好。霍尔巴赫富有、机智并且知识渊博，他一生中大部分时光和他相当一部分私人财富，都用于匿名或以笔名撰写发表旨在废除各种形式宗教信仰的作品。他还是巴黎最受欢迎的沙龙主人，并且被亲切地称作"哲学家大总管"。经济学家安德尔·莫雷莱(André Morellet)风趣幽默，是霍尔巴赫的常客，他发现男爵"每周举办两次晚宴，邀请10个、12个、15个甚至20个学者，这些人是文学家、阅历丰富的人、外国人和热衷于探索人类心灵的人"(但总是男性)——休谟称他们为皇家大道中的酋长——在他们中间有的是"简单美味的食物、美酒、咖啡和充分的探讨，却没有争执"。② 霍尔巴赫的客人包括休谟和狄德罗，还有外交家、文化批评家、孜孜不倦的作家弗里德里希-梅尔基奥尔·格林姆(Friedrich-Melchior Grimm)，达朗贝尔和卢梭，历史学家纪尧姆-托马斯-弗朗索瓦·雷纳尔，狄德罗的对手、唯物主义者克劳德·阿德里安·爱尔维修；除此之外，有时还有爱德华·吉本(Edward Gibbon)、亚当·斯密、本杰明·富兰克林、劳伦斯·斯特恩(Laurence Sterne)、化学家约瑟夫·普利斯特里(Joseph Priestley)和米兰功利主义者切萨雷·贝卡利亚(Cesare Beccaria)。尽管卢梭如

---

① 给索菲·沃兰德的信，1765年10月6日，参见 *OEuvres*，V，537. 稍有不同的版本参见 Mossner，*The Life of David Hume*，483.

② *Mémoires inédites de l'abbé Morellet*：*précédés d'un éloge historique de l'abbé Morellet par M. Leémontey*（Paris，1823），113－115，并见 Mossner *The Life of David Hume*，484. 更大量的解释参见 Alan Charles Kors，*D'Holbach's Coterie*：*An Enlightenment in Paris*（Princeton：Princeton University Press，1976）.

他一贯对人那样，不可避免地与男爵及其圈子里的人发生争吵，但他在情感小说《新爱洛漪丝》中，以霍尔巴赫为原型塑造了乌莫尔（Womar）——一个无时无刻不体现着基督教美德的无神论者。

休谟、狄德罗和孟德斯鸠都承认即使是在巴黎也很难找得到真正的无神论者。（唉，可惜狄德罗没有披露这 15 个人的名字）。但是一直很难确定，像伏尔泰这样强烈反对宗教的人在否认真正的无神论时，多大程度上是出于明哲保身的策略，还是防范政教合一之下的国家势力的权宜之计。几乎每个法国的知识分子都曾受到审查，被迫在国外发行作品，不得不用笔名写作或是目睹自己的著作被无耻的刽子手焚毁。很多人因为自己的观点而入狱，或者像伏尔泰和卢梭那样逃离祖国以自保。伏尔泰在晚年为了躲避追捕，在法国和瑞士边界处的费尔奈安家，这可以让他遇到麻烦时第一时间到日内瓦避难。达朗贝尔被休谟称为“高尚哲学家的楷模”，休谟在自己的遗赠中，给他留下了在当时不算小数目的 200 英镑。但达朗贝尔在临终时仍毫不后悔，最终因为他的不虔诚，被葬在巴黎一个无名的墓地。①

在得到霍尔巴赫关于无神论者的说法后，如果休谟仍心存怀疑，并从未声称自己是无神论者，那么就很难将他归入任何派别。正如他临终之前对詹姆斯·鲍斯威尔所说的一样，他从年轻时起“没有任何的宗教信仰”。在他年轻的时候，他开始读洛克和基督教唯理论者塞缪尔·克拉克（Samuel Clarke）的著作——据说在克拉克试图证明上帝存在之前，没人质疑上帝的存在。② 在休谟去世之前，饶舌且好奇的鲍斯威尔去拜访他，深信最终单纯的恐惧会促使休谟投向虚幻的神。鲍斯威尔写道：“我有强烈的好奇心想知道，当死亡逼近眼前时他是

---

① Letter to Horace Walpole, Nov. 1766, in *The Letters of David Hume*, ed. J. Y. T. Greig (Oxford: Clarendon Press, 1932), II, 10.

② Porter, *The Creation of the Modern World*, 104, 127.

否依旧不相信来世。”最终他失望地离开了：“从他说的话和他的态度，我相信他的确没有宗教信仰。”

一些历史学家认为，抛开休谟不谈，至少就宗教的信仰和惯例而言，英国和几乎所有的欧洲大陆国家之间都存在巨大的差异。启蒙运动中，尽管英国有最激进的先驱者，如培根、洛克、霍布斯和牛顿等人，但英国人对18世纪接下来的思想巨变仍持较为谨慎的态度，并且普遍不太愿意放弃他们的宗教信仰。[①] 埃德蒙·伯克认为，与革命式的法国人不同，“100个英格兰人中有99个”更乐于接受“腐朽的迷信，这是人类在时间流逝中积累下的谬误发展而来的”，而不接受任何类型的“不虔诚”。和伯克关于宗教的其他多数观点一样，这个主张很明显夸大其词，但却并不是完全错的。[②] 圣公教不像天主教那样受到迷信的腐蚀，至少在其信徒看来，圣公教比其他基督教派更温和、更宽容，而且也不像天主教或加尔文教那样，在整个欧洲大陆对思想自由和良知构成威胁。就像休谟告诉爱德华·吉本的那样，他可能确实真切地担心“迷信在英格兰的盛行”可能带来“哲学的堕落和品位的衰退”。[③] 但苏格兰神学家虽然成功地阻碍他成为爱丁堡大学伦理学教授，却不能使他身陷囹圄。

1726—1728年期间，伏尔泰在与德·罗昂-夏博骑士(Chevalier de Rohan-Chabot)发生冲突后，遭受到旧制度之下的非正义对待，在英格兰经历了两年接近流亡的放逐生活。[以斯拉·庞德(Ezra Pound)打趣说，除了“伏尔泰在英格兰的那两年”，塞缪尔·约翰逊(Samuel Johnson)是英格兰18世纪最有智慧的人。]在此期间，伏尔

---

① 参见 e. g. J. G. A. Pocock's ongoing *opus magnum*, *Barbarism and Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999-), 目前共4卷。

② *Reflections on the Revolution in France*, 254-255.

③ Letter of 18 Mar. 1776, in *The Autobiography of Edward Gibbon*, ed. Lord Sheffield (Oxford: Oxford University Press, 1950), 181.

泰以书信的形式记载了一系列在英格兰的见闻，并于 1733 年首次以英语出版了《哲学通信》。他称英格兰是“教派林立之地”。然而，“一个英国人可以自由地选择任何一条路通往天堂”。[①] 圣公教和长老会——“出现于法国现存于日内瓦的纯粹的加尔文教”——是英格兰的主要教派。“尽管其他教派的传教者也像詹森教徒厌恶耶稣会信徒那样相互嫌恶，但是他们依旧能够和谐共处。”由于在这里贸易战胜了宗教狂热，所以证券交易所是见证宗教纷争平息的最佳场所。“走进伦敦的证券交易所”，他写道：

> 一个比大多数法院更体面的地方，你可以看到不同国家的代表为人类实用事业聚集在此。犹太人、穆斯林和基督教徒如同信仰同一宗教，只有破产者才是“异教徒”。长老会信任重浸派，圣公教教徒接受贵格会教徒的允诺。离开这自由和平的集会后，有的人去了犹太教堂，另一些人去喝酒；有人以圣父、圣子、圣灵之名受洗，有人去给自己的儿子行割礼，并对孩子呢喃着自己都不理解的希伯来语；还有人戴着帽子去教堂等待着来自上帝的启示。所有人都获得了满足。[②]

更大的包容，来自不同教派的百家争鸣，使基督教与英吉利海峡另一端相比，在这里是一种不那么可怕的思想存在。在英国乃至整个欧洲，有一些可能曾宣称自己是“得到启蒙”的人，同时又是某些不太正统的基督教变体的忠实信徒。历史学家爱德华·吉本忽然皈依天主教后又信回圣公教，在他的余生中都是一个坚定的圣公教教徒。亚当·斯密的追随者约翰·米拉(John Millar)可能也和吉本一样。同样的人还有凯姆斯勋爵(Lord Kames)和怪诞不经的蒙博杜勋爵詹姆

---

① *Lettres philosophiques*, ed. René Pomeau (Paris: Flammarion, 1964), 42.

② *Lettres philosophiques*, 47.

斯·伯内特(James Burnett, Lord Monboddo),他相信可能存在没有语言的人类社会,并坚信世界上某处肯定有长着尾巴的人。甚至休谟都没有他的巴黎朋友那么激进,在他看来这些人有时"带着独断论者的偏执去宣扬无神论的信条"。然而,英国的智识精英中,真正虔诚的宗教信徒也不大可能比欧洲其他地方甚至美国多。

狄德罗据曾住在伦敦的霍尔巴赫有些片面的证据,在1765年10月告诉与他毕生通信的情人索菲·沃兰德(Sophie Vollan)"基督教在整个英格兰几乎消亡了"。[①] 即使这里伏尔泰仅是指受过良好教育和得到启蒙的精英,那他也过于乐观了。但是就像他承认的那样,尽管英国人中很少有纯粹的无神论者,而且这些人还"隐藏自己",但是自然神论者却是"数不胜数的"。英国人对待宗教的态度,还有一个强大的元素,就是亚当·斯密所说的"谨慎"。一个谨慎的人,斯密写道,虽然"总是真诚的",但并不是"总是开诚布公的;尽管除了真理外他从不谈论其他,但他并不总是认为自己能够在恰当地引导下说出整个真理"。孔多塞可能会同意亚当·斯密的观点,据说他曾经说过:"至于宗教,我建议大家不要谈论它。"

谨慎的人是平庸的伪君子还是完美的英国绅士——取决于你的品位——并且,至少在斯密看来,更青睐那些

> 拥有出色天赋和美德的人。在所有时代,如从苏格拉底和亚里斯提卜(Aristippus)时代到乔纳森·斯威夫特(Jonathan Swift)博士和伏尔泰时代,从马其顿王国国王飞利浦和亚历山大大帝时代到俄国沙皇彼得时代,这些人往往因为自己对生活和传统的普遍礼仪的不恰当甚至无理的蔑视而极其出名。[②]

---

① Letter to Sophie Volland, 6 Oct. 1765, in *OEuvres*, V, 537.

② *Theory of Moral Sentiments*, 214 (VI. 1. 8).

然而，这种适度的谨慎，由于被思想警戒的目光紧紧盯着，在伦敦和爱丁堡甚至比信奉天主教的欧洲和信奉加尔文教的日内瓦更为常见。即使在英国，大多数启蒙者长期生活在猜疑之下。尽管非常谨慎，斯密还是因为曾评价伏尔泰所做的“比那些读者寥寥无几的严肃哲学家更有益于人类”而被看似合理地称为“不是一个基督教徒”；因为在大多数人的观念中，无神论和政治激进主义密不可分地使“他的政治原则走向共和制”。甚至据说他，最不可能地，用“一种宗教崇敬”谈起卢梭。①

总的来说，尽管虔诚的基督教徒与那些仅仅出于礼貌而保持体面的人截然不同，但他们受到了不同程度情绪的对待——从轻微的蔑视到彻底的敌视。斯密曾经评价脾气暴躁、体态臃肿的顽固保守主义者塞缪尔·约翰逊是一个缺乏“基本生活和社交礼仪”的人：“我曾经看到这个家伙从一群人中间突然冲出来，没有任何预兆地在椅子后面跪下，重复着主的祷文，然后回到自己的座位上去……这不是伪善，这是疯癫。”②

然而，同大多数启蒙思想家一样，斯密最担心宗教借助私人和个人启示的名义所施加的真正伤害。在 18 世纪，这被称为“狂热”。这个词有多种含义，在塞缪尔·约翰逊著名的《词典》（*Dictionary*）中，“狂热”被定义为“一种私人启示的徒劳信念，一种对神的恩惠和交流的虚无自信”。③ 休谟认为，这是一种狂乱，在这种狂乱中“狂热的疯子

---

① 全部引自 Rothschild，*Economic Sentiments*，54.

② 来自斯密社圈一个笔名叫“艾麦克斯”（Amicus）的匿名作者的记录中，出自“*The Bee，or Literary Weekly Intelligencer*”（11May 1781），in *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*，ed. J. Bryce（Oxford：Clarendon Press，1983），228.

③ 关于“狂热”的语言学分析，参见 Michael Heyd，“*Be Sober and Reasonable*”：*The Critique of Enthusiasm in the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries*（Leiden：E.J. Brill，1995）.

将自己盲目而毫无保留地交给了所谓的精神背离和上天的启示”。[①] 在沙夫茨伯里看来，蒙田极其厌恶的基督教殉道者正是这种人。他写道：“和基督教徒相比，通常来说基督教殉道者实际上更是人类的不幸，尤其是在某些早期罗马皇帝的暴政之下”，他们发动了残暴而血腥的消耗战，“战争并不仅仅针对有宗教信仰的人，而是针对所有那些价值和美德受到猜疑的人”。宗教战争的受害者们更乐于接纳严苛的自我克制，并沉溺于其中。在这种自我克制之下，那种更尊重人并且政治宽容的信念则名誉扫地。那个时代如今已经过去了，而且值得庆幸的是，“现在几乎找不到一个如此善良的基督教徒：假如他恰好居住在君士坦丁堡或是土耳其人的其他统治区域，他会认为干扰土耳其人的清真寺礼拜是一种恰当和得体的行为”。同样的，任何一个“善良的新教徒”会认为只有恶劣的狂热分子才会干出这样的事情：出于反对天主教的偶像崇拜，“利用喧哗或者胡搅蛮缠与天主教的偶像或圣物”发生冲突，在大弥撒仪式的过程中干扰天主教的神父。

即使善良的基督教徒不再沉湎于这种行为，但是依旧对此放任自流的基督教徒却大有人在。宗教驱使信徒以其名义犯下最残暴的罪行，这使宗教愚蠢无用，同时还是虚妄的，并极具破坏性，几个世纪以来两败俱伤的争斗生动地证明了这一点。沙夫茨伯里将“狂热”与“迷信”一起视为“恐惧”的来源。“恐惧”是根据希腊神潘的名字而来，他通过让他的敌人发挥想象并无来由的惧怕，来打败他们。恐惧是“通过神情，或者可以说通过接触或同感在人群中发生并传播的”。恐惧是被一种明显的倾向所加强的热情，这种倾向使所有信徒坚信全能上

---

① “Of Superstition and Enthusiasm”, in *Essays Moral, Political and Literary*, 74, 并参见 John Passmore, “Enthusiasm, Fanaticism and David Hume”, in Peter Jones (ed.), *The “Science of Man” in the Scottish Enlightenment: Hume, Reid and their Contemporaries* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1989), 85 - 107.

帝和他的祝福，并将这种假设视为唯一的真实，其他的则是谬误和危险，它们可能会招致厄运，就像有组织的教会使其反对者遭受悲惨的遭遇那样。沙夫茨伯里称恐慌为“对待宗教的悲伤方式，在我看来，正是恐慌使得宗教如此地悲剧，也给了宗教在现实中表现世上的悲惨的机会”。沙夫茨伯里认为，对付狂热主义者唯一有效的武器便是“愉悦的态度和良好的教养”，这是比任何“庄严的攻击”更有力的武器。出于这个原因，如果世界想要摆脱宗教狂热分子，“我们万不可过于迁就，或是审视它（宗教）时过分自由和亲近”。[①] 沙夫茨伯里认为礼貌的方法和克制的讽刺最终能驱逐宗教狂热主义，他这种信心或许太过于乐观。除了伦敦辉格党的会客厅和巴黎的沙龙，欧洲大部分地区和世界上其他地方，即使是在 18 世纪中叶，也一如既往地充斥着四分五裂的宗教仇恨。

在大洋彼岸，新生的美利坚合众国比欧洲的任何地方，宗教更具广泛性以及社会价值，并且一直以来都是如此。正如托克维尔所看到的，在一个真正民主的社会，宗教必然与“自由”相对应，就像它在古代那样，是一个阻止民众“思索所有事物并使他们有所畏惧”的有效策略。托克维尔相信，在像他所经历的那种由绝大多数独立个体组成的社会中，宗教也是一种提供某种社会凝聚力的方法。他适当地尊重基督教教义，但他仍然认为所有的宗教本质上是政府的。宗教的神学内容与其可信性一样，都是不重要的，其目的是团结和约束始终不稳定和难以捉摸的民众。[②] 然而，大多数美利坚合众国的创建者并不认为，他们自己需要这样来限制自身行动。他们不愿接受任何神直接插手人类事务的宗教，就更不用说那种受神职人员操控、强调关于人性的

---

① “A Letter Concerning Enthusiasm to my Lord * * * * * *”, in *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, 10 - 18.

② *De la démocratieen Amérique*, II, 37 - 47 (I. V).

知识都基于经文的宗教了。托马斯·杰斐逊(Thomas Jefferson)将耶稣看作苏格拉底的翻版,一个犹太教"改良者""熟练的工人",并认为他的门徒"根据自身的利益篡改和曲解他的行动和戒律,从而引得人类中有思想的那部分人出于厌恶而想要抛弃整个宗教体系"。[①] 尽管从各方面来看,约翰·亚当斯(John Adams)都是虔诚的清教徒,但他仍认为他所处的"启蒙时代"对耶稣基督神性的争论是"可怕的亵渎"。[②]

18世纪,也许的确很少有受过良好教育的人自称"无神论者",显然霍尔巴赫的客人们例外,大多数人认为即使宗教在人类生活中起作用,那么也仅限于私人的领域。所有宗教无论看上去多么失常,只要是其信徒的私人行为并且他们的信仰没有对社会和政治产生影响,那么人们都可以容忍这些宗教。"它没有伤害到我",杰斐逊在《弗吉尼亚笔记》(*Notes on the State of Virginia*)中写道,"无论我的邻居说有20个上帝还是没有上帝,都不会令我有丝毫损伤。这没让我损失一分钱,也没让我摔断腿"。杰斐逊肯定不是无神论者,甚至也不是他常被指责为的"法国异教徒"。他认为信仰在国家宪法中没有什么作用,"只有对伤害他人的宗教行为,政府才会施以法律强制"。罗马对"自由探究"政策的许可确保了基督教的生存,也正是自由探究引发了宗教改革,并使教会的腐败得以"净化"。如果新成立的美国不能遵循同样的政策,"这将保护眼下的腐败,并鼓励新的腐败"。[③]

---

① "Letter to Dr. Joseph Priestley"[1803], in *Writings* (New York: Library of America, 1984),1121.

② 引自 Gordon S. Wood, *Empire of Liberty: A History of the Early Republic* (Oxford: Oxford University Press, 2009),577.

③ *Writings*, 285.

VI

当然，不是每个人都这样看待宗教。私人宗教很可能最终会是一个无法实现的幻觉。大多数宗教迟早都会成为公众感兴趣的事物。一个基督教徒或伊斯兰教徒（甚或是犹太教徒），当别人不仅驳斥他（或她）关于宇宙运行或者人类应如何生活的观点，还否认这些观念所依据的整个前提时，他可能平静地接受并且保持沉默吗？难道他们不会像过去那样，竭尽全力、无所不用地将自己的信条施加给无神论者吗？如果他们拥有权力，难道不会将他们对于人类的愿景强加给他人吗？很多人坚信，这些问题的答案唯有一声洪亮的“是，他们会！”拉美特利就是其中之一。必须承认的是，拉美特利并没有给无神论者留下好名声。他以生活放纵和暴饮暴食而出名，据说他曾经半开玩笑地说过“人如其食”，他对普鲁士统治者腓特烈大帝（曾写过一首相当呆板的“上帝不存在之诗”）极度阿谀奉承，而且谣传他是由于在驻柏林的法国大使的宴会上吃了太多雉鸡松露酱撑死的。[①] 腓特烈大帝在拉美特利的葬礼上宣读了悼词，认为他是“一个善良的魔鬼、一个好医生和一个非常糟糕的作家”。而且，并不只是虔诚的信徒厌恶他。狄德罗评价他是“放纵、厚颜无耻，一个小丑和谄媚的人，依附宫廷和权贵而生。他的死罪有应得，是他放纵和愚蠢的后果；他死于对他所自诩之事的无知”。[②] 拉美特利公开表达的观点包含如下的戒条：“身体是我们的一切，应该忽略我们的心灵。不要试图去控制那些支配我们的规则，我们不应该对我们的感觉发号施令，我们应该意识到感觉的主导

---

① 关于他遗赠的绝妙解释，参见 Darrin McMahon, *The Pursuit of Happiness: A History from the Greeks to the Present* (London: Penguin Books, 2007), 222 - 223.

② *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, in *OEuvres*, I, 1119.

和我们的奴性，确信我们生命中的那种幸福就在于那里。”[①]在 18 世纪，可能除了霍尔巴赫外，拉美特利是最知名的唯物主义者，作为医生他有能直接接触“人与动物的内脏”的经历，他的目的是证明人和其他动物在各个方面都没有真正的差别。在发表于 1745 年的《心灵的自然史》(*Natural History of the Soul*)中，同斯宾诺莎一样，拉美特利认为“心灵”无法与组成身体的材料区分开，尽管这种说法不那么精确，而且使用了一种从当时医学中借鉴而来的语言。但是单单这个标题就已经足够具有煽动性，因为对于基督教徒来说心灵(虽然法语单词“*âme*”也可以理解为“精神”或“心智”)是不朽的，所以心灵就不能有任何历史。这本书立刻被判为异端并公开焚毁，拉美特利因此逃亡到荷兰。如今，他最为人所铭记，如果名垂青史的话，是因为两年后出版的短篇著作——《人是机器》(*Man a Machine*)。标题是对笛卡尔区分人和动物的影射，笛卡尔认为人拥有理性的心灵，即便这种心灵不是永恒的，而动物只不过是活生生的机器。在拉美特利看来，人类和“低等动物”一样具有机械性质；人类与野兽的区别，在于人类随时间习得了更高水平的能力。拉美特利的进化论并不是全新的，但却直言不讳、清晰明了、轻率鲁莽，并深深令人憎恶。他对神学和神学家的攻击也是如此。

然而这本书真正可怕之处在于拉美特利扩展了培尔的观点。培尔只是声称由无神论者构成的社会才是完美的道德社会。拉美特利则认为**只有**由无神论者构成的社会，不受任何形式宗教的玷污，才能是一个具备美德并因此而幸福的社会。同曼德维尔一样，他认为“美德”是以精细复杂的形式表现出来的虚伪，具有潜在的破坏性并“使我

---

① *Anti-Seneca or the Sovereign Good*, in Thomson, *Machine Man and Other Writings*, 119.

们远离人的本性”，仅仅是一种集聚政治共同体的托辞。他愿意承认一些人的确因为美德而感受到愉悦，但这仅仅是满足了他们的虚荣心，而事实上这和从作恶中寻求愉悦感的人并没有什么本质的区别。[①] 他断言：“在我们这个启蒙世纪，已经最终证实只有一种生活和一种幸福”，那就是此时此地。只有彻底消除掉宗教“神圣的毒害”和德性的伪善，我们才可能获得这种幸福。只有那时，世界上才不再有那种17世纪使欧洲四分五裂的神学战争，也不再有“宗教战士”。

对于新的“人学家”来说，最终的问题是，是否可以理解基督教上帝或任何其他教派的神，并且，通过这种理解是否可能理解研究的主要目标——人类。对于这个问题，普遍回答是“不能”。任何关于神的理念，无论这个神存在于私人的领域还是公众的领域，与今天我们已经认识到任何真正的科学都是矛盾的，18世纪人们就已经明白这点。正如达朗贝尔指出，我们不能用几何证明凯撒的存在并不意味着他不曾存在。然而，这其中的意义在于，假定神所拥有的那些特质——和凯撒的特质不同——不能用在理解人类行为，或者自然世界上。[②]

VII

通常来说，在对宗教尤其是对基督教进行抨击时，所采取的形式或是讽刺它所基于的宗教故事，或是谴责以宗教之名实施的恶行以及因此而导致的残忍后果。然而，只有屈指可数的人认真严肃地强调作为宗教基础的根本原则的缺陷。大卫·休谟正是其中之一。休谟可能认为无神论者“不过是空有其名，并永远不太可能认真”（或许他这么说是为了躲避那些针对他的神学批评家）。他还经常婉转地提到

---

① Schneewind, *The Invention of Autonomy*, 462 - 465.

② “De l'abus de la critique enmatière de la religion”, in *OEuvres complètes de D'Alembert*, I, 553.

“真正的宗教”，虽然这看起来同美德、公正以及仁慈的实践几乎是一个意思，这些内容同样在苏格拉底和孔子的思想中有所体现，但至少都可以貌似合理地归结到耶稣教诲中。[①] 不过，在很大程度上，他对宗教的抨击（除历史以外，他以宗教为主题的著作最多）是整个18世纪中最持久的，最终也是致命性的攻击。[②] 他也敏锐地察觉到，在他的整个哲学研究中，对传统宗教信仰虚伪性的证明居于何等核心的地位。据亚当·斯密所说，在弥留之际，休谟戏谑地想象他究竟应该找什么借口让卡龙（Charon，希腊神话中的冥府渡神）容许他多活几天。但最终他也未能说服冥河上的这位渡神多给他一些时间，让他修改写给公众的作品，然后，他最后恳求卡龙对他多“一点儿耐心”，因为

> “我一直在努力开启公众的眼界。如果我能多活几年，我就能欣慰地看到当前盛行的迷信体系的垮台”。这时，卡龙终于失去耐心和礼貌：“你这个游手好闲的骗子，这在未来的几百年根本不会发生，你觉得我会许给你这么长时间吗？赶快上船，你这懒散的骗子。”[③]

与伏尔泰和狄德罗不同，休谟针对的目标不是教会以信仰之名提出的要求。自阿奎那以来，天主教神学家们坚持认为，不但存在由神启所保证的某种最高存在，神启的真谛也是同自然推理完全一致，以至于那些不是天主教信徒的人在足够理性的情况下，也能完全“自然”地领悟《福音书》所传递的信息。当然，他们不知道，也不能分享耶稣受难所带来的益处，但从其他各方面来讲，他们也可以被称为道义上

---

① Passmore, “Enthusiasm, Fanaticism and David Hume”, 86.

② 接下来的大量内容来自 J. C. A. Gaskin, *Hume's Philosophy of Religion* (New York: Macmillan, 1980) 和“Hume on Religion”, in *The Cambridge Companion to Hume*, 313 - 344.

③ 给威廉·斯特拉坎（William Strachan）的信，1776年11月9日，收录于 *Correspondence of Adam Smith*.

的基督教徒。这种人往往被称为“贤德的异教徒”，苏格拉底、亚里士多德、维吉尔、西塞罗和塞内卡都属于这样的人。正是因为这个原因，但丁（他是一个满腔热忱的托马斯主义者）在著名的《神曲》中，将他们放置在地狱边缘而非地狱，和他们一起的还有一些更近代的人物，包括伟大的穆斯林哲学家和科学家阿威罗伊以及西方人常称为阿维森纳（Averroës）的伊本·色那（Ibn Sînâ）。15 世纪意大利人文主义者马尔西里奥·费奇诺（Marsilio Ficino）甚至使用了“神圣的苏格拉底”这种说法，后来伊拉斯谟（Erasmus）重复地写下了接近于模仿耶和华祷辞的短语：“神圣的苏格拉底，为我们祈祷吧！”（*Sancta Socrates ora pro nobis*）。

在 17 世纪和 18 世纪，随着宗教受到的攻击越来越多，出现了一系列类似如下标题的作品：《自然宗教的义务，以及耶稣启示的真谛和必然性》（*Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation*），以及《自然宗教的哲学原理》（*Philosophical Principles of Natural Religion*）。这些作品都是试图支持这样一种论断：在宗教和对世界的理性、经验的认识间并没有实质的冲突，换句话说，宗教和科学之间并没有冲突。

这正是休谟所担忧的问题。伏尔泰和狄德罗，甚至霍尔巴赫和孔多塞，大多都对此都嗤之以鼻。虽然休谟也嘲讽，但他也论辩，论辩非常有效，至少在他看来，他的观点是对“各种各样的迷信错觉的持久牵制，并且只要世界继续就因此会有用”。[①] 他的第一个目标是这样一个事实：无论基督教声称对上帝的认识多么理性，基督教信仰并不是简单地支持耶稣的一系列神迹，包括拉撒路的复活，面包和鱼的奇迹，迦南的婚礼，等等，而且基督教本身就是建立在基督重生的神迹之上。

---

① *An Enquiry Concerning Human Understanding*, 110 (X.1).

无论多少看似合理的解释都无法回避这个事实，而且不接受基督重生是一种历史事实的人不可能称为基督教徒。

在安茹拉弗莱舍的一个村庄里，刚刚20岁出头的休谟就开始了针对基督教基本原理的斗争。休谟说自己去那里是为了“维持我健全的独立，并把我除文学天赋之外的任何活动都视为可鄙弃的”。他在那里度过了人生中最好的三年。对于一个对传统宗教信仰已经深深怀疑的人，一个有可能将会成为那个时代最著名的无神论者的人，从某种程度上说，选择拉弗莱舍是很有意思的。这个村庄与其他位于卢瓦尔河谷小村落的不同之处，在于有一座天主教耶稣会学院——皇家亨利学院(Collège Royal Henry-Le-Grand)，笛卡尔以及哲学家、修道士马林·梅森(Marin Mersenne)上个世纪(17世纪)曾在这里学习，笛卡尔把它称为“欧洲最有名的学校之一”。那里，在能俯瞰到“大片的田野和建筑”的城堡附近，休谟阅读了很多法国和其他大陆作家的作品，特别是奥拉托利会(Oratorian)哲学家尼古拉斯·马勒伯朗士(他曾试图协调笛卡尔哲学的理性主义和圣奥古斯丁基督教教义之间的矛盾)、历史学家让-巴蒂斯特·杜博思(Jean-Baptiste Dubos)和皮埃尔·培尔的作品。休谟晚年回忆起他曾经卷入一场与一位耶稣会会士的辩论——据大家说用流利的法语，只是有浓厚的英国口音——就“女修道院展示的一些毫无意义的神迹”的“某些部分和学术”展开了探讨。休谟将他“有力驳斥”这位耶稣会会士的论证后来用于1748年出版的《人类理解研究》(*Enguing Concerning Human Understanding*)中的第十节“论神迹”。这位耶稣会会士评论说，休谟的论证能有效地驳斥《福音书》，因为他显然相信，单单就这本身就是一种驳斥。休谟简洁地回应：“我想如果承认这是一个正确的答案，

应该是合适的。”①

这个论断是这样的：理性总是依据经验。然而事实上却有两种经验存在：一种是确定性的，为人们所熟知不会有例外存在，比如所有的生命都会死亡；另一种则仅仅是或然性的，比如北半球6月份比12月份更温暖。这两种情况，我们都是基于以往经验进行推断。一个冷的6月完全符合我自己的经验或是气象记录，尤其是如果我住在苏格兰的话。但是如果一个人死而复生，这就违背了我们所知的所有经验形式，“因为任何时代或国家都没有见过这样的事情”。② 而从定义来看，神迹“是神的特定意志对自然法则”的违背超越，只能是道听途说。在这种情况下，单单就其内部证据来讲，传言毫无可靠性可言。休谟首先告诉他的读者他不针对基督教本身，而是那些“基督教危险的朋友或乔装的仇敌，这些人通过人类理性的原则为基督教辩护”，休谟对《旧约》展开了几乎毫无掩饰的抨击：

> 在此，我们首先看到，这本书是一个野蛮和无知的民族所呈现给我们的，在这个民族可能更加野蛮的时代撰写出来的，写作时十有八九所涉及的事实已经发生了很久，无法用一致性的证据来佐证这些事实，而且是各民族解释其起源的荒谬无稽的相类似故事。当我们读这本书时，可以发现其中充斥着怪诞和神迹。它描述了一个与当下完全不同的世界状态和人性状态；描述了人类自此状态的衰落，描述了人类近千年的历史；记载了洪水曾摧毁世界；记载了上帝曾随意挑选了一个他所钟爱的民族，这个民族正是作者的同胞；描述他们被最叹为观止的天才们从束缚中解救出来的故事。

---

① Mossner, *The Life of David Hume*, 100–101.

② *An Enquiry Concerning Human Understanding*, 115 (X.1).

他总结道："我渴望任何一个人可以把手放在胸口，在经过深思熟虑后，他是否会认为，这本书的不实之词，其所依靠的这些证据，要比书中所叙述的神迹更离奇和不可思议。"①

很明显，当面对这样一个俗套的证据，任何试图基于神迹为基督教进行合理性辩护，都只能是一个循环论证。能够证明违背确定和可能经验的神启的真实性的唯一证据，唯有神启本身。既然神启只能从满是荒谬的书中得到，而且这本书还是由远古铁器时代的一个民族所书写，写作者本身又是受益者，休谟颇具讽刺意味地断言，这本书的真实性也许只能被一个"自身体验到持续不断的神迹，而这些神迹推翻了他所有的理智原则"的人所接受。② 预言也同样地适用于这样的论断，对休谟来说，预言不过是另一种形式的神迹。总结来说，这确凿地证明"基督教的真理"与"公正的推理规则"背道而驰。他相信，这个观点可以"决定性"地反驳所有形式的神迹，并"至少必将压制那些最傲慢的盲从和迷信"。③

在摈弃了关于神圣干涉的可能性之后，休谟还要面对一个更棘手的论点，这个来自设计论的观点更让人信服。这个观点被他称为"神的存在的首要或唯一观点"，这个观点认为，自然世界是如此错综复杂又内在一致，"以至于你会认为寻找其起因、偶然性或者自然中那些盲目不可控的力量是极其不切实际的"。④ 因此，它只能是某位智慧存在的杰作。这个论断在休谟的时代非常有说服力，准确地说，这是因为它表面上看是完全合理的，并且至少一开始就避免了为除至高无上的智慧之外的神赋予任何特性。因为这种观点没有诉诸圣典，它为基督

---

① (英)休谟.人类理解研究[M].关文运，译.北京：商务印书馆，1981：115.——译者注
② *An Enquiry Concerning Human Understanding*, 130 - 131.
③ *An Enquiry Concerning Human Understanding*, 10.
④ *An Enquiry Concerning Human Understanding*, 135.

教徒和一神论者的需求服务，并且今天它依然以“智能设计论”这样的弱化版本存在。为了推翻这种观点，狄德罗在他 1749 出版的《论盲人书简》中插入了一段虚构的对话，对话的内容是上帝是否存在，对话者之一是尼古拉斯·桑德森(Nicholas Saunderson)，他一岁时因天花失明，从 1711 年开始，直到 1739 年去世，一直是剑桥大学数学卢卡斯教授，另外一个对话者是“非常能干的牧师”热尔韦斯·霍尔姆斯(Gervaise Holmes)。狄德罗利用他一贯的写作技巧，声称这次交谈只有“一些片段”得以幸存，而他尽最大可能将其转述出来。霍尔姆斯开始歌颂自然之美并将其作为上帝存在的证据；而桑德森自然没有亲眼目睹过这些，他对牧师说：“如果你想让我相信上帝，你必须让我能触摸到他。”霍尔姆斯告诉桑德森，只要触摸他自己，他就可以发现“神性存在于你身体器官那些令人赞叹的机制中”。对此，桑德森回应道：“在我身上，这些器官远没有在你身上那么美好。”他无论如何都看不出，“动物机制”可以作为“崇高智慧”存在并运行的证据，而不管这个“动物机制”多么完美。每当我们遇到不能领会的事物时，我们的反应往往是高呼：“这是上帝的杰作。”这种让我们的无知看起来很平常的行为，其实是在满足我们的自负。在桑德森看来，人类需要的是“少一点自大和多一点哲理”。诉诸上帝事实上是一种无穷倒退。桑德森说：“当我们遇到我们无法解决的困难时，我们就应当接受它的存在，而不是寻求另一个人(上帝)来帮我们解决难题，上帝的存在给我们带来的麻烦比之前那个困难更加难以解决。”如果你问一个印度人为什么世界悬挂在空中，他会告诉你这是因为世界驼在一头大象的背上，而大象又站在一只乌龟的背上。“那么又是什么支撑着乌龟呢？你认为这个印度人非常可怜，但是有人会像你告诉印度人那样告诉你：‘霍尔姆斯先生，我的朋友，承认你的无知，原谅我追问你关于大象和

海龟的事情。’”[①]正是《论盲人书简》中的这段对话使狄德罗身陷囹圄，被关进位于凡圣城堡的监狱中。（在夏特莱夫人的斡旋下，他于三个月后被释放。）

休谟从设计论角度进行的简要论证，与“桑德森”的论证非常相似，不过休谟的表述更为简洁。和桑德森一样，他认为从设计论角度来讲，这个论证本身就是一种循环。当我们放弃上帝通过圣典和神迹来与人类对话的这种观念后，那么我们所能看到的才是自然世界本身。如果我们像基督教徒和一神论者那样，假设可以通过审视世界获得上帝存在的证据，而既然在自然**以外**我们找不到任何可以审视它存在的位置，那么我们所做的一切，事实上都可以归结到一个上帝，这个上帝是我们在世界中确实能看到的。[②] 这个神被休谟按照霍尔巴赫的说法称之为“人性化的神”。在休谟另一部发表于1751年的作品《关于自然宗教的对话》（*Dialogues Concerning Natural Religion*）中，怀疑论者斐罗（Philo）是休谟这一观点的代言人，斐罗指出：“根据类比的各类规则我们可以推断出……造物主和人类心灵也是相似的，尽管造物主拥有比人强大的能力，但是这些能力与他工作的伟大正好相符。”[③]基于此，不管什么样的信徒，都可以推知，上帝必然是比人类自身更出色、更智慧和更强大的伟大存在。人，换句话说，不是按照神的想象造出来的，神总是人们按照自己的想象造出来的。哈奇森写道：“对全知全能的普遍心灵的忧虑，是真正令人愉悦的沉思对象。”但是他继续警示道，“我们根据与自身相似和类比的特性，来建立我们关于

---

① *Lettre sur les Aveugles*, in *OEuvres*, I, 167－168.

② *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. J. C. A. Gaskin (Oxford: Oxford University Press, 1993), 64.

③ *Dialogues Concerning Natural Religion*, 45, 60. 休谟同样在 *Dialogues Concerning Natural Religion*, 61 中使用了“神人同形同性论”(anthropomorphism)这一术语。

智慧本性的观念。”[①]孟德斯鸠曾通过虚构的波斯旅行者黎加(Rica)之口说：“我看到人们在地球这一原子之中缓慢行进，而地球不过是整个宇宙中的一个小小的点，然而人们立刻把自己作为天意的模型，我无法理解如何能使如此宏大与渺小协调一致。”由此他总结出了一个著名的评论：“如果三角形有自己的上帝，那么这个上帝也有三条边。”[②]

再者，如果我们接受这个原初设计师，也就是休谟说的“智慧准则”，是解释自然存在的最终原因，那么我们就需要解释这个设计师之存在问题，等等。斐罗问道：“我们要[从“造物主”]的理想世界追溯另一个理想世界或是新的智慧准则，难道不也正是由于这个原因吗？但是如果我们就此停滞不前，那为什么我们要走到这里呢？为什么不停留在物质世界？在我们到达永恒之前我们怎么能够满足？难道无限倒退可以让我们完全满足？”[③]如果我们无视这个建议继续无限倒退，由于我们本身不是永恒存在的，我们将不可避免地陷入绝望，不再寻求对宇宙本身的解释，而最终像基督教徒那样势必求诸信仰。信仰无须置疑，只要相信就可以。即便“宇宙之中，存在少部分事物看起来没有什么特定作用，而且去掉这些部分并不会对整体造成直观上的缺损或是无序”这一看法是正确的——虽然休谟已经清楚其实这种看法并不总是正确的——我们依旧找不到合适的理由去说明，在解释我们所生活的世界的可能起源时，为什么随机选择不像充斥在我们周围的某种设计力量那么好。[④] 斐罗提出，毕竟，难道不是说“认为自然世界

---

① *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections with Illustrations on Moral Sense*, 116.

② *Persian Letters*, trans. C. J. Betts (New York: Viking-Penguin Inc., 1973), 124 (Letter 59).

③ *Dialogues Concerning Natural Religion*, 63.

④ *Dialogues Concerning Natural Religion*, 111.

的各部分都是依照它们自身的秩序和本性而运行，这种解释更令人信服吗？”

还有另外一点。“智慧准则”的存在作为解释宇宙的起因，可以让人们就此止步，除非你打算去论证这个准则、缔造者和设计师有某种目的。正如休谟深知的那样，设计论证并不仅仅是为了证明某种宇宙秩序的存在，而是为了表明这种秩序只能是仁慈的设计师的杰作，而这个设计师是有意图的。然而，这和莱布尼茨的神义论一样不能令人信服。假定造物主是仁慈的，在创造世界的时候心中怀有类似于美德的观念，这与我们的直接经验相悖，这些经验来自于关于假定的造物者在现实中的创作，如神迹或神圣教义这类。同样，这也适用于另一个无法检验的论断，即与其他动物不同，人类拥有不朽的灵魂，但是人类全部意识却受限于其短暂的生命。

斐罗问道：“在自然界中，是什么暴行、什么不公平和什么不正义”将我们的意识和知识限制在了当下的生活中？是否有另一番场景正等着我们？难道这种野蛮的欺骗行为应该归因于智慧的上帝么？”不，答案是不。这其实不过是那些真实目的是“在世间获得权力与金钱”的人所勾画的梦境罢了。①

正如斐罗所强调的，我们所有的生活经历虽然经由我们审查，但最后都归结为一个可能很凄凉的结论：“这整个只展现了一个盲目的自然观念，这个自然按照巨大的赋与生命的原则来进行孕育，并既不辨真伪又无双亲的关怀生出她的残疾而又夭折的孩子们来。”

这使休谟更具争议地论述了宗教和道德的关系。在休谟看来，我们的精神生活，即我们回应“喜好和情感”的必然意愿，以及对其他人的渴望和需求，都是源自于一种所有人共有的“同情”，同情来源于人

---

① “Of the Immortality of the Soul”, in *Essays Moral, Political and Literary*.

类的本性中具有的简单美德。我们看到，“同情”是一种热情，它敦促人们进行交流，并“通过交流去接受”那些“他人的意愿和情感”，即使它们“可能与我们本身的感受不同，甚至相反”。[①] 由于所有的人具有共同的天性，他们用同样的方式去感知愉悦与痛苦，而如果“我们无法从自身找到相应的激情或原则，从某种程度上讲，我们就无法谈论其他人”。[②] 很明显，所有的道德法则，尤其是为了巩固统治的国家法律，都从一种普遍的认识推论而来，也就是对什么可以促进幸福和避免痛苦的共同理解。在休谟看来，道德法则只能从人类社会中产生，而不会是上帝通过某些受益的个人，来传达他的愿望和意图。休谟主张，对美德的勾画是“我们利害相关的义务”，因为我们自然地想寻求“内心的平静、完整的意识和圆满地审视我们的行为”，这些连同我们渴望被周围人爱和尊重，一起紧紧地约束着我们卑鄙的天性。[③] 既然这些情感归根结底都来源于“同情”，因此也是一种热情，是人类行为的唯一来源。有了这些，我们就不必害怕持着手杖的复仇上帝和让我们循规蹈矩的地狱。斐罗说道：“从现实经验来看，肯定是人天生的诚实善良远远比宗教理论和体系中最华而不实的观点对人的行为的影响要大。”

然而，休谟和培尔都认为宗教不仅是多余的，而且还绝对是有害的。当宗教介入人类自然关系中时，往往是出自于对幸福和痛苦的共识、对邪恶的错误看法和对善的错误理解，或者就像斐罗所说的“出现美德的新的琐碎种类”，人为犯罪的产物和“对赞赏和谴责的荒唐支配”。[④] 美德被归咎为诸如自我牺牲和自我惩罚这类的可怕做法。休

---

① *A Treatise on Human Nature*, 316 (II, xi).
② *Dialogues Concerning Natural Religion*, 318 (II, xi).
③ *An Enquiry Concerning Human Understanding*, 135 (XI).
④ *Dialogues Concerning Natural Religion*, 123 - 124.

谟、蒙田和沙夫茨伯里都像古罗马的斯多葛主义者那样，对基督教的殉教者难掩厌恶之情。同理，轻率的信徒往往由于自己太想带给别人幸福，而导致其同胞因此承受痛苦和苦难，这些痛苦和苦难来自于那些只是在私人道德上有意义的所谓的罪恶。休谟认为，这些行为中最严重的就是自杀。基督教徒们之所以谴责自杀，用哈姆雷特的话说，据说是因为上帝“规定了不准自杀的原则”。但是这种行为，本身不可能与美德的理性观念相冲突。通过对其他事物的内省，哈姆雷特此时只接受由自称优于人类理性的某个人所说的真理性的事物。我们将要面对的是来自“未知的国度，没人从中回来过”，也同样是杜撰出来的，是另一个神迹，是想象出来的以支持上帝的全能。但是如果我们和休谟一样，认为道德仅仅是一个对人类有用的问题，那么自杀就不可能是任何一种犯罪。因为一个人选择舍弃自己的生命，那么他“并没有妨碍社会”。他只是不再行善，“这如果算是伤害的话，也只是微不足道的”。再者，对那些可能是社会负担的人来说，自杀“不仅是无罪的，甚至还值得褒奖”。①

最终，所有存在过的宗教似乎都导致人类的生活更困惑、堕落和混乱。宗教的追随者们宣扬宗教带来了和平、道义和美德，但其实宗教带来的是动乱、残暴和恶行。正如斐罗胜利地总结道，如果这些显而易见的合理证据还不足以反驳上帝的存在，我们只需要查阅一下历史记载，“如果在任何历史记载中曾提到过宗教精神，我们便会在其后看到它需要解决的痛苦。只有没有听说宗教的时代，人们的生活最幸福繁荣，其他任何时期都不复存在”。②

休谟对宗教的反对更确凿、深刻和更令人信服，除了康德以外，休

---

① “Of Suicide”, in *Essays Moral, Political and Literary*, 587.

② *Dialogues Concerning Natural Religion*, 122.

谟的论述产生了最历时久远的影响。休谟与康德不同，休谟要证明没有任何宗教信仰可能存在——用康德的话说就是——“于理性的限度内”。休谟表明，现在所有的信徒所能做的不过是在感觉和未经检视的主观经验中寻求庇护，这在18世纪就是“虔信教”，其中“感觉良好”的滥情和民众的歇斯底里一直影响着延续至今的诸多宗教信仰。黑格尔曾抱怨道，将思想从宗教中抽离并进入到他所谓的“纯粹物性”王国后，给宗教只留下一种虚空，一种“未满足欲望的污点”。①

然而休谟已经完全准备好（据他说）去承认，“自然界的构造显示了一个智慧的造物主”。然而，任何与对他的崇拜相似的事物都只能是一种对“上苍启示”的盲目屈从。② 他写道：“我们神圣的宗教是建立在信念之上而非理性之上，唯一对待它的方式便是去适应和忍受。”③（如果他真这么想，有人曾试探着问他，为什么他自己要那样做？）20世纪末，美国古生物学家史蒂芬·杰伊·古尔德（Stephen Jay Gould）提出了相似的观点。他称之为“互不重叠的辖区”或者“NOMA”。这种观点认为宗教和科学组成了两个截然不同的知识体系，或是辖区，它们分别遵循着迥异的规则和程序。④ 正因为如此，一个人完全可以同时是一个基督教徒和一个理性的经验论者。科学与宗教不能简单地进行比较。很多信仰天主教和新教教派的人都赞成这种观点，当今的教皇本尼迪克特十六世（Benedict XVI）自己也认可这种观点。不过这种观点对他之前的教皇却不那么有吸引力，因为这种观点基于一个声明而非论证，而且也没能解释清楚同一个人应该怎

---

① Judith N. Shklar, *Freedom and Independence: A Study of Hegel's "Phenomenology of Mind"* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976), 172.

② *Natural History of Religion*, 134; "On Superstition and Enthusiasm", in *Essays Moral, Political and Literary*, 74.

③ *Natural History of Religion*, 130.

④ *Rocks of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life* (New York: Ballantine Books, 1999).

样跨越两个“辖区”之间的界限。最后，正如休谟所暗示的，只有非常愚昧无知，或者愚蠢的人，或者“两极人格分化的”人（休谟那时还没有这个词）才会相信这样一种声明。

18世纪，有这样一种迹象，即认为虽然基督教完全不合理，但是基督教也有可能是真的。这是大多数教会人士不愿意听到的。他们不希望听到他们的宗教与他们所知之事和周围世界不符，这实际上不过是墨守成规和盲目的遵从。所有这些几近危险地表明宗教不是真的——正如他们所理解的——而只是“盲目和可怕的轻信”，用休谟的说法就是，这首先促使了人类去编造形形色色的“宗教仪式、禁欲、牺牲和献祭”来满足虚幻的存在，这个具有“无限力量和恶意”的“未知代言人”。①

并非所有启蒙思想家都同意休谟的观点，但是大部分仍喜欢抱守残缺、在旧信仰体系的废墟前徘徊不前的人会接受，如果仍为某种神性留下空间，那么只能是一种私人敬礼，这也正是休谟自己不太诚实地坚持的东西。甚至有可能人们还要争论神学体系是否存在，但是新的人的科学永远不会与神学混淆，就像神学与物理学和天文学不会混淆一样。

休谟、狄德罗、达朗贝尔、伏尔泰或者爱尔维修、霍尔巴赫、孔多塞——只举这些最具有持续说服力的思想家——都指出过，任何形式的宗教认识都不会是知识的真正源泉。达朗贝尔认为，“那些关于天启宗教的[研究]”被排除在真正的知识领域之外，因为它们被“野蛮时代的愚昧”约束，“只关心想象中的事物、臆测和争论”，并且“从其目标、特点和在我们之中所唤起的信念来讲”，它们与人的科学完全格格不入。“人的科学”是基于观察的一种知识形式，与信仰无关。与之相

---

① “Of Superstition and Enthusiasm”, in *Essays Moral Political and Literary*, 71–72.

反，神学则建立在信仰和信念之上，宗教体系则将所有事情都基于信仰之上，达朗贝尔有点儿狡猾地将神学定义为“按照造物主的意愿授予或否定的第六感觉”，和观察一点关系都没有。① 即使“自然宗教”在人类理智中所起到的作用也不过是“警告我们它本身是不足的”。②

因此，在一笔勾销了可能通过启示或是其他宗教体验来理解自然世界以及人类在其中的地位后，全新的人的科学将采取何种形式，我们仍将拭目以待。

---

① *Essai sur les éléments de philosophieou sur les principes des connaissances humaines*, 19－27.

② *Essai sur les éléments de philosophieou sur les principes des connaissances humaines*, 57.

第 4 章

人的科学

I

新人学家[①]，新启蒙的学者，是英雄式的人物。没有偏见，摆脱了日积月累的风俗习惯的重负，不再屈从那些错误的信仰，他在思想上掌控了所有他研究的事物。达朗贝尔如此设想他沉浸在自己的研究中：

> 他将这个世界上的人视为见证者，或者被评判的参与者；他抛开偏见，像研究物理世界那样去研究道德世界；他像对待自然现象一样谨慎地对待过去作家的叙述。他观察将历史真相从历史可能性中区分、将可能性从寓言中区分出来的细微差别。他明辨简洁、奉承、妨碍和憎恨等有差异性的措辞……这些确凿而明晰的规则给他以启发，让*他考察过去的人，来了解与他共同生活*

---

① 英文为 human scientist，文中“人的科学”为 science of man 以及 human science，作者表示两个短语同义。——译者注

的人。[①②]

对达朗贝尔而言，他所谓的“世界重大谜题”是一个巨大的迷宫，我们置身其中，却没有阿里阿德涅(Ariadne)之线来引导我们走出去。我们所拥有的都只是“一段一段的线头”。人的科学的任务恰恰就是将这些片段准确地连接在一起，按照达朗贝尔混合着隐喻的说法就是——整理出一条“真理之链”。这条真理之链将让我们从整个人类世界和自然世界中脱颖而出，进入到一个简单的焦点，“其他所有真理不过是不同的解释而已”。[③]

这种对“人”进行科学理解的迫切需求并不新鲜。亨利·德·布林维尔(Henri de Boulainviller)曾将斯宾诺莎的《伦理学》(*Ethics*)翻译成法文，从1683年开始，他通过论文《论人》(*On Man*)阐述了如下主张，“对我们自身的认知，是我们所能获取的最必要和最有用的科学”。[④] 然而，迄今为止，他很遗憾“人”还是一个相对的未知数。17世纪，物理学、天文学、生物学、解剖学、医学以及化学都取得了巨大进步。人类已经对世界如何运行，以及宇宙的本质等有了更多了解；人类在这100年中所探索的广度和深度，远远超过之前2 000多年的总和。然而，人类对自身仍然知之甚少。

这是一个不断重提且怨言重重的话题。卢梭1754年在《论人类不平等的起源和基础》(*Discourse on the Origins of Inequality*)中试图勾画出人类的自然史，他在序言中写道：“所有人类知识中最有用的也是发展最慢的就是关于人的知识。我敢说特尔斐神庙上铭刻的

---

① *Essai sur les éléments de philosophieou Sur les principes des connaissances humaines*, ed. Catherine Kintzler (Paris: Fayard, 1986), 19 - 20.

② 本书作者自己标注的斜体字，达朗贝尔原引文中未使用斜体。——译者注

③ *Essai sur les éléments de philosophie*, 25 - 26.

④ *Idée d'un système général de la Nature*, in *OEuvresphilo sophiques* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1975), II, 215. See Israel, *Enlightenment Contested*, 499 - 504.

箴言——认识你自己——包含了比所有伦理学巨著更重要、更深刻的认知。”[①]他感叹道，然而所有科学探索中，“人”的问题却研究得最少。古怪的苏格兰人凯姆斯勋爵是休谟的老相识，他的看法也与此类似。“当我们反思人类知识的不同分支”，他在1774年写道，看起来似乎所有问题中，对人性的理解看似应该是最透彻的，这是因为“人”有足够的机会在“他自身的激情和自己的行为”中来研究自己。但是他又警醒地做了保守性陈述，补充说人性虽是“一门有趣却鲜少诉诸哲学探究的学科”。[②] 尽管达朗贝尔抒情地展望了这项研究对后代的意义，但是他最亲密的朋友休谟最充分、最权威地描述了这一观点。

1740年，休谟出版了《人性论》（*Treatise of Human Nature*）。和洛克的《人类理解论》（不止是标题有点类似）以及康德的“三大批判”一样，《人性论》也改变了我们现在称为“心灵哲学（philosophy of mind）”的本质和未来方向。和许多伟大的、真正独到的思想家一样，包括我们随后讲到的孟德斯鸠，以及詹巴蒂斯塔·维柯（他认为他的读者通过阅读他的《新科学》可以有益于整个人生），休谟充分意识到他的著作的重要性。他写道：“我的原则……远离关于这个问题的所有通俗观点，他们一旦出现将会使哲学界发生几乎翻天覆地的变化。”[③]随着时间的推移，最终正是这样的情形。首先，休谟完成《人性论》的时候仅仅26岁，然而这部著作并未产生他所希望的影响。休谟颇为自嘲地写道，它“一印刷出来便已夭折，”而且继续挖苦补充道，“甚至都没有达到在狂热者中激发不满的影响。”[④]他深信他的失败“是

---

① *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, in *OEuvres complètes*, III, 123.

② *Sketches of the History of Man* [1788], ed. James A. Harris (Indianapolis: Liberty Fund, 2007), III, 714.

③ 引自 Mossner, *The Life of David Hume*, 113.

④ "My Own Life", in *Principal Writings on Religion*, ed. Gaskin, 3–4.

因为写作方式而不是研究本身”，然后他在 1748 年问世的《人类理解研究》中“重写了这部作品的第一部分”。1751 年他又出版了《道德原则研究》，休谟认为这是“我所有历史的、哲学的或文学的作品中最好的”。由于他当初对《人性论》反响的失望，休谟夸大了该书的地位。正如他所评论的，尽管他已经“删除它最高贵部分的内容”，即“阉割”掉作品中最重要的文章《论神迹》，[①]但是《人性论》无疑在偏执的狂热分子中产生了大量的怨气。1745 年，他们反对休谟成为爱丁堡大学伦理学和灵魂哲学（心灵哲学）教授，六年后，休谟在想成为格拉斯哥大学逻辑学教授时也颇受争议。他此后再未试图争取。《人性论》的扉页使用了来自罗马历史学家塔西佗（Tacitus）的一个伤感句子：“当你能够感觉到你愿意感觉的东西，能够说出你感觉到的东西的时候，这是非常幸福的时刻。”和很多 18 世纪欧洲大陆伟大的思想家一样（当然康德除外），休谟一生中也从未能获得任何学术职位。（他并不十分在意。他在 1753 年写道：“没有什么从大学教授那里学来的东西，不能从书中学到。”）

至少在一定程度上，休谟因此成为英国历史上也许第一个仅靠写作来谋生的哲学家、散文家或是历史学家。有一小段时间，他曾是位于爱丁堡的苏格兰辩护士协会的图书馆管理员，尽管他声称这份工作酬薪微薄，但他还是由于购买了“不合适”的书籍而被解雇。在以后的生活中，休谟和当时的很多人一样拿到政府的退休金，但是在他职业生涯的大部分时间，他靠卖自己的书来维持生活，这无疑是那个时代的一个壮举。因为在没有专利和版权说明的时代，像卢梭这种高度成功的作家，最后都会在贫困中死去，即便他的情感小说《新爱洛漪丝》颇受欢迎，以至于要按小时租阅。

---

① 引自 Mossner, *The Life of David Hume*, 112.

休谟一直关心的是，他的著作要有最大范围的读者，然而事实上他对此可能已经失望。他相信，全世界的人类，或者至少那些被他称为“人类中不沉浸于动物性（情欲的）生活的、文雅的那部分人”，可以分为两个群体：“学者”和“交谈者”。“交谈者”指的是那些受过教育的、有智慧的但非专业人士的读者。可惜，从前所有的学术已经被“局限在学院和书斋里，与尘世和良友隔绝”，而且因此“甚至哲学”已经被“这种狭隘消沉的研究方式所摧毁，结果就像哲学写作方式晦涩难懂那样，哲学的结论也变得荒诞不经”。对于那些“交谈者”而言，一旦去除更多精炼话题的交谈，他们会发现自己的交谈沦为“一系列八卦故事和闲谈”。那么，休谟的目的就是弥补这个隔阂，创建一个“学者和交谈者中间的联盟”。①

《人性论》和《道德原则研究》或许都没能为此做出贡献。但是它们无疑已经走出“学院和书斋”的禁锢。在1765年12月写给索菲·沃兰德的信中，狄德罗提到尼韦奈公爵（Ducde Nivernais）觐见临终的“长期饱受病痛折磨的”法国王储（路易十五的儿子）时的情形：王储虽卧病在床，但是令公爵吃惊的是他正靠坐在床上阅读“休谟的哲学著作，您肯定知道这不是正统学派的作品”。王储显然告诉过休谟，“他目前身体状况下，阅读这些作品是最大的心理慰藉”。②

王储的这种行为，无疑是整个法国王室成员中的特殊情况（并且他已经濒临死亡）。但是在18世纪后期，《人性论》和《人类理解研究》《道德原则研究》一起，已经成为欧洲传播面最广，并影响最为深远的哲学著作。康德后来说，是休谟“首先将我从独断论的睡梦中惊醒，又为我在思辨哲学领域的研究中提供了一个全新的方向”。这个方向指

---

① “Of Essay Writing”, in *Essays Moral, Political and Literary*, 533－536.

② *OEuvres*, V, 575.

引他完成了“三大批判”，成就了他对现代哲学最为不朽的贡献。功利主义之父杰里米·边沁回忆到，读到《人性论》时，他感觉“眼前世界的秩序倒塌了”。[①] 康德受此影响，以前所未有之势写出了对经验主义最强烈的批判，而边沁似乎误解了休谟的美德概念。即便如此，休谟仍然在倡导随启蒙运动诞生、以“人的科学”为基础的世俗伦理方面，成为最有影响力的人。

对于休谟而言，所有的科学，甚至是数学和“自然哲学”（即今天我们称为的“自然科学”），因为他们“和人性或多或少都有关系”，“在一定程度上取决于人的科学”。因此，用“迂回曲折的方法”研究与人性相关的某一分支，只能让我们“不时处在人性研究边界之前的城堡或村庄中”，新的人学家将会

> 直接进入这些科学的首府或者中心，直达人性本身。一旦掌握了人性，我们可以在任何其他方面轻松取胜。以此为起点，我们可以延伸并占领与人类生命更加密切相关的所有科学领地……解决任何重要问题的决断关键，都包括在关于人的科学之中；而且在我们没有熟知这门科学之前，任何问题都无法得到确定的决断。[②]

像牛顿和洛克一样，休谟并不想寻找神学家所称为的“第一原因”——或者休谟所说的“最终原则”。[③] 他写道，“对于一个真正的[哲学家]来说，没有什么比约束那种寻找原因的过度欲望更加必不可

---

① *A Fragment on Government*. (1776), ed. J. H. Burns and H. L. A. Hart (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 51, n. 2.

② *A Treatise on Human Nature*, p. xvi (Introduction).

③ 不要被洛克关于第一性质和第二性质的区分扰乱，对洛克来说，“第二性质”——例如由火派生出的温暖——实际上并不存在于对象之中，只是一种使我们通过第一性质产生各种感觉的能力。参见 *An Essay Concerning Human Understanding*, 10-11 (II, VIII). 与贝克莱和霍尔巴赫一样，休谟坚持这种区分是一种假象。

少”。[①] 他直言不讳地说，一个哲学家“在专心致力于解释灵魂的最终原则时，不会故意要显示出他在解释人性科学方面有多么的精通，或者自称对心灵自然地感到满意的事理知道得最多”。[②] 不过，我们应该知道“第二原因”。或者像英国诗人亚历山大·蒲柏的名言

> 除了我们所知的，我们还能推断什么？
>
> [……]
>
> 认识自己，不要妄想去探究上帝，
>
> 人类研究的恰当对象是人。[③]

休谟认为，这只不过是人的科学的一种缺点，“是所有我们可以从事的科学和艺术的缺点，不管这些科学和艺术是在哲学学院中所培养的，还是在智商低贱的工匠作坊中所实践的”，其中没有一种能够“超出经验，或者建立任何不以经验为权威基础的原则”。[④] 我们除了接受这个事实外，别无选择。人类只能了解那些与人类心智相吻合的认识。我们可能总会想象其他认识，甚至可能会产生对自身的疑问，尽管这些问题可能不合逻辑，或者就其本质而言并不存在答案，但这只是人类状况的一部分。正如达朗贝尔指出的，这些问题可能是存在的，但是任何对这些问题的尝试性回答，“无异于我们认识的进步”。[⑤]

因此，全新的人的科学无论如何都不会浮夸地像神学一样自负和虚幻，也无疑不会对各种假设自信满满。另一方面，它们必须抵制住凭空猜测的诱惑。1734 年，休谟对乔治·切恩(George Cheyne)，另一本被遗忘的《自然宗教之哲学原则》(*Philosophical Principles of Natural Religion*)的作者说道，特别就古代先哲的道德哲学而言——

---

① *A Treatise on Human Nature*, 13 (I, IV).
② *A Treatise on Human Nature*, pp. xvii - xviii. (Introduction).
③ *Essay on Man*, Epistle I, line 4; Epistle II, lines 1 - 2.
④ *A Treatise on Human Nature*, p. xviii (Introduction).
⑤ *Essai sur les éléments de philosophie*, 27.

尽管像 18 世纪所有哲学家那样，休谟经常同他们展开时而尖锐的对话——它们“完全是假设，更多依赖于编造而不是经验。每个人都在利用幻想来建立美德和幸福说法，而将人性束之高阁，而后者才是一切道德结论的依据”。[①] 新的“人的科学”是一种方法，但它也应构建一个知识体系。沙夫茨伯里谈到人的科学时说，要把人当做“一个真实的人和一个人类主体”，而不是像笛卡尔或者洛克那样，把人当作“钟表或者机器”。[②] 为了实现这一目标，需要汇集自然科学和所有包括诗歌到哲学在内的其他认识形式，也即通常所说的“文艺”。在孔多塞成为法兰西科学院院士的就职演说中，他宣称“这种艺术与文学的联合”

> 应该是本世纪的特征之一，是第一次发现人类知识的[形式]的一般原则体系，真理已经降格为一种艺术，或说是一种公式；最终理性会发现其必须遵循的途径，获得新的思路，以阻止其进入曾经被引入的歧途。[③]

为了最终实现这个目标，人的科学将必须建立一个“经验和观察”的基础，就像 17 世纪所建立的新的自然科学一样。人的科学所需要的资料可以在“战争、阴谋、党羽和革命的记载中”发现，同样也在过去社会和世界各地人民的日常生活、习惯和习俗中发现——关于这些，休谟写道

> 在政治家[政治哲学家]或者道德哲学家手里，只是一大堆实验，他们正可以借此确定他们坚持的那种科学原则。这个正和物理学家或者自然哲学家通过各种实验来开始熟悉植物、矿物以及

---

① *The Letters of David Hume*, I, 16.

② “Soliloquy, or Advice to an Author”, in *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, 131 - 132.

③ “Discours prononcé dans l’Académie française . . . a la réception de M. le marquis de Condorcet”, in *OEuvres complètes de Condorcet*, X, 100.

其他外部对象本性的方式一样。[①]

人的科学将不可避免地缺少培根式自然科学的确定性，休谟也承认，这是因为“在收集实验资料时，不能预先设计，无法有目的地实验”。[②] 与自然科学家不同，人学家的研究资料，往往是其自身的描述。物理学家可以进行实验，“人学家”则不能，或者至少是在非常有限的情况下才可以进行实验。例如，如果自然科学家希望证明，无论物体的质量如何，所有的物体在坠落时都可以达到最大的速度，那他可以像伽利略一样——与其说是进行科学演示倒不如说要达到夸张效果——站在比萨斜塔上，抛下1磅重和10磅重的砝码来证明，两个砝码将同时落地。（按照亚里士多德的理论，10磅重的物体应该比1磅重的物体下落速度快10倍。）然而，休谟评论说，如果哲学家试图“以同样的方式消解道德哲学中任何疑虑”，他只能将自己放置在“我所考量的同一情况下”。在对人类的研究中，被观察对象和观察主体只能是同一人。狄德罗——休谟最热诚的崇拜者之一——在1751年的《给聋哑人的信》中写道的：“在我看来，一个人必须同时存在于自身之中和自身之外。必须同时履行两个角色，既是一名观察者同时也是一个被观察的机器。”然而道德哲学家比自然科学家多一个优势。由于人类社会是人本身创造的，在理解人类社会时，人类会被认为处于特别有利的位置。

文艺复兴时期很多有关人类尊严的文学作品，已经提出类似于的观点，霍布斯、莱布尼茨和斯宾诺莎也都说过类似的话。[③] 但是提得最多的人是那不勒斯人维柯。他将此称为探求事实真相本身（*verum*

---

① *An Enquiry Concerning the Human Understanding*, 83－84 (**VIII**, 1).

② *A Treatise on Human Nature*, p. xvi (Introduction).

③ 参见 A. Child, *Making and Knowing in Hobbes, Vico, Dewey* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1953), 并参见 Giulio Severino, *Principie modificazioni in Vico* (Genoa: Il Melangolo, 1981), 17－25.

ipsum factum）的原则——即“真相源于事实”。他写道：“但是隐藏着古迹的幽暗黑夜”，

> 离我们如此遥远，那里闪耀着真理的永恒之光：公民社会无疑由人类创造，因此只有人类自己才能理解其原理。这让任何一个就此思考的人大为惊叹：哲学家们何以如此认真努力地想了解自然世界，这是上帝创造的、只有上帝才能理解的世界；然而却忽略了深思这个民族世界，或者公民世界，忽略了去了解这个，*由人类创造的，人类自己可以理解的世界*。①

在写作风格和方法上，休谟和狄德罗几乎很难进一步摆脱维柯的影响。维柯是意大利南部天主教徒，擅长使用一种深奥难懂的散文风格，这种风格非常晦涩，甚至他的同代人理解起来都颇为痛苦。维柯与启蒙运动时期的其他主要代表人物颇为不同。他几乎没有离开过他的家乡那不勒斯，只与一个都是亲密朋友的小圈子保持联系，而且与他同时代的那些更知名、与外界联系更广泛的那不勒斯人在很大程度上忽略了他。他可能见过孟德斯鸠，但是即使他们见过，他们双方都没有留下深刻印象。他渴望能够在法学中占据一席之地，但是却一直得不到肯定。（他反而成为修辞学教授，这是一个低级得多的职位。）如果没有背离正统，他几乎就像表面上看来那样，是一个虔诚的基督教徒。在 1720 年代，他奋笔疾书向罗马的神职人员写了一系列信件，试图说服他们（显然成功了），他的主要著作《新科学》驳斥了霍布斯和培尔的支持者——是治疗那个时代腐

---

① 维柯的《新科学》有三版，每一个版都与上一版大不相同。然而其中最重要的是第一版（1725）和第三版（1744）。我使用了第三版中的标准段落数 hereafter *NS*，而第一版中是 hereafter *NS* 1。我可能使用到 *Vico Selected Writings*, ed. and trans. Leon Pompa (Cambridge: Cambridge University Press, 1982) 中的翻译，对事实真相本身原则的解释见 *NS* 331 (and cf. *NS* 349 and 374). 维柯对他这一计划性质的描述，或者他称之为的“发现”，参见 *NS* 386 - 99，和 *NS* 1519 - 526。本书作者标注出的斜体字，维柯的原文不是斜体。

败的一剂良药。他宣称,《新科学》无可辩驳地否定了笛卡尔和洛克的"伊壁鸠鲁哲学";而且本书也摧毁了格劳秀斯、普芬道夫和英国人约翰·谢尔登的法理学,因为他们三人在对人类历史的叙述中忽略了神圣的天意。①

不过,无论怎样维柯也自相矛盾。《新科学》意味着是全新的(这就是为什么他要求坚忍的读者至少要耐心地阅读三遍此书);而且如果这本书打算实现他在写给罗马神职人员信中所说的任何目的,那么就是试图通过某些极其非正统的手段来实现努力。本书的标题意欲让人想起弗朗西斯·培根的《新工具》(*Novum Organum*),而且如果这个目标在一开始没有明确实现,那么本书就献给"欧洲的学院们,在这个启蒙的时代,其不仅将异教历史的寓言和粗俗传统交由严格理性进行审查,而且也同样将审查最受尊敬的哲学家的权威"。② 诚然,维柯坚持重复天意在人类事务中所发挥的关键性作用,并且严厉谴责格劳秀斯、普芬道夫和谢尔登,认为"自然法领域的三大权威"忽略了天意。但是在尝试建立所谓的"理性公民神学"时,他将人类进化描述为既是自我导向的,又在某种程度上为慈爱上帝的更高目的留有余地。维柯未能成功地将他对天意的论述与简单的"本性"区分开。那么,当他被19世纪法国历史学家儒勒·米什莱(Jules Michelet)"重新发现"时,被看作是隐秘的斯宾诺莎主义者就不足为奇了。和18世纪很多社会理论家一样,维柯如果不是无神论者,就是自然神论者,换种说法就是,他对推进对人类过去和将来进行传统的、神学主义的基督教式

---

① 参见 Robertson, *The Case for Enlightenment*, 201–203 中的描述。

② NS 347. 在他的自传中,维柯认为格劳秀斯、柏拉图、塔西陀和培根是他灵感的来源: *Vita di Giambattista Vico*, in *G. B. Vico Opere*, ed. F. Nicolini (Bari, Laterza: 1911–1941), V, 38–39.

的说明肯定毫无兴趣。[①]

然而，尽管他们来自完全不同的思想世界，尽管休谟基本上与霍布斯使用相同的语言（简洁的、讽刺的和对话式的），而维柯的写作方式极为特殊，往往让人想起经院哲学家，但是他们本质上都为相同的目标而抗争。[②] 在约翰·戈特弗里德·赫尔德看来，维柯与孟德斯鸠、苏格兰人亚当·弗格森（Adam Ferguson）、约翰·米勒（John Millar）和亚当·斯密等人（不过没有休谟）都一样，这些人共同“在这个小镇（那不勒斯）先于他人奠定了真正意义上的人的科学的学科基础”。通过寻求“物理学、道德论、法以及万国法共有的第一原则”，在他的“《新科学》中，他寻求人性的原则”。[③] 20 世纪德国哲学家汉斯-格奥尔格·伽达默尔（Hans-Georg Gadamer）同样（他将维柯与沙夫茨伯里放在一起）认为维柯提出了他所谓的“人的科学的自我理解”。[④]

休谟以及他同时代所有人对“道德”的宽泛理解，影响并促成了这些人的科学的主题。18 世纪，“道德”这个词尽管有时（至少在英语中）像今天这样，作为“伦理学”一词的变体使用，但是更多时候是拉丁词“*mores*”的翻译意义，意为“习俗”或者“风俗”（法语中常用“*moeurs*”，

---

① Jules Michelet, *Discours sur le systeme et la vie de Vico* [1827], in *OEuvres complètes*, ed. Paul Viallaneix, 8 vols. (Paris, 1971 - 1982), I, 283 - 350; 关于维柯是一个隐蔽的斯宾诺莎主义者参见 Gino Bedani, *Vico Revisited: Orthodoxy, Naturalism and Science in the* Scienza Nuova (Oxford, Hamburg, and Munich: Berg, 1989), 和最近的 Israel, *Radical Enlightenment*, 669 and *Enlightenment Contested*, 526 - 537.

② 关于霍布斯用一种“理智的和适度的学者被盲从和愚昧所包围”的腔调，讲解到“用英语讲哲学”，参见 Quentin Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 436.

③ "Letters for the Advancement of Humanity (1793 - 1797)—Tenth Collection", in *Herder. Philosophical Writings*, 393. 对休谟和维柯的一种与众不同的比较，参见 Robertson, in *The Case for Enlightenment*, 316 - 324.

④ *Truth and Method* [*Wahrheit und Methode*, 1965], (London: Sheen & Ward, 1975), 20 - 21.

德语是“*sitten*”)。它不仅是达朗贝尔所指的“我们对同胞的责任”和相信“所有民族的统一”;不仅是对善与恶、对与错的认知(尽管根据本质它必须包含这些)。它指的是属于风俗习惯范畴的任何事物,换句话说,就是人类作为社会化生物所具有的区别性特征。[①] 然而,这正是人的科学的真正主题,就像休谟在他的《人性论》副标题中所宣布的:“在**精神科学**中引入实验**方法的**一种**尝试**。”休谟解释道,“通过道德原因”

> 我指的情况是包括那些适于对思维进行目的性和理性研究,以及向我们呈现出一系列特殊习惯行为在内的所有情况。这些情况包含政府的本质、公共事务的革命、人们所处的苦难和贫穷、国家与其邻邦的关系等等类似的情况。[②]

对休谟而言,如果没有惯例,我们将“完全无法理解那些不能直接通过记忆和感觉来呈现的事实真相”。[③] 总之,我们的世界由“习惯”“礼仪”“习俗”组成。没有惯例我们将不能知道火可以燃烧,雪是冷的,人会在水中淹死,或者蔓菁是可以食用的。没有惯例,我们尤其会对人类居住的社会世界一无所知。休谟总结道,“因此,我们必须”

> 凭借对于人类生活的谨慎观察,来收集关于这门科学的实验知识,这些实验知识是出现在一般的世界历史进程中,通过人类群体活动、公共事务和他们的乐趣等各种行为来得以体现的。我们希望在谨慎地收集和对比这些实验的基础上,可以建立一门新的科学,这门科学肯定不会逊色于其他人类理解事业,而只会更

---

① *Essai sur les éléments de philosophie*, 57; cf. Bernard Mandeville,“‘道德’一词,无疑是来自 Mos *以及与惯例相关的一切事物的符号化*”, *An Inquiry into the Origin of Honour, and the Usefulness of Christianity in War* (London, 1732), iii.

② “Of National Characters”, in *Essays Moral, Political and Literary*, 198.

③ *An Enquiry Concerning the Human Understanding*, 46-47 (V, 1).

胜一筹。[①]

休谟显然不会像维柯那样，由于自然科学研究无法解释“第一原因”，而放弃整个自然科学。但他和维柯都坚持认为人类自己缔造了其生存的社会世界，只有通过研究这个世界，我们才能够理解人类思维。这也是他们所谓的“启蒙”的核心要义：对人类来说，想要获得对其共享世界的理性理解，要基于调查研究和系统观察。[②]

II

同笛卡尔的《方法论》（*Treatise on Method*）和洛克的《人类理解论》一样，休谟的《人性论》为新知识提供了理论支撑，或者是像他所说的“抽象的”支撑。这一支撑“建立在一个全新基础之上，是各类科学的造诣精深的系统，也是我们唯一可以安全立足的体系”。[③] 但是和自然科学类似，人的科学不仅是一套理论原则，同时还构建了知识的主体。那么，一旦掌握了这些抽象的原则，新人学家如何继续进行他们的工作？他会使用什么样的材料，他希望得到什么样的结论？尽管还未取得 19 世纪所达到的成就，自然科学也已经清晰地确立了决定性的探究方法。而人的科学却没有这样的方法。不过，在人类的历史变迁中，有一点可以确定的是，即尽管像宇宙中其他一切事物一样，人类会随时间而改变；尽管我们的身份，比方说我们的身体不能长时间地

---

① *A Treatise on Human Nature*, xix (Introduction).

② 无论如何，康德的客体具有很大差异。虽然他评论道“德语中道德(Sitten)与拉丁文中习俗(mores)，仅仅指惯例和习惯”，在《法的形而上学原理》中(*Metaphysik der Sitten* of 1797)中，他明确地关注到“道德学说”或者 *Sittenlehre*. *The Metaphysics of Morals*, in *Practical Philosophy* trans. and ed. Gregor, 372; AK 6: 216. “人们不从观察自身及人类的动物本性，或者感知宇宙规则中得出指令，以应对发生了什么并且我们如何行为……相反，推论出一些我们如何行动，即使没有范例可循，并且这并没有考虑到我们因此而得到的优势，此中只有经验可以教会我们。”

③ *A Treatise on Human Nature*, p. xvi (Introduction).

保持不变，但是所有人显然都拥有不变的天性。

同其他许多欧洲文化所特有的事物一起，这种信念已经成为一种古代世界的直觉。和所有人类群体一样，希腊人具有强烈的民族优越感。但是，在如何描述人的问题上，即使希腊人不是独一无二的，他们也是非同寻常的，他们用一个单一的词“关于人”（*anthropos*）去描述所有的人类，而不仅限于希腊人。其他民族或许也有相似的术语，但是大部分术语不能清楚明白地将一个民族、一个部落与整个人类区分出来。罗马人继承了这一普遍性的理念，而且创造了另一个词，或者是另两个词：“*homo*”指“人”（man），“*humanitas*”指“人类”（humanity），用它们来描述包括罗马人和非罗马人在内的整个人类。基督教产生后，这个一般性的分类得以强化，形成了如下理念：所有人都是夏娃的后代，人不仅拥有不朽的灵魂，而且至少有可能都属于同一个单一的群体，用圣保罗的话来说就是“基督是一切，一切都是基督的”。按照基督教世界的基本统一性，人们不应该基于起源、民族、肤色或其他物理特性对上帝的造物进行区分。希伯来人将这种创造解释为——或者至少解读为——是创造了整个人类，而不是像众多创世神话中所说的，是创造了某一特殊的部落。诚然，犹太人是上帝的子民，但他们并不是上帝的唯一子民。圣奥古斯丁宣称，上帝创造夏娃，并通过夏娃繁衍整个人类种族的目的是，“在一个社会中，人类不应仅仅是由本性相似而联合在一起，还应以一种亲情的纽带连接在一起，从而形成一个和谐的统一体”。[①] 这绝非暗示人在智力、技能或社会地位上的均等性。可能有些人是自由的，有些人是被奴役的；有些人是统治者，有些人是被统治的。但所有的人，不管他们在生活中处

---

① *De CivitateDei*, XIV, I. 和 cf. XII, 22，创造“亲情之感”的必要性是创造夏娃的原因。

于哪个等级，都属同一个大家庭，都是同一对男女的后代。

当然，启蒙时代的大部分作家似乎并不青睐任何这样的论点：即人类的统一性在于人类是同一对男女的后代（到 18 世纪，人们已知从生物学角度上讲，这是不可能的事请），同时也基于神圣的意志。但是这本身没有理由否认，至少在相信无论人类实际上如何改变但他们都具有人的同样特征这件事上，《旧约》的作者是正确的；或者像休谟所说的，就“观察到的来说，人类物种并不存在明显的一般差异”。[①] 如果亚当和夏娃的故事与农神萨图恩和他的儿子们的故事一样都属于原始神话的范畴，那么人类就是以一个家庭的形象存续的。达朗贝尔指出，是距离和时间，而不是本性，最终迫使人类大家庭分离成不同的社会，“然后以**国家**来命名”。[②] 单个民族的经验便可以充分地证明如下假设：不同民族的人类本性之间没有太大的差异。休谟坚称：“通常来说，不同国家和不同年龄段的人，其行动具有巨大的一致性，同时人性在其原则和运行中恒定不变。”如果任何“来自远方的旅行者”，他犀利地说，带回来关于一些民族“完全没有贪婪、野心或报复心，并且除了友谊、慷慨和公德心以外，也感受不到任何快乐”的故事，我们就会像听到“充满了半人半马、龙、神迹和天才的故事”，不愿意相信他的话。[③] 同样，人类特征似乎已经可以分辨出世界上各个民族，因此迄今为止的各个时代中，“身材和力量、寿命、勇气甚至天赋，都很大程度上是相同的”。[④]

虽然法国人、休伦族人、印第安人、波斯人和塔希提人等不同民族

---

① “Of the Populousness of Ancient Nations”, in *Essays Moral, Political and Literary*, 378.

② *Essai sur les éléments de philosophieou sur les principes des connaissances humaines*, 63.

③ *An Enquiry Concerning the Human Understanding*, 83,84 (VIII, 1).

④ “Of the Populousness of Ancient Nations”, in *Essays Moral, Political and Literary*, 378.

之间存在着鲜明的差异，但这些差异只能归结为外部环境、教养、气候和文化，这些人并没有任何身体构造上的差异。休谟写下了如下这段被多次引用的论断："好好研究法国人和英国人的性情和行为。你如果把对后者所得出的大部分观察结果，运用到对前者进行推论，你不会犯大的错误。人类在一切时代和地方都是十分相似的，所以历史在这个特殊的方面并不能告诉我们什么新奇的事情。"①

习俗、法律、习惯和社会期望，可以将最明智的欧洲人与无知的"野蛮人"或者"原始人"区分开，这些特质也恰恰是区分两个"文明人"的因素。然而，这些内容可能差异巨大。休谟的《道德原则研究》的结尾处，有一段非常著名的"对话"：名叫帕拉麦德斯（Palamedes）的发言者讲述了一位不愿透露姓名的朋友，他是一个虚构的国家弗尔利（Fourli）的居民，那里虽然是文明的典范，然而"在许多事情的思维方式上，尤其是在道德方面与我们截然相反"。当帕拉麦德斯讲述了他的大量这些事情的经历后，他的朋友愤怒地让他不要再说下去。"这样野蛮而粗俗的风俗，"他抗议，"不但是与一个如你所说的文明智慧的民族不相容的，而且几乎与人类的本性不相容。它们超过了所有我们读过的关于明格利安人（格鲁吉亚）和巴西的图皮南巴人的事。""当心，当心！"帕拉麦德斯回应道，然后透露他所做的一切不过是用"这些奇怪的名字"去描述一些古希腊人最受崇敬的风俗习惯，以说服他的朋友

> 礼仪、时尚、习俗和法律，是所有道德判断的重要基础。如果真的有文明的智慧的民族的话，雅典人无疑是一个文明智慧的民族；然而在他们看来是有价值的人，在这个时代可能被认为是恐怖和令人嫌恶的对象。法国人无疑也是一个文明智慧的民族，然

① *An Enquiry Concerning the Human Understanding*, 84 - 85 (VIII, 1).

而在他们看来是有价值的人，在雅典人看来可能是最高度的轻蔑乃至憎恶的对象……因此，在文明的民族和野蛮的民族之间，或者在民族性格很少有共通之处的各民族之间，在道德情感上必定有多大的差异？我们如何才能自谓为道德判断确立一个标准？[①]

这种论点抹杀了不同种族之间的人的差异性。当代种族主义将人类种群按照文化、行为以及基因等进行区分，这在很大程度上是19世纪生物学发展的产物。然而，这并不意味着在那之前不存在种族歧视，至少在和康德有书信往来的约翰·弗里德里希·布鲁门巴赫(Johann Friedrich Blumenbach)那里，有一些源自生物种族论的歧视苗头。布鲁门巴赫是第一个试图根据头骨的形状来对人类进行划分的人，从查尔斯·达尔文(Charles Darwin)的表弟弗朗西斯·高尔顿伯爵(Sir Francis Galton)，到美国优生学家查尔斯·达文波特(Charles Davenport)，再到20世纪初斯坦福大学的校长大卫·斯塔尔·乔丹(David Starr Jordan)都承继着他的思想。[②]

除了通过习俗和文化对人类进行区分之外，也许气候理论是解释人类之间差异性的最有影响的理论。或者更精确地说，是“环境”理论，因为还囊括了除气候之外更多的重要因素。

这种理论首先出现在亚里士多德学说中，希腊-罗马历史学家波利比乌斯(Polybius)进一步加以润色，随后为托马斯·阿奎那接受。到16世纪，法国的政治哲学家让·博丹(Jean Bodin)将其修正成一门历史哲学；18世纪，经孟德斯鸠详尽阐述后演化成为彻底的文化差异

---

① “A Dialogue”, in *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, 327 - 328. 中文见(英)休谟.道德原则研究.曾晓平，译.北京：商务印书馆，2001：184.——译者注

② 例如，本杰明·艾萨克(Benjamin Isaac)主张在古代存在“原始种族主义”。参见 *The Invention of Racism in Classical Antiquity* (Princeton: Princeton University Press, 2004) 和 Miriam Eliav-Feldon *et al*. (eds.), *The Origins of Racism in the West* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009)中的论文。

理论。概略地说，这种论点认为住在炎热的气候中的人，如亚洲人、非洲人、美洲印第安人等等，会因居住环境变得缺少生气和懒惰；而那些住在寒冷的北方气候中的哥特人、蒙古人等，则向另一个方向进化，他们变得活跃、好斗并且粗俗。只有希腊人和后来的欧洲人，由于他们处于这两个极端之间，从而可以获得必需的平衡，保持自由地掌控他们的激情与沉思，以及道德上的活跃。而且因为市民生活一直都是均衡的，所以只有他们可以创建真正的文明。

关于气候的论点，尽管由于具有坚实的经验基础而说服了达朗贝尔，但是它最多能给人类的差异性提供一个不完整的解释。[①] 因为它可以唯一确定的是性情，这与19世纪的“种族”概念不同。按照亚里士多德理论，那些嗜睡的亚洲人和粗鲁的北方人，如果居住在地中海地区的话也可能变成完全平衡的希腊人——也许这种转变不会在一代人之内完成，但肯定能在两代人之内完成。环境也许是决定一个“民族特征”的要素，但它只能和大量其他要素共同发挥作用。即使是最详尽和完善的气候理论，也无法完全回应伏尔泰如下的诘问：你只要看看现代希腊和埃及的人，就会发现“如果有确凿的证据可以证明气候影响了人类特征，那么统治方式对人类特征的影响则更为深远”。爱尔维修[他的《论思想》(*Essay on the Mind*)是当时被广泛阅读的哲学著作]问道，如果气候决定个人的性情，那么为什么罗马人“在共和统治下那么宽宏大量和无畏……今天却如此温柔和软弱?”以及为什么波斯人和“那些埃兰王朝时无畏的亚洲人，到亚历山大大帝时代却变得如此懦弱和卑微?”[②]

休谟的观点大体与此相同。毕竟，土壤和气候，就我们所知是不

---

① 参见 Judith Shklar, “Jean D'Alembert and the Rehabilitation of History”, in *Political Thought and Political Thinkers*, 301, and *De l'esprit des lois*, XVII, 3-2.

② *De L'Esprit* (Paris: Fayard, 1988), 319.

会随着时代变迁而改变的。如果人类本性由气候决定，那么它不应该受到历史的影响；但是，事实上，“民族特征”却从没有“在一个世纪内保持不变”。[①] “我相信没有一个人，”他讥讽地评论道，“会认为居住在沃平和圣詹姆斯[伦敦的穷人区和富人区]的人，他们行为的差异性源于空气或气候。”[②]甚至气候理论最坚定的倡导者孟德斯鸠也承认，在某些情况下“道德因素会摧毁来自物理因素的作用”。因此，“奴隶制贬低、削弱和摧毁人的精神，而自由却塑造、提升和强化人的精神”。[③]

我们今天所说的“文化”，在行为和信仰、习俗和喜好上都具有相似性，帕拉麦德斯曾利用这一点哄骗他的朋友，让他相信希腊人同“野蛮人与原始人”没有什么不同。然而休谟认为，另一种人性特征“同情”可以极好地解释这点。正如我们所看到的，同情是一种激情，是个体之间的沟通模式，它正是源自我们人类的美德。它使得我们所有人，甚至“具备最伟大判断力的人”难以“遵循他自己的理性和意愿，来反对他们的朋友和同胞”。他相信，“我们应该将我们可能在同一民族中观察到的性情和想法的转变之中的高度一致性归结为”这种同情，而不是归结为任何不稳定的关于“土壤和气候”的观念。[④] 孟德斯鸠认为：欧洲人天性爱自由，因为他们是冷静且精力旺盛的北方人；反之，亚洲人处于炎热的令人昏昏欲睡的南方，他们注定永远要受到专制统治，他的这种观点是站不住脚的。休谟认为，如果北方人真的一直对南方人进行掠夺——熟悉蒙古民族历史的人知道事实并不是这样——那么这一切与气候无关，而与贫困密切相关。至少，在过去，北方总是贫穷的，而南方则是富庶的。

---

① *A Treatise on Human Nature*, 316 - 317 (II, xi).

② "*Of National Characters*", in *Essays Moral, Political and Literary*, 204.

③ "Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères", in *OEuvres complètes*, II, 61 - 62.

④ *A Treatise on Human Nature*, 316 - 317 (II, xi).

在对待这个问题上，并不是所有启蒙运动时期的伟大思想家都像他们看起来的那样开明和始终如一。即便休谟也如此。尽管他多次声称各地的人都是一样的，但在他的《民族性》一文中，现今那个看起来臭名昭著的脚注写道："我倾向于怀疑黑人，以及一般来说所有其他种族（因为有四个或五个不同种族）天生比白人劣等。没有任何其他肤色的文明国家比白人更优秀，或甚至任何在行为或思考上比白种人更优秀的个体。"[①]如果按照这一论点来衡量，那么整篇文章都纯属无稽之谈，因为它并不是将非洲人同其他人分开，而是将"白人"与所有其他人种分开。同样，尽管卢梭在文章中洋洋洒洒地将非洲人、亚洲人、美洲人都作为"自然"美德的例子，他依然倾向于认为欧洲以外的所有人都无法区分。他认为"生活在[地球]两极的人，他们的大脑结构似乎不如欧洲人那么完美。黑人和拉普兰人都不具有和欧洲人同样的感觉"。[②] 这也适用于卢梭《论人类不平等的起源和基础》卷首插画中正直的"霍屯督人"，他们在对欧洲文明有较深的了解之后，更愿意回到原始丛林过简单质朴的生活，因此，是他们智力低下造就了他们善良的"野蛮"美德。而且，如果卢梭希望人们严肃对待他的地理环境论的话，那除了在欧亚大陆南北部边界以内，其他地方就没有什么研究价值了。

康德在他 1764 年的著作《论美与崇高》（*Observations on the Feeling of the Beautiful, and the Sublime*）中，表述了他关于非洲人的观点，这是一个更为声名狼藉的例子。这部著作是他"前批判时期"

---

① "On National Characters", in *Essays Moral, Political and Literary*, 208, n. 10. 第一篇论文写于 1748 年，1753 年的版本中加了注释，在休谟去世后出版的 1777 年的版本中删掉了短语"一般来说所有其他种族（因为有 4 个或 5 个不同种族）"。参见 Colin Kidd. *The Forging of Races: Race and Scripture in the Protestant Atlantic World* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 93 - 95.

② *Émile ou de l'éducation*, *in OEuvres complètes*, IV, 267.

的作品，康德当时尚处于迷茫时期。然而，他那时已阅读过休谟并去评论那个臭名昭著的脚注："非洲黑人天生就无法超脱荒谬"，并且"那些从他们的国家被输送到其他地方的成百上千名的黑人"，因此而摆脱所谓非洲气候的有害影响，但是没有一个人"在艺术、科学领域有所成就，或者表现出任何其他值得称赞的品质"。即使是后来那些已经获得自由的人中，也没有人能做到这点。这些曾被驱赶到"北部地区"生活的人（奇怪的是，这显然也适用于印第安人），"从未遗传给其后代（如克里奥尔黑人，或以吉普赛人为名的印第安人）农民或手工业者的品质"。[①] 这也不能归咎于非洲人在教养上的不足，因为在白人中间，存在不计其数"最底层人民""崛起"或"通过非凡的天赋赢得世界尊重"的例子。[②] 那时，从撒哈拉沙漠到好望角的非洲人，似乎被看作生而就比其他人低贱的民族，而这种低贱，同他们的肤色和脸部轮廓一样：是遗传的、与生俱来的和不可改变的。

康德在 1775 年发表了《论人种》（*On the Different Races of Man*），该书的出版意在为他的"体质地理学"课程做宣传。书中，康德稍微弱化了以上观点。他指出，人类的种族可能只有一个起源，因为伟大的法国自然学家布封（Buffon）——此人情况稍后奉上——曾指出，所有的人，无论属于哪个种族，都可以同其他种族的人成功地杂交繁衍。但是，即使人种一经产生便不易改变，同动物一样，每个人种可

---

① *On the Use of Teleological Principles in Philosophy*, trans. Günter Zller, in *Anthropology, History and Education*, ed. Günter Zller and Robert B. Louden (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 209; AK 8: 174.

② *Observations on the Feeling of the Beautiful, and the Sublime*, trans. Paul Guyer, in *Anthropology, History and Education*, 59; AK 2: 253. 参见 Pauline Kleingeld, *Kant and Cosmopolitanism: The Philosophical Ideal of World Citizenship* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 96–117, 并参见 Sankar Muthu, *Enlightenment Against Empire* (Princeton: Princeton University Press, 2003), 183.

能因环境因素而产生多样性。[①] 基于他所说的可观察的行为，康德将人类分为四个种族，并按照消极乏味的等级结构进行排列：欧洲人处于最顶端，非洲人在最底层。（他似乎已经准备好根据威尼斯人和高贵的塔希提人进行思考："尤其……女性们"，在此"比普通人具有更大的贡献"，可能繁育出"某种具有遗传性的自然高贵的人，遗传了理智、优秀和正直等品质"。[②] 1780年代，康德在他"人类学"和"体质地理学"的演讲笔记中宣称："美洲人和黑人不能领导自己。因此他们只能作为奴隶"，白人是"唯一一直朝向完美进步的人"。然而，在他生命的最后几年中，他强烈地反对任何单一种族的统治，这与之前大相径庭。他不再提"种族"一词，谴责奴隶制和欧洲帝国主义，我们后面会看到，他使用"世界公民权利"这一词汇，试图将整个世界都涵盖在内。[③]

另一个对人类起源进行研究的人是凯姆斯勋爵，他思索是否"理解力的低下使黑人与白人具有差异"。然而，在"重新思考中"后他否定了这个想法。如果"黑人"看似劣于白人，唯一的解释是，在非洲他们"依靠水果和树根生存，而基本不需要文化：他们不需要衣服，他们建造的房屋不复杂也不具艺术性"，而在非洲以外的任何地方，他们是"悲惨的奴隶，不鼓励他们思考或追求艺术"。他认为，人类进步是锻炼意志的结果，"人除了通过行使这些权力，无法进行成熟地判断和审视"。[④] 非洲人，在他们的祖国，自然无须他们进行熟练的判断，而在非洲以外，其他人阻止他们进行熟练的判断。

---

① John H. Zamato, *Kant, Herder: The Birth of Anthropology* (Chicago and London: University of Chicago Press, 2002), 304 - 305, 并见 Thomas McCarthy, Race, *Empire and the Idea of Human Development* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 42 - 68.

② "On the Different Races of Human Beings", trans. Holly Wilson and Günter Zöller, in *Anthropology, History and Education*, 86; AK 2: 431.

③ Kleingeld, *Kant and Cosmopolitanism*, 111 - 117.

④ *Sketches of the History of Man*, I, 41 - 42.

就像凯姆斯观察到的，这也正是康德似乎不太情愿承认的，即所有的人都可能因为其所处的环境和地位而去人性化。大部分欧洲人遇到的非洲人都是奴隶，而至少从西塞罗那个时代，人们就公认奴隶制将人推至接近野兽的状态，剥夺了被狄德罗称为的“人在自我心智中的享受”。奴隶，一旦被剥夺了人的特性，他们的地位甚至不如一条狗，因为狗没有自我意识，而奴隶仍然保留一些无法剥夺的对自身的意识：知觉。他自己**知道**他是个奴隶。他拥有作为人的发达的感官，同时又被剥夺了人性，这意味着非洲的奴隶没有理由希望和期望，用狄德罗的话来说，“幸福、**启蒙**和繁荣时代”，因为这恰恰可以使欧洲最悲惨的劳役者完全恢复其身份认同。[①] 那时，不用怀疑，他似乎“劣于白人”，并且显然这一状况无法改善。卢梭说，亚里士多德主张奴隶是天生存在的，这是正确的。他的错误在于他混淆了“原因和结果”。“枷锁下的奴隶失去了一切，甚至失去了对于逃离的渴望。他们喜欢被奴役的状态，如同尤利西斯(Ulysses)的同伴爱他们的野蛮。如果真的有天生的奴隶，那是因为他们曾经被违背本性奴役过。”[②]人类出生的偶然性，造就了奴隶处于不人道的主人的摆布下，而并不是奴役思想该为奴隶制负责。雅克·皮埃尔·布里索·德·华尔威尔(Jacques Pierre Brissot de Warville)——吉伦特派领袖，在恐怖时期掉了脑袋——在 1776 年声称：“出生在博斯普鲁斯海峡的野蛮无知的奴隶，如果出生在费城，大概会成为开明的共和党人。”[③]即使是革命的反对者和奴隶制的支持者，例如圣多明戈岛(Saint Domingue)的前监察员皮埃尔·维克托·马略特(Pierre Victor Malouet)也认为这是对的，

---

① *Histoire des Deux Indes*, in *OEuvres*, III, 737－744.

② *Du Contrat Social*, 1. II, in *OEuvres complètes*, III, 353.

③ *Examen critique des voyages dans l'Amérique septentrionale de M. le m. s. de Chastellux* (London, 1786), 104.

虽然对他来说这不过是除了“警戒的武力监视”外，另一个禁止奴隶脱离主人的合理理由。[①] 如果奴隶长时间滞留在外，并疏于监管，他担心他们可能会开始明白，他们的境遇，并不像经常被灌输的那样，是上帝因为他们的低贱和罪恶的本性而在惩罚他们。这纯粹是人类的强制，既不公正也不符合本性，因此，它是可能被逆转的。自由，英国的一神论者理查德·普莱斯(Richard Price)赞颂道，是启蒙的产物；而且启蒙“与知识和美德不可分割”。“想想希腊，”他继续说，“曾经是艺术和科学的殿堂，但现在却失去了自由，变成了卑鄙和邪恶的寓所，变成了黑暗、贫穷和野蛮的家园。”[②]

III

奴隶制对非洲人的压迫，和几个世纪以来教会对欧洲人的绝对暴政与精神专政没有什么两样，和伏尔泰和普莱斯所见的奥斯曼帝国对埃及人和希腊人几个世纪的统治也如出一辙。实际上，这使他们陷入孤立无援的境地(或者，对于希腊和埃及来说，是扭转了历史方向)。是时间或历史，而不是气候和生理，将人类的各个民族相互区分开来。非洲人和美洲印第安人都不能证明，人类因天赋的性情区分为不同种族。全世界人类的本性是同一的，但它不是永恒不变的。除非受到自己无法控制的外部环境的限制，所有人都在进化，就像宇宙本身一样，处于一种永恒的运动状态。“在永恒的时间面前，我们一生是什么?”朱莉·德·莱斯皮纳斯小姐(Mademoiselle Julie de Lespinasse)——聪颖的巴黎沙龙女主人，是达朗贝尔一生的挚爱——问道，她深陷于

---

① *Examen de cette question : Quel sera pour les colonies de l'Amérique le résultat de la Révolution Française, de la guerre qui enest la suite, et de la Paix que doit le terminer?* (London, 1797), 5-6.

② “A Discourse on the Love of Our Country”, in *Political Writings*, ed. D. O. Thomas (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 184.

狄德罗《达朗贝尔之梦》(*D'Alembert's Dream*)中的永恒无尽的炫目景象：

> 和包围着我的无限宇宙相比，我就像我手中的针一样渺小……我们知道更早的人类种族吗？我们对今后的人类又了解多少？万物都在变化，万物都在流逝，只有整体维持不变。世界无休止地开始和结束；每时每刻，都是它的起点和终点：从来没有另一个世界，也永远不会有另一个世界。在物质世界中，没有两个类似的分子，甚至也没有在某一瞬间类似自身的分子。①

固定，或者说静止，是一个纯粹的抽象概念，而运动则是“像长度、宽度和深度一样真实的一个特质”。热忱的业余化学家狄德罗写道：“在这个宇宙中，一切事物或者在进行转换，或者处在潜在的活动状态，或同时两者都是。”②对于狄德罗以及18世纪的许多人而言，这是一个令人震惊的启示，揭示了人类和非人类等所有生命的奥秘。它将人类和地球联系起来，让他们一切的共同活动变得合理。它解释了过去，并决定了未来。莱斯皮纳斯小姐所对所有物质本质上具有可变性的观察，反映了18世纪自然科学家最伟大的成就之一：系统地瓦解了早期基督教正统观念，即按照《创世纪》中关于上帝创世的说法，所有被创造出的生命都是完美的，并必定因而基本上是不会改变的。为什么上帝所创造的这一切，和他一直在注视着的“非常完美的”这一切，需要改变呢？

也许，最有力地颠覆了这种令人心安景象的人，是巴黎皇家园林(*Jardin des Plantes*)的管理人、伟大的博物学家布封伯爵乔治-路

---

① “Le Rêve de D'Alembert”, in *OEuvres* 1,631. 对这段的评论，参见 Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007),327.

② “Principes philosophiques sur la matière et le mouvement”, in *OEuvres*, I, 681-682, 并参见 Jean Starobinski, *Action et Réaction. Vie etaventures d'un couple* (Paris: Seuil, 1999),53-97.

易·勒克莱克(Georges-Louis Leclerc, Comte de Buffon)。与大部分启蒙哲人不同,布封是一个非常有建树的人。[①] 他出生于一个贵族家庭,是宫廷的宠儿,他奢华的生活方式,以及他的威望都来自于皇室的资助。(休谟曾说起过布封,认为他看起来更像一个法国的元帅,而不是一个作家。[②])很多启蒙哲人将短暂的监禁看作是一种肯定,布封和他的同道们不大一样,他丝毫没有兴趣被监禁在凡圣城堡中,或是接受路易十六那些臭名昭著的秘密警察的审查。也许他成功地避开了审查。他在宗教信仰方面谨小慎微,或者根本没有信仰。和他同时代的人一样,他的作品以自己的方式,对人类的基督教图景进行了颠覆性批判。索邦神学院当局(负责确保所有法国出版图书的宗教正统性)谴责了他对宇宙起源和人类发展的唯物主义叙述。但布封坚持不懈地辩解,并含糊地承诺改变论调,同时,还有他的社会地位和人心所向的名望,这些因素使索邦神学院当局在1781年放弃了对他不敬神的指控。他的巨著《自然史》(*Natural History*)在1749年至1789年间出版,共36卷,不管其主题,是18世纪最受欢迎的作品之一。尽管有许多像亚当·斯密这样的人,他们喜欢该作品更多的是因为其"令人愉快的、丰富的和自然的修辞",而不是其科学的严谨。布封创造了短语"风格即是人"(*le style c'est l'homme même*)对新崛起的"人的科学"的未来发展方向产生了深远的影响。[③] 在休谟和凯姆斯,狄德罗和孟德斯鸠,杜尔哥和伏尔泰身上都能看到这种影响。甚至一直都反对布封进入法兰西学院的孔多塞身上也有这种影响的迹象。孔多塞在布封去世后,以学院主席的身份发出的悼词中,讽刺地评论了布封的

---

① Jacques Roger, *Buffon: un philosophe au Jardin du Roi* (Paris, 1989) and *Les Sciences de la vie dans la pensée francaise au XVIII ème siècle* (Paris 1963).

② 引自 Otis Fellows, "Buffon and Rousseau: Aspects of a Relationship", *Proceedings of the Modern Languages Association*, 75, (1960), 184 - 196.)

③ "Letter to the *Edinburgh Review*", in *Essays on Philosophical Subjects*, 248.

科学方法。达朗贝尔称布封是“柏拉图和卢克莱修的竞争对手”；还有卢梭，尽管他后来对“自然人”的状况得出了截然不同的结论，但他依旧将《自然史》看作自己“道德历史研究”的基础和先导。柏林科学院的终身秘书约翰·海因里希·福尔梅(Johann Heinrich Formey)在1756年写道：“卢梭在哲学领域里的地位，就是布封在生物学和植物学领域的地位：卢梭像布封研究自然和宇宙那样来研究人类。”①

教会对科学认识的统治日渐松动，布封的生物学理论对此造成了沉重的冲击：自然界本来就存在。自然界是变化的，它有过去、现在和可预见的未来。以前的博物学家受分类法的限制，甚至最具创新性的著名瑞典人卡尔·林奈(Carl Linnaeus)也受此影响。虽然他认为动物和植物新品种是随着时间推移通过杂交演变而来的，但也仍然为如下这一观点所困扰：从创世纪的第七天起，自然界和人类世界都一直未曾改变。布封利用化石记录和实验指出：圣经年表认为世界是在公元前4004年被创造出来的，这不仅是错误的(如果不是荒谬的话，尽管他谨慎地没有这样说)，而且自然界本身也处于一种永恒的运动中。换句话说，同所有事物的历史一样，人们也可以描绘并认识自然界的历史。同样至关重要的是，自然界的历史显然已经有了开始和未来，但它却没有一个可预见的终点。

所有动物和植物生命的本质，也是人类不可逃避的本质，《自然史》归根结底关注的也正是“人”。第八卷中，用如下我们并不陌生的抱怨开篇：“无论我们对了解自身如何感兴趣，我不知道我们是否没能更好地了解任何非我们本类的事物。”人类与其他动物不同，人类由两个部分组成，其中之一是“内在的、无形的和不朽的”，另一个部分则

---

① 引自 Jean Starobinski, “Rousseau et Buffon”, in *Jean Jacques Rousseau: La Transparence et l'obstacle* (Paris: Gallimard, 1971), 383. 福尔梅也是《美丽的沃尔夫氏》的作者. 见文中372.

是“广泛的、物质的和会消亡的”。这两者都在进化，但我们与所有其他生物一样都具有第二部分，即我们的身体；而第一部分也就是心灵，是人类所独有的。布封当然没有这么说，但《创世纪》中，亚当本来就是一个身体多毛、弓着身子、走路跌跌撞撞的生物，他的形象更接近南方古猿的骸骨遗迹，而不是西斯廷教堂弧顶上那个慵懒地向上帝伸出手的肌肉强健的青年。然而，人类最重要的进步，是精神的进步，而不是肉体的进步，而这种进步来自于人类独具的比较能力——因为“完全不可对比的是无法令人理解的”——连同语言的能力和无论多么低等的人都具有的自然的社会性。[①] 人类与其他动物的不同，还在于人类不仅仅只关注自身，人类也关注过去（也有可能会关注未来）。布封写道：“动物，只能感知其自身当下的存在，而无法了解自己的过去。它们有感觉，却缺乏比较这些感觉的能力。”因此，它们不能像人类那样形成思想，而且他们对存在的感知“不如我们确定和广泛”。因为它们缺乏对自身的感觉（“虽然它们感觉到他们的存在，但是他们不知道他们的存在”），它们没有对“时间、过去以及未来的概念”。[②] 相比之下，人类能敏锐地意识到过去。在所有生物中，只有人类知道自己将会死亡，只有他们能将短暂人生中习得的知识世代流传下去。因此，只有他们能够日臻完美。正是这种对过去的意识，让他们径直地走向未来。尽管这个未来还不够完美，至少他们可以识别可能的结果，并且采取相应的行动。[③] 在布封看来，这种可以回顾与展望的能力，是“人”自我意识的特征，也是“人”的生物学特性。并不是只有人组建社

---

① “De la nature de l’homme”, in *De l‘ homme*, ed Michèle Duchet (Paris: François Maspero, 1971), 39 - 41.

② *Histoire naturelle*, in *OEuvres complètes de Buffon avec la nomenclature linnéenne et la classifi cation de Cuvier*. Revues sur l’édition de l’Imprimerie royale et annotées par M. Flourens (Paris, 1853 - 1855), II, 336 - 338.

③ Starobinski, “Rousseau et Buffon”, 388.

会，蜜蜂和海狸也会组建社会。但人类的社会与其他群居动物不同。这些群居动物的社会总有固定不变的规模，而人类社会总在不断发展和变化。从第一个“可谓是依靠本性”而建立的小群体开始，人类数量不可阻挡地增长，这使他们发展成为更大的在群，并最终创造了当今的“伟大社会”和“文明社会”。[①] 这就是文明不可逆转的发展历程。所有人类都在这同一条道路上行走。或许，欧洲人和亚洲人比其他人走得快些。但是，这是由于时间以及他们有幸所处的环境而造就的，并不源于他们的本性。

因此，特定的民族在这个演变过程中所处的位置，必然可以解释不同种族之间的巨大差异，也必然因此可以在某种程度上决定他们精神和肉体的能力。按照布封的设想，美洲可以用来验证这种假设。他认为，美洲大陆相当“新”，至少是比地球上其他地域产生得更晚。他的这一观点很大程度上以动物（美洲豹、马、鹿）体态大小为基础，他认为这些动物应该是欧洲和亚洲相似物种的缩小版。

尽管这不是布封自己的结论，但这暗含着美洲大陆要劣于欧洲大陆的意思。通过隐晦的联系，这也意味着，如果美洲原住民比欧洲人劣等（布封没有这样说，只提出他们数量少），那么欧洲的海外殖民者在美洲的后代必定同样劣等。这种毫无根据的假设在北美洲和南美洲引发了激烈的争论。争论一直持续到 19 世纪晚期，几乎涉及了各个不同时代的主要思想家们，从康德到亚历山大·冯·洪堡（Alexander von Humboldt）、黑格尔、达尔文，再到马克思（Marx）。[②] 托马斯·杰斐逊的《弗吉尼亚笔记》写作初衷是为了回应布封，这本书

---

① Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des lumières* (Paris: François Maspero, 1971), 240-241.

② Antonello Gerbi, *La Disputa del Nuovo Mondo. Storia di una polemica, 1750-1900* (Milan: Riccardo Ricciardi, 1983).

于1785年出版时，杰斐逊时任美利坚合众国驻巴黎大使，他将一头“7英尺高”的驼鹿——大概是驼鹿——以及1对鹿角、1头美洲驯鹿、1头麋鹿和1张黑豹皮送到法国，要通过实际证据来说明：美洲的动物不仅和欧洲的一样，而且美洲的麋鹿比法国麋鹿还要大得多。然而，这些东西送到巴黎的时候，这头杰斐逊曾希望“做成标本，在国王的展厅中陈列”的驼鹿已经腐烂，而布封也濒临死亡。虽然这些展品最后送到布封的长期合作者、动物学家路易斯-让-马利·达欧邦通(Louis-Jean-Marie D'Aubenton)的手中，但是布封本人却似乎从未见过它们。①

大多数启蒙时期的学者，尤其是卢梭和狄德罗，都拒绝接受布封的唯物主义以及其中包含的决定论。但他一直坚持在历史中存在普遍人性，坚持人类能力尽管有限，但确实具有控制未来的能力，他的观点对“人的科学”的发展产生了深远的影响。因为如果人类是进化的生物，那么他们为自己构建的文化世界也应该是不断进化的。所有的生物体都从简单进化到复杂，人类世界也是如此。或者，从人类的视角来说，是从所谓的“野蛮”——这个词在18世纪经常意味着野性的或未开化的——到所谓的“文明”。在安·罗伯特·雅克·杜尔哥1750年发表的《对人类思维不断进步的哲学反思》(*Philosophical Review of the Successive Advances of the Human Mind*)中，他宣称：

> 因此当前世界，以这些不均等的无限变迁，[已经]在我们面前展现了从野蛮到文雅所经历的所有历程，从而使我们一目了然：这是人类思维不同阶段的记录和遗迹，是所有已经过去阶段的反映，也是所有时代的历史。②

---

① Keith Thomson, "Jefferson, Buffon and the Moose", *American Scientist*, 98 (2010).

② *Philosophical Review of the Successive Advances of the Human Mind*, in *Turgot on Progress, Sociology and Economics*, trans. and ed. Ronald L. Meek (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), 42.

人的科学将是对这些阶段的精确记录，也是对这些进步的解释。基于这一原因，达朗贝尔笔下的人学家独自沉思，“同他对待自然现象一样，谨慎地对待过去作家的叙述”，以及“研究过去的人”从而使他能够“理解现在生活中的人”。换句话说，人的科学是一种追究历史的形式。正如休谟所说，历史是我们唯一可用的手段，它通过向人们“展现出不同环境下人的各种状态，并根据我们观察而来的各种材料，从而揭示出人类本性的恒久和普遍原则，使我们了解到人类行为的有规律的可塑性”。①

IV

过去认为，18 世纪是“非历史的”。20 世纪的德国哲学家和历史学家恩斯特·卡西尔曾经指出：它不过是“浪漫主义运动杜撰出的呐喊”。② 浪漫主义通过“非历史的”理解到的是，启蒙运动拒绝将过去作为传统之源，并拒绝对亲人、家庭、国王和宗教效忠。至少，在这方面他们是正确的。在这期间，有很多历史记录的作品，至少就标题而言，这些作品很像传统的民族史——例如，伏尔泰的《路易十四时代》（*The Century of Louis XIV*），苏格兰历史学家威廉·罗伯逊（William Robertson）的著作《美洲史》（*History of America*）和《苏格兰史》（*History of Scotland*），或者最为生动的证明是休谟的不朽之作《英格兰史》（*History of England*）——但是这些作品都很少强调当下的传统，或者很少运用后来 19 世纪那种宏大历史叙事的方式来建立

---

① *An Enquiry Concerning the Human Understanding*，84－85（VIII，1）. 关于休谟对历史学的用法，参见 Andrew Sabl，*Hume's Politics：Coordination and Crisis in the* History of England（Princeton：Princeton University Press，forthcoming）.

② *The Philosophy of the Enlightenment*，197，和 cf. Peter Reill，*The German Enlightenment and the Rise of Historicism*（Berkeley：University of California Press，1975）.

民族认同。[①] 大多数作品，或者说所有比较重要的作品，都对人类的行为举止进行了比较研究。他们的策略是刻画一个特定民族，或者某一特定的时刻，以此来说明整个人类历史。达朗贝尔多次谈到历史写作，他和笛卡尔都蔑视他们之前大部分的历史。认为这些历史中漫无目的的博学，以及对沙夫茨伯里所说“伟大的人类屠杀”行为的冗长陈述，最多可以作为一种娱乐形式，或者用于儿童的道德教育，除此之外几乎没有其他意义。“历史科学，”他写道，“如果没有被哲学所启蒙，便是最低等的人的科学。”[②]然而，一旦被启蒙它便是首要的人的科学。诚然，新人学家描写的历史往往替代甚至轻视吉本高度评价的博学之士，他们的历史和达朗贝尔自己对人的科学恰当材料的断言不一样，也和休谟对古人过度揣测性的批判不同，他们已经明显只不过是吉本所批判的“模仿植物学家”而已。[③] 一端是“博学的”或“政府的”历史，另一端是哲学史，这两者间的差别不大，远比不上德国诗人和剧作家戈特霍尔德·埃夫莱姆·莱辛(Gotthold Ephraim Lessing)于1753年所说的“特别的人和普遍的人”之间的差距。他抱怨道：了解“特别的人”就是仅仅了解“傻瓜和恶棍”。然而研究“普遍的人”则截然不同。“在这里他展示伟大和神圣的起源；考虑人类会实现什么事业，他如何扩展理解的局限性，他的法则中蕴含的智慧是什么，又是什么雄心壮志激发他的不朽。”[④]

---

① 关于伏尔泰、罗伯逊、休谟和吉本之间的关系，参见 Karen O'Brien, *Narratives of Enlightenment: Cosmopolitan history from Voltaire to Gibbon* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

② 参见 Shklar, "Jean D'Alembert and the Rehabilitation of History", in *Political Thought and Political Thinkers*, 301.

③ *Essai sur l'étude de la littérature*, ed. Robert Mankin (Oxford: Voltaire Foundation, 2010), 126 - 127. And see Pocock, *Barbarism and Religion*, II, *The Narratives of Civil Government*, 23.

④ 引自 Cassirer, *Philosophy of the Enlightenment*, 216.

“人的科学”的目的是了解作为一个物种的人类，进行人的科学研究最好的方式是通过对人类“行为”“习俗”“民情”进行详细考察。“你要用哲学来评判举止，”埃德蒙·伯克在阅读完威廉·罗伯逊的《美洲史》之后告诉他，“并且从举止中你得到了哲学的新源泉”。[①] 正如休谟评论自己的研究：“各国家人民之所以具有研究远古起源的好奇心，唯一的确定原因，就是可以思考他们祖先的语言、举止和习俗，并与那些其邻近国家作比较。”[②]赫尔德认为这创造了一种新的哲学史，使休谟成为一位“英国历史**哲学家**，而不是历史学家”。[③]

伏尔泰、罗伯逊和休谟所著的历史在形式上是充分符合传统的。但许多启蒙时代记载的“历史”则大不相同。例如，维柯 1725 年的《新科学》在某种意义上讲也是一部历史，而且维柯自己也这样看。维柯说，它是人类“理想的永恒历史”，它由“所有人类意志决定的事物，如语言和风俗习惯的历史，以及战争和人类和平”精确地组成。[④] 孟德斯鸠的《论法的精神》也同样是一种历史形式，全面描述了过去的风俗习惯和法则，展现了人类文化进化的全景，这和杜尔哥的《哲学反思》、孔多塞的《人类精神进步史表纲要》一样。

其中，最受读者欢迎的是伏尔泰的通史巨著——《风俗论》（*Essay on the Manners and Spirit of Nations*）。这本书是为了取悦夏特莱夫人而作。夏特莱夫人名叫加布里埃尔，是一位牛顿学说的信仰者和数

---

① 引自 Bruce P. Lenman, “‘From Savage to Scot’ via the French and the Spaniards: Principal Robertson’s Spanish Sources”, in Stewart J. Brown (ed.), *William Robertson and the Expansion of Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 204.

② *The History of England: From the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688* (Indianapolis: Liberty Fund, 1983–1985), I, 2.

③ “Older Critical Forestlet” (1767/8), in *Herder. Philosophical Writings*, 265–266.

④ *NS* 7. 卡西尔认为《新科学》在“18 世纪首次指明历史哲学的方法”，*The Philosophy of the Enlightenment*, 209.

学家，在上一章中我们刚讲过她。对她而言，历史不过是由“那些随着时间的推移而合法化、容易复述的，并且摧毁并削弱她心智的寓言”构成。她想要确切知道的是“风俗习惯、法律、偏见、信仰和艺术”。这是“她想要去思考的人类精神”。为了满足她的这些需求，伏尔泰用了一种新的叙述方式。[①] 他说，他不愿“堆积大量的事实”，它们只能相互抵消。他的目的是收集那些最重要的事实，用它们来引导读者，并让读者自己去判断“人类精神的灭绝、复兴和进步，以及通过那些相同民族的习惯惯例去了解[世界上的]各个民族”。他补充说，这是适合一般历史的“唯一的方法”，换句话说，这种方法也被“曾写过英格兰史的哲学家”大卫·休谟所采用。[②] 夏特莱夫人于1749年去世，彼时伏尔泰尚未取得多少进展。最后他花了34年，直到他1778年去世前才完成这部著作，但是这部著作对吉本、罗伯逊、杜尔哥、孔多塞以及休谟都有所影响。[③] 最为激烈地抨击过伏尔泰的莱辛说，《风俗论》使伏尔泰完全有资格用罗马诗人贺拉斯的话自夸：“我是自由地踏入这个空白领域的第一人。”[④]

所有这些历史著作，以及一大批鲜为人知的作品，都试图构建一部“人类的历史”，用德国哲学家卡尔·沃纳(Karl Werner)在1879年对维柯《新科学》的说法就是，一种叫作“哲学的历史主义”的历史，他解释说，不是对过去事物的简单解释，而是对人类历史存在的**可能性**的解释。[⑤] 这就是18世纪所谓的“哲学历史”或“预测历史”。杜格尔

---

① “Fragment sur l'histoire générale”, in *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*, ed. R. Pomeau (Paris: Classiques Garnier, 1990), II, 951－194.

② “Supplément a l'Essai sur les moeurs”, in *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*, 906.

③ Pocock, *Barbarism and Religion*, II, 72－162.

④ 引自 Cassirer, *Philosophy of the Enlightenment*, 216.

⑤ Donald Kelley, *Faces of History: Historical Inquiry from Herodotus to Herder* (New Haven and London: Yale University Press, 1998), 266.

德·斯图尔特(Dugald Stewart)是亚当·斯密的传记作者，谈到斯密的《语言的起源》(*Dissertation on the Origin of Languages*)时，斯图尔特说道，这可以被形容为一种“有点儿特别的调查样本，据我目前所知，它完全起源于现代”。其目的是要找到这个问题的答案：“通过什么样的逐渐变化，最初未开垦的本性才转变成为如此人为复杂的奇妙状态。”[①]和所有真正的社会知识一样，这些历史的目的不只是描述性的——也是解放性的。它们提供对人类社会起源和进化的恰当的科学认识，在此过程中，它们可以有望将人从“偏见”(这是18世纪的主要词汇之一)的奴役中解放出来。

孔多塞认为，《人类精神进步史表纲要》的目的是：最终揭示“我们所有的偏见的本质”。而在孟德斯鸠看来，《论法的精神》的目的是为了治愈人类的偏见。“我称为的‘偏见’，”他写道，“不会让人意识不到确定的事情，而会使人无法认知自己。”[②]他声称，对隐藏在每个民族的“公民和政治法律”中的原则的理解，对他们所属国家物质方面及其宗教的关系理解，对他们居住地“风俗和礼仪”的理解，以及对他们相互之间法的关系的理解是实现这一目标的唯一手段。

孟德斯鸠认为，这反过来只能被历史性地理解，因为虽然首先是气候和环境的因素决定了“风俗和礼仪”，但随着时间推移，“风俗和礼仪”和人类生活的其他方面一样成长变迁。他总结道：“这就是**法的精神**。”[③]那么这就和布封的生物进化论一样，是社会的或“道德的”。哈贝马斯认为“从维柯到孔多塞的思想家们……将自然目的论转移到

---

① “Account of the Life and Writings of Adam Smith LL. D”, in *Essays on Philosophical Subjects*, 292.

② *De l'esprit des lois*, “Preface”.

③ *De l'esprit des lois*, I, 1.

历史中”。[①] 而这种历史揭示出：人类最终必然是普遍的世界性文明的产物。

V

康德1784年的作品《世界公民观点之下的普遍历史观念》(*Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose*)正是这种研究风格，文章的结尾处写道，“臆测的”或“哲学的”历史中使用的步骤，并不是要“取代具体的、纯粹由**经验**而构成的历史工作”。相反，它是要提供“一种哲学的烦恼(在熟知历史之后)，从另一个立脚点出发能够探讨到的东西的一种想法而已。用哲学思维从不同角度思考问题时，可能得出的概念”。在康德看来，历史学家和身处地球的宇宙观察者一样，在他们看来，行星“有时倒退，有时前进，有时根本不变”。观察宇宙规律的唯一理想落脚点，可以清晰地看到宇宙规律的视角只能是太阳，或是所谓的“天意的所在”。这显然是任何凡人都不能接触到的。如果我们不能通过直接的个体经验获知这些，康德认为，我们可以诉诸理性和想象力，这两者可以使我们了解人类活动在历史中的变迁。[②] 这就是康德的“不同的立脚点”。哲学的历史是这样一种尝试，它希望通过发现一系列“令人困惑和偶然”的人类行为，从而为“人类的自由意志”赋予“稳定而缓慢地进步的人类最初能力的意义”。然而，它不会这样像传统的历史一样去耐心列举过去已知的事实——这里康德轻蔑暗示的是婚姻、出生以及死亡等类似细节——因为这些人类存在的事实“并不能归于任何未来可确定其数目的法则”。对人类

---

① *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, trans. William Rehg (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1996), 46.

② 关于康德将想象力设想为“直接服务于理性”，参见 Guyer, *Kant and the Experience of Freedom*, 215 - 216.

过去的行为表现的简单叙述，不过是一种经验主义历史学家使用的叙述方式，这只是一个关于无目的行动的故事。[①] 但如果一种历史企图将这种行为与更深刻的自然意义联系起来（如果真的有这样一种意义存在的话），这种历史将不仅仅是对过去事情的叙述，还应是对未来叙述的基础；正如康德所说，它会被“称为是可预见的，但还不是自然的”。[②] 它采用康德所谓的“先验规则”去实现一切，依照这种规则，历史学家将能够在“人类事物这一悖谬的进程之中发现某种自然的目标；根据这种自然的目标被创造出来的人虽则行程没有按照自己的计划，但却可能有一部服从某种确定的自然计划的历史”。[③]

康德在 1786 年回应赫尔德《人类历史哲学观念》（*Philosophy of the History of Mankind*）的文章《人类历史起源臆测》的开篇中，把这种历史比作“在想象力和理性指导下的一种心灵的休憩与健康活动”，他半开玩笑地说（如果有人能想象康德会开玩笑），类似一次“纯粹的快乐之旅”，一次依靠“想象力的翅膀”完成的旅行。

然而，如此愉快的旅行，有一个完全严肃的目的。因为虽然它“属于叙述人类行为的历史时所无法加以尝试的东西，我们却很可能通过臆测来探索［它］那——就其是**自然**的产物而论——**最初**的起源”。[④]

正如康德自己经常指出的，他的这项研究很大程度上要感谢卢梭，他曾经称卢梭为“道德世界的牛顿”，而且尤其受益于卢梭的著作

---

① *Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim*, trans. Allen W. Wood, in *Anthropology, History and Education*, 108－109; AK 8: 17－18.

② *The Conflict of the Faculties*, trans. Mary J Gregor and Robert Anchor, in *Religion and Rational Theology* trans. and ed. Allen W. Wood and George di Giovanni (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 297; AK 7: 79.

③ *Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim*, trans. Allen W. Wood, in *Anthropology, History and Education*, 109; AK 8: 18.

④ *Conjectural Beginning of Human History*, trans. Allen W. Wood, in *Anthropology, History and Education*, 163; AK 8: 109.

《论人类不平等的起源和基础》。[①] 然而，与卢梭不同，康德非常明确自己的目的。因为我们不可能出现在人类的起源时刻，否则我们就会是自己的创造者，但我们也许可以用猜想来填补我们经验知识的空白。然而，这样的猜测，“不需要虚构，而是应该根据经验加以推论，只要我们假定人类的行为在其最初起源时就正如我们目前所看见的一切”。生命的潜在条件仍保持不变，因为“自然……并没有带来任何冒险的成分”。[②] 通过回顾我们如今的经历，我们肯定可以安全地想象我们遥远祖先的感受，而这个他们自身发展的至关重要的阶段没有历史记录。尽管孔多塞是通过完全独立的思考解释“人类精神进步”——他没有读过康德的著作，也怀疑卢梭的观点——但他的解释却与他们大致相同

> 人类精神进步也服从于我们从人类身体发展中观察到的普遍规律，因为它是这种发展的结果，可以认为它是通过社会中大量个体作用的结合而发挥作用。当前某一时刻呈现的结果受到此前偶然事件的影响，同时对未来时代产生影响。因此这种叙述是历史的……[③]

人类是无情的、不安宁的生物，虽然他们作为个体可能在其悠久的历史中经历了一些挫折，所有启蒙运动的作家无疑都认同康德所说的，即如果“单个人展示整个物种的命运”，历史的叙述不外是一种“走向完美状态的进步而已”。[④] 作为单独的个体，你可以自由地逃离并生活在自我的荒岛上，或者同卢梭在他自己生命的最后几周那样，生活

---

① 引自 Schneewind, *The Invention of Autonomy*, 491.

② *Conjectural Beginning of Human History*, in *Anthropology, History and Education*, 163; AK 8: 109.

③ *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, 80.

④ *Conjectural Beginning of Human History*, in *Anthropology, History and Education*, 169; AK 8: 115.

在乡村的小屋里——虽然这个所谓的乡村是离巴黎约 28 英里、马奎斯·勒内·路易斯·德·吉拉丹侯爵(Marquis René Louis de Girardin)在阿蒙农维拉精心耕耘的花园。因此人类是一个整体，所以不可能从时间中逃离。

同卢梭的《论人类不平等的起源和基础》一样，康德的《人类历史起源臆测》从对《创世纪》的世俗化(或者至少是非圣礼化的)描述开始。就像卢梭所说，也许可以这样安抚拘泥于字面意义的基督教徒：尽管宗教可能以“上帝的命令”将人类划分在自然状态之外，但它没有“阻止我们根据人自身的本性和他周围的事物进行猜测，从而假设全人类的未来掌握在人类自己手中”。[①] 在康德的方案中(尽管不是卢梭的方案)，《圣经》中描述的堕落，因不服从而产生，代表了理性认知。对于维柯而言，堕落也只能被理解为一种认知体验。被驱逐出伊甸园将人类推向历史；但是刚进入人类历史时，他和自己最终要成为的生物完全不同，那时，他是一个白痴、一个没有自由意志的人，在他的堕落之前他只有维柯所谓的“真理的力量”(本能的)：这是一种当真理呈现时可以来识别真理的先天能力。从此他的进步逐渐成为完全自主的。

然而，康德笔下最初的亚当和夏娃甚至比维柯所描述的更简化。他认为人必须具有直立行走、说话(“按照连贯的概念来说话”)以及思想的能力，否则他们恐怕不能被称为人类。(不然夏娃是用什么其他的手段说服亚当偷食禁果呢?)康德如同洛克曾做过的那样，观察到如果他们“会遗传下去，但是与经验相违反的”，那么甚至这些也完全不是生来就有的。除了这项彼此交流的能力，他们完全通过“本能，这个

---

① *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, 135, and see Shklar, "Subversive Genealogies", in *Political Thought and Political Thinkers*, 132 - 160.

所有动物都须听从的**上帝的声音**”来生活。卢梭和康德都认为理性，是通过允许人“把他的饮食知识扩大到本能的限度之外”而首次出现的。即人“通过以口腹之欲来和并不与本能相结合在一起的其他某种官能相比较——例如某种视觉官能可能提供与之前的口腹之欲并不相似的事物”。①

在《创世纪》中，这也构成了天真的消失——或者脱离了对亚当之前简单的动物本性的依赖——并因此是真正的人类进步。然而，现在，康德的历史中发生了一些《旧约》中没有的故事（维柯和卢梭的书中也没有相关叙述）：理性与想象结合在一起，他们一起“创造了这样一种与天赋本能不适应的欲望，甚至与天赋本能自相冲突”。人类看上去已经因此获得了对自然行使自由的能力，或是康德所谓的“反叛自然的声音”。这对于人类种族未来所产生的影响与夏娃偷食禁果同样深远。

> 人类发现自己有一种为自己抉择生活方式的能力，而不是像别的动物那样要被束缚于唯一的一种生活方式。这一显著的优越性可能召唤他的那种一瞬间的欢慰，却又必定立刻就继之以忧虑和焦灼：他还不能就事物隐蔽的本性和长远的效果来认识任何的失去，又怎么能运用自己这一新发现的能力呢？他仿佛站在一座深渊的边缘；因为迄今为止都是本能在向他指点着他所欲望的唯一对象，但是现在这里面却向他展示了无穷的对象，而他自己还一点都不懂得怎样去加以选择；然而现在从这种一朝已经尝到了的自由状态，他却又不可能再返回到奴役（受本能统治的）

① （德）康德. 历史理性批判文集[M]. 何兆武，译. 北京：商务印书馆，1996：62. ——译者注

状态。[①②]

人类从而永远会成为他希望的：一个与自己斗争的分裂造物。这个希望最终引导他组建社会，并将迫使那些社会稳定地完善，不可阻挡地一直走向处在历史尽头的世界主义的世界。然而，选择和欲望的冲突不是羽翼未丰的人类面临的唯一挑战。现在理性开始不仅用于拓宽新的可能性边界，也开始应用到想象力中。康德将《创世纪》中的无花果树叶赋予了意想不到的意义。在《圣经》中，亚当和夏娃被上帝发现他们在伊甸园穿着不寻常的外衣鬼鬼祟祟地走动，因为他们获得了理性（或如《创世纪》所说，了解了“善与恶”），“他们知道自己[是]赤身露体，将无花果的叶子缝起来，作为自己的裙子”。然而，在康德的版本中，亚当和夏娃穿上无花果做的裙子不是为了遮羞，而是通过消除他们共同的感官对象来延长他们的性快感。

这么做可以使他们脱离“单纯的动物欲望的满足所带来的那种厌倦之感”。康德没有结过婚，他轻视性，认为性是“人类本性的退化”，它令“相爱的人成为一个欲望的对象”。他还认为“性不是一个人对另一个人本身的倾向，而是一个人对另一个人的性倾向”，由此也是他对无花果树叶作用的独创性解释。“[男人]的欲望对象是她的性”，而不是她这个人。[③] 在他看来，人应该至少是要追求比这更高级的事物。但是他并没有低估性欲作为最早的，并且可能最强大的人类冲动的重要性。

这就是大自然的狡猾。最初这些性游戏似乎表明“理性之驾驭冲

---

① （德）康德.历史理性批判文集[M].何兆武，译.北京：商务印书馆，1996：63.——译者注

② *Conjectural Beginning of Human History*, *in Anthropology*, *History and Education*, 166; AK 8: 112 - 113.

③ “From the Lectures of Professor Kant. Knigsberg, Winter Semester, 1784 - 1785, Georg Ludwig Collins (on Baumgarten)”, in *Lectures on Ethics*, 155 - 162; AK 27: 384 - 392.

动的某种意识”。然而，事实上，这些性游戏还有其他的作用。他们将冲动的可能范围无限扩大了。一旦人类出现在历史中，这种原始性冲动的放纵将会确保今后“他的本性不会在占有和愉悦中停止，并且需要被满足”。①

就像在他 1784 年发表的著名的文章《答复这个问题：什么是启蒙？》中，康德将文明人——但是仍未被启蒙——比作一个没有权威的指引就惧怕走路的孩子，所以早期的前文明人，虽然现在他具备了今后将使他很长时间不能满足的欲望，仍然被描述为“一个粗鲁和纯粹的动物式存在”，并仅被“本能的羁绊”所驱使。那么，这些似乎逃脱不掉的尚处幼稚期的人是怎样开始脱离他们出生时的状态的呢？康德对此的答复是：一种像他和霍布斯都认为的对所有人类感情基本的但冲突的本性诉求。康德和霍布斯都认为，充分延伸“sociable”一词的意义后，人类也并不是自然地社会性的。的确，他们似乎对社会生活有一些最初的倾向，但他们完全不是亚里士多德所认为的，以及对亚里士多德进行基督教诠释的那些人所认为的“社会性动物”。社会显然是人造的产物，就这一点而言，康德写下了一句令人震惊的著名句子：“人不由本能所指导，也不由先天具备的教导性的知识所指导；相反地，人类存在的意义是为了造出他自身以外的一切。”现在虽然每一个个体的“自然”人在本能上都是群居的动物，感受到自己是社会中的人，但是他还拥有一种同样强烈的冲动，那就是“使自己个性化（孤立化），因为他自身同时还具有希望所有事情都按自己的方式运行的不趋向于社会性的性质”。② 因此几乎可以肯定的是，人类在遇到同类

---

① *Critique of the Power of Judgment*, trans. and ed. Paul Guyer and Eric Mathews (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 297 - 298; AK 5: 430 - 431.

② *The Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim*, in *Anthropology, History and Education*, 111; AK 8: 20 - 21.

时第一反应可能更多的是彼此间的恐惧和猜疑，而不是那种本能上的同伴关系。霍布斯曾简短地说，每当我们遇到他人，“由于天性”使“我们不是寻找朋友，而是想要从他们身上获得荣誉和利益”。[①] 然而，霍布斯对于这种令人厌恶和本能的竞争性的观点，并没有让康德也形成“所有人反抗所有人的战争”这种不间断的暴力。康德曾注意到，或者他仅仅是借用了卢梭的观点，以前所有对人类社会起源的叙述中，都缺少了一个非常重要的阶段。霍布斯认为原始人只希望生存和具有按自己的选择行动的自由。卢梭的“野蛮人”和霍布斯式的原始人一样都需要食物和配偶。但这也是不够的。对于卢梭和康德而言，霍布斯式的原始人是不可能的生物，因为没有人能够只靠食物和性来生活。如果他真的是一个人，而不只是野兽，他很快就会发现，他还需要更多的东西。

卢梭仔细地阅读了布封的作品，在《论人类不平等的起源和基础》中，卢梭设想通向真正社会性的至关重要的一步已经产生了某种类似的事物。到目前为止，人类组建了家庭（这是自然行为，而不是社会行为），并为自己建立某种形式的住房（大概也属于自然属性，如兔子打洞、蜜蜂筑巢等等）；他们似乎也设法（虽然卢梭未能解释如何）来达成某种共同的解决问题的办法。毕竟，亚里士多德自己也指出过，人类不是唯一的社会性动物，狼和蚂蚁也是。然而，卢梭的问题不是人类如何具有**社会性**，而是他们如何变得不平等。答案是“竞争”（这又是一个霍布斯式的观点）。然而，它不是争夺资源的竞争，也不是“对一个又一个权力永恒和不停歇的欲望”；而是对尊重的渴望

他们现在开始聚集在他们的小屋前，或者一棵大树附近。唱歌和跳舞这种空闲和爱情的产物，变成了一种娱乐，或者是一种

---

① *De Cive*, 22(1.1).

消遣方式，聚集在那里的无忧无虑的男女们乐享于此。然后，每个人都开始看向其他人，并希望也被人关注，大家的尊重开始具有意义。唱得和跳得最好的、最英俊的、最强壮的、最机敏的那些人成为最受尊敬的人；而这是不平等的第一步，并且同时也是产生罪恶的第一步。这些最初偏爱产生后，一方面出现了虚荣和蔑视，另一方面带来了羞耻和嫉妒，而由这些逐渐形成的变化带来的潜移默化的影响，被证明是对幸福和天真的毁灭。①

于是，“野蛮人”在自身中生存；然而，社会的人只能够在他人的意见中生存，可以说，社会人“唯有从他人的判断中衍生出对自身存在的情感”。② 对卢梭来说，这也是人类进入历史的时刻。布封认为的“人”与“动物”之间本质的区别，按照卢梭的观点，就变成了“野蛮人”和“文明人”的区别。野蛮人，像周围（那些与他完美和谐相处的）动物一样日复一日地活着。野蛮人的想象力“无法绘出任何图像，他的内心也没有什么渴望；他的需要能随时被满足，并且他现有的知识远远不能够激起对更多知识的渴望；他既没有远见，也没有好奇心”。③ 这就是卢梭借用了多明我会修士让-巴蒂斯特·杜·特尔特雷（Jean-Baptiste du Tertre）的故事，康德又从卢梭那里借用了这个故事，讲到“穷困的加勒比人”早上把他的吊床卖给欧洲殖民者，晚上却又来乞求把吊床要回去。文明人有个体的身份认同，而野蛮人像其他动物一样都缺乏身份认同；这种身份认同和对岁月流逝的意识，都要依赖于他人的存在。孤独地在荒岛上生存的人不是真正意义上的人。是经久

---

① *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, in *OEuvres complètes*, III, 169－170.

② *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, 193, 并参见 Tzvetan Todorov, *La Vie commune. Essaid'anthropologie générale* (Paris: Seuil, 1995), 25－29中的观察。

③ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, in *OEuvres complètes*, III, 197.

不衰的认知渴望，而不是警戒创造了文明生活。这种对不平等的认知，迟早会导致强加了政治和社会的不平等，并构建出不自由的社会，这就是卢梭想象他自己所生活的社会。康德更详尽地解释了统治集团和社会阶层的形成。但在这两个人看来，真正重要的是：不是某种天赋的社会性本能，而是出于人类对认知的个人渴望，使人类成为社会的人，也会使他们最终得到启蒙。这导致康德确定提出了著名的人类的“非社会的社会性”，那就是“他们有在社会中聚集在一起的倾向，然而，带着一种不断威胁着要打破这个社会的持续反抗”。正是这种反抗、这种矛盾冲突和不安唤醒了人的所有力量，并使他能够克服懒惰的倾向。通过这种对荣誉、权力或财产的渴望，驱使他在康德所谓的“他不能**忍受**但却不能**置之不理**”的同伴中追逐地位。①

在试图解决这些冲突的过程中，现代国家**公正的公民宪法**派生出来，它“**病态地**强行协定来组建一个社会”，这个社会要改造人类的自然本能，以便他们“获得最有利的效果”。在一篇著名的文章中，康德将此比喻为森林中树木的生长：“正是因为每棵树都要同其他树争夺空气和阳光，它们被迫去比自己高的地方寻求，因此就能够美丽而笔直地生长；然而那些自由的、同其他树木分开的树，可以任由它的枝条生长，因此就长不高或长歪了。”②

康德和卢梭、孔多塞一样，都倾向于同意霍布斯的观点，认为这些早期的社会更像是僵化的、独裁的君主制国家，而不是共和制国家。他们（实际上必须）和霍布斯的社会构想不同的地方在于：虽然公民不能按个人意志来自由行动，但他完全具有运用判断的权利。然后，终于在公民自由受到这“坚硬的外壳”限制的时候，“大自然最慷慨关

---

① *The Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim*, in *Anthropology, History and Education* 111: AK 8: 21.

② *The Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim*, 113: AK 8: 22.

心的萌芽——人类**自由思考**的倾向与召唤……逐渐反映在人类的智力上，人类逐渐地能够**自由地行动**”。经过一段时间后，从这激发了对将最终解放人类的启蒙的推动。而且这同样适用于例如法律或政府结构，也适用于我们确定信仰所采用的方式。这就是为什么任何类似永久宗教习俗的事物，即使有“最高等的权利、最好的事物以及最庄严的和平条约”支持，它依然会用一种“对某种确定不变的教条的宣誓来约束自己”，从而“对其所有成员进行不断地监护并通过这些成员去监护所有人”，实际上它是一种“使人类种族永远远离任何进一步启蒙的”阴谋，而且不过是“一种违背人类天性的犯罪，而其最初的命运恰好就在这个过程中”。①

对卢梭而言，文明社会是一场灾难。幸福的野蛮人，也是无知懒惰的野蛮人，他们被迫按照自己的人性逻辑放弃最珍贵的东西：自由。但是，对于康德来说，这些“无忧无虑的男女”，这些永远幸福和永不改变的“高贵的野蛮人”所拥有的原始的、像牛一样的自由其实毫无意义。至少从亚里士多德以来，人们对幸福意义的思考已经达成了广泛共识：“幸福”是人类一切活动的首要目标。正如亚里士多德描述的：“我们所做的事情都有一定的目的，我们之所以渴望它（由于它也渴望其他的一切事物）……显然这必须是善的并且至善的。”②那么这件事是什么？答案不言而喻，是幸福。我们并不想变得强壮、熟练、多情、成功或只是单纯的善良。我们渴望这些是因为它们使我们幸福。然而，亚里士多德使用的希腊词“*eudaimonia*”（幸福感）与现代词语“happiness”（幸福）所蕴含的简单的满足感相比，表达更为丰富、更为复杂的含义。“*eudaimonia*”意味着更接近完满之事[或用一个令人厌

---

① *An Answer to the Question*: “*What is Enlightenment?*”, in *Practical Philosophy*, 19 - 20: AK 8: 38 - 39.

② *Nicomachean Ethics*, 109a.

恶的现代新词“human flourishing”（人类繁荣）],神学家就经常把它译为“幸福”(blessedness)。然而，不管怎么说，它被普遍解释为是人类的最高目标。康德最多只能承认幸福是“自然的第一个目的”。但所有这一切不过是一种状态，是人类的本能和欲望在一定程度上与康德所谓的人的“经验状态”相匹配的状态。黄金时代的人们、幸运岛屿或者至少是塔希提岛的居民们所享受的极乐，这每一种对幸福的说法都仅仅是一个满足状态，是一个人们都不再想追求更多的状态。但是对人类来说，不希望得到更多只能仅仅是康德所谓的对“一种状态的纯粹观念”。如果我们能完美地控制天性，并利用这种天性达到这样一个状态，那么我们满怀喜悦所设想的“幸福”将不可能实现，这只不过是因为“[人的]天性不会在占有和享受的过程中停止，而且也不会从中获得满足”。[①] 那么，康德问道，如果我们这样假设，那么与道德哲学家们数个世纪以来一直所说的正相反：

> 天意的真正终点并不是这种对幸福模糊不清的想象，这是每个人自己的设想，而不是人类的命运，人类的真正目标是推动着不断进步和发展的活动与文化，其可能达到的最高程度只能是构成与人类权利相一致的国家状态，那么什么东西是人类自己的作品呢？

答案是显而易见的，而且如同我们将会看到的，康德思维中的“国家状态”最终会成为人类的“世界公民权利”。[②] 因为“本性自身存在的目的必然是寻求超越本性”。[③]

大多数通常认为的“幸福”状态，更准确地说，是一种得过且过的

---

① *Critique of the Power of Judgment*, 297: AK 5: 430.

② “Review of Herder's *Ideas on the Philosophy of Mankind* ”, trans. Allen W. Wood in *Anthropology, History and Education*, 141: AK 8: 65.

③ *Critique of the Power of Judgment*, 250: AK 5: 378.

愚昧。所有文学想象中著名的“幸福”民族，假如他们真的存在，那他们永远仅仅是阻碍“所有人类自然能力发展”的“毫无意义的”生物。法国探险家安托万·德·布干维尔(Antoine de Bougainville)1769年在他的航海记录中热情洋溢地描述到“塔希提岛的幸福居民”(我们会讨论到他们)，称他们从未被来自“更文明国家”的人“拜访”过，而且他们保持了“几千年来的宁静慵懒”。然而，在康德看来，他们永远无法“令人满意地回答出他们为什么存在，无法回答出是否这个岛上全是幸福的牛羊，和全是仅仅满足于自我快乐的人类一样好?”[①]在创世之初，我们可能都简单地生活在“一个无害并安全的情况下，有一个被保护的童年——它就像一个花园，[人]不用付出任何努力”。随着人类历史的进步，特别是当生活变得艰难时，他们就会频繁地梦想回到这样的状态。文学世界中充斥着这样的梦想。康德说，正是这些“使鲁宾逊漂流的故事和那些南部海洋航行如此具有吸引力”。然而，这些只能是那些“仅寻求**愉悦**价值”的闲人的玩物。[②] 但真正的人无论多懒惰，都具有康德所谓的“躁动不安的理性”，驱使他“不可抗拒地发展与生俱来的能力，站在他与其想象的幸福之间”。[③] 塔希提人以及与之类似的“新荷兰人或火地岛人”，他们“过着阿卡迪亚式的田园牧歌生活，完美和谐、自给自足并且相互友爱”，必定缺乏“躁动不安的理性”，他们的天资会“永远隐藏在蛰伏状态”，他们自己“如绵羊一样的好脾气，使他们和驯养的其他动物一样没有存在价值。他们被创造的目的、他们理性的本质，将会是一种无法填补的空白”。他们看上去很美好，但

---

① “Review of Herder's *Ideas on the Philosophy of Mankind*”, in *Anthropology, History and Education*, 141－142: AK 8: 65.

② *Conjectural Beginning of Human History*, in *Anthropology, History and Education*, 174: AK 8: 122.

③ *Conjectural Beginning of Human History*, in *Anthropology, History and Education*, 168: AK 8: 155.

他们将不可能成为真正意义上的人。（康德坚定不移地认为，布干维尔描述的这种人实际上不存在。）但这并不能就此设想，他们也许不会威胁到人类未来的进步。

真正的人类历史是努力达到自我认识的过程，它最终将会把人类带入康德所谓的“启蒙状态”，这是唯一可以让人们解决如下矛盾的状态，这一矛盾是最初使人类变得文明，以及最终使他的意志行为不再受到阻碍而径直进步的状态。康德在“三大批判”的最后一部——1790 年的《判断力批判》（*The Critique of the Power of Judgment*）中声称，当那个时代到来时，人类，或者至少堕落后的人类将会进入到他所说的真正文明的状态，因为“对于人类物种来说，其最终会将自然归咎为文明”。[①] 不过，这最后一步还只存在于想象中，存在于尚未实现的未来。此外，它正如我们将看到的那样，需要彻底重新排列，不仅要对所有个体社会重新排列，还要重新排列各社会间当下的关系，只有这样才能建立起康德所谓的“世界公民的社会”。

VI

所有这些解释，尤其是康德的解释都存在同样的问题，让人感觉：只能以这种方式来讲述故事。这显然是康德所说的生而为“制造万物”而存在的生物的故事，它们从开始就决定了“除了通过自己的本性和理性最终获得自由以外，无法获得其他的幸福”。[②] 因此，这也是一个关于自由和进步的故事——对康德来说是通往启蒙，对卢梭来说是通往不平等。然而在康德、卢梭甚至是孔多塞最为悲观的作品中，人类似乎永远别无选择。不管个人的选择可能是什么，狡猾的天性一直

---

① *Critique of the Power of Judgment*, 299: AK 5: 432.

② *The Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim*, in *Anthropology, History and Education*, 110: AK 8: 19.

在无情地驱动他。甚至在未来的世界主义状态，即使可能全面掌控“文化”，在很大程度上都是一个本性所致的过程。我们无可避免地会变得更好。我们似乎只有一种选择，就是用我们的能力从“加之于自身的不成熟状态”中解脱出来。然而即使是在这里，康德只是建议了一个早已被自然准备好的步骤，因为这是通往文明的必然之路。“启蒙计划”的批评者设想人是有理性的、自主的，然而实际情况则大相径庭，康德或卢梭对“人”的定义只不过是将其视为自然进程中一个独特的组成部分。要是用“上帝”替换“自然”，那么你会遗憾地发现这倒是很像加尔文教的本体论。

也许你会觉得的确如此。很多人也同样认为康德的整个“启蒙”大厦实际上是用一种历史决定论取代另一种形式的历史决定论：除了不可预测的天命，没有什么能真正将天命从“狡猾的天性”中剥离出来。

神学家的宇宙以上帝为中心，启蒙思想家的宇宙以自然为中心，然而两者的区别却在于对人类选择的理解。对于神学家而言，历史有一个已知的开端，在《圣经》中就被确定了。可以这么说，通过所有人类当前的生活，历史有一个可记录的中间状态，也有一个已知的结局，从《圣经》中我们能略知一二。抛开自由意志的存在不谈，人性本身在这个故事中的作用微乎其微。维柯知道这一点，因此他不遗余力地充分描述人类的代言作用，使之与天命概念相一致。启蒙运动的描述则是，人性是从自然状态中涌现出来的，它具有一个已知的或者至少可知的开端，它存在于历史当中，存在于世界各国人民的叙述中——我们当前生活的这个时代便是它的中间状态。

但它拥有很多种结局。事情总是会有其他的情况，康德写道：“因为我们所面对的人行动是自由的，事实也的确如此，他们应当做什

么是被提前预设好的，然而他们**将会做什么**将是无法预测的。”[①]人类历史必然是一个无休止的过程。孔多塞在《史表》的开篇声称，“这些关于人类过去是什么，以及今天是什么的观察，直接保证和加速了他也许正希望实现的新发展”。[②]

对于启蒙运动的哲学历史家们来说，现代世界呈现出多种不同的文化，各种不同程度的“文明”足够清楚证明这一点。塔希提人、奥斯蒂亚克人、撒摩耶人、蒙古人和中国人，都证明了人类不同选择所带来的后果。一旦一般模式有了大体轮廓，人类作为一个整体（即便不是个体的话），将会摸索出恰当的行为，以确保得到最满意的结果，即使并不能确保对每一个种族它都能取得同样的作用。对于人类来说，比所有其他能力更重要的是“远见的能力”，因为“它是指导人类运用能力的目标和所有可能实践的条件”。

因此，康德的历史观和孔多塞、卢梭一样，是“先兆”——兼具预见性和预言性。正如康德所说，它是“对未来即将到来的事物的叙述，因此……是应该发生事件可能的**先验**表征”。[③] 康德的《世界公民观点之下的普遍历史观念》与孔多塞的《人类精神进步史表纲要》结尾都是对人类未来状态的普遍概括。（孔多塞未完成的全文也势必会强烈关注这种前景。）卢梭的《社会契约论》同样是对未来可能状态的研究，它是为生而自由但现在却“时时被桎梏着的”生物提供一种手段，使其在道德上也能实现自然状态下最完美的平等。[④]

VII

不可避免地，构成新的“人的科学”的各种历史都始于对人类生命

---

① *The Conflict of the Faculties*, in *Religion and Rational Theology*, 300: AK 7: 83.
② *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprithumain*, 80.
③ *The Conflict of the Faculties*, in *Religion and Rational Theology*, 297 AK 7: 80.
④ *Du ContratSocial*, in *OEuvrescomplètes*, III, 351.

起源的叙述。这一点是老生常谈。任何定义人性的尝试都必须从杜格尔德·斯图尔特所谓的“未开垦的自然本性的第一次简单努力”开始，这从柏拉图时期以来一直都是大多数起源神话的基础。17世纪的理论家，特别是格劳秀斯、霍布斯和洛克，给了它全新的方向。他们同时指出，如果人类社会不是像亚里士多德和他的追随者所假定的那样是自然的产物，而是纯粹的、由个人而不是某种对人类陪伴本能的盲目回应所创造的人工产物，是一种基本的保护手段，那么它便具有非常特殊的开始，即在人类社会被创造之前存在这样一个被他们称为“自然状态”的时期。

正如我们所看到的那样，对霍布斯来说，“人类的自然状态”是一切对抗一切的战争状态。对于他的许多18世纪的读者而言，这种从历史角度对人类起源无差别化的暗淡描述似乎不仅仅是违反常理的，而且是非常荒唐的。孟德斯鸠反对道：“不能假设人是从天而降的，或是像卡德摩斯的士兵那样全副武装从泥土中一跃而起并相互残杀。人类不是以这种状态开始的。”[①]问题是，霍布斯从来没有明确地表达他的意图：他对自然状态的简练零落的描述，到底是能在历史上得到考证，还是他在《利维坦》中“始于激情的推论”的另一种可能。他确实将“美洲很多地方的野蛮民族”作为证明，即便一切反对一切的战争状态“并没有在全世界普遍呈现……现在世界上有很多的人依然生活在这种状态”的证据。[②] 在《论公民》的标题页中，“自由人”的形象是一个弯着腰、痛苦的巴西人，他穿着草裙，一手拿着弓，一手拿着枪，面对着一个光彩照人——无疑是英姿挺拔的欧洲人——手持象征正义的天平和剑的“统治”（权力/权威）形象。这一形象以及一些零散的对非欧

---

① *Pensée* 1266, Cf. *L'Esprit de lois*, I, ii.

② *Leviathan*, 891. XIII. 63.

洲民族的影射，足以表明，霍布斯所设想要叙述的原始人性有一些历史依据。[①] 然而，对此并没有一个完全成熟的描述。格劳秀斯的叙述有一些民族学和历史深度，导致莱布尼茨声称“他的例子，来源于所有的历史和古代记录，对于建立今天依旧适用的规则，这似乎是一个极好的方式”。[②] 但这种叙述没有什么作用。洛克的自然状态是一种更为复杂和合理的情况，在这种自然状态下，人们是自由的，没有出现主权，但他们仍然拥有某种程度的社会性并相互认知，以一种“和平、善意、互助和保守的状态”生活在一起。他认为这是他那个时代美洲印第安人的生活状态，也是《旧约》中我们的祖先所处的原始父权时代的生活状态。它当然与战争状态不相同——洛克回击霍布斯，“但是有些人把他们混淆了”。[③] 但洛克仍然像霍布斯和格劳秀斯一样，避而不谈不同自然状态在历史和民族上有多大程度合理性。

所有这些关于人类前文明状态的解释都过于简略、缺乏细节、晦涩难懂，无法提供任何真正科学的历史依据。卢梭轻蔑地写道，“哲学家们检验过社会的基础后，认为有必要回到自然状态，但却没人达到那种状态”。[④] 维柯有着非常相同的观点。格劳秀斯、普芬道夫和约翰·谢尔登这些被他称为“人类法学家”的思想家的叙述真正问题在于——他们总是设想“他们完全了解这个古老世界”，“正因为如此，他

---

① Kinch Hoekstra, "Hobbes on the Natural Condition of Humankind", in Patricia Springborg (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes's* Leviathan (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 109 - 127.

② *Caesarinus Fürstenerius*, *in The Political Writings of Leibniz*, ed. Patrick Riley (Cambridge: Cambridge University Press, 1972), 113 - 114.

③ "Second Treatise of Government", in *Locke's Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett (Cambridge: Cambridge University Press, 1960), 298 (III. 19).

④ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, in *OEuvres complètes*, III, 132.

们所做的一切不过是想象如果**他们**自己处在自然条件下会怎样。”[①]也就是说，格劳秀斯所谓的自然人就是无法享受技术的格劳秀斯本人，而“霍布斯的放肆和暴力的人”首先就永远不会拥有进入公民契约的能力，因此永远不可能是我们最远古的祖先。[②]

还有一些人——尤其是苏格兰人亚当·斯密和与他同时代的、同时也是休谟之后继任的辩护士图书馆员亚当·弗格森——尖刻地驳斥了整个前社会状态的观念。斯密说：“来应对本就在自然状态下发生的自然法则，在现实中没有任何意义……因为不存在这种状态。”[③]人类可能天生不愿意，要去过亚里士多德和他的追随者们所想的“政治”生活，而是想生活在成员都像他们那样天生愿意去爱去恨的社会中。这整个过程，亚当·弗格森抱怨道，来源于这样一种错觉，即“设想……对我们所有的美德的否定，就足以描述自然状态下的人类”。[④]事实上，早期人类像他们的后代一样，“从形成的第一个时期开始，就注定要去发明和创造”。社会是人的自然栖息地，就好比水之于鱼。“他对于友情或敌意那种含混不清的态度，”弗格森爵士写道，“他的理性，他使用的语言和发出的声音，就像他的体态和站姿一样，都被归为他的天性：对他的描述中，这些就如同翅膀之于鹰、利爪之于狮子一样不可或缺。”[⑤]

在很多人看来，即使早期人类的确真的满足了霍布斯或卢梭的描述，他们也不可能像霍布斯所说的那样，联合在一起并进入一种复杂的协商状态，继而达成共识，满足社会契约的必要前提。

---

① *NS* 127.

② *NS* 113–114.

③ “Report dated 1766”, in *Lectures on Jurisprudence*, ed. R. L. Meek et al. (Oxford: Oxford University Press, 1980), 398.

④ *An Essay on the History of Civil Society*, ed. Fania Oz-Salzberger (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 75.

⑤ *An Essay on the History of Civil Society*, 12, 9.

同样的，法国法学家及激烈批评卢梭的西蒙-尼科拉·亨利·兰盖(Simon-Nicholas Henri Linguet)抱怨称，在卢梭(和西塞罗)的想象中，简单的野蛮人被高明的立法者(如莱克格斯和梭伦，摩西和穆罕默德)劝服而具有了社会性，这无疑要想象他们“具有超越人的无上智慧。[①] 这也将适用于霍布斯的原始人——他们不仅要掌握语言，就是社会创造出的产物，然而他们所需要的不只是语言。如果不是早已拥有了理解事物的必要情感，这些简单粗鲁的生物如何能够应对复杂的争论，听从贤者劝导放弃他们陈旧的、无拘无束的生活方式，并选择一种更有益处的公民社会呢？兰盖总结道，“社会本身就是情绪产生的效果，它本身就是自己的诱因”。[②]

这种模棱两可的论述使有些人认为，“自然状态”不过是科学哲学家所称的“思想实验”。用休谟的话来说，它是一种“哲学的虚构”，类似于“黄金时代的诗化作品”。[③] 基于这种解释，那种原始状态实际上是否存在已经并不重要了。重要的是这种状态本来能存在。读者只需想象一下，如果世界处于无管制的战争中会是什么样子，就会即刻认识到通过契约来缔造和平状态的必要性所在。

无论我们去哪里，“自然状态”都伴随着我们。一旦公民秩序崩溃——正如霍布斯曾在英国内战中看到的毁灭性结果那样——我们便会发现自己会重新回到自然状态。在霍布斯看来，我们唯有离开自己安全的家园，才能明白这一显而易见的事实。他问道，否则你该怎么解释这一事实：任何人“出门旅行时……都将自己全副武装起来，

---

① *Théorie des loixciviles, ou principes fondamentaux de la société* (London, 1767), 221.

② *Théorie des loix civiles*, 208 - 209.

③ *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, 189, n. 1 (III.1). 休谟也指出，自然国家作为战争国家的设想“并不是如大家通常所认为的那样，由霍布斯首次提出”。柏拉图已经在《理想国》中否定了这一个观点，并且西塞罗也指出“反之，假设其必然并被普遍承认”。

期望找到相处融洽的同伴?”①

但并非所有人都对此深信不疑。如果这是一个“思想实验”,如果正如卢梭在《论人类不平等的起源和基础》开头所轻描淡写地那样,我们应该“从一开始就抛开一切事实,因为它们不会影响问题”;如果就像美国政治哲学家茱蒂思·史卡勒(Judith Shklar)曾经描述的那样,和所有形式的乌托邦一样,它的目的与它本身极其相似,只不过是“在读者中引起道德认同”,为什么又要使它看起来好像真得与实际情况相符呢?② 为什么在格劳秀斯和洛克的著作中,要不断地用美洲来影射? 为什么卢梭要关注多明我会修士让-巴蒂斯特·杜·特尔特雷和弗兰克·柯若(François Corréal)对加勒比人的解读,以及德国人彼得·科尔布(Peter Kolb)对于“霍屯督人”(南非科伊族人)的叙述,来证实他关于“野蛮生活”的说法?③

所有爱推测的史学家讲述他们的故事时,都以野蛮人的生活开头,但是这些野蛮人究竟如何生活,却从未得到解答。布封写道,“野蛮人是所有动物中最显著的(特别的),也是最不为人所知的……一个野蛮人、一个绝对的野蛮人对哲学家来说,是极具吸引力的奇观”。④ 直到1749年,从未有哪个哲学家见过“野蛮人”,更不用说“绝对的野蛮人”了。20多年后出版了《从习俗揭秘古代》(*Antiquity Revealed by its Customs*)的激进启蒙哲人尼古拉斯·安托万·布朗热(Nicolas Antoine Boulanger)发出抗议,称“哲学家、形而上学家和法学家们”在“没有历史的情况下,只通过理性寻求创造

---

① *Leviathan*, I, xii (p. 89).

② *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, in *OEuvres complètes*, III, 132 - 133. Judith N. Shklar, *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), 2.

③ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, in *OEuvres complètes*, III, 220 - 221 n.

④ *Histoire naturelle*, in *OEuvres*, II, 200 - 201.

[他们的自然人]”。布朗热指出，他们需要的是直接观察一个“处于真实状态的真正的人”。[①] 到了 18 世纪后期，对这种人的探索已经成为一个科学现实。

① *L'Antiquité dévoilée par ses usages*（Amsterdam，1772），I，8. 布朗热显然是在回应维柯，虽然没有证据表明他读过维柯的书。参见 Vicenzo Ferrone，*I profetidell'Illuminismo*（Rome：Laterza，2000），263－264.

第5章

发现自然的人

I

1772年，巴黎的书店中出现了一部匿名出版的著作，这是一部两卷本的欧洲15世纪以来的海外扩张史，书的全名冗长繁琐，叫《欧洲人在两个印度殖民和贸易的哲学史及政治史》（*Philosophical and Political History of the Settlements and Commerce of the Europeans in the Two Indies*，以下简称《两个印度的历史》）。实际上，虽然这本书在法国付印（1770年），却有阿姆斯特丹的出版标志，由于荷兰基本不会审查限制著作的出版内容，这也就明确表明书中有违禁的煽动性内容。大家私下里都知道，书的作者是名不见经传的纪尧姆-托马斯-弗朗索瓦·雷纳尔神父，虽然他在1754年当选为皇家学会会员。雷纳尔是著名杂志《法兰西信使报》（*Mercure de France*）的撰稿人，写过一本英国国会历史，有些令人难以置信的是，因为这本书他被埃德

蒙·伯克称赞为“当代最优秀的作家之一”。[①]《两个印度的历史》的出版让雷纳尔声名鹊起。此书在启蒙运动时期，最有影响力地抨击了欧洲帝国的创建历史——实际上，在20世纪末以前，本书也强有力地捍卫了18世纪商业社会的价值观（后面我们会讲到更多）——被称为“道德世界的新灵魂”。1770—1787年，这本书的法文版印刷了30多次，出现50多种翻译本。还出现了两个缩略本：《雷纳尔之精神》（*Spirit of Raynal*）和《雷纳尔告青年书》（*Raynal for the Young*）。1776年，这本书被翻译成英文，对塑造新美国建国者们的革命理念产生了重大影响，或许是因为与西班牙人和法国人相比，雷纳尔为殖民美洲的英国人描绘了一幅过于美好的图景。[②]

然而，这并非雷纳尔一人之功。他至多只是温吞吞地反对法国的海外扩张，以及其中所酝酿的罪恶——奴隶制。法国大革命时期，他仍旧是一个上流社会的老派绅士，但是他更愿意表现为一个温和适度的人，用弗里德里希-梅尔基奥尔·格林姆的话说，他的观点“更多是遵从既定政治现状，而非公正”。[③] 他也远没有形成自己的风格，就更谈不上有什么敏锐的思想。

1776年，他做了一个对他来说的错误决定：在准备《两个印度的历史》第二版扩充版时，请狄德罗来“修正他的行文风格”。狄德罗同意了，但仅仅是因为狄德罗从修正《两个印度的历史》中看到了一个创

---

① 引自 Muthu, *Enlightenment Against Empire*, 72.

② 对于它的影响以及其出版历史的详细解释，参见 Jonathan Israel, *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution and Human Rights, 1750-1790* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 413-422.

③ Maurice Tourneaux, ed. *Correspondance littéraire, philosophique et critique par Grimm, Diderot, Raynal, Meister etc.* (Paris, 1877), IX, 487-488. 关于雷纳尔与舒瓦瑟尔(Choiseul)与殖民管理局的联合，参见 Michèle Duchet, *Anthropologie et Histoire au siècle des lumières. Buffon, Voltaire, Helvétius, Diderot* (Paris: FrançoisMaspero, 1971), 126.

造完全不同的作品的机会。他不但润色和强化了雷纳尔有些平淡乏味的文字，还加入了他自己的大段文字：关于奴隶制的野蛮、中国的专制、旅行导致的不安以及美国可能带来的道德复苏。伏尔泰读到这些时，打趣地将之评述为“让人热血沸腾的辩驳”。雷纳尔吓坏了，他对人大倒苦水，抱怨狄德罗滥用“自己对他的信任。他强加上那些暴政——无论有的或没有的——都会导致责难，只有他自己写的那部分才是这部作品中最有益和最重要的”。①

至少就这部作品因此而取得的成功而言，雷纳尔的愤慨有些过激。正如狄德罗对格林姆所说的，如果雷纳尔的著作成为“我所喜爱、国王和王公贵族的情妇们都厌恶的作品，最终为布鲁图(Brutus)带来新生”，这都要大大归功于他对本书的贡献。② 狄德罗还邀请了很多朋友和以前合作编撰《百科全书》的人一起参与修订，填入自己的论述，这些人包括：让-约瑟夫·培赫玛(Jean-Joseph Pechméja)——一位鲜为人知的作家，著有说教风格的旅行小说《泰勒菲》(*Télèphe*)；霍尔巴赫；农场包税官雅克·保尔茨(Jacques Paulze)，化学家玛丽-安·皮尔特·保尔茨(Marie-Anne Pierette Paulze)的父亲；马丁神父(abbé Martin)和帕玛公爵(Duke of Parma)的图书管理员亚历山大·戴丽尔(Alexandre Deleyre)。这样一来，到 1780 年在日内瓦最终出版时，《两个印度的历史》已经被改造成一部小型的《百科全书》，全书共有 10 卷，其中充斥着欧洲殖民带给世界的种种罪恶，而忽略了启蒙和基于商业的尝试可能给全世界“野蛮”和“未开化”民族带来的好处。

---

① 引自 Pierre-Victor, baron de Malouet, *Mémoires de Malouet publies par son petit-fils le baron Malouet*, 2 vols. (Paris, 1868) I, 180.

② “Lettre apologétique de l'abbé Raynal a M. Grimm”, in Diderot, *OEuvres philosophiques*, ed. Paul Vernier (Paris: Garnier, 1956),640.

在对雷纳尔的原始文本加入大量的附加内容和校正时，狄德罗有他更深层的目的。因为在他看来，欧洲殖民化过程引发了灾难性的影响，其一就是持续淘汰世界上“原始的”民族。狄德罗再三强调，他并不在意野蛮人的生活。但是无论他对这些人多么不感兴趣，他已经敏锐地意识到在美洲、太平洋地区、非洲和亚洲的这些旅行记录，展现出了一种与欧洲人截然不同的生活方式，并且未受到宗教和法律的影响。对这些民族的观察使狄德罗明白，至少“社会制度既不源于自然需要，也不源于宗教的教义”。相反，它们是每一个人类社会的“创建者和立法者”自己创造的产物。罪恶和贪婪并不是堕落的人类本性无法避免的结果，而是人类自己造成的。野蛮人的发现最终真实地呈现出人类堕落的故事：想要统治人类的人编造出一个故事，让那些受害者信服，他们之所以被迫承受这些不自由，都是由于自己有罪。狄德罗与布朗热一样，认为“野蛮人的生活和习俗”是人类生活的活档案，要尽力来保护这些资料。他认为，“我们在道德哲学领域所做出的进步可能都应归功于这些知识”。目前，道德哲学家对“人类社会起源和基础”的解释，都是通过这些人的过去和现在得出的，他们已经对此再熟悉不过。“对于那些不听从引导和教诲的人，他们都一概将其描述为神秘的、超自然的或神圣的，实际上这仅仅是时间、无知、软弱和愚蠢导致的”。他兴奋地认为，这些新发现“已经带来了巨大的启蒙”。然而，这仍然只是“全人类美好生活的黎明”，而且在他看来，无论接下来发现什么，显然“我们可以说，在某种程度上，正是野蛮人的无知启发了世界上的文明人”。①

然而，如何收集关于野蛮人的资料是另一回事。今天，18 世纪“人学家”的后继者，人类学家和社会学家，甚至是政治学家，都理所当然

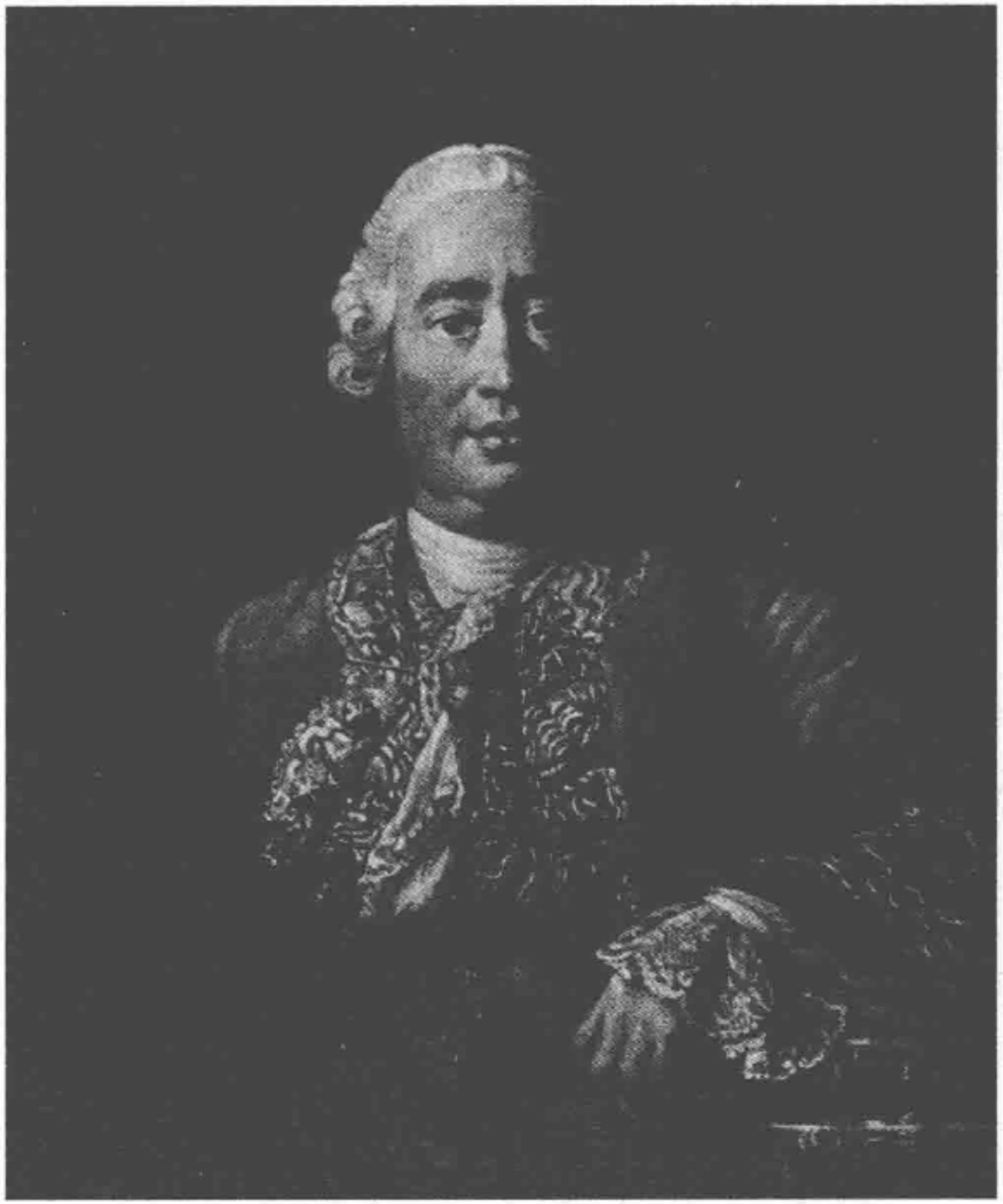
---

① *Histoire des DeuxIndes*, in *OEuvres*, III, 682.

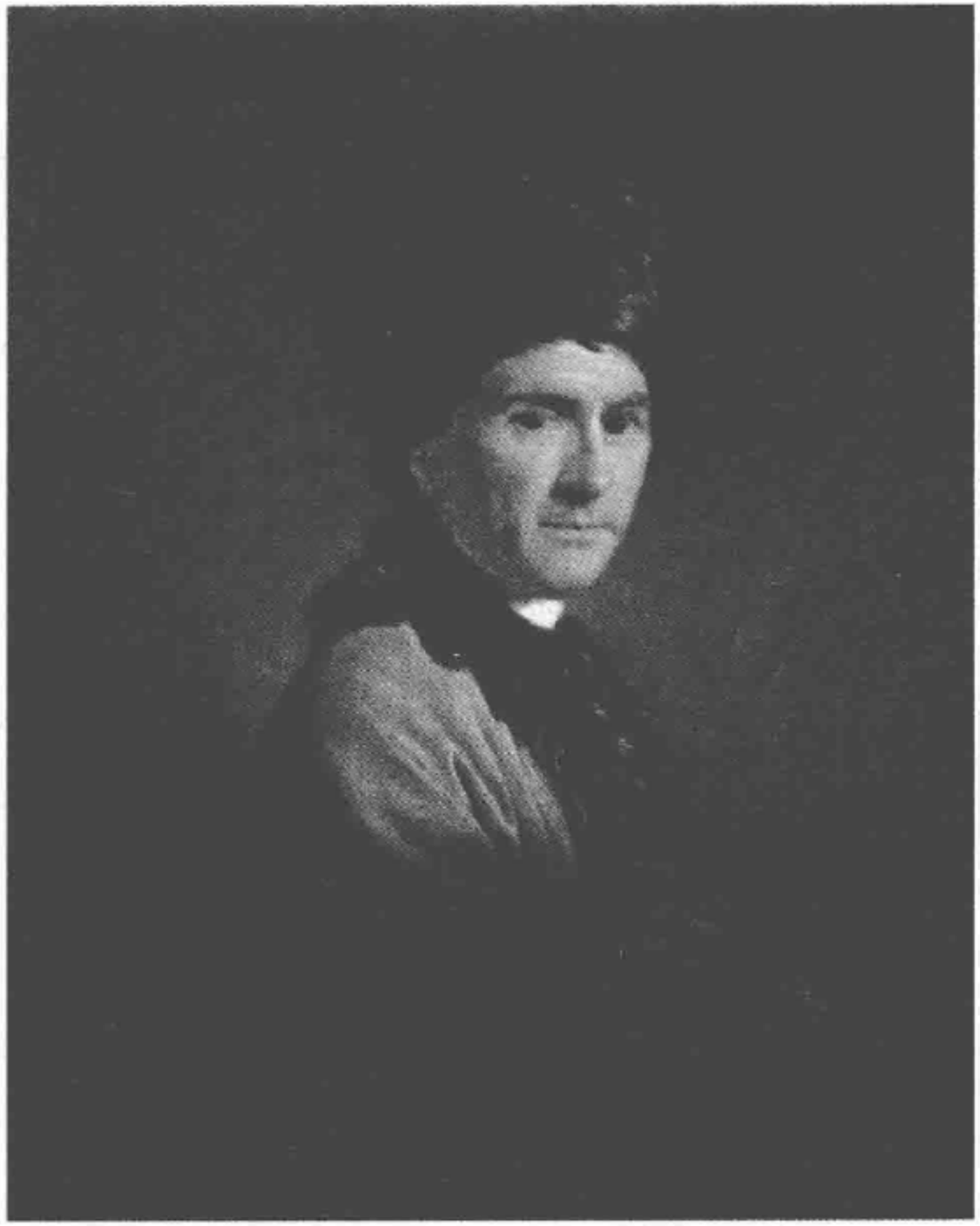
安东尼·阿什利·柯柏·沙夫茨伯里伯爵三世(1671—1713)和一个身份不明的人,1700—1701,约翰·克劳茨曼作。

查理·德·塞孔达·孟德斯鸠男爵(1689—1755)，1728，雅克-安托万·达西耶作。

伏尔泰(费朗索瓦兹-玛丽·阿鲁埃，1694—1788)，让·巴布提茨·勒莫恩(1704—1778)的雕塑作品

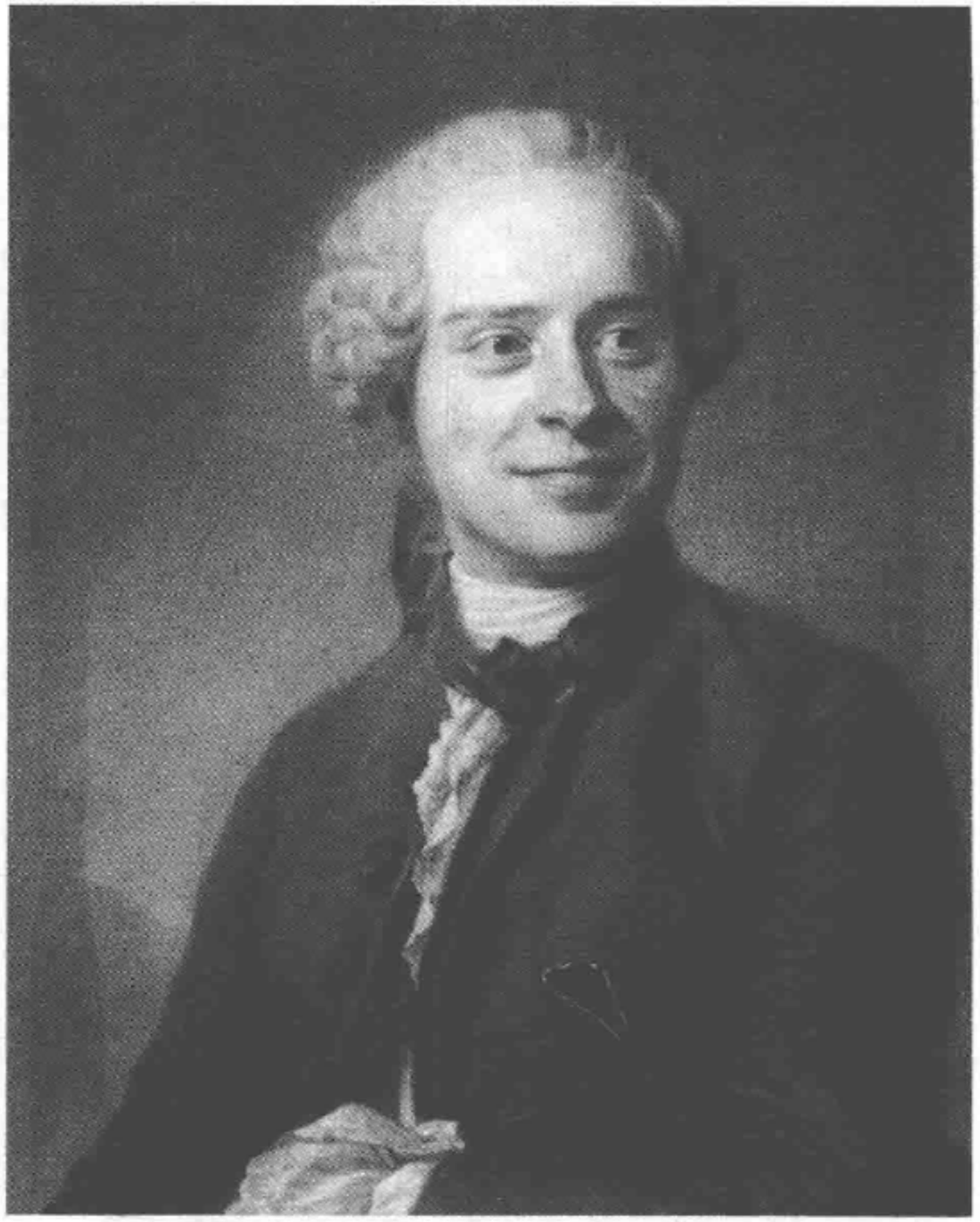


大卫·休谟(1711—1776),1766,艾伦·拉姆塞作。



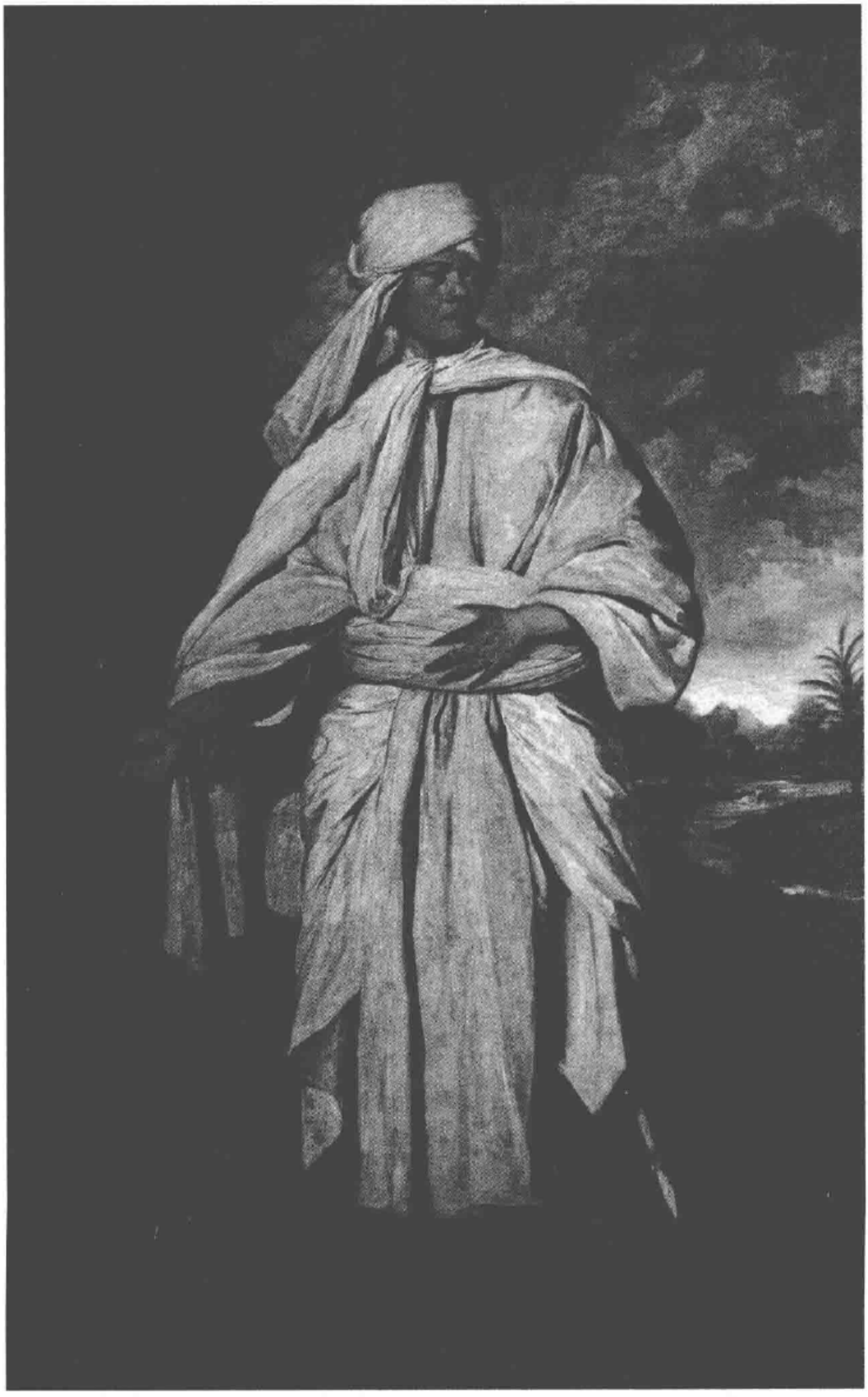
让-雅克·卢梭(1712—1772),1766,艾伦·拉姆塞作。

德尼·狄德罗(1713—1784)，1770，路易-米歇尔·凡·卢作。

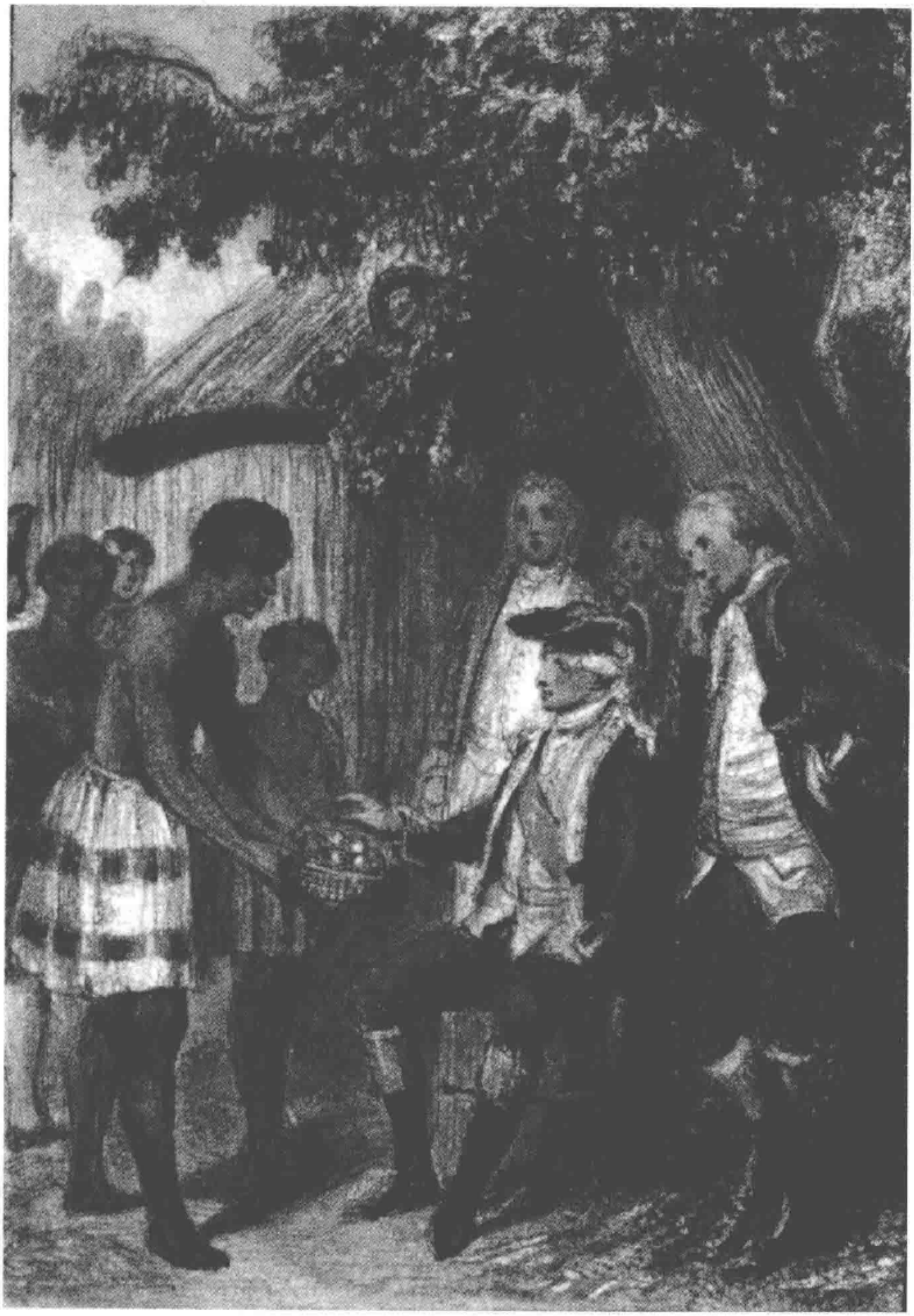


让·勒朗·达朗贝尔(1717—1783)，1775，莫里斯·康坦·德·拉图尔作。

亚当・斯密(1723—1790),1790,约翰・凯作。



欧迈的肖像，1776，约书亚·雷诺兹作。



塔希提人向路易斯-安托万·布干维尔伯爵(1729—1811)和他的随行人员呈送水果(1768?)。

伊曼努尔·康德(1724—1804)，1791，戈特利布·多布勒作。

让-安托万·德·卡利塔，孔多塞侯爵，法国派(1743—1794)，18世纪。

地认为他们都必须在这一被印象地称为“田野”的领域花些时间。他们不仅要去寻访那些被研究的人，还必须和他们一起生活，有时候还要长期生活在一起。“田野调查”在某种程度上保证了他们研究的真诚性以及他们结论的真实性。他们想仿效自然科学家的工作方法和抱负，身体力行地收集和分析自己得到的数据。在18世纪，情况则大为不同。人的科学的新实践者，很少觉得离开安静（并且安全）研究环境有什么必要。狄德罗虽然满怀热情地要精确描绘野蛮人的生活状况，但连他自己也不想深入野蛮人的生活并切身体验。他写道：“沉思的人是要安居的；旅行者要么无知，要么就是骗子。那些天资聪颖的人，不屑于经验的细枝末节，那些去切身体验的人，几乎没有天资可言。”[①]东方学的开拓者亚伯拉罕·亚新特·安克蒂尔-杜佩隆（Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron）曾经在1754年至1762年间做了大量的旅行，其中大多是在险象丛生的印度完成的，他希望能够以此“完善人类的知识，最重要的是确保拥有不能被剥夺的人类权利”。他指出，狄德罗这种傲慢的态度已经使得欧洲人得意于他们“自负的科学”，认为懂得了拉丁语和希腊语就能理解全世界的民族。[②] 他抱怨道，结果是所有人从小到大都只是知道“全世界只有四五百个国家，剩余的世界则与我们无关”。[③] 安克蒂尔自己尝试修正这一状况，完成了《印度之旅，1754—1762》（*Journey to India*，1754－1762）。启蒙哲人、那不勒斯驻法国大使费迪南多·加利阿尼（Ferdinando Galiani）对这本书做出回应，认为虽然安克蒂尔“细致准确，但他也没

---

① 关于狄德罗对游历的看法，参见 Anthony Pagden，*European Encounters with the New World*（New Haven and London：Yale University Press，1993），156－162.

② *Législation orientale*（Amsterdam，1778），181.

③ *Législation orientale*，pp. iii－v，并参见 Jennifer Pitts，“Empire and Legal Universalism in the Eighteenth Century”，*American Historical Review*，117（2012），92－121.

能“创建出任何体系，也看不出什么有用、什么没用”。①

加利阿尼有其道理所在。但他不只是在说安克蒂尔。旅行者所写的那些游记书籍，其内容也确实可靠，但困扰他们的是，他们拿不准公正性，也不可避免地有所倾向。沙夫茨伯里问道——对他以前那位热衷于并且不加判断地阅读游历作品的老师的另一个批评——为什么，洛克如此信任“野蛮的”对话者？对于

> 批评者对于印弟安人的信念，也可能和叙述者的判断的准确性一样受到质疑；他们可能也未必完全了解那些野蛮人的秘密：野蛮人的语言他们讲得马马虎虎；对于我们这些善良的、可怜的基督教徒们，他们有充分的理由对我们隐瞒诸多秘密……②

大部分旅行作家往往并不是冷静的科学观察者。正如卢梭所言，他们是水手、商人、士兵以及传教士这四类人，同时他们都具有强烈的个人目的。③ 他在插入到《爱弥尔》中的“旅行”这部分抱怨道：“我一生都在读游记，从来没有哪两部游记对同一民族的描述让我感受相同。”④这些旅行者看到和选择记载的内容，即使不是完全偏颇，也肯定基于自身的需求，以及他们所认为读者可能感兴趣的事。

由于旅游作家和空想哲学家的分歧，导致了后者极其怀疑他们原始材料的来源。无论属于哪一类人，旅行者都是写给公众看的，公众们则日益热衷于遥远国度的奇珍异闻。并且，公众最感兴趣的就是那

---

① 引证自 Girolamo Imbruglia, 'Tra Anquetil-Duperron e *L'Histoire de Deux Indies*. Libertà, dispotismo e feudalismo', *Rivista Storica Italiana*, 106(1994), 141.

② 给迈克尔·安斯沃斯的信，收录于 *Life, Unpublished Letters, and Philosophical Regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury*, 403－405. 沙夫茨伯里对多样性的看法，参见 Daniel Carey, *Locke, Shaftesbury, and Hutcheson: Contesting Diversity in the Enlightenment and Beyond* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 98－149.

③ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, in *OEuvres Complètes*, III, 212.

④ *Émile ou l éducation*, in *OEuvres complètes*, IV, 827.

些俗艳故事、异国风情，并有可能是情欲之事。“在这些作者中，”沙夫茨伯里抱怨道，“曾经受到恭维和处于前列的，是那些能讲述最反常和怪异之事的人。”他接着（又一次）嘲笑，“容易上当的洛克先生”居然愿意相信这些旅行作家所记载的“蛮荒国度中印第安野蛮人的故事”，读这些“旅行家，有学问的作者！代表真理的人！和伟大的哲学家！”的作品。[①] 同样，弗朗西斯·哈奇森也厌恶这种“读者和旅行作家们**畸形品位**的荒谬”。他认为，旅游作家总是因为人类内在的美德“不过是**普通故事**”而忽略了这些美德——没有必要为我们在欧洲每天司空见惯的事情长途跋涉到印度群岛。[②] 旅行家和读者更关注献祭、自相残杀、乱伦以及一夫多妻等事，远大于他们对单调的家庭之爱的兴趣。对“令人兴奋惊悚和瞠目结舌之事”的迷恋，不可避免地导致无法区分出什么是真正普遍的，并因此值得研究的事情，什么充其量常常只是撩拨式的细节。

旅行作家不仅美化和夸大事实，他们还记载了没有价值和不相关的资料，而看不出他们观察到的事物中什么才是有意义的。“世界上各民族所具有的区别性特征，”卢梭认为，“和那些能吸引人们关注的东西，几乎全没有纳入他们的视野中”。[③] 更糟糕的是，他们还会撒谎，甚至经常撒谎。毕竟，几乎从来没有人去验证过他们所说的话。那些难以置信和矛盾的地方，往往能牵扯出更多夸张的虚构。当旅行者的脚步离家越远，幻想就会进一步增大，证实旅行者所写的内容也就变

---

① “Soliloquy, or Advice to an Author”, in *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, 155 and 154 n.

② Francis Hutcheson, *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue* (3rd. edn. London, 1729), 205 - 207.

③ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, in *OEuvres Complètes*, III, 212.

得更难。[①] 康德在 1785 年不屑地写道："新的旅行所传播的人类种族多样性的知识，到目前为止，贡献在于激发人们认识到要就此探索，而不是满足于这些知识。"[②]

然而彼时，尽管这些旅行者有诸多明显的缺点，并且在哲学上也很无知，他们却提供了探索更广阔世界的唯一窗口。德国自然主义者乔治·福斯特（Georg Forster）曾陪同詹姆斯·库克船长（Captain James Cook）进行第二次太平洋之旅，并与康德公开辩论其种族理论，在他 1785 年为瑞典自然主义者安德斯·斯巴曼（Anders Sparrman）的《好望角之旅》（*Voyage to the Cape of Good Hope*）所作的序言中写道：

> 每一部真实的并且写得好的航海和旅行作品，事实上都是一次对实验哲学的论述……首先是现代哲学家……我们自己时代的导师，是他们基本上借助这些作品来作为建立他们体系的最好的材料，或者至少是用这些作品最好地去支持和确立他们学说的。[③]

不过，对于福斯特来说，很明显，同自然科学一样，真正成功的人的科学，应该是那种观察者和思考者可以在同一个人身上得以体现。卢梭在《论人类不平等的起源和基础》的一个长标注中写道：

> 整个大地上还布满着许多种民族，我们到现在不过只知道它们的名称，而我们居然想对人类下判断！假如有一位孟德斯

---

① Harry Liebersohn, *The Travelers' World: Europe to the Pacific* (Cambridge, Mass. and London: Harvard University Press, 2006), 202 - 205.

② *Determination of the Concept of a Human Race*, trans. Holly Wilson and Günter Zöller, in *Anthropology, History and Education*, 145; AK 8: 91.

③ *A Voyage to the Cape of Good Hope, towards the Arctic Polar Circle and around the World* (London, 1785), iii. For Kant's dispute with Forster see Kleingeld, *Kant and Cosmopolitanism*, 92 - 123.

鸠、一位布封、一位狄德罗、一位杜克洛[历史学家和语言学家]、一位达朗贝尔、一位孔狄亚克[科学家、心理学家和语言学家],或者其他这样杰出的人物,为了提供他们的同胞以更多的知识而周游世界,各尽所能地去观察和描述土耳其、埃及、巴巴利、摩洛哥帝国、几内亚、卡菲尔[南非]、非洲内部及其东部海岸、马拉巴、蒙古……假如这些新的怪力士们,从这些可资纪念的游历中回来之后,根据他们亲眼见过的事物,依照本人的意思,写成一部关于自然、伦理或政治的历史,我们就会亲眼看到,一个新的世界从他们笔下出现,这样,我们也就可以学会认识我们的世界。①②

但是,这些法国启蒙运动中安居的英雄们往往都待在家中。孟德斯鸠曾深入游历了意大利和一些低地国家(下文我们看到,他也许曾同中国移民有过交流);孔狄亚克最远到过帕尔马;但是除了狄德罗曾到过圣彼得堡,并在凯瑟琳大帝(Catherine the Great),也就是叶卡捷琳娜二世的宫廷中度过了难熬的四个月外,这些人没有一个曾远行越过西欧边界。卢梭总是热心怂恿别人去游历,他自己却浅尝辄止,除了在英格兰和休谟颇为糟糕地短暂相处过一段时间。他最远也只是从法国到过意大利或者他的老家瑞士。

然而,只有博学多闻的旅行者有可能从发展出人类的科学的世界中找到原始材料,这种观念根深蒂固。约瑟夫-玛丽·德杰兰多(Joseph-Marie Degérando)曾就符号对人类思想史的影响著有一部红极一时的巨著,他在1800年和一家聋哑机构的创始人和罗赫-安

---

① *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, in *OEuvres Complètes*, III, 213 - 214.

② (法)卢梭.论人类不平等起源和基础[M].李常山,译.东林,校.北京:商务印书馆,1997:176 - 177.译文稍有改动。——译者注

博·库库伦·西卡德(Roch-Ambroise Cucurron Sicard)、教师兼童书作家路易斯-弗兰克斯·乔夫瑞(Louis-Francois Jauffret)以及古怪的德国移民、某种"通用语言"(一种早期世界语)的发明者约瑟夫·德·梅米尤科斯(Joseph de Maimieux)一起，共同建立了一家学会，实践其所谓的新"人的通用科学"。他们将学会命名为"人类观察者学会"(Society for the Observers of Mankind)，其目标是通过细心收集世界各地的经验数据，研究"人"的"多种精神智力和道德面貌"。[①] 这个学会仅维持了三年，尽管创办者都默默无闻，但是在其存在期间其成员却包括植物学家安托万-劳伦特·德·朱希厄(Antoine-Laurent de Jussieu)，著名解剖学者、古生物学家、动物学家乔治·居维叶(Georges Cuvier)，以及动物学家、政治家伯纳德·杰门迪·拉瑟培德(Bernard Germainde Lacepède)。它还吸引了大量的支持者，包括空想主义者德斯塔特·德·特拉西(Destutt de Tracy)，生理学家让·乔治·卡巴尼斯(Jean Georges Cabanis)，精神治疗领域的开拓者菲利普·比奈尔(Philippe Pinel)，耳科学(耳朵疾病的治疗)和儿童心理学领域的领袖让·伊塔德(Jean Itard)，医学哲学家雅克-路易斯·莫洛·德·拉萨尔特(Jacques-Louis Moreau de la Sarthe)，法国贵族、航海家、数学家布干维尔，此外还有康斯坦丁-弗朗索瓦·伏尔尼(Constantin-François Volney)，他曾是霍尔巴赫和孔多塞的常客、托马斯·杰斐逊的朋友和通信者、18 世纪末最为人熟知的作者之一，曾列出一个"供旅行者使用的统计学问题"的

① 对这一学会最详细的解释参见 Jean-Luc Chappey, *La Société des observateurs de l'homme* (1799 - 1804): *des anthropologues au temps de Bonaparte* (Paris: Société des études robespierristes, 2005).

目录。[①]

针对这项事业，德杰兰多本人写了一本野蛮人观察指南，命名为《野蛮民族观察方法考略》(*Considerations on the Various Methods to Follow in the Observation of Savage Peoples*)。德杰兰多像他的前辈一样自信地宣称"体系的时代已经过去了"。对人类的研究成为哲学的真正归宿，而"人的科学"也成为一种"自然科学、观察科学以及所有科学中最崇高的科学"。新的"旅行哲学家"在空间中旅行是为了在时间上行走。德杰兰多充满热情地说，"对他来说，他所到达的岛屿是人类社会的摇篮。那些被我们无知的虚荣心所轻视的民族，在他看来就像来自时间起点的古老和壮观的遗迹。"在德杰兰多那里，空间上的距离变为时间上的距离。到达世界上遥远地方的新旅行家，就像一个个"人学家"，但仍然是另外一种"哲学家式的历史学家"。德杰兰多写道：

> 事实上，旅行哲学家就是沿着时间的道路，远航去世界最遥远角落的人，是在过去中徜徉，他所迈出的每一步就是一个世纪。对他来说，他所到达的岛屿就是人类社会的摇篮。那些被我们无知的虚荣心所轻视的民族，在他看来就像来自时间起点的古老和壮观的遗迹，这些遗迹比尼罗河畔著名的金字塔更值得我们赞美和尊重千倍。在德杰兰多看来，金字塔不过是见证了"少数无名之辈短暂的权利以及轻浮的野心，然而其他人[野蛮人]却将足迹留在了我们祖先和世界最初的历史中"。[②]

---

① B. Kilborne, "Anthropological Thought in the Wake of the French Revolution: la *Société des observateurs de l'homme*", *European Journal of Sociology*, 23(1982), 73-91.

② Jean Copans and Jean Jamin (eds.), *Aux origines de l'anthropologie française. Les mémoires de la Société des Observateurs de l'Hommeenl'an VIII* (Paris: Le Sycomore, 1978), 129-132.

II

“人类观察者学会”建立时，对科学解释“野蛮人生活和方法”的经久需求已经表现为另一种令人瞩目的现象：科学远航。从 18 世纪中叶开始，从欧洲各地出发进行世界探险远航的数量惊人。在 1735 年和 1736 年，天文学家路易·戈丁（Louis Godin）在拉康达明（Charles La Condamine）的陪同下航海到秘鲁，以检验牛顿关于地球形状的假设（地球是椭圆的而不是圆形的）。拉康达明自己又到非洲和近东进行了几次更远的航海，在 1743 年和 1744 年，他在法国和西班牙政府的共同资助下进行了一次贯穿整个亚马逊河的远航。在 1750 年到 1754 年之间，天文学家尼古拉斯·勒·卡耶（Nicolas Le Caille）航海到南半球去测量子午线的弧度。他发现并命名了 88 个南天星座中的 13 个，并于 1751 年在好望角建造了一个天文台。1767—1769 年，布干维尔（后文我们会更多提到他）进行了环球航行，这是 18 世纪最著名的航海。在他之后，库克船长在 1768 年到 1779 年之间进行了三次太平洋航行，这几次航行的记录后来成为 18 世纪后期最受欢迎的读物，也让库克船长成为世界名人。1785 年，让-弗兰西斯·德·拉贝胡斯（Jean-François de Lapérouse）出发去证实和完善库克在太平洋的发现，但是最终于 1788 年在所罗门群岛附近销声匿迹。1789 年，“紧随着库克和拉贝胡斯的脚步”，西班牙国王查理四世派意大利裔航海家阿利桑德罗·马拉斯皮纳（Alessandro Malaspina）去寻找西北通道，来绘制西班牙宣称所管辖的全部疆域（包括整个美国的西部海岸），来向世界充分地证明西班牙是和英法同样开明的国度。伏尔泰将他们称为“新的阿尔戈们”。这些探险家们和他们同时代的其他人，包括植物学家约瑟夫·班克斯（Joseph Banks）爵士、自然主义者约翰·莱茵霍尔德（Johann Reinhold）、乔治·福斯特、西班牙天文学家

安东尼奥·德·乌略亚(Antonio de Ulloa)以及瑞典自然主义者安德斯·斯巴曼,一起开启了一个科学传统,这个传统经过18世纪末伟大的德国博学家和探险家亚历山大·冯·洪堡,一直延续到19世纪中叶的查尔斯·达尔文。

这些远航探险的目的往往是各种各样的。拉康达明是为了绘制出亚马逊河的流向,并观察亚马逊河流域的土著民族,这些民族此前几乎与欧洲人没有任何接触。[①] 布干维尔一定程度上为了进行环球航行(因为以前没有法国人航行过),并尽可能去调查和寻找新的植物物种,同时在地图中标出印度群岛和美洲西海岸之间的陆地,并且寻找通向中国的可用航道(在航海的初期他就放弃了这部分计划)。[②] 库克航海的最初是为了观测金星凌日,用以测量地球到太阳的距离,后来他开始寻找梦幻的西北通道,以期可以在太平洋与大西洋之间实现通航。

传达给这些探险的指令,还包括一项特殊任务,即观察和记载航途中偶遇的任何民族的风俗习惯。库克的编辑约翰·道格拉斯(John Douglas),在库克第三次(最后一次)太平洋之旅的官方记录的序言中写道,库克所到访过的岛屿是一片"适合仔细的观察者从中收集事实并建立判断的土壤,从而判断出人性能堕落到什么程度,以及人性可以超越哪些方面"。18世纪的"启蒙"科学探险,除了带给其发起者的其他好处,似乎为深入了解人类种族的过往提供了前所未有的机会。道格拉斯继续写道,"被埋葬的赫库兰尼姆(Herculaneum)"当然值得

---

① Neil Safier, *Measuring the New World: Enlightenment Science and South America* (Chicago and London: University of Chicago Press, 2008).

② "Memoir from the King to serve as instructions to Mr De Bougainville ... concerning the operations he will be undertaking", in *The Pacific Journal of Louis-Antoine de Bougainville* 1767 - 1768, trans. and ed. John Dunmore (London: Hakluyt Society, 2002), p. xiv.

关注，但是这不过是“展示罗马曾经辉煌的证据”，而这种证据早已经足够。相比之下，“三明治群岛[夏威夷]的新奇事物似乎更能吸引我们时代有识之士的目光”，因为只有他们才能展示出我们真正不知道的人类状况。①

当然，人们对自由自在的、质朴的“人性”的追求已经由来已久。最早的“自然人”是美洲印第安人。蒙田用美洲印第安人为例来质疑他同时代的基督教徒，包括天主教徒和新教徒们所谓的人性和礼仪，并认为也许“野蛮人”一词终究不过是用来描述我们不熟悉的事物而已。正如我们所见，在所有早期关于自然状态的描述中，美洲印第安人以简单且重要的形象存在，在霍布斯、洛克、格劳秀斯以及普芬道夫的作品中都曾经亮相。大多数这些作家使用的民族志学，尽管细节有所欠缺，但都出自如下的解释：加尔文教传教士让·德·莱瑞(Jean de Léry)对于巴西图皮南巴部族的描述(蒙田的主要素材来源)，皮埃尔·弗朗索瓦-格扎维埃·德·沙勒瓦(Pierre François-Xavier de Charlevoix)关于圣多明戈岛和加拿大的历史记录，天主教耶稣会会士何塞·德·阿科斯塔(José de Acosta)所著的《印度群岛自然志》(*Natural History of the Indies*)；或者是加尔西拉索·德·拉·维加(Garcilaso de la Vega)所著的《秘鲁印加人历史》(*History of the Incas of Peru*)。维加也叫“El Inca”，是一个接受过古典教育的西班牙人和印加公主的儿子，他描绘了一幅令人欣喜又过度理想化的斯巴达人或是罗马人的现代翻版的印加人画卷。

然而，他们中最具持久影响力的是1702年的《拉翁唐男爵的北美新航行》(*New Voyages of M. the Baron de Lahontan in North*

---

① 引自 Bernard Smith, *European Vision and the South Pacific* (New Haven and London: Yale University Press, 1985), 129 - 130.

America)。拉翁唐男爵的名字叫路易斯-阿曼德·德·劳姆·达尔科(Louis-Armand de Lom D'Arce),他在加拿大当了十年的雇佣兵,并且据他自己说,当兵期间他曾经和阿尔贡金族印第安人、休伦族人和易洛魁人一起相处过很长时间。1693 年 12 月,在某种神秘的境况下他逃至欧洲,自此在欧洲各地徘徊寻找职位并躲避开法国。1702 年,他作为一个"职业密探"现身荷兰,随后又到了英格兰,在那里他曾试着劝说英国当局入侵新建立的法国。最后,1707 年他出现在汉诺威,在那里一直不太稳定地游走在宫廷边缘,直到 1716 年 4 月去世。

拉翁唐赋予"野蛮人"的某些特质与此前作家们的描述极其相似:他们共享所有一切,他们不会就任何缘由争吵;他们不知道猜忌;他们的婚姻可以由男女任一方解除。他们谦恭有礼,即便是面对敌人,而与此同时,他们的修辞技巧又是现代社会无法超越的。[①] 拉翁唐认为,他们还坚持"没有人应该被剥夺理性思考的特权,因为这是上帝赋予人最高尚的能力"。因此,他们拒绝接受基督教,耶稣会会士怎么布道都未能使他们皈依,因为他们认为这是"不遵照理性的判断",充斥着荒谬与矛盾。[②] 与大多数其他作家不同,拉翁唐不是一个传教士,尽管他曾经是一名军人,但是他对法国殖民者持极端的批判态度。这一事实,连同他的反教权论、他富有流浪传奇色彩的一生以及他对印第安人生活的熟知一起,为一项从诸多角度来看都极不可靠的工作赋予了可信性。并不是每个人都相信他,但是伏尔泰、卢梭、狄德罗以及杰斐逊(仅列举这几个人)都相信他。莱布尼茨也是如此,他相信拉翁唐对于那些"新法兰西和新英格兰的野蛮邻居"的描述,最终"颠覆了亚里

---

① *Mémoires de l'Amérique septentrionale*, in *OEuvres complètes*, ed. Réal Ouellet (avec la collaboration d'Alain Beaulieu) (Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal 1990), I, 669-675.

② *Mémoires de l'Amérique septentrionale*, 657.

士多德和霍布斯过分普适的政治格言”。他们曾表示“所有民族”可以在“没有法官和争吵”的情况下共存；他们的“粗野”也证明了“甚至于不愿意发展到更好的[状况]，并通过互相帮助获得幸福，而这是社会和国家的基础。”①我们看到，即使“前批判时期”的康德曾严厉地责难非洲人，并娱乐性地蔑视日本人和中国人，他也承认拉翁唐的权威性，认为“在所有的野蛮人中，没有哪个民族像北美洲人那样表现出心智上令人崇敬的特征”。康德认为，“莱克格斯为他们立法……如果立法者来自于[易洛魁]的六个部落之中，那么人们将会看到一个斯巴达共和国屹立于新世界。”②

然而，在 18 世纪后半叶，基本再也见不到任何将美洲印第安人理想化为英雄式的或尊贵的（或者甚至是“善良的”）野蛮人的形象，取而代之的是在欧洲压迫下堕落和消沉的受害者。托马斯·杰斐逊将弗吉尼亚的印第安人描述为人类天性中向往自由的化身——借用拉翁唐对休伦人的描述——他们所拥有的诗意的和雄辩的技巧已经足够“挑战德摩斯梯尼以及西塞罗的演说”。③ 但即使是这样，杰斐逊也发现他们也往往远未被教化。

这将是他们“可根除的耻辱，”布干维尔写道，欧洲人的野心勃勃已经摧毁了美洲印第安人，而不是研究并认识他们。在 1756 年至 1759 年的三年时间里，布干维尔在加拿大担任路易斯-约瑟夫·德·蒙卡尔姆（Louis-Joseph de Montcalm）将军的骑兵队长和副官。1759 年 9 月，蒙卡尔姆将军在徒劳地试图阻止魁北克落于英国人之手时去

---

① “Judgment of the Works of the Earl of Shaftesbury”, in *Political Writings*, ed. And trans. Patrick Wiley (Cambridge: Cambridge University Press, 1972), 196, and see R. Ouellet, “Lahontan: les dernières années de sa vie | ses rapports avec Leibniz”, *Revue d'histoire littéraire de la France*, 87(1987), 121 - 129.

② *Observations on the Feeling of the Beautiful, and the Sublime*, in *Anthropology, History and Education*, 60; AK 2: 253.

③ *Notes on the State of Virginia*, in *Writings*, 188.

世。在等待英国人攻击的期间，在苦寒的加拿大冬季，布干维尔有大量的时间去观察和赞赏美洲印第安人的勇敢和健壮。他哀叹道，如果印第安人的生活没有被破坏，“接踵而来[到美洲]的旅行者的记载，也许可以形成一幅编年史，人们可以从中发现人类本性以及不断进步的文明对人类的影响”。[①] 但是，事实上，没有人试图去记载美洲印第安人，相继而来的欧洲人只是破坏和摧毁古代印第安人留存下来的所有遗迹。

III

与易洛魁人相处时的感受体验，以及他们可能是新“人的科学”的再现，让布干维尔留下了极其深刻的印象。七年后，当他继续试图去“发现自然的人”时，他还带着这种对初期阶段人类的看法。而这一次，他的地点不是美洲而是太平洋。他期望能在美洲和亚洲之间未被测绘的辽阔水域中，发现像美洲印第安人那样简单地处于前文明时期的民族。在这种愿望的驱使下，启蒙运动的社会理论学家将太平洋视为一个新的国界、一个崭新的“新世界”，在这里最终可以找到未被破坏的自然人的活样本。1756年，查尔斯·德·布罗斯(Charles de Brosses)出版了一部读者众多的、截止到当时到“南部海域”的航海记录选辑。布罗斯是布封的追随者、狄德罗的朋友、勃艮第议会的终身主席，他强有力地提倡法国对太平洋的探险，同时还是在欧洲语言中创造了“拜物”(fetish)一词的人。他认为，“澳大利亚人”(他指的是通常所说的南太平洋的原住民)和“世上其他人”隔绝开来，并“失去通过

---

① 引自 Sergio Moravia, *Il pensiero degli idéologues. Scienza e filosofia en Francia* (1780－1815) (Florence: “La Nuova Italia” Editrice, 1974), 539.

亲近和了解其他人类而得来的才智”，通过观察他们，现代人也许可以“追溯世界上最远古人类的习惯和生活”。[①] 布罗斯的《南部国度旅行史》（*History of the Journeys to the Southern Lands*）很是引人入胜，使得当时仍在加拿大的布干维尔踏上太平洋探险之旅。[②] 这本书也吸引了植物学家以及英国皇家学会（Royal Society）后来的主席约瑟夫·班克斯爵士的注意，他陪同库克进行了第一次航海，并在发现“自然的人”的历史上留下了自己独特的标记。

布干维尔是“旅行家式的哲学家”的完美形象。他向欧洲引进了九重葛并以自己的名字为它命名，他后来写道：“我对名利仅有的期望都寄予在一朵花上”。“一个真正的法国人，”狄德罗不无讽刺地称他，“在微积分领域和环球航海两方面得到平衡”。[布干维尔著有《积分学》（*Treatise on Integral Calculus*），1755 年他因此当选为英国皇家学会会员，并使他有些名不副实地赢得了几何学者的称号。]狄德罗继续说，他拥有一切必须的技能，拥有“哲学、勇气和诚实……拥有去观察，去得到启蒙，去学习的真正渴望，拥有微积分、力学、几何学、天文学……自然历史的知识”。[③]

狄德罗对他的简要评价大多和布干维尔对自己知识和经验的看法相吻合。布干维尔具备的知识包罗万象，他造访过大量的土地，曾和各种各样的民族生活在一起。他言辞激烈地声称，这些都阻止他陷入“现在如此平常、与真正哲学相悖的精神体系中”。他斥责“懒散傲慢的作家阶层”，并直接针对卢梭：

> 他们用晦涩难懂的语言大谈特谈世界和人，狂妄自大地用臆

---

① *Histoire des navigations aux terres australes* (Paris, 1756), 79.

② 关于布罗斯的可能影响参见 Nicholas Thomas, *Cook: The Extraordinary Voyages of Captain James Cook* (New York: Walker & Co., 2003), 16–17.

③ *Supplément au voyage de Bougainville*, *in Political Writings*, 36.

想支配全部自然……他们自己不去亲自观察，而只是基于那些他们认为没有观察和思考能力的旅行家的观察来著书立说、搞教条主义。①

为了替代卢梭不稳定的、唯我论的想象，在1766年11月15日早上，布干维尔指挥布德斯号（La Boudeuse，意为“赌气的女孩）”战舰离开了法国布雷斯特港口。来年的2月，布德斯号和从里约热内卢出发的补给船星辰号（L'Étoile）会合，一起向太平洋出发。在1768年4月2日早上，他们无意间发现了一个树木繁茂、群山叠峦的岛屿。岛屿上气候适宜，（布干维尔立刻注意到，没有令人困扰的大量滋生在热带气候中的凶恶昆虫），并且看似无须耕作便可获得的充足食物。岛屿上居住着的居民，给人的第一印象是幸福、和平并且值得信任，他们划着花花绿绿的彩色长独木舟，挥着手唱着歌迎接奇异的入侵者。布干维尔记录道：“围着船只的独木舟密密麻麻，我们置身于蜂拥的人群和嘈杂声中，甚至不容易找到下锚之处……他们大喊着‘tayo’，这个词的意思是‘朋友’，他们用各种各样的方式向我们表达友谊”，给我们“椰子、香蕉……以及岛上的其他水果……所有水果我们都觉得极为美味。”

而他们仅仅要求“钉子和耳环”作为回报。②（当时，布干维尔似乎并没有对这种明显怪诞的组合感到奇怪。）他们向布干维尔和他的船员们抛撒花瓣，让布干维尔有点儿目瞪口呆的是，他们还试图爬上他们的船。布干维尔惊讶地描述，他们很俊美——事实上比所见过的任何欧洲人更为俊美。他写道：“男人有六英尺甚至更高，身材匀称，比

---

① *Voyage autour du monde par la frégate la Boudeuse et la flte l'Étoile*; *en* 1766, 1767, 1768 *and* 1769, ed. Michel Bideaux and Sonia Faessel (Paris: Presse de l'Universitéde Paris-Sorbonne, 2001), 57.

② *Voyage autour du monde*, 201 - 203.

我见过的任何人都要好。没有一个画家在临摹赫拉克勒斯或战神时，能找到比他们更合适的模特了。”他继续写道，他们的肤色和欧洲人并没有真正的差异，如果他们“在户外和阳光下活动得略少一些，他们会和我们一样白”。他吃惊地发现他们中的所有人，甚至是老年人都有着“世界上最漂亮的牙齿”。这在18世纪是一个不小的优点，当时30岁以上的人，几乎没什么人嘴里还有多少牙。[①]（两年之后，约瑟夫·班克斯爵士用同样惊讶的口吻谈论到他们的呼吸，“完全没有任何难闻的气味”。）

但是真正吸引布干维尔和船员们目光的并不是这些男人，或是他们的牙齿，真正引人注目的是那里的女人。布干维尔热烈地讲到，那里女人符合质朴自然美的所有要求，这是当时欧洲对服饰和化妆品、帽子和鞋子极端使用情况下的一个幻想主题。那里女人的外貌和行为完全是“自然”的，尤其是她们的身体线条没有“因15年的折磨而变形”——这指大多数欧洲富裕阶层的女人将自己束缚在紧身内衣里。

她们不仅不穿内衣，她们中的大多数甚至什么都不穿，“因为男人或是老人将她们平常穿在腰部的遮布去掉了”。然而，他敏锐地观察到，尽管有这种明显的性行为形式，不过女人们似乎“多少有些尴尬”。他反思道，或者“是因为自然让女人天生在性上羞怯，或者是因为这个岛屿仍受黄金时代的自由统治，女人看起来并不想要他们所最渴望的性”。[②] 而另一方面，那些男人清楚地知道这些法国人想要什么，“他们敦促我们选择一个女人，并且和她一起上岸；他们向我们打着手势，十分清楚地告诉我们怎样和她相熟识”。船员们六个月没有见

---

① *Voyage autour du monde*, 224–225.

② *Voyage autour du monde*, 203–206.

过女人，让他们坚守在工作岗位上也证明是不可能的；布干维尔自己也害羞地承认，这时“控制自己的身体”也是一件几乎不可能完成的任务。虽然他全力维持纪律，让这些女人处在一个安全距离之外，然而：

> 一个年轻的女郎爬上船，并且到达靠近其中一个舱口的后甲板上，这个舱口位于绞盘上方，是给下面的人的通风口。这个女郎漫不经心地解下遮在身上的布，如女神维纳斯出现在弗吉尼亚牧羊人[巴黎]面前那样，出现在了所有人面前，她也的确就是现实中的女神。水手和士兵都涌向舱口，此时船长从没有这么敏捷过。

在上岸时，布干维尔甚至认为他听见了希腊语，或者更精确地说是“性爱”(eros)这个词，后来他有些多余地向拉康达明解释说“是爱的意思”。[①] 尽管证明他们并不是希腊人，他们也不说希腊语，但是他们就像神话中黄金时代的希腊人那样，仅仅活在“对平静和快乐的感知中”。“她们唯一的热情就是爱，”他写道，“甜蜜的懒惰，以及注重愉悦是她们最热衷的事情。”然而除了这种明显的乱交，她们似乎并不知道嫉妒为何物，“遵从自己内心倾向以及她们的感觉，既受到鼓励，而且是被公然赞许的。她们呼吸出的怡人气息，她们的歌声，她们的舞姿，都无时无刻不表达着爱的欢愉”。

此后，布干维尔心有余而力不足，无法展现他所见到的一切。他写道，为了公正地描述这些人，他或者需要弗朗索瓦·费奈隆(François Fénelon)的文笔，或者弗朗索瓦·布歇(François Fénelon)

---

① *Observations de Mr. de la Condamine sur l'insulaire de Polynésie, amené de l'isle de Tayti en France par Mr. de Bougainville*, printed in Philippe Despoix, *Le Monde mesuré. Dispositifs de l'exploration à l'âge des Lumières* (Geneva: Droz, 2005), 172-175.

的洛可可风格画技。费奈隆是流行的乌托邦幻想游记《尤利西斯之子——忒勒马科斯的冒险》(*The Adventures of Telemachus, Son of Ulysses*)的作者；狄德罗曾评论画家布歇，他华丽复杂的画面和肤浅狼藉的主题，展现了“真实之外的所有事物”。[①] “一个人会认为自己，”布干维尔宣称，“处于极乐之地”，并且他根据维纳斯出生的伯罗奔尼撒小岛，将这座岛屿命名为“新塞西拉岛”。他也提到，岛上的原住民称这座岛为“塔希提岛”。[②]

1769 年，布干维尔回到法国，受到凯旋英雄般的欢迎。两年后他发表了《1766、1767、1768 及 1769 年布德斯号战舰和星辰号供给船的环球之旅》(*The Voyage around the World by the Frigate La Boudeuse and the Supply-ship L'Étoile; in* 1766, 1767, 1768 *and* 1769)，书中详细地记录了他的各种经历。就像狄德罗后来所抱怨的，尽管这本书的标题令人扫兴和缺乏想象力，而且书的作者意图将他引人入胜的情色描写掩藏在大量的科学和航海细节中，但是这本书还是将塔希提岛描述为一个异域风情的情欲天堂。布干维尔对塔希提人的叙述看起来和人们从前关于“原始”民族的任何描述都不同，它证明：在世界某处可能有一个过着完满生活的民族，他们不受宗教教条、法律或是社会习俗的制约，没有战争和苦难。很明显，这些波利尼西亚人是在文明社会产生之前“自然”人和“原始”人如何生活的证据。

1768 年，在陪同库克船长进行他的第一次航海时，约瑟夫·班克斯爵士带着更大的兴致重历了布干维尔的经历。班克斯将塔希提岛

---

① “Salon de 1761”, in *OEuvres*, IV, 205.

② *Voyage autour du monde*, 221.

描述为“人们可以遐想到的、我们将要称王的世外桃源最真实的画面”。[①]（班克斯将自己看作未来的“王”的看法说明，在他心中，即使是世外桃源也不能免除殖民化。）这里的女人都异常美丽，她们也豪不吝啬地将这曼妙的身姿示人，以至于“菲狄亚斯（Phidias）的凿子以及阿佩利斯（Apelles）的画笔都不能临摹出她们的美丽”。这不仅是由于她们不必像欧洲人那样遵从“耕地、播种、耙地、收割、打谷、磨粉、揉捏以及烘烤”的义务来获得她们每天的食物，而且还在于她们完美的身材“几乎不靠服装的辅助，不像我们那里的女人那样被束带束缚。”取而代之的是，她们就像古希腊人那样只用自然折叠的布料遮体。“我从未在别处，”他说道，“看到如此高雅的女人……就像美迪奇（Medicis）家族以维纳斯做模特复制出的希腊人。”他兴奋地写道，在这个“感官之岛上，由于人文科学的闲散，爱之父毫不费力地统治着这里，肉体和灵魂都达到极度的完美”。[②]

甚至在他回到伦敦之前，班克斯开始庆祝并生动地描述了他与号称是塔希提岛“王后”的普丽（Purea）或是欧普丽（Oberea）的一场厮混——这符合他“王”的身份。普丽以她臀部的纹身而闻名，她有“粉红色的屁股”和“着色”的臀部。为了让班克斯消遣娱乐，她安排了一次公开的性行为。这引起了激烈的探讨，争论的焦点在于这是否是普丽的主意（这看起来最有可能），或者这不过像库克所表明的那样，只是塔希提岛的一个“习俗”。[③] 当班克斯和她发生性关系的时候，这个“塔希提王后”还安排人偷他的裤子、钉着银饰扣的马甲

---

① *The* Endeavour *Journal of Joseph Banks* 1768 - 1771, ed. J. C. Beaglehole (Sydney: Angus & Robertson, 1962), I, 252.

② “Thoughts on the Manners of Otaheite”, in *The Endeavour Journal of Joseph Banks*, II, 330.

③ 参见 Thomas, *Cook*, pp. 156 - 159 中的讨论。

和手枪。[①]

布干维尔和库克的探险记录，让“南部海域”不仅变换为最后的“自然人”的仅有栖息之地，也成为随布德斯号一起远航的拿索王子查尔斯(Charles)口中的幸福国度，在这里“人们甚至不知道‘羞耻’和‘丑闻’这种令人生厌的词汇，在这个国度中欧洲人可以短暂逃离宗教和文明的束缚，尽情享受这片刻幸福的生活”。[②] 班克斯、布干维尔以及布德斯号上的植物学家和外科医生菲利伯特·康默森(Philibert Commerson)都记录了类似的感受。康默森在 1770 年还根据他自己在塔希提岛上的经历写下一部长篇的庸俗下流的札记，发表在《法兰西信使报》上(随后被布干维尔否认批判)。

人们很快就发现，大多数这些早期的关于太平洋流域塔希提人和波利尼西亚人的印象，都是让人误入歧途或者虚假的。事实上，所有的波利尼西亚人都是物产所有者，即使他们对财产的理解和欧洲人并不一致。波利尼西亚人的社会秩序也是严格按照等级来划分的，布干维尔最初所描述的塔希提岛的完美平等，后来也被他自己更正过来。女人们因“甜蜜的懒散和愉悦的兴趣”而献身倒是真实的，但是这种行为同样是源于社会惯例和期望，而且比法国社会迫使妇女所做的行为更为刻板僵化。波利尼西亚人并不是享乐式的自由思想者，他们的生活被严格的社会法律和深刻的宗教信仰所控制着。毕竟，“Taboo”(禁忌)是一个波利尼西亚词语。在库克看来，他们的乱交并不是自由的、自然的人的自发表达方式——库克根本没有时间幻想这些——而是一种肮脏的、有损人格的“和欧洲人之间的交易”。(一些现代人类学

---

① *The* Endeavour *Journal of Joseph Banks*, I, 281 - 282.

② “Journal de Charles-Othon de Nassau-Siegen”, in Étienne Taillemite (ed.), *Bougainville et ses compagnons autour du monde* 1766 - 1769, *Journaux de Navigation* (Paris: Imprimerie Nationales, 2006), II, 396.

家同意他的观点。)他鄙夷不屑地写道,正是我们这些"文明的基督教徒"将"欲望和可能的精神病态,这些他们以前从来不知道的事物带到他们中间。这些事物最终只是扰乱了他们自古以来所静享的幸福平静",我们应该对此负责。他苦涩地抱怨,这似乎和他之前的行为有点前后不一,如果有人"不同意我的观点,那么请他来告诉我,在与欧洲人的交易中美洲土著到底得到了什么好处。"[①]尤其是以下几个事件发生之后:1772年法国探险家马克·约瑟夫·马里恩·杜·弗雷那(Marc Joseph Marion du Fresne)在新西兰之死、拉贝胡斯在萨摩亚时12个同伴惨遭杀戮,以及1779年2月14日库克船长在夏威夷凯阿拉凯夸湾著名的、众说纷纭的遇难,这些使波利尼西亚人的好战习性显露出来。拉贝胡斯将文明反讽为堕落的过程,"没有人,"他写道,"能设想南太平洋的印第安人处于野蛮状态。相反,他们肯定已经取得伟大的文明进展,我相信在他们生活环境允许的范围内,他们将会最大限度地堕落。"

除了这些冷酷的评价,塔希提岛作为人间天堂的形象,其现代版本是罗马诗人贺拉斯笔下的"幸运的岛屿","在那里土地无须耕耘,谷物女神克瑞斯年复一年地赐予人们粮食;在那里蔓藤无须修剪,仍旧繁花似锦";[②]那里出产受人欢迎的面包果和椰子,可以代替小麦和葡萄。1784年库克船长和詹姆斯·金(James King)出版的《太平洋航海之旅》(*A Voyage to the Pacific Ocean*)第一版在三天内售罄。然而,最受欢迎的便是库克和他的前辈沃利斯(Wallis)以及卡特里特(Carteret)的航海记录,约翰·霍克斯沃斯(John Hawkesworth)从海军处获得委托许可出版了这些航海记录。霍克斯沃斯是一位剧作家

---

① 引自 Thomas, *Cook*, p. xxvi.

② *Epodes*, XVI, 43 - 44.

和歌词作者，斯威夫特的编辑。具有讽刺意味的是，布干维尔希望拥有费奈隆的文笔，而他正是费奈隆著作的英文翻译者。据推测，约翰·霍克斯沃斯可能为这些航海记录支付了6 000英镑，这是整个18世纪为文学作品支付的最大金额。和康默森、班克斯以及布干维尔关于塔希提岛的记录相比，霍克斯沃斯的《1773年受命国王陛下进行南半球探索之旅的航海日记》(*An Account of the Voyages undertaken by the Order of His Present Majesty for making Discoveries in the Southern Hemisphere of 1773*)——这不是一个可以吸引好色之徒的标题——就显得极其索然无味。然而在英格兰，它却激起了一次道德批判，矛头指向一个批评家所说的“比最让人浮想联翩的法国小说还能激起人们对沉迷放纵的极端臆想”。[①] 卫理公会(Methodism)的创始人约翰·卫斯理(John Wesley)气急败坏地说，“休谟或者伏尔泰”可能都已经准备接受这种“乌七八糟的男人和女人光天化日之下在众人面前苟合的故事……但是我绝不相信。”[②]讽刺作家们大显身手，尤其针对班克斯和“王后”欧普丽的奇遇展开了口诛笔伐。一位匿名作者在他的《旅行家、猎魔者和阿莫鲁索，班克斯先生给塔希提王后欧普丽的信》(*An Epistle from M. Banks, Voyager, Monster-Hunter and Amoroso to Oberea, Queen of Otaheite*[③])中写道，“霍克斯沃斯冷静地写道”

点燃这迷人女子的火热激情，
她在情人的臂弯中堕落，
她迷人风韵之下的行为并不罪恶。

---

① 引自 Pamela Cheek, *Sexual Antipodes: Enlightenment Globalization and the Placing of Sex* (Stanford, Calif.: Sanford University Press, 2003), 142 and see 139–164.

② 引自 Thomas, *Cook*, 156.

③ 塔希提旧拼 *Otaheite*.——译者注

“我能做”，她喊道，“王后们以前所做的事。”

她不再遵守原则，堕落成普通的荡妇。[①]

所有这些几乎都没有影响这本书在普罗大众中继续风靡。它成了整个18世纪最受欢迎的作品，盖过了塞缪尔·理查森（Samuel Richardson）的两部畅销作品——情感小说《帕梅拉》（*Pamela*）和《克拉丽莎》（*Clarissa*）的风头。然而，对于可怜的霍克斯沃斯来说，这部作品使他声名狼藉，而这实在有些过于沉重。他坚定维护基督教美德，曾因此被坎特伯雷大主教（Archbishop of Canterbury）嘉奖为荣誉博士，他也坚信自己是一个恪尽职守的文人，而不是浸染着情色意味的新文学先锋派。[②] 伦敦报纸《公众广告商》（*Public Advertiser*）叫嚣道：“你是一个**合法的猎物**，就应该被美德的所有朋友所**猎杀**。”而他确实被猎杀了。1773年11月16日，在他的书出版后不到一年，他殚精竭虑，羞愧而亡。

这些航海记录中的故事被急欲了解此类内容的大众欣然接受，沙夫茨伯里谴责这些故事为“最荒谬和反自然的事物”，与此同时，也满足了追溯人类起源的严肃科学研究。布干维尔的《环球航行》（*Journey Around the World*），库克三次远航的官方记录，以及班克斯、约翰·莱因霍尔德、乔治·福斯特和瑞典博物学家安德斯·斯巴曼等人提供的种类繁多的航海记录，使得波利尼西亚人成为布罗斯和其他人一直所期望的那种人类实验室。

IV

布干维尔和库克满载而归，他们将此前从未有过的关于南太平洋

---

① 引自 Smith，*European Vision and the South Pacific*，46.

② 关于一种均衡的说明，参见 Thomas，*Cook*，153－159.

范围和特点的丰富知识带回欧洲。他们不仅带回了资料、数值测算和图表，还有矿物与植物标本。[①] 他们还带回了两个真正意义上的“原始人”，可谓是最早期人类的鲜活标本。

从世界边缘带回人种样本并不是什么新鲜事。毕竟，能直接看着“别人”的脸，远比光盯着探险者们买来或偷来的小玩意儿要更有价值。但是，这两个跟随布干维尔和库克一同回来的波利尼西亚人则迥然不同，他们不像其前人或后来者那样只被当作异域奇人。他们是严肃的人类学研究对象；尽管并没有实在证据，但他们或许还被视为潜在的使节，以期成为将来在“文明”科学的欧洲人与高贵的野蛮人（也许还是有用的野蛮人）之间的谈判代表。他们能够自由行动，也未曾想过要皈依基督教。看起来，这两个人是完全出于自由意志来到欧洲的。

1769 年 4 月，被一个巴黎人讽刺为“这个新鲁宾逊”的布干维尔来到巴黎，与他同行的有一个叫奥图劳（Aotourou）的塔希提人。[②] 星辰号到达塔希提岛时，奥图劳立马就登上船，先在船上睡了一晚，然后在船上随心所欲地来去自如，因为这时布干维尔船队的其他成员都还待在岛上。奥图劳完全是出于个人意愿选择和法国船队一同离开，去拜访那个叫“法兰西”的地方，尽管他当时对那里离他家乡多远，要航行多久才能到达完全没有概念。

不过，可怜的奥图劳刚好来自一个身材矮小、头发鬈曲的部落，“这个部落的人五官和肤色跟那些穆拉托人（Mulattoes，黑白混血）没

---

① 参见 Jean Meyer，“Le Contexte des grands voyages d'exploration du XVIII e. Siècle”，in M. Mollat and E. Taillemite (eds.)，*L'Importance de l'exploration maritime au siècle des Lumières：a propos du voyage de Bougainville* (Paris：Editions du Centre national de la recherche scientifique，1982)，28－35.

② Jean Étienne Martin-Allanic，*Bougainville，navigateur et les découvertes de son temps* (Paris：Presses universitaires de France，1964)，890.

什么两样”，而奥图劳的外貌也完全不像布干维尔在其书中所描写的那样，有如赫拉克利斯或战神一般。布干维尔抱怨道，他总是在巴黎上流社会被纠缠着追问，为什么“在一个男性们都相貌俊美的岛屿上，我却选中一个这么丑的人带回来”。他讽刺这些人“假装满腹经纶”，也总是恼怒地回应：“这个问题我最后重复一次，不是我选择的他，是他选择了我。”①

虽然奥图劳丑陋的外貌让人大跌眼镜，但他还是成了巴黎某种意义上的一个名人。他受到舒瓦瑟公爵夫人（Duchesse de Choiseul）的款待，也是歌剧院的常客（布干维尔说，那是欧洲生活里唯一吸引他兴趣的事物）；奥图劳喜欢一个人去那里，他更喜欢坐在走廊里，而不去为他准备的包厢。奥图劳在杜伊勒里宫的花园里被展览，被引见给国王和普罗旺斯、阿图瓦和贝里的几位公爵，还被介绍参加不同的沙龙。在这些沙龙中，他见到当时领衔的科学家和哲学家，并让他们仔细检查研究。这些人包括布罗塞、达朗贝尔、布封和拉康达明（他对大多数野蛮人都抱有不明朗态度，后来还就自己的参观经历写了一本书），此外还有狄德罗、爱尔维修、霍尔巴赫和其他人。人们仔细检查奥图劳头上有没有天花的症状，确认没有之后，在国王的建议下为他接种了牛痘疫苗。拉康达明曾在1754年写了一篇关于牛痘疫苗的论文，牛痘疫苗也是少数几个19世纪晚期之前具有明显益处的医学创新之一。

奥图劳还接受了大量检查语言和认知能力的实验，由拉康达明自己或语音学家雅各布·罗德里格·佩雷尔（Jacob Rodrigue Pereire）来进行测试。布干维尔特地请泊瑞尔来检查奥图劳的语言认知能力。这是因为，尽管布干维尔声称奥图劳的智力水平能弥补他外貌上的不

---

① *Voyage autour du monde*, 234.

足，不过最让那些巴黎人——布干维尔轻蔑地形容他们是“习惯性的爱挖苦人”——感兴趣的是，虽然奥图劳已经在星辰号上待了将近一年，在巴黎也生活了八个月，可怜的他却从未学会哪怕一丁点儿法语。这些“习惯性的爱挖苦人”的巴黎人曾问，如果在这么长时间后，英国人、德国人和意大利人都能用法语“马马虎虎地交谈”，为何一个塔希提人却做不到？泊瑞尔得出的结论是，这是由于奥图劳无法发出法语里大部分的辅音和鼻腔元音。布干维尔认为，塔希提语具有也可能是所有“野蛮人”语言都具有的那种高度的诗性和乐感，这种语言悦耳流畅，这使讲这种语言的人难以适应法语粗糙刺耳的语音（布干维尔认为，或许让奥图劳去学习西班牙语或意大利语会更为容易）。[①]

然而，在布干维尔看来，奥图劳在语言学习上的失败，真正的原因是认知因素，而不是生理因素。布干维尔写道，奥图劳的“思想世界，一方面源自最为简单和最受限制的社会，另一方面只与尽可能少的需求有关”，面对法国社会的要求，奥图劳不得不“先在他那和自己躯体一样懒惰的心灵中，建立一个思想的世界，然后才能将想法转换成巴黎人所接受的语言”。[②] 虽然布干维尔没有强调这一点，但是奥图劳学习语言的失败，却鲜明地否定了一个当时的假说。这个假说最初来源于洛克，他认为任何语言里，单个词语的含义都与外部世界的实体直接对应。如果你的语言里缺少某个词语，那么显然你会对其对应的事物毫无所知。[③] 在伏尔泰笔下，印加公主阿尔齐尔（Alzire）的话体现了相同的假设，她说，撒谎的艺术“是欧洲的技巧，不能用在我身上”。[④]

---

① *Voyage autour du monde*, 237.

② *Voyage autour du monde*, 161–162.

③ 参见 Georges Benrekassa, “Dit et non dit idéologique; à propos du *Supplément au voyage de Bougainville* ”, *Dix-huitième siècle*, 5(1973), 29–40.

④ *Alzire, ou les Américains, tragédie* (Paris, 1736), 15.

这并不是说她无法理解撒谎的含义，她只是缺少相应的语言来说谎。正如蒙田对食人部落的描写，那些惯常的说法也都是基于这种论断，“他们没有那些对统治者和政治特权的称谓……在他们中间，你不会听到任何与背叛、谎言、作弊、贪婪、嫉妒、诽谤有关的字眼”。至少这一点清楚地表明，野蛮人要比残忍狂热的基督教徒们更为优越高尚；在蒙田的年代，是后者将法国变成了一个屠宰场。①

拉康达明却有截然不同的观点。他写道：“所有我略有涉猎的南美洲的语言”

> 都缺少表达抽象和一般观念的术语，显然这证明这些民族在心智上的进化微乎其微。时间、存续、空间、存在、实质、物质、主体，所有这些以及其他类似的词语，在他们的语言中都找不到对应的字眼。也能够将形而上的实体术语以及道德的词汇翻译成他们的语言，但这种翻译总是差强人意，而且只能翻译成一些冗长的迂回说法。他们的语言里也没有字词对应美德、正义、自由、赞誉、忘恩负义，等等。②

蒙田所用的词语，和阿尔齐尔（以及无数的其他人）所用的语言，总的来说是积极的（尽管蒙田对于一事仍抱有讽刺甚至含沙射影的态度，那就是他笔下的食人部落语言里还缺少一个词语“原谅”）。拉康达明的评价则完全是消极的。不过，两人的观点实际上基于相同的假设。原始状态下的人是本性的人，对身边所发现的一切做出直接反应，他所使用的语言便也是简明直接的。“野蛮人”的语言中——如许多旅行者声称他们观察到的那样——缺少文明人思考时所用的抽象词语和一般概念。如果说爱斯基摩人（Eskimos）有几百种描述“雪”的

---

① “On the Cannibals”, in *The Complete Essays*, 233.

② *Relation abrégée d'un voyage fait dans l'intérieur de l'Amérique méridionale* (Maastricht, 1778), 52–53.

词语(事实上他们的语言中并没有)，阿尔贡金人(Algonquin)也有大量描述“树”的词语(此外，根据赫尔德的说法，僧伽罗语有 20 种对“女人”的称谓，阿拉伯语则有 400 种表达“痛苦”的说法)，这并不是因为与欧洲人相比，爱斯基摩人和阿尔贡金人与自然的关系更为亲密并富于想象，或者说僧伽罗人对女人更感兴趣、阿拉伯人对痛苦感受更深。这只是因为，他们缺少表达“雪”“树”等事物的一般的抽象概念。[①] 在他们的世界里，“飘落的雪花”和“冰屋上的积雪”不过是两种不同的东西，就像对阿尔贡金人来说，橡树和枫树也是两种不同的事物。“野蛮人”的语言仅仅是由对应不同事物的词语组成。1794 年，伟大的犹太哲学家摩西·门德尔松提出，相比之下，文明人的语言能够涵盖观念、判断、感知和“理性信息”；[②]在这方面，“野蛮人”的语言显然是有缺陷的。但是，即使缺乏抽象的术语，他们的语言中隐喻却比比皆是。在所有话语形式中，隐喻和复杂的合成名词与那些冲击我们视觉或听觉的原始复合图像最为接近。按照这种思路，既然人们认为“原始”语言体现了人和自然世界之间最初的和谐，这些语言也就能够用一个简单词语传达全部的概念。卢梭提出，原初的语言“赋予每个单词作为一个完整命题的意义”。[③] 又如哲学家兼数学家皮埃尔·路易斯·莫洛·德·莫佩尔蒂(Pierre Louis Moreau de Maupertuis)——他最有名的事迹是最先确定地球形状为扁球形(两极略扁)，而非长球形或蛋形——于 1756 年提出：“一个语言尚未完全形成的野蛮人，却同时可以组合并表达代词、动词、名词、专有名词、实词、形容词，并通过一个

---

① *Treatise on the Origin of Languages*, in *Philosophical Writings*, 117.

② *Briefe die neueste Literatur betreffend* (New York: G. Olms, 1974), 19, 43 - 44. 他的例证是格林兰人。

③ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, in *OEuvres complètes*, III, 149.

单词表达‘我杀了一头大熊’的意思。”[①]因此，奥图劳的语言以及他所出身的社会中的社会准则和道德规范，必然让他置身于世界之初，这个时期是所有种族、所有文明的起源。我们将看到，狄德罗将这种观点转化成一种对文明人用错误的方式构建起自己的社会和道德世界的反思。

奥图劳于1770年3月被送回塔希提岛。布干维尔描述道，他“带着知识财富”回去，还有舒瓦瑟公爵夫人赐予他的种子、动物和工具，就像是法国商人的先头部队，准备在太平洋上建立新的贸易帝国。布干维尔回忆道，“没有比这更好的办法能够确保与这些人结成富有成果的和平联盟”。他补充说：“让我们向上帝祈祷，这些曾鼓舞我们的需求和热忱，不会成为降临在勇敢的奥图劳身上的灾祸。”他的担忧不是无稽之谈。此时业已破产的布干维尔出钱支付了奥图劳的回程之旅，航程漫长而艰难，奥图劳在途中死于麻疹，这在当时还没有相应的疫苗。[②]

1774年，库克自他的第二次太平洋航行归来时也带回了一个“自然人”，这个人叫“迈”(Mai)或“欧迈”(Omai)，是三明治群岛中胡阿希内岛上的土著。尽管库克似乎对欧迈的智商不屑一顾，因为欧迈对伦敦的壮丽景象无动于衷，然而就像奥图劳一样，欧迈也成为一个名人。宫廷画师威廉·帕里(William Parry)给他和班克斯、瑞士的博物学者丹尼尔·卡尔·索兰德(Daniel Carl Solander)一起画了肖像；而在约书亚·雷诺兹(Joshua Reynolds)爵士的画笔下，他穿着宽袍系着腰带，摆着古罗马演说家的传统姿势。他在英国皇家植物园里参见了国王和王后，据说还在国王问话之前下跪并问道：“托什王(King

---

① *Dissertation sur les différents moyens dont les hommes se sont servis pour exprimer leurs idées*, in *OEuvres de Mr. de Maupertuis* (Lyons, 1756), III, 444.

② *Voyage autour du monde*, 161.

Tosh)，您近来可好?”至于这位疯疯癫癫的乔治三世到底怎么想的，史料没有记载。欧迈被带到上议院，显然在那里发表了演讲，还到北约克郡沼地打猎。他穿着苏格兰高地服装，那是当时的身份象征；他挑剔德文郡公爵夫人乔治娜(Georgina, Duchess of Devonshire)的发型，很欣赏捕鼠器，还花时间尝试做钉子，不过却无甚成果。(波利尼西亚人对钉子很着迷，因为波利尼西亚没有金属；正是由于岛民为了钉子偷走发现号的小艇，导致库克于 1779 年在夏威夷群岛遇害。)他还被赐予一把佩剑；他几乎和伦敦城里每一位名流都共进过晚餐——从桑威奇勋爵(Lord Sandwich)、法伊夫勋爵到音乐家查尔斯·伯尔尼(Charles Burney)。伯尔尼还听欧迈唱过一首波利尼西亚的情歌，断言那“不过是些充满粗俗音调的不知所云的嘟囔”。欧迈接受了废奴主义者兼社会改革家格兰维尔·夏普(Granville Sharp)教授的英语课程，作为让“基督之光播撒到一个新的种族”的“准备步骤”。虽然欧迈社交日程繁忙，只抽时间上了 15 节课，夏普却声称已经教会他“所有字母能够组成的元音和辅音”。格兰维尔还尝试让欧迈相信“基督教的神圣真理和一些诫令”。尽管是虔诚的基督教徒，夏普却忠诚地信奉男女平等和种族平等。多年以后，他在塞拉利昂写下了一段和欧迈的对话，内容谈论的是一夫多妻制中的不公。夏普向欧迈解释了摩西十诫。欧迈在理解前六条戒律时都毫无困难，但讲到第七条“不可通奸”时，欧迈打断了夏普

“通奸！那是什么？那是什么?”“不可通奸，”我说，“也就是说，如果一个男人有了一个妻子，他就不得再娶另一个妻子，或和其他女人生活在一起。”“噢!”他说，“两个妻子——非常好；三个妻子——非常，非常好。”“不，欧迈先生，”我说，“不是这样的，那就违背了自然法的第一条原则。”“自然法的第一条原则，”他说，“那是什么？那是什么?”“自然法的第一条原则，”我说，“就是任

何人均不可做己所不欲之事。……女人对男人，和我们对女人一样，有着相同的激情、感情和爱：因此，我们也应该为了她们约束自己的行为，就像我们希望并期待女人对我们怀有忠诚的爱和责任一样。”欧迈沉默了一会。随后，他走到附近的一张桌子旁。

桌子上有一个墨水台，里面插着几支笔。他拿出一支笔放在桌上，说：“这是S勋爵——”（那是当时欧迈相当熟悉的一个贵族，欧迈曾在他家生活过一段时间），然后拿出另一支笔，靠近放在前一支笔旁边，“这是W小姐——”（这是一位多才多艺的年轻女士，遗憾的是，她和这位S勋爵通奸），他接着拿了第三支笔，使劲伸着右胳膊，一直放到离前两支笔最远的地方。此时，他把左胳膊支在桌子上，用左手撑着头，沉思着说道：“这是S女士——她会哭！”

“显而易见的是，”夏普在这段简短的论证后总结道，“谈到约束我们的个人情感、我们对他人负有行为得当与举止得体的义务时，他完全理解这个由自由律引申出的论证的效力，”因而，“不需进一步解释女人应当享有的权利。”①

尽管夏普和欧迈的对话最后发生了喜剧性的反转，然而，当《伊芙琳娜：一个年轻女子进入世界》（*Evelina or a Young Lady's Entry into the World*）的作者、小说家芬妮·伯尔尼（Fanny Burney）初识欧迈时，她评价称欧迈的举止非常优雅，“你会以为他是来自某个异国宫廷”。虽然塞缪尔·约翰逊并不反感“原始人”，但无论他们来自波利尼西亚还是苏格兰高地，约翰逊都对他们印象平淡；然而某天晚上，当他在斯特里汉姆马尔格雷夫勋爵（Lord Mulgrave）的家中用餐时，他

---

① Prince Hoare, *Memoirs of Granville Sharp Esq*. (London, 1820), 148-152, 部分引自 Faramerz Dabhoiwala, *The Origins of Sex: A History of the First Sexual Revolution* (London: Allen Lane, 2012), 227. 关于18世纪对“一夫多妻制”的看法，参见 *The Origins of Sex*, 25-31.

无法在模糊摇曳的烛光中分清哪个是欧迈，哪个是宴会主人，“欧迈身上几乎没有野蛮人的影子，甚至我都不敢和他们两个人交谈，以免把他俩弄混”。①

欧迈也成为更加仔细的科学审查的对象。为了弄清“他的心智中哪些能力比较强大，哪些没那么充沛”，他接受了头骨检查。检查发现，他尤为“好色”，“好斗且具破坏性”，有“非常强大的个性”，极其“喜爱小孩”（这明显说明他在思念家人），以及“很强的自尊心”和意想不到的“想象力和好奇心”。尽管他以独特的方式说明他所理解的“自由律”，但是他的智力水平仍“有待探索”。②

1776 年，库克在其第三次太平洋航行，也是最后一次远航中将欧迈送回家乡。欧迈带着一堆稀奇古怪的礼物，包括桑威奇勋爵特地让伦敦塔的军械师为他打造的一套盔甲、一台手摇风琴、一些枪支（这让库克颇为担忧），还有一个《潘趣与朱迪》（*Punch and Judy*）的机械模型。1777 年 10 月 13 日，他们终于到达胡阿希内岛，欧迈在决心号（Resolution）的甲板上与库克告别，一路哭着下船回到岸上。船只起航时，库克在日志中写道：“想到我们把他安全送回到将他带走的地方，这真让人感到心满意足。”他继续带着不祥地预感补充道：“不过，人类事件的本质极其奇特，可能与他之前和我们的接触相比，我们现在把他留在一个更加不适宜的地方。”

欧迈回去之后遭遇了什么事，我们不得而知，因为正如库克有些黯然神伤地总结道，追溯欧迈归去后的事情要留给“这片海洋未来的探险者了，但是追溯我们这个时代的旅行者的未来命运，不可能成为

---

① James Boswell, *Life of Johnson*, ed. R. W. Chapman (Oxford: Oxford University Press, 1953), 723.

② 记载于 *Blackwood's Magazine* for January 1823, Vol. 13, p. 129, 出自“The Edinburgh Review and Phrenological Journal”.

他们好奇并追寻的主要事情”。[①] 然而，当1788年威廉·布莱(William Bligh)乘着命运多舛的慷慨号(Bounty)造访这个岛屿时，他发现欧迈早已于1779年去世。

V

欧迈和奥图劳离开后，人们根据他们塑造了许多虚拟形象。在好几部讽刺教廷道德的作品中，都有欧迈的身影，而默剧《欧迈，或者环游世界》(*Omai, or a Trip Round the World*)更是为他而作。《漫步者杂志》(*Ramblers' Magazine*)称这部剧为“人类历史的学院”，虽有些言过其实，但确实影响深远。1785年，这部剧的演出已是场场爆满，就连“托什王”[②]都亲自去看了几场演出。在最后一幕，伴随着合唱团的歌声，设计师菲利普·詹姆斯·德·卢泰尔堡(Philip James de Loutherbourg)的巨幅画作《詹姆斯·库克船长的典范》(*The Apotheosis of Captain James Cook*)在舞台上缓缓降下：

马其顿的英雄徜徉在海上；
随他而来的唯有死神。
乔治三世下令扬帆起航，
库克船长教导人类如何生存。
他躬行自明，没有征战，而是拯救，
不列颠的凯撒大帝，
他鄙视奴役他人的野心诡计，

---

① *The Journals of Captain James Cook on his Voyages of Discovery*, ed. J.C. Bagehole (Cambridge: Hakluyt Society, 1955 - 1968), III, “The Voyage of the *Resolution* and *Discovery*, 1776 - 1789”, 239 - 259.

② 指乔治三世。——译者注

大不列颠这里唯有无尽的自由。[①]

虽然歌词中亚历山大大帝(Alexander the Great)和凯撒大帝(Julius Caesar)的隐喻可能让人困惑，但其中的寓意却再清楚不过：在面目一新的大不列颠帝国，科学取代了奴隶制，贸易取代了征伐。曾在美洲被无情驱逐、残忍迫害的“野蛮人”，在这里决不会重蹈覆辙，如今他们只会得到鼓舞和启蒙——并被**拯救**。

然而，日后在欧洲人的记忆中，关于人类最早期状况的形象，无疑却是奥图劳这个半虚拟人物。

1772年，狄德罗受托为格林姆的《文学通信》(*Correspondence littéraire*)写一篇评论，对布干维尔的《环球航行》进行述评。这篇评论(虽然狄德罗在世时未能发表)就是《布干维尔航海补遗》(*Supplement to Bougainville's Journey*)，随即成为描写所谓“善良的”(*bon*)野蛮人，或像英国人坚持认为的“高贵的”野蛮人的最广为传阅的代表之作。人们认为，狄德罗对于“原始人”的描述比布干维尔或是班克斯更具文学色彩，也更加奇幻。尽管这篇《补遗》充满了讽刺意味，难以捉摸，狄德罗著作的首任编辑和传记作者雅克-安德烈·奈容(Jacques-Andrén Naigeon)仍然断定这是狄德罗创作人类自然和实验历史计划的一部分，这一历史可以探索人种外观明显同质化和种族间个体行为多元化之间的矛盾。[②] 这一计划的目的是提供狄德罗所谓的“人类的初步概念”，这一概念一定是超越所有道德和审美判断的。[③]

狄德罗深信，无论置身何处，人类本性是相同的，但是人类的身份

---

① 引自 Daniel O'Quinn, *Staging Governance: Theatrical Imperialism in London 1770-1800* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2005), 86.

② *Mémoires historiques etphilosophiques sur la vie et les oeuvres de Denis Diderot* (Paris, 1821), 291. 参见 Girolamo Imbruglia, "Dopo L' *Encyclopédie*. Diderot e la sagezza dell'immaginazione", *Studi settecenteschi*, 11-12(1988-1989), 305-358.

③ *Salon de* 1767, in *Salons*, ed. Jean Seznec and Jean Adhemar (Oxford: Oxford University Press, 1957-1967), III, 148.

却如这个星球的物质实体一样，是会随着时间改变的。现代人的世界就已经遇到这种进退两难的境地，或者更为准确的说法是，它企图设定适用于所有时代、所有地区、所有人的规章制度、道德准则和宗教禁令，从而消灭人类个性中的本质差异。当狄德罗自己遭受了专横父亲的摆布之后，如今经受着妻子的疏远和怨恨，产生的后果是痛苦，是暴力，是绝望。每个人都在挣扎着克制自己本能的倾向和欲望，转而遵照着一些人为的要求，谋他人之所需，忧他人之所惧。在布干维尔对塔希提岛的记述中，狄德罗似乎已经发现，对这种社会景象稍加想象，就能证明“文明”人无法遵循本性而生活。

他做出此番论断的理由也正是塔希提岛广为人知的原因——性关系，还有欧洲社会那扭曲的行为方式，用狄德罗的话来说就是“将道德观念强加在与自身不一致的身体行为上”。《补遗》和狄德罗许多作品一样，用词模棱两可，其中包括两篇精心设置的文段：其中之一是一个年迈的塔希提人驳斥欧洲文明的长篇演说，名叫《老人的告别》（*The Old Man's Farewells*）；另一段则详细记述了奥图劳（现在颇为戏谑地简称其为“欧劳”）和布干维尔的随行神父之间的对话。据说这都是布干维尔日志中未发表的片段。之后通过两个被简单地称作 A 和 B 的角色之间的对话，两段内容被联系到一起。从一定程度上来说，《补遗》对布干维尔文本中的故事和人物展开了详细叙述。然而，另一方面来说，这显然是一部虚幻的作品，与狄德罗最闻名遐迩的两个故事有明显联系，这两个故事就是《这不是一个故事》（*This is not a Story*）和《拉卡丽夫人》（*Madame de la Carlière*）。A 曾颇为讽刺地提起这两个故事里的人物，就好像他们真的存在一样。（其中还有对雷纳尔心照不宣的嘲讽，A 评价他的作品《两个印度的历史》“简直拍案叫绝，和他以前的作品风格迥异，简直让人怀疑神父是找人捉刀

的”。）[①]

在狄德罗笔下，正如沙夫茨伯里后来抱怨道的，欧劳实际上变成了斯多葛式的“谔谔之人”（nay-sayer）。不过，故事最后却非常“不斯多葛式”地收场。与孟德斯鸠广泛流传的书信体小说《波斯人信札》里流浪的波斯人乌兹别克和黎加一样，同时和许多小说中虚构的欧洲的拜访者一样，欧劳也是一个对欧洲社会充满好奇的局外人，常常对欧洲社会大为不解。他的角色就是一个不留情面的批判者，对欧洲社会的陈年旧规、臆想假设和信仰、人们头脑中的偏见与陋习统统进行无情地批判。奥图劳和欧迈就好像博物馆里的展品一样，给人的感觉是没有情感、沉默不言的，而小说里的欧劳则时而口若悬河，时而尖酸刻薄，时而勃然大怒，时而义愤填膺。他不是那个等着被人盘问审视，然后穿衣打扮供人参观，最后再学一门外语的那个人。他才是发问的那个人，在他充满讥讽的目光注视之下，在欧洲被认为是“自然的”所有事物，都不仅是愚蠢，还表明只不过是墨守成规、专职暴行和自欺欺人。

在狄德罗的故事里，布干维尔的随行神父离开塔希提岛之前住在欧劳家里。根据塔希提人的待客之道——如今这待客之道可谓声名远扬——欧劳接二连三地让自己的三个女儿和妻子陪这位不明事理的客人过夜，但每一次神父都拒绝了。欧劳感到颇受冒犯，质问他为什么，神父试图给他解释自己受基督教道德约束。欧劳耐心听完之后，指出不仅大部分规矩明显违背人类本性的倾向，且鲜有人遵守。关于这一点，神父最后就是一个活生生的例子。“他血气方刚，躁动不安，却左右为难。他想将目光从那曼妙的身躯上移开，却又一次移回目光。他举起双手，仰望苍天。”夜复一夜，他遭受着同样的身心折磨；

---

① *Supplément au voyage de Bougainville*, in *Political Writings*, 74.

夜复一夜，他终于陷入温柔之乡，沉湎于和一个又一个女人的缠绵，在那销魂时刻大呼："可是我的宗教！可是我那神圣的誓言！"这不啻于证明了欧劳（和狄德罗）一直以来的观点，基督教的道德规范和人类本真的激情是格格不入的。[①]

对于随行神父来说，他所受的道德束缚来自于宗教和法律，并由法官和教士进一步强化。而对欧劳来说，宗教则仅仅是一个道德约束体系，在自然之中没有立锥之地。因为所有的自然规则都是清晰明朗、不证自明和益于众生的。只有疯子才愿意违背这些规则。

在君主和教士这些企图统治文明世界的人眼里，文明世界中习俗和社会秩序的真正敌人是欲望。"欲望，"狄德罗在1778年出版的《生理元素》（*Elements of Physiology*）中写道，"是生物机体的产物，是幸福与不幸的产物，是美好生活与罪恶生活的产物。"[②]数个世纪以来，欧洲人一直竭尽全力压制人们的欲望，抑或通过那些诸如圣人和殉教者半色情的幻想将欲望升华。而所有这些的结果，用狄德罗一再重申的说法就是，造出了一个人造的人，这个人永远和自己的本性天人交战。《补遗》中，人物B说，差不多人类整个简短的苦难史，几乎都可以归结于此："从前，有一个自然的人，他的心里塞进了一个人造人，于是他内心中一直在交战，终其一生他都受此困扰。"[③]法国人终有一天会将塔希提人的社会改造成和自己的一样，最终将这些塔希提人和法国人区分开来的不是塔希提人的朴素和与生俱来的善良（在狄德罗看来，塔希提人并非极度纯真或特别善良），而是他们自我认识的能力，他们既是"观察者，又是被观察的机器"。[④]

---

① *Supplément au voyage de Bougainville*, 48－49.

② *Eléments de physiologie*, in Denis Diderot, *OEuvres complètes* ed. Jules Assevat and Maurice Tourneaux (Paris, 1875－1877), VIII, 352.

③ *Supplément au voyage de Bougainville*, in *Political Writings*, 71.

④ 参见168－170页.

为了说明这一观点，狄德罗讲了一个故事。一个叫珍妮·贝瑞特(Jeanne Barret)的年轻女子伪装成一个男人，化名让·巴雷(Jean Baré)作为康默森的管家登上了布德斯号。整个航行过程中，除了近乎过分地保护隐私让船员们有些难以理解外，她成功地让所有人都认为她是个男的。然而，等到登陆塔希提岛的时候，塔希提的男人们高兴地，据狄德罗描述的是“渴切地”(重复了布干维尔的原话)撩拨她，“完全用塔希提的礼仪来迎接她”。她是第一个环游世界的法国女人，后来嫁给了一位法国海军军官。①

在布干维尔的版本里，这个故事有一个颇具讽刺意味的结论，“如果这两艘船是在茫茫大海中的一个荒岛上出的事，那么巴雷的命运本应该是不凡的”，②因为欧洲人更注重一个人的外在，所以和塔希提人相比，他们更容易为服饰所蒙蔽。而“野蛮人”则直接同“本性”交流，所以能看到一个人本真的内在。[实际上，如果星辰号上的外科医生弗朗西斯·维乌斯(François Vivez)的说法可信的话，塔希提人曾追逐过布干维尔手下那些看起来文弱的船员们，因为他们认为这些人都是伪装成男人的女人。③ 还有一个更深刻严肃的观点是，不同于“文明”的欧洲人，这些自然的塔希提人可以瞬间分辨性别，因为他们眼中的女人是“真正的女人”：她们是爱人、母亲、伴侣，也是朋友。而欧洲人，只考虑婚姻关系，关系是他们的一切，男人只将女人视为自己的财产。基于这种考虑，他们认为这些人际关系应该拥有像物品一样的耐久性和恒定性。基督教认为婚姻是永久的、不可解除的，依靠法律和禁令来维持，这些观念不仅是对愉悦这种情感本质的误读，更是对人

---

① John Dunmore, *Monsieur Baret: The First Woman around the World*, 1766 - 1768 (Greenhithe: Heritage Press, 2002).)

② *Voyage autour du monde*, 259 - 260.

③ “Journal de François Vivez, chirurgien sur L'Etoile”, in *Bougainville et ses compagnons autour du monde* 1766 - 1769, II, 243.]

类爱情的曲解，因为无论愉悦还是爱情都是转瞬即逝的。狄德罗告诉叶卡捷琳娜二世(她也是性格善变之人)："阻止人们离婚唯一有力的理由"是离婚之后要面对如何教育孩子的问题。[①] 除此之外，所有人，无论男女，都有权挑选他们的伴侣，想挑多少就挑多少。"你没看到吗?"欧劳问道，

在你们国家，你们混淆了一些东西，其中一个你们无法感知，不能渴望或希求；不论是获得还是舍弃，保留还是背弃，人们都无须承受痛苦或怨言；而另一个则截然不同，无法交换或获得，在它那存在自由、渴求与欲望：能放弃或永久保留它；让人怨言也让人遭受痛苦；此物不可交换，除非其品质已被遗忘，或者其本性已遭摧残。这些规则完全背离了事物的普遍秩序。什么训诫能比强制人们不能移情别恋、比要求人们表现出做不到的忠贞不渝、比违反男女的天性和自由，将两个人终生捆绑在一起的规则更荒谬无稽的东西？为了所谓忠诚而将一个人的愉悦完全寄托在一个人身上，殊不知这愉悦却是最变幻无常的事；在蓝天之下，在洞穴之中，在悬崖下、大树旁、巨石侧，两个有血有肉的人做出永不变心的誓言，却不知这蓝天本就瞬息万变，这山洞已在崩塌边缘，悬崖碎为飞灰，大树枝叶脱落，巨石裂痕满布。还有比这忠诚、比这誓言更荒诞的事么？

真正恒久不变的东西，恰恰是这些控制人类行为的规律。这些永远可以用"本性"来解释，也就是说，它们是具备普遍价值的，所以对于欧劳这种最先由社会创造出来却没有社会知识的人来说，是完全可以理解的。然而，随行神父试图去解释他所生活的社会规则时，我们看到这些规则是武断的、莫须有的和模糊不清的。这些规则并非来源于

---

① "Observations sur le *Nakaz*", in *OEuvres*, III, 564.

人类本性和理性，而是未经检验的偏见。[①] 偏见让欧洲人失去了激情与欲望；偏见将女人变成失意的悍妇，将男人变得不像男人。查尔斯-费力克斯-皮埃尔·费舍（Charles-Félix-Pierre Fesche）是布德斯号上的一名志愿兵，在目睹了欧洲人和塔希提人第一次相遇的场景之后，他得出了大体相似的结论。在“一个老年男人还有她的同胞”陪伴下的一个女人，受到“法国人热情欢迎的手势”的引诱，登上了布德斯号。在将她载向大船的小独木舟上，她一直用某种“遮布”包裹着自己，而在登上甲板的那一刻，她的遮布滑落了，“她遵循他们国家的惯例，在我们看来这却是伤风败俗。”费舍热情洋溢地说，“什么画笔可以描绘出那不合时宜的遮布奇迹般滑落的瞬间呢？”那些船员几乎都不能自控。他这样记录：“我们都欣喜若狂，一阵甜蜜而温柔的激情麻痹了我们的感官，我们如痴如醉。”但是，体面——“那个经常和男人本性作战的怪兽”，明显让这些不幸的船员丧失了男性本能。尽管这位“新维纳斯”屡次试图说服这些法国人像男人一样，或像费舍委婉记述的那样“将自己献给维纳斯”，这些明显沉浸在惊异之中的海员压抑着自己全部的欲望，也不敢因诱惑而“跨越礼仪的界限，无视人们之间既定的偏见”。新维纳斯于是愤愤不平地捡起地上的遮布，转身离开。[②] 费舍反思道，在法国，“体面”这个词所涵盖的所有约束，是社会存续的必备条件，人们设想不出还能以什么其他方式来构建这个世界；而在太平洋地区，这仅仅是一种愚蠢的未经检视的偏见。

他们同样拒绝任何违背宇宙瞬息万变之规律的法律和习俗，认为这不是“自然的”，这也是塔希提人对法国语言如此态度的原因。这是因为和奥图劳一样，欧劳也很难听懂神父的话（不得不说，并没有给这

---

① *De l'esprit des Lois*, Preface.

② *Bougainville et ses compagnons autour du monde* 1766 - 1769, II, 81.

个难受的人很好的论据)。但和奥图劳不同的是,欧劳的语言障碍不是出于理解障碍(他的法语出人意料的流利),而是因为他拒绝在欧洲人的语言诡计前让步。凭着这些语言上的伎俩,欧洲人仅靠各种名目就捏造了一套社会和道德法则,而这些东西在自然界中根本不存在。法律之所以成为法律,并不是因为它顺应了自然之谕,或是满足了那些显而易见的需求,而仅仅只是因为在某个节点,某些权威编法典的时候就这么定义的。欧劳,他宣称,当他听到欧洲社会将那些违反了性规则的人视为羞耻和堕落之时,自己并不意外,虽然他十分愤怒。

> 一旦人们可以依照自己的喜好来定义正义和所有权等理念时,可以专横武断地赋予或剔除事物的某些特性,可以仅凭一时兴起来判断行为善恶,那么每个人都会挑剔、谴责和怀疑他人,每个人都会蔑视践踏他人,人们将会变得善妒、多疑、虚伪,变得惶惶终日,变得神神秘秘、偷偷摸摸,人们将互相窥探监视,企图出其不意,攻其无备;人人都在争吵,人人都在撒谎。[①]

欧劳知道人类主要的追求目标就是幸福,而幸福来源于愉悦。而愉悦,一如狄德罗所理解的,并非是拉美特利灌输给读者的那种享乐主义,而是狄德罗口中的"道德愉悦"。狄德罗在《百科全书》的词条中写道:愉悦是"一种灵魂的感受,它让我们觉得快乐"。愉悦是"唯一与本性的指引有关的活动",因此追求愉悦才是人类的习性。塔希提人意识到这其中的真谛。他们为自己建造了这样一个社会,它能反映人类状态的不稳定、易变的本质,而不是企图用那些人为制定的规则制度、天花乱坠的宗教禁令,还有那些源自于长久习惯的偏见,来压制这一本质。

不过,狄德罗笔下的塔希提人并不是康德讽刺的那样,和"有钱人

---

① *Supplément au voyage de Bougainville*, in *Political Writings*, 50-53.

家的孩子，权贵的后裔”不同，是些懒惰粗心的长不大的孩子。[①] 布干维尔的随行神父提出，在一个社会之中，情侣单凭意愿决定生活在一起的时间，女人随心所欲地选择性伴侣，这样人们很难体会到做母亲或做父亲的情感。欧劳则对此进行了有力回击，作为这种情感的替代物，“我们有另一种更丰沛、更持久的情绪——利己主义”。布封认为，自然人生存的目的就仅仅是生存，以及无所事事虚度光阴，甚至连斯多葛主义的心神安宁都“远不及他对其他事物的极度无动于衷”。与此相反，狄德罗笔下创造的自然人则有些像活力四射的“斯宾诺莎主义者”。作为一个功利主义者，对他们而言，利己是道德准则之源。只要我们渴望、热爱，我们便珍惜；只要我们珍惜，我们便是在追求自身的利益。一旦渴望停止，它便再也不是我们曾经为了渴望才愿意去追逐的东西。这就是人类（需要补充的是，这不仅限于男人——在狄德罗的塔希提岛上，女人与男人有着同样的自由去追求心之所爱）本真的模样。欧劳强调说：“直面你的良心”

> 无视那些总是从周围人嘴里吐出的道貌岸然的说辞，因为那些根本不出自他们的本心；告诉我这世上有哪个国家中，如果不受制于羞耻，一个父亲不会遗弃孩子，一个丈夫不会抛弃妻子，反而愿意损失自己的财产和离开舒适的生活？可以肯定的是，无论何时，当一个男人对他的同类像对待他的床，他的健康，他的宁静心灵，或者他的小屋、收成、土地一样留意的时候，他也会尽全力去确保他们的幸福。只有这时你才会看到人们为病榻上的孩童洒下同情之泪，不顾病痛如母亲般看护孩童。只有这时我们才会赞美多子的妇女，豆蔻年华的少女，朝气蓬勃的青年。这时我们

---

① *Lectures on Pedagogy*, trans. Robert B. Louden, in *Anthropology, History and Education*, 448 AK 9: 454.

才会关心对他们的养育，因为保护好他们会使我们的财富增长，而让他们受损会使我们的财富减少。①

要获得这样的“幸福和完美”，我们必须理解什么是欲望，我们对自我的爱最终以什么形式反映出来。这和并不能理解塔希提人生活的随行神父所认为的不同，它不意味着塔希提人和法国那些“累死妻子省下马匹”的农民是一样的，也不意味着他们因病中痛苦的孩子或母亲而感受到的悲伤是不真实的。欧劳的利己主义思想中产生的爱实际上比随行神父所能给予的任何爱都要真心得多，诚恳得多，因为这是有自我认知的。随行神父之爱是因为他的誓言要求他这么做，而欧劳之爱源于自然本性。

与霍布斯和卢梭所设想的前文明时期的人一样，狄德罗笔下的塔希提岛是一个思想实验。然而，与霍布斯和卢梭的野蛮人不同，狄德罗笔下的塔希提人并非生活在任何一种自然状态中，而是处于“一种半文明(开化)、半野蛮的社会中”。塔希提岛大概是狄德罗所梦想的殖民地的真实映像，有些讽刺的是，他在对爱尔维修《论人的理智能力和教育》(*On Man*，1775)进行猛烈批判时提出的这种设想，并且他相信，有一天在地中海的兰佩杜萨岛上，或许能建立这样一个社会。他写道，那些古老的立法者在建立自己文明的时候，除了自然状态之外别无所有，所以何以如此误入歧途就不足为奇。但狄德罗猜想，如果，可能有，

> 比他们开明的现代的立法者，也许能在世界一隅找到一个殖民地，并发现一个处于野蛮和文明之间的社会环境，在此能延缓普罗米修斯之子的成长，并保护他不被秃鹫伤害。这能够让文明人脱离最初的蒙昧却又不陷入当今的腐朽吗？

---

① *Supplément au voyage de Bougainville*, in *Political Writings*, 63.

如果真能找到一个这样的社会，那它将是唯一的真实和永恒之地，是“人类幸福的寄居之地”。①

然而问题是，对于人类来说，永远都没有永恒的幸福，这一点狄德罗和康德都了然于心。“世界为命运所掌控，”狄德罗曾对格林姆坦陈道，“而在命运的意志里万物终会消逝。人类或者其他任何事物最幸福的状态，都是有期限的。”②欧劳也许是个优秀的斯宾诺莎主义者，也许是个杰出的功利主义先锋。但即便是他这种自我认知程度，都无法逃脱 B 称之为“我们所有苦难的历史缩影”的结局。那个向布干维尔道别的塔希提“老人”知道，这将是法国人到访所带来的真正悲剧。“哭吧，可怜的塔希提人，哭吧！”老人向他的同胞们哀求道，“但是，可怜的人们，这是为这些野心勃勃、邪恶的法国人的到来而哭泣，而非为他们的离开而哭泣。”③塔希提人如今被“感染”了——这是真正的感染，因为布干维尔的那些船员和这里的女人曾不知疲倦地媾合，新的混血种族很快就要出世。这个新的种族已然踏上了旅程，他们将会不可阻挡地奔向文明社会。老人在他对欧洲人言辞激烈的长篇演说中，将这视为布干维尔的罪过。但即使欧洲人从未踏足那片土地，人类演进的逻辑依旧会将他们带到文明世界。布干维尔的所作所为，不过是加速了这一进程而已。B 说：“对我而言”

> 一旦外力驱使人类发挥才智进行创造时，打个比方说需要整治贫瘠的土地，这种动力会让他的创造远超当前的需要，当他的需要都得到了满足的时候，他就会被幻想的海洋淹没，而且无法逃脱。快乐的塔希提人，就此停下来吧！我能看到，除了这个荒远的角落，世界上已没有道德，而且可能永远也不再会有。

---

① *Réfutation suivied'ouvrage de Helvétius intituléL'Homme*, in *OEuvres*, 1,903.

② “Addresse a mon ami Mr Grimm”, in *Salon de* 1767, in *Salons*, III, 61, and 125.

③ *Supplément au voyage de Bougainville*, in *Political Writings*, 41–42.

但塔希提人偏偏没法停下。文明是所有人类都无法避免的命运，与宇宙自身一样，人类也处于永恒的运动之中。狄德罗宣称，“所有的文明人，都曾是野蛮人。如果放任他们的天性冲动，所有的野蛮人注定也会走向文明”。狄德罗指责布干维尔，说他“在自己国家大肆批评霍布斯主义，却在一个别的国家大肆宣扬”。虽然狄德罗也明白，塔希提人迟早都要走到这一步。他们生活在一个受阻滞的状态中，这个状态如此的脆弱，按照狄德罗对布干维尔说法的转述，只要欧洲人和他们的商品一出现，他们就会沦为窃贼。塔希提人轻易就明白铁钉胜过绳子和木头，若有机会他们还能发现枪支远胜弓箭和长矛。就单纯是这种对事物有用性的认知，就能永远地改变他们简单的“原始”生活。并且毫无疑问地，一旦他们看到了这些枪支，他们就还想要所有别的东西，想要那些欧洲人也渴望得到的不那么实用的东西。占有的欲望，是一种几乎和性欲一样强烈的人类欲望。在将欧迈送别至胡阿希内岛家中的时候，英国诗人威廉·珂珀(William Cowper)这样问他：

你，高贵的野蛮人！无人爱你，
你也不爱任何人。但也许是
好奇或者虚荣，驱使我们将你
从自然庇护下拉走，在此对你垂首致意。
我们使用无度的奇技淫巧，
炫耀上天的赐予和奢靡的生活。
当梦醒云散，你又一次重见，
你的可可与香蕉，棕榈与薯蓣，
重新踏足你那茅草覆顶、落叶层掩的庭院。
然而你是否还能感受
它们往日的魅力？当你领略过我们的国度，
我们的宫廷，我们的妇女，我们的盛景，

我们的装饰，我们的花园，我们的游乐，
当你聆听过我们的音乐；你那粗鄙的朋友，
粗糙的食物，平淡的快乐，
是否还如昨日一样珍贵？你的欢乐，
与我们的相比，是否还完满如初？①

文明的诱惑让人无处可逃。你或许可以像卢梭一样谩骂抨击，你或许可以抵挡片刻这诱惑，但只要你邂逅过文明，必将铭记在心。

狄德罗口中的塔希提岛不是要成为文明人永久退避的寓所，而是为了让人引以为戒。在《补遗》的最后，“我们该做些什么？”A 问道“回归自然？屈服法规？”对此，B 的回答是这样的：“对于不合情理的法则，我们一定要大声反对，直到它们得到改良，同时也要遵守这些法则。”事实上，我们别无选择。文明是一个单向的进程。18 世纪“善良的野蛮人”的文学如此地滋养的这个信念，即我们还有别的办法能够取代当下这个人类被分裂的荒诞社会，只是一个幻想。正如 B 所说，如果我们要“改善法律”，我们就必须理解法律建立的基础。而这基础，只是这个基础，正是“野蛮人”的“风俗和习惯”在很大程度上教给我们的某些东西。狄德罗所塑造出的塔希提岛，时而教化、时而批判、时而深思，和它通常表现出的形象不同，不是一个更好的、更可取的世界。这是对一个处于文明化进程起点的民族的设想，而狄德罗“人类自然和实验历史”，作为“人的科学”的众多版本之一，主要关注的就是要去理解，并且通过理解或许能掌控这一个文明化进程。

---

① *The Task*, Book I, lines 633 - 648.

第 6 章

文明的抵抗

I

“是的，卢梭先生，”狄德罗 1776 年气愤地向索菲·沃兰德写道，“我宁可衣冠楚楚优雅地堕落，也不会身披兽衣去愚蠢地狩猎。”[①]野蛮状态也许是一种真实的纯真状态，文明世界则“充满战争和犯罪”，这与霍布斯的格言正相反。但是，狄德罗还加了一句：“如果说野蛮状态比文明状态更好，那我反对！”[②]塔希提人、加拿大印第安人或者传奇的印度婆罗门教徒，据说可以从早到晚闭着一只眼睛盯着太阳，身体纹丝不动，如果狄德罗赞同他们的斯多葛主义，那他一定会为他们必须这样做的生存状况而感到震撼。[③] 他同情被奴役的非洲人、被迫害的美洲印第安人，并公开表明过仰慕霍屯督人（他认为他们只有一个

---

① Letter to Sophie Volland, 30 Oct. 1759, *Correspondance de Denis Diderot*, II, 299.

② Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé L'Homme, *in* Œuvres, *I*, 786.

③ 关于“婆罗门教徒”，或“苦行者”，参见狄德罗百科全书中的文章，in *uvres*, I, 282-283.

辜丸），但狄德罗对伏尔泰所讥讽的“对新石器时代的怀旧”行为并不同情。[①] 他明白，那些被篡改的、淫秽放荡的野蛮生活故事的背后，实际上是充满肮脏、疾病和贫穷的生活。而他不想远离现代艺术与科学，就像他不会无端脱光衣服回归野蛮生活。“野蛮人”有诸多其他优点，但他“没有慷慨，也没有像其他文明国家通过民俗（道德）的精炼长期发展而来的美德”。[②] 坐在书桌前，他可以清楚地看到，就算在欧洲，“启蒙的进程也是有限的”，人们关注的首要问题是生存和既有宗教对他们的约束。但是他明白在这些文明世界之外，启蒙是不可能发生的。说到底，“启蒙”追求的是真正的“文明”。“文明”与“启蒙”这两个词均诞生于 18 世纪，联系紧密。[③] 然而，它们都是棘手的词汇。约翰·斯图尔特·穆勒在 1836 年观察到，“文明”一词到了他所在的年代具有两种截然不同的含义。它可以表示沿着“通向完美的道路”，追求“更幸福、更高贵、更明智”的进程，也可以仅用来区分“富有、强大的国家”及“野蛮人和原始人”。当然，他承认分离这两个意义很困难。他认为，当今这个时代（至少从 18 世纪中叶至今）是“一个卓越的文明时代”。[④] 这个时代里，每个“先进的”民族都确信生活必须有所改变，而且只要努力就能变得更好。文明是众人集体努力提升自我的产物，我们通称其为“进步”。也因为如此，文明还关键在于是一种“公民”生活，一种住在城市里，身着丝质华服的生活。我们整套政治与社会词

---

① Letter to Pierre-Étienne Falconet, 6 Sept. 1768, in *Correspondance*, ed. Besterman, 848.

② “Court essai sur le caractère de l'homme sauvage”, in *Histoire des Deux Indes*, *Œuvres*, III, 599.

③ 关于文字的历史参见 Jean Starobinski, “Le Mot civilisation”, in *Le Remède dans le Mal. Critique et legitimation de l'artifice à l'âge des Lumières* (Paris: Gallimard, 1989), 11 - 59.

④ “Civilization”, in *Essays on Politics and Society*, ed. J. M. Robson, *Collected Works of John Stuart Mill*, vol. 18 (Toronto: Toronto University Press, 1977), 119.

汇都建立在这样的事实之上。“civil”“civility”“citizen”和“civilization”都源于拉丁词汇“*civitas*”。最早，这个词汇指“社群”(community)或后来的“国家”(the state)，而不是“城市空间本身”[①]（“urban”“urbane”和“urbanity”的词源是拉丁语“*urbs*”）。然而，社群永远与其成员所在的地理位置息息相关，因此所有源于拉丁文的现代地方语言里，社群与城市对应的词语即使不是同义词也在意义上相关联。无可争议地，城市将人们汇聚到一起，而分散的乡村从未能做到这点。1765年，经济学家和“重农主义者”米拉波侯爵（可能是他发明了“重农主义者”一词）在一本名为《人类的朋友》(*The Friend of Man*)的畅销书中说道，文明是一种进程，在这个过程中，“习俗、优雅和礼节变得平易近人，理智得以传播，于是人们能感受到生活中的细节”。[②]他明白，这些东西只有在城市中才能实现。

在最先建立城市的欧亚大陆，人们认为城市可以推动经济发展，促进自由，增加人们的创造力，甚至是爱情的土壤。城市或许是西方自由民主理念的发源地，如果现代经济学家的话可信，那么城市还能“让我们变得更聪明”。[③] 当然，18世纪许多人认为，他们的确比之前的人更加聪颖。“你是说野蛮人么?”伏尔泰玩笑般地问道，“这些乡巴佬与配偶和一些动物居住在茅屋中……除了生养他们的土地之外，他们对其他事物一无所知，没有什么思想，更没有太多的交流”，他们被主人或教士奴役，这样的野蛮人“在欧洲随处可见”。“加拿大

---

① Brett, *Changes of State*, 2-3.

② L'Ami des hommes, ou Traité de la population (*Paris*, 1756), 136, *and Starobinski*, "*Le Mot civilisation*", 14.

③ 参照 Edward Glaeser, *The Triumph of the City: How our Greatest Invention Makes Us Richer, Smarter, Greener, Healthier and Happier* (New York: Penguin, 2011) 中的看法。另见，Paul Romer, 引用于 the *New York Times*, 16 Feb. 2011, p. B1, and Steven Pinker, *The Better Angels of our Nature: Why Violence has Declined*, 179.

人和[南非地区的]卡菲尔人”，以及“被误以为是野蛮人的美洲土著”，实际上他们有自己的教化与认知，而且有自己的道德意识，伏尔泰补充道，“在某些方面远胜我们”。[①] 看上去，没有哪个民族比普通的法国农民更加愚钝。粗鄙，不亚于野蛮，粗鄙让人变得愚蠢、懒惰，并抗拒改变。

伏尔泰和狄德罗都对卢梭所赞扬的野蛮人感到震惊。这些野蛮人没有艺术和科学，用那不勒斯批评家弗朗西斯科托尼欧·格里马迪(Francescantonio Grimaldi)的话说，似乎所有“野蛮人”都戴着的“让[每个人]看上去一样的面具”。[②] 亚当·斯密注意到，这样的社会里，没有劳动力的分工，一个人可以做生产者、政治家、法官和战士，几乎任何东西都没有多样性。[③] 就像亚当·斯密对那个非洲国王的著名评价：这个“绝对主宰着上万个裸体野蛮人的爱与自由的国王”，不会比一个白手起家的“勤奋节俭的[欧洲]农民”更富有，唯一可能的公平社会不是“卢梭先生”幻想中的天国般的社群，而只能是人人同样悲惨的世界。[④]

如果说欧劳曾经教诲过随行神父什么，那就是无论他多么坚持顺应自然的声音，而事实上自然很少只发出同一种声音。对“野蛮人”来说，由于他们能力的低下，无论做什么都是“善良的”。这可能也是种幸运，他们从不需要进行各种判断。野蛮人并不是愚蠢，只是他们的

---

① *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*, I, 22－23.

② Francescantonio Grimaldi, *Riflessioni sopra l'inegualianza tra gli uomini* [1779－1780], in *Illuministi Italiani*, ed. Franco Venturi (Milan and Naples: Riccardo Riccardi, 1958), V, 562. 参见 Robertson, *The Case for Enlightenment*, 397－399.

③ 参见 Istvan Hont and Michael Ignatieff, "Needs and Justice in the *Wealth of Nations*: An Introductory Essay", in Hont and Ignatieff (eds.), *Wealth andVirtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenmeni* (Cambridge: Cambridge University Press 1987), 253－276.

④ An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations [1776], *ed. W. B. Todd* (*Oxford: Clarendon Press*, 1976), 24 [1. *i*].

智慧不能带来真正的幸福，对文明社会来说，除了将他们的生活当作一份参考资料外，毫无用处。1751 年，令人敬仰的小说家、剧作家富朗索瓦丝·德·格兰菲尼（Francoise de Graffigny）出版了一本大获成功的书信体小说《秘鲁女人的来信》（*Letters from a Peruvian Woman*），像其他书信体小说一样，松散地模仿孟德斯鸠 1721 年出版的《波斯人信札》。这本小说被认为是对一个名叫西莉亚（Zelia）的印加公主被诱拐去法国的事件的回应。在法国，她给远在秘鲁的未婚夫写了一系列的书信，其中包含了对法国社会严厉的讽刺，尤其是对法国旧制度下女性地位的讽刺。1751 年，杜尔哥给格兰菲尼写信，称自己是一个没有经验的、“可能有些荒谬的”批评家角色，对小说中西莉亚关于秘鲁社会比法国优越的论断提出了一些尖锐的论点。他承认，“野蛮人”（比如小说中的秘鲁人）与文明人相比确实有一些优势。“我们过于武断专横的体制，经常让我们忘记本性，让我们被自己创造的文明世界所欺骗。那些野蛮人不知道如何请教自然，却知道如何遵循自然。”但是，他们只知道顺从。野蛮人的德行并不来自于自由意志或判断，而仅仅源于人类最基础的本能——盲目而从不怀疑地顺从。杜尔哥认为，像西莉亚所宣扬的那样，主动选择这样的生活是“一种滑稽可笑的狡辩”。[①]

狄德罗和杜尔哥都认为，真正的幸福不是没有意义、从不自省的天真；而是像康德所认为的运用心智。一个残暴的人，或者一个像孩子或野蛮人那样无法分清善恶的人，不可能真正“幸福”，当然，他（她）可能会感到快乐或满足。狄德罗在布干维尔描述中见到的善良高贵的塔希提人，仅仅只是人类曾经的生活状态的生动例证。由于塔希提

---

① *Œuvres de Turgot*, ed. Gustave Schelle (Paris: Librairie Félix Alcan, 1913), I, 243 - 245.

人从未经历过文明化进程，所以可以把他们置于整个人类理智进程之外作为参照，进而对文明世界的社会观念，甚至对性与风俗观念进行强有力的批判。塔希提老人和欧劳对布干维尔所描述的塔希提世界进行批判时言辞流利，这使“野蛮人”名声大噪，但是，他们又是教条的和未分化的。用杜尔哥的话说，野蛮人不知道如何“请教自然”（相对于简单遵循），因此他们也不懂如何论证、反思或比较。他们做的只是自己直接得出结论。然而，在狄德罗（不然的话就是卢梭）希望居住的世界里，对话，而非直接下结论，是最需要的交流模式。如果约翰·斯图尔特·穆勒没有错的话，他们甚至无法“从社交中感到太多快乐”。[①]

启蒙并不意味着回归到先前的状态，然而它却可以让人们从当前的悲苦中得以解脱，它意味着更加进步。至关重要地，这意味着狄德罗（提出）的自然人和人造人之间长久挣扎的平息。唯一能达成于此的方式，要依靠只能通过行动而获得的自我理解。塔希提岛的确是一个令人向往的世外桃源，一个想象中的极乐世界。对狄德罗来说，它可能被改变和扭曲为一个满是衣冠禽兽、道德沦丧的世界的另一面，而它从未给人类带来任何真实的客观存在。人类的真正终点是文明，因为它是反思的产物，所以文明必然是多元的、动态的、复杂的。甚至卢梭也明白这点。作为个人，你可以回归到自然状态——或者至少与此相近的状态——回归到那些并不舒服，但卢梭公开表明比巴黎更让他喜欢的地方：瑞士阿尔卑斯村庄、加拿大森林这些古希腊或罗马的当代幻想之地。然而，作为一个整体的人类，无从选择。但是之后，卢梭敏锐而挑剔的读者康德指出：“卢梭并不是真正希望人类最终回归自然状态，而是希望人类能回顾自然状态。”[②]

---

① “Civilization”, in *Essays on Politics and Society*, 120.

② *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, trans. Robert B. Louden, in *Anthropology, History and Education*, 422, AK 7: 326–327.

康德观察到，“动物中，每个个体出生不久便达到一种稳定的、终点般的状态；人类则需要通过代代传承，而且最终只有通过人类作为物种的形式才能达到类似的状态”。人类发展会经历三个阶段：教化、文明和我们称为的道德。“那么我们正处在哪个阶段呢?”康德问道。答案是：“A. 在教化的最高阶段；B. 半文明程度；C. 几乎还未到道德的水平……我们举止得体、礼貌待人，但却没有公民精神。”我们还没有资格自满。真正的文明进程是一个为了进步的永无终结的挣扎。人类从不打算原地踏步，满足于既有的成就。这就是所谓“高尚”的野蛮人的问题所在。康德写道：“那些似乎已经完成了它的目标并且安于享受简单愉悦生活的人，其实是多余的。”这就是为什么，可怜的塔希提人永远无法回答“他们为什么存在，无法回答出是否这个岛上全是幸福的牛羊，和全是仅仅满足于自我快乐的人类一样好？有些人可能甚至认为“如果塔希提人被吞没了，世界也不会有任何损失”。然而，塔希提人很幸运，一些“有文化的国家”到访过他们的岛屿。尽管康德鄙视这些国家贪婪的方式，他们可能无意中将自己带回到他们真实的意图中。①

II

野蛮人处在一段错综复杂的历史的开端，他们在人类历史最早的时期便存在。正如我们所见，这就是他们如此令人着迷的原因。文明是人类历史的最后时期。这一叙述方式为人的科学提供了基础，这一叙述方式是以不同的时期和一系列重大转折时刻为测量手段的。② 在

---

① “Review of J. G. Herder's *Ideas for the Philosophy of the History of Humanity*”, in *Anthropology, History and Education*, AK 8: 65, and *Reflexionen zur Anthropologie*, no. 1500 AK 15: 785.

② 关于此通常参见 Ronald L. Meek, *Social Science and the Ignoble Savage* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976).

亚当·斯密和历史学家威廉·罗伯逊(William Robertson)、凯姆斯勋爵、约翰·米勒和亚当·弗格森等苏格兰人笔下，这被称为“四阶段理论”。然而，这一理论似乎源自于普芬道夫，有更为广泛的欧洲基础[①]。人类历史从狩猎采集到商业，从野蛮到文明，体现了孔多塞的《史表》和一些学者的著作中的组织原则；仅举几个例子：古历史学家和巴黎议会大臣安东尼·伊夫·戈盖(Antonie Yves Goguet)，他也是最早提出城市文明起源于埃及和美索不达米亚而非希腊的学者；胡格诺派教徒家安托万·尼特·德·杰柏林(Antoine Court de Gébelin)，他是《原始社会与现代社会的分析与比较》(*The Primitive World Analysed and Compared with the Modern*)的作者，也是电学实验中牺牲的弗朗兹-安东·梅斯默(Franz-Anton Mesmer)的追随者；以及米兰人盖恩纳尔多·卡丽(Gianrinaldo Carli)；这些人的著作中都有所体现。

这些工作不仅仅与生存相关，它们也有举足轻重的作用。我们看到，在臆测的历史或“哲学的”历史的每一个时期，人类不仅变得更有组织性(温饱也更得以满足)，彼此间的交流也愈发频繁，因此他们的社会也变得更加复杂和“文明”。整个文明史，正如人类历史学家不断重复的那样，是从简单到复杂的进程。这一说法和其他一些关于人类种族特征的说法，都非常古老。但是它的现代版本很大程度上得益于孟德斯鸠。

在《论法的精神》中，孟德斯鸠根据人们组成公民社会的能力，或用他说的“联合在一起”的能力(*sereunir*)，将世界上所有人分成三类。

---

① 参见“The Language of Sociability and Commerce: Samuel Pufendorf and the Theoretical Foundations of the 'Four-Stages' Theory”, in Istvan Hont, *Jealousy of Trade: International Competition and the Nation-State in Historical Perspective* (Cambridge, Mass. and London: Harvard University Press, 2005), 159-184.

最简单的是“野蛮人”——他像许多18世纪的作家一样，仅从植物学的意义理解这个词汇，即未被培育的东西。他们“无法联合起来”，只能是“小型国家”。他们中的绝大多数是狩猎采集者，仅仅依靠土地生养，比如巴西的图皮巴南人，还有波利尼西亚人。第二个类别是“蛮族”，过着半游牧生活的牧民。尽管他们已经联合起来，但却还没有成立公民联合的能力。（这里孟德斯鸠所举的例子是满族人，让人有些迷惑。）[①]最后一个类别是“文明人”，他们可以独立创造完整的公民社群。这是一个简单但令人信服的分类体系，几乎所有启蒙时期的社会理论家最终都从中受益。卢梭曾说他打算基于这种分类撰写一部人类道德史，尽管最后他并没有时间实施这个计划和其他许多宏大的想法。穆勒将孟德斯鸠的分类方法描述为一种人类进化法则：从个人到集体的演变。文明本质上是一个聚集和合作的过程，随着时间推移，“同情”不可避免地发生作用将人类联系在一起。这样的合作让人们繁衍兴旺，防止“狮子和老虎将人类赶尽杀绝”。同样也是野蛮人贫乏的合作能力“让所有野蛮人群体贫穷并脆弱”。[②]

在孟德斯鸠看来，“野蛮人”无法联合起来的原因，是由于地理环境的改变，或气候异常，或爱德华·吉本所说的“消极懒惰”，并且更重要的是他们“对未来的不在乎”，而不会是由于选择或是由于对形成更庞大集体所冒风险的模糊直觉。[③] 这些人事实上嗜血成性，与卢梭及其一直到20世纪中期的追随者们多次描绘的和平社群相距甚远。康拉德·劳伦兹（Konrad Lorenz）和其他学者在1960年代和1970年代主张，他们之间的战争实际上大多是仪式性的。然而到了晚上，通常出人意料的，他们会偷袭邻村，将整村人赶尽杀绝。北美和澳大利亚

---

① *De l'esprit des lois*, XVIII, 11.

② “Civilization”, in *Essays on Politics and Society*, 122.

③ 关于野蛮人的惰性参见 Pocock, *Barbarism and Religion*, IV, 79–96.

的一些族群就是这样被消灭的。他们的生活不仅冷酷、粗野，而且通常生命很短暂，他们的人生总是无情的重复。面对着终要灭绝的前景、枯竭的资源以及不断增加的人口，以及仅能勉强维持简单家庭生存所需的食物，他们开始寻找一种更可持续的、少些颠沛的生存方式。解决他们困境的答案是“游牧”。“他们所能想到的最自然的生存方式，”亚当·斯密写道，“是驯养一些抓到的野生动物。他们给动物提供比其他地方更好的食物，诱使动物一直生活在他们生活的地方，并让其繁衍后代。”[①]然而，尽管可能不需要很多，但放牧仍需要一些合作（或多费点力气）；而且，不同于狩猎和采集，放牧不能简单地局限于单个家庭。这些放牧人因此不得不在一定限度上“联合在一起”，亚当·斯密认为在塔塔尔族（Tartars）和阿拉伯人中都发现了这种情形。对亚当·斯密而言，游牧时代是“收入不平等最先开始的时期”，并且“人类中首次出现了一定程度的权威和从属关系”，即“不平等”，这个不幸的、但可能是文明生活无法避免的特征，并且随之而来的“一定程度上的公民政府，就是保护这种关系的必备条件”。[②] 尽管还带着原始性，这些游牧野蛮人由此出现，并跌跌撞撞走入了历史。[③] 然而，这个最早的动荡的公民政府并不是区分游牧野蛮人和他们的原始先祖的唯一方法。从捕猎采集到放牧，这些变化同时也带来了人类性格上的转变。“由家庭组成的社会，”正如孔多塞所说的，“变得更加温和而不失亲近。”这反过来产生了人类的一种社会性情，这种社会性情后来映射在人类族群之间，而非群族内部，这种社会性情即所谓的“好客”。

“野蛮人”已经有了互惠的意识，但这种意识还比较少见且不稳定。孔多塞认为，田园民族“具有一种更显著的、庄严的特点……人与

---

① “Report of 1762－1763”, in *Lectures on Jurisprudence*, 14－15.

② *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 715 (II, 2).

③ Pocock, *Barbarism and Religion*, IV, 100－101.

人、家庭与家庭，以及民族与民族之间有了更多机会互相帮助”。这被孔多塞生动地称为“人性的行动”，之后，在各种规则的约束下成为“社会责任”。[①] 这是人类文明进程中最重要的一次前进。这种“人性的行动”需要来自不同社群的人们，除了将彼此视作法国人、多瓦悠人(Dowayo)、切罗基人(Cherokee)或者阿拉瓦人(Alyawara)，还意识到他们都是与自己相同的人类。这是普遍的人类社会性的真正开端。因此，好客成了各地人们的一种半神圣的习惯(梵语中有一句古话叫作“客人就是上帝”)。违背待客之道可能造成极其恶劣的后果，罪恶之城索多玛(Sodom)的人民已经付出了他们的代价。(索多玛人真正的罪行是对待陌生人的冷漠，而非鸡奸，“sodomy”直到11世纪才有“鸡奸”的词意)。而对好客主人的侵犯成为特洛伊战争的导火索。(客人可以是上帝，但他没有权利劫持主人的妻子)。好客在狄德罗笔下“是最能确定人类本能的标志，也是人类为了进行社交必须学会的。然而，有证据表明，就算互相敌对的人类群体，还是拥有跨越将他们区分的国家、文化和民族关系的社会能力。“出于怜悯，”他在自己插入雷纳尔《两个印度的历史》中的一篇短文中写道，“好客在最早的时代是普遍的。这在当时几乎是国家之间唯一的纽带，这是被绵长的国境线分开的各国人民之间产生的最古老的、最受推崇的、最持久的友谊种子。”[②]正如我们可以看到的，源于好客的观念，未来的世界城市才可能最终出现。

在这个过程中的某一时刻，尽管没有人可以决定是哪个时刻，语言被创造出来。17世纪有一场关于语言起源的大型辩论，其中一个似

---

① *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, 98.

② *Histoire des Deux Indes*, in *Œuvres*, III, 684 - 685, 并参见 Jimmy Klausen, “Of Hobbes and Hospitality in Diderot's *Supplement to the Voyage of Bougainville*”, in *Polity*, 37(2005), 186 - 1892.

乎无法回答的问题是：到底语言是社会的产物，还是社会是语言的产物。这是一个长期的、满是激情但最终毫无结果的争论，以至于当巴黎语言学社于 1866 年成立时，章程中明令禁止继续讨论这一话题。对于孔狄亚克和维柯，对于卢梭和亚当·斯密，对于莫佩屠斯(Maupertuis)和赫尔德，以及对于所有求助于语言史来了解人类社会进化的其他不太重要的 18 世纪理论家来说，有一件事清晰明确——语言最早来源于哭泣。哭泣是激情的结果，是出于接触外界并被他人所注意的需求。康德观察到，“交流的冲动必须是最早触动他[人]的东西，当人独处时将他的自身存在告知给他之外的其他同类”。他思考，同样的冲动可能仍存在于孩子身上，“缺乏思考的人类”以及信奉宗教的人，“通过哼唱、咆哮、口哨、歌唱和其他吵闹的消遣扰乱一个国家的思考能力”。至少在他所见，包括“宗教献身”这些活动的目的，“无非都是让更多人知道他的存在”。①

对卢梭来说，“交流的动因”第一次显现一定是出现在南方。在那里有“温和的气候和肥沃富饶的土地”，也一定是地球上最先有人类居住的地方。一个年轻男人和一个年轻女人最先在一口井或一条河边相遇，他们对彼此说“爱我”(*aimez-moi*)。在比较不适宜居住的北方地区，“激情源自于需求，语言，需求的可悲女儿，映射了激情最朴素的源头”，产生的第一个单词可能不是求爱，而是哭求帮助：“救我”(*aidez-moi*)。“爱我”和“救我”当即魔法般召唤出人类的全部感情。卢梭的寓言故事可能本意并非让你按字面意思理解。但是，在他心中，故事揭示了如果语言是情感的产物，那么它根本不会“源自于家里”。毕竟，一个人不需要呼吁家人相助，人们也视家人的爱为理所当

---

① *Conjectural Beginning of Human History*, in *Anthopology, History and Education*, 164; AK 8: 111 n.

然(或者至少卢梭是这样的)。他声称,这也就是为什么,美国土著几乎不说话,"除非是在家之外的地方"。[①] 在他们的木屋里,他们只用手势和记号沟通——这里可能更多指的是卢梭与他长期忍受的文盲伴侣勒瓦瑟(Therese Levasseur)的关系,而不是阿尔贡金族人。然而,不管还有其他的什么,语言一定是一种合作事业。正如孔多塞所说,碗的发明是"一个天才的作品,语言的形成则是整个社会的天才们的共同成果……它诞生于反思,诞生于对约束人类日常生活核心的习惯的观察"。[②] 再往后,便有了文字。这两个"说和写的任意符号",用杜尔哥的话来说,"让所有个体的知识成为代代相传的共同财富,成为各个年代不断扩展的继承物"。[③] 看起来,用这种方式,人类最终成功超越了时间状态。再利用赫拉克利特著名的比喻——人不能两次踏进同一条河流,但当这河流满载着不断增加的知识时,它不会在兴衰起伏中不可阻挡地改变,而是一个世纪一个世纪地稳步积累,支撑着人类逐渐走向完善。

语言是第一个真正的社会联系,但是只要早期采集狩猎或游牧民族还在四处游荡,他们仍然缺乏一个既定的公民规则。在前公民状况下,人们需要遵循的是习俗,即代代相传的前人习惯。如孟德斯鸠所说,传承是通过"记得过去事情的老人"的语言,而非法律(来实现的)。[④] 我们可以看到,定义文明的一个重要标记就是真正的法律,这

---

① *Essay on the Origin of Language which Treats of Melody and Musical Imitation*, trans John H. Moran, in *On the Origin of Language* (Chicago: University of Chicago Press, 1966), 31 - 47, 31, n. 2 参见 Jean Starobinski, "Rousseau et l'origine des langues", in *Jean Jacques Rousseau: la Transparence et l'obstacle*, 356 - 379.

② *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, 93.

③ *Philosophical Review of the Successive Advances of the Human Mind*, in *Turgot on Progress, Sociology and Economics*, 41.

④ *De l'esprit des lois*, XVIII, 13.

种法律被广泛认同，可更改，并且最重要的，是世俗的。

接下来是农业。农业的重大的意义和非凡的转折远超乎从采集狩猎到游牧的转变。和其他动物相比，人类是弱小而缺乏攻击性的，正如亚当·斯密所说，“在生活舒适和稳固方面，处于更无助和贫困的状况”。然而人类还“接受了许多来自天性的奖赏，例如理性、聪明才智、艺术、人工制造以及自我提升的能力”。[①] 游牧民族至少获得了一项认知行为：放牧人“观察到动物可以繁衍，并因此提供了更耐用的资源”，这远比宰杀和食用它们更为持久。[②] 然而，将土壤用作生产方式，需要的只是自然本身的转变。随着农业的发明，人类开启了自然的潜能，实际上，人类也因此成为具有创造性的技术的存在。在1689—1690年出版的《政府论（下篇）》（*Second Treatise on Government*）中，有一个被广泛引用的章节，其中约翰·洛克提出，一个人只有“将一个事物与他的**劳动**混合，或者加入他自己拥有的东西”才能获得一个事物的所有权。[③] 对土地来说，与劳动的结合就是耕种。尽管最初这是一个引起争议的观点，却成为当时最广为接受的对财产所有权的定义（不仅因为这是洛克的成果）。卢梭说：“第一个围起一块地的人，对自己说**这是我的**，并让周围单纯的人们相信他，他才是公民社会的创始人。”[④]洛克认为，耕种是必备的行为要素；而卢梭认为，关键的是，这一种口头说法，仅仅是一个骗局。然而对他们两人来说，财产的获得以及随之而来的对你我所有权的区分，是人类最终终结自然状态的标志。正如卢梭赞许地写道，“按照明智的洛克的格言，即

---

① “Report of 1762－1763”，in *Lectures on Jurisprudence*，331－332，同时参见 Hont，*Jealousy of Trade*，161.

② *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*，97.

③ “The Second Treatise of Government”，306（V. 28）.

④ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*，163.

‘没有财产的地方就没有公正’”。[①] 虽然这不太可能是洛克的观点，但这句话很好地强调了区分公共生活和所有权之间的距离。（一些形式的区分直到今天还存在。但今天我们对早期“原始”民族的经济有了更多了解。人类的史前阶段极其混乱，对三个阶段的划分并不像所有18世纪的叙述所说明的那样。狩猎人可能同时是牧人，甚至更有可能从事园艺工作。狩猎采集者、放牧人和农民共同生活了很长时期，很多狩猎采集者并没有向“下一个”阶段发展，他们饲养动物，也种庄稼，比游牧人和农民邻居做得还要好。）

农业的发明是第一次被称之为“工艺”的行为。我们知道，希腊单词“*Techne*”不仅指代一种知识的形式，一种逻各斯（*logos*），还是“*tikto*”的抽象形式，意为“生成”或“产生”。人类，就像上帝一样，是“*teknotes*”（创造者），而他们所创造的是“*tekna*”，即“产物”。简单的农耕行为不仅标志了人类从自然中开始独立，还标志着长期抗争的人类成为自然的主宰。尽管21世纪一直在被挑战，这已成为整个现代社会一种新信仰的开端——正如伟大的天文学家哥白尼直言不讳地表述，整个自然是“为了我们人类的使用”而存在的。

更通俗地说，这一新发现的对自然世界的征服，同时还需要“土地的划分”，有时它也被称为“国家的产生”。不同于狩猎、放牧和农业，它所产生的财产权必须通过建立对不同领土界限的划分来实现。狩猎者可以随时带着他的碗和家人迁移，牧羊人也可以像孔多塞所说的那样“赶着羊群随时出发”。然而，农民必须，也不得不“依附于他耕种的土地”。牧羊人面对征战的威胁时可以离开，而农民除了留下“为新

---

① *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, 170，引自 *An Essay Concerning Human Understanding*, II, III, 18. 然而，洛克关注于称谓和思想之间的关系，和公民社会的基础毫无关系。

主人工作”外别无选择。[①] 这种依附性必然导致社会的产生和世俗法的形成。由过去智慧积累获得的习俗，有些是从神的话语中撷取的，现在渐渐被法则所取代，尽管其源头还是常规惯例，并被公布于众，成为可阐释、可改变的对象。正如康德想象的那样，这两个群体之间一定有长期的战争状态，由于那些“仅仅以上帝为主宰的游牧民族”一直将“以人类为主宰或受世俗权威统治的城镇居民和农民团团围住”。这种冲突在现代社会依然存在。康德和其他一些学者认为，最后的游牧民族，阿拉伯人和土耳其人——孟德斯鸠认为是“蛮族”，在认可“上帝是唯一的主宰”的法则驱动下，首先侵袭了希腊，然后是东欧。尽管也足够敬畏上帝，但宗教此时完全地受制于世俗准则，而非神圣的法令。

农民同样是城市产生的原因。用杜尔哥的话说，只有农业能够实现其“养活的人数超过需要耕作的人口”，并且“城市居民比乡村居民更加聪明，并让后者服从于他们”。[②] 正如康德假设的“城镇居住者不断增长的奢侈”的诱惑力，以及康德设想的可以替代“荒漠中邋遢女仆”的城市女性的“魅力艺术”，让牧民持续陷入“城镇的辉煌悲惨”之中。[③] 在这个阶段，女性从作为实现男性满足感和生育的必要工具（一旦失去实用性就被丢弃），转变为获得（用狄德罗的话就是）更多的“生理愉悦，一种更崇高的感情”。婚姻不再是曾经的随机配对，如今，求爱的仪式不仅给女性更多的理由关爱好自己，同时也给了她们“某种程度的尊严”。[④]

---

① *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, 106, 111.

② *Plan of the Discourses on Universal History*, in *Turgot on Progress, Sociology and Economics*, 69.

③ *Conjectural Beginning of Human History*, in *Anthropology, History and Education*, 172 - 173; AK 8: 120.

④ *Sur les femmes*, in *OEuvres*, I, 957.

剩余，以及生产出剩余的人，最终创造了休闲；不同于野蛮时期，在农耕时代，休闲的果实不是懒惰，而是科学和艺术。这就是为什么探索了这整个过程的卢梭将它视为“重压着人类的枷锁边的花环”。他嗤笑道，没有人能怀疑，是这些将原始人类最终转变为“所谓的文明民族”。对卢梭来说，这让我们丢失了“我们与生俱来的自由情感”。[①] 然而，从其他方面来说，这只能是巨大的收获。

人类发展图景的转变导致了另一样事物的诞生：货币。农业社会不会长期满足于自给自足。随着他们能力的扩展，需求也会变多。而这只能通过与他人交换来满足。为此，人类发明了一种用来平衡交易的有用方式。然而，货币作为文明的标志，有着比经济学家所提出的工具意义更重要的理由。在洛克的权威记述中，货币基于“人类默许的协议”被引入。早期的农民需要“扩大”资产时，“协议一**小块不会腐败的黄色金属**可以等值换取一块肉或一堆玉米”。[②] 没有货币就不会有真正的社会，至少没有洛克和他的追随者理解的那样的社会。洛克被广泛引用的一句话“最初全世界都是美洲”，经常被用来形容自然的状态，即“原本货币是谁都不知道的”。[③] 货币是一种“标志”，也是一种语言形式；也如同语言，或者使用的数学符号，它的产生只能是一种集体的产物。它是合作协调和一定程度社会和谐的证明。在公元前5世纪的某时，苏格拉底哲学家亚里斯提卜在罗德岛海岸遭遇海难沉船。当他上岸的时候，他看到了沙滩上画着的几何图形——另一种语言的形式。他哭喊着对同伴说：“我们有救了，我真的看到了人类的

---

① *Discours sur les sciences et les arts*, in *Œuvres complètes*, III, 7.
② “The Second Treatise of Government”, 311 - 312 (V, 36 - 37).
③ “The Second Treatise of Government”, 319 (V, 47).

迹象。”[①]几个世纪之后，孟德斯鸠提到了这个故事，但把这些几何图案换成了货币。他写道：“如果你独自一人，意外来到了未知民族的岛屿，如果你看到了货币，你就知道你来到了一个文明的国家。”[②]货币、语言以及艺术和科学的发展是同步的。

货币的发明让土地的物产可以流通。更重要的是，它为劳动力的分工创造了必要条件。首先，正如亚当·斯密所说，“劳动力生产的最大进步”让个体社会不可估量地更加多样和富裕；其次，不仅是整个世界发生了转变，随着时间推进，人类本性也是如此。[③] 或者，至少，人们希望如此。

贸易共享的一些东西，至少其设想的未来可能性，就是我们今天所称的“全球化”。雷纳尔的《两个印度的历史》中第一句写道：“对人类而言，尤其是对欧洲人来说，没有比发现新大陆以及通过好望角航行至两个印度更吸引人的了。”亚当·斯密在《国富论》中重复了这段话（并未注明），不过他将“吸引人”改成了“最伟大的和最重要的”。[④]而无论是哥伦布（Columbus）无意之中发现的新大陆，还是瓦斯科·达·伽马（Vasco da Gama）刻意探寻印度群岛，他们都最终网罗了整个地球。约瑟夫·曼哲林（Joseph Mandrillion）是一个乐观主义者，曾在美国生活并与华盛顿（Washington）和亚当斯（Adams）通信（大概

---

① 罗马建筑师维特鲁威（Vitruvius）的《建筑十书》（*De architectura*）第六本书的序言中讲述了亚里斯提卜（Aristippus）的故事。它也为 Clarence J. Glacken 卓越的著作 *Traces on the Rhodian Shore: Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the Eighteenth Century*（Berkeley and Los Ageless: University of California Press, 1967）提供了标题。

② *De l'esprit des lois*, XVIII, 15.

③ *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 13 (I, 1).

④ Guillaume-Thomas Raynal, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, ed. Anthony Strugnell *et al*. (Paris: Centre International d'Études du XVIIIe siècle, 2010), I, 23. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 626–627 (IV. vii).

是),于1794年辞世。他认为,哥伦布的真正宿命不是将欧洲带向美洲,不是发现金子或征服,甚至不是为了世俗意义上的贸易,而是"打开了跨越海洋新航线……是为两个世界的情谊建立联系"。[①] 亚当·斯密对通常启蒙进程中贸易的角色有着比许多人更具批判性的观点,但他仍并不确定这些事件的可能后果是什么。目前为止,联结"世界上最遥远的两个部分"的影响总的来说是有益的,或者至少是"符合总体趋势的"。然而,"东西印度"的悲惨居民发现,他们能从贸易中得到的都在贪婪的欧洲人导致的"可怕的厄运中失去和消亡"。欧洲人通过"武力上的优势"而"在这些遥远的国家施加伤害却免于惩罚"。"东西印度"居民这样的命运,让亚当·斯密停下反思,"人类的智慧无法预测,这些伟大的事件到底将为人类带来怎样的利益或悲剧?"[②]

狄德罗更多地自负于自己的智慧,对欧洲人的海外贸易并不是那么怀疑。尽管他激烈抨击欧洲人的海外殖民行为,像米拉波一样(当然,追根溯源是亚当·斯密的观点),他认为贸易是一种转变整个世界文化的方式。在一篇插入雷纳尔《两个印度的历史》中的抒情短文里,他坦陈"现在开始不会再有帝国的兴衰"。曾是古代国家驱动力的邪恶暴君和古老宗教崇拜已经不在。如今,在这个现代世界,不会再出现一个像亚历山大大帝一样的人物,在他之前,可以说"世界陷入沉默"

> 宗教狂热和征服精神不再像过去那样……贸易国度间的战争是将它们全部摧毁的火焰。从统治者的制裁扩展到国家之间个体交易,这时代并不遥远。或许它的影响让人觉得很遥远,但

---

① *Le Spectateur américain, ou remarques générales sur l'Amérique septentrionale ... Suivi de recherches philosophiques sur la découverte de l'Amérique* (Amsterdam, 1784), 11.

② *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 626 (IV. Vii).

> 当一切破产时，这会成为国家的事务。所有民族的年鉴过去由历史演讲者来书写，如今则必须由商业哲学家来撰写。①

以商业为驱动力，通过控制人的欲望和贪婪，一个世界社群正在形成。似乎，北欧的贸易大国英国和荷兰，从等级分明、尊崇、优雅优越、暴力的旧社会，转变成一个繁荣的新社会。在这一转变中，法学家和保守党政客威廉·布莱克斯通爵士（Sir William Blackstone）无意中反讽地称英国人变成了“礼貌的贸易民族”。对伏尔泰来说，也确实如此。他声称，在英格兰，这个国度中最上层阶级的子弟和教友都非常乐意做“贸易”，然而在法国，巴黎商人常常被乡下“姓氏以‘*Ac*’或‘*Ille*’结尾的”无名小卒冷落怠慢。更糟糕的是，商人们“经常在言谈中轻视自己的职业”，他们会红着脸承认他们确实如此。然而，他们会问，什么对国家来说更好和“更有用？是精确地知道国王何时起床、何时睡觉、装腔作势地在大臣的前厅耍弄奴隶的领主？还是能让国家富强、从办公室向苏拉特和开罗发号施令，为世界的幸福做贡献的商人？”②

然而，贸易的目标，或者 18 世纪被称为“商业社会”的目标，其主旨远远不限于商品的交换。③ 它是一种睿智的行为，为所有民族提供世界上人类互动的极大可能性。整个贸易的语言布满了可沟通性的观念。拉丁文中的单词“*commercium*”，在被赋予经济学意味之前，指个体之间的交际。直到今天，我们还会有几分羞怯地用“sexual commerce”这个词表述形容“性交”。“宇宙中的所有事情都是贸易，”米拉波写道，“因为通过贸易，人必须理解整个物种所有自然的、不可

---

① *Histoire des Deux Indes*, in *OEuvres*, III, 689.

② *Lettres philosophiques*, 67.

③ 关于“贸易”这个词汇，以及法国人对其全球重要性的理解参见 Anoush Terjanian, *Commerce and its Discontents in Eighteenth- Century French Political Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012).

或缺的关系，即人与人之间、家庭之间、社会之间以及国家之间的关系。”①

这其实在古时候就很常见，只是形式不太相同。用公元1世纪犹太哲学家亚历山大的斐罗（Philo of Alexandria）的话来说，贸易是“维持社会关系的一种自然欲望”的表达方式。因此，尝试干涉这一过程会构成对人性的冒犯。塞内卡声称，神将他们的善意并不均等地赋予人间，唯一的目的就是迫使人类与他人沟通。此外，他们还体贴地提供了往相反方向吹的风，让海航成为可能。② 18世纪，相同的观点有了更有力的表达。诺尔-安东尼·普律什（Noel-Antonie Pluche）神父是《自然奇观》（*Spectacle of Nature*）的作者，这是一本为“年轻人”写的自然历史调查，是18世纪最被广泛阅读的书籍之一。他在书中热情写道，是自然或上帝设计了潮汐让船只进出港口更加容易。（伏尔泰挖苦道：“真是遗憾，地中海虽然有很多港口，但它没有潮汐。”）

这样的互相作用，让民族以及国家之间不可避免地世界化，或者说，正如希望的那样，通过抚平粗糙的棱角，“打磨”人类性格中最初的粗鲁。孟德斯鸠关于贸易对人类的潜在利益有一个最经久不衰、最乐观的表述：“贸易让全世界民族的风俗习惯为人所知，并四处传播。”由此，它有力量治愈“毁灭性的偏见；这几乎成了一个普遍规则，只要哪里的习俗温和文雅，哪里就会有贸易；只要哪里有贸易，那么习俗也就温和”。③ “悦人的贸易”被视为治疗世界疾病的灵丹妙药，是在国内和全世界鼓励启蒙的策略。亚当·斯密坚信“所有国家大量的贸易自然或必然带来知识和其他一切进步的交流”，不仅带来了繁荣，同时也

---

① *L'Ami des homes, ou traité de la population*, III, 5.

② Anthony Pagden, "Commerce and Conquest: Hugo Grotius and Serafim de Freitas on the Freedom of the Seas", *Mare liberum*, 20(2000), 33－55.

③ *De l'esprit des lois*, XX, 1.

带来了和平与和谐——换一句话说，也就是“文明”。也许并不出人意料，它顺利顶住了激烈的怀疑，尤其是来自宗教方面的。宗教并不希望缓解“毁灭性的偏见”，并且从贸易似乎能提供的多样化的可能性中失去的最多。亚当·斯密的反对者牧师亚历山大·卡莱尔（Revd Alexander Carlyle）已经从贸易的发展中，预见到他所服务的宗教未来会被毁灭，他警示道：“全球贸易传递了商品，也传播了观点。”①

“贸易”这个单词隐含着为全球人类提供连接纽带的意义。它是文明的最终方式，使某种世界主义在未来成为可能。它是“同情”在现实中的表现形式，代替了内在感觉、思想和判断，成为定义人类的所有特性中的一个。它让雷纳尔的《两个印度的历史》极富争议却又非常成功。它激起了欧洲和美国开明的智识阶层对欧洲殖民、奴隶制和基督教文化输出的谴责。这种基督教信仰的输出主要面向毫无戒备的美洲和亚洲民族，甚至必要时采用武力，并带来了灾难性结果。然而，真正的新奇之处在于，这是第一次将世界作为一个整体系统来撰写历史，因此它引起了对贸易的教化力量的巨大热情。② 狄德罗在 1769 年写道，整个巴黎都在“关心管理、贸易、农业、进口、出口和金融……雷纳尔神父可以自夸是这一改变的英雄”。③

III

对贸易和礼貌对话进行润色的热情的核心在于，总的来说，文明存在无法解决的矛盾。伴随着更高的生活水平、对他人更多的尊重，以及艺术和科学的发展，进步在往前推进，然而最先创造它的活力却逐渐消失。亚当·斯密警告过，由于贸易允许人类将所有注意力放在

---

① 引自 Rothschild, *Economic Sentiments*, 17.

② 关于雷纳尔的目的参见 Pocock, *Barbarism and Religion*, IV 230–233.

③ 收录于“*Salon de* 1769”, *Œuvres* IV, 872–874.

“奢侈的艺术”上，它鼓励人们离开战斗，甚至自我防御的肮脏事务。在斯密看来，这在最近的经验中才体现了出来。1745年，在英国人所说的“詹姆斯党叛乱”或“四五年叛乱”中，被人取笑地称为“美王子查理”和“小僭王”的查尔斯·爱德华·斯图尔特（Charles Edward Stuart）的追随者们，试图复辟自1688年就被取代的英格兰和苏格兰皇室斯图尔特王朝，在格伦芬兰的一次战役中提升了他的规格。带着300个从高地部落召集的对斯图尔特忠诚的混杂部队，他向南朝着英格兰的边境进军。尽管这个“小僭王”成功夺下了爱丁堡，但也吓坏了已经高度英国化的人们，最终在1746年4月16日，他的军队在靠近因弗尼斯的克洛登时被击败。亚当·斯密追忆起这一事件——当时他才刚19岁——“四五千个裸体的苏格兰高地人（苏格兰高地人以在战役中只穿衬衫而出名）出现在北苏格兰的荒野中，“从不好争战的居民中抢夺这个国家先进地区的财产”。如果不是常驻部队将他们驱回，“他们不费吹灰之力就可以夺得王权。200年前，这样的侵略企图唤醒这个国家的精神”。[①] 然而，到了1745年，英国人（或者说亚当·斯密案例中的苏格兰低地）被商品社会的奢华极度软化了，他们不再能唤醒任何精神。换一句话说，“文明”可能同时也是女性化的过程。女性化有吸引力，但同时也是警钟，它促进一切进步和精致，但也令人担心地带来一切衰弱。

现代的、礼貌的、商业的社会，或者最终被称为的“资产阶级”（一个描绘城市居民、“市民”的词汇）社会，放弃了古老的战争价值，并不可避免地让与女性比过去更多、更显著的空间和影响。当然，按照现代西方标准来看并不算多。就算是狄德罗这样开明的男性，尽管在感

① “Report dated 1766”，收录于 *Lectures on Jurisprudence*，540－542，并参见 Christopher J. Berry，*The Idea of Luxury：A Conceptual and Historical Investigation*（Cambridge：Cambridge University Press，1994），170－173.

情上、道德上和智识上都相当信赖索菲·沃兰德，他也将女性的劣势总体归因于她们在旧制度下的法律地位和教育的匮乏，但他仍然会暗示女性由于某种原因，与男性相比不够可靠诚实，更容易冲动。在《布干维尔航海补遗》的结尾中，B 问道："女人是怎么想的?"，A 回答道："可能是与她们所说的话相反吧。"①

启蒙运动时期重要作家里（可能除孔多塞之外）很少有女权主义者，不过这些人中包括狄德罗和伏尔泰（巅峰时期）的许多人都承认，由来已久认为女性在智力、情绪（道德和政治）上劣势于男性的假设，是被过度夸大的，大部分都是基于过去时代亢奋的想象，和蛇发女怪一样不可信。

西班牙本笃会修士费霍，在这方面和其他方面都非常专业并有毋庸置疑的信仰。这个 18 世纪早期最"得到启蒙"的人讽刺地指出，自古以来，所有有关女性的书籍都是男性撰写的，"若是由女性来写，我们[男性]也会处于下层"。在检验了洋洋洒洒的证据之后，他得出结论，如果说女性比男性知道得少，并且获得的成就也少（尽管也不是普遍如此；他举出了大量古代社会历史的案例，其中女性曾是哲学家、科学家和统治者），这显然不能证明她们的能力低于男性。这只意味着，她们被男性给予了更少的机会。他问道，如果男性"只专心于农业[就像著名的托马斯·莫尔（Thomas More）在他的《乌托邦》（*Utopia*）中建议的]，而不了解其他领域，这会是认为他们不具备其他能力的充分理由吗?"②那些声称女性劣于男性的论据，并由此否认她们与男性的同等地位，正如伏尔泰和其他人指出的，与辩称在非洲继续保留奴隶制的理由没有区别。就像孔多塞所说，

---

① *Supplément au voyage de Bougainville*, in *Political Writings*, 42.

② *Teatro crítico universal. Discursos varios en todo género de materias, para desengaño de errores comunes* (Madrid, 1726), I, 350–351.

扫除世界上的奴隶制是人类未来进化发展的必要条件，女性解放也是如此。包括费霍在内的大多数开明人士，都坚信一个社会的人性、文明和礼仪可以用其对待女性的方式来衡量。威廉·亚历山大（William Alexander）居高临下但也极富预见性地写了一部，用他自己的话说，“女性从奴隶到解放进程”的历史，他写道：“女性在任何一个国家的地位和状况”

> 用最精确的坐标为我们标记出一个国家的人民达到了市民社会的什么程度；就算是这个国家的历史对任何其他主题都没有记载，只提及他们对待女人的方式，我们也会形成对他们行为的残暴或文明程度的一个说得过去的判断。①

至少，这是启蒙运动留给我们的遗产之一，至今影响我们（或者我们中的大多数）。今天，没有人再会将有这样习惯的民族、文化、法律或宗教形容为“文明的”：拒绝女性和男人有同等的法律权利；支持女性锁阴（已经被认为是野蛮的标志，并在18世纪引起关注）；禁止女性开车；拒绝女性与男性享有同等的教育权；迫使女性在公共场合穿着丑陋的衣服掩盖她们的美。

作为对这些论点的勉强回应，18世纪女性获得了个人责任的地位，并可以行使她们以前从未获得过的个人自由。的确，这些通常仅限于富裕并受过良好教育的女性。然而，我们将之定义为“启蒙”。自17世纪以来开创的沙龙是（大多是法国人）精神生活的显著特征，沙龙的女主人们包括：达朗贝尔的母亲、小说家克劳汀·盖因·德·唐森和达朗贝尔的终生挚爱莱斯皮纳斯小姐。其中还有凭自己能力成为文学和科学界的人物：伏尔泰的情妇嘉比利拉·艾米丽（Gabrielle

---

① *The History of Women from the Earliest Antiquity to the Present Time* [1779] (London, 1782), I, 151–153. 参见 Dabhoiwala, *The Origins of Sex*, 183–184.

Émilie)和夏特莱侯爵夫人(我们前面已经提过)，以及孔多塞的妻子苏菲·德·格鲁希(Sophie de Grouchy)，她与丈夫有广泛的合作，并将亚当·斯密的《道德情操论》(在其中她自己加入了八篇《关于同情的书信》)翻译成法语。[①] 然而还有更多固执愤怒，但也更有影响力和学识的声音，她们不满足于仅仅只作沙龙女主人——奥兰普·德·古热(Olympe de Gourges)在 1789 年撰写了《女权宣言》(*Declaration of the Rights of Women*)与《人权宣言》(*Declaration of the Rights of Man*)相抗衡，而最终在 1793 年被送上断头台，她被谴责为像一个“泼妇”“女汉子”而“忘记了女性的美德”。[②]

由于显而易见的原因，这些女性中没有人曾经有任何形式的卢梭式的新石器时代的怀旧情怀。就像杜尔哥认识到的，富朗索瓦丝·格兰菲尼小说中，印加公主所认可的据说是存在于被占领前的秘鲁的简单生活，仅是谴责法国社会强加给女性的不公正、不合理和不平等的一种说法。女性毫无疑问是现代的和热忱文明的。她们担当得起这个说法。在这个社会中对她们有万千期待的都是卢梭笔下目不识丁、沉默残暴的男性。女权主义的伟大先锋玛丽·沃斯通克拉夫特(Mary Wollstonecraft)在 18 世纪末期写道：“我越观察这个世界，越确信文明是幸福的，它还没有被未曾追踪其进程的人充分估算；它不仅改善了我们所能享受的，也创造了很多东西让我们保持原始微妙的知觉。”[③]

许多这些进步都可以归结于：越来越多的女性出现于这个依然

---

① 参见 Evelyn Forget, “Cultivating Sympathy: Sophie Condorcet's Letters on Sympathy”, *Journal of the History of Economic Thought*, 23(2001), 39 - 337.

② Joan Wallach Scott, *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Man* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996), 19 - 56.

③ 引自 Sylvana Tomaselli, “Civilization, Patriotism and Enlightened Histories of Women”, in Sarah Knott and Barbara Taylor (eds.), *Women, Gender and Enlightenment* (London: Palgrave Macmillan, 2005), 117 - 135.

由男性主导的世界。像休谟描述的，现在男人和女人“聚集在城市；乐于接收和交流知识；在交谈、生活、服装和家居中展示他们的机智、教养与品位……男女在轻松友好的举止下会面。男人的脾性和行为都得到快速提升”。威廉·亚历山大（William Alexander）指出：“女性被塑造得足够美丽温柔，让我们的行为变得柔和。”[①]然而，对于忧虑多疑的男性，这种行为的缓和柔化就是危险所在。卢梭钟爱的强壮、粗糙和“简单的”男人不能允许自己在毫无防备的方式下被“文雅”或“安抚”。卢梭一直对原始世界和未经修饰的美德极其渴望，他因此痛斥艺术和科学威胁了他所欣赏的“无知野蛮国家”的隐居，休谟也看到了这点。[②] 由于同样的原因，他经常轻视女人。他认为女人要为世界上大多数的道德邪恶负责。的确，他声称他“绝非认为女性权势本身是邪恶的”。更恰当地说，现在她们可能甚至“创造的善行和罪恶一样多”。[③] 她们中也有人在公民美德和军事英雄主义上可以与男性媲美。（他甚至写了篇奇怪的小文章《论女性成为秘密原因的重大事件》）。但是，总的来说，他认为女人们是被动、脆弱的和堕落的，这也是为什么巴黎完全在他们的统治之下。[④]

然而，卢梭是一个歇斯底里地厌恶女人的男人。衰弱和卢梭所理解的腐败可以带来很多明显的利益，尤其当另一个选择是过一种“身披兽皮愚蠢狩猎”的生活时。

现代生活的安逸激励孔多塞想象了一个时代，在这个时代中“启蒙所造就的天才们”创造了一个未来状态，已经“为更幸福的一代人建

---

① *The History of Women from the Earliest Antiquity to the Present Time*，I，152.

② “Of Refinement in the Arts”，收录于 *Essays*，*Moral Political and Literary*，271，并参见 Rothschild，*Economic Sentiments*，21.

③ *Discours sur les sciences et les arts*，收录于 *uvres complètes*，III，21 n.

④ Shklar，*Men and Citizens*，144－145.

立法律和教育制度”，让“勇敢的美德几乎没有用武之地”。[①] 我们总错误地假设尚武勇猛本身就是一种美德。它只是达到目的的一种手段，而现在这种目的在大多数文明国家也正在逐渐消失。孔多塞和亚当·斯密都清楚地意识到，裸体的高地人，或其他类似的事物，永远都等待冲进文明世界的平静牧场。这到现在都还是我们遥远历史中的恐怖事件。但是在现代世界，我们不用依靠公民武装或“民族精神”来击败他们，我们有专业部队从事此事。尽管包括亚当·斯密和康德在内的许多启蒙运动时期的作者，对常备军（还仍是最近的发明）有所质疑，担心他们转而与自己的人民对阵，尽管有时证明确实如此，但他们仍是启蒙无法避免的状态。瑞士评论家、历史学家、政治理论家、政治活动家、小说家和赌徒本杰明·康斯坦特（Benjamin Constant）是当时可能最有名的作家杰曼·德·斯德尔（Germaine de Stäel）的情人。他在 1813 年向他的读者保证，欧洲“这个聚集了许多民族的地方，”现在“足够强大而不用害怕还是野蛮人的游牧人。它已经足够文明以至于战争对于它是一种负担，走向和平是它统一的趋势。尚武的传统是遥远过去的遗产”。[②] 在这样的世界，英勇和“民族精神”已经像马背格斗和决斗术一样过时了。

如果文明是不可避免的“柔化”的过程，它也是持续进步的结果。而带有讽刺意味的是，进步一直与冲突一起出现。没有康德的“非社会的社会性”，就不会有科学和艺术的进步，事实上，是不会有任何进

---

① “Discours prononcé dans l'Académie française . . . a la réception de M. le marquis de Condorcet”, in *Œuvres complètes de Condorcet*, X, 103. 还可参见 Rothschild, *Economic Sentiments*, 235.

② *The Spirit of Conquest and Usurpation and their Relation to European Civilization*, 收录于 *Political Writings*, ed. Biancamaria Fontana (Cambridge: Cambridge University Press), 53.

步。[①] 这是来自希腊诗人赫西奥德的古老观点。然而在 18 世纪，古代武士的价值观似乎真的逐渐被遗忘，并产生了新的紧迫感。自由和通过自由进步和持续改善的人性，在冲突下繁盛起来。科学、学术和艺术都依赖于人们之间自由的交流，但他们只能平等存在于鼓励竞争、认可辩论和阐释的社会中，而不是存在于简单的重复的社会中。文明，就像启蒙本身，是一个不会结束的过程。它没有终结。然而，这个不会结束的过程的前景则让人极其忧虑不安。他们都提出了这个问题：如果这个过程以某种方式完成了会怎么样？它会是什么样的？在一个拥有完美文明的启蒙的世界，我们是否不会面对无尽的萧条停滞的前景？在 18 世纪，在一场与另一个文明的辩论中，这种忧虑得到了充满争议的表达，这个文明就是与南太平洋迥异的但同样远离欧洲的国度——中国。

IV

尽管有很多明显的缺点，血腥的战争，还有对世界上其他民族不公正的罪行，大多数欧洲人倾向于设想欧洲已经表现了人类最高层次的文明。然而，事实真是如此吗？也许在艺术和科学方面确实如此，然而在公民生活，以及神学很少阐释清楚的“道德”和“美德”方面呢？当然，在美洲或非洲，我们找不到类似的真正文明。就算是有竞争力的伟大的穆斯林社会，也不是真正的文明，虽然他们用自己的方式曾一度统治了从土耳其到印度的半个地球。然而在喜马拉雅山以外，在世界最远端，有非常不同的另一个民族。他们与世界隔绝，却很有教养、更文雅，简单来说，就是比之前相逢邂逅的民族都更加“文明”。

---

① *Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim*, in *Anthropology, History and Education*, 111; AK 8: 820 - 821.

有关远东地区伟大文明的信息，尤其是有关中国的信息，自 16 世纪后期开始在欧洲被广泛传播。这要归功于自 1582 年起被允许在中国设立传教点的耶稣传教士的详细报告。尽管耶稣会会士是带着传教的目的去的，然而他们意识到，和世界上的其他国家不太一样，他们面对的是一个古老的并且非常复杂巧妙的文化。如果要说服中国人皈依基督教，（显然至少）那些在美洲和非洲的一些地方（以及大多数的欧洲乡村地区）有效的威逼利诱的小把戏，在中国是行不通的。需要让中国人确信，在他们看来关于已知世界的包括血腥殉难和死后复活上帝的离奇故事和令人反感的信条具有优势，为此，显然不仅需要很好把握住他们内在的疏远，还要了解他们及其复杂的世界。耶稣会士必须从中国人内部下功夫，由中国人自己指挥自己。其中最著名的一位耶稣会士，是意大利人利玛窦（Matteo Ricci）。他于 1583 年来到中国，1610 年在中国逝世。他成为中国许多知识分子的朋友，能够写优雅的古汉语，也许是他塑造了我们今天对儒家的主要印象。[①] 利玛窦和他的同道们向欧洲送回详细记录的同时，也持续稳定地运送了中国技艺的有形证据：充满异域风情的古董、丝绸、木雕、铜饰品、“漆器”家具、红木茶几和瓷器柜，最重要的是“china”，即瓷制品，为欧洲市场生产的大规模、高质量的瓷器。中国塔成为英国乡村住宅精心设计的花园景观中的时尚元素。这些由创始者打造的“中国式”乡村，位于瑞典的皇后岛和俄罗斯的罗宫。

然而，耶稣会士并不孤独。他们有方济各会士和多明我会士的陪伴，不过对于如何劝说不信神的人皈依基督教，他们有非常不同的观

---

① Lionel Jensen, *Manufacturing Confucianism: Chinese Tradition and Universal Civilization* (Durham, NC: Duke University Pres, 1997). 关于利玛窦的一生和使命参见 Michele Fontana, *Matteo Ricci. Un gesuita alla corte dei Ming* (Milano: Mondadori, 2005).

点。在 17 世纪 30 年代，两个团体就中国“礼仪”的含义和可能的来源展开了一场争论。这个以“礼仪之争”闻名的事件，本质上是一场辩论：一方面有关中文里“上帝”的意义——例如上帝（“最高的神”或“最高祖先”）和天（“天堂”）；另一方面，有关中国人祭拜祖先和孔子的礼仪。绝大部分耶稣会士坚持认为，中国人的“仪式”只是社交惯例、文明或政治崇拜，因此决不属于偶像崇拜。（终究，正如莱布尼茨指出的，孔子崇拜和基督教国家国王统治相类似，他们认为其统治是神的旨意。[①]）这意味着，新信徒在皈依时不需要抛弃原先的习俗。（天主教）修士和“巴黎外交使团”在梵蒂冈强大游说团的支持下，坚持认为中国观念里的神及其含义是对基督教一神论的侵犯，中国礼仪实际上是异教迷信，因此必须去除。最终，这场纷争的关键在于——既然基督教不仅是唯一真正的宗教，同时也是正确生活唯一可能的基础——皈依基督教的人是否必须不仅放弃他们原先的异教信仰，同时放弃其原先的非欧洲式的生活方式。最终天主教修士赢得了这场争论，必须说的是，虽然看上去这对于其自身的最佳利益无关紧要，但却是更好的论证。要将中国人的社会道德信仰与“宗教”分开是不可能的。1715 年和 1742 年，颁布了两个教皇法令禁止使用所有的“中国仪式”——“神”的中国表述——由此禁止了今后再讨论这项事宜。[②] 实际上，这让一代来访中国的基督教使团的工作画上了句号。正如伏尔泰后来所说，这整件事情上升到了固执的欧洲人的一个错误观念——“基于自己的习俗评判他人。甚至面对地球远端的民族，我们都带着

---

① “On the Civil Cult of Confucius”，收录于 Daniel J. Cook and Henry Rosemont Jr.（ed. and trans.），Gottfried Wilhelm Leibniz，*Writings on China*（Chicago and La Salle：Open Court，1994），61.

② 参见 D. E. Mungello，*The Great Encounter of China and the West*，1500－1800，（Lanham，Md.：Rowman & Littlefield，1999），59－82，and the essays in Mungello（ed.），*The Chinese Rites Controversy：Its History and Meaning*（Nettetal：Steyler Verlag，1994）.

自己的偏见和争辩的精神。”

就算在基督教徒中间，这都无法破坏人们对一个复杂高雅的社会的印象，这个即便不超越欧洲也至少能和欧洲比肩的技术进步的社会的印象。或许还是非常随意和简略地，伟大的中国经典的博大知识，尤其是儒学，开始广泛流传。中国被赞许为一个浩瀚、古老和充满智慧的国家，先前未曾与基督教有任何形式的接触让她更加珍贵。身为诗人的弗兰克西斯·德·拉·莫特·勒·瓦耶(François de la Mothe le Vayer)，偶尔也是浪荡公子，还是路易十五的老师，当他听说孔夫子时(在他真正读到孔子之前)，欣喜若狂地说，他唯一能做的就是防止自己大声呼喊：“孔圣人，为我们祈祷吧！”(*Sancte Confuci, ora pro nobis*)——费奇诺和伊拉斯谟“苏格拉底，为我们祈祷吧！”的一种回响)。①

然而，到目前为止，是戈特弗里德·莱布尼茨最具影响力地推广了这个更谨慎的版本。莱布尼茨是一位博学之士——哲学家、数学家和微积分的创始人(是与牛顿独立发现的)，并且还是发明机械计算机的先驱。他期望找到或制造一种世界语言，将全世界所有民族集合起来，就像杜尔哥日后提到他时所说，莱布尼茨希望他的工作“成为将全人类知识联合起来的核心”。② 今天，他可能以他的自然神学和伏尔泰对此的嘲笑而最为著名——他的“单子论”，试图为由上帝创造的宇宙结构找到一种解释，比有明显缺陷的原子理论更高级。莱布尼茨几乎对所有事情都带着热切的兴趣，其中一个他倾注了大量详细研究的课题是中国道德哲学对欧洲的影响。

---

① 可参见 Paul Hazard, *The European Mind* 1680－1715 (Cleveland and New York, Meridian Books, 1963), 23.

② *Plan of the Discourses on Universal History*, 收录于 *Turgot on Progress, Sociology and Economics*, 96.

对莱布尼茨来说，中国显然是世界上唯一能和欧洲比文明的国家。“我认为这是命运的非凡计划，”他在17世纪的最后10年写道，“人类的教化和改良在今天应该是集中的，正如曾经在我们大陆的两端——欧洲和中国[他们称中国为Tschina]。中国为东方生色，就如同欧洲在地球的另一端的作用。”在这其中，欧洲绝不会认为它占据了上风。中华帝国被锁在无尽辽阔的大陆，“以耕地面积和显然占据优势的人口挑战欧洲，在平等的战斗中用多种……方式与我们激烈竞争，各有胜负”。对于一个即使非正统的，坚定的路德派信徒来说，那种观点，即认为迄今中国人仍很少表现出同情上帝，应该“注定做出安排，因此，就像其他文明的，有教养的民族一样互相拥抱，他们彼此将会逐渐带来一种更好的生活方式”仍然是非常令人注目的。[①] 这不简单是最近开始被称作的“欧亚”的愿景[尽管说欧洲是亚洲的一个半岛已经是希罗多德(Herodotus)时期就有的说法]；这是一个全球“文明使命”愿景，它不由一个支配性的力量以武力来主导，而是由两个非常不同的文明通过案例和劝服来达成的。确实，莱布尼茨喜欢加以幻想，但这可能是这些说法中出人意料最具有普遍意义的。

由于中国显然缺乏任何教条的宗教信条纲领，更没有将16世纪和17世纪的欧洲变成屠宰场的那种互相竞争的宗教派系，莱布尼茨同时认为，中国人身上仍能成功地感受到任何有理性的人都应是上帝的祝福，而其他世界宗教，尤其是基督教，至少在这方面是失败的。并不是莱布尼茨对《福音书》的真实性有任何怀疑，但是他看到，正如他所说，“如果上帝就像某个宗派的医生一样，只会救赎加入了信仰他的宗教的人，那么中国政府则比上帝好太多了”。[②]

---

① *Novissima Sinica* 序言，收录于 Leibniz，*Writings on China*，45－46.

② 引自 Franklin Perkins，“Virtue，Reason and Cultural Exchange：Leibniz's Praise of Chinese Morality”，*Journal of the History of Ideas*，63(2002)，447－464，460.

他说，他绝不反对教会将传教士送往中国，但是此刻欧洲有更紧急的需求，让“中国传教士来教我们利用和操作自然宗教”。[①] 对莱布尼茨来说，中国人不仅是伟大的手工匠和天才设计师，他们还是非常讲伦理的民族。道德伦理是他们真正的强项，并且这是关键性地避开形而上学或神学猜测，而道德伦理依附于教育和对话。他貌似惊讶地问：“尽管我们认为自己在所有行为方面都很先进了，谁会相信世界上还有一群人在对公民生活规范的理解上超越我们?”而对基督教徒来说，让人悲伤的真相是：“尽管要承认这个事实让人羞愧，但无疑中国人在实用哲学上超越了我们，即现世生活和道义上的道德和政治准则。”他对耶稣会士约阿希姆·布维(Joachim Bouvet)说：“实用哲学包括……合理安排的教育，以及人类的交流和社会性。”[②]他与霍布斯相呼应地写道，如果人类真的是“狼”，如果“我们愚蠢地让自己累积悲伤……就像他们在其他地方缺失的那样”，这就是全球人类曾面临的问题，至少曾有人寻找到了从更残忍的结局中逃离的方法。

他所看到的所有中国法律，是为创造最大程度的“社会安宁”设计的。所有的阶级，从皇帝自己到最底层的农民，由互相尊重和礼仪联结在一起，因此“几乎没有人会在日常交流中用一个小小的词汇冒犯彼此。他们也很少漏出憎恨、愤怒或兴奋的迹象”。[③] 伏尔泰后来坚持认为，中国人本质上就是欧洲人一直努力但却未能达成的样子：真正的斯多葛主义者。他声称：“他们的道德准则是纯粹和苛刻的，同时也是人道的，就像斯多葛学派的埃皮克提图(Epictetus)提倡的自制的生活。[④]

---

① *Novissima Sinica* 序言，51.

② 引自 Perkins，“Virtue，Reason and Cultural Exchange”，455.

③ *Novissima Sinica* 序言，46－47.

④ *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*，I，220. 埃皮克提图(Epictetus)是公元1世纪到2世纪的希腊斯多葛学派哲学家，他认为对道德错误的恰当回应是教育而非惩罚。

然而，尽管莱布尼茨和伏尔泰相信中国人在道德哲学上尤为突出，他们却否认中国人真正领会了逻辑、几何、形而上学、天文或其他自然科学。莱布尼茨说："中国人"基本上依赖于耶稣会士告诉他们的，"因此被视为对世界所展现的伟大光芒很无知，而他们对手工匠人普遍都拥有的经验主义几何学很是满足"。[①] 那么，什么会比交流更能启迪人性？他激情洋溢地写道："我们可以将我们的知识几乎立刻灌输给他们，而我们也可以立刻向他们学习用一种新指令掌控世界，如果没有他们，我们有可能获得不了数个世纪以来都没有掌握的知识。"[②]而最终，世界上两个伟大文明将跨越辽阔的中亚向彼此接近，形成一个伟大的全球文明。

莱布尼茨关注于他所发现的中国道德哲学，以及他所理解的中国政治艺术。但是，他同时也关心中国社会的另一面，这曾一度是使中国得到赞叹的原因，同时也解释了为何和其他东方国家一样，中国未能跟上西方科技进步的步伐。中国是一个不仅拥有劳苦大众，还拥有许多富有技巧的手艺人，以及品德高尚的儒生的地方。中国是世界上绝少的社会之一——在一些观点看来是唯一一个——几个世纪来保持未受侵略困扰的国家。

早在16世纪，一位失败的耶稣会士、颇具影响力的政治撰稿人（是他最先使用了"国家理性"这一概念）乔万尼·博泰罗（Giovanni Botero）就注意到中国人在文明民族中很独特。他认为"没有比为了获得别人的东西，而失去自己的东西更愚蠢的事"。对于博泰罗以及大多数后来的颂华者来说，这一思想的视觉象征就是长城。到达其领土公认的地理边界，按照故事的发展，中国皇帝要求停止。在那里，他

---

① *Novissima Sinica* 序言，2-3.

② 引自 Franklin Perkins，*Leibniz and China：A Commerce of Light*（Cambridge：Cambridge University Press，2004），122.

们竖立了一个坚固不催的屏障，同时将他们过于雄心勃勃的国民和敌人隔离开。

到了 18 世纪，当帝国力量衰落消逝的问题萦绕在每个人的心中时，这个被禁锢在人类历史上最伟大的工程之内的社会形象，被至少一些人赞赏地描述为——“停滞的帝国”；而一个长久的国家似乎暗指了一个好的政府。正如伏尔泰所说，中华帝国是“全世界最古老的，也是毋庸置疑最好的统治，因为它持续得最久”。[①] 雷纳尔观察到，只有中国人提供了“人类历史”的前景；地球上其他的人类，在他看来“只是在世界被创立之前的混乱图景”。只有中国人似乎豁免于这一普遍规律，即无论多么强大，所有的国家迟早都会瓦解成“分崩离析的国家”。[②] 如果中国已经这么久以来保持稳定，那么当欧洲的大帝国凄凉得无法维持稳定的局面时，是否中国可以为西方提供一个模仿的模式呢？

许多人认为，这是可行的。被雷纳尔所称的“中国的称颂者”，坚持认为中国的稳定是源自于其严格遵守“本性的法则”。这是一个被仁慈的皇帝统治的国家；不像欧洲精英一样因出身而被选择，而是通过著名的、艰难严苛的考试系统选拔出的并经过训练的管理阶层。那些高深莫测、干瘦贫弱、博闻广识的达官贵人，不同于欧洲类似的人物，构成了一个真正的精英政治。在这个国度，古老的贵族逐渐让步于精于服务的贵族，让步于最终将形成的“中产阶级”，这样的世界景象有强烈的感染力。在中国，最智慧的人掌握权力，因此他们也必然为社会的整体利益而工作。然而并不奇怪，当欧洲势利剑拔弩张、由渴求权力的暴君统治并将所有的资源浪费在相互争斗中时，中国成功地保持了稳定。

---

① *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*, II, 903 - 904.

② *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, I, 102.

“中国贬低者”则有着非常不同的观点。其中最早的、当然也是最具影响力的就是孟德斯鸠。孟德斯鸠长久以来对亚洲文化着迷。他对于所谓“东方专制”重要性的反思，以及对文明化过程中涉及的要素反思，都收录于他最著名的著作《论法的精神》中。这本书是在作者逐渐失明的过程中撰写的，大部分由口述完成。虽然未经授权，但也未被反对，这本书1748年首次于日内瓦问世。这本书的成功可以和他的《波斯人信札》相媲美，尽管两部书有非常不同的读者群。《波斯人信札》第一次于1721年匿名出版，并在不到一年的时间里印刷了10个版次。《论法的精神》可能没有这么成功（当然它没有《波斯人信札》中难以企及的色情描写），但在出版后的两年内，孟德斯鸠告诉朋友这部作品已经发行了22个版次，并被全欧洲人民阅读。个性奔放的杰里米·边沁声称：“在孟德斯鸠之前，一切都是纯粹的野蛮状态。”[①]这部书对美国的建立有着标志性的持续影响。詹姆斯·麦迪逊（James Madison）说，孟德斯鸠“他在特殊的科学领域就像培根在一般科学领域的地位一样”，到了1780年代，他成为被最频繁引用的现代作者。[②]尽管他在（公开表明的）宗教信仰和贵族问题上态度温和，1789年5月，法国召开的三级会议所使用的宣传手册里，孟德斯鸠成为被引用最多的作者。而在这次会议之后，夏天结束之前，法国大革命开始了。[③]

孟德斯鸠并不武断，也不过分自信，甚至在有些方面比同时代的很多人都更传统。礼貌和文明的查斯特菲尔德勋爵（Lord Chesterfield）说：“他的美德是人性的荣耀，他的写作是正义的荣耀。

---

① *A Fragment on Government*, 14 n.

② Judith N. Shklar, *Montesquieu* (Oxford: Oxford University Press, 1987), 122.

③ Shklar, *Montesquieu*, 111.

他是人类的朋友，他维护人类毫无疑问、不可剥夺的自由的权利。”[①] 他发现《论法的精神》很难避开教皇的“禁书索引”，这可能解释了一些针对基督教和教会更具有调和性的引用。正如几乎所有人最初曾预料的，他最终还是失败了，这本书在 1751 年被判为宗教异端。然而，这并未阻止这本书的流行。正如因为读了《波斯人信札》之后转向哲学的米兰人切萨雷·贝卡利亚（Cesare Beccaria）说的那样，有时这还让这本书更难买到了。[②] 在某种意义上，孟德斯鸠也是一个真正的折中主义者，这是狄德罗对他极高的推崇。1755 年当他去世时，狄德罗是同代人中唯一一个参加他葬礼的人，他写道：“看起来”

> 在文人共和国里，我们依照古代民主政体中盛行的残酷原则行事，过于强大的公民就会被消灭。我从最伟大的人类一员的葬礼上回来，在 1755 年 2 月 10 日写下这些思考，为国家和世界文学界的损失而悲伤，为他所承受的迫害而深感悲愤。[③]

除了狄德罗和达朗贝尔之外，启蒙哲人们可能在他去世后便将他抛弃，但是当布封被问及列下现代最伟大的人的名单时，他写下了培根、牛顿、莱布尼茨、孟德斯鸠，并谨慎地写下他自己的名字。[④]

《论法的精神》从罗马诗人奥维德（Ovid）那里获得了一个别称，“无母而生的孩子”。而今天，已经不需要再对它进行评价界定。达朗贝尔敏锐地指出，它“是可以堪比笛卡尔哲学地位的法律研究：经常

---

① 由达朗贝尔引用于“Éloge de Montesquieu”，收录于 *OEuvres complètes de D'Alembert*，III，456 n.

② Letter to André Morellet，26 Jan. 1766，收录于 Cesare Beccaria，*Opere. Carteggio* ed. Carlo Capra *et al*.（Milan：Mediobanca，1994），IV，222.

③ “Éclectisme”，出自 *Encyclopédie*，in *Œuvres*，I，339.

④ Shklar，*Montesquieu*，10.

能让人有所启发，就算有时不奏效，读者也能有所裨益”。[①] 冗长且杂乱、分成简短的章节、塞满众多主题，这本书的主要目的是寻找法律和习俗背后的指导纲领，以及他们之间存在的联系，这以这样或那样的方式约束着所有人的生活。“许多事控制了人类的生活，”孟德斯鸠写道，“比如犯罪、宗教、法律、政府格言、过去的经验。因此，习俗或礼仪，基于上述的种种形成了一个普遍精神。”今天，我们把这个集合称为“文化”。[②] 就像杜格尔德·斯图尔特所说的，《论法的精神》是第一部认为“法律主要源自社会环境”的著作。因此，孟德斯鸠尽量避免在斯图尔特所称的“古典著作评述者和古文物研究者的博学”中“使自己困惑”，而是相反从“地球上最遥远和未接触的地盘”借来“他的灵感”。[③] 而正如大卫·休谟不情愿地说道，这结果就是个“大量存在于巧妙和卓越的思想中，并且不缺乏可靠性的政治知识系统”。[④] 它被称颂为第一部综合的社会学著作，是现代人类学的开端，是伟大的20世纪德国社会学家马克思·韦伯的“理想类型”理论的来源，也是19世纪最早努力试图通过法律研究来理解所有人类文化的尝试。[⑤] 这也是针对到底“文明”（尽管孟德斯鸠自己从未用过这个词汇）是什么，或应该是什么的重大思考。

孟德斯鸠发现了三种可能的政体类型：共和政体、君主政体、专制政体。第一种共和政体，可能以“民主制”或“贵族制”的形式出现，“以人民为主体，或者仅以部分人民”行使主权权力。第二种君主政

---

① “Éloge de Montesquieu”, in *uvres complètes de D'Alembert*, III, 452.
② *De l'esprit des lois*, XIX, 4.
③ “Account of the Life and Writings of Adam Smith LL.D.”, 收录于 Adam Smith, *Essays on Philosophical Subjects*, 295.
④ *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, 196–197 (III. 2)，尽管作为事后的想法他补充道，孟德斯鸠关于“所有权利都建立在交往和关系的基础上”的见解是与“真正的哲学”相矛盾的。
⑤ 关于此参见 Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, 209–210.

体，尽管会依附于“固定的成文法”，主权只被“一个人单独”所有；第三种专制政体，“一个人统领，没有法律或规章的约束，只根据自己的意愿和反复无常的性情领导一切”。[①] 他认为，每一种政体都有一个“准则”，即他所形容的“使之运行的东西”，以及至关重要的“驱动它的人类激情”。在共和国政体中，这是“美德”；在君主政体中，这是“荣誉”；在专制政体中，这是“恐惧”。[②] 孟德斯鸠所指的“共和政体”结合了民主制和贵族制，然而他的“君主政体”则被分成他所认为的真正的君主制和独裁制。这并不是他独创的。这要归功于“民主政体”多数人统治、“贵族制”少数人统治和“君主制”一个人统治的经典区分。由多个政体混杂组成的理想的共和政体就是罗马，而对“君主制”和“暴政”的区分则要归功于亚里士多德。孟德斯鸠的前任和接近同时代的学者中，很多人的著作中也有类似的分类，包括那不勒斯的保罗·马蒂亚·多利亚(Paolo Mattia Doria)。1729 年，孟德斯鸠在意大利的旅途中可能拜访过他。[③] 不过，对于“专制政体”的理解大体上是他自己的。

这三类政体都是在全世界人类历史中可以找到的。其中只有前两个是真正合法的、真正公民的，并能够建立名副其实的政治社会。(总体来说，孟德斯鸠倾向于他所称为的“温和君主制”，他假定的最好的案例大体上是基于他对博林布鲁克子爵亨利·圣约翰(Henry St John，Viscount Bolingbroke)著作的阅读，以及他于 1729 年至 1731 年在英格兰度过的时光。)然而，在和(希腊悲剧之父)埃斯库罗斯一样的想像里，第三种最引人注目的案例是在亚洲。不同于世界上其他的

---

① *De l'esprit des lois*，II，1.

② *De l'esprit des lois*，III，1－2.

③ 参见 Michael Curtis，*Orientalism and Islam：European Thinkers on Oriental Despotism in the Middle East and India*（Cambridge：Cambridge University Press，2009)，72－102.

地区“自由精神是经过世世代代的发展自己形成的”，而在亚洲（孟德斯鸠认为非洲和未占领前的美洲在政治地理上都没有足够重要的位置），“当地的统治还仍然保留奴役的状态；在这片土地的历史上，无法找到标记着自由精神特征的任何蛛丝马迹”。由于亚洲没有温带地区，“冷”“热”国家彼此相对，所以“勇敢积极的武士民族就与柔弱懒惰胆怯的民族相毗邻”。在欧洲，与之相反，温带地区辽阔，“强大的国家彼此对峙：邻近国家的胆识和勇气多少也是相同的”。[①] 因此，亚洲一直在过分扩张的帝国的控制下，将自己以及对周围邻国称为“普遍君主国”，然而在欧洲“他们永远不可能生存”。[②] 从奥斯曼土耳其到萨法维王朝时期的伊朗，到我们可以看到的中国清朝，自17世纪以来，在“东方专制主义”的名字下集合在一起。

在孟德斯鸠的描述中，专制政体指的是这种状况：“没有法律，只有习俗和礼仪；而如果你要推翻它，你就推翻了所有。法律是被建立的，习俗则是被影响的。”[③]解释它的一种方法就是，在真正的公民社会，无论是共和政体还是君主政体，政府由经过检验的良知的方式执行。它由纯粹人类创造的法律所约束，公开并要受到持续的检验和调整。相反，在专制政体中，类似的行为准则顶多只存在于古代礼仪的记录中，过于神圣，过于“依托灵感”（如孟德斯鸠所说），而不能开放给理性探究或可能的改变。因为“当你驯兽的时候，你会小心不让它更换主人、训练或步伐，你最多只用两三个刺激冲击它的大脑”。[④] 这样的世界中，政府无可避免地被个体无节制的激情所折磨。就算在最不温和的君主政体中，主权也是基于管理认同而实行的。而在专制

---

① *De l'esprit des lois*, XVII, 3.
② *Réflexions sur la monarchie universelle*, in *Œuvres complètes*, II, 23-24.
③ *De l'esprit des lois*, XIX, 12.
④ *De l'esprit des lois*, V, 14.

政体中，主权成了一种所有权。亚洲独裁者并非管理他的国家，而是直接拥有它。当产权奴役的状况在包括欧洲很多地方在内还存在，残暴行径日益严重；在欧洲的海外殖民地，只有专制中还存在着孟德斯鸠提出的“政治奴役”，即缺乏独立行动或表达主权意愿的自由。因此，《波斯人信札》中的少数派通信者瑞蒂（Rhedi）提出，除了小亚细亚的几个城市以及（可能更令人不安的）迦太基，作为最自由的社会体制，亚洲和非洲并不了解共和制，因为他们“总是被专制政体碾压”。[①] 在整个亚洲可以找到一些这样孤立的专制社会的例子。然而对孟德斯鸠来说，最清晰也最充满争议的，是中国。他所描述的“天朝”作为一个完全对立的开化的市民社会，激起了持续随后一个世纪的辩论。

孟德斯鸠对中国很了解。像他同时代的很多人一样，他阅读了耶稣会士让·巴普蒂斯特·杜·赫德（Jean Baptiste du Halde）的《中华帝国》（*Description of the Empire of China*）以及《耶稣会士书信集》（*Edifying and Intriguing Letters Written by Foreign Missions*），后者引人入胜并极具启迪性，是当时欧洲人获得中国信息的主要来源。他还读过海军准将（后来的海军上将）乔治·安逊（George Anson）的《世界航行》（*A Voyage around the World*）。这是他在一次环球航行中于1743年访问中国的详细记录（包含对中国文化各个方面刻薄轻蔑的观点），以及来自亚洲不同地区的大量旅游记录收藏，这些记录在16世纪之后成为大部分空想理论家的主要必读读物；1729年，他在罗马与1699—1721年在中国生活的耶稣会士让·弗朗索瓦·傅圣泽（Jean François Foucquet）还有过一次长谈。

然而，和大多数同时代的学者不同，孟德斯鸠可能的确遇见了一

---

① *Persian Letters*, 234, Letter 131.

个真正的、但可能已被同化并基督化的中国人。[①] 这个人就是黄嘉略(Arcadio Huang),他的父亲曾是南京和山东省御史辅政,[②]在1638年皈依天主教。用黄嘉略的话来说,这一改变给他和家人带来了巨大的痛苦。黄本人在中国的法国传教使团接受洗礼和教育。1702年,在他们的陪护下,他第一次来到伦敦和罗马旅行。他作为一个"有文化的中国基督教徒"的例子,被引荐给教皇,并且他是一个鲜活的例证,证明耶稣会士所坚称的中国人拥护一个很容易被基督教同化的宗教。传教士本打算对他赋予神职,但当到达罗马时他拒绝了。他临死前所写的自传里解释道,由礼仪之争带来的对中国人的对抗,"把我带回了我的父母和家人曾经为保护他们的信仰而遭受的痛苦挣扎里"。尽管他知道,他已经被"耶稣基督选中去达成一个使命,但当我声明我被选中的那一刻,要做教士的这一想法让我恐惧"。[③] 然而,最后一刻的背叛并没有让他失去传教使团的支持。在1704年或1705年,他前往法国,成为"太阳王的中文翻译官",并成为他中文书籍的管理者。1713年4月,他和"收入微薄但品行完美"的雷尼尔(Régnier)小姐结婚,并帮他获得了一个全新的法国身份。他与孟德斯鸠也认识的年轻学者尼古拉斯·弗雷列(Nicolas Fréret)一起,编纂中法词典和中文语法词

---

① 来源于 the *Geographica*,由英国学者罗伯特·沙克尔顿(Robert Shackleton)于第二次世界大战之后在孟德斯鸠位于拉布雷德(La Brède)的别墅中发现的世界各地手稿作品收藏。然而,对于被熟知为"从与黄嘉略的谈话中获得的一些关于中国的评论"的文字是否真的是出自孟德斯鸠,还是其他比孟德斯鸠更了解中国的人还存在怀疑,可能是熟悉孟德斯鸠的法兰西文学院部长 Nicolas Fréret 所说。参见 *Geographica* 的导言,收录于 *OEuvres complètes de Montesquieu*(Oxford: Voltaire Foundation, Istituto Italiano per gli studi filosofici, 2007),16,109 - 112,以及 Jonathan D. Spence, *The Chan's Great Continent: China in Western Minds*(NewYork and London: W.W. Norton & Co., 1998),88 - 94 的阐释。

② 或 Arcadio Ouange,黄嘉略为其教名,本名黄日升。——译者注

③ Danielle Elisseeff, *Moi, Arcade interprète chinois du Roi-Soleil*(Paris: Arthaud, 1985),37 - 40.

典。[①] 然而，1716 年，编撰工作还未完成，他便逝世了。1709—1713 年，他那时 20 岁出头，可能与孟德斯鸠有过几次交谈（尽管黄本人并未提及过），探讨过中国文化和社会的不同特征。孟德斯鸠是否直接获得这些信息，或者是通过弗雷列获得的，我们不得而知。但可以确认的是，这给孟德斯鸠留下了长久的印象。他脑海中曾有的遥远亚洲形象，转变成现存专制政体的非常具体的经验模型。

针对莱布尼茨认为中国人道德优越的善良看法，孟德斯鸠做了很大努力反证。他认为儒家不是某种自然神论，而认为事实上中国人“严格地来说，是无神论者或斯宾诺莎主义者”。他认为，被西方赞赏的中国景象，只是被不完全客观的耶稣会士助长的错觉，并且是基于由“一个统治者持续行使个人意志”实现的“秩序的表象”——换句话说，就是其独裁的皇帝展现的。[②]

然而，中国的专制与绝大多数其他形式存在的（甚至在亚洲）的专制政体，在多数方面都不相同。不像波斯人、奥斯曼人或者蒙古人，他们生活在或多或少持续的战乱中，而中国人似乎几个世纪以来一直维持着国家稳定，与外面的世界隔离，不受侵略和内部混乱的干扰。在孟德斯鸠看来，他嘲弄地所说的“永生的”中华帝国是真正的神秘之处。这让他不仅思考中国，也思考专制政体的内部机制，最终思考文明的真正本质。

现实情况是，中国著名的“稳定”基本上是由一知半解的欧洲人胡编的神话。“中华帝国持续时间的奇迹，”他在记录一生中思考的杂集《随想录》（*Pensées*）中写道，“随着人们了解的深入而褪去。”他从黄嘉略那里知道

---

① Danielle Elisseeff, *Nicolas Fréret* (1688 - 1749). *Réflexions d'un humaniste du XVIII^e siècle sur la Chine* (Paris: Collège de France, 1978), 37 - 51.

② *De l'esprit des lois*, VIII, 21.

（这个帝国）不是一直保持不变的，而是承受了无数分裂。这个国家曾经在同一时期有过不止三个国王，而在耶稣基督降临之前，甚至还有共和制的出现。世界知道这个国家曾两次被鞑靼人侵略，直到现在还在他们的暴政下喘息……世界上很少再有其他帝国像这个一样普遍充斥着内战；一个又一个家族不断互相超越获得皇权，新的篡权者驱逐前朝，四处都是纷争和混乱。

如果中国政府像欧洲仰慕者宣称的一样精彩，那么“鞑靼人不可能朝夕之间就成为主人”。它所拥有的稳定是来源于这一现状，它被“弱小的互相分离的君主环绕，绝大多数都是沙漠和无法接近的地域；除了鞑靼人不会再有其他民族有能力推翻中国人”。“**中华**帝国”这个表述，事实上是不恰当的。“中国”这个词代表的是一个版图，而不是一个单一政治形态或者一种单一文化。孟德斯鸠指出，如果“有人说欧洲一直是被欧洲人统治的，或者有人追溯[现代]波斯帝国到居鲁士（Cyrus）统治时期，我们会[在欧洲和波斯]发现和中华帝国一样古老的帝国”。[①]

中国真正重要的不是其稳定的错觉，而是它的固定性。对孟德斯鸠来说，这是其政体的必然结果，悲惨的臣民不得不一个又一个世纪地忍受。中国像所有其他专制国家一样：“天子的权力是无限的，他结合了世俗和神的力量……他的子民的福祉和生活一直被反复无常、心血来潮又毫无限度欲望的暴君左右。”[②]习惯了臣服于暴君意志的人，距离君主越远时就越不那么愿意臣服。可以预料到，在幅员辽阔的中国，其边缘省份被“强盗首领和鞑靼人”所占领相对容易和频繁

---

① *Geographica*，收录于 *Œuvres complètes de Montesquieu*，124. 在 *Pensée*，234 中对此有重复性的论述，措辞稍有不同。

② *Geographica*，收录于 *Œuvres complètes de Montesquieu*，124.

（最近的一次是1644年）。[①] 然而，看似永无止境的内战循环，和自13世纪以来扫荡全中国的侵略，由于表面的稳定，并没有像欧洲可能发生的那样，为政府带来实质性的改变。在欧洲，征服者会改变被征服者；而在中国，似乎事情是相反的。野蛮粗鲁的鞑靼人，[②]并未将他们本土的活力注入懒散的中国人，而只是沿用了他们的专制方法，陷入昏睡不变的状态。似乎，没有什么可以渗入这个被整个中国社会围绕的惰性外壳，和它著名的长城一样坚固不可改变。这是为什么？

孟德斯鸠认为，其原因是自明朝衰落后中国皇帝的统治精神（孟德斯鸠有些前后不一致，他认为明代明显对中国社会有益）。像其他专制国家一样，中国并不太依赖法律统治，而更多的是“礼仪”和“习俗”。[③] 孟德斯鸠不怎么明确区分这两者。两个词汇形容的都是“一般而言的国家制度”。[④] 然而，总的来说，习俗是长期被社会群体接受的整体日常行为；礼仪大体是我们可以用今天的话来理解的：个体之间社会交往的惯例，所有野蛮人为了协商日常生活需要遵守的行为准则。它们是与陌生人第一次最浅层短暂的接触。它们举足轻重，就算在最文明的社会——孟德斯鸠生活的世界仍有男人因为违背礼仪而决斗——依然缺乏道德内容。他写道，“在巴黎”，这个他怀疑甚至有些鄙视的城市，“人们被世界震惊；人们只知道礼仪，却没有时间去了解罪恶或美德”。[⑤] 因为礼仪与罪恶或美德无关，礼仪只是依照惯例并且在不同文化之间都不尽相同。正如亚当·斯密指出的，毕竟“在俄国会被视作柔弱奉承的礼貌程度……在法国宫廷则会被视作无理和

---

① *Pensée*, 271.
② 指满族。——译者注
③ *De l'esprit des lois*, XIX, 4.
④ *De l'esprit des lois*, XIX, 14.
⑤ *Pensée*, 1079.

粗鲁”。[①] 礼仪是约定俗成的事宜，和审美的方式很像。因此，孟德斯鸠称：“法国的美，在中国就是可怕的；而中国的美，在法国也是恐怖的。”[②]不像法律反映共识并且必须根据环境变化而变化，习俗和礼仪都是未经检查的。在欧洲，礼仪和习俗在政治秩序中无足轻重。而在中国，礼仪就像科学一样，在学校里被教授——可以通过一个人鞠躬的方式判断他是一个“文人”。礼仪由一些老学究们转变到与之完全不相干的所有事中，也即所谓的“道德准则”。[③] 这是私人和公共的合成，它曾存在于封建制的欧洲，但如今已经被完全废除。[④] 和许多其他独裁者一样，为了加强这些准则，中国皇帝甚至采取了一个更可怕的合成：神圣和世俗的结合。像所有的专制国家一样，中国的宗教是“恐惧连连”。[⑤] 宗教，或者说对于专制政体非常重要的这种类型的宗教，就像它应当树立的纲领一样，依赖对神圣的敬畏之心，无法被修改或批判。因此，就像阿拉伯人选择《古兰经》作为他们“指导行为的圣书”，波斯人（至少孟德斯鸠觉得）选择索罗亚斯德（Zoroaster）的著作以及印度选择《吠陀》，中国人有他们的“经典”（他可能想加上犹太人和基督教徒的《圣经》，但可能由于害怕后果而没加）。用这种方式，“宗教准则代替了公民准则并定位了何为专制”。[⑥] 然而，中国人似乎比其他“东方”专制制度走得更远了一步，他们的立法者成功地将“宗教、法律、习俗和礼仪混为一谈”。[⑦] 因此，缺乏罪恶和美德这些概念的真正意义。事实上，这是因为，所有政教合一的政体都是极糟糕的专制形式。

---

① *Theory of Moral Sentiments*, 204 (V. 2. 7).
② *Pensée*, 272.
③ *De l'esprit des lois*, XIX, 13.
④ *De l'esprit des lois*, XXVI 15 - 17, 并参见 Shklar, *Montesquieu*, 70 - 74.
⑤ *De l'esprit des lois*, V, 14.
⑥ *De l'esprit des lois*, XII, 29.
⑦ *De l'esprit des lois*, XIX, 17.

结果就是，塑造了这个国家一个不可分割的特征，紧紧捆绑在一起，不被任何改变渗透。这也就是为什么中国和世界上的其他地方不同：征服者前来，却最终被汉化。然而，也有可能是因为“鞑靼人”能够区分习俗、礼仪和法律，改变其中之一而不改变其他。可中国人却不会去改变。面对这种韧性，侵略者没有别的选择，没有能力歼灭全部人口或撤回，只能够接受他们本来的东西。因为同样的原因，孟德斯鸠认为传教士也在浪费时间。他声称：“让基督教在中国建立几乎是不可能的。”①

这样看来，中国并非类似于一个社会，而是一个巨大的家族。他套用了柏拉图对波斯的判断，他认为，“一切都下降为政治和公民政权与家族政权相一致，国家官员与宫廷权臣相一致”。② 这是中国哲学家努力展示的完美和谐的映象画面。孟德斯鸠在汇聚了他的备注和杂记的《随笔》（*Spicilège*）中写道：“中国皇帝迫切希望人民相信中国哲学家的箴言，即‘帝国是一个家族，而皇帝是他们的父亲’。”可是，没有国家可以真正成为一个家族。这是独裁者制造的幻觉，就像罗马皇帝一样，他们习惯性地把自己称作“祖国的父亲”。然而，事实上，尽管中国皇帝像罗马皇帝一样，“喜欢塑造慈悲的声誉”，他对“人类生命并不比对一只飞虫更加重视”。这一精心设计的骗局，让皇帝通过“所有事都向他请示”，简化了“国家对首都的分量，首都对朝廷的分量，朝廷对他手下的分量”。③ 因为家族倾向于以可能导致混乱的新事物为代价，保存古老的并且受尊崇的东西，其结果就是对过去无限的尊崇。正如伏尔泰所说，“在他们眼中，一切古老的都是完美的”。④ 整个社会都能

---

① *De l'esprit des lois*, XIX, 18.
② Cf. *Laws* 697c; 712e - 713a.
③ *De l'esprit des lois*, VIII, 6, 21.
④ *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*, I, 215.

在那个怪异而凌乱的皇帝宫殿结构中倒映出来。孟德斯鸠写道："这是一个蜘蛛网，皇帝就像在中央的蜘蛛。其他人不动他就无法移动，而他不动其他人也无法移动。"①

然而，这样的专制国家只能孤立存在。与外界世界接触、显露出的其他生活形式、习俗和习惯，显然都是一种威胁。孟德斯鸠论证道："在这样的国家最好的状况是，当被沙漠环绕并且与它所认为的野蛮人分离开的时候，能够在世界上仅考虑自己。"②这就是中国所痴迷的孤立主义，相信这个帝国处在地球中央，比所有人都更优越，就像古代希腊人曾经将其他欧洲人都称为"野蛮人"。在鲁滨逊（Robinson Crusoe）对中国短暂的到访中[现在很少读到的丹尼尔·笛福（Daniel Defoe）的小说中的第二部分]，他发现的"最荒诞的事是"，中国人"蔑视除了他们自己之外的全世界"。③

先进商业社会彼此捆绑链接的对话与沟通、外界的影响、选择生活方式的自由、意识到别的国家与自己的国家截然不同：这些都是专制社会所害怕的。

中国的孤立又被中国的书写系统所加强，像许多欧洲人一样，孟德斯鸠为此着迷，也感到震惊。他似乎从黄嘉略那里学到，中国书写系统有214个字根，他们是形成大多数中国字的基础。黄给了孟德斯鸠大量案例，写主祷文，唱流行的歌以展示不同的声调。④ 孟德斯鸠显然对这些技巧印象深刻，但他最终得出结论，因为中国人从来没有成功地为自己设计出海军准将安逊所说的"几乎是天赐的创造"的字母系统，他们必须花费人生大部分时间学习各种符号，以使得自己能够

---

① *Spicilège*，483. 这个词是孟德斯鸠对拉丁词汇"spicilegium"的翻译，意思是笔记或未发表的文件的集合。

② *De l'esprit des lois*，V，14.

③ 引自 Spence，*The Chan's Great Continent*，69.

④ Spence，*The Chan's Great Continent*，89.

阅读“包含生活所有细节活动”的仪式。[①] 因此这种全神贯注地学习，使他们既没有资源也没有意愿去解释，也不会去质疑过往世纪的智慧。狄德罗不屑地评论，中国的科学就是“语言的知识”，以及“几乎足够日常生活使用的”语言。[②]

许多年后的 1836 年，不同于参与中国辩论的其他启蒙哲人，德国博学大师威廉·冯·洪堡（Wilhelm von Humboldt）对汉语有第一手的认识（还包括梵文、马拉文、缅甸文、爪哇文、纳瓦特文和巴斯克文），进行了一次类似的（或者说可恶的）观察。他写道，字母系统只是某种科学工具，然而“一旦思维开始上升到科学思维，象形式的手稿就不会存在太久”。洪堡就算不是第一位也至少是最早一批现代语言学家，他想知道是否存在一个“上升阶段”，所有的语言会通过它过渡到“比较**完美的状态**”。[③] 如果真是如此，中文显然从最初的简单描绘开始，未能设计出真正的字母系统。因此他总结道，中文是真正的“石化的语言”。

然而，这一观察不仅仅是语言学上的，它同时还反映了充斥在中国日常生活各方面无尽繁琐的礼仪。加布里埃尔·博诺·德·马布里神父可能是除了孟德斯鸠之外最著名的“中国诋毁者”，他对公民权利的观点是法国大革命的思想来源之一。他认为，中国是“被最幼稚的礼仪”统治的社会，居住着“世界上最刻板和最没有思考能力的人”，其最著名的精英管理体制是基于永远不问最重要问题的考试筛选而

---

① 引自 Spence，*The Chan's Great Continent*，55.

② *Histoire des Deux Indes*，in *uvres*，III，657－658.

③ *On Language*：*On the Diversity of Human Language Construction and its Influence on the Mental Development of the Human Species*，ed. Michael Losonsky，trans. Peter Heath（Cambridge：Cambridge University Press，1999），232－233；关于洪堡（Humboldt）在现代语言学发展中的位置，参见 Steven Pinker，*The Language Instinct*：*How the Mind Creates Language*（New York：Morrow，194），84.

来的，“所有已经做的事都是应该做的事”。[①] 因此，被困在僵化的等级制度中，在皇帝的法令面前陷入被动，被公元前6世纪由孔子留下的并不断发展的特别符号体系阻止，中国在时间里定格了。

对于这些问题，至少很少有人会不同意。甚至包括伏尔泰，虽然完全否认“《论法的精神》中反对世界上最古老政府的含糊其辞的罪名”，他仍然认为中国

> 在当时(17世纪末)和现在，哲学和文学上的发展都是我们200年前所处的位置。他们对远古先师的尊重限定了他们敢于跨越的界限……中国人在他们首先达到的文明阶段维持了2 000年，就像古代人一样，虽拥有数量巨大的人口，但在科学以及道德和文明方面都保持平庸。[②]

和莱布尼茨一样，伏尔泰所看见的宁静的道德秩序是以合谋和惰性为代价换来的。事实上，中国是文明的完全对立面。中国人在时间中停滞了，总是回望过去的权威，由一个已经逝世1 000多年的人的教诲指导生活，就像世界上宗教教派教导人们遵从手稿、法律和粗野的令人厌恶的故事那样。狄德罗为孟德斯鸠对于中国的描述辩解说道：遵从过去使“天才沉默或窒息”。正是这些将一个“国家……埋葬在宗教、法律、习俗和政府的暴行中，以及对真正重要的利益、权力、贸易、辉煌和幸福的无视中”。或许正如杜尔哥在他未能落笔的《全球史》(*Discourse on Universal History*)书写计划中论证的那样，“永不完美的东西(他指的是理性和正义)应该永远不会是不变的……就像在中国事实上发生的那样”。中国所有的道德和精细的工艺，消耗了人类生活的全部激情。杜尔哥说，这些激情是“行动和进步的主要

---

① *Doutes proposes aux philosophes économistes sur l'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* (The Hague, 1768), 132 - 137.

② *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*, I, 216, 231.

动机；将人类从当下状态引开，观察不同的场景，都可以扩展人类观念的范畴，启发他们，激励他们，并从长期来看引导他们走向美好和真实”。①

尽管拥有这些精细栽培的技巧、漆器、陶瓷和丝绸、手工艺品和毋庸置疑大量的人口，还有无论被孟德斯鸠如何评价的“道德”，狄德罗说，中国“几乎就是一个野蛮的国家”。他补充道：“或者，更糟糕地说，一个半文明的国家。”中国人对其习俗的顽固依附，统治者的漠不关心，以及“阻止他们离开国家的法则”，创造了中国人在智识上和道德上瘫痪的状况，“必须经过不知多少个世纪才能修正（这个国家的）这一现状”。然而，如何才能“向一个自认为智慧的人传授智慧呢？如何才能将一个自认为完美的人变得更完美呢？”②正如我们一次又一次看到，文明和启蒙是历史的结果，是人类与时间独特的关系，是未完成的过程。中国人错在认为人类历史的发展会有一个终结，而他们自以为已经终结。这个结果并不是中国的仰慕者所声称的“永生”，而是“停滞”。康德甚至认为，汉语多少个世纪以来从未和其他语言接触的事实意味着，尽管中国人已经是“有教养的”，他们永远不可能得到启蒙，他们的观念只能是有限的。顺理成章地，文明很大程度上依赖于语言，而语言是需要交流的。他说，所有西方世界都崇拜古希腊，而其文学上的成功，准确地说，实际上融合了凯尔特语、色雷斯语、弗里吉亚语和“或许是叙利亚语，才最终成为希腊语”。③

中国处于与塔希提截然不同的历史连续体的一端。然而，中国人不可避免地以自己的方式面对和塔希提人一样的命运。像他们一样，

---

① *Plan of the Discourses on Universal History*，收录于 *Turgot on Progress, Sociology and Economics*，70.

② *Histoire des Deux Indes*，657.

③ *Reflexionen zur Anthropologie*，no. 1455a，AK 16：637.

中国人注定会像过去一样安静停留，直到最终被一个真正“文明的”力量推翻，将他们带回历史，也就是带回现代世界。他们的稳定性将他们孤立于整个人类种族之外。他们拒绝所有人类应该彼此交流的准则，正如他们拒绝互通贸易一样（这是中国皇帝明确禁止的）。这个被狄德罗称为“狭隘性”的思想态度，这个孤立群体的内心窥视，可以认可并最终将所有丑陋的罪恶合法化。在一个与世界隔绝的社会，狄德罗《布干维尔航海补遗》中的B观察到

> 女人要遭受残酷且不必要的锁阴手术，并导致了许多匪夷所思的习俗，正义在古代的迷雾中丢失了，只留下束手无策的哲学家来解释它们。这似乎成了一个普遍规则，超自然和神灵启示的实践，随着时间的推移会越来越强劲和持久，最终转变成公民和国家法律，而公民和国家机构则变成了神圣的并退化成为超自然和神圣的准则。①

在这方面，中国和塔希提惊人地相似。除去沙漠和长城，它也是一座岛。就像狄德罗想象中的塔希提人，中国人几个世纪以来都远离世界。当然，中国从来没有实行过锁阴政策，但缠足几乎一样糟糕。简单原始人和过于有教养的东方独裁者有这样一个共同点：他们都不选择参与狄德罗所说的“人类种族”。② 正如我们所见，正是我们种族对他人同情的能力，以及我们对时间的体验，最终将我们定义为人类。在塔希提和中国，同情是以“习俗”和“习惯”的形式限制住的。而在这两个案例中，时间都是受阻的。在真正的文明中，尊重“人类种族的普遍意志”意味着认识到整个种族的诉求，对每一个真正的文明来说都是必要地、不可避免地世界性的。至少像那个“老人”害怕的那

---

① *Supplément au voyage de Bougainville*, in *Political Writings*, 38. “B” 在这里并不指代塔希提，而是“Lancer's Island”，位于 Tuamoto Archipelago 的 Akiaki.

② “Droit naturel”, in *Political Writings*, 20.

样，当这个世界在布干维尔和他的船员的影响下最终到来时，塔希提已经准备好了迎接世界。然而，中国人创造了他们自己的岛屿，冷酷地抵御外界任何可能的影响。但是迟早有一天，他们的风俗习惯也必须和真正的法则交易，并加入这个世界。

塔希提人还未通过社会人类进化的多个阶段开始向上攀升。中国人，已经到达了一个虽有争论，但至少和欧洲同等先进的阶段，却不知为何采取了错误的转身。他们仅仅选择停滞，长期维持在辉煌好战的“天朝”的孤立状态，与世界对立，与那个狄德罗、达朗贝尔、孔多塞、休谟和斯密曾自信地希望总有一天会到来的充满活力的世界主义的世界对立。中国提供了一个警示，过分自满、过分利己主义的欧洲很容易变成什么样子。如果所有的人类社会都被自然推动从原始向文明进展，他们同样有超越其所形成社群的狭窄界限的势头。而当中国皇帝巧妙地阻止它的发生，这就是这个人类种族发展的最后阶段了。

第7章

伟大的人类社会

I

“如果我能知道什么对我自己有益，却对我的家庭有害，”孟德斯鸠写道，“我将从内心排斥它；如果我能知道什么对我的家庭有益却对我的国家有害，我将努力去忘记它；如果我知道什么对我的国家有益却对整个欧洲不利，或对欧洲有益却有害于人类，我将把它看成是一种犯罪。”[①]狄德罗所说的“人类种族的普遍意志”也是类似的表达。狄德罗解释说，“共同渴望”创造了法则，该法则用于“约束相同社会中个体对他人的共同行为、个体在所属社会中对整个社会的行为和该社会本身对其他社会的行为”。[②] 孟德斯鸠将这一情感描述为一种责任，而狄德罗则认为这是一种渴望。但是这两种观点至少有一点相同，那就是两者都将一种年代久远的意象进行了改述。这一意象最早由生活

---

① *Pensée*, 350.

② “Droit naturel”, in *Political Writings*, 20.

在公元 1—2 世纪的斯多葛学派哲学家西罗克里斯(Hierocles)提出，描述了一种由内向外稳定运动的同心圆，由个体和家庭稳定地向家乡或祖国延伸，直到最终达到整个人类。[①] 这个同心圆的出发点总是自己，但忠诚和关心的最终界限则是物种本身。事实上，整个启蒙运动中的思想家都在用这样或那样的方式重复着这个意象。

“自爱，能让有德性的心智唤醒，”亚历山大·蒲柏热烈地写下这些诗句：

仿佛小小的鹅卵石搅动了平静的湖面；
中心晃动了，一圈圈波纹向外延伸，
一圈平静了，下一圈继续荡漾；
朋友、家人、邻居，它将首先拥抱；
接着是他的国家，再到整个人类；
远去，更远去的，是那多到溢出的思绪，
包容了每个生物，每个物种。[②]

亚当·斯密的观点和亚历山大·蒲柏基本一致，只在方式上有些不同。他提出，如果“聪明又善良的人”(斯密认为自己就是这样的人)都愿意牺牲自己的个人意愿，以“他所处的特定秩序或社会的共同利益”为先，同时也承认，相反地，当有需要时，这些人也应该为“国家或主权的更高利益，哪怕是其从属的一部分牺牲”，那么“这些人也应该同样愿意遵守世界上低等的利益总要牺牲于世界的更大利益的法则。”[③]甚至连埃德蒙·伯克这个革命的热情倡导者，也讥讽法国大革命曲解滥用了“人性和人权”之类的抽象概念，并认为“我们在社会中

---

① 参见 Martha Nussbaum (with respondents), *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*, ed. Joshua Cohen (Boston: Beacon Press, 1996), 9.

② *Essay on Man*, IV, 363 - 370.

③ *Theory of Moral Sentiments*, 235 (VI. ii. 3. 1).

只占有很小的一部分，喜欢它、热爱它才是博爱的第一准则”——他甚至认为这种爱也是“我们对国家和人类的一系列爱中的首要联系”。①

以上所有言论都呼应了斯多葛学派关于全人类必须相互关联的观点，希腊语中这被称作“回归自身”；或是一种对适当事物的自然依恋；也可以称作自爱（第二章中我们讨论过）。它们每一个都说明了，这些“仁慈的情操”（休谟是这么称呼的）取决于交流；而交流，例如仁爱，又源于家庭。中国人并不是唯一感受到“习俗”力量的民族。休谟认为，整个人类的心智中“都有模仿的天性”。之所以如此，这并不是因为我们作为个体失去了想象力——根据休谟的观点，我们中的有些人，比如士兵和教士，的确缺乏想象力——而是因为我们对同类产生了自然而然的同情之心。他相信：“我们拥有同情他人的习惯，以及通过沟通来了解他人的喜好和情绪的习惯，这是一种比其他任何习惯都更卓越的人性及影响，而不论这些喜好和情绪与我们自己有多大差异。② 他认为，我们把这些归功于“我们可以从同一民族中观察到的一致的脾性，并转而到这个民族的思考方式”。大多数人，即使是那些最具独立思想的人，都认为当想法与自己的亲友有所冲突时，很难“遵循自我理性或个人意愿”是非常难的。共享同情的结果，尽管一般来说是良性的，也可能指向另一个方向：“大众的暴动、狂热的聚会以及对党派领导人的忠心服从；这些是最容易见到却不怎么值得赞赏的人性中的社会同情。”③正是同一种激情，经过正确鼓励，最终形成世界主义的世界，同时也是连接宗教信徒的重要力量。毕竟，我们首先是群居动物和社会性生物。如果从自己的种群里中隔离出来，毫无疑问，我们将会死去或疯掉。甚至霍布斯所说的第一个人，即使他不生活在一个公民

---

① *Reflections on the Revolution in France*，并且引自 Appiah，*Cosmopolitanism*，152.
② “Of National Characters”，收录于 *Essays Moral*，*Political and Literary*，202.
③ *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*，224（V. II）.

社会，也是生活在群帮里的。关于公民的概念，卢梭理解得比大多数人都透彻。他们不可避免地奋力活在他人的言论中，从其他人身上他们获得了被休谟称作的“一种印迹”。[①] 渐渐地，“国民性格”就产生了。

然而在这一点上，大多数人都停顿了下来。对很多人来说，想要跨越接下来的一步，即从民族或祖国、社群或教区到“人类”，是非常难的。正如伯克所强调的，对大部分人来说，人类充其量不过就是一个抽象概念，它的界限还尚未可知，还有尚不了解的众多民族。根据休谟适当怀疑的观点，尽管我们可能会有些道德责任，让我们在自己的“小团体”之前优先考虑整个物种的利益，当每个个体仅考虑自己“所在社群的利益”时，比起任何“模糊不清的对物种的益处，却无法带来任何有益的行动来尽力实现一个适时有限的目标”，事实上“人类的普遍利益将得到更好的提升”。[②] 在 19 世纪的大融合来临之前，早期欧洲的大部分居民从未想过他们会与自己不认识的，或者不可能遇到的人感受并分享任何东西。但是他们将会被说服，尤其是在产生冲突时，会想起那些和他们说同样语言、遵守相同法律和宗教的人，会对同胞产生亲切感，变得忠诚。就像 19 世纪伟大的法国社会学家艾米丽·涂尔干(Émile Durkheim)所说的“模糊神秘理念”那样，承认自己和民族间紧密的联系。[③]

在此之前，关于国民的观点经历了许多变化，直到 19 世纪的某个阶段才成为我们今天所理解的那个意思：概略地说——很难对这样重要且无形的事物进行准确的描述——一个单一民族，总是说同一种语言，属于一种单独的政治联盟，长时间下来就会形成人们所说的“民

---

① *A Treatise on Human Nature*, 317, 并且参见 Sharon R. Krause, *Civil Passions: Moral Sentiment and Democratic Deliberation* (Princeton: Princeton University Press, 2008), 79–83.

② *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, 225 n. (V. II).

③ 引自 Marcel Detienne, *Les Grecs et nous* (Paris: Perrin, 2005), 13.

族性”，这群人和一个明确定义的小块土地紧密联系在一起，那就是“乡土”。正如沙夫茨伯里引用奥维德的句子所定义的，乡土“用不可定义的甜蜜描绘了一切”。[①] 在西欧，追溯这一设想的遥远起源，要回到比欧洲大陆版图分布还要混乱的一片混沌中，例如 15 世纪和 16 世纪的罗马帝国，在慢慢的倒塌中逐渐变成了孤立的、战火不断的君主制国家。帝国统治下的君主曾经是国家的化身。从奥古斯都（“元首制”的真正发现者，取代了罗马共和制，并开始了凯撒大帝的统治）时期开始，君主就开始承担起“祖国之父”这一称号，他们的规定取决于一种叫作“父权”的概念，即整个祖国的权利。从那时起，罗马人都将成为心怀感激的忠诚子民。罗马帝国，就像 19 世纪伟大的法学家亨利·萨姆纳·梅因（Henry Sumner Maine）在 1861 年评论的那样，曾被它的统治者构想为一个庞大的充满想象力和法治的亲属团体。“罗马帝国的父权，”梅因写道

> 是初期父权的一种必要形式，然而不论我们从它对个人的影响抑或对财产权的影响方面来考虑，它作为一种文明生活的制度都是很难理解的。
>
> 然而如果罗马帝国的父权本身如此令人瞩目，更加令人瞩目的则是遍布整个文明时代曾经一度消失的神权的扩散……每个非洲人或西班牙人，每个高卢人、英国人或犹太人，只要接受了这份忠诚，不论是天赐的、买来的抑或是继承的，都将自己置于罗马人的法则之下，[都]像……罗马家庭里的儿子那样每日循规蹈矩地生活着。[②]

对于这些所谓的子女来说，其中大部分人都认为，他们这位指定的父亲太过遥远，甚至连幻想的呼喊都不能太多，于是随着时间的推

---

① “Miscellany III”，收录于 *Characteristics of Men*, *Manners*, *Opinions*, *Times*, 400.

② Henry Sumner Maine, *Ancient Law* (1861; London: Dent, 1917), 82, 85.

移，帝国逐渐扩张，也四分五裂。这些中世纪欧洲的列王们，虽然渺小，彼此之间的关系却十分密切。封建制度令整个世界帝王和农民之间的等级更加严格，也让这些王们显得更加亲密。

在这些小规模的王权下，整个民族渐渐被视为君主一个人的。中世纪君主以两种身份而著称：自然的和政治的；当然君主自己本身不过是个凡人，然而他所体验的至高无上的权利、他代表的整个国家却是不朽的。14 世纪法学家巴尔杜斯·德·乌伯迪斯（Baldus de Ubaldis）满含怀旧之情地说，在古罗马帝国达到顶峰时，人们习惯会说帝王那“摸得着看得见的王冠”是王权的象征；但是帝王还有一顶上帝亲自赐予的“看不见的”王冠。[①] 这个看不见的王冠将永世不朽。1649 年的英国人和 1792 年的法国人能成功地刺杀帝王，但是君主统治则完全是永恒的产物。奥利弗·克伦威尔（Oliver Cromwell）曾在执行查理一世（Charles I）死刑的前夜，对阿尔杰农·西德尼（Algernon Sidney）说过一番著名的话：“我告诉你，我们将砍下他的头和他头上的王权。”[②]但他没有做到。查理一世掉了脑袋，但是王权却最终存活了下来。

法国的君主们对此事尤其上心。雅克·贝宁·博叙埃（Jacques Benigne Bossuet），17 世纪著名的王权绝对论理论家之一，曾很严肃地告知“太阳王”路易十四的儿子：“国家掌握在王子的手中。”而路易十四，虽然几乎是欧洲神圣个人统治的最高体现，却从未在 1655 年 4 月明确对巴黎议会说过“我就是这个国家”（L’état c’est moi）这类的话，虽然人们通常认为他就是这么做的。但是，路易十四确实说过许多类似于“当一个人为国家工作时就是为了自己而工作”的话。伟大

---

① Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, 336 - 337.

② 引自 Michael Walzer (ed.), *Regicide and Revolution: Speeches at the Trial of Louis XVI* (Cambridge: Cambridge University Press, 1974), 4.

的喜剧作家让-巴蒂斯特·波克林(Jean-Baptiste Poquelin)，以艺名“莫里哀”(Molière)被人们所熟知。一天他被请到了皇宫，那时国王正在用晚餐。路易十四作为莫里哀的资助人，指着椅子说道：“法兰西正在吃鸡，坐下吧，和法兰西一起品尝鸡肉。”

一个君主不仅是国家的化身，更是世界上最接近上帝的人，尽管他也是凡人。[①] 统治者的预言或准预言是一种古老且广泛流行的惯例。它起源于西方，可以追溯到亚历山大大帝的断言。亚历山大大帝声称自己被宙斯承认是他的儿子，随后他就将古代波斯王权的陷阱——袍、皇冠、下跪和敬奉等习俗——带到希腊，再到欧洲。罗马的君主们，都声称自己是天神降临，即使只有等到死去才会被当作神来祭祀。

虽然在共和时期掌握在元老院手中，他们手中的最高权力不仅仅是平凡的统治权，而是一种仅为他们保留的近似神秘的力量。随着基督教的最终胜利，已经完全不可能再神化君主，但是信奉基督教的君主和声称自己是继承者的欧洲小国的君主们仍尽自己最大的努力，用半神似的装束打扮自己，并宣称，即使他们不是神，他们手中的力量也全部来自伟大的上帝。就像上帝一样，这些君主们认为这世上没有比他们等级更高的人(在某些情况下教皇除外)，且他们的统治权绝对高于任何人，就像上帝做的一样。如果上帝是天国中的父亲，君主就是世上的父亲，博叙埃解释说，君主对这个王国的爱“与君主对家庭的爱混淆在一起”。[②] 因此，君主加冕对于他们来说似乎会带来一种质变。英国君主詹姆斯一世(James I)——他同时也是苏格兰六世国王——是一位非常有文采的国王，他解释说，“根据自然法，君主将通过他的

---

① *Leviathan*, 120 (II. 17).

② 引自 Walzer (ed.), *Regicide and Revolution*, 25.

加冕仪式自然而然地成为所有臣民的父亲”。[①] 君主像上帝、像父亲那样统治，他们竭尽所能使自己神似上帝，最不济也会尽全力让自己和臣民心中想象的上帝尽可能相像。“君主理应被称为上帝，”詹姆斯说道，“是因为他们有运用世上最神圣的力量或与之相似的力量的方式：如果你考量上帝的特质，你就会看到这些特质在身为国王的人身上如何体现。”[②]国王对自己的臣民最为忠诚，因为这些臣民是被选中的“新联盟”（介于上帝和人类之间）的一员；国王自己则化身为奉献的对象，仅次于神。[③] 这就使任何与王室对立的行为不仅成为一种不忠，更是一种异端。正如法国法学家卡丹·李·布雷特（Cardin Le Bret）在1632年简明扼要地表述：“侮辱国王就是侮辱上帝。”[④]

这种神性约束的君主形象，以及君主所统治的半神化国家在“三十年战争”之后大大增强。“谁统治就信谁的教”的教义实质上已经使宗教成为各国之间冲突不断的源头，也极大提高了君主半神化的稳定地位。随着神职光环的变弱，王权逐渐加大。这也是欧洲人为了相对稳定和宗教冲突的虚拟终结被迫付出的代价。王国、上帝和国家不可避免地成为一个单一的整体。这不仅带来了更大的政治稳定，也避免了内部冲突。任何一名政治参与者，只要他不是国王或所属国王直系随从的一员，在政治表达以及政治参与方面都面临更大限制。空想家

---

① “The Trew Law of Free Monarchies”，收录于 King James VI and I，*Political Writings*，ed. Johann Sommerville（Cambridge：Cambridge University Press，1994），65.

② “A Speech to the Lord and Commons of the Parliament... March 21，1609”，收录于 King James VI and I，*Political Writings*，181，同时引自 Walzer（ed.），*Regicide and Revolution*，15，并且参见 14－34 中有关于对分权理论的简洁明朗而说明。

③ Colette Beaune，*Naissance de la nation en France*（Paris：Gallimard，1985），208－210.

④ 引自 Liah Greenfeld，*Nationalism：Five Roads to Modernity*（Cambridge，Mass.：Harvard University Press，1992），14.

沃尔尼在1791年把这一现象称为“那个政府的和神圣的暴君阶级”。[①]实际上，根据公元6世纪国王查士丁尼(Justinian)对罗马君主的定义，国王已成为“不受法律限制”的人，对国王来说法律不过是他自己“坦率的美好意愿”的表达。最终，主权问题总是与法律有关：谁制定主权，谁解释主权，谁执行主权。国王的“主权”不可割与，就如李·布雷特所描述的那样——“就像几何学上的点一样不可分”。对17世纪的欧洲绝对论者来说，现在的君主已不再像古代那样是地方官员，更不是最高统治者，而是和罗马皇帝一样是一位法官。结果，存在于欧洲各种国家议会、集会中的“低级法官”的权力正在稳步衰弱，在许多情况下，它们甚至被集中起来完全废除。1614年，法国国王路易十二(Louis XII)废除了三级会议，直到1789年才被重新采用。

英国似乎是个例外。英国君主不止失去了神圣的光环，在17世纪的英国内战期间，君主的许多实权也一并失去了，战争给他们带来了对政治权利的新构想。这证明了公民社会并不是基于神权等级才存在的，更不用依靠神的制裁来维持，事实上，它的存在是由君主和人民之间的契约决定的——我们把它称作“社会契约”。托马斯·霍布斯和约翰·洛克是这一理论的两位主要倡导者，他们的观点彼此之间有着相当显著的不同，而其中洛克对社会契约的理解则被视为是最具影响力的——当然有一部分原因是因为它也深刻地影响了美国的创始人。1642—1651年英国发生了内战，随后的1678—1681年出现了所谓的“废黜危机”，最终导致了1688年著名的“光荣革命”的发生。“光荣革命”可谓是一场不流血的政变，国会“驱逐”了天主教，废黜了自称是“绝对君主”的国王詹姆斯二世(James II)，进而推举不那么独

---

① *Les Ruines, ou Méditations sur les révolutions des empires*, in *Œuvres*, ed. Anne et Henry Deneys (Paris: Fayard, 1989), 267.

裁的新教徒奥兰治亲王威廉(William of Orange)和他的妻子玛丽王后(Queen Mary)执政。霍布斯和洛克的观点最初都对由这一系列政变产生的政治危机做出了很好的答复。根据曾经历过这一动荡的人的言论，光荣革命消灭了已如“残烛”般的旧政权，并打开了一条新的道路，“并不是去修整政府，而是将其彻底瓦解后再重建一个新的”。[①] 尽管光荣革命带来的新政权可能要经过一个多世纪才能被广泛接受(美国首先认可了这条路，随后法国革命也采取了这种方式)，除去世界上仅存的少数神权君主制政体，统治者和广大人民之间的契约理念，今天已广为流传，并成为政治权利来源的可信解释的基础。

霍布斯的目的在于巩固国家权威，从而消除未来出现内战的可能性；而洛克的目的则在于限制那些自称是绝对统治的君主的权力。他们都强调，社会并不是自然秩序的表现，更不是神圣裁决的创造，而是人类达成一致的结果，这严重削弱了认为君权是值得敬畏的对象的理念。王权统治下的国民们，就像霍布斯所说，“在王的面前……就像星星在太阳面前只能发出微弱的光”。[②] 但是霍布斯把这份光芒归功于“与每个人达成一致和契约的**民众**，即无论**一个人**或**一群人**都应该被赋予最重要的部分，代表他们所有人的权力(也就是作为他们的代表)”授予他的能量。[③] 霍布斯和洛克的君主甚至都不需要一个单独的人。君主可以由“一群人”轻易地投票选出。共和制国家比任何君主制国家都要合理化得多——正在复辟中的查理二世(Charles II)并不喜欢霍布斯的这一观点——并散发出明亮的光芒。因此，尽管国王们仍有能力冒充自己是国家的父亲，是上帝在世上指定的神圣继承人，民众也不会承认他们。正如美国的政治哲学家迈克尔·沃尔泽

---

① 莫当特夫人给洛克的信，引自 *Locke's Two Treatises of Government*，45.

② *Leviathan*，128 (II. 18).

③ 同上.121(II 18).

(Michael Walzer)曾挖苦的那样,不管你想象的上帝是何模样,他也绝不会像一个议员那样。

还有一种观点认为,统治者应该逐渐转变成操控选民的人。霍布斯没有把国家和公民社会真正区分开。1895年,涂尔干却在法国波尔多发表了一系列演讲,对霍布斯的观点提出了异议。涂尔干说:

> 国家和社会并不是两个能绝对区分开的实体,而是同一个事实的两个方面。国家只是社群的代表,它是一种组织,仅此而已。因此,那些认为自己具有自然优越的美德并凌驾于他人之上的个别人,不是国家的创造者。①

主权者通过"敬畏"的方式掌控国民,但是根据涂尔干的观点,因为主权者**就等于**整个国家,而国家又是社会的全部"组织原则",因此,主权者作为一个"**个体**",他不能要求甚至也不能期望,那种欧洲君主们习惯性要求的民族的敬仰。洛克区分了国家和公民团体,却不怎么倾向于尊敬国王。他的著作《政府论》最初被用来作为反驳费尔默爵士(Sir Robert Filmer)的《帕特里亚卡》(*Patriarca*)的佐证,可以说是英国所有反对家长制王权的作品中最有影响力的。然而霍布斯所说的"大众"是与他们所选的主权所定下契约的起始——这里的契约是指某些不会被任一方党派所破坏的东西——根据洛克的观点,人们此时会开始一种真正的契约,而国民就像所有契约里的那样,持续进行重新评价。霍布斯认为主权者与国民之间的关系是一种服从,而洛克则认为是一种信任。洛克认为,这份信任是"证明:被某些人看作是世界上唯一的政府的绝对君主专制,在各方面都与他的公民社会完全相悖"。② 洛克直白地说道,任何"认为君主身负神权的人(*jure*

---

① *Hobbes à l'agrégation*, ed. Jean-François Bert (Paris: Editions EHESS, 2011),42.

② "Second Treatise of Government", in *Locke's Two Treatises of Government*, 344 (VII 90).

divino）……我们都会怀疑，他是否已忘记自己出生在哪个国家，生活在哪种法律下，并认为他只能违背本意，不得不宣称《英格兰大宪章》（Magna Carta）是不折不扣的异类”。①

无论如何，这一观点已明确表示出社会是基于一种契约、一种合约而存在的。或者像卢梭后来所设想的，社会的出现是基于一种存在于预先社会化的人们之间的、对他们可预知的结局的协定，而不是神性下闪耀的天国王朝秩序。就像大卫·休谟所说的，这就意味着国家的“首要目的就是分配正义，没有这个就等于失去了人们之间的和平，也失去了安全和相互的交流。因此，我们把一切政府机构视为正义分配，而不是其他最终的目的和意图”。②

18 世纪期间，欧洲的统治者们开始改变他们的形象。起初是半神化的绝对君主，“祖国之父”和“人民之父”，后来则倾向于把自己塑造成普鲁士腓特烈大帝所说的“国家的第一公仆”。这一观点也是普鲁士最著名的子民伊曼努尔·康德所强调的。康德说道，“应该基于对人民的仁爱来建立一个政府，就像父亲对孩子一样——这就是说，一个父权式的政府就是……能想到的最好的专制制度”。在这种政府下，国民被当成孩子对待，他们依靠着统治者，君主会告诉他们怎样去做，何时以及怎样才能幸福，以及谁会被剥夺对他们有益或有害的感觉。③ 从腓特烈大帝到斯托卡尼大公彼得·利奥波德（Grand Duke of Tuscany，Peter Leopold），到西班牙的查理三世（Charles III of

---

① *An Essay on Toleration*，in *Political Essays*，135－136.

② “Of the Origin of Government”，收录于 *Essays Moral*，*Political and Literary*，37.

③ “On the Common Saying：‘This may be true in theory，but it is of no use in practice’”，收录于 *Practical Philosophy*，291；AK 8：290 and *Reflexionen zur Rechtsphilosophie*，no. 7979，AK 19：570. 在 *Metaphysics of Morals* 中，他谈到“fatherland”（父亲-国土），由那些出生于“一个基于智力的和从权利的角度来看…一个共有的母亲（共和国）”的人组成，并构成了“一个家庭”（gens，natio），*Practical Philosophy* 482；AK 6：343.

Spain)，再到俄国叶卡捷琳娜二世，这些在19世纪被称为欧洲的“开明君主”的人，渐渐开始远离陈旧的形象，并逐渐废弃了祖先所支持的家长制君主习俗。这些新的君主们，如果从不把自己视作国家的“仆人”，而认为自己是国家的管理者、共和国的监护人，肩负的任务不再是展示个人荣耀，而是增加公民的福祉。以彼得·利奥波德为例，他是第一位赞成起草手写宪法的统治者，这份可能是那个世纪最著名的立法文件，如果成为法律，将极大地限制彼得作为君主所拥有的权利。彼得在1790年离开了意大利，随后成为神圣罗马帝王，而他这部著名的宪法也逐渐被人们遗忘。但是他为规范国家建立了国立医院，为那些精神疾病患者提供了很大的保护，也广泛接种牛痘预防天花。他于1786年11月30日废除了死刑，并禁止使用司法酷刑。这些举动使托斯卡纳(意大利行政区)永久地结束了死刑这项惩罚，而11月30日也被世界人民以“生命日之城”(Cities for Life Day)的名义纪念。

新任君主身边的亲信人数也在逐渐增加。这些亲信不再是传统的军事贵族，而是来自一个兴起的叫作“政府”公仆的专业阶层。这些人的作用和西班牙查理三世的首位国务大臣弗罗里达布兰卡伯爵(Count of Floridablanca)，以及1797年西班牙司法部长加斯帕·德·霍维利亚诺斯(Gaspar de Jovellanos)一样。国务大臣弗罗里达布兰卡伯爵，即何塞·莫尼诺(José Moñino)是一位当地公证人的儿子。他的肖像画是由西班牙画家戈耶(Goya)创作完成的，在这幅画中，弗罗里达布兰卡伯爵没有身穿盔甲，也没有骑在马背上，而是被艺术家和科学家环绕。霍维利亚诺斯的肖像画也是由戈耶完成的，画中的他头枕在手上，就像哲学家们经常做的姿势一样；而放在他周围的也不是象征着权利的东西，而是许多书籍。这些人和前任的政府公仆不同，他们在这方面更加专业，提高了自己作为公仆的价值并希望后代能将此记录下来。

启蒙运动时期的大部分作家都认为，欧洲大多数国王们所贯彻的改变政府形式是极大的进步。伏尔泰曾经与腓特烈大帝通过很长一段时间的信，并将腓特烈大帝的《反马基雅弗利主义》（*Anti-Machiavel*）翻译成法文。狄德罗曾收到叶卡捷琳娜二世的邀请，并在见面后向她提议改良俄国法典，因此从 1774 年到其去世的 1784 年这 10 年期间，狄德罗表面上作为女王的图书管理员，实际上为女王出谋划策，获得一笔不小的体恤金。但是尽管如此，许多君主在其多种伪装中仍保持着绝对主义或独裁主义的形象。尽管这些君主可能已经是开明的了，他们仍是专制者和独裁者。君主们仍然相信自己的权利高于法律，就像狄德罗对叶卡捷琳娜二世坦陈的那样，“除了国家外没有真正的主权者；除了人民外没有真正的立法者”。①

即使君主自己能从君主制度中被脱离出来，国家却是永恒不朽的。如果有什么不同的话，将政治权利的起源完全置于人民手中的契约理论不过是增加了国家在情感方面的力量。这种“国家”，就像埃德蒙·伯克所描述的，“并不只是一个本地范围或短暂的个体集合的概念，而是一种在时间、空间和数量上都连贯的概念”。② 尽管仍保有自己尊重贵族以及残存的对绝对主义皇权的热情，就像他同时代的人一样，伯克也生活在 1688 年“光荣革命”的影子下，这为他之后接受“社会其实是一种合约关系”的观念做了铺垫。伯克语气尖刻地说，这种合约关系不只是为了方便才产生的，就像许多法国人都认为“辣椒和咖啡的组合，或者白布和烟草的组合”不怎么合适一样；这是一份存在于那些活着的、死去的以及即将出生的人之间的合伙关系，更是存在

---

① “Observation sur les Nakaz”, in *Œuvres*, III, 507.

② Edmund Burke, “Speech on the State of Representation of Commons in Parliament”, in *Writings and Speeches*, ed. J. F. Taylor (NewYork: Little Brown, 1901), VII, 94 - 95.

于“永恒社会伟大的原始合约”中的条款。①

到了17世纪的尾声，一种关于公民和君主之间可能关系的新的理解开始进入欧洲的政治词汇表中。这种理解淡化了君主的身份和角色，并渐渐把“patria”（祖国）一词——“homeland”（家园）——用“nation”（国家）取代。祖国这一观念毫无疑问在古罗马的忠诚概念里占据了重要地位。“祖国”这个词不仅体现了一个地点，更展现了伦理德性、家族联盟、责任以及权力的集群。同时“祖国”这个概念还被灌输了某种更加虚幻的，远比责任更含糊、更破碎的情感：爱。这一观点最有说服力、也是最常引用的拥护者西塞罗认为，人民对祖国的爱甚至否定了对家庭或对子女的爱，这是因为祖国“本身已经包含了我们人类的全部情感”。② 这份爱同样与崇敬的概念联系紧密。我们尊敬我们的祖先，因为他们挥之不去的存在定义了祖国，以及——这些祖先从未为其独一无二地不可爱的神明寻求爱——对神的尊崇。然而随着“祖国”支撑着的帝国的坍塌，这一概念也逐渐废弃。“祖国”这个词本身也变得不再神秘，最后它所代表的意思只不过是某个人的出生地，和法语词“*pays*”以及德语词“*heimat*”等同；而祖国曾要求的联盟、尊敬和爱则完全只属于国王本人了。公民不再被要求去爱他的国家，只要爱他的“父亲”（土地）即可。那些和古老的爱国主义类似的情感，只有在意大利的公社和共和国才能存在，因为那些国家没有国王。然而教会却对“父权”持有完全不同的观点，他们坚守传统惯例，但是把“祖国”这一关于土地的概念变成了天堂和天国耶路撒冷，以此来作为基督教的真正“祖国”。教会通过把关于城邦的传统典范带到其他

---

① *Reflections on the Revolution in France*, 261.

② *De Officis*, I. 57. 然而，西塞罗在这里使用的术语是“*caritas*”，不是“*amor*”。参见 Maurizio Viroli, *For Love of Country: An Essay on Patriotism and Nationalism* (Oxford: Clarendon Press, 1995), 22-23 对此的评论。

世界的方式，保留了“祖国”这个术语及其经历的细微差别，日后，崭新的世俗化的欧洲将会需要。到了 18 世纪早期，新的世俗化的欧洲来临了。①

II

1715 年 11 月 15 日，法国上议院大法官亨利-弗朗索瓦·德瓦勒茹昂（Henri-Francois d'Aguesseau）——同时也是狄德罗的赞助人——在他的办公室里穿上象征君主尊严的朱红色袍子，走进了巴黎最高法院的审判室。审判室的墙上有一个鸢尾形状的图案，那是法兰西王室纹章的象征。亨利站在图案底下，周围是法国最高法院巴黎议会的法官，在那儿他发表了主题为“爱国”的演讲。“祖国，”他说道，意味着对共同利益的爱，而不是对君主的爱；且是由“享受完美的平等和完美的手足之爱的全体公民”组成的。他也像后来的伏尔泰等人所做的那样，把这与共和主义等同起来。接着他说道，在共和制国家，“每一个公民从出生起就以为国家服务为目的成长着。这种完美的平等以及使全体公民看起来都像是一个家庭的公民兄弟友谊，让所有公民都平等地与‘祖国’的幸运或不幸息息相关”。

德瓦勒茹昂并不是革命者，然而后人却试图把他打造成“清廉”的马克斯米利安·罗伯斯庇尔的先驱者。比起要求改变，他的演说更像是一种道德上的劝告；当然，这并不是直接反对君主，因为他仍是君主忠诚的（如果不是不加批判的）公仆。② 他是“优秀法官”的化身，“高尚、公正、清廉”。③ 他呼吁一种超越国家的事物，除路易十四相信自己

---

① 参见 Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, 232–235 中的解释。

② 参见 David Bell, *The Cult of the Nation in France*, 51–54，针对叙事法，他提出了颇具才华的框架和解释。

③ Marisa Linton, *The Politics of Virtue in Enlightenment France* (Basingstoke: Palgrave, 2001), 159.

就是化身的国家之外，这种事物是变化的政治语言中的一部分，它并不会导致罗伯斯庇尔的“善良共和国”下的狭隘宗派主义，而是会带来某种更远大的、新型的、进步的信仰。同时，它不但会改变人们对国家的看法，甚至会改变人们对整个民族、整个物种的看法。

至于那些和德瓦勒茹昂一样的人们——当然，德瓦勒茹昂并不是孤单一人的——“祖国”和国家包含了两种完全不同的方式，用于理解君主和国民之间的关系。两种方式都要求爱，但却是两种完全不同的爱。真正的国民爱着他们的君主，但是正如 16 世纪的让·博丹（他可能是第一个使用“君主”这个术语的政治理论家）和罗伯特·费尔默所强调的，这份爱就像是父爱一样，是理所当然的东西。国民们也被期望能爱他们的国家，但这只不过是因为人们对君主的情感的反射。很重要的一点就是，所有的这些关于君主就像父亲，而他的子民则像听话的孩子的言论，与其说是基于一种散漫的、可以唤起回忆的类比而产生的，还不如说是由于罗马家庭法律的明确区别才产生的。在古罗马，父亲的确拥有掌控他孩子生死的权利。

对祖国的爱则是完全不同的东西。尽管关于专制主义的文献持续不断地提醒着人们，拉丁词汇“祖国”来源于“父亲”（pater）——这种由共和国家代表的父权更多地被看作是一种家庭的延伸，而不是父亲的延伸。[①] 杰出的内科医生路易斯·谢瓦利埃·德·若库尔（Louis Chevalier de Jaucourt）是莱布尼茨传记的作者，还写过《神义论》某一版的导言。这位哲学家知道“patrie”来源于拉丁词汇“*pater*”，他在《百科全书》“祖国”的条目中写道，“patrie”代表了父亲和孩子的关系，并且由此表达了人们归属于家庭、社会，甚至一个自由国家的意义。

---

① 参见 Peter Campbell，“The Language of Patriotism in France，1750－1770”，*e-France*，1(2007)，14，以及“The Politics of Patriotism in France (1770－1788)”，*French History*，24：4(2010)，550－575.

我们是家庭、社会和国家的成员，它们的法律确保我们自由和幸福。”与国家不同，祖国是一个团体、一种组织。你把全部的爱和生命奉献给它，但是你仍是它的一部分。严格意义上说，你是一个共和国的公民，而不是君主国家的国民。正如若库尔所说，“在独裁统治的束缚下是没有祖国的，我们所具有的爱使我们有优秀的美德，而这种美德又引导我们产生对祖国的爱”。此外他还补充道，在自由政府的统治下，爱国主义并“不是一种空想的责任”，而是一种“真实的义务”。[①] 希腊人曾在萨拉米斯战争中击败波斯人，据 1772 年出版的《习俗历史批判词典》（*Historical and Critical Dictionary of Customs*）中所述，希腊军队的人数远少于波斯人，他们的获胜并不是因为狡猾的雅典将军第米斯托克利，而是因为“一方面将士们听说专横的君主正在驱赶着他的奴隶去战斗；另一方面则是‘祖国’这个字眼激励着这些自由的人们”。[②] 这可以说是对萨拉米斯战争这一旧事的新见解。这是个老生常谈的事情。故事源自于公元前 5 世纪强大的波斯帝国和渺小、分散、纷争不断却实行民主制度的希腊城邦之间发生的战争。希腊历史学家希罗多德评价此次战争时，认为这是一场发生在生活在“法律平等”的天空下的自由人民和时刻被薛西斯（Xerxes）“大帝”鞭打的饱受奴役的游牧民族之间的战争。[③] 希腊人是公民，而薛西斯的国民不过是一群暴徒。“绝对的权力，”就如沙夫茨伯里说的那样，“废除了公众。没有公众和法制，实际上也就没有祖国和国家”。[④] 这就可以说，对于 18 世纪大多数自称自己是爱国者的人来说，祖国不仅是一个地

---

① 引自 Campbell, “The Politics of Patriotism in France (1770 - 1788)”, 552. 若古在孟德斯鸠之后继续解释。

② 引自 Greenfeld, *Nationalism*, 163.

③ Anthony Pagden, *Worlds at War: The 2,500-year Struggle between East and West* (New York: Oxford University Press, 2008), 3 - 39.

④ “Miscellany III”, in *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, 400, n. 10, and see Viroli, *For Love of Country*, 57 - 60.

方,更是内心的投射,因此对祖国的爱并不一定意味着要承认国家的主权或是认可在位的国王。①

"祖国"这个概念渐渐地成为希腊语和罗马文中的外来词"*polis*"和"*civitas*",它的存在十分依赖于一些松散的设想出的共和情感,并不一定是代表一个共和政府。德瓦勒茹昂推动了拉丁术语"*respublica*"(共和)的广泛流行,它的原意是"公共的东西",英语中称它是"共和国"。"respublica"这个词描述了一种特殊的社会形式,而不是特殊的法制。这种社会形式是由孟德斯鸠所称的"政治美德"所支撑的(孟德斯鸠认为这种"美德"最明显的化身就是存在于英国的"温和君主整体")。"**政治**美德"并不是要和传统的亚里士多德哲学的(以及基督教的)伦理美德相混淆。它并不会决定个体自身的关系,也不会决定个体和他人之间的关系,它只支配个体和更大的社会及政治体系之间的关系,而这种社会和政治体系也是属于全体公民的。在孟德斯鸠的观点中,"政治美德"相当于一种自我放弃的形式,但它并不要求人们具有宽容或勇气。它所要求的只是一种确定的爱。孟德斯鸠写道:"人们可以把这种美德定义为对法律和祖国的爱。这种爱需要持续将公共利益放置于个人利益之上,来创造出全部个人美德;而人类的全部美德就仅是这份优先权。"②此外,"政治美德"还被认为是一种情操,当然,并不是孟德斯鸠所说的那种"知识的结果"。的确,有道德的公民必须具备区别法律好坏的能力,但是他们并不需要任何特殊的知识来这么做;他们并不需要准确地认识共和国,或知道共和国下的法制是如何运行的,也不需要像祖先所要求的那样积极地参与国家事务,以此来培养对国家的爱;这是因为,"这个国家的最后一个人

---

① 关于法语"祖国(patrie)"和"国家(nation)"的区别参见 Campbell, "The Politics of Patriotism in France (1770 - 1788)", 558.

② *De L'esprit des lois*, IV, 5.

会怀有和第一个人一样的情感”。[①] 或者，像康德所说的那样，一个“人人都有权力”的政府个体是一个爱国主义政府，而真正的爱国主义政府，“它的名字来源于祖国，而不是父亲”。[②]

这种对祖国的鉴别方式，与基于对罗伯斯庇尔的“美德”理解而产生的古老（在某些方面这也是卢梭的）社会并不会混淆。这是为了将关于祖国的爱的语言引向不同的结果，关键是为了把孟德斯鸠希望分开的两种关于道德的概念合并在一起。孟德斯鸠认为，有道德的公民并不需要成为有道德的人。但是卢梭和罗伯斯庇尔都认为“有道德的共和国”是圣奥古斯丁上帝之城的世俗化版本，且罗伯斯庇尔认为，在“有道德的共和国”中，“伦理道德将代替自私自利，诚实守信会代替酷爱荣誉，坚持原则代替墨守成规，责任代替风度，理性帝国最终代替泛滥的暴政”。在他的观点中（尽管并不是卢梭的观点），只有恐怖行动才会带来这种整个社会的政治、道德、心理结构的巨变，“没有道德，就没有权力”。[③] 这种充满道德的共和政体一旦建立起来，个体的美德以及他身上的政治意愿将一起销声匿迹。只有抱着这样的信仰才能对古老的箴言——“无论对与错，祖国就是祖国”——有些许了解。因为在有道德的共和国家，个体并没有独立的身份：他**就是**自己的国家。对于孟德斯鸠来说这样的定位不过是放弃个体道德责任感。没有人会“爱”暴政，没有人愿意为暴政而牺牲生命，不管是否是为了他的国家。即使是卢梭（他曾在这一主题上很矛盾）也准备要让步。1772 年，他曾应波兰的爱国主义者伯爵米歇尔·威尔霍斯基（Michael Wielhorski）之邀，为波兰政府写了一篇评论，其中他写道，一个孩子，

---

① *De L'esprit des lois*, V, 2.

② *Reflexionen zur Rechtsphilosophie*, no. 7979, AK 19: 570.

③ 引自 Ruth Scurr, *Fatal Purity: Robespierre and the French Revolution* (London: Chatto & Windus, 2006), 275.

在他刚睁开眼睛的那一刻，他就将看到“**祖国**，直到死去，他的眼里都不再有别的东西”。然而，为了响应若库尔的观点，卢梭补充说，这种“对**祖国**的爱”，是对“法律和自由”的一种奉献，因此不应该与对道德需求的盲目服从相混淆。①

宽泛地说，这种说法渐渐被人们称为“现代公民爱国主义”。这种爱国主义更加温和、宽厚、外向，在原则上至少不排斥任何人，因此许多18世纪的法国人认为在英国（或者至少在开明的英国人身上）可以看到这种类型的爱国主义。“的确，法国人大多数都很过分，”爱德华·吉本在1763年描述他所经历过的最好的法国沙龙时说道，“从前我们被人们看作海盗和野蛮人，受到了很多不公平的对待，而现在我们被视为充满哲学家和爱国者的民族，虽然仍有些不公平，我们却感到很开心。我希望我们能考虑把这种新品格当成一种鼓励，不过恐怕这种品格我们现在还受之有愧。”②

这种法国人似乎想在英国人身上寻找的爱国主义，尽管英国人可能不具备，不可避免地在某个时期与国民对“自由”的奉献联系在一起。英国来之不易的议会制度就像孟德斯鸠的名言那样，“是隐藏在君主政体下的共和国”。③ 孟德斯鸠对英格兰十分了解。1729—1731年，他住在伦敦，和别的贵族同僚相比，他在很大程度上算是一个很著名的贵族，受到了大众的喜爱。1731年，他入选皇家学会，参加了多次会议，并像大家所说的那样，和皇家学会秘书马丁·福克斯（Martin Folkes）成为密友。福克斯是一个臭名昭著的自由思想家，然而孟德斯鸠却曾说过，福克斯是他遇到过的唯一一个完美的人。孟德斯鸠甚至加入了共济会，同时他还受到了善变的政治家博林布鲁克子爵亨

---

① *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, in *uvres complètes*, III, 966.
② 引自 Pocock, *Barbarism and Religion*, I, 241.
③ *De L'esprit des lois*, V, 19.

利·圣·约翰(Henry St John，Viscount Bolingbroke)的影响。这位政治家是亲法派，1715 至 1725 年间在法国居住，并于 1719 年迎娶维莱特侯爵玛丽-嘉儿·德·马尔西利(Marie-Claire de Marcilly，Marquise de Villette)为妻。正如博林布鲁克所说，英格兰曾“有最好的机会和最公正的理由，去完善自由的体制并把国家提升到完美”。他认为英格兰是他理想中的罗马共和自由的化身，所有的英国人都奉献了自己的忠诚和爱，甚至连君主自己也是一个“爱国者”。既然他的子民们将忠诚奉献给了祖国，君主则应该将忠诚献给他的子民，而不是奉献给对君主的选举毫无贡献的上帝。博林布鲁克说道，不可否认，“爱国的君主”对社会契约有着强烈的洛克式理解，这种人是“这个物质或精神世界所有现象中最不平凡的存在”，然而也只有这种人“才会在他的权利和人民的权利之间做出唯一的区分：他把自己的权利看成一种信任，而子民的权利则是一种财产”。[①] 只有在这样的国王统治下人民才能得到真正的自由，也只有在“大不列颠流水潺潺、微风吹拂的地方”，才会有一位“爱国的君主从人民中获得最多的选票”。[②] 正如英裔爱尔兰诗人及戏剧家奥利弗·戈德史密斯(Oliver Goldsmith)虚构的中国拜访者和“世界公民”李安济(Lien Chi Altangi)，用充满认可(和惊讶)的语气所说的：“英国人被教导像爱一个朋友一样去爱他们的国王，但是却也承认法律是他唯一的主人，而[他]自己也为法律的颁布做出了贡献。”[③]

欧洲大陆的君主们将“自由”看成是威胁夺权的产物。英国人把“自由”当作一种美德来尊重。1734 年 6 月 13 日，英国第一家日报《每

---

① *The Idea of a Patriot King*, in *Bolingbroke*, *Political Writings*, ed. David Armitage (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 221, 245.

② *The Idea of a Patriot King*, 294.

③ *Letters from a Citizen of the World to his Friends in the East* (Bungy [London], 1820), I, 19.

日新闻》(*Daily Courant*)曾自豪地宣言,“我们是自由的”,并以一种招摇的、现代小报特有的沾沾自喜的语气说道,“我们从几乎分散了其他所有国家的宗教动乱中解脱出来,我们的自由和财产得到了完美的保护”。总的来说——当然也有夸大的成分——这是事实。这种自由可能比起《每日新闻》所承认的要更加局限和束缚,有时甚至仅仅沦为一种政治口号。但是“自由”这个词本身,并不像1789年前的法国以及1814年波旁王室路易十八(Louis XVIII)复位后那样,代表了不受限制的放荡。英格兰的自由,或者至少是英国人自己的感觉,对外来者也表现得很明显。瑞士人塞萨尔·德·索绪尔(Cesar de Saussure)在1729年拜访过英格兰后曾评论道,英国人会告诉你,“你在世界上任何一个国家,都不会享受到像英格兰这样完美的自由”。[①] 总的来说,索绪尔似乎很赞同英国人的说法。不管怎么说,这种高尚的情感并没有排斥较为狭隘的例外主义,后者在18世纪早期就开始尝试使用一些丑陋的种族语气,并在19世纪完全采用。[②] 同时,即使英格兰比起它的大多数欧洲邻居国家都更热爱自由,甚至后来还将一部分自尊的精神传递给了早前的美国殖民者,这种自由仍只能在自己国家享用。当它变成了对其他东西的“自由”,英国人可能会成为那些暴虐的善意制度最残忍的支持者(英国早前的美国殖民者则对这种自由的另一个特征耿耿于怀)。1799年初,那不勒斯的居民正受到法国人的帮助,并由一群被称作“公民居民”(popolocivile)——包括律师、知识分子以及开明的贵族——的人所领导,在无法忍受傲慢的国王斐迪南四世(Ferdinand IV)的情况下发动了叛变,并在短短数月之内,推翻了

---

① 引自 Roy Porter, *The Creation of the Modern World*, 42-44.

② 参见 Colin Kidd, *British Identities before Nationalism: Ethnicity and Nationhood in the Atlantic World*, 1600-1800 (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

最后的一任受教士压迫的腐败君主政体，建立了共和国。6 月 28 日，当时的英雄海军上将纳尔逊·内尔松（Horatio Nelson）粉碎了起义，并违反了自己曾向叛乱首领们所承诺的特赦诺言，在一帮暴怒忠诚的天主教暴徒围观下，把他们绞死在自己的船桁端上。当时，他的情妇艾玛·汉密尔顿（Emma Hamilton）站在一边，因为鲜血而尖叫不已。至此，短暂存在的“帕登诺帕共和国”（Parthenopean Republic）灭亡。就像纳尔逊的一位秘书当时描述的那样，“这简直是一种最可怕的恶行，只为了把王位强加给那些最愚蠢的国王”。[①] 正如拿破仑的著名评论所说的，阿尔比恩[②]，除了背信弃义之外，什么都不是。

罗马诗人贺拉斯的著名训词曾说，“为祖国而死是甜蜜而光荣的”（*Dulce et decorum est pro patria mori*）。这种爱国主义的标签尽管给了罗马人灵感，但仍展现了与从贺拉斯训词中总结的义务完全不同的责任。当然，死亡最终是必须的。但是对于英国人来说，现代的祖国并不像罗马共和国曾经的那样，是战争机器；相反的，它是文明的工具。开明的日耳曼人也持有相同观点。克里斯托夫·威兰德——序言中讨论过“启蒙”的意义——写道，“自豪的[罗马]人民将那些东西称作是‘对祖国的爱’，且认为它们会统治全世界”，这不是真正的爱国主义。他认为这只是一种对共和的“狂热”，且这种“狂热”寄托于这样一个断言——“一国的国土、繁荣和名望”决定了“其他国家是采取优待还是压迫”。[③]

沙夫茨伯里将这种狂热称为“对社会和国家的自然而然的激情”，并认为，只要它能对人类的理智产生任何影响，变得“有道德感和社会

---

① 引自 Vincenzo Cuoco, *Saggio storico sulla rivoluzione di Napoli* [1801], ed. Antonino de Francesco (Paris: Les Belles Letttres, 2004)202. 他并未标注来源。

② 古时用来指英格兰或不列颠。——译者注

③ 引自 Kleingeld, *Kant and Cosmopolitanism*, 25.

感”，就能将其总结为“精神的交际、自由使用理性和对彼此间爱和友好的练习”。它也允许自我批评，这是至高无上的统治者们几乎不会鼓励的。沙夫茨伯里说道，爱自己的国家，并不是阻止他认识到英国人“是最野蛮的民族，是欧洲一个开化和文明的民族”这一事实。① 对于沙夫茨伯里，也是对于所有的先进思想来说，越过祖国的界限还有人类自身的存在，然而不论前者多么可爱、多么“甜蜜”，都不能以牺牲后者为代价去爱。爱国主义，就如德国的享乐主义者路易斯·德·比索伯(Louis de Beausobre)在1762年描述的那样，不应该“和对国家盲目的爱混淆，而这种盲目的爱似乎和对他国的轻蔑密不可分”。② 尽管赫尔德经常提到“祖国”这个词，他把祖国明确地定义为一个地方，认为每个个体都是不可逆地由于天性和他人区分开，且对法国沉闷的(以及康德学派)世界大同主义理想总体上持一种轻视的态度，他还是坚决地拒绝对国家的盲目服从，这让人联想起了那句卑鄙的古语“无论对与错，祖国就是祖国”，因此赫尔德坚决地拒绝接受这一观点。相反，赫尔德认为，作为一个公民，我们都有责任去引导国家走向正确的方向——他令人窘迫地把这想象成船一样。另外，在他看来，最重要的是，既然“父亲”这个词掌控了“道德倾向”，祖国这一典范“将人类物种连成一条链，人们是彼此的兄弟姐妹、婚约者、朋友、孩子及父母”。一个国家的热爱者和别国的热爱者之间并没有争斗。“祖国之间并不会相互反对：它们和平相处，且像家庭一样彼此支持。‘祖国之间彼此对立’，在斗争中血流成河是人类语言上最糟糕的野蛮语。”③

这和德国政治理论家多尔夫·施泰因贝格尔(Dorf Steinberger)

---

① “Miscellany III”, in *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, 401-403.

② 引自 Campbell, “The Language of Patriotism in France, 1750-1770”, 4-5.

③ *Letters for the Advancement of Humanity* (1793-7), 收录于 *Herder. Philosophical Writings*, 378-379.

在20世纪70年代提出的“宪法爱国主义”很相似，对它的鉴别不局限于一个地方、一种宗教或语言，甚至也不是一种文化——当然，所有这些对赫尔德来说都是用来组成“民族”（*volk*）的部分——而是适用并保护一组特定人群的宪法。因此，至少在理论上，这种“宪法爱国主义”可以延伸至全部人类。施泰因贝格尔认为，这种从亚里士多德到18世纪近期的对公平法律和共同自由的爱被理解为“爱国主义”，且和复苏的民族主义的某些形式比起来，更利于战后德意志联邦共和国的复兴。这个理念最初在1986年被尤尔根·哈贝马斯提出，且已经成为当代辩论的热烈主题，尤其是在欧盟演化的语境下特别突出，因为欧盟没有领土、语言或道德群体，那些想要成为爱国者的人中也没有任何一个人能附加上自己的情感。①

但是所有这些关于爱和自由的言论也有阴暗的一面。真正的爱国者应该将他的爱毫无保留地奉献给特定的社会，如果这个社会不是他出生的故乡，他也要想办法去让它成为自己的故乡。“我们的首要关注的是一直是做一个热爱祖国的人，”拥护美国大革命事业的一神论者理查德·普莱斯写道，“现在这个想法该进步了，”即使这么做的代价是武装反动的爆发。因为他的这一观点和他对共和国的同情，埃德蒙·伯克将他描述为坚守“邪恶原则”的“黑心”的人。②当然，如果失败了，真正的爱国主义者将要做好被驱逐出国的准备，不管他的内心是多么痛苦。他甚至要准备好转移他的忠心，就像汤姆·潘恩，他曾从英格兰搬去美国，然后搬去法国，最后又再次回到

---

① 参见 Jan-Werner Müller, *Constitutional Patriotism* (Princeton: Princeton University Press, 2007), 16–22.

② "A Discourse on the Love of Our Country", 收录于 *Political Writings*, ed. D. O. Thomas (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 178. 伯克的评价收录于 "Letter to Philip Francis", 20 Feb. 1790 in *Further Reflections on the Revolution in France*, ed. Daniel E. Ritchie (Indianapolis: Liberty Fund, 1992), 181.

美国。在那段时间里，潘恩找到了一个祖国去实现他的理想，就像那句古语所说的，“哪里有自由，哪里就是我的祖国”（*Ubilibertas, ibi patria*）。

然而，在冷静的现实环境中，理想而抽象的祖国概念，距离具体的现实中的国家并不像所说的那样遥远；当爱国主义将个体连在一起，形成一些比家庭更大、更具有争论性、更令人振奋的东西时，它也将产生威胁，将一国成员从其他所有国家成员中孤立出来。对于所有隐藏着的关于爱和包容的语言来说，大部分更流行的爱国主义形式就像所有的宗派主义一样，基于一种狭隘的自我利益；而任何对此抱迟疑态度的人都是在自我逃避，就像穿着借来的普遍仁慈的外衣下的利己主义热情一样。

当“我们对祖国的爱”真的成为“我们的责任”，普莱斯警告道，我们确实不应该用它来“暗指任何自己比其他国家的更高价值的信念，或对政府的法律及体制的任何偏爱”。无论如何，他哀悼道，这是一种“常见的迷惑”，来源于人们“对和自己相关的任何事”都评价过高的倾向。这样，爱国主义就逐渐和部落主义无法区分。“至今为止，对祖国的爱到底为人类做过什么？”普莱斯疑惑道

> 它什么都不是，只是一种从不断延伸的版图和保守奴役的周边国家身上寻找的对控制的爱，对征服的渴望及对壮丽和荣耀的饥渴；它什么都不是，只是一种每个国家用于轻视他国而产生的盲目又狭隘的原则，用于把国民联合起来，形成派系与国民所谓的共同权力和自由进行对抗。

这种美德，他最后总结道，“被过于频繁地推崇为……一流的”，结果无非是可悲地用于“管理印第安部落和阿拉伯民族”的准则而已。①

---

① “A Discourse on the Love of Our Country”, 178－179.

部落制度不仅仅让群体间互相孤立，它更不可避免地滋生了部落之间的战争。如果你想宣称自己优于他人，那么你就势必要和其他持有同样幻想的人发生冲突。斯密注意到，那些在自己家里总是表现得很公正的人，虽然比起获得更愿意给予，却只将自己这种慷慨的爱好局限在自己的小团体内，因而被认为不过“像傻瓜和白痴一样，不知道自己到底该干什么”。斯密——谈到“残忍的”爱国者时——认为这种“公正的旁观者”在和不同人交往时保持远距离，同时又在附近徘徊。斯密遗憾地说道，“我们热爱自己的国家，并不是因为它是伟大的人类社会的一部分，这才是正确的爱祖国的方式；我们是为了自己的利益才爱着国家，与其他考虑完全无关”。[①] 我们只爱身边的东西，是因为我们的想象力被学识所限。斯密所说的人类“有效的影响力”，很少会拓展到除我们的国家之外更广泛的社会。[②] 他认为，在某些情况下，这甚至可能是可取的。因为没有人情味的对人性的博爱，带来的更悲惨结局是让那些被斯密友好地称为“啰唆又多愁善感的道德家”（我们也很熟悉）降生在这个世界上。他们“伪造的同情心”认为，既然地球上大部分人都在遭受苦痛，那么任何人都没有掌控自己快乐和财产的权利。他们实际上创造了原本不会有的新的灾难。那么最后，“我们到底是出于什么目的才会用水月镜花的世界来自寻烦恼？”[③]如果爱国主义真的是来源于“对全人类的爱”，那么英国人则要对法国人多多关心了，因为法国的人口是英国的 3 倍之多。然而任何英国人，只要他主动称赞法国比英国更繁荣，“就不能被认为是大英帝国的良好公民”。[④]

人类通常是靠自己而活，同时他们也很依赖他们所了解的知识。

---

① *Theory of Moral Sentiments*, 154 - 155 (III. 3. 42).
② *Theory of Moral Sentiments*, 235 (VI. 2. 3.1).
③ *Theory of Moral Sentiments*, 140 (III. 3. 10).
④ *Theory of Moral Sentiments*, 229 (III. 2. 4).

任何人，不论他表现得多和善，总会对差异表现出怀疑，仅有个别开明的例外。爱尔维修说道，一个国家对另一个国家的轻蔑“一定是取决于国家在风俗习惯上的显著不同”。“每个国家都认为只有他们自己知道什么是智慧，而对其他国家的荒唐事表示出轻蔑”。[①] 只有我们拥有公正的法律，也只有我们拥有完美的宪法，我们才是完美的例外，等等。

因此，希望自己国家变得伟大的美好愿望，很大程度上也就代表着希望其他国家都毁灭。费霍坚信，这种对祖国的爱本质上是一种贵族式的情操。但是在翻阅了所有古代文献后他发现，“每前进一步，就有数百万的牺牲者为这一幻象献出生命”。他问道：“哪一场战争不是以无数借口为理由才开始的？”哪一场起义不是用鲜血铸成的？哪一具尸体没有被后代授予光荣的葬礼，墓志上没有写着为祖国献身的字样？”[②]如果不这么做，不这么想，就会被加上不爱国的污名。热爱自己的祖国并不意味着舍弃对家庭和自己的爱——尤其是对自身的爱——然而，有时候这就像传奇的罗马帝国的缔造者卢修斯·朱尼厄斯·布鲁图（Lucius Junius Brutus）将他的两个儿子以叛国罪处死那样，很难做出选择。但是伏尔泰却说，一个“善良的爱国者”，就像布鲁图一样，为了证明自己的奉献精神，需要把自己变成“全人类的共同敌人”。同时，一个“对自己祖国［和别国相比］的版图大小、富强程度都毫不在意”的人，将不能被称作爱国者，而是“世界公民”。[③]

康德对伏尔泰的这一观点持赞同态度。他在 1793 年的“道德形而上学”这门课中曾对学生说：所有这些属于狭窄的社群的人

包括教会分离派和属于教会的每一类人，卖国者、社会朋友

---

① *De l'Esprit*, 196 - 197.
② *Teatro crítico universal*, III, 223 - 224.
③ *Dictionnaire philosophique*, 419 - 420, “Patrie”.

（共济会成员）、摩拉维亚教派信徒（摩拉维亚兄弟关系，是一个新教宗派）以及虔信派，也都是美好的共同意愿和博爱的毁灭者；简要地说，一个社会应该以更狭窄的纽带为目标，譬如道德、政治或宗教——社会成员对宗派的尊敬以及团队合作精神引发了全人类的冷漠主义，进而抑制了人类共同美好意愿的传播，并阻止了每个人的社会参与。①

爱国主义，或那些革命者和废奴主义者，亨利·格雷戈神父（Henri Grégoire）在 1792 年称其是“排外爱国主义”，需要“忘记那些联系起全人类的纽带”。②

对国家的爱似乎还存在另一种潜在的有害结局。那些纽带越过了国家边界将我们和别国子民连在一起，而我们并不是完全自愿地遗忘它。遥远的土地总是充满了诱惑，人们总是怀着不安的恐惧，生怕别国的子民生活过得更好、更精彩、更满足。毕竟没有人能选择自己想要的祖国；因此，尽管爱国主义（至少最初是这样）是一种“自然而然的情感”，且真正的祖国又是个人和家庭的延伸，它却从来不是可依靠的对象。因此，没有人能平等地分享它。但是，出于共同目的（不包括认为没有国家能长久存在这种想法）的利益，那些不需要被迫一致的人，或像卢梭著名（或臭名昭著）的论断所说的，既然对国家的爱才是真正的自由，那么就不得不“被迫自由”。在柏拉图的理想国家“马格尼西亚”中，只有那些为国家服务 20 年的人——根据古希腊的平均寿命，这已经是一段相当长的时间了——才能被允许离开，且他们的责任就是环游世界，并在回来时将所见的一切向“夜间议事会”（负责保

---

① “Kant on the Metaphysics of Morals: Vigilantius' lecture notes”，收录于 *Lectures on Ethics*，406：AK 27：674.

② 引自 Marc Belissa，“Introduction”，收录于 Marc Belissa and Bernard Cottret (eds.)，*Cosmopolitismes，patriotismes. Europe et Amériques* 1773-1802 (Rennes：Les Perséides，2005)，9.

卫国家的道德和法律)汇报,并证明和外面世界比起来,马格尼西亚的生活是多么的美好,这些人才是真正的爱国主义者。1753年,路易斯-查尔斯·富格雷·德·门布朗(Louis-Charles Fougeret de Monbron)在放荡不羁的小说《世界公民》(*Cosmopolitan, or Citizen of the World*)中所塑造的平凡的角色就是这样,他们最后回到家时发现,"我从远足和旅行中获得的最大收获,就是学会了理性地憎恨那些之前只能出于本能去恨的东西"。①

柏拉图的理想国当然是不切实际的,尽管其他可能实现这种理想的国家,譬如苏联和毛泽东时期的中国,曾试图将其用于实践,结果仍是失败。既然连乌托邦都不能作为人们渴望逃离的理由,离开也不再是一种选择。但是如果大部分国家都不再强迫公民对祖国保持坚定,公民们又会另辟蹊径——通过向国旗和颂歌宣誓忠诚,通过在武装部队里服务等——来将自己的忠诚限制在一个地方、一个社会和一个国家。

在这样的世界里,那些被狄德罗取笑为"良好公民"的人,只不过是认为所有的知识都应该被禁锢在国家界限内的目光短浅之辈,因为在他们看来,知识构成了"他们超越他国的优势的一部分"。这些人会牺牲掉几个世纪全人类的幸福(*bonheur*),只为"实现他们那狭隘的利益,尽管这份利益只是地球上渺小的一点,且只会持续一瞬间"。对于这样的人来说,"**人类**一词毫无意义"。② 而在这里,狄德罗还补充说:"烈士们的名誉、自豪以及勇气似乎都能找到。"因为这个原因,在宗派和祖国中做出选择是很难的。蒙田几个世纪前以一种不能理解的厌恶口吻所断言道的,就正如基督教殉教者们对"从别人那借来的,那些未知的甚至不能理解的"评价都高兴地忍受下来,爱国者们当然也要

---

① *Le Cosmopolite ou le citoyen du monde* (London, 1761),3,43-44.

② "Encyclopédie" from *OEuvres*, 428.

自愿忍受那些空洞的象征以及习俗和信仰的不同，尽管这不是他们的选择。[①] “爱国者，”亚历山大·蒲柏简洁有力地评论道，“在任何时代都[是]傻瓜。”[②]

III

伟大的罗马演讲家老加图（Cato the Elder）在每次演讲结束时都会说上这么一句话：“我认为，迦太基应该被毁灭。”这是一个充满强迫性、但并不那么难以理解的断言。老加图在第二次布匿战争期间是一名年轻的士兵，迦太基帝国作为罗马在地中海区域唯一的对手，统治着北非海滨区域的大部分地区以及西班牙南部。迦太基人曾宣誓，将会毁灭罗马，且在公元前 216 年的坎尼之战中，伟大的迦太基将军汉尼拔（Hannibal）带领重兵以及恐怖的战象部队，几乎就要将这一断言变为现实。因此，希望迦太基完全毁灭的愿望并不是一种不合理的情感。然而，与老加图完全相反，普布利乌斯·科涅利乌斯·西庇阿（Publius Cornelius Scipio），这位同样效力于第二次布匿战争且最终死于迦太基人之手的演讲家，在他每次演讲结束时都会这么说：“我认为，迦太基应该存活下来。”在亚当·斯密看来，老加图和西庇阿是两种截然不同的爱国主义的绝佳代表。老加图代表了“野蛮爱国主义的自然表达，感情强烈却很粗俗”；而西庇阿却是“一种更为豪放和开明的思想的自由表达”。斯密认为，就像西庇阿所做的，从他人“内在的快乐和成功”中获得喜悦，即使他们曾是你的敌人，将不可避免地导致“整个人类生活的世界的提升。全人类都将从中受益，人类天性将因他们而变得高尚”。斯密总结道，每一个国家都应该这样，不仅致力

---

① “Defence of Seneca and Plutarch”, in *The Complete Essays*, 821.

② *Epilogue to the Satires*: Dialogue 1. I. 41.

于发展公民人口数量，更要从“对人类的爱这方面来提升，而不是只想着如何阻挠邻国的长处”。[①] 事实上，对全人类的爱可能紧随着——有时这一过程很远——对家族的爱而来，甚至可能是随着对邻国的爱和对祖国的爱而来的。但是这种爱首先要被看作成一种责任。我们和他人紧紧联系在一起，不论距离多远，不论国籍异同。这种束缚我们的纽带，比起所有由人创造的法律都更为强烈。“没有任何公民法或宗教法，”就像狄德罗对休谟所说的，“曾打破或能打破这层由自然建立在人类身上的友爱的纽带。”[②]如果真正的祖国值得我们去爱的原因，只是因为它是自由的来源，是像真正的“城邦”那样的“人类兴起”的地方，那么我有一种强烈的感觉，那就是我们对祖国的爱绝不会被它的界限所束缚。真正的爱国主义，克里斯托夫·威兰德说道，应该同“世界主义原则”兼容，因为“只有真正的世界主义者才会成为优秀的公民，也只有这种人才能完成我们所说的培养、教导全人类变得更高贵这一伟大的事业”。[③]

康德所称的那些真正的“世界主义者”和“世界的学生”并没有奉献出自己对家庭或祖国的爱，更不用说把他们的身份纳入毫无定形的“宇宙”里。[④] 那些真正的“世界主义者”只会被他们“提升全世界的幸福的意愿”所打动，这种情感最初来源于一种忠诚，而这种忠诚又来自对祖国的爱。但是他们更加关注的还是人类本身更广泛的界限。这就是康德意味深长所谓的“全球爱国主义”。

如果今天我们（或者至少是我们中的大部分人）能接受去帮助我

---

① *Theory of Moral Sentiments*, 228－230 (VI. ii. 3－5).

② Letter of 24 Nov. 1767, *OEuvres*, V, 810.

③ *Gesprch unter vier Augen*, in *Werke*, ed. J. G. Gruber (Berlin 1824－1827), 42, 127－128.

④ “Kant on the Metaphysics of Morals: Vigilantius' lecture notes”, 收录于 *Lectures on Ethics*, 406; AK 27: 674.

们从未见过的人，去帮助那些我们只能想象其生活之苦的人，和帮助那些和我们生活永无交集的人，那这在很大程度上是因为斯密提出的“有效的影响力”。任何出生于18世纪前的欧洲人都去主动关心非洲人或亚洲人的苦难，这会是非常奇怪的，除非他们受到了非洲和亚洲的攻击。斯密认为，如果法国和英国都不去“嫉妒中国或日本的繁荣”，那么两个国家就都不会延伸他们的“善意到如此遥远的国家……并产生这么大的影响”。[①] 但是斯密有一次又写道，这种善意何时才能扩大到最遥远的国家以及完全陌生的民族那里，不仅取决于一种可辨认的情感，更取决于道德责任。

对所有的基督教徒和伊斯兰教徒来说，慈善的训诫一直是一种责任。但是这种仁慈并不是产生于家庭内部——尽管它很大程度上保存在家庭中。它毕竟是一种神学上的美德，比起接受者，它对于赠予者来说更多的是一种直接价值，就像托马斯·阿奎那说的那样，“它给那些精神上已经死亡的人带来了生命”。[②] 诚然，基督教徒也被命令去“真诚地爱他人，为了他们的利益而非我们的”。[③] 但是这些所谓的其他人也是我们的邻居，而阿奎那希望人们能接受那些和自己不是一个社会的人作为自己的邻居，这似乎不太可能。这种类型的爱更像是一种友情，然而你可能会感觉受到某种遥远的“人性”纽带的束缚，让你只能和熟悉的人做朋友。对于大多数欧洲人、非洲人和亚洲人，或美国人、印第安人或塔希提人，甚至是任何一个不同国籍的人来说，他们都只能靠想象来实现友情。狄德罗控诉道，巴黎民众会因为戏中菲德拉(Phaedra)的悲惨命运而伤心流泪，但却对非洲奴隶的困境无动于衷。菲德拉只是拉辛(Racine)戏剧中的一个角色，但是善良的巴黎人在看到

---

① *Theory of Moral Sentiments*, 229–30, 154–155 (VI. Ii. 2. 5–6).
② *Disputatio de Caritate*, I ad 24.
③ *De Duobus Praeceptis Caritatis*, 5.

她悲惨的命运时仍把她看作是他们中的一员。相反，这群巴黎人却看不到非洲人的苦痛，多半以后也不会注意到这些遥远的“其他人”。

如果那些处于同一个社会的人能对此有一点了解，那么这种情操最终将会呼吁一种普遍人性，就像启蒙运动本身一样，被局限于向新的方面变化。孟德斯鸠、斯密、狄德罗和休谟——在这个世界的最初意义上——都是贵族，且他们所提倡的从国家同情和忠诚的情感中分离出来的情操是一种很深刻的贵族情感。我不是说“贵族”就是他们的头衔。尽管他们中的一些人，例如孟德斯鸠、杜尔哥、孔多塞和霍尔巴特的确是贵族，但还有很多人不是。狄德罗是一名来自朗格勒(Langres)的刀剪匠(据说工作很成功)的儿子，休谟和斯密都是法律公证人的儿子，而卢梭的父亲则是一名钟表匠。我的意思是他们都属于希腊语中所谓的“*aristoi*”，意思是“最好的”——一种自封的精英，和传统贵族以社会等级和财富为标记不同，他们凭借智慧的天赋、开放的思想、对人类的仁善之心和慷慨的个性跻身精英阶层。这些人被友情联系在一起，有时也被秘密又不那么秘密的社团组织成员、共济会以及学院联系在一起。[①] 自然，他们之中那些能经常出入巴黎各大著名文学沙龙的人，在狄德罗的眼里，就是“可以找到真正的世界主义的人”。[②] 他们都属于一个有时被非正式地称为“文人共和国”的团体——这个术语最初出现在皮埃尔·培尔于1684年创建的杂志《文人共和国新闻》(*News from the Republic of Letters*)的标题中——这是知识阶层的通俗版本，前身是联合的基督教知识分子的团体，这群

---

① 参见 Margaret C. Jacob, *Strangers Nowhere in the World: The Rise of Cosmopolitan- ism in Early-Modern Europe* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2006).

② *Salon* of 1765, 引自 Paul Hazard, "Cosmopolite", 收录于 *Mélanges d'histoire littéraire générale et comparée offerts à Fernand Baldensperger* (Paris: Librairie Ancienne Honoré Champion, 1930), 360. 他明确地谈及霍尔巴赫在皇家大街上的住宅。

人现在的通用语言更多是法语，而不是拉丁语。他们相互翻译不同国家的语言，笔耕不辍地在欧洲范围之间联系：从爱丁堡到那不勒斯，甚至有时候干脆就和对方待在一起，例如，1766 年卢梭前往爱丁堡去看望休谟的那场时运不济的旅行。这些人组成了国际知识分子精英，和今天学术界较高阶层人士的聚会很相似——可惜和当今世界的精英不同的是，他们中几乎没有与大学建立联系。

他们憎恨把国家和社会分开的狭隘界限，谴责宗派暴力，哀叹人们对那些一无所有的人毫不关心，这些都是更加传统的“爱国主义”常有的表现形式。他们愈发贪婪，变得更加恐怖。在欧洲势力中，法国和英国表现得尤为明显：他们狭隘地追求个人财富和膨胀，企图通过剥削他们认为毫无防卫能力的人来实现他们的目的。当然，他们也是“哲学家”；那不勒斯作家盖泰诺里·菲兰杰里（Gaetano Filangieri）——在“不道德的孟德斯鸠”之后，野心勃勃且具有很大影响力地试图将法律体系变成系统的科学——写道，“哲学家是全世界、所有时代的公民，把整个世界都当作自己的信徒”。[①] 博林布鲁克非常了解孟德斯鸠和休谟，认为像他们那样的作家是“智识领袖”，这类作家“独占了物种的全部理性，生来就是为了教诲、引导和保护人类，被设计成全人类的导师和保护者”。博林布鲁克希望，有一天这些人将会取代“那群隐士和狂热者（圣徒），因为他们的名字在历史上已经太多并充满了屈辱”。[②] 狄德罗写信给他非常欣赏的休谟说：“你属于全人类……我以能和你一样是这个伟大的城市、这个世界的一分子而感到无上光荣。”[③]他们都是这个全新的世界主义启蒙世界的新一任世俗

---

① *La Scienza della legislazione*, ed. Vincenzo Ferrone *et al*. (Venice: Centro di Studi sull'Iluminismo europeo "Giovanni Stiffoni," 2003), I, 19.

② "On the Spirit of Patriotism", in *Political Writings*, 193 - 194.

③ Letter of 22 Feb. 1768, *OEuvres*, V, 812.

传教士。

这些人都接受的世界主义正是“人的科学”被创造出来所描述的所有物种统一的政治表达。就像许多更重要的哲学概念一样，“世界主义”在古代世界也有起源，而古人对这一概念的阐释长久以来也是其历史的必要组成部分。然而，它的大部分历史，从犬儒学派的第欧根尼，到狄德罗、休谟、孟德斯鸠和伏尔泰，大体上代表了对根深蒂固的习俗和地方纽带的厌恶，以及相应地，平等对待全人类，并认为全人类是同样吸引人、有启发性的。世界主义者明白他们自己不喜欢什么：民族主义、部落文化、侵略主义、仇外心理和伪装的宗派主义。但是对于如何在一些更大范围、更公平的国家中废除这些东西，他们却几乎给不出任何建议。尽管他们名义上都是这个“伟大的城市、这个世界”的公民，他们却对如何建设这个世界的法制毫无计划。第欧根尼也是如此，他仅仅只是拒绝。他的著名言论“我是世界公民”曾被当成是一种蓄意的辱骂。（他本人就是辱骂大师，睡在集市上的一个桶里，谴责传统文明生活的每一个方面——婚姻、家庭、政治、性爱或其他任何约束身体的行为，各种各样的社会差别，甚至是这个城市本身——他朝辱骂他的人小便，在剧场里任意排泄，甚至在公开场合手淫。）他知道，对于那些曾好奇地问过自己属于哪座城市的雅典人来说，“他的城市就是世界”这种回答简直毫无意义。显然，在这个问题上，第欧根尼“没有提供”给“城邦”任何的选择。

这种想法并不是只有雅典人有。“世界公民”本身就被认为是一种矛盾，充其量也是一种用词不当的说法。就像迈克尔·沃尔泽（Michael Walzer）所指出的，“宇宙”——即这个世界——并不是那么容易就接受一个人成为它的公民的。“没有人曾提供给我一个公民身份，”他抗议道，“或向我描述一下加入一国国籍的过程……或给我公民身份的决策过程的说明……或提供给我关于公民身份的好处以及

责任的清单，或向我展示这个世界的日历，让我能知道公民共有的节日和庆典有哪些。”[①]这似乎有些望文生义。有人或许要争论，日历、节日和庆典这些不过是对启蒙运动致力于实现的爱国主义的狭隘理解。但是沃尔泽又声明一点，公民身份要求一个**国家**或**城邦**的存在。对其他任何东西效忠都能被认为是一种好方法，过于频繁地避免更多直接的束缚和强加于身的义务。卢梭犀利地谴责道，很容易解释对人类全部物种的爱，它就像那些“假装是世界公民的人”的脑力劳动下的产物，“夸耀自己爱着全世界，以此来享受可以谁都不爱的特权”。[②] 一个人可以爱着的比家庭范畴更大的只有他的祖国，而卢梭则认为，它在理想上已经同人生所能达到的极限联系在一起。（卢梭认为，雅典不过仅仅是一座城邦，但是古人比当代人更具有男子气概，卢梭估计他们可以发出更具力量的声音。）在卢梭看来，侵略主义是思想上的强化形式。“每个爱国主义者都会对外国人很严苛，”卢梭写道，“这些外国人不过是人而已（和公民不同），在他眼里他们什么都不是。”这里可能还存在着“极少数的伟大的世界主义灵魂，他们跨越了分隔人类的虚构障碍，遵循主权者所创造的例子，以仁慈的心拥抱整个人类”。[③] 但是在大部分时候，这些声称自己是世界主义者的人仅仅只想避开他肩上严峻的义务——热爱他的祖国并愿意为之献出生命。“这种所谓的世界主义者希望以后能在书中找到自己的名字，却又不屑于完成自己的责任，我们和他们毫无关系。”卢梭向他理想中的城邦的未来缔造者建议说，“这样的哲学家爱着鞑靼人，就像他们不必去爱他们的邻居

---

① “Spheres of Affection”, in Nussbaum (with respondents), *For Love of Country*, 125.

② *Du Contrat social* (1^e^. version) I, II, in *Œuvres Complètes*, III, 287. 这一段来自于最终版。

③ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, in *Œuvres complètes*, III, 178.

一样。”①

卢梭的言论引来了许多批评者的抨击，直到纳粹德国和斯大林主义苏俄的出现才停止。德国人和苏俄人认为“世界主义者”并不可靠，他们“没有根”，不过是善变的流浪者——这个词最常用来形容犹太人，残酷地描述了这一世界历史上唯一被强加了世界主义的种族。然而，18 世纪自称为“世界公民”的人除了无根之外什么也不是。狄德罗尤其厌恶绝大部分形式的旅行（尤其是他拜访莫斯科的叶卡捷琳娜二世那段惆怅的经历），并一直在担忧持续的旅行会把我们所有人都变成“流浪的野蛮人”。狄德罗、休谟和孟德斯鸠对“世界公民”的理解是平等对待全人类，并认为全人类是同样吸引人和有启发性的。但是如果真的这么做，如果真的要逃避卢梭的批评言论，这种国际大都市将不能再长久保持现有的思维上的仁慈景象。如果，人类在哲学史中如此煞费苦心地构建出的新的人的科学最终指向了全人类的集合，那么就不能单独以个人的幸福来考虑它。② 最终这种“国际都市”就像城邦的起源一样，将会变成一种有形的政治团体。这就是说，一旦我们的爱从家庭移向了祖国，这份“爱”实际上就已经像孟德斯鸠描述的那样，变成了一种政治“情感”。如果我们像爱着祖国那样爱着宇宙，因为它的自由和法律，那么宇宙就会产生一些关于爱的法则。但是世界上并不存在这种可以称作“国际都市”的由法律管理的政治共同体，不管是在 18 世纪或是——甚至是在对“世界”更狭窄的定义里——古代。[在奥利弗·哥尔斯密（Oliver Goldsmith）的想象中它存在于中国，但是这只是因为它能让哥尔斯密有资本嘲笑英国人

---

① *Émile*, in *Œuvres Complètes*, IV, 249.

② Cf. John Rawls, *The Law of Peoples* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999), 119. “The ultimate concern of a cosmopolitan view is the wellbeing of individuals not the justice of societies.”

的狭隘。]

这里还有一个令人烦恼的例外。就像我们看到的，世界主义出自孟德斯鸠，在他的《论法的精神》中，被称作“斯多葛学派”。孟德斯鸠写道，这个学派自己“知道如何去制造公民；它本身就有能力塑造伟大的人；它能塑造伟大的君主……这些君主为社会而生，他们都坚信自己的命运就是为社会工作……似乎只有从别人的幸福那里他们才能增长自己的快乐”。[①] 这种对君主的暗示不只是随意的。对世界主义的远古来源的一瞥的确展现了君主与世界主义的世界观点之间的联系是多么紧密。

斯多葛学派的创始人季蒂昂的芝诺曾向他的追随者们这么说过：“我们都不应该生活在城市和同类群[部落群]中，每个人都有和别人不同的关于公正的独立法规，但应该把所有人都视为处于相同种族的成员，看成是自己的同胞；同时……也应该有一种生活和秩序[*koinos*]，能将一群动物饲养在同一片牧场下。”数个世纪以来，这段言论经常被引用来为国际化的世界做辩护。但是这句话所在的语境已经甚少被提起。芝诺的话被公元 1 世纪深受希腊罗马影响的哲学家及传记作者普鲁塔克记录下来，这可能是它幸存下来并广为流传的唯一原因。而普鲁塔克不厌其烦地重复这些话，只是因为他觉得亚历山大大帝就是芝诺“梦想”的化身，“这个梦想正是充满秩序和哲理的社会共同体的模糊影像”。[②] 对普鲁塔克来说，世界主义并不意味着让每个人都成为世界公民，而是使这个世界成为每个公民都能拥有的单独个体。如果所有人类将成为一体、那么全人类将会属于一个社群、一个城市、一个城邦。对芝诺来说，（可能）这样的城市就是亚历山大

---

① *De l'esprit des lois*, XXIV, 10.

② *On the Fortune of Alexander*, 329.

的帝国，而普鲁塔克对此则深信不疑。罗马人则确信罗马就是这样一座城市，或更精确地说，是罗马城邦。马可·奥勒留是世界上众多充满魅力、富有同情心又雄辩的斯多葛学派世界主义者之一，可能还是最后一个，毕竟他也曾是罗马的一位君主——约翰·斯图尔特·穆勒曾评价他“终其一生都保持着清白的公正，但由于他在最为脆弱的斯多葛主义的哺育下长大，人们对他并不怎么抱有期望”。[①] 在马可·奥勒留的著作《沉思录》（*The Meditations of Marcus Aurelius*）中一系列用希腊语所写的“致自己”中，他说道，“作为帝王安东尼纳斯，罗马是我的城市和国家；但是作为一个人，我是世界公民……亚洲和欧洲只是世界的一个角落，伟大之洋不过是一滴水，阿托斯圣山也不过是宇宙中的一粒沙。现在一瞬的时间和永恒相比也只是一个点而已”。[②]

罗马帝国，至少是在“五贤帝”统治下的罗马帝国，即从公元96—98年涅尔瓦的统治期至公元161—180年马可·奥勒留自己统治的时期，的确都可以说为它所认为的“世界”的绝大部分地区带来了和平、繁荣、秩序和公正。几个世纪后，爱德华·吉本在回顾伊甸园里的那场灾难时声明道：“如果要求一个人在整个世界历史中确定人类最快乐、社会最繁荣的时期，他将会毫不犹豫地选择从公元96年图密善死去到公元180年康茂德继任的这段时期。”他还补充道，这段时期“罗马帝国是由最美的土地和最文明的人类所组成的”。[③]

信奉另一种类型的世界主义的基督教徒也近似把罗马帝国看成是他们自身渴望的化身。据说，上帝选择了罗马去统一世界，这样基督的诞生就能引导即使不是整个世界，那么也肯定是希腊人所说的

---

① *On Liberty*, in *On Liberty and Other Writings*, ed. Stefan Collini (Cambridge: Cambridge University Press, 1898), 28.

② *The Meditations of the Emperor Marcus Aurelius Antoninus*, VI. 50. 58.

③ *Decline and Fall of the Roman Empire*, ed. David Womersley (London: Penguin, 1994), 103 (chap. III).

“有人居住的世界”。对异教徒普林尼(Pliny)来说，是神的“引导力量”使罗马“将人性赋予人类”；而对基督教徒来说，是上帝的意志。

“上帝教导着所有的国家，”公元 4 世纪的基督赞颂者奥里利乌斯·普鲁顿修(Aurelius Prudentius)写道

> 教导他们在一些法律面前低头，教导他们如何成为罗马人……用一个共同的法律让他们变得平等，用同一个名字把他们连在一起，历尽艰辛给他们带来手足情谊。如果一座城市或一个国家用一堵墙隔绝了公民同胞，那么不论我们住在任何想象得到的地方，都没什么不同。①

然而，18 世纪的事情看起来非常与众不同。政教合一并且大公的罗马形象总是变化不定。欧洲的海外帝国已经取代了罗马的地位，作为航海冒险家的产物，这些埃德蒙·伯克所说的“猛禽”，面对猎物“汹涌而来……在他们的眼里除了对新的飞行无尽地不可救药地渴望外，再无别的东西……他们对想要的食物的渴望永不会停止”。② 启蒙运动的作家们对帝国持怀疑态度，即使是开明的世界主义帝国，就像罗马帝国一度曾被想象的那样。他们的时代转瞬即逝。孟德斯鸠辩论说，今天，任何和罗马帝国相似的东西，“在道德上都是不可能的”。③ 但是如果启蒙运动大部分思想家那模糊的世界主义渴望能有一些政治形态，它将不再是另一种形式的帝国，如 18 世纪经常被称呼的那样，一种“普遍的君主政体”。它会是什么呢？

---

① 引自 Clifford Ando, *Imperial Ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire*, (Berkeley, Los Angeles, and London: University of California Press, 2000), 63.

② 引自 Uday Singh Mehta, *Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth-Century British Liberal Thought* (Chicago: University of Chicago Press, 1999), 139 - 140.

③ “Réflexions sur la monarchie universelle en Europe”, in *uvres complètes*, II, 19.

第8章

庞大的自然联邦

I

位于德国勃兰登堡-普鲁士(Brandenburg-Prussia)的哈勒大学的数学与"自然哲学"教授克里斯蒂安·沃尔夫(Christian Wolff)是第一个试图回答孟德斯鸠问题的人。沃尔夫是莱布尼茨崇拜者中最具影响力也最具才华的,被同时代的人称为"德国的牛顿"。沃尔夫涉猎广泛,而且像莱布尼茨和其他启蒙运动中的知名作者一样,他坚信可以用严格的科学方法来研究并理解人类。他还是最早使用德语而不是拉丁语或法语写作,并尝试(和康德曾经所做的一样)创造一种德语的哲学语言的德国哲学家之一。当然,他有时也会使用德语之外的语言进行写作。沃尔夫不仅认为德国应该像法国那样拥有自己的哲学术语,还认为哲学本身不应仅仅是"对于真理的追求",还应该为普通人的日常生活提供实用性的指导。"每个人都应该学哲学",他在自己那本命名贴切的《德语逻辑》(*German Logic*)序言中写道,不是为了陷入"经院学派那种空洞且品味低下的争吵,而是为了可以在未来生活

中[领略哲学]的用处”。在后来的生涯中他开始与伏尔泰极具才华的情人夏特莱侯爵夫人通信，他同时致力于结束“不太有用的现代英语原则”，并且用自己的原则替代它们，他认为夏特莱侯爵夫人是把他的工作“传至法国的使徒”。1741 年，沃尔夫的追随者约翰·海因里希·福尔梅出版了一本名为《美丽的沃尔夫氏》(*The Beautiful Wolffian*)的流行“哲学”小说，书中的女主角明显是以夏特莱侯爵夫人为原型的。①

沃尔夫直到今天仍被铭记，主要因为两件互相联系非常紧密的事：他的理想世界国家计划和他为中国“道德”所做的激烈的辩护。1705 年，沃尔夫开始了他灿烂而动荡的学术生涯，与此同时，他还开始和莱布尼茨通信，他们在信中讨论中国，这使得沃尔夫对中国思想保持了长久的兴趣。和莱布尼茨一样，沃尔夫也相信中国人懂得如何管理他们的生活，而这是欧洲人只能期待效仿的。他还认为孔子的著作中蕴含了“自然道德”的秘密，这是人类可以仅仅通过理性发现得到的，独立于神圣的启示之外。尽管这种观点使得当时的基督教徒大为震怒，但它本身并不是一个革命性的主张。即使对于那些最坚定的基督教徒，他们也知道大量的日常道德准则和对一些自然现象的解释无关信仰。但是把这样的道德不仅归于非基督教徒，同时还归于在欧洲一被想起就被广泛认为是——当他们被想起时——“无神论者和斯宾诺莎主义者”的人身上，是令人不可接受的。这尤其触怒了那些实际上掌控着哈勒大学的极端保守的虔信派神学家们。更糟的是，不像那些神学家，沃尔夫非常受学生欢迎，他也很少掩饰对于那些只懂得盲从的同事们的轻蔑。

1721 年 7 月 12 日，哈勒大学的全体教职员工和学生聆听了沃尔

---

① Israel, *Radical Enlightenment*, 85.

夫的演讲，演讲的题目是“关于中国的实践哲学”，听众超过千人。他充满热情地介绍道，中国是拥有连续时间最长的历史记录的国家。以理性和自然为基础，中国人创造了一整套“实践哲学”。在没有任何神学信仰的辅助下，这一套哲学教导着中国人什么是责任，什么是美德。[①] 尽管沃尔夫一再声明中国的哲学是实践性的，仅是哲学而无关神学，与基督教教义并不矛盾，但他的敌人们，特别是神学家约阿希姆·兰格(Joachim Lange)，公开指责他亵渎神明。

莱布尼茨坦率而令人震惊地对道德高尚的中国人和争论不休且没有原则的基督教徒的比较并未给他带来伤害。汉诺威是一个相对包容的城市，莱布尼茨从1676年开始住在这里直到他去世。在这里，他作为顾问与汉诺威选帝侯夫人索菲娅(Electress Sophia of Hanover)、她的女儿索菲娅·夏洛特(Sophia Charlotte of Hanover)以及普鲁士女王保持通信，他还是公爵法律顾问，相对于一般教授可以更加自由地表达自己的想法。虽然距离不远，但是身在勃兰登堡-普鲁士的沃尔夫就没莱布尼茨那么幸运。神学家们将他诽谤为无神论的鼓吹者与“斯宾诺莎主义”的带头人，并用其他事情诋毁他，但两年多的反复纠缠并没让他改变看法。最后，那些神学家直接在国王面前进谏，他们狡猾地暗示国王，如果沃尔夫所倡导的思想被人民接受，士兵们再也不会认为自己有义务服从那些有悖良心的命令。“士兵国王”腓特烈威廉一世(Friedrich Wilhelm I)是一个容易紧张又极其保守的君主，对任何可能危及国家秩序和他自己的事情和征兆异常敏感。于是，1723年11月8日，一道皇家秘密令剥夺了沃尔夫的职位，

---

① 参见 Israel, *Enlightenment Contested*, 654–656.

他“在被勒杀般的痛苦下”[①]被要求在规定的 48 小时内离开普鲁士的领土。

沃尔夫的遭遇是 18 世纪饱受热议的智识丑闻，到 1737 年为止共有超过 200 本书和小册子支持或者反对他。伏尔泰关于这件事情也有自己的见解，他写道，“沃尔夫吸引了世界上数以千计的学者前往哈勒。而在同一所大学，有一个名为兰格的神学家却没有引起任何人的注意”。兰格绝望地“身处别无他人的冰冷礼堂，浑身颤抖”，于是他密谋除掉沃尔夫，“就像他的同僚们惯用伎俩的那样，他指控沃尔夫不相信上帝”。由于当时许多欧洲作家对中国一无所知，他们认为中国人都是无神论者，而沃尔夫又对中国哲学家赞赏有加，兰格便说服学校高层相信“沃尔夫肯定也是一个无神论者”。“嫉妒与憎恨”，伏尔泰狡黠地总结道，“从来不会产生正确的推论”。伏尔泰断言沃尔夫的免职使“国王减少了因为这位哲学家的影响力为国家带来的每年 300 000 埃居[②]的收入”，伏尔泰希望这件事能警醒君主们将来“不要听信谗言，并因为一个傻瓜的暴怒而牺牲一个伟人”。[③]

作为“中国颂扬者”阵营中坚定的一员，沃尔夫同包括莱布尼茨在内的他紧密追随的大多数人一样，对中国文化本身并没有兴趣，他对一种普遍道德的兴趣更大，这种普遍道德的权威来自普遍人性而非圣典或神的旨意。并非他对孔子慷慨的赞美，而恰恰是沃尔夫对普遍道德的兴趣让兰格得以攻击他。兰格认为人类，甚至士兵也没有义务遵

---

① Donald F. Lach, “The Sinophilism of Christian Wolff (1679 - 1754)” in Julia Ching and Willard G. Oxtoby (eds.), *Discovering China: European Interpretation in the Enlightenment* (New York: University of Rochester Press, 1992), 118 - 130. 和 Robert Louden, “‘What Does Heaven Say?’: Christian Wolff and Western Interpretations of Confucian Ethics”, in Bryan W. VanNorden (ed.), *Confucius and the Analects: New Essays* (New York: Oxford University Press, 2002), 73 - 93.

② Ecu，一种法国古代钱币。——译者注

③ *Dictionnaire philosophique*, 160 - 161, “Chine (de la)”.

守与人类共同利益相左的法律。兰格很可能是一个愤世嫉俗的偏执狂。沃尔夫的反对者们逐渐发现，在把上帝从人类事务中剥离出去这个问题上，沃尔夫比他的（德国）前辈们更加果断。[①] 这一点毋庸置疑，1740 年到 1748 年间出版的 8 卷本拉丁文自然法巨著《用科学方法研究自然法》（*The Law of Nature, Treated According to a Scientific Method*）就是详尽的证明。1750 年，他又出版了一卷《用科学方法研究国际法》（*The Law of Nations, Treated According to a Scientific Method*）。在两部著作中，沃尔夫贡献了针对连接所有人类的法则的一个他认为完全科学的解释，即“只有能从先前的结论推出的必要结果才是真实的”。他声称这一方法只需要“真相，而无须带有偏见或幼稚的策略”。这句评注是明确针对“那群法理学家”的，沃尔夫认为这些人常基于“事先形成的观点”反向推回已经知晓的理由。[②] 但是这也可以轻易地指向神学家们。

沃尔夫同意霍布斯、格劳秀斯和普芬道夫的观点，认为所有的国家都必定是人类的创造，而且在国际秩序中，国家与国家之间的相互关系就像“自然状态下的人与人之间的关系”。[③] 但是沃尔夫不同意他们三位的地方在于，在他们的假设中，公民社会的建立所带来的人与人之间的原始契约，一定会抹杀之前将人类聚集到一起的原始情感纽带。沃尔夫对霍布斯的批评与莱布尼茨的批评类似，即如果没有情感的维系，没有启蒙运动的作家们以这样或那样的方式不约而同地认可的社会纽带中的必要元素，即“同情”，社会最初根本无从建立。沃尔

---

① 关于此参见 T. J. Hochstrasser, *Natural Law Theories in the Early Enlightenment* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 150 - 186.

② *Jus gentium methodo scientifica pertractatum* (Oxford: Clarendon Press, 1934), II, 7 - 9.

③ *Jus gentium methodo scientifica pertractatum*, II, 9. 参见 Tuck, *The Rights of War and Peace*, 187 - 191.

夫坚持，无论在政治学还是伦理学中，我们必须假设别人“是我们中的一员”——我们必须这么做，当然，实际上由于人类的生存必须依靠这一点，人类也确实做到了。[①] 在他看来，霍布斯对社会起源的解释狭隘得近乎荒谬，就像在讽刺人类的境遇。虽然国家的建立完全是人类意志的产物（至少这一点上霍布斯是对的），但国家的建立一定遵循某种自然本能，毕竟早期人类没有别的可以依赖。所以国家间的关系也只能由人与人之间的同样层次的情感纽带、道德感与仁慈心决定。那么，如果每个人都可以视“别人是我们中的一员”，那么理所当然的，“每个国家对别的国家的责任应该也就是对自己的责任”。沃尔夫接着论述道：“社会是人与人之间自然建立的，社会一直存在于民族之间，于是在国家依照自然法建立后，民族便出现了，大自然自己在民族间建立了社会，就会使社会维系下去。”[②]如果沃尔夫的说法没有问题，那么霍布斯（卢梭后来也得出）的假设就显得非常荒谬，他认为从自然状态中涌现出的人类和“特定社会”的建立，一起消除了“人与人间自然形成的庞大社会”。比如，“就像人体的独立器官不会因为一起组成了人的身体而不再是器官一样，人类也不会因为其中的某些人在一起形成了某种特殊社会而不再是构成整个人类庞大社会的成员了”。

现在，如果假设（尽管有些牵强）这个类比成立，那么就像各自独立的人类社群可以一起组成国家一样，人类作为一个整体理应可以在一起构建一个类似国家的共同体。从某种程度上说，这是斯多葛学派

---

① Georg Cavallar, *The Rights of Strangers: Theories of International Hospitality, the Global Community and Political Justice since Vitoria* (Aldershot: Ashgate, 2002), 211.

② *Jus gentium methodo scientifica pertractatum*, II, 11. 关于沃尔夫所说的“纯粹的”自然法和双方同意的“国家意愿”之间的区别参见 Martii Koskenniemi, *From Apology to Utopia: The Structure of International Legal Argument* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 108 - 112.

理想的一种延伸，西塞罗称之为“世界共和国”，莱布尼茨把它叫作“伟大社会”——一个各种人的集合，人类仅仅由于理性和共有的人性联合在一起。然而，在此基础上，沃尔夫设想了一个更具雄心的计划，名为“世界联邦”或“无上之国”：一个所有人类都认同的社会或者共和国，“就像所有人都在一份契约上签了字”——人们相信第一个公民社会的建立者们就是这么做的。这契约尽管只能存在于想象中，但至少是一种道德纽带。就像霍布斯理解的人和人之间订立的第一份契约那样，它基于来自大多数人意愿的“政府的一种民主形式”。它可谓是沃尔夫称之为“多样性的和谐”的一种政治形式。[①] 沃尔夫并没有描述这样一个超级国家采取什么样的宪政形态，但是他为它安排了一个统治者——或者叫“总长”——他的职责就是“把国家需要思考的内容以法则的形式在各个国家推行”。

沃尔夫与那些自称为国际立法者的人陷入相同的困境，自16世纪和17世纪以来，他们一直被这个问题困扰——“国家间的法律”应该是什么样的？显然，我们无法从世界本身那里得到回应，因此必须有人来为大众编纂这样的法律。沃尔夫不得不回到他之前的主张，即这样的法律只能是所有国家“在自然指引下经过正确理性达成一致的”法律，实际上这相当于“那些更文明的国家所认可的（法律）”。[②] 格劳秀斯对类似的问题做出了十分相似的论述。但还有一个没说明的问题是，那些国家到底是什么形态？在这种情境下，“文明”到底意味着什么？“谁能决定一个国家是文明的还是野蛮的？”德国折中主义法学家和哲学家克里斯蒂安·托马修斯（Christian Thomasius）于1705年问道：

---

① 引用于 Scheenwind, *The Invention of Autonomy*, 436.

② *Jus gentium methodo scientific apertractatum*, II, 17.

> 所有的人都是平等的，[文明]这个词源自于古希腊和古罗马的自负，还有那些模仿这两个国家然后愚蠢地对别的国家充满蔑视的国家。所谓的文明国家往往比那些野蛮的民族更加残忍，天主教君主对待新教徒的行径就是佐证。①

上面引文的最后一句话隐晦地暗示了枫丹白露敕令。② 1795 年，英国国际法历史学家罗伯特·沃德(Robert Ward)总结道，“当讨论万民法准则规定的责任时，我们对**普遍性**期望过高……然而这种普遍性可能是可取的”，而沃尔夫和他之后的 18 世纪法律世界主义的倡导者们都避免这一结论。沃尔夫和其他后来的国际法学家认为，“我们通常称为国际法的法律并不是**所有**国家的法律，而是仅仅针对其中某一类国家的法律；因此，针对全球**不同**类别的国家应该有**不同**的国际法”。③ 对格劳秀斯·普芬道夫和后来的沃尔夫来说，这样一种多元主义都是难以置信的。只要国际法与自然法联系紧密，只要它有某种程度的普遍性，那么它的内容就应该可以从现实国家的实践中找到。但是这种情况下，欧洲的国家被视为“最文明的国家”，其法律则成为所有其他国家的标准。如果这样，这样的法律怎么可能被称为是普遍的呢？对于后来很多尝试构建一个未来的“国际都市”的人来说，这是一个悖论。

沃尔夫承认，“无上之国”从法律的角度看只是“虚构”。敏感的士兵国王的受害者们不会认为欧洲那些互相争斗的国家中能出现一个普遍的世界国家。他可能也想象不到这些欧洲国家以及在奥斯曼帝

---

① *Fundamenta juris naturae et gentium ex sensu communi deducta* (Halle, 1718), 161 (LXXII). Hochstrasser, *Natural Law Theories in the early Enlightenment*, 111 - 149.

② 指天主教对新教徒的驱逐。——译者注

③ *An Enquiry into the Foundations of the Laws of Nations in Europe from the Time of the Greeks and Romans to the Age of Grotius* (London, 1795), 1, xiii - xiv and 169, 并参见 Pitts, “Empire and Legal Universalism in the Eighteenth Century”.

国、中国、莫卧儿帝国和其他无数或“野蛮”或“文明”的国家中，18世纪下半叶所发生的事情，更不用说在一个世界联邦中会发生怎样的事情。一个真正的全球化国家的建立——无论它以什么样的形态出现——都需要人类能动性和一种大多数人，尤其是那些位高权重的人显然缺乏的善意。世界联邦，就像卢梭描绘的自然状态，从未存在过，而且无论如何不会出现，它只是人类意志盛行的激情和反复无常。关键是，它**只能**存在于哲学家的脑海中。这为那些著作的读者提供了一种评判方法，来确定如何实现某种尽管显然也必定是不完美的，但至少会是普遍的人类本能的映照。

沃尔夫的著作没有像他从哈勒大学被解雇那样在学术界外引起极大注意。18世纪中叶，他的哲学思想已经不再受到关注，显得守旧老派，康德评价其思想“教条、不具有批判性”。[①] 不过瑞士外交官埃默·德·法特尔(Emer de Vattel)仔细地钻研了沃尔夫的著作，并对后世国际法和国际关系的理解和发展产生了不小的影响。[②] 1714年，法特尔出生在纳沙泰尔(Neuchâtel)，这是瑞士联邦的一个特别地区，他说：“这里以自由为灵魂、财富和基本法。”1757年之前，法特尔默默无闻，职业生涯波折暗淡，被疾病、贫穷和权势上的失意折磨。他同沃尔夫一样，成了普芬道夫和莱布尼茨思想的追随者，不久之后就为莱布尼茨由于无神论而受到的责难展开了持久的辩护。1743—1757年，他一边暗中为萨克森选帝侯腓特烈奥古斯特二世(Elector Friedrich August II)做事，一边研究沃尔夫，撰写了一些关于自然法地位的论文，创作了一些乏善可陈的诗作，还写了一系列毫无亮点的对话录，对话者是第欧根尼、亚历山大大帝和马可·奥勒留，以及法国亨利四世

---

① *Reflexionen zur Metaphysik*, no. 4866 AK 18: 14.

② 大体上可参见 Emmanuelle Jouannet, *Emer de Vattel et l'émergence doctrinale du droit international classique* (Paris: Pedone, 1998).

(Henri IV)和苏利公爵(duc de Sully)。苏利公爵是约 1640 年的《大设计》(*Gran Design*)的作者，这是第一个试图建立统一欧洲联邦的计划，他通过重设权力间的平衡来创建一个“非常基督教徒式的共和国”，以此为这片大陆带来永久的和平。[①] 1755 年，法特尔还写了一篇对卢梭《论人类不平等的起源和基础》的评论，他质疑卢梭的观点，认为一个前文明的人作为一个独立的个体不会凭空产生社会化的倾向。附和亚里士多德的观点，他认为如果大自然使“海狸、蜜蜂、蚂蚁和其他动物”都具有某种社会性，那么她怎么会在人类身上失败呢？[②]

1757 年，他在纳沙泰尔(尽管标题页上写着“伦敦 1758”)出版了《运用于国家与君主的行为与事务的国际法或自然法原理》(*Law of Nations or Principles of the Law of Nature, applied to the Conduct and Affairs of Nations and Sovereigns*)，这本书使他蜚声海内外。他因此成为萨克森枢密院的一员，以及选帝侯的首席外事顾问。1760 年，这本书被翻译成英文，并且成为欧洲大部分地区的国际法标准教材。杰斐逊、华盛顿和本杰明·富兰克林后来阅读了这本书，怀着对查尔斯·威廉·弗雷德里克·杜马斯(Charles William Frederic Dumas)1775 年 12 月赠送此书的感激之情，他们评论这本书“在一个新生国家需要国际公法的时刻及时地来到我们的身边”。[③]

法特尔曾经试图整合沃尔夫在自然法上的发现，然后从里面提炼出可能不够完善但足以对格劳秀斯和普芬道夫的体系有所突破的修正内容。他把这些他试图寻找的内容称为“自然国际法”，当他听闻沃

---

① *Poliergie ou mélange du littérature et de poésies* (Amsterdam [in fact Paris], 1757), I, 21 - 126.

② “Réflexions sur le Discours de M. Rousseau touchant l'origine de l'inégalité parmi les hommes”, in *Mélanges de littérature, de morale et de politique* (Neuchtel, 1760), 82.

③ 参见 David Armitage, *The Declaration of Independence: A Global History* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2008), 38 - 41.

尔夫正在写一本解释国际法的书籍时，他相信这本书可以为他提供寻找“自然国际法”的方法。于是，他“焦急地等待着沃尔夫先生的作品”。然而，当沃尔夫的《用科学方法研究国际法》最终面世时，他大失所望。他抱怨说，不仅由于依靠了“它之前的16或17卷四开本著作”，还由于这本书是“用研究几何学的方式”写成的。这使得这本书“枯燥，而且很多方面并不完整”，并且使之“对那些了解国际法最本质原则并不断进行实践的学者或外交人士基本没有用处”——比如法特尔本人。①

在沃尔夫的一系列重要思想中，法特尔委婉地透露出他认为最让人不满意的就是“无上之国”的概念。由于当时（除了那些神学家）普遍认为人类社会是纯粹的人造产物，所以他认为世界联邦不可能自然产生。法特尔所谓的“大自然出现于人类之间将整个社会维系在一起”的东西“仅以人类特质”作为基础，这其中的“人类特质”指作为物种所具有的特性。因此，它们不可能与某一种特殊社会秩序相联系。自然也许使得人类在相遇时可以互相辨认对方，比如，在公海上相遇的船只；自然可能使得我们能感受到好客的法则，但它绝不可能构建一个“城市”，除非人类就一系列法律达成共识或者使用同样的语言。这种事情只能发生在文明社会中。而“自然出现于人类之间的”东西最突出的特点就是帮助他人的动机与责任，即很多启蒙哲人们都认为人类这个物种唯一长期怀有的特质——同情或者说怜悯。法特尔认为，正是这种同情和与他人交流的渴望交织在一起，才有可能将世界所有的国家聚集在一起，形成某种世界主义秩序，而不是组成一个“无上之国”。

---

① *Le Droit de gens, et les devoirs des citoyens, ou Principes de la loi naturelle* (Nimes, 1793), I, "Preface", 12 - 13. 并参见 Koskenniemi, *From Apology to Utopia*, 112 - 122.

长期以来，关于自然状态的本质一直激烈争论，法特尔广泛涉猎了相关文献，还收集了各地不同的相关资料，所有这些使他得出一个结论：人类一旦共同建成一个国家，便开始变得多疑、易怒而且对他人怀有敌意（这和卢梭观点相符）。霍布斯曾说到，最初人们聚集在一起构成文明社会是由于自然的社会性，而非对于未知环境的恐惧或是权力欲望的驱使；尽管过程缓慢，但这社会性最终使人们成立了国家。然而，自从各个国家建立以来，彼此间的戒备从未松懈过。这勉强可以成为卢梭一个观点的论据，这意味着卢梭认为定义人类个体的人与人之间的情感联系在国家建立的过程中正在消失的观点可能是正确的。然而，在沃尔夫看来，这不大可能是真的。所有的国家都处在连绵的战火中，人们只能用“非自然的，非人类的”这样的词汇来描述一个国家。如果卢梭是对的，那么尽管希望渺茫，是否可以利用人类彼此间的自然相似性来使得所有的人都在一起重新构建某种共同体，同时每个人都不需要回到国家建立之初的状况（一个不可能的任务，即使卢梭也知道这一点）？贸易又一次进入我们的视野，成为这个问题的答案。和启蒙运动的思想家们一样，法特尔也将贸易视作文明进程的终极形态，而且只有贸易能有效描述人类之间的关系。[①]

“贸易”这个词的意义远比字面含义深刻。一旦国家之间开始进行贸易往来，国家将变得更加优雅、更加文明，战争也会相应减少，而且不论国家之间互相怀有怎样的态度，它们都无可避免地变得彼此依赖。孟德斯鸠（法特尔也曾钻研过他的著作）发现，整个欧洲在贸易的驱使下已经成为“多个国家一起组成的国家”。法国和英国依赖着“波兰和沙俄的繁荣”就像一个省份可能依赖着同一国家的其他省份。法

---

① *Le Droit de gens, et les devoirs des citoyens*, I, 147 - 150，并参见 Tuck, *The Rights of War and Peace*, 191 - 196.

特尔也发现欧洲各国通过互相之间的贸易和外交手腕已经形成了“一种其成员都怀着某个共同目的的共和国”。这变化将来必会波及整个世界。[①] 两件堪称人类历史上“最伟大、最重要的”事件——美洲的发现和到印度的航线被发现以来，这进程便开始进行，无法回头。整个世界开始全球化，到18世纪下半叶时，已经没有哪个地区能对其他地区发生的事情毫不关心。然而，这么一个全球化的世界唯独缺少了一个可以提供一些政治凝聚力的法律。有没有一种科学、实用又普遍的法律能使所有理性的人类都能接受，而无论他们的宗教信仰和国家是什么？普芬道夫从1672年就开始了尝试解决这一问题，之后的沃尔夫和法特尔继续他的工作，一直在做这方面的努力。这也是启蒙运动“人的科学”的最后主题。

法特尔为和平竞争的世界贸易景象所鼓舞，他对于未来将会出现的现代的国际都市感到非常满意，他预测到

> 世界上的国家将会互相交流各自丰富的物产和他们的启蒙。一个长久的和平将会降临世界，并使世界变得更加丰饶。工业、科学与艺术将会迎合人们的需要。世上再也不会有为了解决纷争而出现的暴力行径，它们将会被自律、正义和平等所消解。整个世界就像是一个庞大的共和国。人们将会亲如兄弟，人们无论在什么地方都被视作世界的公民。[②]

然而，困难在于贸易被人们视为人类社会演变的最终形态。如果贸易——尽管广泛认可——将是把所有人类都凝聚在一起的方式，那么，就像沃尔夫的“无上之国”那样，只有当所有人几乎都到达同样的文明程度才可能实现。只有“自然之声”响彻“整个文明世界”，每一个

---

① “Réflexions sur la monarchieu niverselle en Europe”, in *Œuvres complètes*, II, 34.

② *Le Droit de gens, et les devoirs des citoyens*, I, 149－150.

人都意识到大家亲如一家，只有“这个幸福时刻到来时，[他们]才会成为一体”。[①] 在这一刻到来前，现代的国际都市将一直是幻觉，游离于人类的激情与兴趣之外。

法特尔描绘了由贸易关系维系在一起的普遍和谐的世界秩序，对于后来尝试预言未来的人们产生了深远的影响。在后来者们的预测里，对于全世界范围社群的渴望，将最终压倒某些国家狭隘的派系利益追求。为了巩固自 17 世纪以来在迅速发展的全球贸易中学到的教训，同时还要为随着贸易而出现的毁灭性力量加上各个国家都愿意的限制，除了沃尔夫和法特尔，许多人对于未来的展望都远远超过了民族国家缓慢的发展速度。

II

世界主义显然不仅仅是使人们生活更加如意的方法：它可能是唯一能劝服人类和谐共处，或者换一种说法，停止互相残杀的方法。霍布斯认为，如果像斯多葛学派宣扬的那样，将人和其家庭、祖国甚至人类紧紧联系在一起的是爱，那么相对的，毫无疑问是憎恨，或者说怀疑和害怕，将国与国之间分离。和平主义者们长久以来都有一个愿望：战争终有一天会结束。公元 2 世纪，一个和平主义宗教令人费解地控制了世界上最知名的战争机器之一——罗马帝国。然而一些基督教徒可能会争辩，就像 14 世纪荷兰人文主义者德西德里乌斯·伊拉斯谟说的那样，“战争并不是自然或者神意必不可少的一部分”。大部分基督教徒将战争视为对恶的惩罚，是亚当违反上帝旨意的后果，如果他当初没有被诱惑就不会有战争。但是这惩罚也被适当地限制在与伊斯兰教永久的纷争中；只有基督降临的时候，永久的和平才会

---

① *Le Droit de gens, et les devoirs des citoyens*, I, 153.

再次降临人间，然后地球也会迎来终结。相比之下，18 世纪传播的将带来世界和平的普遍化的世界主义的观点却相当世俗。一些人支持这样的观点：如果战争不是对于人类恶的惩罚，那么肯定是人类道德堕落的产物，因此，只有当人类拥有纯粹的道德，并且真诚地与他人协作与生活，战争才能从世上消失。不过，他们也怀疑即使人类有着一代又一代的时间，也有足够强烈的意愿去消除战争，这一天可能也无法到来。17 世纪末，有人开始第一次严肃地思考一种可能性，即有一天，人类将不仅仅减少对彼此的敌意，而且生活在一种“永久和平”的状态中。1888 年，亨利·萨姆纳·梅因在回顾 2 个多世纪的国际法和国际争端时发现，“战争与人类一样古老，而和平却是个现代产物”。①

然而，将 18 世纪的大多数和平倡导者称为“和平主义者”可能会产生一些误导。他们不一定把国家间的战争看作是邪恶的事情，也不认为没有战争是完全合理的。他们相信，人类可能在互相理解的前提下不再产生冲突。关于如何消除冲突有很多建议，有些难以实施，有些则完全不切实际。埃默里克·克吕瑟(Eméric Crucé)1624 年的《新赛尼阿斯》(*New Cyneas*)是最早的一部作品，书中设计在地理和文化上的关口威尼斯，举行了一次在基督教和伊斯兰教这两个早期现代世界敌对权力集团之间的永久和平会议。当时所有的国家，包括奥斯曼帝国都要出席会议。教皇是主席，苏丹是他的副手。这将会促成一种通用货币和贸易自由——就像一些人看到的那样，这是欧盟的早期雏形——一直向东延伸至包括了欧洲最古老的，且直到 17 世纪中叶仍然有最具威胁的敌人。其他的著作有的具有实用性(即使未必会发生)，有的则是空想。比如威廉·佩恩(William Penn)1693 年出版的

---

① *International Law* (London: John Murray, 1888), 8.

《论欧洲现在与未来的和平》(*An Essay towards the Present and Future Peace of Europe*)；1722 年，“老僭王”(Old Pretender)(对他的追随者们来说，是英格兰国王詹姆斯三世和苏格兰国王詹姆斯八世)的《欧洲持久和平宣言》(*Declaration for a Lasting Peace in Europe*)；伏尔泰的《论永久和平》(我们之前提过)；1736 年出版的《为建立公众安宁的“永久议会”体系》(*Scheme of a “Perpetual Diet” for Establishing the Public Tranquillity*)——实际上这本书主要在写如何征服奥斯曼帝国，其作者朱利奥·阿尔韦罗尼(Giulio Alberoni)是西班牙国王菲利普五世(Philip V of Spain)的红衣主教，善于攀附权贵；《欧洲诸国与邻邦的永久和平计划》(*Project for Perpetual Peace between the Sovereigns of Europe and their Neighbours*)，作者皮埃尔-安德烈·加根(Pierre-André Gargaz)曾是划桨奴隶，这本书使本杰明·富兰克林印象深刻，他在巴黎郊外的帕西(Passy)地区设立了一个出版社，1782 年他出版了这本书；还有杰里米·边沁 1789 年出版的《全球永久和平计划》(*A Plan for an Universal and Perpetual Peace*)，他呼吁解放欧洲的海外殖民地，抨击海外殖民行为是“违反常理的”，是“对悲惨的[古希腊-罗马]的拙劣模仿”。①

还有一位在此事上极其挥霍的人。1790 年 6 月，富有的普鲁士人克劳茨男爵(Jean-Baptiste de Val-de-Grace, Baron Cloots)，根据传说中的塞西亚人王子他自称为“阿那哈尔西斯”(Anarcharsis)，并在法国大革命被嘲弄地称为“人性的演说家”和“人类公民”，召集了 36 名外国成员组成了一个国民会议，他是代表团的首脑。克劳茨在会议上

---

① Jeremy Bentham, *Principles of International Law*, in *The Works of Jeremy Bentham* (Edinburgh, 1843), 11, 546, 557. 所有选集参 EsrefAsku (ed.), *Early Notions of Global Governance: Selected Eighteenth-Century Proposals for “Perpetual Peace”* (Cardiff: University of Wales Press, 2008).

宣称，其所带领的代表团代表了所有人类种族（虽然大多数代表团成员看起来是欧洲人），并签署了 1789 年起草的《人权与公民权宣言》（Declaration of the Rights of Man and Citizen）。他瞬间成为名人，投入了一部分（不算少的）资金用来武装法国军队，并被选为国民大会的一员。之后他成为外交事务委员会的主席，甚至在 1793 年 11 月当选了雅各宾党的主席。不管他是如何支持将路易十六处死（他还觉得应该把普鲁士国王处决），或者为他所谓的“良性恐怖”的必要性进行辩解，就像很多其他激进的革命者一样，他最终与罗伯斯庇尔和公共安全委员会起了冲突。1794 年 3 月的某一天，在向四面八方鞠躬表达了他对于无处不在的人类的最后敬意后，他被送上了断头台。矛盾的是，克劳茨的罪状之一竟然是他对于教会的猛烈抨击，甚至连罗伯斯庇尔都觉得太过极端。不过罗伯斯庇尔最不能容忍的是克劳茨的世界主义。克劳茨拟定了一个计划，叫作“全人类的共和国”，这个计划从一个不可靠的观点开始——“大的国家更容易发展”，此时如果一直保持自然状态，各个国家将永远无法逃脱孤立无援的困境。这个共和国的公民要遵守一份“人权清单”，不过大家都享有文化自治。这个共和国的界限非常模糊，但如果实现了，它将是“法国”的延伸，不过现在它应该被重新命名为“全球共和国”。共和国的首都设在巴黎，巴黎将“通过和平手段成为世界的中心”，就像罗马帝国曾经通过战争成为世界的中心。不过，他宣称：“我将废弃‘法国’这个名字……所有的人都会想成为全球共和国的一员，但并非所有人都想成为法国的一员。”（毫无疑问，罗伯斯庇尔对这个说法也无法接受。）[①]

克劳茨的计划和大多数类似的想法一样，除了不再使用“法国”这

---

① Kleingeld, *Kant and Cosmopolitanism*, 40 - 43. 并参见 Tuck, *The Rights of War and Peace*, 223 - 224. 中的评论。

个名称外，更像是一个由某一个国家统治的庞大帝国，而不是“全人类的共和国”。也许克劳茨的计划可以将整个世界统一在一起，也许可以为世界带来和平，但只有说服那些不愿意生活在一个法国主导的“全球共和国”的人们之后，计划才有可能成功。在克劳茨看来，这些可怜的灵魂在他们独裁暴君的统治下已经饱受虐待，丝毫看不到自己的利益。因此，现在将由这个重新命名的法国去启蒙他们。克劳茨的计划一直处于酝酿中。尽管拿破仑可能从来没有阅读过他的计划，但却从思想上和实践上践行了许多克劳茨的想法。

1713 年，查理-伊赖内·卡斯岱尔，即圣皮埃尔神父（Charles-Irénée Castel, abbé de St Pierre）写下了《在欧洲建立永久和平的计划》（*A Project for Establishing a Perpetual Everlasting Peace in Europe*），这是一部庞大而冗长的作品，之前所说的许多著作都受到它的影响。当时人们没把这部著作当回事，但毕竟流传了下来。这部著作的影响在当时微小而绵长，但最终通过 19 世纪的社会主义先驱昂利·德·圣·西门（Henri de Saint Simon）和让·莫内（Jean Monnet）流传了下来。后者是 1950 年成立的欧洲煤钢共同体和欧盟的总设计师（“欧盟”这个词可能是圣皮埃尔率先使用的）。从各方面来说，圣皮埃尔都是一个卓越的并且极有先见之明的人。他善于交际，1712 年到 1713 年间是一名负责协商《乌特勒支条约》（Treaty of Utrecht）的外交官。1718 年，他公布了一项计划，包括了分级赋税制度（显然对于 18 世纪初的人们不可想象）和所有男女都能接受免费教育。[①] 这计划和他的赞助人路易十四的律法相左。同年，他被逐出了法国科学院。他的《计划》向人们展现了一个未来的欧洲联邦，由于共

---

① 参见 Merle J. Perkins, *The Moral and Political Philosophy of the Abbé de Saint-Pierre* (Geneva: Droz, 1959).

同的贸易利益，各个国家聚集在一起，由“欧洲联盟条约”限制，但不会像一些国家那样被一个君主或一个由成员国权贵组成的议会掌控。圣皮埃尔相信，他的计划将会为欧洲大陆扫除战争的阴影，为绝大多数人带来幸福，而且最终会让权贵们意识到他们的注意力不应该放在各国间的冲突上，而应转移到他所谓的别人施与的 *bienfaisance*（善行）或者说“beneficence”（这是一个他率先使用的词语）上。这两个词也算是“同情”的一种表述，每个人都应该怀有类似的感情。他还认为这样的联盟会终结休谟所说的“贸易嫉妒”，这种“狭隘又恶毒的想法”会使得每个国家“在贸易中都能获利……而后用怀疑的眼光看待它们的贸易伙伴，并将它们视为自己的敌人，认为没有自己的帮助他们不可能繁荣起来”。[①] 一旦他所描绘的联盟建立，各国间的贸易将会“没有障碍，自由、平等、公平，而且永存于国家之间”。

圣皮埃尔希望他的计划有一天能推行到亚洲、非洲和美洲。但是他也表示那个时候任何这样的计划都会显得荒谬与不现实。在向全世界宣传之前，这项计划就如期受到了阅读它的人的嘲讽。伏尔泰调侃他的计划“不可能在权贵间实现，也许在大象、犀牛或者狼和狗中能成真”。[②] 莱布尼茨用一如既往的讽刺语调评论道，“这让他想起了墓园中的铭刻：永久和平；为了那些不再战斗的逝者：但活着的人还活在另一场幽默中；权贵们则根本不尊重法庭”。[③] 但是圣皮埃尔《计划》的广泛传播和影响，在一定程度上与伏尔泰、莱布尼兹相类似，也是我们很快会谈到的康德为之努力的内容。大多数其他这样的计划则转

---

① “Of the Jealousy of Trade”, in *Essays Moral, Political and Literary*, 327–328.
② “De la paix perpétuelle par le docteur Goodheart”, in *L'Evangile du Jour*, 2.
③ “On the Works of the Abbé de St. Pierre” (1715), in *Political Writings*, 183.

瞬即逝，几乎没有被人提及。[①]

圣皮埃尔于 1743 年辞世，令人意外的是，20 多年后，卢梭不太情愿地成为他著作的编辑。而且表面上看来，卢梭也不是个合适的人选。1756 年，卢梭为杰出又富有的舍农索城堡的沙龙女主人路易斯-玛丽·杜邦（Louise-Marie Dupin de Chenonceau）的儿子当了一段时间的家教，这位女士是一个和平主义者，而且，从某种程度上来说她是一个女权主义者，她（年轻时就听说过圣皮埃尔）在加布里埃尔·波诺·德·马布里（Gabriel Bonnot de Mably）神父的建议下希望卢梭能编纂圣皮埃尔的著作。卢梭接受了这个要求，他这样形容当时自己的想法，“疲于思考新的思想，还不如重新阐明一些旧思想”，当然，他这么说显然带有不必要的谦虚，而且实际情况与他的说法也有些出入。起初，除了厌恶大多数普适的情感，卢梭对圣皮埃尔的抱负还有些许同情，不是对于《计划》本身，而是同情为数众多的文稿，他希望圣皮埃尔的手稿能蕴含不为人知的“宝藏”。可是，当他仔细检查那些别人委托的数量庞大的文稿时，他发现的只有圣皮埃尔出版过的书籍的复印本，“几张落满灰尘的手稿”和一堆“见地肤浅的政治论述及一些有用但不切实际的计划”。他遗憾地下了一个结论，这个神父的“高度评价”和“现代理解，使得他采用了完美理性下的错误原则”。圣皮埃尔显然是“他所在时代的荣耀，他的同胞的骄傲”，不过可惜的是，“在他的思想体系里，他从一个错误走向另一个错误，始终认为所有人都应该理解并接受他的思想，而不是保留每个人难以更改的本性”。卢梭决定先将圣皮埃尔的著作整理出一个版本（当然，他接受的工作原本就是这么要求的），然后，当圣皮埃尔的思想“造成一定的影响后”，

---

① 关于 the *Proposal* and its relationship to Kant's *Toward Perpetual Peace* 的论证，参见 Massimo Mori, *La pace e la ragione Kant e le relazioni internazionali: diritto, politica, storia* (Bologna: Il Mulino, 2004), 23-35.

卢梭再出版他自己的相关著作。[①]

可是，就像其他类似的著作，卢梭的版本也无果而终。他最终呈现的不过是一份草稿般的引言、一些建设性的意见和一些对于圣皮埃尔的《计划》的摘录。他对于自己的工作做出了简短的“评判”，他认为自己证明了“道德真理”的“一般和特殊用途”。[②] 他还特意声明，许多人将会把他的著作扔到一边，就像他们对待其他乌托邦计划一样，认为其只是一个“空想”。他并不认为这样一个庞大的联邦可以带来和平（正如他所说的，从历史上看，大多数和平是由战争创造的）。他还不相信贸易能促进人们和谐共处，实际上贸易只会增加国家与国家间的矛盾，为战争培育土壤。最后，卢梭总结道，圣皮埃尔过于乐观的想象下的联邦最少需要这么一种状况，“某些人的利益不会凌驾于（大多数人的）普遍利益之上……每个人都能看到所有人的善，这样每个人才能获得其所希望的最好的结果”。[③] 如何才能创造这样的状况？卢梭的答案是“革命”。但如果只有革命才能创造这样一个联盟，“人们对这样一个欧洲联盟的到来到底该惧怕还是满怀期望？”[④]

III

伊曼努尔·康德尝试着回答了这个问题。1795 年 4 月 5 日，《巴塞尔和约》（Treaty of Basle）的签署结束了第一次反法联盟战争。这场战争发生于欧洲君主制国家间，包括普鲁士和法国资产阶级革命势力。《和约》将莱茵河以西的领土还给了法国，并使得沙俄、奥地利和普鲁士瓜分了波兰。康德构想了一套结束战争的计划，并命名为《永

---

① *Les Confessions*, in *OEuvres complètes*, I, 408, 422 - 423.
② “Jugement sur le projet de paix perpétuelle”, in *Œuvres complètes*, III, 591.
③ “Jugement sur le projet de paix perpétuelle”, 594 - 595.
④ “Jugement sur le projet de paix perpétuelle”, 600.

久和平论——一个哲学计划》(*Toward Perpetual Peace, a Philosophical Project*)。1795 年时，康德 71 岁，在整个欧洲享有盛誉。他的“三大批判”(1781 年出版的《纯粹理性批判》，1788 年的《实践理性批判》，1790 年的《判断力批判》)和 1785 年的《道德的形而上学基础》(*The Groundwork of the Metaphysics of Morals*)，一起用康德式的语言为哲学带来了一场“哥白尼式的革命”。这几本著作除了使康德因艰涩而著名外(赫尔德评论《纯粹理性批判》是“难以撬开的坚果”，被“沉重的游丝”遮蔽)，还使他成为自亚里士多德之后最重要也最富雄心的欧洲哲学家。

尽管康德对战争带来的苦痛和通常战争发动的条件感到悲哀，尽管他常常将战争描述为(可能除了专制统治之外的)最折磨人类的恶，而且从不认同战争是解决分歧的合理手段，但他并不是一个传统意义上的和平主义者。他认为，历史上的战争有的时候可以为人类服务，将来在某些条件下，它仍能继续为人类服务。最早是战争驱使着人类离开了最初生活的地方，使得人类最终遍布全球。[①] 如果没有战争，人类将像其他动物一样，仍然局限在最初人类诞生的一小块土地上。如果不是这样，该如何解释出现在北冰洋附近、阿尔泰山脉和巴塔哥尼亚的人类居住地？“无论战争有多么邪恶”，是它驱动了“粗野的自然状态向公民社会的转变”。[②] 仍然是战争，“经过无数次的尝试……不是在人类的意志而是在自然的意志之下”，最终迫使更多社会化的人类建立了国家之间的关系并创建更多的国家。[③] 人类是唯一“会做一

---

① *Toward Perpetual Peace. A Philosophical Project*, trans. Mary J. Gregor, in *Practical Philosophy*, 333: AK 8: 363.

② *Toward Perpetual Peace*, 334: AK 8: 364 - 365 并见 *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, in *Anthropology, History and Education*, 425: AK 7: 330.

③ *Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim*, in *Anthropology, History and Education*, 144 - 145: AK 8: 24 - 25.

些可能导致自己种族灭亡的事情”的动物。[①] 是对于战争的畏惧使得“即使作为一国的首脑”也必须保有一定程度的“**对人性的敬畏**”。中国由于地理位置的原因，“没有强有力的外敌需要忌惮”，因此，失去了“任何自由的可能”。[②] 我们看到，中国作为一个活生生的例子，最终因为养尊处优而缺乏保卫自己的能力，并为此付出了惨痛的代价。康德将战争称为一种“文化”（*Kultur*）——表示人类有意的社会与道德进步——工具，最终使得人类能“追寻任何目标”。毕竟，是“撒拉逊人的扩张、十字军的东征和君士坦丁堡的陷落”使得“科学得以传播，审美得以交流，人们开始学习西方”。[③] 于是，“长久的和平只有在完善的文化下才对人类有益，而只有通过这样的文化，长久的和平才能实现”。[④]

战争“背后也许隐藏着无上智慧有意的尝试，借助国家的自由，即使未能建立，也至少为各国准备了一个建立在道德之上的系统的合法性，因此也建立了国家道德系统的统一性”。[⑤] 只有在追求自由的过程中人类才能始终面对着持续的焦虑。如果没有战争，人类就会像那些塔希提人一样，快乐但是没有意义地活着，他们永远也无法解释为何来到这世上。最终，战争使人们变得冷酷、忘我，“只要没有毁灭人类自身”，就能达到全部人类的“普遍的世界主义”。对康德来说，这个状况不仅仅是问题的答案，它也是人类存在的终点，“是自然发展的终

---

① *Critique of the Power of Judgment*，298：AK 5：430.

② *Conjectural Beginning of Human History*，in *Anthropology*，*History and Education*，173：AK 8：121.

③ *Reflexionen zur Anthropologie*，no. 1521，AK 16：892. 普遍认为拜占庭的破坏导致希腊文化向西欧传播，并转而导致了文艺复兴。

④ *Conjectural Beginning of Human History*，in *Anthropology*，*History and Education*，173：AK 8：121.

⑤ *Critique of the Power of Judgment*，300：AK 5：432－433.

点”，还是“任何人类最终都能在此得到发展的摇篮”。①

《永久和平论》为那时尚未结束的计划——启蒙运动计划——做出了自己的贡献。显然，人类还无法完成这一计划。事实上，就目前情况来说，它也不见得对我们“有益”。而且，从人类本性上看，我们也只能尝试着去做，而不能抱有太多的奢望。这样看来，我们对于康德题目里的目标并没有太大把握。②《永久和平论》是一份建议，仅仅是一份可以引领我们“朝向”一个只有未来才能实现的情形的“概述”。可能基于这样的原因，《永久和平论》实际上是为了假设的全球性的和平而作，它由一系列文章组成，每一篇都是康德长时间思考的结果，不过读来并未让人感到充满希望。这项计划不同于迄今为止已有的其他计划，但是在康德看来，《永久和平论》是唯一能够确保人类未来往无可避免的世界主义的方向发展的。《永久和平论》超越了专业哲学的范畴，造成了广泛而深刻的影响。除了现代关于国际性政府和国际性正义的讨论，我们还能在很多为了维护全球秩序而建立的国际机构中看见《永久和平论》留下的印记，当然，它的影响还能见诸国际联盟，美国以及欧盟（可能最接近当年启蒙哲人想法的组织）。

圣皮埃尔尖锐地发现，当时欧洲各个主权者的权力与“非洲的小国国王、不快乐的酋长，或者美洲的小主权国君主”完全没有区别。它们之中没有任何可以称之为“足够强大且可以持久的社会”。可能瑞士联邦和尼德兰联邦最接近这一说法。于是圣皮埃尔得出一个结论：

---

① *Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim*, in *Anthropology, History and Education*, 118: AK 8: 28. 关于战争在康德的历史进化理论中的作用，参见 YirmiahuYovel, *Kant and the Philosophy of History* (Princeton: Princeton University Press, 1980), 151 - 154, 和 Pierre Hassner, “Les Concepts de guerre et de paix chez Kant”, *Revue française de science politique*, 11(1961), 642 - 670.

② *Zu ewigen Frieden: Ein philosophischer Entwurf*. “Zu” can mean both “to” and “towards”.

为了消除相互之间的分歧，战争将不断在国家间发生。[①] 康德赞同这一结论。欧洲的每一个条约组织都是在自欺欺人，包括在巴塞尔签订的和约。由于没有一个国家真正的目的是建立一个稳固而且持续的和平环境，所以它们“只不过是休战，暂时搁置相互间的敌意，根本不是和平”。[②] 所有类似的建议都被“政治家和国家首脑们嘲笑，觉得它们无比迂腐、无比幼稚、太过理论化”，于是圣皮埃尔的计划似乎也显得虚无缥缈，没有任何实际价值。不过，他的计划之所以显得不现实的原因，在康德看来是由于圣皮埃尔觉得“这个计划实施起来毫不费力”。[③]

康德关于永久和平的基本断言，无论在整个欧洲或者更大的范围内，只能通过某种类似于联盟的形式实现，而且永久和平是无可避免的，最终一定会到来。这表明他的理论已经不仅仅是某个问题的解决方案，还可能暗含着人类历史的终极走向。

如果人类最终决定成立这样一个联盟，那么成立这个联盟所需要的工作都得他们自己完成。而且康德认为，到那时他们需要的国际法可能超越当时所理解的内容。和他之前的普芬道夫、沃尔夫和法特尔一样，康德把公民社会看作“有道德的人”，基于这样的看法，除了个体之外，任何人无法拥有公民社会。康德写道，“国家不是一个附属物——不像土地那样可以属于谁。它是一个人类社会，除了自己没有别人可以命令或者安排。”[④]而现代欧洲的大多数君主，总是认为国家是祖上传给他们的私有物，他们可以买卖自己的国家，将其赠予他人

---

① *Project pour rendre la paix perpétuelle en Europe* (Paris: Fayard, 1986), 22-23.

② *Toward Perpetual Peace*, in *Practical Philosophy*, 317: AK 8: 343.

③ *Idea for a Universal History with Cosmopolitan Aim*, in *Anthropology, History and Education*, 114-115: AK 8: 24, 并且参见 “On the Common Saying: ‘This may be true in theory, but it is of no use in practice’”, in *Practical Philosophy*, 309: AK 8: 313.

④ *Toward Perpetual Peace*, in *Practical Philosophy*, 318: AK 8: 344.

甚至作为嫁妆陪嫁。对这些人而言，战争简直是“世界上最简单的事情”，毕竟战争“不会让[君主]在举办宴会、外出狩猎、建造奢华的宫殿和庆祝宫廷节日等方面有什么损失”。对他们来说，战争是另一种形式的狩猎，“一场令人愉悦的聚会”（康德又添了一笔绝妙的讽刺），而且那些君主忘乎所以地“遗忘了战争的理由，不过出于礼貌，外交官们早就为此准备了一套冠冕堂皇的说辞”。[①] 显然，这帮人不会就全世界的永久和平达成共识。

康德反思道，人类失去了与自己本能的触碰，但是却没有学会如何基于理性的法则生活。[②] 国家与国家之间的关系大体相同，而且短时间内不会改变，这些国家“就像毫无章法的原始人”，跟他们曾经混乱的自然状态相近。这样的状态导致这些国家“彼此相像，接二连三地犯错”。[③] “尽管没有真实的战争或连绵的战火”，这样的状态（在这一点上康德赞成霍布斯）其实也是战争的一种形态，而且这已经不属于任何一种道德情境，于是我们“甚至不能去判断谁对谁错”。[④] 原始人“更倾向愚蠢的自由而不是理性的自由”，他们更愿意在不断地争斗中生存，而不愿意在某种约束下进行自我克制。当然，受过教育的文明人会毫无保留地把这种行为形容为“人性野蛮、粗劣又残暴的一面”。但是当这样的情况发生在国家与国家之间时，同样还是这些受过教育的文明人，没有去尝试“解决这种窘境”，而是在全球范围内不断掀起战争的波澜；康德认为，他们这样做，仅仅由于每一位统治者都醉心于“号令成千上万人的权力，命令他们为一个与自己无关的原因

---

① *Toward Perpetual Peace*，324：AK 8：351.

② *Reflexionen zur Anthropologie*，no. 1524，AK16：898－899.

③ *Toward Perpetual Peace*，in *Practical Philosophy*，326：AK 8：354.

④ *The Metaphysics of Morals*，in *Practical Philosophy*，456：AK 6：313，并见“Kant on the Metaphysics of Morals：Vigilantius' lecture notes”，in *Lectures on Ethics*，340：AK 27：591.

而牺牲，而这些君主自己从不需要面对任何危险”。在世界上“各个国家之间混乱不堪的关系之中”，人类的“邪恶”本性暴露无遗，“毫不遮掩”。康德冷言嘲笑道，美洲印第安人与欧洲人的唯一区别，是前者“被他的敌人消灭”，而后者做出了明智的决定，扩张“国土面积，增加产出，人口自然会增长，于是便能发动更大规模的战争”。[①] 这么做可能更加经济，但很难说更值得赞扬。

那些曾经尝试解决这一问题的哲学家们，格劳秀斯、普芬道夫、法特尔和“其他的”人，被康德统称为“可怜的人类抚慰者”，他们最后的结论都是类似的。他们的解决方案都绕不开一个通用的国际法律，即“国际法”，在康德看来国际法“仅仅是一个理念”，因为世界上没有任何法律准则具有可能限制“那些不愿意受到公共外界约束的国家”的强制力，所以它毫无用处。“万民法”不仅没有强大的约束力，而且没有具体的内容。事实上，“形成具体的概念已是不易，更别说在这混乱的局势下……制定一个让任何一方利益不受损失的法律”。[②] 这对霍尔巴赫来说并不是个难题，在离开皇家大道后，他轻描淡写地说道，“万民法应该是可以应用在世界上所有国家的道德[法]”。[③] 但是，即使把范围缩小到欧洲，人们也从未就“道德”这个词所包含的意义达成共识，更别说将它转化成一种无形的具有约束力的法律。亚当·斯密注意到，在这样的一个世界里（或者说在 18 世纪：现在的情况有一些不同），“侵犯万民法的人常常不会感到重大的耻辱“，因为统治者只关心对自己臣民的审判，而有些甚至连这个也不关心。[④]

在各个国家选择离开现在的自然状态之前，没有法律能在国家与

---

① *Toward Perpetual Peace*, in *Practical Philosophy*, 326; AK 8: 354 - 355.
② *The Metaphysics of Morals*, in *Practical Philosophy*, 485; AK 6: 347.
③ *La Politique naturelle*, in *Œuvres philosophiques complètes*, III, 589.
④ *Theory of Moral Sentiments*, 155 (III. 3. 42).

国家之间起作用，在康德看来，那些“可怜的抚慰者们”没有认清这一点。当时的法律一般被分为两类——公民法和国际法，康德增添了他自己设计的第三类法，著名的“世界公民权利”（*ius cosmopoliticum* 或 *Weltbürgerrecht*）。它用来确定未来个人和国家之间的关系，不是现代被人们嘲笑的国际法。康德以为，解决各个国家间野蛮情况的唯一办法就是所有的国家共同形成一个“泛化的国家联盟，建立一个公共的法律，对国家机构给予适当的特权，由此才有可能得到一种普遍的和平”。换句话说，这样的联盟将是一个普遍性、世界性的存在。①

个体和国家的类比只能到此为止了。政府理论最美的地方在于，无论它采取什么形式，无论是霍布斯派的契约、洛克派的协定，抑或是卢梭派的公约，它们都假定：人类可以在不受法律约束条件下依靠自己的意志，在不改变每个个体独立性的情况下建立一个公民社会。但即使在最经得住考验的洛克派的形式下，只要双方遵守着最初的协定，那么这种契约就会将双方牢牢绑在一起。然而，同样的情况不能用于国家。国家之间唯一的契约形式就是各种条约或是停战协议，即康德所谓的“和平协定”，这只能“中止正在进行的战争，而不能为一直寻找借口开始下一场新战争的状态带来终结”。② 如果这种不令人满意的安排能被更具束缚力的事情所代替（像国家一样），如果国家的建立完全是自然的驱使，那么这些国家先得从根本上改变自己的政治认同。从这方面来说，“可怜的抚慰者们”关注错了地方。圣皮埃尔和卢梭找到了对的方向，但是卢梭自己都未发现他自己论断的含义，即除非每个国家的政府能保证“某些特别利益的集合无法凌驾于大多数人的利益之上”，否则任何与圣皮埃尔的想法类似的计划都无法存在。

---

① “Kant on the Metaphysics of Morals: Vigilantius' lecture notes”, in *Lectures on Ethics*, 339; AK 27: 591.

② *Toward Perpetual Peace*, in *Practical Philosophy*, 327; AK 8: 356.

如果这样的政府会出现，对应的国家形式是什么样的呢？这个问题自古以来一直困扰着人们。

康德对这个问题的回答是他著名的“代议制共和国”概念。他刻画了一个没有个体被外部法律（康德所说的“自我道德律”是另一件事）——也就是纯粹人类的法律——所限制的社会，每一个纯粹的人由“他所选择的对象”所约束。[①] 康德摒弃了“社会必须由百姓和统治者之间的某种契约产生”这样的观点，认为其只是一种幻想。这种想法要求“先证明我们的法权与责任继承于历史上的某个国家，曾经完成过一个这样的行动，并且必然曾以口头或者书面流传下了可靠记录或者合法文书，以便我们认为自己受到了之前某个公民宪政的制约”。“原始人没有任何关于遵守律法的记录。”[②]美利坚合众国似乎是个例外，它成立之时便有《独立宣言》和《宪法》护航，这也是它的国家形象如此神圣的原因之一。但是美利坚合众国毕竟不是由“原始人”成立的，在它成立之前，只有雅典是依据政治理论**凭空**成立的，或者更准确地说，混合着政治理论。而环视欧洲诸国，直到 1792 年的法国共和国和 1795 年的巴达维亚共和国才出现这样做的例子。于是对这些国家来说，没有现存的某种国家宪章可供它们直接使用。社会契约内在的真正力量并非源自于某种合理的历史性，而是来自于“理性的**一种纯粹理念**”（这个短语经常被康德提到）：

> 它有一种毋庸置疑的实践实在性，即约束立法者使他们在颁布法律时感觉到法律产生自整个民族的意志，而且每个人只要认为自己是公民，他就会如此看待这些法律，似乎他的意愿也包含

---

① *Toward Perpetual Peace*, 323 n.: AK 8: 350. And see Arthur Ripstein, *Force and Freedom: Kant's Legal and Political Philosophy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009), 182–231.

② *The Metaphysics of Morals*, in *Practical Philosophy*, 480: AK 6: 339.

于这意志中。这是任何公共法律合法性的试金石。[1][2]

这样一种契约之前从未出现过，但是，只要人们摆脱君权神授的思想，认识到合法的政治权威性只能来自于每个人的意愿，那么这种契约的出现就会水到渠成。这使得每一位公民都成为“国家法律的制定者（而不仅仅是法律的适用对象）”。[3] 而只有共和国能为这种契约的出现创造条件；只有共和国宪政可能以这样的方式为“人们的权力提供正义的庇佑”。许多人曾论证过这样的国家只是不可能实现的幻想，毕竟只有天使才拥有这样的合作和互相理解的能力，只有天使才会永远这么**善良**。但是康德坚持认为，他所构想的共和国无关人们的善恶原则，他的共和国即使在“魔鬼的国度”（假设这些魔鬼像大多数人，会理性地追逐自己的利益）也可以存在，更不用说人类了。这样的共和国不需要高尚的道德，所需要的仅仅是可以平衡人与人之间的利益冲突的“自然之力”，而且这种力量不会消解人类天生的“对私利的追求”。[4] 康德认为这一点只有在每个人都由他同意的人来代表自己的共和国内才能做到（尽管康德对于这种代议制没有更明确的描述）。只有在这样的社会里，人“才能维持自我，即使某个人内心并不善良，也没有外界的力量强迫他去做一个优秀的公民”。因为在这样的共和国内，公民们可以通过“代议制的形式自由地表达自己的想法，这想法自然包括了对于战争的态度”，于是，一旦共和国成立，“我们的目标——永久和平，便能实现”。[5] 康德写道，强国从不会在“面对民众的评判时感到羞愧，而只会在另一个强国面前感到

---

① “On the Common Saying: ‘This may be true in theory, but it is of no use in practice’”, in *Practical Philosophy*, 296 - 297: AK 8: 297.

② （德）康德. 康德全集[M]. 李秋零主编. 北京：中国人民大学出版社，2005. ——译者注

③ *The Metaphysics of Morals*, in *Practical Philosophy*, 484: AK 6: 346.

④ *Toward Perpetual Peace*, in *Practical Philosophy*, 335: AK 8: 366.

⑤ *The Metaphysics of Morals*, in *Practical Philosophy*, 584: AK 6: 345 - 346.

羞愧”。代议制共和国里，由大众（至少是他们的代表）来决定是否要发动战争，由于他们的荣耀与国家强盛无关，他们在任何其他强大或弱小的势力面前都不会感到羞愧。[①] 对他们来说，发动战争只能意味着他们“将承受所有战争带来的伤痛”，而且“将打开潘多拉的魔盒”，把自己置于“破坏和平的罪孽之下，而且永远无法赎罪，因为新的战争将接踵而至”。[②] 所以除非他们确信除了战争之外没有其他解决办法，才会选择战争。

这样的共和国将会是真正的现代意义的国家，尽管康德没有使用这样的词汇；这样的国家将彻底摒弃古老的尚武文化，虽然之前的那些独裁君主从这样的文化中受益良多。伯纳德·曼德维尔曾会意地暗示过，这样的文化里荣耀和窘迫是战争最基本的两种动机。[③] 进一步说，由于共和国的公民们必然会对自己负责，所以唯有这样的共和国可以为创造真正的文化提供环境；只有在这样的国度内，人类自古以来一直处于“襁褓”之中的人性才能得到彻底的解放。克里斯蒂安·托马西乌斯曾经问道：“用什么能判断一个国家是文明的还是野蛮的？”现在有了答案，文明的国家会选择转变为“代议制共和国”，而野蛮的国家则不会。

康德被尊为“民主和平理论之父”的诸多争论都是关于他的“共和国”具体的含义，这一理论（最终不可证伪，但从经验上说不能成立）认为，民主将消除战争；他还被视为一个论证的创始人，这一论证的最佳表述来自于伍德罗·威尔逊（Woodrow Wilson）的著名短语——世界

---

① *Toward Perpetual Peace*, in *Practical Philosophy*, 342; AK 8: 375.

② *Toward Perpetual Peace*, 323 - 324; AK 8: 351.

③ 这是 *An Inquiry into the Origin of Honour, and the Usefulness of Christianity in War* (1732)的最后结论：深刻的荣誉感和对基督上帝的信仰成为说服人们杀戮的强大武器。

应该“让民主享有安全”。[①] 但康德一再强调，他的代议制共和主义的概念绝对**不能**和民主制混淆。与从亚里士多德到詹姆斯·麦迪逊的众多政治理论家相仿，他非常惧怕麦迪逊所谓的**人民**的“共同利益或情感”。真正的民主极其容易转变为强权，然后与暴政并无二致，而且有的时候比冷酷君主的暴政要更加可怕。麦迪逊思考美利坚合众国宪法的形式时写下了这样的话语：“于是这些民主国家最后发展到充满暴乱与争执的情况并不算少，民主制实际上与个人安全和财产个人所有制相冲突，而且通常这些国家的寿命很短暂。”[②]康德对于民主制的评价更加尖锐，更加不屑，他写道：“民主，从字面上就让人看到了专制，缘其确立了一种行政权，通过它所有的公民都能对（实际上是反对）某个个体做出决定而不需要他的同意。”比起所谓的民主，甚至普鲁士国王腓特烈二世（Frederick II of Prussia）的“开明专制”都更能让人接受，至少他“认为自己仅仅是国家的最高阶仆人”，而在民主国家里，“每个人都想发号施令”。

康德的言辞并不妨碍在“民主”被滥用、被误解的今天（麦迪逊的时代更甚），人们将他视为民主理论家。康德所说的民主是“极其严格的定义”（麦迪逊称为“纯粹民主”），被他用来形容“古代‘共和国’”内的政府。[③] 这一定义被本杰明·康斯坦特（作为康德的读者，他颇具鉴赏力，而且与康德关系亲密）称为“古代自由”。1819 年，康斯坦特在巴黎为皇家雅典娜（一个与共济会联系紧密的组织）作了一场如今备受

---

① Zeev Maôz and Bruce Russett, “Normative and Structural Causes of Democratic Peace, 1946 - 1986”, *American Political Science Review*, 87(1993), 624 - 638, and Otfried Höffe, *Kant's Cosmopolitan Theory of Law and Peace*, trans. Alexandra Newton (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 177 - 181.

② *Federalist X*, in James Madison, Alexander Hamilton, and John Jay, *The Federalist Papers*, ed. Isaac Kramnick (London and New York: Penguin, 1987), 126.

③ *Toward Perpetual Peace*, in *Practical Philosophy*, 324; AK 8; 352.

推崇的演讲，在演讲中他仔细区分了古代自由和其现代演绎的区别。他试图在罗伯斯庇尔的恐怖统治和拿破仑战争之后，把自由的理念从政治美德（卢梭的整套政治理论框架以此为灵感）中剥离，对此他非常严厉。他说，古代的民主自由在于公共和私人生活的方方面面“由大家共同直接行使[权力]”，这种“共有自由”导致了“个人对于当局的完全服从”。尽管这种方式下“个人在公共事务上如君主一般，可实际上是个人关系中的奴隶”。与之相反，“现代自由”本质上是私人的、自我满足的、实用的。在一个现代共和国里，为了可以追求“个人独立带来的宁静的喜悦”，人民在私事上有完全的自由。但是他们并不直接行使权力，而是通过“对于政府行为施加影响，或是通过选出所有的或者特定的官员，或是通过请愿、上诉去控制当局对他们给予更多或者更少的关注”。①

宽泛地说，这种看法和康德是一致的（尽管他不会太支持康斯坦特所说的现代人希望的宁静的喜悦）。真正的共和国建立在每个人（作为个体）的自由性、“法律面前每个人的独立性”以及法律面前人人平等这三点之上。当权者的行为代表了人民的意志。不过，由谁来代表人民是一个值得讨论的问题。对此，康德坚持政府里的工作人员越少，代表性越大。② 其实，真正重要的不是政府的组成形式，而是政治权力的来源和个人在多大程度上能行使他的权力。

康德的“代议制共和国”确实更贴近现代的“自由民主制”。它也明显不是雅典人或者卢梭所说的民主。古代的人们认为政府有三种形式（可能会有细微的差别，而且这三种形式仍然存在）：君主制（由一人君临天下），贵族制（由所谓“最上等的人”掌权），还有民主制（多

---

① “The Liberty of the Ancients Compared with that of the Moderns”, in *Political Writings*, 310 - 311.

② *Toward Perpetual Peace*, in *Practical Philosophy*, 325; AK 8:353.

数人控制国家）。现代法国哲学家伯纳德·曼宁（Bernard Manin）曾经论证过，现代的“自由民主制”实际上也是一种贵族制。[①] 当然，这些“自由民主制”国家不再像曾经的欧洲诸国一样，被各种依靠血统或者封土而来的精英们掌控，毕竟土地不再是巨大财富和强大权力的源泉。这些国家不再是属于某个家族的王朝。但是，它们的掌权阶级确实由亚里士多德所说的“最上等的人”组成，这一群人最为富有、最有权势，而且（有时）受过最好的教育。康德被拥为第一位现代自由主义者，并第一个提出现代自由民主制最终将会成为启蒙的人和文明人拥戴的宪政，这些推崇他的人错得不算太离谱。[②]

将18世纪末那些残暴又专制的君主制国家转变为代议制共和国，对康德来说只是实现永久和平的第一步。一旦这一步成功（当然，康德没有给出实际上如何去改变那些国家的建议），这些新成立的共和制国家就会有一种道德义务去联合在一起，创建“一个特别的可以称为‘和平联盟’的联盟”。[③] 康德给这样的联盟起了一个名字，称为“世界主义的整体”，除非有了这样的联盟，而且“必须阻止那些追逐名誉、渴求权力的人的野心，尤其要提防那些拥有权力并且想要阻止这一计划实现的人”，否则战争无法避免，并且将一直持续下去。[④] 尽管康德没有这么直说，但这样的政治转变是康德唯一一直呼吁全世界的人民都能理解并进行的，为了一个无比简单、不言自明且明显利己的结果——可以解决国际法内容从何处而来这一难题。如果真的可以解决这个难题，那么它将比任何特定群体经过实践所能得到的法律还

---

① *The Principles of Representative Government*（Cambridge：Cambridge University Press，1997）.

② 重点参见 Michael W. Doyle，“Kant，Liberal Legacies and ForeignAffairs”，*Philosophy and Public Affairs*，12(1983)，205－353.

③ *Toward Perpetual Peace*，in *Practical Philosophy*，327 AK 8：356.

④ *Critique of the Power of Judgment*，300：AK 5：432.

要有意义。“和平联盟”尽管不会在武力威胁下成立，但一旦成立便对于世界上的所有人类，无论有没有文化，都加上了一把义务的枷锁。由于让所有人同时行动，一起创建这样一个包容性的集体太不现实，因此需要一些国家先采取行动。一旦“一个强大且开明的民族先成立这样的共和国（在他们追求永久和平的本性驱使下），它就为别的国家成立这样的联合组织提供了一个学习的对象”。[①] 当然，这不是恐吓或者压迫，而是将会导致整个世界政治格局改变的对于先进国家的模仿，毕竟只要给予人类足够的时间，他们一定会发现什么样的事情对于他们是最有利的。当人们认识到这样的共和国是最好的国家形式时，世界上的国家自然会成立这样的共和国。摒弃他们“野蛮的（混乱的）自由”，“并在公共的强制性的法律下形成一个（不断成长的）国家组成的国家，最终包含地球上的所有国家”。[②] 只有在这样的一个“民族的联盟里”，每个个体才有可能“同时是一个国家的公民，还是一个世界公民构成的社会的成员”；他还写道，这是“一个人对于他一生的最崇高的理想”。康德想象的图景并不是最终不被“最文明国家”的军队控制也会被法律控制的沃尔夫的“世界国家”，也不是任何与克劳茨的“全球共和国”类似的想法。这两位所构想的社会最后都会成为“全球君主制”，康德认为，仅仅由于它所涉范围过于庞大就足以使其成为“自由的坟墓”和“卑鄙的专制统治”。[③] 赫尔德曾尖刻地指出的独裁者们的梦想，即“用整个世界来满足特洛伊木马的胃口”，[④]康德相信自然

---

① *Toward Perpetual Peace*, in *Practical Philosophy*, 327: AK 8: 356.

② *Toward Perpetual Peace*, 328: AK 8: 357.

③ *Toward Perpetual Peace*, in *Practical Philosophy*, 336: AK 8: 367, 且关于规模, *The Metaphysics of Morals*, in *Practical Philosophy*, 487: AK 6: 350. 参见 Ripstein, *Force and Freedom*, 226 - 227, 并且关于康德的反帝国主义, 见 Muthu, *Enlightenment against Empire*, 120 - 172.

④ *Outlines of a Philosophy of the History of Man* [*IdeenzurPhilosophie der Geschichte der Menschheit*], trans. T. Churchill (London, 1800), 224.

总会有办法阻止他们的野心，在这一点上他和赫尔德观点相仿（除了这一点康德很少同意赫尔德的看法）。康德将各个帝国视为非自然的产物，人类被文化认同、宗教和语言等因素分成了不同的民族（如果不考虑种族）。任何妄图消弭这些差异的尝试都会导致“自由的消亡，随之一同失去的还有美德、品位和科学（它将随着自由消失）”。最终法律会逐渐失去其效力，直到整个事业轰然倒塌，又分成了一个个更小的、互相交战的国家，一如开始试图构建永久和平时的各国状态。然后，“同样的戏码再次上演，战火（人类大敌）”继续纷飞。然而，战争本身还不至于像“全球专制的坟墓”一样是“无可救药的罪恶”。①

新的普遍秩序将会非常不同。康德使用了各种术语去形容它——一个“民族联盟”，一个“国际国”，一个“全球的联合国”，一种同盟，一种联邦，一种伙伴关系——但是必须指出，即使康德使用同一个术语，有的时候意义也不完全相同。② 不管用什么术语，这都将是一个和平的、每个成员都满意的国度，每个加入它的成员都会为了自己的利益，出于自愿而维持和平。而且一直以来不断导致战争的各种分歧并没有消失，只不过随着“文化的不断进步和人类对于共同原则的高度认同”，这些分歧并不会如同处在帝国中一样导致“各种力量的减弱”，而是会“在大家充满活力的竞争中达到平衡”。③

康德最常提到的一个典范是希腊的城邦国家，为了保护某个神殿或某个圣地，毗邻的国家自发地联合起来；特别是提洛同盟（Delian

---

① *Religion within the Boundaries of Mere Reason*, trans. George di Giovanni, in *Religion and Rational Theology*, 81 AK 6: 35. 关于人类多样性参见 *loser Bltter* 的评论，AK 23: 167 - 169.

② 关于康德对这些词汇的使用参见 Andrew Hurrell, “Kant and the Kantian Paradigm in International Relations”, *Review of International Studies*, 16(1990), 183 - 205. 关于康德对于词汇国家（*Völkerstaat*）相对于联盟（*Völkerbund*）吸引力的观点的变化参见 Mori, *La pace e la ragione Kant e le relazioni internazionali*, 103 - 114.

③ *Toward Perpetual Peace*, in *Practical Philosophy*, 336 AK 8: 367.

League)，它们会对那些违背了法律的联盟成员进行“圣战”。[①] 希腊的典范在18世纪变得越来越流行。詹姆斯·麦迪逊认为将希腊“与美利坚合众国进行类比，将得到有意义的结果”。(他还做出了康德所未做出的警告，“最强大的城邦不断侵蚀那些弱小的城邦，这样的情况不断发生，而审判权恰恰掌握在那些最为强盛的城邦手里”。毕竟提洛联盟最终成为“雅典帝国”。)[②]

无论最终将以什么样的形式，无论最终何时才能达成——毫无疑问康德坚信总有一天——这种国际联盟最终将不只是曾被喝彩的用于镇压战争的实际组织。这还将是康德所说的人类的“世界公民权利”的实体化。他坚持这不仅仅是一种博爱主义，它是一种“权利”。如果说“人类行为历史”有某一种“系统”可循，那么就是“一种指引所有人的想法，即权利的想法”。[③] 这是一种让人们享受和平关系并且可以互相交流的权利，与别的人类交流的欲望在康德和大多数启蒙运动中的作家看来，是一种基本的人类驱动力。人类，他写道，“一方面意味着共有的**参与感**的需求，另一方面则意味着普遍地与他人**交流**自己内心情感的能力，这两者在一起才构成了人类需要的社会性。通过这一点可以将人类和动物区别开”。[④]

这一原始(由于这可以将人类和其他动物区别开)而内在的驱动力来源于“好客状态”，而且这是“世界公民权利”得以滋长的土壤。[⑤] 我们已经看到，几个世纪以来好客一直被看作一种半神圣的结社权。对于康德也是如此，他将好客看作一种自然倾向，如同世界公民法不

---

① *The Metaphysics of Morals*, in *Practical Philosophy*, 483; AK 6: 344; *Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim*, in *Anthropology, History and Education*, 114; AK 8: 24.

② *Federalist XVIII*, in Madison, Hamilton, and Jay, *The Federalist Papers*, 160.

③ *Reflexionen zur Anthropologie*, no. 1420, AK16: 618.

④ *Critique of the Power of Judgment*, 229; AK 5: 355.

⑤ 更详尽的讨论参见 Kleingeld, *Kant and Cosmopolitanism*, 74-86.

仅仅是“博爱”，而且是每个人作为人应有的**权利**；这个倾向“尝试建立一个囊括所有人类的社群，而且最后这个社群会**遍及**世界的每一个角落”，为了“每个人凭借共有地球表面的权利而能在社群中可以表达自己的观点”。[①] 因为与外界隔绝的社会无法繁荣，蔑视他人只能使自己故步自封，所以只有在这样的环境下“[陌生人]才有可能融入本土居民当中”。康德曾论证过，希腊人将自己和其他人类隔绝起来的想法，恰恰是那些被他们称为“野蛮人”的群体最终成为“希腊城邦陨落的基本诱因”。[②] 但是这个结论并不能用于那些“文明国家”的单纯的受害者身上，“那些文明国家打着公平的旗号**拜访**那些新发现的大陆和民族，但是他们那些**不怀好意**的举动，尤其是贸易对这些受害者有害无利（对于他们来说拜访往往意味着**征服**他们）”。中国和日本由于将自己和其他人类隔绝开而被康德斥责，对这两个国家来说，“给宾客们一个机会”就是他们对欧洲贸易公司严加限制的权利的完美例证。

尽管这样不友好的行为依然，如他所说，最终未对任何人产生益处，康德深信即使在他的时代，国际贸易（不管那些最终对谁都没有益处的不友好的行为）也已经造成了这样一种状况：“地球上的国家社群成长迅速，以至于违反了某一处的权利就如同冒犯了所有国家的权利。”这种状况的结果就是为人类的启蒙埋下了伏笔，至少使将来的世界主义的世界看起来不再那么虚幻。[③] 由此，康德希望人类之间可以更深入地互相理解，然后“人与人之间和平

---

① 关于康德对此的理解参见 Kleingeld, *Kant and Cosmopolitanism*, 81–82.

② “Kant on the Metaphysics of Morals: Vigilantius' lecture notes”, in *Lectures on Ethics*, 406; AK 27: 674, 并参见 Seyla Benhabib, with Jeremy Waldron, Bonnie Honig, and Will Kymlicka, *Another Cosmopolitanism*, ed. Robert Post (Oxford: Oxford Unversity Press, 2006), 22–24.

③ *Toward Perpetual Peace*, in *Practical Philosophy*, 329–331; AK 8: 359–360.

相处，并且公共法律会规范人与人之间的关系，人类与世界主义便会越来越近”。“国家社会”是一个国与国之间互相帮助的社会，它仍然会将人类按照居住的不同政治社群划分开（世界公民法将会使已经制定的国际法变得多余，但它绝不会消除公民法）。但在旧有的威斯特伐利亚体系中，那种每个国家对于本国事务拥有的绝对的不可分割的主权将一去不返。[①] 任何真正的普遍秩序（我们已经定义过）都会把主权分给各个国家，如今我们称之为“自由国际主权”。

这一“普遍的世界主义”将会成为“任何人类最终都能在此得到发展的摇篮”。[②] 这“完美国家宪章”下的公民将不再是无根、独立的存在。他们将会成为真正的爱国者；他们将发现别人的价值，同时保持着自我认同感；他们将会在世界中占有一席之地，同时还会学习他人的语言，尊重他人的信仰——只要这些不违背人权。世界主义的社会将会实现上述所有的图景。

当然，这些都是未来才会发生的图景。康德不会重复圣皮埃尔犯下的可笑错误。他的目的一直是获得一个他所谓的“未来时代的历史，即预言性的历史”。[③] 举例来说，如果让动物们自在生活，每一个个体都可以到达自己“完整的宿命”；而人类则只能作为一个物种达到类似的境地，因此，人类只能“通过需要无数辈人完成的**进程**”才能到达人类的“完整的宿命”。康德并没有猜测这一系列进程具体需要多久，

---

① Benhabib, with Waldron, Honig, and Kymlicka, *Another Cosmopolitanism*, 23, 并且关于 Jeremy Waldron 对于 Benhabib 对康德的“国家控制的政治共同体”重要性的坚持回应参见 *Another Cosmopolitanism*, 89.

② *Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim*, in *Anthropology, History and Education*, 116–118; AK 8: 27, 并参见 Kleingeld, *Kant and Cosmopolitanism*, 76.

③ *The Conflict of the Faculties*, in *Religion and Rational Theology*, 297; AK 7: 79, and see pp. 152–156.

当然，他似乎一度认为这需要“数千年”。[①] 人类的“完整的宿命”总离我们有一大段距离，不过还是一个可以企及的目标，尽管历史长河中人类总会经历挫折，“人类朝向最终归宿的**趋势**会被阻碍，但这一进程终究不会被完全逆转”。[②] “世界公民权利”是一种理念，是一个“完善之梦”，就像康德关于柏拉图式的理想国所说的，“它不应仅仅由于它的不可完成性，就在卑鄙且有害的借口下”被抛弃；同样的，这一理念和其他类似的想法都不应该被抛弃。[③] 只要我们在道德和理智上是自由的，我们就能期望某种世界主义的世界将会来临。更迫切地说，可能正是我们能够想象这样的国家存在这一事实使我们有责任“为了这一（不仅仅是空想的）目标奋斗”。[④] 假如我们认为这样的未来不会到来，那现在我们就已经站在历史的终点，然后，我们将由于同意“卢梭对于原始状态的偏爱”而被原谅，由于卢梭推测的人类历史带有缺点，这样的历史忽略了“我们人类一直尚未跨越的最后阶段”，没有对未来的憧憬，现在的文明世界已经没有什么可以进步的余地了。[⑤] 尽管康德无比确定在人类最终完成这一终极目标之前会经历一段漫长的过程，但中途总会有些明显的信号。各个国家坚持使用“权利”对其他国家的敌意进行辩护，尽管实际上这么做“过分迂腐”，而这一事实在康德看来恰恰是一个证据，说明国家间的侵略性和不文明行为的背后隐藏着对于其他人类的不稳定的道德责任感。这一道德责任感“证明了

---

① Pauline Kleingeld, “Approaching Perpetual Peace: Kant's Defence of a League of States and his Ideal of a World Federation”, *European Journal of Philosophy*, 12 (2004), 304 - 325.

② *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, in *Anthropology, History and Education*, 419; AK 7: 324.

③ *Critique of Pure Reason*, 397: A 316/B 372. Cf. *The Conflict of the Faculties*, in *Religion and Rational Theology*, 307: AK 7: 93.

④ *Toward Perpetual Peace*, in *Practical Philosophy*, 337: AK 8: 368.

⑤ *Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim*, in *Anthropology, History and Education*, 116: AK 8: 26.

人类中仍有伟大的(尽管暂时休眠了)道德天性,这将使人类得以最终控制人类本质中(人类无法否认)的邪恶天性,人类也将对他人有如此盼望”。[①] 1798年,康德在他出版的最后一部作品中称,人类终极进程中最明显的一个外在特征就是“当下有天赋的民族正在演化的革命”。[②]

IV

当时,许多受过教育的欧洲人都对早期的法国大革命怀有相似的热情。1805年,威廉·华兹华斯(William Wordsworth)回望他的青年时代(1789年时他19岁)时写下了此诗:“啊,在那段时期,”

这个国家经历着浪漫传奇,
习俗、法律、法规中
单调、迂腐、苛刻的部分,
吸引了人们的注意!
似乎理性越热衷扮演头号女巫
越能维护她自己的权利——凭此
帮助以她的名义进行的事业![③]

在巴黎的大街上不仅仅是理性在声张她的权利,还有那些人类中让人互相接近的情感联系。在法国大革命的头几年里,人们都感觉法国已然成为一个新的世界主义的社会,那些墨守成规的旧秩序和旧宗教追随者在法国感觉无家可归。“我真的身处巴黎么?”1789年,语言学家约阿希姆·坎佩(Joachim Campe)问道:

---

① *Toward Perpetual Peace*, in *Practical Philosophy*, 327; AK 8:355.

② *The Conflict of the Faculties*, in *Religion and Rational Theology*, 303; *AK* 7:86-87.

③ *The Prelude*, 109-116.

我可以拥抱我们遇到的每一个行人。他们似乎不再是法国人，而我们此刻也不再是勃兰登堡人和不伦瑞克人。所有国家间的差异和偏见仿佛已经消融。他们找回了丢失已久的权利，而我们感觉自己成为真正的人……尽情大笑吧！我感觉整个法国到处都是我的兄弟。①

大革命使整个法兰西民族重新找回了自尊，这是被历代以来的君主和教士践踏得体无完肤的自尊。它自觉地塑造了民族和祖国的观念，在这样的国家里连一个无依无靠的人也能拥有个体自尊。而且大革命还将国家地位的概念用在了个人权利的想法上，这里的“个人”不仅是作为法国人，还是作为“men”（人）——不过那时没有用“women”，康德也没有用到。

每个人都能看到法国大革命的意义。有些人拥护它，希望革命能迅速波及整个欧洲；有些人则诅咒它。但只有康德发现了——或者说人们认为他发现了——大革命完整的政治和道德意义。卡尔·马克思后来评价康德，认为他的著作实际上是“法国大革命中的德国政治理论”。据说，在得知 1789 年 7 月 14 日巴士底狱被攻占后，康德第一次没有进行他成年后的日常散步（康德习惯在固定时间做固定的事），他急于阅读每一份手头上的报纸。他的朋友和传记作者莱因霍尔德·伯恩哈德·雅赫曼（Reinhold Bernhard Jachmann）形容他渴望尽快知道所有重大事件，他“步行数公里去邮局只为购买[报纸]；来自法国最新最权威的消息令他极其愉悦”。他“熟知全世界和全人类，可以预测事件的进展。伴随着他强烈的兴趣，每一件事情都按照他的预测发生了，或阻碍或促进整个事件的进程”。康德甚至得到了先知的

---

① 引自 G. P. Gooch, *Germany and the French Revolution* (New York: Russell & Russell, 1966), 41 - 43.

赞誉，在托马斯·德·昆西（Thomas De Quincey）充满钦佩的小传里，康德“否定了许多推测，然后做出了一些看似矛盾的预测，特别是他关于军事行动的预测无比准确”。[①] 据说，当1792年听闻法国共和国成立时他宣称道：“主啊，让你的仆人安然地离去吧，毕竟我已活到如此有意义的一天。”

法国的革命家们仍然被坚定的欧洲君主制所包围，渴望得到任何他们能寻求到的外界的物质支持。当时谣传，最有影响力、最温和的大革命理论家之一（后来帮助拿破仑于1799年掌权）埃马努尔·约瑟夫·西哀士（Emmanuel Joseph Sieyès），请康德以柯尼斯堡最受欢迎的报纸《柯尼斯堡日报》（*Königsberger Zeitung*）上的一篇文章为基础，起草一份新的法国宪章。谣言立刻传遍欧洲，说康德要成为新共和国的立法者。《永久和平论》与康德的其他著作相比更容易理解，而且以当时的标准，已经成为德国最畅销的作品，很快就被翻译成了法文，并在柯尼斯堡和巴黎同时出版。[②] 这就可以理解革命杂志《箴言》（*Le Moniteur*）对这一谣言的热情：“声名显赫的康德……把他带有巨大力量的名字借给了共和国的宪法。距巴黎600里格[③]外，一位哲学家以世界而非法国的名义公开承认共和制。”[④]1796年1月，5人执政内阁（自罗伯斯庇尔倒台、恐怖统治结束后掌权的5人执行委员会）派了一位名叫查尔斯·特雷门（Charles Théremin）的使者去说服康德用他的国际声誉为共和国服务，这些人相信“法国人对于一些哲学的研究将是对大革命的一种补充”，而且，“欧洲到了一种只能被哲学家统治

---

① “Last Days of Immanuel Kant” [1827], in *Last Days of Immanuel Kant and Other Writings* (Edinburgh: 1871), 112.

② François Azouvi and Dominique Bourel, *De Knigsberg à Paris. La réception de Kant en France* (1788–1804) (Paris: Vrin, 1991), 69.

③ League，长度名，在英美1里格约为3英里或3海里。——译者注

④ 13 nivôse an IV (3 Jan. 1796)，引自 Alexis Philonenko, “Kant et le problème de la paix”, in *Essaissur la philosophie de la guerre* (Paris: Vrin, 1976), 27.

的状态”。[①] 由于康德不愿意被卷入另一个国家的内部事务，于是拒绝了邀请。康德总是谨慎地观察着他那位难以捉摸的君主的反应，他既没有在如此高龄离开柯尼斯堡的想法，也不愿被卷入现实中的政治纷争。他一再强调，他所描绘的共和国和“世界公民权利”都是由理性构筑的。他的任务是去思考它们，而完成它们的任务则交给别人。

任何熟悉康德早期作品的读者都会疑惑康德对于大革命的热情。1784 年，他曾认为任何革命都不能带来“思考方式的真正变革”，革命只是新旧偏见的交替，他在 1793 年几次重申了这一立场点。[②] 当然，他的立场可能和最初时不一致。关于“瑞士、尼德兰联邦和英国的叛乱最终建立了备受赞誉的宪政”，最让康德困扰的似乎是从一个政权到另一个政权的叛乱性的暴力政变，通常只能由民众“不是表现得如同**联邦**，而是像暴民那样”来完成，所以最终只能是“一个混乱的无政府状态……到处都是叛乱带来的恐怖”。但是这三个国家的叛乱似乎很成功，而且“历史上那些暴动者所遭受的处决至今没有发生，这些叛乱者备受推崇而不是遭受着叛国者应受的惩罚”。[③] 没有从混乱中产生的宪政可以真正代表整个政治组织。对于康德而言，任何宪政合法性的关键在于他所说的“连续律”，因为它精确地将公民社会从自然状态下的无序情形中分离了出来。从他对 1789 年 5 月发生事件的看法

---

① 引自 Jacques Droz, *L'Allemagne et la révolution française* (Paris, 1949), 160, and Gareth Stedman Jones, "Kant, the French Revolution and the Definition of Republic", in Biancamaria Fontana (ed.), *The Invention of the Modern Republic* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 154 - 172.

② *An Answer to the Question*: "*What is Enlightenment*?", in *Practical Philosophy*, 18: AK 8: 36; "On the Common Saying: 'This may be true in theory, but it is of no use in practice'", in *Practical Philosophy*, 298: AK 8: 299, "any insurrection that breaks out into a rebellion, is the highest and most punishable crime within a commonwealth because it destroys its foundations".

③ "On the Common Saying: 'This may be true in theory, but it is of no use in practice'", in *Practical Philosophy*, 300: AK 8: 301 n. 然而，在他引用的三个案例中，他所说的“起义”事实上并非由“乌合之众”发起，而完全是如期召集的代表集会。

可以得知，连续律没有中断过。路易十六为了解决财政危机召开了三级会议，导致法国的“至高权威性”无意间回到了人民手中，“结果就是国王君权消失殆尽（而不仅仅是被搁置），统治权被人民掌控”。一旦类似的事情发生，就会创造一个“团结起来的人民不仅**代表**统治者：他们本身就**是**统治者”的情形。[①] 因此，就康德而言，大革命过程中从未出现“[法国的]整个司法完全无效”的情况；一旦这种情况发生，将会导致“用暴力推翻现存的不完善宪政”以求改变这种人们不希望出现的结果。[②] 1792年9月的《人权宣言》和共和国正式声明并未“推翻”这一说法；它们是政权成立的合法文书，它们可以被视为对于腐化堕落又毫无代表性的君权的解放，还可以被视为一个启蒙了的民族为了建立一个新的世界主义社会的尝试。

对康德而言，大革命似乎并不是由对统治者单纯的怒火或广泛的不满（就像许多之前发生的无足轻重的起义）而掀起的，也不是来自于一些宗教狂热者，而是来自于他说的“形而上学”。他相信这就是世界上存在着人们一直没有发现的事情的证据——可以解释世界上万事万物改变的原理。[③] 这是对他观点的再次确认，他认为任何“权利不属于人民而是法律”的国家不能从“这方面感觉最好的人的经验”中建立，而只能依靠“理性**先天地**从民众在公共法律之下的法权结合的理

---

① *The Metaphysics of Morals*, in *Practical Philosophy*, 481; AK 6: 341 - 342. 他在 *Reflexionen zur Rechsphilosophie*, no. 8055, AK 19: 595 - 596. 中有一个相似的观察。在法国，即使召集国民议会的目的只是为了整顿国家财政，却最终能够改变国家宪法。实际上，在国王允许他们可以凭借含义不清的全部权力通过法令之后，他们（议会的成员）已经成为聚集起来的人民的代表。

② *The Metaphysics of Morals*, in *Practical Philosophy*, 491 - 492; AK 6: 355, 并参见 Lewis W. Beck, "Kant and the Right of Revolution", in Ruth F. Chadwick (ed.), *Immanuel Kant: Critical Perspectives* (London and New York: Routledge, 1992), III, 399 - 341.

③ *Vorarbeiten zu Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt abernicht für die Praxis*, AK 23: 127.

想”，为此“形而上学是必须的”。①②

雅赫曼相信，康德对于大革命的态度和他对于恐怖统治的沉默是由他内心渴望看到“他的理想实现”所决定的，不是出于个人的虚荣，而是来源于“不带个人色彩的同情，这是一个世界公民和一个自主的哲学家，观察到以理性为基础构建的一个国家时的感情，就和一个科学家观察一个能确认他的假设的实验所怀有的感情一样”。③

“我们在自己的思想中起义”，厌恶康德的德国浪漫主义诗人海因里希·海涅(Heinrich Heine)写道，“而法国则在现实世界中这么做了：我们对旧的教条主义的覆灭而兴奋难平，就如同他们因为攻占巴士底狱而激动不已。”④但是对认为大革命与华兹华斯的全人类的新黎明更为接近的大多数人看来，“不是在乌托邦，这个幽暗隐秘的地域，也不是在某个秘密的小岛”，而是在“我们所有人的世界”中，两者已经密不可分地地携手远去。

其实，雅赫曼关于自然科学家的类比并不贴切。大革命未能证实康德关于未来互相联合的共和国的设想，它只是提供了一个这样的世界可能来临的信号。“即使只是一个孤例”，康德写道，“也足以成为一系列事件中的信号，预示着[一个共和国宪政]一定会在某一天实现。我们不能预见它将会完成，但是只要有这样的信号，[人们]就会不断尝试直到它最终成真”。⑤ 大革命向康德展现了至少有一部分，有能力

---

① *The Metaphysics of Morals*, in *Practical Philosophy*, 491 - 492: AK 6: 355.

② (德)康德.康德全集(第6卷)[M].李秋零，编.北京：中国人民大学出版社，2005：366.——译者注

③ 引自 Droz, *L'Allemagne et la révolution française*, 156. 并参见 Frederick C. Beiser, *Enlightenment, Revolution and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought*, 1790 - 1800 (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992).

④ *Religion and Philosophy in German. A Fragment*, trans. John Snodgrass (Boston: Beacon Press, 1959), 106.

⑤ *Reflexionen zur Rechtsphilosophie*, no. 8077, AK 19: 609.

将他的想法付诸实践，而不仅仅是乐观地看待，而且他们的行为是为了大家的共同利益而不是个人私利。[①] 摩西·门德尔松认为，尽管人类的个体可以进步，但总体来看，人类“在各个时期的道德水平大体相当，用来衡量宗教与非宗教、美德与恶行、幸福与悲伤的标准也基本一致”。为了驳斥这一观点，康德再次强调，“由于人类的步伐在与文化（作为其自然终点）一同进步，所以我们有理由相信人类会朝着更好的道德不断前进”。不管康德会为了什么而感到内疚——事实上，他知道自己“没有做到他应该成为的道德角色”——他都相信“为了任何实际目的的人类进步都是可能的”。这“对于更好时代的期盼”驱动着启蒙了的和有文化的一部分人类去尝试“为了共同利益而做些有益之事”。没有科学家会放弃在前人未做的研究中发现新的惊喜的希望。热气球（在康德的时代是一个新鲜事）足以作为康德的论据。尽管热气球有时会出故障，但热气球操控者们都会以不屈的意志不断尝试，最终驾着热气球离开地球表面，在任何高楼也无法企及的天空里庄严地漂移。对于人类日益堕落的悲观想法，他坚信这仅仅是个错觉，“因为人类的标准提高了，所以对于当今世道的判断不可避免地比过去严苛得多”。[②] 法国大革命明显是一个康德描绘的未来可能成真的信号，但是，他也承认，大革命可能费尽周折、代价高昂，而且“充满了不幸与暴行”，“任何一个明智的人，如果他敢于第二次成功进行革命，绝不会以同样的代价来完成这一实验”。对康德来说，真正使大革命外在意义大于革命本身的关键，是“在所有观察者心中”发现的“接近于热忱

---

① Georges Vlachos, *La Pensée politique de Kant* (Paris: Presses Universitaires de France, 1962), 553 - 554.

② "On the Common Saying: 'This may be true in theory, but it is of no use in practice'", in *Practical Philosophy*, 305 - 307; AK 8: 307 - 310. 出自 Mendelssohn 的引言来源于他的 *Jerusalem: A Treatise on Ecclesiastical Authority and Judaism* (1783).

地参与革命的意愿”。康德认为，“真正的热忱[与狂热的宗教热情不同，虽然后者总是打着前者的旗号]总是只与理想有关，实际上是纯粹的道德，比如权利的概念”，他相信这热忱“的诱因只能是人类自身的道德禀赋”。①

康德的“世界公民权利”是（或者说有意成为）启蒙运动的不可避免的结局，它是一个人类稳步迈向没有纷争与敌意的世界主义未来的景象，在这样的未来里所有人都能追求自己个人的目的而不会危及他人。孔多塞看到蜡烛微暗的烛火，就像横亘在面前的光芒闪烁的世界，“通过艺术和科学的新发现，人类将不断进行自我完善，然后通过占有它们获得个人财富和实现社会繁荣，”他问道，“我们有理由期待这样的未来么？我们会在行为准则和道德实践中进步么？我们会在智力、道德和体质上达到完美么？”他的答案与康德类似，“（我们）观察过去的人类进程发现，当今社会的科学与文明一直在随着人类的心智进步与发展”，这足以说明“自然没有限制我们的希望”。② 既然未来人类将会不断增进理解力，不断扩大启蒙范围，那么（对于人类来说）“除了宇宙的寿命外没有别的任何限制”。③

从康德的时代至今，几乎所有关于未来世界秩序的思考都绕不开康德。从 1919 年成立的国际联盟、1945 年成立的联合国到于 1957 年《罗马条约》和 2009 年《里斯本条约》之间成立的欧盟，所有国际组织的建立都得面对这样的事实：尽管我们离康德的世界性未来还很遥远，但我们确实达到了“违反某一处的法规就好似冒犯了所有国家的法规”的境地。古典主义者和第一次世界大战中关键的决策者阿尔弗

---

① *The Conflict of the Faculties*, in *Religion and Rational Theology*, 303; AK 7: 86 - 87.

② *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'éprithumain*, 266 - 267.

③ 引自 David Williams, *Condorcet and Modernity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 92.

雷德·齐默恩(Alfred Zimmern)——他对于欧洲联盟的意识形态有很大影响——写道,联合国是一个"国家联邦,参与它是我们的责任",而且(我们应该把这联邦)"拓展到世界的每个角落"。[①] 这是康德"世界公民权利"的现代化演绎。甚至米哈伊尔·戈尔巴乔夫(Mikhail Gorbachev)在1990年接受诺贝尔和平奖的演讲中也引用了《永久和平论》。

1948年,为了纪念《永久和平论》出版150周年,伟大的德国流亡者、法学家和政治科学家卡尔·约阿希姆·弗里德里希(Carl Joachim Friedrich)——他参与了战后德国宪法的起草——特意撰写了一本图书,名为《终将到来的和平》(*Inevitable Peace*)。他写道,他并不属于康德学派,但是这150年来发生的事情使他看到(在小心谨慎地确认过后),"人类历史的哲学总处在一种与自由的理想和自我实现密不可分的批判理性主义之下,使我们得以解决我们这个时代最持久的思想上的冲突"。[②]

现在,又过去了半个多世纪,旧的意识形态退出了历史舞台,而更多不合理的意识形态又开始登上舞台,不过我们对它们的未来并不乐观。国际联盟很快被遗忘,联合国总被指责腐败、笨重、没有用处,而且根本谈不上公平公正。就在写作本书时,欧盟正面对它短暂历史上的第一次重大危机,许多人(不包括本书作者)都认为欧盟可能会受到重创。这还成为一个证据,用哈贝马斯的话来说,即各个国家在"全球

---

① 引自 Jeanne Morefield, *Covenants without Sword. Idealist Liberalism and the Spirit of Empire* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2005), 99. 关于齐默恩在建立国家联盟以及后来的联合国时的角色参见 Mark Mazower, *No Enchanted Palace: The End of Empire and the Ideological Origins of the United Nations* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2009), 66-103.

② *Inevitable Peace* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1948), 239.

化社会的网络中越陷越深”。[①] 倘若弗里德里希的信念中还有某种形式的未来，这未来的灵感肯定不单单来自康德，而是整个启蒙运动。启蒙运动试图为人的科学提供前所未有的土壤，去创造一个所有人都独立、自主、无须听从谁的命令、拥有自我认知。而且互相依赖生存的全球文明。

① 关于康德对主权的不同概念间变换使用，参见 Jürgen Habermas, *The Divided West*, ed. and trans. Ciaran Cronin (Cambridge: Polity Press, 2006), 115 - 116.

结论：

启蒙及其敌人

I

对康德来说，法国大革命是世界历史的一个转折点。他长期以来坚持的“人类会不可避免地向共和式的世界主义发展”的信仰被证明是真实的。然而，另外一些人，尤其是那些经历大革命并受其余波影响的人们，从中汲取的教训则大相径庭。如理查德·普莱斯所说，1789 年的大革命，当法国第一次短暂创立了君主立宪制时，正是“孟德斯鸠、费奈隆、杜尔哥等人”播撒的种子在法国“生根、生长、光荣丰收”的时刻。“我们将令每个人类的朋友都欢欣鼓舞的巨变归功于他们著作中传递的信息。”[①]强迫国王听从三级会议，并于 1791 年建立新的宪法，这些巨变是启蒙运动真正的结晶。然而，随后的一系列事件，包括审判并处决国王和皇后以及雅各宾专政统治，揭露了这整个过程非常不同的另一面。1793 年至 1794 年间，由“廉洁的”马克西米连·罗伯

① “A Discourse on the Love of Our Country”, in *Political Writings*, 177.

斯庇尔和蛊惑民心的年轻政客路易-安托万·莱昂·圣茹斯特(Louis-Antoine Léon Saint-Juste)统治下的公共安全委员会试图将法国不仅变成一个共和国制的国家，而且还是罗伯斯庇尔所说的“高尚的共和国”，这个国家“将自我变成美德、荣耀变为诚实、习俗变为原则、得体变为职责，将暴虐成性的专政变成一个理性的帝国”。在罗伯斯庇尔看来，这样的共和国只能通过恐怖统治创立，“如果没有恐怖，美德也将软弱无力”。[①] 数以千计的人，包括贵族及其他更显而易见的“大革命的敌人”，甚至还包括大革命本应的受益者，都在约瑟夫-伊格纳茨·吉犹坦(Joseph-Ignace Guillotin)医生的人道新处决下被砍掉了脑袋，这一被称为“国家剃刀”的处决，目的是保持新共和国的纯洁性。不幸的女裁缝玛丽·安格莉卡·普莱桑(Mary Angelica Plaisant)就是这样一个“受益人”，因为曾被人无意间听到表示“对这个国家毫不在乎”而被处死。[②]

恐怖时期完全改变了随后人们对大革命的看法，正如詹姆斯·麦迪逊所说，展示了“自由”必将不可避免地导致与其对立的“无法无天”。[③] 1794 年，德国诗人弗里德里希·席勒(Friedrich Schiller)写道“将法律置于皇权之上的可能”在令人不快的顺从中，变成了“徒劳的希望”。现在，法国大革命事实上分解成专制统治的形式，整个世界一方面变成“野蛮状态，另一方面则完全陷入沉睡。换句话说，人类分化成了堕落的两级，并统一出现在这个新时期！”[④]

在这场灾难背后，很多人都能看到启蒙运动中具有重大影响的那些激进人物。启蒙运动原本只是一个智识计划，但是“体系”的摧毁却

---

① 引自 Scurr, *Fatal Purity*, 275.

② Scurr, *Fatal Purity*, 2.

③ 引自 Gordon Wood, *Empire of Liberty*, 177.

④ *On the Aesthetic Education of Man*, trans. E. M. Wilkinson and L. A. Willoughby (Oxford: Oxford University Press, 1982), 25.

最终导致了整个社会大厦的坍塌，但却没有说明之所以如此的原因。康德是正确的。法国大革命证明了“形而上学”可以改变人类事务的进程，而这已成为一场灾难。保守派汉诺威政治家奥古斯特·威廉·雷伯格（August Wilhelm Rehberg）——被雅赫曼形容为康德“最有智慧”的学生，但被费希特嘲笑为德国的诡辩家——认为，法国宪法不同于所有已经建立的宪法，甚至包括美国的宪法，是由“学者和国家公仆凭空想象出来的”。[①] 这并不是一种赞扬。在雷伯格看来，宪法是经过时间的洗礼发展出来的，它们是经验和反思的产物，而非“形而上学”。尽管“自然和理性的法则”是永恒不变的，但“人类的理解”则是不断变化的。[②] 经常与埃德蒙·伯克一起被提起的雷伯格强烈谴责大革命学者的操控方式，他认为孟德斯鸠、卢梭、伏尔泰、马布里神父和雷纳尔操控了“政治的形而上学”，因而抹去了对过去“宪法、习俗权利和状况”的种种记忆。最终，他们“将公民当成了棋子”，[③]而这造成无法逃避的结果：毁灭、混乱和血腥。

然而由于后革命时期的**忧虑**，尤其在德国，事实上“启蒙运动”被认为是改革而不是革命。当时所有的启蒙哲人，甚至包括最激进的卢梭，都不会公开提出武装起义是实现他的理想国家的方式。尽管，和他之前的许多人一样，卢梭也很不清楚到底怎样才能实现它。大多数法国启蒙运动中的重要人物在 1789 年之前都去世了，但他们中的很多人在 1760 年代的时候就意识到大动乱即将发生的迹象，而其中有一些人认为这是不可避免甚至是令人向往的。“我所观察到的所有事都在播种革命的种子，”伏尔泰在 1764 年写道，“革命必然会到来，只

---

① *Untersuchungen über die französische Revolution*（Hanover，1793），p. xi. Jachmann 对于雷伯格的评论记录于一封写给康德的信件中，14 Oct. 1790，*Correspondence*，368，AK11：225；从正式意义上说，雷伯格并不是康德的学生。

② *Untersuchungen über die französische Revolution*，12.

③ *Untersuchungen über die französische Revolution*，92.

是我无福见证。”天主教反动分子路易·加布里埃尔·安布鲁瓦斯·德·博纳尔德(Louis Gabriel Ambroise de Bonald)的嘲笑也有几分真实，他认为伏尔泰、卢梭、达朗贝尔和爱尔维修，“以及其他同时代的作家”对鼓动从未实践过的剧烈社会变革负有责任，“他们会遭人厌恶，并迟早会成为受害者”。①

政治上最为极端的启蒙哲人卢梭是反革命分子最明显的目标。德国诗人海因里希·海涅于1833年写道，罗伯斯庇尔可能是恐怖统治的创造者，但他仅仅是“把卢梭赋予其灵魂的恐怖躯体从时代的子宫中拽出来的血腥之手”。② 特别是，卢梭已经成为新共和国的守护神。大革命期间，他最重要的也可能是最具有革新精神的政治著作《社会契约论》在狂热而困惑的群众之间大声传阅，许多街巷还以这部著作和他的名字而命名。1794年，他的遗骸被带到万神殿，同时被带去的还有套着天鹅绒袋的《社会契约论》。在这次事件后，罗伯斯庇尔写道：“如果他见证了这场将他带去万神殿的大革命，谁能怀疑他高尚的灵魂能够狂喜地拥抱正义和平等的事业。”③

并不是只有卢梭感到困惑。尤其是对很多先经历了大革命，又经历了随后的拿破仑战争的人来说，从动荡的巴士底狱到1815年波旁王朝复辟，这整个革命过程已成为启蒙运动无法逃脱、悲惨不幸的结局。根据康德的叙述，启蒙运动坚持将人类从“教条和准训这种理性运用(或滥用)人类自然禀赋的机械工具”中去除“永恒不成熟状态的

---

① “De la politiqueet de la morale” (Jan. 1806), in *Mélanges littéraires politiques et philosophiques*, *Œuvres complètes* (Paris, 1838), X/2,162.

② *Religion and Philosophy in Germany: A Fragment*, trans. John Snodgrass (Boston: Beacon Press, 1959),106.

③ 引自 Maurice Cranston, *The Solitary Self: Jean-Jacques Rousseau in Exile and Adversity* (Chicago: Chicago University Press, 1977),189.

枷锁”。[①] 在随后的复述中，整个启蒙计划直接为旧制度的坍塌负责。1875 年，极具影响力的历史学家和文学评论家伊波利特·泰纳(Hippolyte Taine)评论说，“如果我们看到一个男人，他的体质很虚弱，但除此之外看起来挺健康，也没有令人烦恼的生活习惯，却在喝了明显的新药剂后突然摔倒地，口吐白沫，神志不清，浑身痉挛”，我们无须复杂地分析就可以断定他喝的是毒药。18 世纪的法国社会就是如此，而这个毒药就是启蒙运动的哲学。1794 年，恐怖时期终于接近尾声的时候，康德的学生约翰·亨里希·赫希(Johann Heinrich Hirsch)抱怨道：“现在，宗教异端、自由思想、雅各宾主义和拒绝权威都被尊称为启蒙运动。现在启蒙就是叛国。”[②]他指的是德国，但其实同样的情绪在几乎整个欧洲都蔓延开来，在拿破仑战争席卷欧洲大陆后将发展更盛。伴随着大革命的毁灭力量，“启蒙”“人权论”“共和制”和“世界主义”都成了谨慎保守的欧洲精英阶层的思想。直到 1910 年，拿破仑最后一次战败近 1 个世纪后，英国驻伊斯坦布尔大使杰拉德·劳瑟(Gerard Lowther)爵士写下这段话提醒白厅主人：被官方称为联合进步党的“年轻的土耳其人”，目标是在奥斯曼苏丹的崩塌摧毁下建立一个新的现代的土耳其国家。他们将自己视为“觉醒的亚洲的先锋”，并致力于“模仿法国大革命以及其无神论的和均衡的方式”。[③]

那些相信可以从启蒙运动到恐怖统治，以及随后所有现存秩序、宗教和文明的坍塌之间看出这过程中连绵不断的联系的人中，最具有

---

① *An Answer to the Question: "What is Enlightenment?"*, in *Practical Philosophy*, 17: AK 8: 35.

② "On the Influence of Enlightenment on Revolutions", in Schmidt, *What is Enlightenment?*, 217.

③ 引自 Elie Kedourie, *Arabic Political Memoirs and Other Studies* (London: Frank Cass, 1974), 260.

说服力和影响力，同时也可能最敏锐的人是约瑟夫·德·梅斯特。梅斯特是来自于意大利北部王国萨瓦(Savoy)的外交官，然而他的著作大多与法国有关，并将法国看作接近于上帝选民的国家。他在 1803 年至 1817 年之间作为大使生活在圣彼得堡，服务于俄国沙皇亚历山大一世(Tsar Alexander I)宫廷。这期间，他创作了《圣彼得堡的夜晚》(*Evenings of St Petersburg, or Dialogues on the Temporal Government of Providence*)，这被视为 19 世纪所有反启蒙运动、反大革命著作中最凶狠、不妥协甚至有时强词夺理的作品。对梅斯特来说，不仅由世袭贵族制支撑的君主制是唯一合法的政府形式，他还希望有一天能看到在教皇的最高管辖下，神权国家能够在整个欧洲建立起来。文学评论家艾米丽·法盖(Émile Faguet)称他为“一个凶残的专制主义者(绝对主义者)，一个暴怒的神权主义者，一个不妥协的正统王朝拥护者，可怕的教皇、国王和刽子手三位一体的使徒”。①

梅斯特显然是一位极端主义者。他不仅仅是一个蛊惑人心的政客，他以自己的方式有着比许多启蒙计划本身更好的理解。对他来说，无须证明，可恶的“哲学流派”的成员成为“大革命的主要发起者”。② 但并不是因为他们曾经鼓动革命。相反，他们由来已久的罪恶他们把“人类及其环境”视为臣属，因此“一切有关他的灵魂、源头和命运的论述都仅仅是次要的，而且不是通过神启而是通过他们提供的看法获得”。③ 就是像伏尔泰这样的人，通过揭露几个世纪来神圣制裁的约束来引发革命及其暴行。在梅斯特看来，伏尔泰“盲目的热诚被放置在万神殿上，也许比让-保罗·马拉(Jean-Paul Marat)的神灵审判

---

① 引自 Isaiah Berlin, “Joseph de Maistre and the Origins of Fascism”, in *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas* (New York: Alfred A. Knopf, 1991), 94.

② *Considerations on France*, 10, n. 3.

③ *Les Origines de la France contemporaine* (Paris, 1899), I, 265 - 277.

更为罪恶，因为可能是他造就了马拉，并且显然比马拉所做的更加邪恶”。[①] “哲学家”试图摧毁宗教，将它从曾经被他称为“法国的伟大世纪”的17世纪所占据的崇高地位上扯下来。他写道：“在太阳王的时代，宗教、英勇和科学处在平衡的状态。”而随后的时代——“哲学时代”“理性时代”和光明时代，在梅斯特看来，只不过是基督教和他轻蔑地称为的“伪哲学”之间“通向死亡的战争”。而他希望，至少“伪哲学”能够获得短暂的胜利。[②] 大革命和随之而来的恐怖时期，只是大革命缔造者自食其果。在他看来，个体人类没有能力承担启蒙哲人们敦促的天真责任。人类其实就是狼，甚至实际上比狼更糟。狼有一些与生俱来的本能限制，而人类没有。“人类为了食物和衣服而谋杀，为了自我保护和攻击而谋杀，为了抵御外敌而谋杀，为了自我引导和娱乐而谋杀，甚至为了谋杀而谋杀。”[③]唯一能控制它的就是社会，而社会并不是由“人的科学”建立的。社会是自上而下推行，经过时间的推移，通过尊重和顺从缓慢创造的。限制人类的并不是相互的理解，也不是对同类的爱或互相的仁爱等遥远的个体经验，而是敬畏。而敬畏则由伏尔泰和他的同仁所称的“偏见”强加而成，包括宗教、习俗和习惯。正是这些事务聚合在一起形成了一个个国家；也正是这些，让野蛮人成为性情凶残的人，“智慧的火焰成为惨白断续的光，将孩童转变成健硕凶残的文明生物”。[④] 一旦离开自然，“人”，这个启蒙运动珍视的而又令人厌恶的概念，就会消失。梅斯特讽刺地评论道，“我见过法国人、

---

① *Considerations on France*, 9 - 11, also quoted in Darrin M. McMahon, *Enemies of Enlightenment: The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 99.

② *Enemies of Enlightenment*, 102.

③ *Les Soirées de Saint-Pétersbourg, ou Entretienssur le gouvernement temporal de la providence*, in *Œuvres complètes de Joseph de Maistre* (Lyon and Paris, 1884 - 1887), V, 22.

④ *Les Soirées de Saint-Pétersbourg*, IV, 84.

意大利人、俄国人等等，也多亏了孟德斯鸠，我还知道了波斯人。但至于人，我从没有在生活中真正地遇见过”。自然，他补充道，也是他从未见过的淑女。①

如果只是因为没有人可能通过直接的认识理解“人类”，启蒙运动钟爱的世界主义只是枯燥的抽象主义，一种去除对家庭、内心和国家责任的欲望；这只是一种高要求的花言巧语，如果重视起来，它只可能导致在法国建立的社会、政治和宗教秩序崩塌。在埃德蒙·伯克看来，整个启蒙运动的目标可以被总结成一句话：“对全人类的善意和每个人（教授接触过的人）对感觉的需求，构成了新哲学的特点。”②这是一种常见的抱怨。几乎所有启蒙运动的重要人物都服从于同样的处理方式，但一些人比另一些人更公正。19 世纪研究法国大革命的英国历史学家托马斯·卡莱尔（Thomas Carlyle）嘲笑曾监禁自己儿子的米拉波侯爵为“人类的朋友，以及他所接触过的所有人的敌人”。③

II

然而，这些爆发的攻击不仅仅是由大革命释放的对恐怖的本能反应，它们也是至少对前大革命时期康德对启蒙运动的观点以及康德的世界主义的直接回应的阐释。1784 年，也就是康德发表他著名的文章《什么是启蒙?》的那一年，约翰·格奥尔格·哈曼（Johann Georg Hamann）写了一篇简短却饱受重创的文章，名为《纯粹理性元批判》。黑格尔称之为“北方的大法师”，认为哈曼“不仅是……首创，而他本身就是源头”，他的写作“并不是**具有**某一特定风格，而是本身**就是**某种

---

① 引自 Isaiah Berlin, *Against the Current: Essays in the History of Ideas* (London and New York: Penguin Books, 1982), 139.

② "A Letter to a Member of the National Assembly", in *Further Reflections on the Revolution in France*, 48.

③ 引自 Appiah, *Cosmopolitanism*, p. xvi.

风格”，是一种奇思妙想[歌德(Goethe)将他刁钻地与维柯进行比较，认为他拥有“那个时代里最聪明的头脑”]。尽管几乎一生都是贫穷的独立学者，但他极大地影响了德国早期浪漫主义运动。[①] 他可能也是康德最固执、最具洞察力的批评家。[②] 尽管他时常写啰唆、难懂且古怪的散文，但他对康德的批判本质上是简单而生动的。哈曼认为，“我们这个世纪的启蒙”，或者至少康德眼中的启蒙，“不过和北极光一样”，苍白而脆弱，“除了火炉边的一杯睡前酒之外，并不能预测世界主义的千禧年说”。[③] 康德的整个启蒙是建立在一个简单的幻象之上的，哈曼将它描述为“部分误解，部分未能使理性成功独立于所有传统、习俗和信仰”。所有人类可以检验整个人类理解过程的唯一位置是现在我们所知道的“天意的立脚点”。显然，这对凡人来说是不适用的。甚至连就像康德曾探索过的发现“纯粹的理性”，都是荒谬而不可能完成的目标，因为“思想的全部能力都是建立在语言的基础上的”，而语言则由其自身的过去塑造和决定。哈曼直截了当地表示，“这没有凭据，而只有**传统**和**惯例**”。换句话说，也就是语言，康德试图用来进行他的批判的语言，是“**对理性本身误解的核心**”。[④] 因为没有人能从构建其对世界理解的语言中脱离出来，永远不可能有对世界完全“客观”的解释。就像理查德·罗蒂(Richard Rorty)所描述的：“真理并不是就在那里——无法在人类心智中独立存在——因为句子无法就这样存在，或者就在那里。世界就在那里，但对世界的描述则不然。[⑤] 对哈曼来说，

---

① *Hegel on Hamann*, trans. Lise Marie Anderson (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 2008), 7.

② 参见 Robert Alan Sparling, *Johann Georg Hamann and the Enlightenment Project* (Toronto: Toronto University Press, 2011).

③ "Letter to Christian Jacob Krause", in Schmidt, *What is Enlightenment?*, 147.

④ *Metacritique on the Purism of Reason*, in Schmidt, *What is Enlightenment?*, 155.

⑤ "The Contingency of Languages", in *Contingency, Irony and Solidarity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 5.

这意味着人类唯一可获取的知识，恰恰能从康德劝告启蒙的人们要“敢于”摆脱的传统和习俗中找到。

哈曼是路德派的虔诚信徒，他相信阅读《圣经》能将他从抑郁中解救出来。他相信圣经所言皆是真理，也认为每个人都有义务去相信它。但他的观点并非我们必须认同被传统和习俗束缚，或听从（用康德的话说）那些“替我们思考的”人的命令，因为他们只是上帝的——或自然的——法则的一种表达。他也坚持认为，习俗、习惯和未经检验的观点，虽然经久以来被很多人接受，但也并非全部正确。他所要论证的是，我们的习俗、习惯或信念——我们的“偏见”，如果你愿意这样表达——只是（习俗、习惯或信念）它们本身而已。就像康德声称的，“教条和准训”并非无知的形式，它们只是构成世界的要素。缺少它们，我们只是空无一物、漫无目的，是没有身份识别的人类。轻率地丢弃它们的人，只能在光明中步履蹒跚，最终发现自己失去了方向，无法行动，更不知道自己身在何处，要去向何处。在这样的状况下，人类这一迷失方向的物种，毫不收敛地将自己的热情投入到 1789 年大革命之后的暴行中就并不奇怪了。法学家、辩论家，并曾一度担任黑森-达姆斯塔特政府大臣的弗里德里希·卡尔·冯·莫泽（Friedrich Karl von Moser）说，得到启蒙的人会发现，“他在当前尘世生活的教育状态里所要求的舒适、光明、支持及和平”所达成的看似英勇的姿态，以及交换的所有事物，事实上“都是多于他现有智力和理解能力所能使用、运用和管理的”。因此，他唯一的依靠迟早会变成“创造他自己的随心所欲的自然法”，并且让他自己“毁灭所有的公民社会”。莫泽总结说，这样的启蒙，“从哲学开始，以投机和同类相残结束”。[①] 许多守旧派自那以后，（虽

① “True and False Political Enlightenment” [1792], in Schmidt, *What is Enlightenment?*, 212-216.

然大部分没这么能言善辩）也表达了类似的看法。

哈曼的思想对赫尔德的一生都有极大的吸引力。赫尔德是哈曼的亲密朋友，也是哈曼第一个赠送《元批判》的人。今天，赫尔德被视作狂飙运动（*Sturm und Drang*）背后的主要哲学声音，是德国浪漫主义的先驱者，同时代的还包括歌德和席勒。和哈曼一样，他不仅最初是康德挚爱的学生，同时还是法国启蒙运动热切的支持者（这一点哈曼有所不同）。他还像同时代的法国和英国学者一样，践行着法国启蒙运动的广义目标，“从整个人类经济制度中收集准确数据”，并将它们融入一个统一的“人的科学”。[①] 这一直是他毕生的计划。但最终，他的结论和狄德罗、休谟、孔多塞或康德非常不同。

启蒙运动的“人的科学”不可避免地带来了人类世界中世界性、普遍化的愿景，我们也可以看到，它也成为一种很难确认的“文明”的表达。它带来了程度广泛的多元化，同时也需要高程度的互惠原则。正如克里斯蒂安·沃尔夫所表达的，无论我们是谁，对方是谁，我们都必须“将对方视为我们中的一员”，当违反个人的自然权利和个人权利——通常是身体上的——时，不能倒退到自我界定、自我封闭的社群，也没有尊重“传统”或习俗的需求，无论人们自己多么愿意屈从于人格贬低：没有“荣誉”自杀，没有强制的“多配偶制”，没有女性锁阴。

赫尔德的观点非常与众不同。他认为，自然状态的人类——卢梭所谓的“幻想中的……自然人”——显然从未存在过。[②] 远在成为个体的、自治的、道德的物种前，人类事实上天然就是具有社会性的，人类的特性和身份在他们所进化的社会中被塑造。在被改为是堕落的人类原始时期和现在社会之间的那些岁月——被伏尔泰和他的同伴鄙

---

① *Treatise on the Origin of Language*, in *Herder: Philosophical Writings*, 164. See Johan H. Zamato, *Kant, Herder: The Birth of Anthropology*, 344 - 345.

② *Treatise on the Origin of Language*, in *Herder: Philosophical Writings*, 151 - 152.

视为“*野蛮，悲惨的权威统治，迷信*和*愚蠢，缺乏伦理*和*品位*”（赫尔德喜欢使用斜体字）的岁月——事实上应该为人类生活所有条件的创立而负责。君主和封建庄园、骑士、国王、哥特时代的侍从，不仅只是人类一连串的错误：若是没有“民事管理薄弱的欧洲”，他们只能是**不毛之地**的建筑材料。①

每个民族都是集体过去的产物。这是一个无法被分割的实体，由语言建立，高于所有文化，带上了其自身艺术、音乐、诗歌，以及对赫尔德来说至关重要的宗教的标记。这些事物随着时间的推移缓慢成长。他的经验和研究劝服他：“世界历史必然是一个社会性和可塑传统的链条。”②你要做的只是环顾四周并看到：“自然没有徒劳地在偏远的土地间建立疆域。”栖息在那里的人都无法避免地“受限于自己的世界”，以至于彼此之间几乎不可能沟通。因此，欧洲人“不再对黑人胸膛中汹涌澎湃的热情和想象力有任何看法；印度人也不再有残酷的欲望构想将欧洲人从世界的一头追逐到另一头”。③ 每个民族都有其自己成为人的方式，而且无法与其他民族交换。这也就是为什么殖民者（一个极其恶毒的人种）迟早会发现他们自己成为胜利了的天性的受害者。赫尔德问，哪里“是对过去时间的战胜、占领和侵略？”。答案不难发现。尽管贪婪的欧洲人还处处在肆意践踏，他们仍旧可以自信地向前看，直到“这呼吸的气息已经耽于享乐并遗失殆尽，这时，土著人毫不费力地给这棵腐烂的大树最后的致命一击”。④

甚至幸福，这个长期以来被认为和痛苦同在的所有人类的共同体验，对赫尔德来说都是同样依情况而定的，残缺不全的，与一种特别的

---

① *This too, a Philosophy of History*, in *Herder: Philosophical Writings*, 307–312.

② *Outlines of a Philosophy of the History of Man* [*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menscheit*], trans. T. Churchill (London, 1800), 288.

③ *Outlines of a Philosophy of the History of Man*, 221.

④ *Outlines of a Philosophy of the History of Man*, 189.

文化及一个特别的地方相连的。赫尔德不同意康德认为幸福只是人类状态中某一更根本状态的“朦胧的形象”。[①] 但他也不同意幸福占据了全世界所有人类本性的中心。他写道：“幸福的理想本身随着境况的不同和理解的层面不同而**改变**……”，除了“满足欲望、实现目标和对需求的平缓满足”之外，它还包括什么呢？它并未融入人类状态中，它“产生于土地、时间和地点”。对于所有这些无尽发展的美好故事及他所说的“奇特想法”，人类存在的一切都在促成“*更道德更幸福的人类个体*”，这些概念被康德、狄德罗和孔多塞兜售，这些也都只是“故事，是人们至少不会作为可以透视历史和人类心灵的真正瞳孔的故事。”[②]

然而，这些只是经常被描述为“德国民族主义之父”（或“民族主义之父”）赫尔德的一个错误。他的确有些反理性主义的思想，但这不意味着他就是常被定义为无知的、不计后果的感情用事的“民族主义者”。在大多数方面，他都是远比康德更加自由、共和、讲究平均主义的人。对赫尔德来说，文化可能是孤立且不可比的，但仅有少数例外，这并不让它们的价值不平等。他认为，文化间的比较是徒劳无益的。赫尔德所展示的相对主义也并非无懈可击。例如，他对“天生眼睛小、鼻子短、前额平坦，只有一点儿胡须，耳朵大、小腹突出的”中国人没有好感；而这样的种族主义——很难否认它不是——很少出现在他的著作中，也无法与更广的种族差别理论联系起来。[③] 总的来说，他将康德以及随后所有 19 世纪的种族理论家认为区分个体种族特征的物理差别，例如肤色、头颅形状和大小等，视为是全然不重要的。一些人是白

---

① 参见本文 206—208.

② *This, too, a Philosophy of History*, in *Herder: Philosophical Writings*, 298.

③ “Reflections on the Philosophy of History”, in *On World History: An Anthology*, ed. Hans Adler and Ernst A. Menze (Armonk, NY and London: M. E. Sharpe, 1997), 232.

种人，一些人是黑种人，一些人是红种人，还有一些人是黄种人，这些区分显然存在一些自然原因——在他看来最重要的就是气候。但是没有任何智力上或道德上的重要区分可以由此而来。他说道："黑人有足够的权利认为白种人是退化的人种，是天生患白化病的怪胎，就像白人将黑人视为野兽和黑色的动物一样。"赫尔德受启发所撰写的所有这类人类自然历史中——轻蔑地暗指康德——没有任何是基于"所谓的人类种族"。①

对赫尔德来说，康德的世界主义完全是一个愚蠢的目标，注定崩塌成康德自己所恐惧的另一个表述"普遍君主国"，因为它试图连接自然意图分开的东西。本质上，人与人之间是无法相比的（这也让他们的普遍道德标准更为荒唐），也应该由于他们的差异而被正当同等对待。我们所说的"种族中心主义"对赫尔德来说是荒谬的，就像由于只知道希腊便认为所有的一切都是希腊创造的"比雷埃夫斯的疯子"一样荒唐。他写道："黑人、美洲土著、蒙古人"

> 都具有欧洲人所没有的天赋和预先形成的性情。可能只有在不同的比例和补偿中，总数才是相同的。我们可以确信能够发展的怎样的人类类型已经或将要在我们的圆形地球上发展——谁能阻止它的进行呢？它原本的类型，人类的最初形态，因此并不落在一个国家或地球上的一个区域；它是两个半球人性的范例。彻罗基族人、the Huswana，蒙古人和 Gonaqua 与最文明的英国人和法国人一样，是我们物种伟大词汇中的重要字母。②

文明的英国人和法国人企图强行将他们自己以及被他们夸大的

---

① "Letters for the Advancement of Humanity (1793 - 1797)—Tenth Collection", in *Herder: Philosophical Writings*, 393 - 394. See *Herder: Philosophical Writings*, 393 - 394, n. 33 关于赫尔德对康德论文的影射，见 *On the Different Races of Man*.

② *Herder: Philosophical Writings*, 395. Huswana 还未能确证，Gonaqua 是科伊族（Khoikhoi）的一个部落，位于非洲西南。

科学成就推向整个世界是愚蠢的和可耻的。他对布干维尔和库克轻蔑地说："控制着驶向塔希提的护卫舰，让教士沿着新赫布里底群岛的海岸吼叫，你在技巧上依然不比南海岛屿住民更优越，他们用艺术指导自己用手造船。"[①]虽然（我们）并不具有优越性，但显然非常不同。如果确实如此，如果除了非洲人和印度人真的没有人知道他们自己是什么样的，如果所有的文化都是封闭的，由自然区分，那么就没有根基来评价（或评判）他们。但是两者都不是尽量迎合他们的原因，这就是区分赫尔德和他的启蒙前辈最鲜明的地方。如果就像赫尔德认为的那样，任何民族对别的民族带来鼓舞的主要激情最可能是"嫉妒地感受自己种族的荣耀和优越性"，也就没有原因推测冲突和憎恶最终会从世界消失。

就此而言，赫尔德本人可能并不是非常明显的原始爱国主义者，或原始的公有制成员。但是他认为人类被分成完全不同的国家，每一个拥有独立的不变的文化；认为人类身份是由具体的传统习俗和他们产生的语言构成的。而这，至少在哈曼看来，康德已经试图放弃他对一个完全自由成熟的个体人类的建构。可以再进一步讨论，是否其实就没有"人类本性"的概念，或者这其实就是不相关的。这并不是赫尔德的观点。确实，他对于连接所有民族的共同人性有一个非常清晰的概念，但他无法阻止后世那些声称赫尔德为其先驱的纳粹党人和种族隔离思想家。

对于赫尔德 19 世纪的继承者，启蒙运动看起来越来越不像解放的时刻，而是限制和约束的时期，是只有想象力和激情的力量才能带来的将广阔视野变狭隘的时期。在相当程度上将"启蒙"等同于康德，启蒙可能展现为一个完全关注于"理性"胜利的运动，因此也提供了一个无法区分的、绝对主义的、不流血的人类概念。对于浪漫主义者，

---

① *Outlines of a Philosophy of the History of Man*, 241.

“自然”，这个启蒙运动试图通过“文明”（在 18 世纪末，德国人将这个词用来暗指简单的技术统治）约束的概念，成为一条流经过全人类，用赫尔德的话说，还是由“所有创造出的生物中具备他的上帝的意识的器官”造就的人类的顽强的溪流。[①] 曾经是自由和自主能力的愿景，现在启蒙运动则被渲染成了一种奴役形式。曾经是“贵族式”的运动，现在都被视为——最糟糕的——“资产阶级”而且还是“小资产阶级”的运动。它不再是任何一种“哲学派别”的期望，它现在成为小商人们的宗教。海因里希·海涅把康德称作“伟大的毁灭者”，认为他的“小资产主义”价值观荒谬地与罗伯斯庇尔的观点有共通之处：

> 两者都有着乏味的诚实。两者都有着同样猜疑的天赋，一个展现自己为反对思想并被称作批判主义，而另一个被引导为反对人类并被类型化为共和国美德……自然注定让他们以糖和咖啡为代价，但命运决定了他们应以其他东西为代价，一边是国王，另一边是上帝……他们都给出了正确的度量！[②]

从赫尔德到海涅，从黑格尔到马丁·海德格尔（Martin Heidegger）——“后现代主义”的奠基人，启蒙运动展现了它的愿景，和接纳它的资产阶级所设想一样，它是冷酷、呆板、乏味并且精于计算的。它试图抹掉所有人类的差异、英雄精神和欲望。它用礼貌代替激情，用风趣代替智慧。它甚至还更坚决残暴地试图消灭宗教，只留下黑格尔所说的“无法满足的欲望的污点”。[③] 在它那里，留下的都是对虔诚的：纯粹感觉（黑格尔的说法）的空洞感伤，而思想，就其本身而言也只与“纯粹物性”有关。在一个曾经可能具备丰富的

---

① Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 369.

② *Religion and Philosophy in Germany*, 58.

③ Shklar, *Freedom and Independence*, 171.

人类表达的地方，感觉和思想是互补的地方，启蒙所给出的是世界主义的世界的无尽贫瘠的平原，以及对“理性帝国”贪得无厌的需求。①

最糟糕的是，它让自己转型成卡西斯·克洛茨（Anacharsis Cloots）曾在国民议会中以“曾经被称作法国”的名义促成的那种普遍主义，那个在拿破仑的理论和实践中都清晰体现出的扭曲。1807 年 11 月，在拿破仑最后被监禁于圣·赫勒拿岛（St Helena）的岩石岛上时，他告诉秘书艾曼纽·拉斯卡斯（Emmanuel Las Cases），他的“伟大设计”将欧洲因为“革命和政治而分裂的、本来相同的地理民族重新集结和凝聚起来”，通过“统一的法律、原则、观点、情绪、视野和兴趣”统治个体，并将他们变成“一个相同的民族体”。

若不是一个机会主义者，拿破仑可能什么都不是。甚至在已经没有机会可能重新夺回权力及法国时，他仍然希望自己在历史上留下一个荣耀的位置。但如果他有任何连贯清晰的政治目标，他也许已经通过自己在不同地区的家族成员，如果可能的话，在法国的统治下建立了一个泛欧国家。这个“共和国姐妹”将组成新的欧洲，并最终只有一位总统（或像拿破仑一样成为一位皇帝），一种法律条款——著名的拿破仑法典——一个新的理性的权重和评估系统（度量系统），一个单一的教育体系，甚至一个新历法；而所有的这些都是法国的。他对被他任命为威斯特伐利亚国王的软弱无用的兄弟杰罗姆（Jérôme）写道，“什么样的人，像他一样享受到了智慧和自由管理的益处”，还会希望返回到他们曾经生活的“专制政府”呢？就像他在其他地方更野蛮地

---

① 参见 Lewis P. Hinchman, *Hegel's Critique of the Enlightenment* (Tampa, Fla.: Uni- versity of Florida Press, 1984), 185 - 215.

说到的："对法国人好的就是对所有人都好的。"[①]就像霍克海默和阿道诺说的，启蒙运动的哲学"在 18 世纪将对死亡的恐惧变成一种罪恶"，而最终选择"恰恰用罪恶效忠于拿破仑"。[②]

III

启蒙运动、大革命和随后的革命性战争之间的因果联系，尽管表面上非常明显，但其实都是错误的联系。如果启蒙运动事实上是大革命和拿破仑的先驱，如果启蒙运动是让圣茹斯特相信他可以重新创造世界的智识工具，那么可能荒谬的是，今天启蒙运动就不会有这么持久的重要性。法国大革命改变了欧洲社会，它直接和非直接地持续影响并塑造了现代世界。但这不是因为它成功引入了类似于英国哲学家伯纳德·威廉姆斯(Bernard Williams)所说的"圣茹斯特的错觉"，这是一种可以逆转时代的错觉，以为传说中存在于罗马共和国时期的美德可以在现代法国复活。[③] 目睹了大革命中所有公认的过分行为，以及其最终走向短暂却血腥的拿破仑王朝，后革命时代的自由主义者亚历西斯·德·托克维尔、本杰明·康斯坦特和约翰·斯图尔特·穆勒，将大革命视为对自由民主的秩序扫清障碍、并最终在全欧洲取代旧制度的一项必要罪恶。正如托克维尔在 1858 年说的，"它规范、协调并合法化了一个伟大事业的影响"。[④] 这个"伟大的事业"就是我们

---

① Napoleon to Las Cases, 11 Nov. 1816. 拉斯卡斯不是一个可靠的目击者；但是拿破仑于 1805 年 2 月 15 日向 Corps législatif 作了相似的陈述。Biancamaria Fontana, "The Napoleonic Empire and the Europe of Nations", in Anthony Pagden (ed.), *The Idea of Europe: From Antiquity to the European Union* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 122 - 123.

② *Dialectic of Enlightenment*, p. xii.

③ "St. Juste's Illusion", in *Making Sense of Humanity and Other Philosophical Papers 1982 - 1992* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

④ *L'Ancien régime et la révolution*, ed. François Mélonio (Paris: Flammarion, 1988), 84.

今天宽泛地称为“自由民主”的事业，也是许多西方国家在接下来的世纪里经历的痛苦（更不用说世界上那些在西方控制下的其他国家所承受的痛苦），这也是我们中的大多数仍然生活的政治体系。而它，也正是启蒙运动的产物。

然而，后拿破仑自由主义的兴起还与另一个后来被称为“自由民族主义”的运动紧密联系。这一运动出现在意大利、波兰和希腊，这些国家在拿破仑战争之后发现自己仍然被困在一个又一个强大权势的枷锁下。“自由民族主义”就像它名字所暗示的，和民族主义后来的形式一样，并不是最终在纳粹主义和法西斯主义中达到顶峰的民族优越性的危险主张，也不是愤怒无知的民族所哭喊的“我的祖国最好”。在很大程度上，它是基于来源于启蒙运动的世界主义理念，对公民爱国主义在世界范围的重新阐述。

1815 年 6 月 18 日，拿破仑在滑铁卢的最终失败让法兰西帝国在欧洲走向终结，但它同时也让最终导致了拿破仑垮台的大不列颠、奥地利、俄国和普鲁士等帝国强大起来。1849 年，朱塞佩·马志尼（Giuseppe Mazzini）写道，“22 年的战争已经让欧洲精疲力竭”。当“梦寐以求的和平”最终降临时，“无论是谁将和平带来的，都将被赞扬。在胜利的护佑下，古老的王朝重新开始其被中断的统治”。1815 年 9 月 25 日，普鲁士、俄国和奥地利组成了“神圣联盟”，其目标是尽可能恢复大革命前整个欧洲大陆的平衡势力。对小国家来说，尤其是意大利人和波兰人，当发现自己被这些强大势利统治时，只有巨大的失望。对他们来说，这一联盟毫无神圣可言。马志尼说，它没有完成启蒙运动奋力加强的教会和国家之间几个世纪的分离，并开启一个新的时代，“基督时代的二元性（教会和国家之间）似乎渐渐融于互爱的契约中”。自此之后，这些新的“世界主人已经联合起来抵抗未来”。然而，他们并没有像声称的那样维护仁慈的基督教国家之间的和平，

这个“非法势力联盟”的真正目的是粉碎任何一种“进步的原则”。对强大的势力来说，显然拿破仑的失败并未最终摧毁大革命的原则，更不用说启蒙运动的原则，从而迟早都会出现对未来政权的新威胁。因此，每当“受压迫的或衰弱的国家”试图坚定自己的身份或“自由决定自己的未来”时，这个所谓的神圣联盟就会降临，“阻止进步并保护压迫者”。[①] 梅斯特所哀悼的消失了的欧洲，和国王、神职人员以及刽子手（他们从未消失过）一起，似乎已经回来——至少也是暂时回归。

马志尼是意大利联盟的智识缔造者，是维柯和赫尔德的激情读者，是全欧洲与他迥异的人物所熟知和崇拜的人，约翰·斯图尔特·穆勒和弗里德里希·尼采（Friedrich Nietzsche）将他描述为那个时代最英勇和高尚的人物，一个名副其实的超人（*Übermensch*）。[②] 俄国自由主义思想者亚历山大·赫尔岑（Alexander Herzen）说，他是 1848 年民主革命的“闪耀的星星”。[③] 尽管他视自己为一个实践的政治家，一个行动者，关心可实现理念的创造，还曾有几个月担任短暂的罗马共和国三人领导小组的成员之一，成年后他的生活一直处在贫穷和流亡中。他是一个爱国主义者和民族主义者（尽管他本人永远都不会用这个词汇，甚至从不谈论“民族”）。尽管他的个人经历满是苦痛，但他的表达比很多人都更清晰有力，并且更少怨恨的情绪；他也不像约翰·戈特里布·费希特（Johann Gottlieb Fichte）和圣奥古斯丁·威廉·施莱格尔（August Wilhelm Schlegel）那些他所仰慕的德国哲学

---

① “Towards a Holy Alliance of Peoples” (1849, written in Italian), in *A Cosmopolitanism of Nations: Giuseppe Mazzini's Writings on Democracy, Nation Building and International Relations*, ed. and trans. Stefano Recchia and Nadia Urbinati (Princeton: Princeton University Press, 2009), 117–119.

② Denis Mack Smith, *Mazzini* (New Haven and London: Yale University Press, 1994), 215.

③ 引自 Stefano Recchia and Nadia Urbinati, “Introduction:, Giuseppe Mazzini's International Political Thought”, in *A Cosmopolitanism of Nations*, 1.

家那样滥用辞藻。但是他和他们一样猛烈地批判了植根于欧洲并在拿破仑战争时期接踵而来的各种宗派主义。[①] 马志尼明白，尽管他们可能已经熄灭了波拿巴主义和大革命更极端的想法，但是作为欧洲的新主人，他们无法摧毁，并且未来也不可能摧毁这个新的、自由的民族理想。马志尼写道，打倒拿破仑的并不是“君主的暴力”，而恰恰是被“他的自大所冒犯”的民族理念。正如马志尼看到的，新的后革命国家，试图将早先的祖国的概念与“法律和自由”的忠诚融合在一起，将一个民族的自我身份认同赋予些许神秘感。正如黑格尔所说，民族国家是“一个彻底的精神实体”，是一种“在于它的坚定的理性，和世界上直接的现实，以及……因此是直接的力量之中的精神”。[②]

不同于支撑中世纪欧洲君权的“国家”概念，黑格尔的国家与启蒙运动中“祖国”的概念一样，完全独立于神和统治者。它只由其人民组成。对黑格尔来说，人类身份本身是被他称为“*Volksgeist*”（民族精神）的一种表达，即“人民的精神”，表现在每个民族的制度中、信仰中，也就是最广义的文化中。并不奇怪，他的观点来自于古代希腊城邦，一个和生命体类似的（社会）共同体，最终将超越手段和目的，而一切都同时成为目的和手段。[③] 在后革命世界，事实上，对一个民族的忠诚有着比它本身更大更积极的作用。如果对一个君主的臣服是一种从属，那么进入新的公民权利的意愿则是个体与整体的联盟。只有通过这个联盟，真正的自由才能得以实现。黑格尔说，爱国主义“本质上是一种倾向，是在生活的正常环境和状态下，习惯性地知道这个社群是牢固的基础和目标”。这是一种倾向，是对个人“重大和特别利益”被

---

① Viroli, *For Love of Country*, 144–145.

② *Elements of the Philosophy of Right*, trans. H. B. Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 367, 368 (331, 335).

③ Charles Taylor, *Hegel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), 387–388.

“保存和包含在他者(在这个例子中是国家)的利益和目标中，以及后者与我作为个人的关系中的信任。因此，他者立刻不再是他者，而在我的知觉中，我是自由的”。[①] 自由永远是终极目标，而就像启蒙运动假设的误导主张，自由永远不能通过个人在一个被夺走所有有意义的情感依附的世界主义的世界里独自挣扎而实现，而应该属于比个人更大、更宏伟、更壮观以及更持久的事物的一部分。对于那些像马志尼一样的人——尽管他批判黑格尔“对力量的崇拜”，以及他自己对国家的夸张声明——这个新的国家是分散的欧洲人民可能摆脱“神圣联盟”羁绊的唯一方式。

这个新的民族性观念的目标是重生，马志尼写道，重生中的每一点努力的终极目标都是“国家(祖国)和人类”的调和。它产生的最终形式将是将多样化的民族“融合”在一起。然而，就像对康德来说，这仍然只具有非常小的可能性，没有人试图“在(现在)世界中放置一个还未到来的时代。”在不远的将来，人类可以期待达到“和谐”，而这在欧洲经过拿破仑战争的摧残已经变得四分五裂和互不一致，只可能由国家来承担此任。对于有些人争论说这个国家是“过往的一种表现，是一个导致了太多血腥，并持续把上帝的想法在世上进行拆分的中世纪概念”，他的回答是这个新的“民族性”不会“为个人主义带来痛苦的战争”。它的本意并非培育新的宗派主义。“这并非是一个国家的计划，”他声称，“而是一个世界性的计划”。[②] 他谴责了许多例外论者曾姑息的种族、语言和气候的三重支柱。[③] 更不用说梅斯特所希望的复活：教会和皇权之间的残暴联盟的复活，国家在这里仅仅只是其统治

---

① *Elements of the Philosophy of Right*, 288 - 289(268).

② “From a Revolutionary Alliance to the United States of Europe” (1850 originally written in Italian), in *A Cosmopolitanism of Nations*, 134.

③ “Humanity and Country” (1839, originally written in French), in *A Cosmopolitanism of Nations*, 53 - 57.

扩张的阴影。当他被“正直的人好意地”告知“我们不再信仰国家：我们相信人类；我们是世界主义者”，马志尼回答说世界主义是“有些过时的想法”，并且“比民族性的概念更模糊，也难以实现。”正如“正直的人”所理解的，世界主义已经成为“对永远在我们心中死去的过去的反应的贫瘠情绪”。[①] 他说，当然我们都是世界主义者，如果这意味着对同类普遍的仁爱感和义务感的认同，并“摧毁所有将民族分离并带来相反利益的一切障碍”。但这还远远不够。在他生活的这个世界，世界主义者的善意是无力的。世界主义者的麻烦在于，最终他所关心的都是个人。马志尼说，他站在他自己对斯多葛式循环的理解中，“在围绕着他无限延展的圆圈的中央，超出了他理解的极限”。虽然他说得不错，但却徒劳无益。他在能力范围内做了最好的努力，但最终只是做了一场慈善事业，仅仅是“施舍”，却不大可能为“今天我们所关注的社会问题”提供适当的解决方案。另一种选择是马可·奥勒留宇宙观的缩小版，世界主义者“将他们自己的郡县，甚至城市放置在他们理论大厦的中心，并到此终结”。换句话说，他们的愿景再次成为康德所最恐惧的：世界主义的理想以世界帝国的形式传播，或者是马志尼所说的“拿破仑式的”世界民族。然而，“感谢上帝”，他们不再因为“自命不凡的优越道德和智慧领导”而被武力强迫——法国、英国、比利时和德国仍在欧洲以外世界上的其他地方试图这样做——来如此行事。[②] 马志尼和康德一样（尽管他可能从未读过康德对这个问题的论述），相信在后拿破仑世界坍塌后，涌现出来的越来越多的新国家组成了康德所认为的“代议制共和国”，有一天它们可能会联合形成一个“欧洲

---

① “Nationality and Cosmopolitanism” (1847, originally written in English), in *A Cosmopolitanism of Nations*, 58.

② *A Cosmopolitanism of Nations*, 59.

合众国”。①

IV

马志尼所说的“欧洲合众国”在今天几乎已变成现实；显然，欧洲联盟和许多他所期盼的机构已经形成（还有很多他未曾想象过的组织），然而这仍然还是个由多个国家组成的欧洲。可是，“自由民族主义”遭受了一些毁坏性的思想冲击。在欧洲，它沦落成各种形式的种族主义，在19世纪后半叶帮助维持了民族帝国的创立，并且在20世纪中期遭遇了法西斯主义和国家社会主义的惩罚。自1945年之后，西方几乎没有人敢于称自己为“民族主义者”。无论南、北美洲人，基本上都比欧洲人更羞怯于崇拜他们国家的标志，包括国旗、国歌、竞技以及难以解释的“价值”。尤其是右翼人士，尽管他们认为自己的国家比其他国家更好，他们也更倾向于被视为是爱国主义者而非民族主义者。在其他地方，包括中东、巴尔干群岛、非洲和亚洲殖民地以及爱尔兰等地，就像在19世纪的意大利、希腊和波兰一样，民族主义成为将本土人民从国外帝国直接或间接的统治下解放出来的方式。然而，几乎没有例外，这些后帝国阶段的民族主义试验的过程并不愉快。和马克思主义一样，民族主义是土生土长的欧洲纲领，并没有广泛传播。不足为奇的是，更为极端的伊斯兰政治运动，经过多年民族主义的不幸试验，最终抛弃了民族主义，就像对待马克思主义一样，成为被伊朗所称的另一个“西方毒化”的表现。②

在今天的欧洲和美国，还有另一种狭隘的地方主义的形式，被称作“社群主义”——尽管这个概念是模糊的，其影响却是范围广泛。它

---

① “From a Revolutionary Alliance to the United States of Europe”，132－135.

② James P. Piscatori，*Islam in a World of Nation States*（Cambridge：Cambridge University Press，1986），22.

和民族主义一样，经常被视为与启蒙运动相对立。一个社群可能以多种形式存在：它可能是一个国家，或者通常会更小；它可能是一个流散民族，由世界上的其他国家或地区移民而来，栖息在一个国家里。美国是一个很大程度上由新移民组成的国家，这些社群通常被给予划归的名字，以强调他们与这个国家的不同。就像克里奥尔(Creole)的建立者将自己冠以“英国”或“大不列颠”美国人一样，现在还有“西班牙裔美国人”“亚裔美国人”“意大利裔美国人”等等。一个社群可能由更小的分类组成，例如一个民族、一种文化，甚至一个教区或村庄，而民族主义者则徒劳地希望这些古老的小团体能够纳入国家本身。这些社群的概念大体上来源相似，尤其是来源于黑格尔和赫尔德。[①] [也并非巧合，哲学家查尔斯·泰勒——其中最微妙且最具映射性的一个——的第一部重要著作就是关于黑格尔的，而他在目前对赫尔德兴趣的复兴中也起到了重要作用。]和最早的民族主义者一样，社群主义者会辩驳说，启蒙的世界主义的观点虽然在理论上值得推荐，但它所基于的主张都是含糊和飘忽的，只有良好的感觉和虔诚的情感。在真实人类居住的现实世界中，它们只能无望地失效，并且也许像大多数含混的形式一样，有潜在致命的危险。更糟糕的是，在深远的意识层面，它们是错误的。人类自欺欺人地认为自己是他们所栖居的社会和政治世界的创造者。事实上，人类是社会和政治世界的产物。在德国哲学家马丁·海德格尔异乎寻常的想象中，社群主义者认为我们被“扔到”了世界中，因此无法选择着陆的地方。无论简单还是复杂，人类生活的所有社群都经过了漫长的演化。他们都可以——或者至少应该——将彼此视为人类，并尊重彼此选择的处事方式。可能确实存

---

① 参见 Amy Gutman, “Communitarian Critics of Liberalism”, *Philosophy and Public Affairs*, 14(1985), 308 - 322.

在一种“人类本性”，就像现在我们知道只存在一种人类“物种”，但它只意味着我们不再有——如果我们曾经这样——理由奴役或试图灭绝，或甚至“改善”整个人类物种。这个普遍人类的信仰继续发展，也暗指“其他人”应该和“我们”一样拥有同等的政治权利；但显然这不意味着我们可以与我们社会环境之外的其他人共享我们的身份认同或道德世界（最多是一个前途未卜的概念）。在这个范围内，个体所拥有的道德身份只能通过其所属的社群而获得。

大约 30 年前，英国哲学家阿拉斯代尔·麦金太尔写了一本影响深远的书，名为《追寻美德》（*After Virtue*）。这本书以一个不同的未来愿景开始。他让读者想象一下如果所有的自然科学知识都被抹去的情形：一系列的自然灾难将会发生；普通大众将会寻找责怪的对象，并最终将矛头对准科学家；“出现大范围的暴乱，实验室被烧毁，物理学家被处以私刑，书本和仪器被毁掉”。随后想象如何尝试从这些分散的碎片中重建科学，“仪器的用途被遗忘；由于撕毁和焚烧，书中的半个章节、文章中的几页字迹不再清晰”。也许，几个世纪过去，直到整个科学理性的进程被重建，没有人会知道他们所做的事根本不是科学，因为“说明他们所做的是有意义的语境已经遗失”。这就是启蒙运动所做的。然而，它并未摧毁自然科学，它摧毁的是道德。就像与自然科学失去联系的极具未来幻象的梦魇中的栖居者，“我们已经——如果不是完全，也在绝大程度上——丢掉了我们在理论上或实践上对道德的理解”。[①] 而更糟糕的是，**我们并不理解它**。麦金太尔相信，要重拾我们丢失的道德，消解启蒙运动的后果，就需要复兴古老的亚里士多德哲学的“美德”概念，以此通过类似于中世纪修道院社群的

---

① *After Virtue: A Study in Moral Theory* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1981), 1-2.

形象重建我们的道德世界。

麦金太尔的观点是极端的，而他对启蒙运动的描述从历史观点上说也是怪异的(尽管通过他自己反对启蒙运动的论述来说，也很说得通)。他声称，它几乎完全是北欧的(说西班牙语、意大利语、盖尔语和斯拉夫语的人不属于此列)；它还和哲学一样富有音乐性——其中最伟大的大师是康德和莫扎特(Mozart)——而“启蒙的国家中发展最迟缓的”法国则不在此列。其结果和墓志铭就是《非此即彼》(Either-Or)，一部由丹麦哲学神学家索伦·克尔凯郭尔(Søren Kierkegaard)于 1842 年撰写的著作。[①] 然而，尽管有这些特性，麦金太尔论点的某些版本——淡化了的，去掉其某些历史叙述，并且通常没有哲学上意味——已经成为了普遍的观点。启蒙运动将我们从道德根源处分开。通过坚持道德是个人选择的问题，用康德的话说，每个人都有一个内在的道德法则，启蒙运动创造了缺乏指引和目的的文化。它之所以如此，是因为启蒙运动在道德方面从根本上就是错误的——而且并不仅仅在道德上，还在所有与我们有关的社会和伦理存在上——简单说，也就是在我们的生活上是错误的。这些事物并非因内部，而是因外部环境产生的。他们被我们命令，并且只有在我们所属的社群背景中才有意义。因此，相信这些本质上各不相同的生物，可以在没有社群赋予他们真正意义的情况下，就如何最好的生活这一困难的议题达成一致，是很荒谬的。没有传统的指导，有些人会补充(比如麦金太尔)，没有所有人类社会共有的宗教信仰体系，人类会迷失。通过坚持认为所有人应该关心的是伟大的世界主义的世界，启蒙运动让社群这一想法几乎不堪一击。这是一个错误的行动，而我们——至少在西方世界——从那以后已经为此遭受了痛苦。

---

① *After Virtue*, 37 - 38.

用麦金太尔的话说，启蒙运动坚持“无论源自哪里的观点都可以与他人进行例行辩论，如果进行得足够多，这样的例行辩论总能有一个最后的结果”。和哈曼一样，他认为这些主张都是徒劳的，因为任何“理性辩论”所基于的标准都是由先前的“理论或概念体系”建立的，而这些体系都并不脱离于他们所属于的生活方式、信仰、习俗和习惯而独立存在。换句话说，就像赫尔德对“幸福”的定义一样，“理性”本身也不是一个普遍的范畴。[①] 美国人看起来很理性的辩论可能对伊朗人来说就是无稽之谈；或者更有针对性地说，对受教育的无神论者来说毫无疑问显而易见的观点，可能对一个没接受过教育的信徒来说就非常费解。此外，就像麦金太尔所说，人类不仅是一种理性的生物，更是讲故事的生物，是寓言家。他的道德情感至少是叙事性的，而他所讲述的故事并不是关于“人类”或宇宙，因为尽管在某种意义上两者都曾被讲述，但他们都不是恰当且引人注目的故事。为什么当代西方国家的人会关心狩猎采集社会中人类的活动，或者中国人或努尔人的动态？他们可能是有趣的读物。我们也许羡慕或同情他们，但他们无法告诉我们如何过我们自己的生活。我们真正关心的是有关我们自己同类的故事。这就是为什么历史学和谱系学对我们所有人、每个国家和“社群”来说都非常重要，为什么历史学和谱系学是一个故事的产物，通常得出或多或少有意识的疏忽、扭曲和虚构。这就解释了为什么爱国主义者热衷于在学校里教授国家主义的历史。这是因为这样国家主义叙述的角色，例如《英格兰大宪章》《美国独立宣言》（和《宪法》），以及《法国人权宣言》，不仅在官方历史中，同时还在他们各自的国家大众想象中占据主导地位——尽管通常情况下，这些公民中很少

---

① *Three RivalVersions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy and Tradition* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1990), 172 - 173.

有人对其中的内容有所了解。同样地，所有的宗教和政治体制就像故事一样，一些可能是真是的，而另一些显然是虚假的。通常，我们没有一种认知的确切方式。重要的是，我们相信他们。对麦金太尔来说，詹巴蒂斯塔·维柯是最清晰认识到这一点的人之一。他声称，尽管有些不真诚，“这是因为维柯”，是第一个认识到“道德哲学的主题……只能在所体现的特定社会群体的历史生活中被发现”。[①] 对于麦金太尔、所有一般的社群主义者以及黑格尔来说，“社群是牢固的基础和终结。”在社群之外，关于各类事务的道德、社会、人类学或宗教评价的基础将不复存在。在霍尔巴赫看来，启蒙运动的作者习惯性地提及的“偏见”是“在各个方面折磨（人类）的真实的罪恶起因”，事实上也是社群道德生活所建立的习俗和共有信仰。[②] 就像埃德蒙·伯克（一直确信他的同胞的判断力）向法国人解释的，英国人“并不会让普遍的偏见迸发”，而是用他们的精明去发现他们中普遍存在的潜在智慧。“如果他们找到了他们所寻求的，并且很少失败，他们会觉得继续带着理性的偏见，是比抛去偏见的外衣只留下赤裸裸的理性更智慧的方式。”“prejudice”（偏见）是起源于罗马的法律名词——“*prejudgement*”（预先审判），即在正式开庭前要求考察案件状态的阶段。因此，这可以说是20世纪德国哲学家汉斯-格奥尔格·伽达默尔（Hans-Georg Gadamer），另一位带着社群主义式的同情的哲学家，所说的知识的历史“前结构”，这是如果我们想要理解这个世界都需要的，是反对“启蒙运动和它对宗教的批判的”。[③] 因为没有这样的“前结构”，就没有人有任何参考和起点去对甚至最严厉“检查”——这个苏格拉底最喜欢的

---

① *Religion and Philosophy in Germany*, 265.

② *Essaisur les préjugés*, in *uvres philosophiques complètes*, II, 12.

③ *Truth and Method*, 234 ff. 前结构、预警等观念来自于马丁·海尔格尔，伽达默尔将之告知伯克，并且一定留意过我所引用的片段。

词汇——的生活进行所需要的评判。

我是什么，我通向的道德生活，所有我尊崇的或厌恶的，用麦金太尔的话说，都从“这个我所栖息的特定的社会生活”中来。这并不意味着，如果有机会，我可能不会发现“其他社群中类似形式的社会生活”与我的性质相同。它意味着，“剥夺我在社群的生活，我将没有理由遵守道德”。[①]（尽管，如果在定义上一个社群的附属物并非我可以自主选择的，用怎样的办法在除了我自己“意气相投”的社群之外寻找生活还不清晰。我可能选择去法国生活而不是英国，因为在知道法国人如何生活后，我发现在巴黎生活比在伦敦生活更适宜。无论从任何意义上麦金太尔都会接受，这不会让我成为“法国”这个社群的一员。因此，和我不再属于的英国相比，我很有可能没有更多理由在这个我除了正式法律层面之外无法完全属于的法国保持“道德”。或者至少，我下意识地要在两者之一的地方过着“道德”的生活，可以说不是源自于“我所生长的那个特定的社会生活”。在麦金太尔的眼中，这必然会让我成为一个没有归宿的，因而不可避免地不遵守道德的世界主义者。）

对人类联盟的这一理解还拓展向任何社群社会生活毫无疑问地最核心方面：正义和法律。因为在一个以麦金太尔和很多其他社群主义者的方式构想的世界中，正义不可能是“全球的”，因为正义同样只能是部落、社群、国家等适用于它的成员之间协议的问题。麦金太尔提出的人类是讲故事的动物，以及人类社会生活是由叙述结构组成的观点，也成为让-弗兰西斯科·利奥塔对他所说的“世界主义的”批判的来源。（利奥塔本身不是一个社群主义。社群主义者似乎是限制

---

① “Is Patriotism a Virtue?”, in Ronald Beiner (ed.), *Theorizing Citizenship* (New York: State University of New York Press, 1995), 216 - 217.

于英语世界国家的。但是就像麦金太尔含蓄地发现的，世界主义者与后现代主义者之间有一些共同点。）利奥塔用赫尔德首次引入哲学领域的语言写道，“一个民族将自己禁锢起来并且通过叙述来识别自身”。[①] 利奥塔利用一个叫卡西纳瓦琼（Cashinahua）的中美洲民族作为例子（可能是一个极端的例子）阐释这个观点。显然，卡西纳瓦琼人认为他们自己是唯一的“真正的人类”。因此，他们讲述的自己的故事，用利奥塔的话说就是他们的“野蛮”故事，只和他们自己有关。他们是坚定地“反世界主义的”。利奥塔告诉我们，“传统是互相不透明的。两个社群之间的接触是即刻的冲突，因为一个社群的名字和故事是不包括另一个的，是排他的”。没有办法解决这种冲突，也没有“可以展示、辩论和决定”的裁判，因为这样的裁判一定是“普遍的、人类的，并拥有随意支配的国际法等等”，而在利奥塔看来这些事确实不存在。它们是启蒙运动自欺欺人的产物，其“元叙事”的主要支撑已经由后现代主义最终胜利攻克。[②] 被困在他们无法沟通的“野蛮”叙事中，卡西纳瓦琼人看起来由于是完美的前现代人，而是真正的后现代人。确实，他们拥有许多卢梭对他的野蛮人，或狄德罗对虚构的塔希提人赋予的特性。在利奥塔看来，任何超出这个社群边界之外的共识的谈话，都是一种“过时的并值得怀疑的价值”。正义只能够高度地方化，并且像游戏一样安排“由现在的玩家达成一致，并取决于最后的终止”。而由于没有裁判为这些不同共识之间的短暂合约建立价值（和力量），每个团体必须永远困在由自己的习俗和语言界定的自己的世界里。当面对童婚、奴隶、阉割等问题时，我所能做的只是站在一边说：“我没有可以用来描述的语言，更不用说评判这样的行为。”对利

---

① *The Differend: Phases in Dispute*, trans. Georges Van Den Abbeele (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988), 151.

② *The Differend: Phases in Dispute*, 157.

奥塔来说，我们事实上都在像卡西纳瓦琼人一样生活，只是我们拒绝承认这一点。后现代主义者谈论语言，社群主义者（以及共享同样前提的多元文化主义者）谈论“文化”的“故事”。但最后，他们都得出差不多一样的结论。

而别人就是别人。任何事物都没有普遍的定位。当然，用迈克尔·沃尔泽（Michael Walzer）的词汇来说，不同“正义的领域”之间存在对话，正如利奥塔以不适当的自信所说的，因为“每一种语言都是可以翻译的”。因为国家之间不可能有真正的法律，因为任何这样的法律必须完全独立于一个几乎不可能的共识上。例如，印度的种姓制度，在当代世俗的感受能力看来是明显露骨地不公正的，而沃尔泽则辩驳说，如果它被所有受其影响的人所接受则完全是公正的。（事实上并没有——或者像他所说的——所以这个问题并未产生）。[①] 相比于从我们的肤色中获得自由，我们不再能够从我们被“扔进”的社群的语言或文化表达中获得自由。如果我们所做的——和更重要的是所想的——是被赋予的，并且在社群外没有任何可以被评判的立场，很难看到这如何可以改变。因此，真正的社群主义者无法充分地解释奴隶制、强迫婚姻、逗熊游戏或公众处决为何从来都被认为是令人反感的。

在麦金太尔和许多其他人看来，这些“特别的社会群体”是可以被理解的，只有依附于一个宗教才有希望生存并支配他们所需要的尊重和忠诚。这并不是因为大多数宗教提出的主张和所基于的神话故事一定是真的。（尽管麦金太尔本人作为一个虔诚的天主教徒，必须至少相信基督是真的。）这是因为宗教归根结底，就像黑格尔认识到的，

---

① *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality* (New York: Basic Books, 1983), 314 - 315.

是将社群维系在一起的无上的粘合剂。当然，它并非是唯一的方式。社群之间可以在很多事务上找到共同的身份，而种族的概念是其中最隐匿的。但宗教被证明是最后的诉求。它蔑视质疑；它只需要遵守，并且显然有能力产生热情的忠诚。也有许多人会与教皇本尼迪克特十六世辩论，不考虑（可能的）来世的吸引力，在所有成文法之上都必须有一个最终只来源于神的更高的律法。否则为什么每个人都应该选择遵守它？这就是那个古老的辩论，杜思妥也夫斯基（Dostoyevsky）著名的观察中曾有最好的描述："假设灵魂中没有上帝或不朽。现在告诉我，如果我将彻底地在地球上死亡，为什么我们应该正直地生活并做好事？如果是这样，为什么不切断别人的喉咙，抢劫和偷窃？（只要依赖我的聪慧和敏捷躲避法律的追查）"[①]斯宾诺沙和皮埃尔·培尔认为他们在 17 世纪找到了一个答案，但它永远无法说服像本尼迪克特十六世一样的人，他们显然不相信任何一种纯粹世俗法律的或政治的道德的可能性。

对许多提倡社群主义的人来说，他们对自己所栖息的世界的多数谴责中的终极抱怨是启蒙运动普遍主义的恶意影响。他们不像一些更极端的基督教徒或伊斯兰教徒一样敌视现代科学。他们通常不相信男人对女人的征服，或"一夫一妻"制婚姻的神圣。他们通常不是自由主义者、种族主义者或反对同性恋者。但他们所相信的是一个集体，而非个人组成的世界，一个相对稳定的世界，一个尽管其拥护者可能是自由并向外发展的，但很可能变成实际上世俗的、幽闭恐惧的、无知的并且偏执的世界。

可能仍然有很多人像阿拉斯代尔·麦金太尔一样倾向于居住在

---

① Letter to N. L. Ozmidov, 1878, in *Selected Letters of Fyodor Dostoyevsky*, trans. Andrew R. MacAndrew (New Brunswick: Rutgers University Press, 1987), 446.

一些像中世纪复原版本，再加上抗生素和自来水这样有额外好处的世界。本尼迪克特十六世可能怀旧地追忆那个神学仍然是“科学之母”的世界，在那个世界里占据统领位置的“教权”仍然最有发言权；基督教仍然是（西方）世界最强大的国际组织，而世俗主义只是一种有些怪异的现象。查尔斯·泰勒也许真诚地相信我们正在进入一个后世俗时代。但是将复兴宗教，即使是合理性论点，作为所意识到的现代主义（或后现代主义）危机的解决方案的企图，在21世纪已经不像19世纪末期那样有说服力。基督教自从17世纪的退却以及长期习惯的掩饰和妥协后，已经不可能在现代世界产生太重大的影响。然而，伊斯兰教却完全是另一回事。在一个或另一个阴影之下的穆斯林极端分子——以及所有可能不合时宜地迎接“阿拉伯之春”的乐观主义者，在（我）写作的时刻（2012年）并没有迹象显示他们的势力和影响在消退——最大限度地试图用一个信仰道德取代西方现代主义的政治信条。一点也不奇怪，一个“来自德黑兰的同行”告诉哈贝马斯，“文化和宗教社会学的比较研究明确提出，欧洲的世俗主义是在其多种发展结果中奇怪的一种——并且应该被修正”。当提到此事时，教皇应该回答这是一个“看起来对我来说并非缺乏重要性”[①]的观察，也并不奇异。除了教皇和少数几个美国基督教徒权利边缘人物之外，西方人有谁会非常希望看到一个无论向谁忏悔的神权政治？甚至本尼迪克特十六世都完全清楚他所称的“宗教病症”（pathologies of religion）[②]中存在的危险。查尔斯·泰勒——在开明的敏感性和非教条主义的宗教信仰的可能性间搭建起了桥梁，比大多数人做出了更多的努力——警告

---

① Jürgen Habermas and Joseph Ratzinger, *The Dialectics of Secularization: On Reason and Religion* (San Francisco: Ignatius Press, 2005), 37, 75.

② Habermas and Ratzinger, *The Dialectics of Secularization*, 77. 公平地说本尼迪克特所要求的不是对宗教主张地完全屈服，而是，如他对教父所说的，精神上一个“被宗教净化和组织的”世界。

了“无论是由基督教徒还是启蒙运动拥护者讲述的简单的几乎无成本更替的主流叙述”[①]的危险性。他这么做是正确的，但他自己的警告只能让我们毫不怀疑最终分界线的坍塌。

另外，现在正在不断增长的“宗教”并不是教皇本尼迪克特非常期待进行控制的。它是混乱的、千禧年论的、直观的、不理智的，并且很大一部分是全然缺乏任何神学内容的。它还否定了其创立者。不让美国的“巨型教会”的基督教徒知道基督是谁，或基督被相信是谁；他们可能甚至还有一些他的教诲的粗略概念；但是他们可能从来没有听说过使徒圣保罗——基督教会的真正创立者——也从来没有碰到过任何教父。确实，他们的信仰恰恰反映了本尼迪克特所害怕的“宗教病症”。这就是会被休谟称为的“狂热”。确实，就像在休谟时代一样，世界上仍然很少有自我坦陈的无神论者。2007 年，只有占世界上 11%的人口不信神。但是据预测估计，这些人分布在世界上最富裕且教育水平最高的地区。宗教在贫穷而人口受教育程度低的地区最为普遍。世界上很多发展中地区的人认为——就像穆斯林长久以来不无道理地认为的——他们受国外掠夺者的摆布，这些掠夺者认为自己不仅是“西方人”并且还是“不信神的”人。[②] 对这些人来说，宗教就像“社群”一样，不仅是避难所，还成为抗议的意识形态。似乎在受到“阿拉伯之春”影响的国家得到普及的伊斯兰教种类，不过和各种新基督教种类一样是异端。但是他们本质上都祈求的是抗议。而当他们所强烈抗议的真正的不公正和贫穷逐渐消失后——假设这一愿景得以实现——那么宗教“狂热”也会逐渐消失。当前，至少英国哲学家约翰·格雷的危机预言（发表于 2007 年）——“信仰的暴力将开始影响

---

① *A Secular Age* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007), 772.

② 参见 Cesare Merlini, “A Post-Secular World?”, *Survival*, 53(2011), 117–130.

下个世纪的形态”——似乎还不太可能被实现。①

V

诸多启蒙运动的反对者们没有问的问题是：为什么显然很好地服务于我们祖先的美德和道德权威应该最先被颠覆？换句话说，为什么启蒙运动会发生？并不像梅斯特和伯克的追随者们所希望的那样，可以简单由被剥夺继承权的少数派以突然（并且莫名其妙地）强大起来的凶残复仇来解释。我的答案是，这不是由于“理性”和信仰之间的冲突，抑或科学和宗教之间的冲突，而是因为基督教无法像过去那样继续提供精神上的，以及随之而来的道德确定性的历史性失败。到17世纪中叶，所有一神论信仰所依托的整个结构，即宇宙是由掌管并指令万物的神而创造的景象，在许多欧洲人眼里，已经像异教在柏拉图和亚里士多德看来一样陈腐。从源头上说，除了所有从犹太教来源挽救回的严格意义上的神学内容，其他所有与人和地球上生活有关的东西，都完全来自于由强大的、拥有卓越想象力的神职精英操控的远古异教。因此它被描述为“希腊化犹太教”。② 启蒙运动所做的，就是替换这个对人类状态的基督化愿景，从最初重塑最强大的古代哲学学派的相同尝试中找到一个更加具有吸引力、更少教条的解释。

那些声称“启蒙运动已经失败”——同时也说明现代性已经失败——的人通常在脑海中有一幅这个计划已经将人类生活降低为简单的理性计算的讽刺画面，用约翰·格雷的话说，如果全部启蒙运动已经等同于“推动自主的人类理性，和其一种根据科学而来的优于所

---

① *Black Mass: Apocalyptic Religion and the Death of Utopia* (London and NewYork: Allen Lane, 2007), 210.

② 参见本文29—30页。

有理解形式的地位”，那么实际上它几乎已经失败。[①] 然而，就像我们已经看到的，启蒙运动远远不止这些。它基于就人类能力范围内的对人类独立审慎的理解，关乎于创造一个有价值的、政治的、社会的和道德的领域。今天，至少在西方，大多数受过教育的人通常是认同启蒙运动的结果的。他们一般认为通过知识和科学，有可能提升我们所生活的世界。因为他们相信如此，他们还相信存在一种“人类本性”——尽管今天很少有人会用这个词——在任何地方都是相同的；德国人所认为的正义一定也是豪萨族人的正义；男人所要求的东西也一样适用于女人。那么他们坚持认为，尽管文化是重要的，但也必须尊重差异，而这只有当文化遵守每个理性的物种都理解的最基本的道德标准时才能实现。他们认为，尽管人类大多数的权利都来自于我们所属的国家，但另一些则是由我们人类的美德赋予的。[②] 无论我们是墨西哥人或是马尔加什人，男人或女人，黑人或白人，基督教徒、穆斯林或印度教徒，我们都受此恩惠。我们之所以得益于此，仅仅因为我们都属于现代智人这一物种，而这就必然已蕴含了一切。

大多数受教育的人还相信可能存在某种形式的“全球的”公正，或者至少在所有国家间存在真正法律的可能性。总体来说，他们认同康德，唯一真正的人类世界是每个个体在没有提前知道他们会在其中处于什么角色的情况下会选择为自己创造的。也是因为如此，他们还认为唯一可能的公正社会一定必须是世俗的。他们不希望反对其他人信仰自己的神的权利。然而，他们并不准备接受人类管理他们生活的法律是非人类的、不可理解的和不可变的。借用理查德·罗蒂的话说，他们相信：“卸去

---

① John Gray, *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age* (London and New York: Routledge, 1997), 145.

② 关于人权的启蒙运动起源参见 Lynn Hunt, *Inventing Human Rights: A History* (NewYork: W. W. Norton, 2007).

对人类之外以及对比人类之外更大的事务的责任感，是一个好主意。”①②

正是启蒙运动让我们可能以这种方式思考，让我们超越我们出生的狭小世界进行全球性的思考。正是启蒙运动让人们设想一个国家能够对其他国家的福祉负责。今天，世界上经济领先的国家为“发展中世界”的弱势人民提供数十亿美元的经济援助。很多人会说，这远远不够，他们可能是对的。这些国家的动机经常是隐晦的。其中之一就是，他们希望通过资金扶持使得捐助国在世界上潜在不稳定的地区行使一定程度的“软实力”；他们还相信一些受益国可能有一天会发展成为有利可图的贸易伙伴。但是还有一个更广泛和不太确切的意识，因为这些国家的人民在贫穷中煎熬，而他们像我们一样都是人类，我们应该给予他们帮助。（而丹麦所做的世界援助则不可能有更多其他原因，与美国相比，丹麦在发展中国家行使的“硬”“软”实力根本不足一提。）如果不是因为启蒙运动，这些也几乎不可能发生。

然而，启蒙运动是转变和巩固的时刻，却并非革命的时刻。这也是为何浪漫主义者和其继承者，马克思主义者以及新马克思主义者都轻视它的原因。然而，在它试图如此转变西方哲学传统中最重大、持续最久的见解，以便让它们在这个最终没有上帝的世界变得可行的过程中；通过坚持所有人类行动变化的、未完成的本质；通过坚持实际上其自身未完成的本质，启蒙运动显而易见创造了现代世界。的确，我们无法想象没有启蒙运动的西方世界当代生活是什么样。

但是，让我试试，让我试着玩一次阿拉斯代尔·麦金太尔版本的“假如……将会怎么样”的游戏。

---

① “The Continuity between the Enlightenment and ‘Postmodernism’”, in Keith Michael Baker and Peter Hans Reill (eds.), *What's Left of Enlightenment?* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2002), 20.

② 参见 361 - 362 页。

首先，如果宗教改革从未发生过会怎么样？

1521 年，被当作异端分子烧死的路德，在历史上只不过是一个热切渴望早期教会纯粹性的有些让人头疼的修道士。尽管很少处于和平状态，基督教一直是保持统一的。美洲的发现在大学中引发了一些不确定的震动，但是任何可能对上帝的自然法的传统观念有所挑战的观点都被成功压制了。法国宗教战争和英国内战都没有发生。由于缺少思想体系上的凝聚力和海外援助，荷兰的反抗被迅速镇压了。也不会再有“三十年战争”。西班牙依然还是欧洲最富裕最强大的国家，而且陷入了与法国无休无止的争战中。哥白尼和伽利略、培根、笛卡尔和梅森成功创造了一种新的文艺复兴，在温和容忍的制度下有了片刻繁荣。然而，尽管托马斯·霍布斯享受作为数学家的一些小成功，却最终和他父亲一样进入教会，死时只是一个苦闷的酗酒者。约翰·洛克只是牛津大学基督教会一位默默无闻的医生，因为成功将银探头放入沙夫茨伯里伯爵的小肠而没有伤及他的性命而闻名。牛顿作为有天赋的占星师和称职的管理者而获得了一些认可，却因为是有些异端的神学家而获得恶名。在 16 世纪末，这个后来被称之为“科学的复兴”的运动沉寂了，日心说理论和笛卡尔的原子论被证明远超出了教会的忍受范围。下一代人在此基础上没有什么建树。沙夫茨伯里在 1706 年看到的“这传遍世界的强有力的光”，以及他认为必须确信的“虽然……不可能，但文学和知识一定处于前所未有的领先程度”，反而成为逐渐越来越昏暗的阴云。[①] 西方基督教国家落后于其历史悠久的东方对立者——奥斯曼土耳其帝国。1683 年，维也纳陷入土耳其苏丹穆罕默德四世(Sultan Mehmed IV)部队的进攻。俄国，或他们依然

---

① *The Life, Unpublished Letters and Philosophical Regimen of Anthony, Earl of Shaft- esbury*, 353, 并引自 Roy Porter, *The Creation of the Modern World*, 3.

自称的“Muscovy”，逐渐落后并分裂，于 1699 年 1 月被轻松击败并推翻。西班牙和法国依然控制着地中海西部和欧洲北部大部分地区。然而，在看起来无法抵御的奥斯曼土耳其部队的威胁下，他们日益成为神权统治，因为害怕冒犯了他们永不可预测的上帝，因而抗拒从机械钟到预防接种的任何创新。《百科全书》不过是钱伯斯让人昏昏欲睡的《百科全书》(*Cyclopaedia*)的法文翻译版。狄德罗获得了一些文学上的盛名，但最终于 1749 年死于凡圣城堡的监狱。卢梭直到去世都是收入微薄的音乐评论家。他的小说《新爱洛漪丝》尽管私下获得了不错的成功，却被市民刽子手在巴黎烧毁。大卫·休谟，在早期试图将哲学革命化又迅速被“狂热者”压制之后，在格拉斯哥的圣·阿洛伊斯学院成了一名自由主义者，还撰写了广受欢迎的《英格兰史》。伏尔泰作为剧作家和诗人名扬四海、颇受欢迎，但他最终被迫在瑞士寻求避难，这在一定程度上保护了其荣誉的独立性，并获得了容忍的口碑，而很快卢梭也加入了他的行列。布干维尔从未离开过法国，而班克斯最终也只是一位热爱园艺并有胃病的林肯郡乡绅。维柯被选为那不勒斯大学的神学主席，康德则在柯尼斯堡为无精打采的学生教授多门课程，并因他的短文《论美与崇高》而知名。缺乏任何科学或社会革新的能力，欧洲势力在未被奥斯曼控制的时候就逐渐衰落，最后直到 1789 年 5 月，土耳其苏丹塞利姆三世(Sultan Selim III)的军队长驱直入巴黎。就在几年之间，英国基督教会历史学家爱德华·吉本在 1776 年的预言成真，“牛津的学校里现在正教授《古兰经》，而她的学生向一个受割礼的人展现了穆罕默德神启的圣洁与真谛。”[①]团结于一个

---

① *Decline and Fall of the Roman Empire*, LII: 16. 然而，吉本的预测是有关：如果在安达卢斯(Al-Andalus)的统治者阿卜杜拉赫曼(Abd Rahman)的指挥下，侵略的阿拉伯军队没有于 732 年 10 月在法国南部的普瓦捷战役中(Poitiers)被打败，欧洲会变成什么样。

巨大的宗教和政治社群，从喜马拉雅山脉到苏格兰海岸，奥斯曼土耳其帝国存续至 20 世纪。它的版图超过了古罗马，但和古罗马一样，在几乎 500 年内在其疆域内唯一变化的是文学和建筑。它和罗马都在各个方面坚定地想象自己是历史的终结，因此不需要检验它所基于的观点和假设。[①] 永远顺从于上帝，顺从于他的先知、他的法律，它继续其未被阻断的道路。由于长期不再试图影响未来事件的发展，每个人都在等待从外部而来的一些东西。这些幻想的欧洲人就像罗马人——或者拜占庭人——在康斯坦丁·卡法维(Constantine Cafavy)的诗《等待野蛮人》中映射的一样，只有从帝国边境之外而来的一队野蛮人才能提供“某种解决方案”。然而，野蛮人从未来过，也许事实上也根本完全不存在。[②]

这终究是一个不合乎情理的奇幻之旅吗？可能如此，但事实上，

---

① 关于罗马在公元 1 世纪达到巅峰后未能在此基础上继续前进的原因，参见 Aldo Schiavone, *The End of the Past: Ancient Rome and the Modern West*, trans. Margaret J. Schneider (Cambridge, Mass. and London: Harvard University Press, 2000).

② 我们在等待什么，聚集在这个论坛？/野蛮人今天就要来了。/为什么参议院依然平静？/为什么参议员坐在那里却不去立法？/因为野蛮人今天就要来了。/参议员现在还能立什么法？/一旦野蛮人来了，就由他们来立法。/为什么我们的皇帝起得这么早，/为什么他戴着皇冠坐在城门的宝座上？/因为野蛮人今天就要来了，皇帝正在等待接受他们的领导。/他已经为他准备了一个卷轴，/塞满了头衔和令人赞叹的名字。/为什么我们的两位领事和执政官今天穿着他们的刺绣品和红衣长袍？/为什么他们要在手镯上镶上那么多紫水晶，/为什么戒指上要有闪亮的绿宝石？/为什么他们要带着金银装饰的优雅手杖？/因为野蛮人今天就要来了，/而这样的东西能让野蛮人头晕目眩。/为什么我们杰出的演讲者没有像往常一样上前做演讲，说他们必须说的话？/因为今天野蛮人要来了，/他们对雄辩术和公共演讲感到乏味。/为什么突然坐立不安、这样困惑？/(人们的脸变得多么严肃)。为什么街道和广场空无一人，/所有人都陷入沉思回家去？/因为黑夜已经降临，而野蛮人还没有来。/那些从边境回来的人说，不再有野蛮人了。/而现在，不再有野蛮人的我们将发生什么？/他们，这些人，是一种解决方式。(由 Edmund Keeley 翻译自希腊文)

约翰·格雷在相似的语气下曾论述——当然要承认是之前的言论——我们在“启蒙运动的昏暗坍塌中生活，它是现代时期的主导力量”，而只有一个新的从外界而来的力量，也许来自亚洲，才能够拯救我们：*Enlightenment's Wake*, 145.

完全类似的事并没有发生在伊斯兰世界。在曼苏尔(公元712—775年)王朝以及其后继者拉西王朝(Hârûn-al Rashîd,公元786—809年)和迈穆(al-Ma' mûn,公元813—833年)王朝期间,整个希腊化的哲学家、法学家和医生成长了起来:包括被称为"阿尔布卡西斯"(Albucasis)的外科医生阿尔布·卡西斯(Abul Qasim Al-Zahravi);数学家和天文学家花拉子模(Muhammad ibnMûsâ al-Khwârizmî),月球背面的环形山就以他的名字命名;在西方被称为"阿维森纳"的伊本·色那,是集合所有当时可获取的从亚里士多德到希波克拉底(Hippocrates)和盖伦(Galen)的古希腊医学知识的巨著的作者;物理学家、天文学家、数学家、物理化学家、地理学家及历史学家穆罕穆德·伊本·艾哈迈德·比鲁尼(Muhammad ibn Ahmad al-Biruni),在1018年利用他自己创造的工具计算出了地球的半径和周长,与今天的估算值仅有15～200千米的偏差。在西方颇受重视的阿威罗伊,也在基督教世界被称为"评论家"(就像亚里士多德被称为"哲学家")而颇受尊重——这也是为何他在拉斐尔西斯廷教堂的伟大壁画《雅典学院》(*The School of Athens*)中所呈现的形象是凝视亚里士多德的肩膀。但阿威罗伊不仅是阿拉伯世界最伟大的伊斯兰学者,还可能是最具影响力的,并且是最后的一位伊斯兰哲学家。在12世纪晚期,伊斯兰神职人员开始齐心攻击来自希腊的翻译作品,并反对一切不是起源于《古兰经》或先知穆罕默德的格言的所有形式的学术。1198年,阿威罗伊在摩洛哥流亡期间逝世,成为信徒遍布伊斯兰世界的反"哲学"战争的受害者,"阿拉伯复兴"也伴随他同时消亡。逊尼派和什叶派伊斯兰势力,在蒙古人、土库曼人、萨非王朝和萨珊王朝的统治下,在接下来的400年里持续在中西亚占据主导地位,而期间奥斯曼土耳其贪婪地吞下了东欧的大片领土。然而在伊斯兰世界内,区分12世纪和17世纪没什么重要意义。确信自己的优越性,伊斯兰教从根本上拒绝任

何带来改变的尝试；尤其是那些来自，或看起来来自西方基督教的东西。

尽管如此，野蛮人还是来了，最初是奥地利人，然后是俄国人（他们于 1699 年 1 月 26 日在伏伊伏丁那（Voivodina）和卡尔洛维茨（Karlowitz）向奥斯曼土耳其人施加了耻辱的和平协定），然后是法国人。欧洲势利不断蚕食奥斯曼帝国的边界，最终到 19 世纪初期，土耳其苏丹绝望地保存着仅剩的地盘，开始渐渐采用西方的技术、教育和法律。1876 年，在神职人员的惊愕中，甚至还引入了未起作用的欧洲式宪法和议会制度。1919 年，由于在一战中选择站在错误的一方，除了土耳其外，奥斯曼帝国被获胜的盟军拆分。

如果没有启蒙运动，欧洲历史可能会依照一个相似的轨迹发展。不仅是人类理解本身这一学科本身归功于启蒙运动；就像我主张的，启蒙运动还带来了我们在西方的政治和社会生活方式。“公民权利”，这个支撑所有现代西方政治纲领的概念，源自于希腊和罗马，但对这个词汇的现代理解及所有含义，都是启蒙运动创造的。现代自由民主——作为统治大多数现代社会的政治体系，尽管时好时坏——也是启蒙运动的产物，并于 19 世纪得以修正并制度化。尽管万国法是一个古老的观念，而对于在一个不断膨胀的民族国家中对其进行的现代理解，我们也要归功于启蒙运动。毕竟，其最持久的、最特殊的代表之一就是杰里米·边沁提出的“国际法”这个术语。

现代社会的其他关键方面，则不可否认地更加古老，也埋藏得更深。或许，最受崇敬的，是认为所有政治和社会生活都应该在法治下的宣言。并且不是任何法律，而是一个由人类而不是上帝创造和管理，因此容许改变和调整的法。你无须为了相信它而迷恋启蒙运动以及它所代表的一切。只有现代的梅斯特[例如一度曾担任美国司法部长的约翰·阿什克罗夫特（John Ashcroft）曾在鲍勃琼斯大学告诉一

位听众“我们没有国王只有耶稣”，并认为政教分离是一堵“宗教镇压的墙”]才会希望看到基督教社会从未有过的样子：教会和国家的融合。[①] 然而，幸运的是，它们几乎不存在。

现在，我们仍然不清楚 21 世纪最终会变成什么样。但有一件事是确定的：尽管启蒙的核心信仰是普遍的人类，意识到人类是属于比社群、家庭、教区或祖国更大的某个领域，这个过程虽然仍然是很原始而未完成的，但同时毋庸置疑，它比 50 年前更多地出现在我们（无论“我们”可能是谁）的生活里。“全球治理”“宪法爱国主义”、全球化和多元文化主义不再只是辩论中的话题：在世界上的很多地方，他们同样也是现实。世界主义，表达为坚定信仰一个真正的国际法律体系的可能性，是国际联盟和联合国背后充满活力的原则，同时还是构成《世界人权宣言》的主要前提。“一个违背国际法的国家将不再被接受，这代表的是对欧洲价值观和影响的偏见”，联合国 1995 年发表的《全球治理委员会报告》中如此警告，这一报告被意味深长地命名为《全球若比邻》（*Our Global Neighbourhood*）。这样的法律也许是源于欧洲的，至少基于现在的理解来说（类似的概念当然肯定存在于世界上的许多其他地方）；但是现在这不能被用来作为证明其无效的原因。这个报告声称，现在存在一种“全球公民道德”，其基于“一套能够联合所有不同文化、政治、宗教和哲学背景的民族的核心价值”。[②] 这在波黑战争（波斯尼亚-黑塞哥维那）还未结束的 1995 年看来也许过于乐观，而今天看来或许更甚。但哈贝马斯对此的观点无疑是正确的，“我们早就开始了从经典国际法向康德所见的‘世

---

① 引自 Gary Wills, “A Country Ruled by Faith”, *NewYork Review of Books*, 53: 18 (16 Nov. 2006), 8.

② *Our Global Neighborhood: Report of the Commission on Global Governance of* 1995 (Oxford: Oxford University Press, 1995). 这篇报告是 1998 年为准备全球治理问题世界会议而发表的。

界主义状态'的转变”，而“规范地来说，这一发展没有任何合乎逻辑的可替代选择”。[①] 事实证明，我们有一些——必须承认有些摇摇欲坠且经常不奏效的——世界主义的机构，并不完全不像康德所希望的那样：联合国、国际法庭、国际刑事法庭、国际劳工组织、国际海事组织。我们有跨国经济组织和多种国家及个人之间正式和非正式的沟通渠道。当然，自 1948 年以来，我们有了“世界人权宣言”，尽管模糊，其条款有时——有很多甚至最尽责的西方国家都未签署——无疑自 1970 年代末期以来对西方外交政策的形成影响深远。与相关的概念“人类的尊严”一起，它们共同构建了哈贝马斯所说的“现实乌托邦”。[②] 而至少有一个同盟——欧盟，履行了康德的“国际联盟”中的许多条款。是的，它被限制在欧洲，尽管这是它自己理解的“欧洲”，而它的边界也在持续扩张，因此也许有一天会（一定会）包括几个世纪以来其最古老的敌人——土耳其。从诸多方面来说，尽管它在进化，却依然只存在于萌芽中，也许未来有一天会为步履蹒跚的民族国家提供一种新选择。

现实主义者也许就像他们一贯所做的那样声称，大多数的这些组织（除了欧盟之外）仅仅是人们很少谈及的论坛。但是会谈是很重要的，而今天的国家比过去花费更多的时间进行对话。那么，在另一个层面上，我们西方人中几乎没有人能够，或者会愿意，过着一种与我们生活完全不同的、与他人毫无联系的生活。在康德看来，这个世界中交流的物种，离建立一个世界主义的世界所需要的基础，还有相当长的路要走，但它已经比 1945 年前进了很多。

如果将我们自己封闭在社群里，过着以我们的父辈和祖先的眼界

---

① *The Divided West*, 19.

② *ZurVerfassung Europas. Ein Essay* (Berlin: Suhrkamp, 2011).

为我们设定的生活，或者根据那些自命为虚无缥缈的神在世上的代言人的说法来规范我们的行为或欲望，那么以上这些都不会实现，在未来也永远不会实现。现代文明所取得的很多成果显然都有诸多因素，从日益提升的医学知识到信息技术乃至交通运输的极大改进，尽管这些只是启蒙运动的间接遗产，以及与其没有直接联系的此前的科学革命和随后的工业革命的遗产。但我们的能力甚至比我们自己的小领地、我们自己的文化、家庭或宗教塑造了我们对世界更广泛的理解。而在这一点上，我们不可避免的是启蒙运动缔造的“人的科学”的继承人。就凭这一点，哪怕没有别的原因，启蒙运动都仍然重要。

参考文献

Alexander, William, *The History of Women from the Earliest Antiquity to the Present Time* [1779] (London, 1782).

Ando, Clifford, *Imperial Ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire* (Berkeley, Los Angeles, and London: University of California Press, 2000).

Anquetil-Duperron, Abraham Hyacinthe, *Législation orientale* (Amsterdam, 1778).

Appiah, Anthony Kwame, *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers* (New York and London: W. W. Norton & Co., 2006).

Archibugi, Daniele and David Held (eds.), *Cosmopolitan Democracy: An Agenda for a New World Order* (Cambridge: Polity Press, 1995).

Armitage, David, *The Declaration of Independence: A Global History* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2008).

Asku, Esref (ed.), *Early Notions of Global Governance: Selected Eighteenth-Century Proposals for "Perpetual Peace"* (Cardiff: University of Wales Press, 2008).

Azouvi, François and Dominique Bourel, *De Königsberg à Paris. La réception de Kant en France* (1788–1804) (Paris: Vrin, 1991).

Baczko, Bronislaw, *Job mon ami. Promesses du bonheur et fatalité du mal* (Paris: Gallimard, 1997).

Baker, Keith *Condorcet: From Natural Philosophy to Social Mathematics* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1975).

Baker, Keith and Peter Hans Reill (eds.), *What's Left of Enlightenment?* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2002).

Banks, Joseph, *The* Endeavour *Journal of Joseph Banks 1768–1771*, ed. J. C. Beaglehole (Sydney: Angus & Robertson, 1962).

Bayly, C. A., *The Birth of the Modern World 1780–1914* (Malden and Oxford: Blackwell, 2004).

Beaune, Colette, *Naissance de la nation France* (Paris: Gallimard, 1985).

Beck, Lewis W., "Kant and the Right of Revolution", in Ruth F. Chadwick (ed.), *Immanuel Kant: Critical Perspectives* (London and New York: Routledge, 1992), III, 399–41.

Bedani, Gino, *Vico Revisited: Orthodoxy, Naturalism and Science in the* Scienza Nuova (Oxford, Hamburg, and Munich: Berg, 1989).

Benhabib, Seyla, with Jeremy Waldron, Bonnie Honig and Will Kymlicka, *Another Cosmopolitanism*, ed. Robert Post (Oxford: Oxford University Press, 2006).

Beiser, Frederick C., *Enlightenment, Revolution and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought, 1790–1800* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992).

Belissa, Marc and Bernard Cottret (eds.), *Cosmopolitismes, patriotismes. Europe et Amériques 1773–1802* (Rennes: Les Perséides, 2005).

Bell, David, *The Cult of the Nation in France: Inventing Nationalism 1680–1800* (Cambridge, Mass.; Harvard University Press, 2001).

Benrekassa, Georges, "Dit et non dit idéologique; à propos du *Supplément au voyage de Bougainville*", *Dix-huitième siècle*, 5 (1973), 29–40.

Bentham, Jeremy, *The Works of Jeremy Bentham* (Edinburgh, 1843).

Bentham, Jeremy, *A Fragment on Government*, ed. J. H. Burns and H. L. A Hart (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

Benveniste, Émile, *Problèmes de linguistique générale* (Paris: Gallimard, 1966).

Berlin, Isaiah, *Against the Current: Essays in the History of Ideas* (London and New York: Penguin Books, 1982).

Berlin, Isaiah, *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas* (New York: Alfred A. Knopf, 1991).

Berry, Christopher J., *The Idea of Luxury: A Conceptual and Historical Investigation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

Bloch, Ernest, *Natural Law and Human Dignity* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1986).

Bolingbroke, Henry St John, Viscount, *Bolingbroke, Political Writings*, ed. David Armitage (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

Bonald, Louis Gabriel Ambroise de, *Œuvres complètes* (Paris, 1838).

Boswell, James, *Life of Johnson*, ed. R. W. Chapman (Oxford: Oxford University Press, 1953).

Boswell, James, *Journal of a Tour to the Hebrides with Samuel Johnson, 1733*, ed. Frederick A. Pottle and Charles H. Bennet (New York: McGraw-Hill, 1961).

Bougainville, Louis-Antoine de, *Voyage autour du monde par la frégate la Boudeuse et la flûte l'Étoile; en 1766, 1767, 1768 et 1769*, ed. Michel Bideaux and Sonia Faessel (Paris: Presse de l'Université de Paris-Sorbonne, 2001).

Bougainville, Louis-Antoine de, *The Pacific Journal of Louis-Antoine de Bougainville 1767–1768*, trans. and ed. John Dunmore (London: Hakluyt Society, 2002).

Boulainviller, Henri de, *Œuvres philosophiques* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1975).

Boulanger, Nicolas Antoine, *L'Antiquité dévoilée par ses usages* (Amsterdam, 1772).

Brett, Annabel S., *Changes of State: Nature and the Limits of the City in Early-Modern Natural Law* (Princeton: Princeton University Press, 2011).

Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Examen critique des voyages dans l'Amérique septentrionale de M. le m.s. de Chastellux* (London, 1786).

Brown, Stewart J. (ed.), *William Robertson and the Expansion of Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

Buffon, Georges–Louis Leclerc de, *Œuvres complètes de Buffon avec la nomenclature linnéenne et la classification de Cuvier*. Revues sur l'édition de l'Imprimerie royale et annotées par M. Flourens (Paris, 1853–5).

Buffon, Georges–Louis Leclerc de, *De l'homme*, ed. Michèle Duchet (Paris: François Maspero, 1971).

Burke, Edmund, *Writings and Speeches*, ed. J. F. Taylor (New York: Little Brown, 1901).

Burke, Edmund, *Further Reflections on the Revolution in France*, ed. Daniel E. Ritchie (Indianapolis: Liberty Fund, 1992).

Burke, Edmund, *Reflections on the Revolution in France*, ed. J. C. D. Clark (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2001).

Campbell, Peter, "The Language of Patriotism in France, 1750–1770", *e-France*, I (2007), 14.

Campbell, Peter, "The Politics of Patriotism in France (1770–1788)", *French History*, 24: 4 (2010), 550–75.

Carey, Daniel, *Locke, Shaftesbury, and Hutcheson: Contesting Diversity in the Enlightenment and Beyond* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).

Carrithers, David, "The Enlightenment Science of Society", in Christopher Fox, Roy Porter, and Robert Wokler (eds.), *Inventing Human Science: Eighteenth-Century Domains* (Berkeley, Los Angeles, and London: University of California Press, 1995), 232–70.

Cassirer, Ernst, *The Philosophy of the Enlightenment*, trans. Fritz C. A. Koelln and James P. Pettegrove (Princeton: Princeton University Press, 1951).

Cassirer, Ernst, *Kant's Life and Thought*, trans. James Haden (New Haven and London: Yale University Press, 1981).

Cavallar, Georg, *The Rights of Strangers: Theories of International Hospitality, the Global Community and Political Justice since Vitoria* (Aldershot: Ashgate, 2002).

Chappey, Jean-Luc, *La Société des observateurs de l'homme (1799–1804): des anthropologues au temps de Bonaparte* (Paris: Société des études robespierristes, 2005).

Cheek, Pamela, *Sexual Antipodes: Enlightenment Globalization and the Placing of Sex* (Stanford, Calif.: Sanford University Press, 2003).

Child, A., *Making and Knowing in Hobbes, Vico, Dewey* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1953).

Commission on Global Governance, *Our Global Neighbourhood: Report of the Commission on Global Governance of 1995* (Oxford: Oxford University Press, 1995).

Condorcet, Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat, Marquis de, *Œuvres complètes de Condorcet* (Paris, 1804).

Condorcet, Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat, Marquis de, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, ed. Alain Pons (Paris: Flammarion, 1988).

Condorcet, Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat, Marquis de, *Essai sur les éléments de philosophie ou sur les principes des connaissances humaines* (Paris: Fayard, 1989).

Constant, Benjamin, *Political Writings*, ed. Biancamaria Fontana (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

Cook, James, *The Journals of Captain James Cook on his Voyages of Discovery*, ed. J. C. Bagehole (Cambridge: Hakluyt Society, 1955–68).

Copans, Jean and Jean Jamin (eds.), *Aux origines de l'anthropologie française. Les mémoires de la Société des Observateurs de l'Homme en l'an VIII* (Paris: Le Sycomore, 1978).

Cranston, Maurice, *John Locke: A Biography* (Oxford: Oxford University Press, 1985).
Cranston, Maurice, *Philosophers and Pamphleteers: Political Theorists of the Enlightenment* (Oxford: Oxford University Press, 1986).
Cuoco, Vincenzo, *Saggio storico sulla rivoluzione di Napoli* [1801], ed. Antonino de Francesco (Paris: Les Belles Lettres, 2004).
Curtis, Michael, *Orientalism and Islam: European Thinkers on Oriental Despotism in the Middle East and India* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).
D'Alembert, Jean-Baptiste le Rond, *Œuvres complètes de D'Alembert* (Paris, 1821–2).
D'Alembert, Jean-Baptiste le Rond, *Essai sur les éléments de philosophie ou Sur les principes des connaissances humaines*, ed. Catherine Kintzler (Paris: Fayard, 1986).
Dabhoiwala, Faramerz, *The Origins of Sex: A History of the First Sexual Revolution* (London: Allen Lane, 2012).
Daniel, Norman, *Islam, Europe and Empire* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1966).
De Brosses, Charles, *Histoire des navigations aux terres australes* (Paris, 1756).
De Maistre, Joseph, *Œuvres complètes de Joseph de Maistre* (Lyon and Paris, 1884–7).
De Maistre, Joseph, *Les Origines de la France contemporaine* (Paris, 1899).
De Maistre, Joseph, *Considerations on France*, trans. Richard A. Lebrun (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).
De Quincey, Thomas, "Last Days of Immanuel Kant" [1827], in *Last Days of Immanuel Kant and Other Writings* (Edinburgh: 1871).
Despoix, Philippe, *Le Monde mesuré. Dispositifs de l'exploration à l'âge des Lumières* (Geneva: Droz, 2005).
Detienne, Marcel, *Les Grecs et nous* (Paris: Perrin, 2005).
Diderot, Denis, *Œuvres complètes*, ed. Jules Assevat and Maurice Tourneaux (Paris, 1875–7).
Diderot, Denis, *Œuvres philosophiques*, ed. Paul Vernier (Paris: Garnier, 1956).
Diderot, Denis, *Correspondance de Denis Diderot*, ed. Georges Roth (Paris: Les Editions de Minuit, 1955–70).
Diderot, Denis, *Salons*, ed. Jean Seznec and Jean Adhemar (Oxford: Oxford University Press, 1957–67).
Diderot, Denis, *Political Writings*, ed. John Hope Mason and Robert Wokler (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).
Diderot, Denis, *Œuvres*, ed. Laurent Versini (Paris: Robert Laffont, 1994).
Dostoyevsky, Fyodor, *Selected Letters of Fyodor Dostoyevsky*, trans. Andrew R. MacAndrew, (New Brunswick: Rutgers University Press, 1987).
Doyle, Michael W., "Kant, Liberal Legacies and Foreign Affairs", *Philosophy and Public Affairs*, 12 (1983), 205–353.
Droz, Jacques, *L'Allemagne et la révolution française* (Paris: Presses Universitaires de France, 1949).
Duchet, Michèle, *Anthropologie et histoire au siècle des lumières* (Paris, François Maspero, 1971).

Dunmore, John, *Monsieur Baret: The First Woman around the World, 1766–68* (Greenhithe: Heritage Press, 2002).
Durkheim, Émile, *Hobbes à l'agrégation*, ed. Jean-François Bert (Paris: Editions EHESS, 2011).
Edelstein, Dan, *The Enlightenment: A Genealogy* (Chicago: University of Chicago Press, 2010).
Eliav-Feldon, Miriam, *et al.* (eds.), *The Origins of Racism in the West* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).
Elisseeff, Danielle, *Nicolas Fréret (1688–1749). Réflexions d'un humaniste du XVIII^e siècle sur la Chine* (Paris: Collège de France, 1978).
Elisseeff, Danielle, *Moi, Arcade interprète chinois du Roi-Soleil* (Paris: Arthaud, 1985).
Feijoo, Benito Jerónimo, *Teatro crítico universal. Discursos varios en todo género de materias, para desengaño de errores comunes* (Madrid, 1726).
Fellows, Otis, "Buffon and Rousseau: Aspects of a Relationship", *Proceedings of the Modern Languages Association*, 75 (1960), 184–96.
Ferguson, Adam, *An Essay on the History of Civil Society*, ed. Fania Oz-Salzberger (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).
Ferrone, Vincenzo, *Scienza, natura, religione. Mondo newtoniano e cultura italiana nel primo settecento* (Naples: Jovene, 1982).
Ferrone, Vincenzo, *I profeti dell'Illuminismo* (Rome: Laterza, 2000).
Filangieri, Gaetano, *La Scienza della legislazione*, ed. Vincenzo Ferrone *et al.* (Venice: Centro di Studi sull'Iluminismo europeo "Giovanni Stiffoni," 2003).
Fontana, Biancamaria, "The Napoleonic Empire and the Europe of Nations", in Anthony Pagden (ed.), *The Idea of Europe: From Antiquity to the European Union* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 122–3.
Fontana, Michele, *Matteo Ricci. Un gesuita alla corte dei Ming* (Milan: Mondadori, 2005).
Forget, Evelyn, "Cultivating Sympathy: Sophie Condorcet's Letters on Sympathy", *Journal of the History of Economic Thought*, 23 (2001), 319–37.
Forster, Georg, *A Voyage to the Cape of Good Hope, towards the Arctic Polar Circle and around the World* (London, 1785).
Foucault, Michel, "Qu'est-ce que les Lumières?", in *Dits et écrits 1954–1988* (Paris: Gallimard, 1994) IV, 562–9.
Fougeret de Monbron, Louis-Charles, *Le Cosmopolite ou le citoyen du monde* (London, 1761).
Frazer, Michael L., *The Enlightenment of Sympathy: Justice and Moral Sentiments in the Eighteenth Century and Today* (Oxford: Oxford University Press, 2010).
Friedrich, Carl Joachim, *Inevitable Peace* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1948).
Gadamer, Hans-Georg, *Truth and Method* [*Wahrheit und Methode,* 1965] (London: Sheen & Ward, 1975).
Gaskin, J. C. A., "Hume on Religion", in David Fate Norton (ed.), *The Cambridge Companion to Hume* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 313–44.
Gaskin, J. C. A., *Hume's Philosophy of Religion* (New York: Macmillan, 1980).

Gat, Azar, *War in Human Civilization* (Oxford: Oxford University Press, 2008).
Gay, Peter, *The Enlightenment: An Interpretation* (New York: Knopf, 1966).
Gay, Peter, *Deism: An Anthology* (Princeton: D. Van Nostrand & Co., 1968).
Genovesi, Antonio, *La logica per gli giovanetti. Classici italiani di economia politica* (Milan, 1835).
Gerbi, Antonello, *La Disputa del Nuovo Mondo. Storia di una polemica 1750–1900* (Milan: Riccardo Ricciardi, 1983).
Geuss, Raymond, *History and Illusion in Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).
Gibbon, Edward, *The Autobiography of Edward Gibbon*, ed. Lord Sheffield (Oxford: Oxford University Press, 1950).
Gibbon, Edward, *Decline and Fall of the Roman Empire*, ed. David Womersley (London: Penguin, 1994).
Gibbon, Edward, *Essai sur l'étude de la littérature*, ed. Robert Mankin (Oxford: Voltaire Foundation, 2010).
Glacken, Clarence J., *Traces on the Rhodian Shore: Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the Eighteenth Century* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1967).
Glaeser, Edward, *The Triumph of the City: How our Greatest Invention Makes us Richer, Smarter, Greener, Healthier and Happier* (New York: Penguin, 2011).
Goldsmith, Oliver, *Letters from a Citizen of the World to his Friends in the East* (Bungy [London], 1820).
Gooch, G. P., *Germany and the French Revolution* (New York: Russell & Russell, 1966).
Gould, Stephen Jay, *Rocks of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life* (New York: Ballantine Books, 1999).
Gray, John, *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age* (London and New York: Routledge, 1997).
Gray, John, *Black Mass: Apocalyptic Religion and the Death of Utopia* (London and New York: Allen Lane, 2007).
Greenfeld, Liah, *Nationalism: Five Roads to Modernity* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992).
Grimaldi, Francescantonio, *Riflessioni sopra l'inegualianza tra gli uomini* [1779–80], in *Illuministi Italiani* ed. Franco Venturi (Milan and Naples: Riccardo Riccardi, 1958).
Gutman, Amy, "Communitarian Critics of Liberalism", *Philosophy and Public Affairs*, 14 (1985), 308–22.
Guyer, Paul, *Kant and the Experience of Freedom: Essays on Aesthetics and Morality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).
Habermas, Jürgen, *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978).
Habermas, Jürgen, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Enquiry into a Category of Bourgeois Society*, trans. T. Burgher (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989).
Habermas, Jürgen, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, trans. William Rehg (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1996).

Habermas, Jürgen, *The Divided West*, ed. and trans. Ciaran Cronin (Cambridge: Polity Press, 2006).

Habermas, Jürgen and Joseph Ratzinger, *The Dialectics of Secularization: On Reason and Religion* (San Francisco: Ignatius Press, 2005).

Hacking, Ian, *The Emergence of Probability: A Philosophical Study of Early Ideas about Probability, Induction and Statistical Inference* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).

Hassner, Pierre, "Les Concepts de guerre et de paix chez Kant", *Revue française de science politique*, 11 (1961), 642–70.

Hazard, Paul, "Cosmopolite", in *Mélanges d'histoire littéraire générale et comparée offerts à Fernand Baldensperger* (Paris: Librairie Ancienne Honoré Champion, 1930).

Hazard, Paul, *The European Mind 1680–1715* (Cleveland and New York: Meridian Books, 1963).

Hazard, Paul, *La Pensée européene du XVIII^e siècle* (Paris: Libraire Arthème Fayard, 1963).

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Natural Law*, trans. T. M. Knox (from *Über die Wissenscchaftliche Behandlungsarten des Naturrechts*) (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1975).

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Elements of the Philosophy of Right*, trans. H. B. Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Hegel on Hamann*, trans. Lise Marie Anderson (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 2008).

Heine, Heinrich, *Religion and Philosophy in German: A Fragment*, trans. John Snodgrass (Boston: Beacon Press, 1959).

Heineccius, Johann Gottlieb, *A Methodical System of Universal Laws*, trans. George Turnbull [1741], ed. Thomas Ahnert and Peter Schröder (Indianapolis: Liberty Fund, 2008).

Helvétius, Claude-Adrien, *De l'esprit* (Paris: Fayard, 1988).

Herder, Johann Gottfried von, *Outlines of a Philosophy of the History of Man* [*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*], trans. T. Churchill (London, 1800).

Herder, Johann Gottfried von, *On World History: An Anthology*, ed. Hans Adler and Ernst A. Menze Armonk (New York and London: M. E. Sharpe, 1997).

Herder, Johann Gottfried von, *Philosophical Writings*, trans. and ed. Michael N. Forster (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

Heyd, Michael, *"Be Sober and Reasonable": The Critique of Enthusiasm in the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries* (Leiden: E. J. Brill, 1995).

Hinchman, Lewis P., *Hegel's Critique of the Enlightenment* (Tampa, Fla.: University of Florida Press, 1984).

Hinske, Norbert (ed.), *Was ist Aufklärung? Beitragäge aus der Berlinischen Monatsschrift* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977).

Hoare, Prince, *Memoirs of Granville Sharp, Esq.* (London, 1820).

Hobbes, Thomas, *The Elements of Law, Natural and Political*, ed. Ferdinand Tönnies, 2nd. edn. (London: Frank Cass & Co., 1969).

Hobbes, Thomas, *Leviathan*, ed. Richard Tuck (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

Hobbes, Thomas, *De Cive: On the Citizen*, trans. and ed. Richard Tuck and Michael Silverthorne (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

Hochstrasser, T. J., *Natural Law Theories in the Early Enlightenment* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

Hoekstra, Kinch, "Hobbes on the Natural Condition of Humankind", in Patricia Springborg (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes's* Leviathan (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 109–27.

Höffe, Otfried, *Kant's Cosmopolitan Theory of Law and Peace*, trans. Alexandra Newton (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).

Holbach, Paul-Henri Thiry, Baron de, *Œuvres philosophiques complètes*, ed Jean-Pierre Jackson (Paris: Editions ALIVE, 1999).

Hont, Istvan, *Jealousy of Trade. International Competition and the Nation-State in Historical Perspective* (Cambridge, Mass. and London: Harvard University Press, 2005).

Hont, Istvan and Michael Ignatieff (eds.), *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

Horkheimer Max and Theodor Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, trans. John Cumming (New York: Herder & Herder, 1972).

Humboldt, Wilhelm von, *On Language: On the Diversity of Human Language Construction and its Influence on the Mental Development of the Human Species*, ed. Michael Losonsky, trans. Peter Heath (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

Hume, David, *The Letters of David Hume*, ed. J.Y.T. Greig (Oxford: Clarendon Press, 1932).

Hume, David, *Enquiries Concerning the Human Understanding and the Principles of Morals*, ed. L.A. Selby-Bigge (Oxford: Clarendon Press, 1970).

Hume, David, *A Treatise on Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge and P. H. Nidditch (Oxford: Clarendon Press, 1978).

Hume, David, *The History of England: From the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688* (Indianapolis: Liberty Fund, 1983–5).

Hume, David, *Essays Moral, Political and Literary*, ed. Eugene F. Miller (Indianapolis: Liberty Fund, 1985).

Hume, David, *Natural History of Religion*, ed. J. C. A. Gaskin (Oxford: Oxford University Press, 1992).

Hume, David, *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. J. C. A. Gaskin (Oxford: Oxford University Press, 1993).

Hundert, E. J., *The Enlightenment's Fable: Bernard Mandeville and the Discovery of Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

Hurrell, Andrew, "Kant and the Kantian Paradigm in International Relations", *Review of International Studies*, 16 (1990), 183–205.

Hutcheson, Francis, *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue* (3rd. edn., London, 1729).

Hutcheson, Francis, *Two Texts on Human Nature*, ed. Thomas Meitner (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

Hutcheson, Francis, *Philosophical Writings* (London: J. M. Dent, 1994).

Hutcheson, Francis, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on Moral Sense*, ed. Aaron Garrett (Indianapolis: Liberty Fund, 2002).
Imbruglia, Girolamo, "Dopo L'*Encyclopédie*. Diderot e la sagezza dell'immaginazione", *Studi settecenteschi*, 11–12 (1988–9), 305–58.
Isaac, Benjamin, *The Invention of Racism in Classical Antiquity* (Princeton: Princeton University Press, 2004).
Israel, Jonathan I., *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750* (Oxford: Oxford University Press, 2001).
Israel, Jonathan I., *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity and the Emancipation of Man, 1670–1752* (Oxford: Oxford University Press, 2006).
Israel, Jonathan I., *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution and Human Rights, 1750–1790* (Oxford: Oxford University Press, 2011).
Jacob, Margaret C., *Strangers Nowhere in the World: The Rise of Cosmopolitanism in Early-Modern Europe* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2006).
James VI and I, *Political Writings*, ed. Johann Sommerville (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).
Jefferson, Thomas, *Writings* (New York: Library of America, 1984).
Jensen, Lionel, *Manufacturing Confucianism: Chinese Tradition and Universal Civilization* (Durham, NC: Duke University Press, 1997).
Jouannet, Emmanuelle, *Emer de Vattel et l'émergence doctrinale du droit international classique* (Paris: Pedone, 1998).
Kaldor, Mary, *Global Civil Society: An Answer to War* (Cambridge: Polity Press. 2003).
Kames, Henry Home, Lord Kames, *Sketches of the History of Man*, ed. James A. Harris (Indianapolis: Liberty Fund, 2007).
Kant, Immanuel, *Kants gesammelte Schriften, Herausgegeben von der Königlich preussische Akademie der Wissenschaften* (Berlin: Walter de Gruyter, 1902–).
Kant, Immanuel, *Religion and Rational Theology*, trans. and ed. Allen W. Wood and George di Giovanni (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).
Kant, Immanuel, *Practical Philosophy*, trans. and ed. Mary J. Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).
Kant, Immanuel, *Lectures on Ethics*, ed. Peter Heath and J. B. Schneewind (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).
Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, trans. and ed. Paul Guyer and Allen W. Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).
Kant, Immanuel, *Correspondence*, trans. and ed. Arnulf Zweig (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).
Kant, Immanuel, *Critique of the Power of Judgment*, trans. and ed. Paul Guyer and Eric Mathews (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).
Kant, Immanuel, *Anthropology, History and Education*, ed. Günter Zöller and Robert B. Louden (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).
Kantorowicz, Ernst, *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology* (Princeton: Princeton University Press, 1957).

Kelley, Donald, *Faces of History: Historical Inquiry from Herodotus to Herder* (New Haven and London: Yale University Press, 1998).

Kidd, Colin, *British Identities before Nationalism: Ethnicity and Nationhood in the Atlantic World, 1600–1800* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

Kidd, Colin, *The Forging of Races: Race and Scripture in the Protestant Atlantic World* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).

Kilborne, B., "Anthropological Thought in the Wake of the French Revolution: La *Société des observateurs de l'homme*", *European Journal of Sociology*, 23 (1982), 73–91.

Klausen, Jimmy, "Of Hobbes and Hospitality in Diderot's *Supplement to the Voyage of Bourgainville*", in *Polity*, 37 (2005), 186–92.

Klein, Lawrence E., *Shaftesbury and the Culture of Politeness: Moral Discourse and Cultural Politics in Early Eighteenth-Century England* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

Kleingeld, Pauline, "Approaching Perpetual Peace: Kant's Defence of a League of States and his Ideal of a World Federation", *European Journal of Philosophy*, 12 (2004), 304–25.

Kleingeld, Pauline, *Kant and Cosmopolitanism: The Philosophical Ideal of World Citizenship* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012).

Kors, Alan Charles, *D'Holbach's Coterie: An Enlightenment in Paris* (Princeton: Princeton University Press, 1976).

Koselleck, Reinhart, *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society* (Oxford, New York, and Hamburg: Berg, 1988).

Koskenniemi, Martii, *From Apology to Utopia: The Structure of International Legal Argument* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

Krause, Sharon R., *Civil Passions: Moral Sentiment and Democratic Deliberation* (Princeton: Princeton University Press, 2008).

La Condamine, Charles-Marie de, *Relation abrégée d'un voyage fait dans l'intérieur de l'Amérique méridionale* (Maastricht, 1778).

La Mettrie, Lucien Offray de, *Machine Man and Other Writings*, ed. and trans. Ann Thomson (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

Labroussse, Elizabeth, *Pierre Bayle* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1963).

Lach, Donald F., "The Sinophilism of Christian Wolff (1679–1754)", in Julia Ching and Willard G. Oxtoby (eds.), *Discovering China: European Interpretation in the Enlightenment* (Rochester N. J.: University of Rochester Press, 1992), 118–30.

Lahontan, Louis-Armand de Lom d'Arce, baron de, *Œuvres complètes*, ed. Réal Ouellet (avec la collaboration d'Alain Beaulieu) (Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal 1990).

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Essais de théodicée, sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (Paris: Garnier-Flammarion, 1969).

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *The Political Writings of Leibniz*, ed. Patrick Riley (Cambridge: Cambridge University Press 1972).

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *New Essays on Human Understanding*, trans. and ed. Peter Remnant and Jonathan Bennett (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Writings on China*, ed. and trans. Daniel J. Cook and Henry Rosemont Jr. (Chicago and La Salle: Open Court, 1994).
Lévi-Strauss, Claude, *Anthropologie structurale deux* (Paris: Plon, 1973).
Liebersohn, Harry, *The Travelers' World: Europe to the Pacific* (Cambridge, Mass. and London: Harvard University Press, 2006).
Linguet, Simon-Nicholas Henri, *Théorie des loix civiles, ou principes fondamentaux de la société* (London, 1767).
Linton, Marisa, *The Politics of Virtue in Enlightenment France* (Basingstoke: Palgrave, 2001).
Locke, John, *Locke's Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett (Cambridge: Cambridge University Press, 1960).
Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. Peter H. Nidditch (Oxford: Clarendon Press, 1975).
Locke, John, *Political Essays*, ed. Mark Goldie (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).
Louden, Robert, " 'What Does Heaven Say?': Christian Wolff and Western Interpretations of Confucian Ethics", in Bryan W. Van Norden (ed.), *Confucius and the Analects: New Essays*, (New York: Oxford University Press, 2002), 73–93.
Lovejoy, Arthur O., *The Great Chain of Being* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1936).
Lyotard, Jean-François, *The Post-Modern Condition: A Report on Knowledge*, trans. Geoff Bennington and Brian Massumi (Manchester: Manchester University Press, 1984).
Lyotard, Jean-François, *The Differend: Phases in Dispute*, trans. Georges Van Den Ab beele (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988).
Mably, Gabriel Bonnot de, *Doutes proposés aux philosophes économistes sur l'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* (The Hague, 1768).
McCarthy, Thomas, *Race, Empire and the Idea of Human Development* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).
MacIntyre, Alasdair, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1981).
MacIntyre, Alasdair, *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy and Tradition* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1990).
MacIntyre, Alasdair, "Is Patriotism a Virtue?", in Ronald Beiner (ed.), *Theorizing Citizenship* (New York: State University of New York Press, 1995) 216–28.
Mack Smith, Denis, *Mazzini* (New Haven and London: Yale University Press, 1994).
McMahon, Darrin M., *Enemies of Enlightenment: The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity* (Oxford: Oxford University Press, 2001).
McMahon, Darrin M., *The Pursuit of Happiness: A History from the Greeks to the Present* (London: Penguin, 2007).
McManners, John, *Death in the Enlightenment: Changing Attitudes to Death in Eighteenth-Century France* (Oxford: Oxford University Press, 1985).

Madison, James, Alexander Hamilton, and John Jay, *The Federalist Papers*, ed. Isaac Kramnick (London and New York: Penguin Books, 1987).
Maine, Henry Sumner, *International Law* (London, 1888).
Maine, Henry Sumner, *Ancient Law* [1861] (London: Dent, 1917).
Malouet, Pierre-Victor, baron de, *Examen de cette question: quel sera pour les colonies de l'Amérique le résultat de la Révolution française, de la guerre qui en est la suite, et de la paix que doit le terminer?* (London, 1797).
Malouet, Pierre-Victor, baron de, *Mémoires de Malouet publiés par son petit-fils le baron Malouet*, 2 vols. (Paris, 1868). Mandeville, Bernard, *An Inquiry into the Origin of Honour, and the Usefulness of Christianity in War* (London, 1732).
Mandrillon, Joseph, *Le Spectateur américain, ou remarques générales sur l'Amérique septentrionale…Suivi de recherches philosophiques sur la découverte de l'Amérique* (Amsterdam, 1784).
Manin, Bernard, *The Principles of Representative Government* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).
Manuel, Frank, *The Religion of Isaac Newton* (Oxford: Oxford University Press, 1974).
Manuel, Frank, *The Changing of the Gods* (Hanover and London: University Press of New England, 1983).
Maôz, Zeev and Bruce Russett, "Normative and Structural Causes of Democratic Peace, 1946–1986", *American Political Science Review*, 87 (1993), 624–38.
Martin-Allanic, Jean Étienne, *Bougainville, navigateur et les découvertes de son temps* (Paris : Presses Universitaires de France, 1964).
Mason, H.T., *Pierre Bayle and Voltaire* (Oxford: Oxford University Press, 1963).
Maupertuis, Pierre Louis Moreau de, *Œuvres de Mr. de Maupertuis* (Lyons, 1756).
Mazower, Mark, *No Enchanted Palace: The End of Empire and the Ideological Origins of the United Nations* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2009).
Mazzini, Giuseppe, *A Cosmopolitanism of Nations: Giuseppe Mazzini's Writings on Democracy, Nation Building and International Relations*, ed. and trans. Stefano Recchia and Nadia Urbinati (Princeton: Princeton University Press, 2009).
Meek, Ronald L., *Social Science and the Ignoble Savage* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976).
Mehta, Uday Singh, *Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth-Century British Liberal Thought* (Chicago: University of Chicago Press, 1999).
Mendelssohn, Moses (Friedrich Nicolia Gotthold Ephraim Lessing), *Briefe die neueste Literatur betreffend*, (New York: G. Olms, 1974).
Merlini, Cesare, "A Post-Secular World?", *Survival*, 53 (2011), 117–30.
Michelet, Jules, *Œuvres complètes*, ed. Paul Viallaneix, (Paris: Flammarion, 1971–82).
Mill, John Stuart, *The Collected Works of John Stuart Mill* (London: Routledge, 1963–91).
Mill, John Stuart, *Essays on Politics and Society*, ed. J. M. Robson, in *Collected Works of John Stuar Mill*, vol. 18 (Toronto: Toronto University Press, 1977).
Mill, John Stuart, *On Liberty and Other Writings*, ed. Stefan Collini (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

Mirabeau, Victor de Riqueti, marquis de, *L'Ami des hommes, ou Traité de la population* (Paris, 1756).
Molesworth, Sir Robert, *An Account of Denmark as it was in the Year 1692* (London, 1694).
Mollat, M. and E. Taillemite (eds.), *L'Importance de l'exploration maritime au siècle des Lumières: à propos du voyage de Bougainville* (Paris: Éditions du Centre national de la recherche scientifique, 1982).
Montaigne, Michel de, *The Complete Essays*, trans. M. A. Screech (London: Penguin, 1987).
Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, baron de, *Œuvres complètes*, ed. Roger Caillois (Paris: Bibliothèque de la Pléiade, 1949).
Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, baron de, *Persian Letters*, trans. C. J. Betts (New York: Viking-Penguin Inc., 1973).
Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, baron de, *Œuvres complètes de Montesquieu* (Oxford: Voltaire Foundation and Istituto italiano per gli studi filosofici, 2007).
Moravia, Sergio, *Il pensiero degli idéologues. Scienza e filosofia en Francia (1780–1815)* (Florence: "La Nuova Italia" Editrice, 1974).
Morefield, Jeanne, *Covenants without Swords: Idealist Liberalism and the Spirit of Empire* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2005).
Morellet, André, *Mémoires (inédits) de l'abbé Morellet: précédés d'un éloge historique de l'abbé Morellet par M. Lémontey* (Paris, 1823).
Mori, Massimo, *La pace e la ragione. Kant e le relazioni internazionali: diritto, politica, storia* (Bologna: Il Mulino, 2004).
Mossner, E. C., *The Life of David Hume* (Oxford: Oxford University Press 1980).
Müller, Jan-Werner, *Constitutional Patriotism* (Princeton: Princeton University Press, 2007).
Mungello, D. E. (ed.), *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning* (Nettetal: Steyler Verlag, 1994).
Mungello, D. E. (ed.), *The Great Encounter of China and the West, 1500–1800* (Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 1999).
Muthu, Sankar, *Enlightenment against Empire* (Princeton: Princeton University Press, 2003).
Naigeon, Jacques-André, *Mémoires historiques et philosophiques sur la vie et les œuvres de Denis Diderot*, (Paris, 1821).
Newton, Isaac, *Sir Isaac Newton's Mathematical Principles of Natural Philosophy and his System of the World*, ed. Florian Cajori (Berkeley: University of California Press, 1946).
Nisbet, H. B., "Was ist Aufklärung? The Concept of Enlightenment in Eighteenth-Century Germany", *Journal of European Studies*, 12 (1992), 77–95.
Nussbaum, Martha (with respondents), *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*, ed. Joshua Cohen (Boston: Beacon Press, 1996).
O'Brien, Karen, *Narratives of Enlightenment: Cosmopolitan History from Voltaire to Gibbon* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).
O'Quinn, Daniel, *Staging Governance: Theatrical Imperialism in London 1770–1800* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2005).

Oakeshott, Michael, *Rationalism in Politics and other Essays* (Indianapolis: Liberty Fund, 1991).

Ouellet, R., "Lahontan: les dernières années de sa vie | ses rapports avec Leibniz", *Revue d'histoire littéraire de la France*, 87 (1987), 121–9.

Pagden, Anthony, *European Encounters with the New World: From Renaissance to Romanticism* (New Haven and London: Yale University Press, 1993).

Pagden, Anthony, *The Uncertainties of Empire* (Aldershot: Variorum, 1994).

Pagden, Anthony, "Commerce and Conquest: Hugo Grotius and Serafim de Freitas on the Freedom of the Seas", *Mare liberum*, 20 (2000), 33–55.

Pagden, Anthony, "Human Rights, Natural Rights and Europe's Imperial Legacy", *Political Theory*, 31 (2003), 171–99.

Pagden, Anthony, *Worlds at War: The 2.500-year Struggle between East and West* (New York: Oxford University Press, 2008).

Passerin d'Entrèves, Alexander, *Natural Law: An Introduction to Legal Philosophy* [1950], re-edition with an introduction by Cary J. Nederman (New Brunswick and London: Transaction Publishers, 1994).

Passmore, John, "Enthusiasm, Fanaticism and David Hume", in Peter Jones (ed.), *The "Science of Man" in the Scottish Enlightenment: Hume, Reid and their Contemporaries* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1989), 85–107.

Perkins, Franklin, "Virtue, Reason and Cultural Exchange: Leibniz's Praise of Chinese Morality", *Journal of the History of Ideas*, 63 (2002), 447–64, 460.

Perkins, Franklin, *Leibniz and China: A Commerce of Light* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

Perkins, Merle J., *The Moral and Political Philosophy of the abbé de Saint-Pierre* (Geneva: Droz, 1959).

Philonenko, Alexis, "Kant et le problème de la paix", in *Essais sur la philosophie de la guerre* (Paris: Vrin, 1976), 26–46.

Pinker, Steven, *The Language Instinct: How the Mind Creates Language* (New York: Morrow, 1994).

Pinker, Steven, *The Better Angels of Our Nature: Why Violence has Declined* (New York: Viking, 2011).

Piscatori, James P., *Islam in a World of Nation States* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).

Pitts, Jennifer, "Empire and Legal Universalism in the Eighteenth Century", *American Historical Review*, 117 (2012), 92–121.

Pocock, J. G. A., *Barbarism and Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999–).

Pomeau, René, *La Religion de Voltaire* (Paris: Librairie Nizet, 1956).

Porter, Roy, *The Creation of the Modern World: The Untold Story of the British Enlightenment* (New York and London: W. W. Norton, 2000).

Price, Richard, *Political Writings*, ed. D. O. Thomas (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

Pufendorf, Samuel, *On the Duty of Man and Citizen according to Natural Law*, ed. James Tully (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

Rabb, Theodore K., *The Struggle for Stability in Early-Modern Europe* (New York: Oxford University Press, 1975).

Rawls, John, *The Law of Peoples* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999).

Raynal, Guillaume-Thomas, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, ed. Anthony Strugnell *et al.* (Paris: Centre International d'Études du XVIII[e] siècle, 2010).

Rehberg, August Wilhelm, *Untersuchungen über die französische Revolution* (Hanover, 1793).

Reid, Thomas, *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense* [1764], ed. Derek R. Brookes (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997).

Reill, Peter, *The German Enlightenment and the Rise of Historicism* (Berkeley: University Of California Press, 1975).

Ripstein, Arthur, *Force and Freedom Kant's Legal and Political Philosophy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009).

Robertson, John, *The Case for Enlightenment: Scotland and Naples 1680–1760* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

Roger, Jacques, *Buffon: un philosophe au Jardin du Roi* (Paris: Fayard, 1989).

Roger, Jacques, *Les Sciences de la vie dans la pensée française au XVIII[e] siècle* (Paris: A. Colin, 1963).

Rorty, Richard, *Contingency, Irony and Solidarity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

Rothschild, Emma, *Economic Sentiments: Adam Smith, Condorcet and the Enlightenment* (Cambridge, Mass. and London: Harvard University Press, 2001).

Rousseau, Jean-Jacques, *Œuvres Complètes*, ed. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond (Paris: Bibliothèque de la Pléiade, 1959–95).

Rousseau, Jean-Jacques, *Essay on the Origin of Language which Treats of Melody and Musical Imitation*, trans. John H. Moran, in *On the Origin of Language* (Chicago: University of Chicago Press, 1966).

Russell, Bertrand, *History of Western Philosophy* (London: George Allen & Unwin, 1946).

Sabl, Andrew, *Hume's Politics: Coordination and Crisis in the History of England* (Princeton: Princeton University Press, forthcoming).

Safier, Neil, *Measuring the New World: Enlightenment Science and South America* (Chicago and London: University of Chicago Press, 2008).

Saint-Pierre, Charles-Irénée Castel, abbé de, *Project pour rendre la paix perpétuelle en Europe* (Paris: Fayard, 1986).

Schama, Simon, *Citizens: A Chronicle of the French Revolution* (London: Penguin, 1989).

Scheenwind, J. B., *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

Schelling, F. W. J. von, *On the History of Modern Philosophy*, trans. Andrew Bowie (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

Schiller, Friedrich, *On the Aesthetic Education of Man*, trans. E. M. Wilkinson and L. A. Willoughby (Oxford: Oxford University Press, 1982).

Schmidt, James, *What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1996).

Schosler, Jorn, *John Locke et les philosophes français: la critique des idées innées en France au dix-hutième siècle* (Oxford: Voltaire Foundation, 1997).

Schulman, Alex, *The Secular Contract: The Politics of Enlightenment* (New York and London: Continuum Books, 2011).

Scott, Joan Wallach, *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Man* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996).

Scurr, Ruth, *Fatal Purity: Robespierre and the French Revolution* (London: Chatto & Windus, 2006).

Severino, Giulio *Principi e modificazioni in Vico* (Genoa: Il Melangolo, 1981).

Shaftesbury, Anthony Ashley Copper, Third Earl of Shaftesbury, *Life, Unpublished Letters, and Philosophical Regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury*, ed. Benjamin Rand (London: S. Sonnenschein & Co., 1900).

Shaftesbury, Anthony Ashley Copper, Third Earl of Shaftesbury, *Second Characters or the Language of Forms*, ed. Benjamin Rand (Cambridge: Cambridge University Press, 1914).

Shaftesbury, Anthony Ashley Copper, Third Earl of Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, ed. Lawrence E. Klein (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

Sherratt, Yvonne, *Continental Philosophy of Social Science: Hermeneutics, Genealogy and Critical Theory from Greece to the Twenty-First Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).

Shklar, Judith N., *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969).

Shklar, Judith N., *Freedom and Independence: A Study of Hegel's "Phenomenology of Mind"* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976).

Shklar, Judith N., *Montesquieu* (Oxford: Oxford University Press, 1987).

Shklar, Judith N., *Political Thought and Political Thinkers* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1998).

Skinner, Quentin, "Thomas Hobbes: Rhetoric and the Construction of Morality" (Dawes Hicks Lecture on Philosophy), *Proceedings of the British Academy*, 76 (1991), 1–61.

Skinner, Quentin, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

Smith, Adam, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, ed. W. B. Todd (Oxford: Clarendon Press, 1976).

Smith, Adam, *The Theory of Moral Sentiments*, ed. D. D. Raphael and A. L. Macfie (Oxford: Clarendon Press, 1976).

Smith, Adam, *Correspondence of Adam Smith*, ed. Ernest Campbell Mossner and Ian Simpson Ross (Oxford: Clarendon Press, 1977).

Smith, Adam, *Essays on Philosophical Subjects*, ed. I. S. Ross (Oxford: Clarendon Press, 1980).
Smith, Adam, *Lectures on Jurisprudence*, ed. R. L. Meek *et al.* (Oxford: Oxford Universit Press, 1980).
Smith, Adam, *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*, ed. J. Bryce (Oxford: Clarendon Pre 1983).
Smith, Bernard, *European Vision and the South Pacific* (New Haven and London: Yale University Press, 1985).
Sparling, Robert Alan, *Johann Georg Hamann and the Enlightenment Project* (Toronto: Toronto University Press, 2011).
Spence, Jonathan D., *The Chan's Great Continent: China in Western Minds* (New York and London: W. W. Norton & Co., 1998).
Starobinski, Jean, *Jean-Jacques Rousseau: La Transparence et l'obstacle* (Paris: Gallimard, 1971).
Starobinski, Jean, "Le Mot civilisation", in *Le Remède dans le Mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières* (Paris: Gallimard, 1989).
Starobinski, Jean, *Action et réaction. Vie et aventures d'un couple* (Paris: Seuil, 1999).
Stedman Jones, Gareth, "Kant, the French Revolution and the Definition of Republic", in Biancamaria Fontana (ed.), *The Invention of the Modern Republic* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 154–72.
Straumann, Benjamin, "The Peace of Westphalia as a Secular Constitution", *Constellations*, 15 (2008), 173–88.
Stuke, H., "Aufklärung", in Otto Brunner, W. Conze, and R. Kosselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe, Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1972–).
Taillemite, Étienne (ed.), *Bougainville et ses compagnons autour du monde 1766–1769, Journaux de Navigation* (Paris: Imprimerie Nationale, 2006).
Taylor, Charles, *Hegel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).
Taylor, Charles, *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).
Taylor, Charles, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).
Taylor, Charles, *A Secular Age* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007).
Terjanian, Anoush, *Commerce and its Discontents in Eighteenth-Century French Political Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012).
Thomas, Nicholas, *Cook: The Extraordinary Voyages of Captain James Cook* (New York: Walker & Co., 2003).
Thomasius, Christian, *Fundamenta juris naturae et gentium ex sensu communi deducta* (Halle, 1718).
Tocqueville, Alexis de, *De la démocratie en Amérique* (Paris: Gallimard, 1961).
Tocqueville, Alexis de, *L'Ancien régime et la révolution*, ed. François Mélonio (Paris: Flammarion, 1988).

Todorov, Tzvetan, *La Vie commune. Essai d'anthropologie générale* (Paris: Seuil, 1995).
Tomaselli, Sylvana, "Civilization, Patriotism and Enlightened Histories of Women", in Sarah Knott and Barbara Taylor (eds.), *Women, Gender and Enlightenment* (London: Palgrave Macmillan, 2005), 117–35.
Tourneaux, Maurice, *Correspondance littéraire, philosophique et critique par Grimm, Diderot, Raynal, Meister, etc.* (Paris, 1877).
Tuck, Richard, "The 'Modern' Theory of Natural Law", in Anthony Pagden (ed.), *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 99–119.
Tuck, Richard, *The Rights of War and Peace: Political Thought and the International Order from Grotius to Kant* (Oxford: Oxford University Press, 999).
Turgot, Anne Robert Jacques, *Œuvres de Turgot*, ed. Gustave Schelle (Paris: Librairie Félix Alcan, 1913).
Turgot, Anne Robert Jacques, *Turgot on Progress, Sociology and Economics*, trans. and ed. Ronald L. Meek (Cambridge: Cambridge University Press, 1973).
Ullmann, Walter, "Some Observations on the Mediaeval Evaluation of the 'Homo naturalis' and the 'Christianus'", in *L'homme et son destin d'après les penseurs du moyen âge. Actes du premier congrès international de philosophie médiévale* (Louvain and Paris: Nauwelaerts, 1960), 145–51.
Vattel, Emer de, *Poliergie ou mélange du littérature de de poésies* ('Amsterdam' [in fact Paris], 1757).
Vattel, Emer de, *Mélanges de littérature, de morale et de politique* (Neuchâtel, 1760).
Vattel, Emer de, *Le Droit de gens, et les devoirs des citoyens, ou Principes de la loi naturelle* (Nimes, 1793).
Venturi, Franco, *Settencento riformatore* (Turin: Einaudi, 1969–80).
Vico, Giambattista, *G. B. Vico Opere*, ed. Fausto. Nicolini (Bari: Laterza, 1911–41).
Vico, Giambattista, *Vico Selected Writings*, ed. and trans. Leon Pompa (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).
Viroli, Maurizio, *For Love of Country: An Essay on Patriotism and Nationalism* (Oxford: Clarendon Press, 1995).
Vitoria, Francisco de, *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*, ed. Vicente Beltrán de Heredia (Salamanca: Universidad de Salamanca, 1932–52).
Vitoria, Francisco de, *Political Writings*, ed. Anthony Pagden and Jeremy Lawrance (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).
Vlachos, Georges, *La Pensée politique de Kant* (Paris: Presses Universitaires de France, 1962).
Volney, Constantin-François, *Les Ruines ou Méditations sur les révolutions des empires*, in *Œuvres*, ed. Anne et Henry Deneys (Paris: Fayard, 1989), 267.
Voltaire (François-Marie Arouet), *Alzire, ou les Américains, tragédie* (Paris, 1736).
Voltaire (François-Marie Arouet), *L'Evangile du jour* (London, 1770).
Voltaire (François-Marie Arouet), *Œuvres complètes de Voltaire* (Paris, 1880).
Voltaire (François-Marie Arouet), *Correspondance*, ed. Theodore Besterman (Geneva:

Institut et Musée Voltaire, 1953–77).
Voltaire (François-Marie Arouet), *Romans et contes*, ed. René Gros (Paris: Classiques Garnier, 1954).
Voltaire (François-Marie Arouet), *Lettres philosophiques*, ed. René Pomeau (Paris: Flammarion, 1964).
Voltaire (François-Marie Arouet), *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*, ed. R. Pomeau (Paris: Classiques Garnier, 1990).
Voltaire (François-Marie Arouet), *Dictionnaire philosophique*, ed. Alain Pons (Paris: Gallimard, 1994).
Wade, Ira O., *Voltaire and Madame du Châtelet: An Essay on the Intellectual Activity at Cirey* (Princeton: Princeton University Press, 1941).
Walzer, Michael (ed.), *Regicide and Revolution: Speeches at the trial of Louis XVI* (Cambridge: Cambridge University Press, 1974).
Walzer, Michael (ed.), *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality* (New York: Basic Books, 1983).
Ward, Robert, *An Enquiry into the Foundations of the Laws of Nations in Europe from the Time of the Greeks and Romans to the Age of Grotius* (London, 1795).
Wieland, Christoph, *Werke*, ed. J. G. Gruber (Berlin, 1824–7).
Williams, Bernard, *Making Sense of Humanity and Other Philosophical Papers 1982–1992* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).
Williams, David, *Condorcet and Modernity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).
Wolff, Christian, *Jus gentium methodo scientifica pertractatum* (Oxford: Clarendon Press, 1934).
Wood, Gordon S., *Empire of Liberty: A History of the Early Republic* (Oxford: Oxford University Press, 2009).
Yovel, Yirmiahu, *Kant and the Philosophy of History* (Princeton: Princeton University Press, 1980).
Zamato, John H., *Kant, Herder: The Birth of Anthropology* (Chicago and London: University of Chicago Press, 2002).

索　引

《1766，1767，1768 及 1769 年布德斯号战舰和星辰号供给船的环球之旅》 *The Voyage around the World ... in 1766，1767，1768 and 1769*/246

A

阿卜杜拉赫曼 Abd Rahman/460

阿道诺 Adorno，Theodor/17－19，438

阿尔布卡凯西斯 Albucasis/462

阿尔加洛蒂，弗朗西斯科 Algarotti，Francesco/79

阿尔韦罗尼，朱利奥 Alberoni，Giulio/386

阿科斯塔，何塞 Acosta，José de/238

阿奎那，托马斯 Aquinas，St. Thomas/30，46，176，362

阿拉伯之春 Arab Spring/454，455

阿蒙农维拉 Ermenonville/198

阿姆斯特丹 Amsterdam/101，117，217

阿皮亚，夸梅·安东尼 Appiah，Kwame Anthony/6

阿什克罗夫特，约翰 Ashcroft，John/463

阿威罗伊 Averros/39，146，462

阿维森纳 Avicenna/146，462

埃及 Egypt/48，109，112，177，183，233，282

埃皮克提图 Epictetus/308

艾哈迈德·比鲁尼，穆罕默德·伊本 Ahmad al-Biruni，Muhammad ibn/462

爱丁堡 Edinburgh/135，138，162，297，364

《爱丁堡评论》 *Edinburgh Review*/37

爱尔兰 Ireland/3，10，350，444

《爱弥尔》 *Émile*/131，230

安克蒂尔-杜佩隆，亚伯拉罕·亚新特 Anquetil-Duperron，Abraham Hyacinthe/229

安斯沃思，迈克尔 Ainsworth，Michael/84

安逊，乔治 Anson，George/316

奥地利　Austria/96,391,439,463
奥兰治亲王威廉　William of Orange/338
奥斯曼土耳其　Ottomans/315,459—463
奥维德　Ovid/312,333
澳大利亚　Australia/39,60,241,284

B

巴达维亚共和国　Batavian Republic/399
巴蒂,卡尔·弗里德里希　Bahrdt, Carl Friedrich/8
巴尔杜斯,乌伯迪斯·德　Ubaldis, Baldus de/334
巴尔维德　Barneveldt, Jan van/129
巴黎皇家园林　Jardin des Plantes (Paris)/184
巴黎语言学社　Linguistic Society of Paris/286
《巴塞尔和约》　*Treaty of Basle*/391
巴特勒,乔瑟夫　Butler, Joseph/89
巴西　Brazil/53,175,211,233,238,283
《百科全书》　*Encyclopédie*/25,27,29,31,45,68,76,81,219,269,345,460
柏拉图　Plato/45,48,49,80,89,113,169,186,211,214,322,358,359,410,456
柏林科学院　Berlin Academy of Sciences/186
《柏林月刊》　*Berlinische Monatsschrift*/7
拜占庭　Byzantium/26,393,461
班克斯,约瑟夫　Banks, Sir Joseph/236,242,244,246
保尔茨,玛丽-安·皮尔特　Paulze, Marie-Anne Pierette/219
鲍斯威尔,詹姆斯　Boswell, James/134
贝卡利亚,切萨雷　Beccaria, Cesare/133,312
贝克莱　Berkeley, Bishop George/42,164
贝克曼,尼古劳斯　Beckmann, Nicolaus/71
贝拉明,罗伯特　Bellarmino, Cardinal Roberto/33
本杰明,艾萨克　Isaac, Benjamin/176
比利时　Belgium/443
比奈尔,菲利普　Pinel, Philippe/234
比索伯,路易斯　Beausobre, Louis de/353
彼得·利奥波德(斯托卡尼大公)　Peter Leopold (Grand Duke of Tuscany)/340,341
边沁,杰里米　Bentham, Jeremy/164,311,386,463
波尔多　Bordeaux/339
波兰　Poland/36,348,382,391,439,444
波利比乌斯　Polybius/176
波利尼西亚　Polynesia/246,248,249,251,252,258,259,283
波斯尼亚-黑塞哥维那　Bosnia-Herzegovina/464
《波斯人信札》　*Persian Letters*/264,279,311,312,316
伯尔尼,查尔斯　Burney, Charles/258
伯尔尼,芬妮　Burney, Fanny/259
伯克,埃德蒙　Burke, Edmund/3,135,192,330,342,354,370,423,428,449

伯纳德，威廉姆斯 Williams，Bernard/438
伯内特，詹姆斯，蒙博杜勋爵 Burnett，James，Lord Monboddo/137
勃艮第 Burgundy/241
博丹，让 Bodin，Jean/176，345
博考克 Pocock，J.G.A./10
博林布鲁克子爵 Bolingbroke，Henry St. John，Viscount/314，349
博蒙特，克里斯托夫 Beaumont，Christophe de/131
博纳尔德，路易·加布里埃尔·安布鲁瓦斯 Bonald，Louis Gabriel Ambroise de/424
博泰罗，乔万尼 Botero，Giovanni/309
博叙埃，雅克·贝宁 Bossuet，Jacques Benigne/334
布丰，乔治-路易·勒克莱克 Buffon，Georges-Louis Leclerc，Comte de/185
《布干维尔航海补遗》 Supplement to Bougainville's Journey/262，298，327
布干维尔，路易斯·安托万 Bougainville，Louis-Antoine de/207
布莱克斯通爵士 Blackstone，Sir William/294
布莱，威廉 Bligh，William/261，294
布朗热，尼古拉斯 Boulanger，Nicolas Antoine/215
布雷特，卡丹·李 Le Bret，Cardinal/336，337
布鲁门巴赫，约翰·弗里德里希 Blumenbach，Johann Friedrich/176
布罗斯，查尔斯 Brosses，Charles de/241
布维，约阿希姆 Bouvet，Joachim/308
布歇，弗朗索瓦 Boucher，Franois/245

C

查理二世 Charles II（of England）/338
查理九世 Charles IX（of France）/53
查理三世 Charles III（of Spain）/340，341
查理四世 Charles IV（of Spain）/236
查理一世 Charles I（of England）/334
查斯特菲尔德勋爵 Chesterfield，Lord/311
《沉思录》 *Meditations*/369
《纯粹理性元批判》 *Metacritique on the Purism of Reason*/428
《词典》 *Dictionary*/138
《从习俗揭秘古代》 *Antiquity Revealed by its Customs*/215

D

达尔文，查尔斯 Darwin，Charles/176，237
达·伽马，瓦斯科 Da Gama，Vasco/292
达朗贝尔 Alembert，Jean-Baptiste le Rond d'/14，22，25－29，31，33，43，68，78，105，130，131，133，134，144，157－161，165，171，174，177，183，186，190，191，232，253，299，311，312，328，424
《达朗贝尔之梦》 *D'Alembert's*

Dream/184
达欧邦通，路易斯·让马利　D'Aubenton，Louis-Jean-Marie/189
达文波特，查尔斯　Davenport，Charles/176
大不列颠　Great Britain/261，262，350，439，445
《大设计》　Gran Design/380
戴丽尔，亚历山大　Deleyre，Alexandre/219
丹麦　Denmark/8，10，447，458
但丁　Dante/49，146
《道德的形而上学基础》　*The Groundwork of the Metaphysics of Morals*/392
《道德家们，哲学的狂想曲》　*The Moralists，a Philosophical Rhapsody*/90
《道德情操论》　*Theory of Moral Sentiments*/92，300
《道德原则研究》　*Enquiry Concerning the Principles of Morals*/73，162，163，175
《道德哲学史》　History of Moral Philosophy/88
道格拉斯，约翰　Douglas，John/237
德杰兰多　Degérando，Joseph-Marie/233，234，235
德·昆西，托马斯　De Quincey，Thomas/413
德谟克利特　Democritus/76
德图什，菲力浦·尼里柯　Destouches，Néricault Philippe/79
德图什，路易斯-加缪　Destouches，Louis-Camus/25
德文郡公爵夫人乔治娜　Georgina，Duchess of Devonshire/258
《德语逻辑》　*German Logic*/371
《等待野蛮人》　*Waiting for the Barbarians*/461
狄德罗　Diderot，Denis/10，25，43，45，64，72，75，76，81，84，87，88，90，95，98，101，104，107，120，124，125，130－134，137，142，145，146，150，151，157，163，167，168，182，184，185，189，218－220，229，232，233，239，241，242，246，253，257，262－267，269－275，278－280，285，290，293，296，298，312，324－329，342，344，359，361－365，367，431，433，451，460
笛福，丹尼尔　Defoe，Daniel/323
笛卡尔　Descartes，René/24，26，28，29，42，43，49，67，68，79，80，90，102，143，147，166，169，172，191，312，459
第欧根尼　Diogenes/6，365，379
杜博思，让-巴蒂斯特　Dubos，Jean-Baptiste/147
杜邦，路易斯-玛丽　Dupin de Chenonceau，Louise-Marie/390
杜尔哥　Turgot，Anne Robert Jacques/104，185，189，192，193，279，280，287，290，300，306，325，326，363，421
杜马斯，查尔斯·威廉·弗雷德里克　Dumas，Charles William Frederic/380
杜思妥也夫斯基　Dostoyevsky，Fyodor/453
《对彗星的不同思考》　*Diverse Thoughts on the Comet*/126
《对人类思维不断进步的哲学反思》　*Philosophical Review of the Successive Advances of the Human*

Mind/189
多恩，约翰 Donne, John/40,42
多利亚，保罗·马蒂亚 Doria, Paolo Mattia/314
多明我会士 Dominicans/304

F

法盖，艾米丽 Faguet, Émile/426
法国大革命 French Revolution/1, 2,7,19,25,218,311,324,330,386, 411,412,416,417,421－423,425, 428,438
《法兰西信使报》 *Mercure de France*/ 217,248
法兰西学院 Académie franaise/185
法特尔 Vattel, Emer de/379－384, 395,397
凡圣城堡 Vincennes, Chateau de/ 81,151,185,460
《反马基雅弗利主义》 *Anti-Machiavel*/342
《方法论》 *Treatise on Method*/172
方济各会士 Franciscans/304
《非此即彼》 *Either-Or*/447
费霍，本尼托·耶洛尼莫 Feijoo, Benito Jerónimo/6,298－299,357
菲兰杰里，盖泰诺里 Filangieri, Gaetano/364
菲利普五世(西班牙) Philip V (of Spain)/386
腓特烈·奥古斯特二世 Friedrich August II (of Saxony)/379
腓特烈大帝 Frederick, the Great/ 8,83,142,340,342
腓特烈·威廉一世 Frederick William I (of Prussia)/373
腓特烈五世 Frederick V (of the Palatinate)/34
斐迪南四世 Ferdinand IV (of Naples)/351
费尔默，罗伯特 Filmer, Robert/345
费尔奈 Ferney/134
费奈隆，弗朗索瓦 Fénelon, Franois/245
费奇诺 Ficino, Marsilio/146,306
费舍，查尔斯-费力克斯-皮埃尔 Fesche, Charles-Félix-Pierre/268
费希特，约翰·戈特里布 Fichte, Johann Gottlieb/440
丰特奈尔，伯纳德 Fontenelle, Bernard de/114
《风俗论》 *Essay on the Manners and Spirit of Nations*/192,193
弗格森，亚当 Ferguson, Adam/170, 213,282
《弗吉尼亚笔记》 *Notes on the State of Virginia*/141,188
弗雷列，尼古拉斯 Fréret, Nicolas/ 317
弗雷那，马克·约瑟夫·马里恩 Fresne, Marc Joseph Marion du/ 249
弗里德里希，卡尔·约阿希姆 Friedrich, Carl Joachim/419
弗罗里达布兰卡伯爵 Floridablanca, Count of/341
伏尔尼，康斯坦丁·弗朗索瓦 Volney, Constantine Franois/234
伏尔泰 Voltaire (Franois-Marie Arouet)/7,16,33－35,43,53,79, 83,87,101,107－113,115,118－ 121,123－125,127－130,134,135, 137,138,145,146,157,177,183, 185,190,192,193,219,236,239, 250,254,275,277,278,294,295, 298,299,305,306,308－310,322,

325，342，344，357，365，372，374，386，389，423，424，426，427，431，460
福尔梅，约翰·海因里希　Formey，Johann Heinrich/372
福柯，米歇尔　Foucault，Michel/13
福克斯，马丁　Folkes，Martin/349
福斯特，乔治　Forster，Georg/232，236，251
傅圣泽，让·弗朗索瓦　Fouçquet，Jean Franois/316
富兰克林，本杰明　Franklin，Benjamin/127，133，380，386

G

盖伦　Galen/462
盖乌斯　Gaius/47
高尔顿，弗朗西斯　Galton，Sir Francis/176
戈德史密斯，奥利弗　Goldsmith，Oliver/350
戈丁，路易　Godin，Louis/236
戈尔巴乔夫，米哈伊尔　Gorbachev，Mikhail/419
戈盖　Goguet，Antoine Yves/282
戈耶　Goya，Francisco/341
哥白尼，尼古拉斯　Copernicus，Nicolaus/289，392，459
哥伦布　Columbus，Christopher/292，293
歌德　Goethe，Johann Wolfgang von/429，431
格拉斯哥　Glasgow/162，460
格兰菲尼，富朗索瓦丝　Graffigny，Franoise de/279，300
格劳秀斯，胡果　Grotius，Hugo/29，56
格雷戈，亨利　Grégoire，abbé Henri/358
格雷戈里　Gregory of Rimini/102
格雷，约翰　Gray，John/19，455，456
格里马迪，弗朗西斯科托尼欧　Grimaldi，Francescantonio/278
格林姆，弗里德里希-梅尔基奥尔　Grimm，Friedrich-Melchior/133，218
格鲁希，苏菲　Grouchy，Sophie de/300
《给聋哑人的信》　*Letter on the Deaf and Dumb*/81，167
工业革命　Industrial Revolution/7，10，17，466
《公众广告商》　*Public Advertiser*/251
古尔德，史蒂芬·杰　Gould，Stephen Jay/156
《古兰经》　*Koran，the*/321，460，462
古热，奥兰普　Gourges，Olympe de/300
《关于自然宗教的对话》　*Dialogues Concerning Natural Religion*/151
光荣革命　“Glorious Revolution”/337，338，342
圭亚那　Guyana/121
《国富论》　*Wealth of Nations*/92，292
国际联盟　League of Nations/6，394，407，418，419，464，465

H

哈贝马斯　Habermas，Jürgen/11，194，354，419，454，464，465
哈布斯堡帝国　Habsburg Empire/35
哈勒大学　Halle，University of/371，372，379

哈曼，约翰·格奥尔格 Hamann, Johann Georg/428
哈奇森，弗朗西斯 Hutcheson, Francis/64,67,72,84,86,87,231
哈耶克，弗里德里希·冯 Hayek, Friedrich von/96
海德格尔，马丁 Heidegger, Martin/436,445
海内克丘斯，约翰·戈特利布 Heineccius, Johann Gottlieb/88
海涅，海因里希 Heine, Heinrich/416,424
汉密尔顿，艾玛 Hamilton, Emma/352
汉尼拔 Hannibal/360
汉诺威 Hannover/239,373,423
汉诺威选帝侯夫人索菲娅 Sophia, Electress of Hanover/373
《好望角之旅》 *Voyage to the Cape of Good Hope*/232
贺拉斯 Horace/2,21,193,249,352
赫德，让·巴普蒂斯特·杜 Halde, Jean Baptiste du/316
赫尔岑，亚历山大 Herzen, Alexander/440
赫尔德，约翰·戈特弗里德 Herder, Johann Gottfried/16,87,170
赫拉克利特 Heraclitus/287
赫西奥德 Hesiod/60,303
赫希，约翰·亨里希 Hirsch, Johann Heinrich/425
赫胥黎，奥尔德斯 Huxley, Aldous/108
黑格尔 Hegel, Georg Friedrich/9,19,45,51,71,156,188,428,436,441,442,445,449,452
黑森-达姆斯塔特 Hesse-Darmstadt/430
亨利·德·布林维尔 Boulainvillier, Henride/160
亨利-弗朗索瓦·德瓦勒茹昂 Aguesseau, Henri-Franois d'/344,345
亨利·萨姆纳·梅因 Maine, Henry Sumner/333,385
亨利四世 Henri IV (of France)/379
洪堡，威廉 Humboldt, Wilhelm von/324
洪堡，亚历山大 Humboldt, Alexander von/188,237
花拉子模 Musâal-Khwârizmî, Muhammad ibn/462
华尔威尔，雅克·皮埃尔·布里索 Warville, Jacques Pierre Brissot de/182
华盛顿，乔治 Washington, George/292,380
华兹华斯，威廉 Wordsworth, William/411
怀疑论 Skeptics (school of thought)/41,42,71,72,75,76,100,106,151
皇家学会 Royal Society/217,242,349
黄嘉略 Huang, Arcadio/316－318,323
活力 Dynamism/270,296,320,328,406,464
霍布斯，托马斯 Hobbes, Thomas/28,30,31,56,337,459
霍尔巴赫 Holbach, Baron Paul Thiry d'/15,81,110,111,115,133,134,137,141,143,146,151,157,164,219,234,253,363,397,449
霍亨斯陶芬 Hohenstaufen (family)/30

霍克海默　Horkheimer，Max/17－19，437
霍克斯沃斯，约翰　Hawkesworth，John/249
霍梅尼，阿亚图拉　Khomeini，Ayatollah/18
霍维利亚诺斯，加斯帕·德　Jovellanos，Gaspar de/341

J

伽达默尔　Gadamer，Hans Georg/170，449
伽利略，伽利莱　Galileo Galilei/28
伽桑狄，皮埃尔　Gassendi，Pierre/28
《积分学》　*Treatise on Integral Calculus*/242
吉本，爱德华　Gibbon，Edward/133，135，136，283，369，460
吉拉丹侯爵　Girardin，Marquis René Louis de/198
吉犹坦　Guillotin，Joseph-Ignace/422
季蒂昂的芝诺　Zeno of Citium/74，368
加尔文　Calvin，Jean/13，24，26，33
加尔文教　Calvinism/86，101，126，129，130，135，136，138，209，238
加根，皮埃尔－安德烈　Gargaz，Pierre-André/386
加利阿尼，费迪南多　Galiani，Ferdinando/229
加拿大　Canada/105，129，238－242，275，277，280
迦太基　Carthage/316，360
《建筑十书》　*De architectura*/291
剑桥大学　Cambridge University/150
教皇　Papacy，the/34，35，123，156，305，312，317，335，385，426，455
教皇本尼迪克特十六世　Pope Benedict XVI/156
教皇本尼迪克特十四世　Pope Benedict
教皇英诺森十世　Pope Innocent X/35
杰柏林，安托万·考特·德　Gébelin，Antoine Court de/282
杰斐逊，托马斯　Jefferson，Thomas/141，188，234，240
杰罗姆　Bonaparte，Jérme/437
杰诺韦西，安东尼奥　Genovesi，Antonio/93
金，詹姆斯　James King/249
居维叶，乔治　Cuvier，Georges/234
绝对命令　“Categorical Imperative”/76
君士坦丁堡　Constantinople/26，139，393

K

卡巴尼斯　Cabanis，Jean Georges/234
卡尔洛维茨　Carlowitz/463
卡尔内阿德斯　Carneades of Cyrene/41，72
卡尔滕布鲁纳，厄恩斯特　Kaltenbrunner，Ernst/18，19
卡法维，康斯坦丁　Cafavy，Constantine/461
卡莱尔，托马斯　Carlyle，Thomas/428
卡莱尔，亚历山大　Carlyle，Rev'd Alexander/296
卡丽，盖恩纳尔多　Carli，Gianrinaldo/282
卡特里特，菲利普　Carteret，Philip/

249
卡希尔，恩斯特 Cassirer，Ernst/9，190
凯恩斯，约翰·梅纳德 Keynes，John Maynard/28
凯姆斯勋爵 Kames，Lord/136，161，181，282
凯撒大帝 Julius Caesar/261，262，333
凯瑟琳大帝 Catherine，the Great/233
坎伯兰，理查德 Cumberland，Richard/71
坎佩，阿希姆 Campe，Joachim/411
坎特伯雷大主教 Canterbury，Archbishop of/251
康德，伊曼努尔 Kant，Immanuel/72，76，340，391
康默森，菲利伯特 Commerson，Philibert/248
康斯坦特，本杰明 Constant，Benjamin/302，402，438
考夫曼，库尔特 Kaufmann，Kurt/18，19
珂珀，威廉 Cowper，William/273
柯尼斯堡 Königsberg/413，414，460
《柯尼斯堡日报》 *Königsberger Zeitung*/413
柯若，弗兰克 Corréal，Franois/215
科尔布，彼得 Kolb，Peter/215
科学革命 Scientific Revolution/7，10，25，28，42，43，50，100，466
克尔凯郭尔，索伦 Kierkegaard，Sren/447
克拉克，塞缪尔 Clarke，Samuel/134
《克拉丽莎》 *Clarissa*/251
克拉玛特 Clamart (France)/2
克莱恩，厄恩斯特·费迪南 Klein，Ernst Ferdinand/8
克劳茨男爵 Val-de-Grace，Jean-Baptiste，Baron Cloots/386
克劳德·阿德里安 Helvétius，Claude Adrien/133
克吕瑟，埃默里克 Crucé，Eméric/385
克伦威尔，奥利弗 Cromwell，Oliver/334
克洛登战役 Culloden/297
孔狄亚克 Condillac，tienne Bonnot de/81，232，233，286
孔多塞侯爵 Condorcet，Marquis de/1，2，4，7，27，123，166，285，287
恐怖时期 Terror，the/182，422，425，427
库克船长 Cook，Captain James/232，236，246，249，261

L

拉贝胡斯，让-弗兰西斯·德 Lapérouse，Jean-Franois de/236，249
拉斐尔 Raphael/462
拉弗莱舍 La Flèche/147
拉·哈尔佩，让-弗朗斯瓦 La Harpe，Jean-Franois de/132
《拉卡丽夫人》 *Madame de la Carlière*/263
拉康达明 Condamine，Charles de la/236，237，245，253，255
拉美特利 la Mettrie，Julien Offray de/54，128，142，143，269
拉瑟培德，伯纳德·杰门迪 Lacepède，Bernard Germain de/234
拉斯卡斯，艾曼纽 Las Cases，Emmanuel/437

《拉翁唐男爵的北美新航行》 *New Voyages of M. the Baron de Lahontan in North America*/238
莱布尼茨 Leibniz, Gottfried Wilhelm/80,83,108,115,116,119,127,128,130,153,167,212,239,305—309,312,318,325,345,371—375,377,379,389
莱瑞,让·德 Léry, Jean de/238
莱斯皮纳斯,朱莉 Lespinasse, Julie de/183,184,299
莱辛 Lessing, Gotthold Ephraim/191,193
莱因霍尔德,约翰 Reinhold, Johann/251
莱茵霍尔德,卡尔·约翰姆 Reinhold, Karl Leonhard/236
兰盖,西蒙-尼科拉·亨利 Linguet, Simon-Nicholas Henri/214
兰格,约阿希姆 Lange, Joachim/373—375
朗格勒 Langres/363
浪漫主义 Romanticism/3,12,16—18,190,416,429,431,435,458
劳伦兹,康拉德 Lorenz, Konrad/283
劳姆·达尔科,路易斯·阿曼德·德 Lom D'Arce, Louis Armand de/239
劳瑟,杰拉德爵士 Lowther, Sir Gerard/425
老加图 Cato, the Elder/360
《老实人》 *Candide*/119
勒·卡耶,尼古拉斯 Le Caille, Nicolas/236
勒瓦瑟 Levasseur, Thérèse/287
雷伯格,威廉·奥古斯特 Rehberg, Wilhelm August/423
雷恩镇 Bourg la Reine (France)/3
《雷纳尔告青年书》 *Raynal for the Young*/218
雷纳尔,纪尧姆·托马斯·弗朗索瓦 Raynal, Guillaume-Thomas-Franois/124,133,217
《雷纳尔之精神》 *Spirit of Raynal*/218
雷尼尔小姐 Régnier, Mademoiselle/317
雷诺兹,约书亚爵士 Reynolds, Sir Joshua/257
礼仪之争 "Rites Controversy"/305,317
里德,托马斯 Reid, Thomas/67
里斯本地震 Lisbon earthquake/119
《里斯本的灾难》 *Poem on the Disaster of Lisbon*/118
里约热内卢 Rio de Janeiro/243
理查森,塞缪尔 Richardson, Samuel/251
《理想国》 *The Republic*/214
《历史哲学批评辞典》 *Historical and Critical Dictionary*/127,128
立陶宛 Lithuania/36
利奥塔,让-弗兰西斯科 Lyotard, Jean-Franois/22,450
利玛窦 Ricci, Matteo/304
《利维坦》 *Leviathan*/31,56,66,79,103,211
《两个印度的历史》 *History of the Two Indies*/124,217—219,263,285,292,293,296
列维-斯特劳斯,克洛德 Lévi-Strauss, Claude/97
林奈 Linneaus, Carl/186
卢梭 Rousseau, Jean-Jacques/10,56,57,69,71,72,87—90,94—98,103,117,122,123,126,130,131,

133，134，138，160，162，179，182，186，189，196 — 199，202 — 205，208—210，212 — 215，230 — 233，239，242，243，256，271，274，275，278，280，283，286 — 289，291，300，301，331，340，348，349，358，363，364，366，367，376，379，380，382，390，391，398，403，410，423，424，431，451，460

卢泰尔堡，菲利普·詹姆斯 Loutherbourg，Philip James de/261

鲁昂 Rouen/53

鲁滨逊 *Robinson Crusoe*/323

鹿特丹 Rotterdam/85，127

路德，马丁 Luther，Martin/24，26

路易十八 Louis XVIII (of France)/351

路易十二 Louis XII (of France)/337

路易十六 Louis XVI (of France)/2，104，185，387，415

路易十四 Louis XIV (of France)/334，335，344，388

《路易十四时代》 *Century of Louis XIV*/190

路易十五 Louis XV (of France)/163，306

《旅行家、猎魔者和阿莫鲁索，班克斯先生给塔希提王后欧普丽的书信》 *An Epistle from M. Banks，Voyager，Monster Hunter and Amoroso to Oberea，Queen of Otaheite*/250

《伦理学》 *Ethics*/31，160

《论法的精神》 *Spirit of the Laws*/192，194，282，311—313，325，368

《论公民》 *De Cive*/31，66，69，211

《论盲人书简》 *Letter on the Blind*/81，150，151

《论美国民主》 Democracy in America/25

《论欧洲现在与未来的和平》 *An Essay Towards the Present and Future Peace of Europe*/385

《论人》 *On Man*/160

《论人的理智能力和教育》 *On Man*/271

《论人类不平等的起源和基础》 *Discourse on the Origins of Inequality*/160，179，197，198，202，215，232，380

《论人种》 *On the Different Races of Man*/180

《论思想》 *Essay on the Mind*/177

《论美与崇高》 *Observations on the Feeling of the Beautiful and the Sublime*/179，460

《论战争与和平法》 *On the Law of War and Peace*/56，66

《自然法论文集》 *Essays on the Laws of Nature*/81

罗昂-夏博骑士 Rohan-Chabot，Chevalier de/135

罗伯斯庇尔 Robespierre，Maximilien/3，344，345，348，387，403，413，422，424，436

罗伯特·莫尔斯沃思爵士 Molesworth，Sir Robert/103

罗伯逊，维廉 Robertson，William/17，190，192，282

罗蒂，理查德 Rorty，Richard/429，457

罗素，伯兰特 Russell，Bertrand/129

M

马布里，加布里埃尔·博诺·德

Mably, Gabriel Bonnot de/324
马丁神父　Martin, abbé/219
马尔格雷夫勋爵　Mulgrave, Lord/259
马尔西利，玛丽-嘉儿　Marcilly, Marie-Claire de/350
马可·奥勒留　Marcus Aurelius/111,112,369,379,443
马克思，卡尔　Marx, Karl/412
马克思主义　Marxism/444,458
马拉，让-保罗　Marat, Jean-Paul/426
马拉斯皮纳，阿利桑德罗　Malaspina, Alessandro/236
马勒伯朗士，尼古拉斯　Malebranche, Nicholas/29,147
马略特，皮埃尔·维克多　Malouet, Pierre Victor/182
马洛　Marlowe, Christopher/75
马赛厄斯二世　Mathias II (Holy Roman Emperor)/34
马志尼，朱塞佩　Mazzini, Guiseppe/439
玛丽王后　Mary, Queen/338
迈穆，哈里发　Al-Ma'mm, Caliph/462
麦迪逊，詹姆斯　Madison, James/311,407,422
麦金太尔，阿拉斯代尔　MacIntyre, Alasdair/15,446,453,458
麦哲伦，斐迪南　Magellan, Ferdinand/39
曼德维尔，伯纳德　Mandeville, Bernard/88,95,122,401
曼宁，伯纳德　Manin, Bernard/404
曼苏尔，哈里发　Al-Mansr, Caliph/462
曼哲林，约瑟夫　Mandrillon, Joseph/292
《漫步者杂志》　Rambler's Magazine/261
梅米尤科斯，约瑟夫　Maimieux, Joseph de/234
梅森，马林　Mersenne, Marin/147, 459
梅斯默，弗朗兹-安东　Mesmer, Franz-Anton/282
梅斯特，约瑟夫　Maistre, Joseph de/3,426
《每日新闻》　*Daily Couran*/351
《美德和德性研究》　*An Inquiry Concerning Virtue or Merit*/88
《美丽的沃尔夫氏》　*The Beautiful Wolffian*/372
《美洲史》　*History of America*/190, 192
门布朗，路易斯-查尔斯·富格雷　Monbron, Louis-Charles Fougeret/359
门德尔松，摩西　Mendelssohn, Moses/8,92,256,417
蒙格罗韦尔斯　Mongrovius/72
蒙卡尔姆，路易斯-约瑟夫　Montcalm, General Louis-Joseph de/240
蒙田，米歇尔　Montaigne, Michel de/40,53
孟德斯鸠　Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, baron de/87, 130, 134, 152, 161, 168, 170, 176, 178, 185, 192, 194, 211, 232, 233, 264, 279, 282, 283, 287, 290, 292, 295, 311 — 326, 329, 346 — 349, 363—365, 367, 368, 370, 371, 382, 421,423,428
迷信　Superstition/15, 28, 44, 113,

135,139,145,146,149,305,432
米德尔赛克斯 Middlesex/96
米拉波侯爵 Mirabeau, Marquis de/126,277,428
米拉,约翰 Millar, John/136
米什莱,儒勒 Michelet, Jules/169
秘鲁 Peru/233,236,279,300
《秘鲁女人的来信》 *Letters of a Peruvian Woman*/279
《秘鲁印加人历史》 *History of the Incas of Peru*/238
密西西比 Mississippi/53
《蜜蜂的寓言——私人的恶毒,公众的利益》 *Fable of the Bees: Private Vices, Public Benefits*/96
摩洛哥 Morrocco/233,462
莫埃贝克的威廉 Moerbeke, William of/55
莫尔,托马斯 More, Thomas/298
莫雷莱,安德尔 Morellet, André/133
莫里哀 Molière/335
莫洛·德·拉萨尔特,雅克-路易斯 Moreau de la Sarthe, Jacques-Louis/234,256
莫内,让 Monnet, Jean/388
莫佩尔蒂,皮埃尔·路易斯·莫洛 Maupertuis, Pierre Louis Moreau de/256
莫斯科 Moscow/367
莫特·勒瓦耶,弗兰克西斯 Mothe le Vayer, Franois de la/306
莫泽,弗里德里希·卡尔·冯 Moser, Friedrich Karl von/430
莫扎特 Mozart, Wolfgang Amadeus/447
《牧歌》 *Eclogues*/67
《穆罕默德》 *Fanaticism, or Mahomet the Prophet*/123
穆罕默德二世 Mehmed II, Sultan/26
穆罕默德四世 Mehmed IV, Sultan/459
穆勒,约翰·斯图尔特 Mill, John Stuart/36, 52, 276, 280, 283, 369, 440

N

拿破仑 Napoleon/25,352,388,403,413,424,425,437—443
拿索王子查尔斯 Charles, Prince of Nassau Sieger/248
那不勒斯 Naples/10, 87, 93, 167, 168, 170, 229, 278, 314, 351, 364, 460
纳尔逊 Nelson, Horatio/352
纳沙泰尔 Neuchtel/379,380
奈容,雅克-安德烈 Naigeon, Jacques-André/262
《南部国度旅行史》 *History of the Journeys to the Southern Lands*/242
尼采,弗里德里希 Nietzsche, Friedrich/440
《尼各马可伦理学》 Nicomachean Ethics/48
尼禄 Nero/75,94
尼韦奈公爵 Nivernais, Duc de/163
《1773年受命国王陛下进行南半球探索之旅的航海日记》 *An Account of the Voyages undertaken ... In the Southern Hemisphere*/250
涅尔瓦 Nerva/369
牛顿,艾萨克爵士 Newton, Sir Isaac/28
牛津大学 Oxford University/31,32,459

《女权宣言》 *Declaration of the Rights of Women*/300

O

欧劳 Orou/263－265，267－272，278，280
欧迈 Omai/257－261，264，273
《欧迈，或者环游世界》 *Omai，or a Trip Round the World*/261
European Union 欧盟/354，385，388，394，418，419，465
《欧洲持久和平宣言》 Declaration for a Lasting peace in Europe/386
《欧洲诸国与邻邦的永久和平计划》 *Project for Perpetual Peace between the Sovereigns of Europe and their Neighbours*/386

P

帕多瓦大学 Padua，University of/39
帕尔马 Parma/233
帕里，威廉 Parry，William/257
《帕梅拉》 *Pamela*/251
帕斯卡，布莱兹 Pascal，Blaise/54
《帕特里亚卡》 *Patriarca*/339
潘恩，汤姆 Paine，Thomas/2，354
《判断力批判》 *Critique of the Power of Judgement*/208，392
庞德，以斯拉 Pound，Ezra/135
培尔，皮埃尔 Bayle，Pierre/29，126，147，453
培根，弗朗西斯 Bacon，Francis/24，169
培赫玛，让-约瑟夫 Pechméja，Jean-Joseph/219
佩恩，威廉姆 Penn，William/385
佩雷尔，雅各布·罗德里格 Péreire，Jacob Rodrigue/253
佩利，威廉 Paley，William/114
彭波纳齐 Pomponazzi，Pietro/39
皮加费塔，安东尼奥 Pigafetta，Antonio/39
皮浪 Pyrrho/42
葡萄牙 Portugal/8，10，37，39
蒲柏，亚历山大 Pope，Alexander/79，165，330，360
普芬道夫，塞缪尔 Pufendorf，Samuel/69
普莱桑，玛丽·安格莉卡 Plaisant，Mary Angelica/422
普莱斯，理查德 Price，Richard/183，354，421
普劳图斯 Plautus/58
普利斯特里，约瑟夫 Priestly，Joseph/133
普林尼 Pliny/370
普鲁顿修 Prudentius，Aurelius/370
普鲁士 Prussia/8，142，340，371，373，374，387，391，402，439
普鲁塔克 Plutarch/6，57，368，369
普律什，诺尔-安东尼 Pluch，abbé Nol-Antoine/295
普瓦捷战役 Battle of Poitiers/460

Q

齐默恩，阿尔弗雷德 Zimmern，Alfred/419
《启蒙的辩证法》 *Dialectic of Enlightenment*/17
钱伯斯 Chambers/460
乔丹，大卫·斯塔尔 Jordan，David Starr/176
乔夫瑞，路易斯-弗兰克斯 Jauffret，Louis-Franois/234
乔治三世（of Britain）/

258,261
切恩,乔治 Cheyne, George/165
琼森,本 *Jonson, Ben*/75
《全球若比邻》 *Our Global Neighbourhood*/464
《全球史》 *Discourse on Universal History*/325
《全球永久和平计划》 *Plan for a Universal and Perpetual Peace*/386
全球治理问题世界会议 World Conference on Global Governance/464

R

《人、风俗、意见和时代之特征》 *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*/88
《人类的朋友》 *The Friend of Man*/277
《人类精神进步史表纲要》 *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind*/1, 192,194,210
《人类理解论》 *Essay Concerning Human Understanding*/78—80,85, 161,172
《人类理解研究》 *Enquiry Concerning Human Understanding*/147,162,163
《人类历史起源臆测》 *Conjectures on the Beginnings of Human History*/196,198
《人类历史哲学观念》 *Philosophy of the History of Mankind*/196
《人是机器》 *Man a Machine*/143
《人性论》 *Treatise of Human Nature*/161—164,171,172
日本 Japan/233,240,362,408
日内瓦 Geneva/134,136,138,219, 311
儒家 Confucianism/304,318
瑞典 Sweden/8, 34, 36, 186, 232, 237,251,304
瑞士 Switzerland/17, 35, 134, 233, 257, 280, 302, 351, 379, 394, 414, 460
若库尔,路易斯谢瓦利埃·德 Jaucourt, Louis Chevalier de/345

S

萨克森 Saxony/69,115,379,380
萨比,保罗 Sarpi, Paolo/13
萨拉曼卡大学 Salamanca, University of/51
萨拉米斯战争 Battle of Salamis/346
萨瓦 Savoy/426
塞拉利昂 Sierra Leone/258
塞缪尔,约翰逊 Johnson, Samuel/135,138,259
塞内卡 Seneca/49,75,146,295
三明治群岛 Sandwich Islands/238, 257
三十年战争 Thirty Years War/34, 66,68,336,459
桑威奇勋爵 Sandwich, Lord/258, 260
沙夫茨伯里伯爵三世 Shaftesbury, Third Earl of/81
沙夫茨伯里伯爵一世 Shaftesbury, First Earl of/78,87
沙皇亚历山大一世 Alexander I, Tsar/426
沙克尔顿,罗伯特 Shackleton, Robert/316
沙勒瓦,皮埃尔·弗朗索瓦-格扎维埃 Charlevoix, Pierre Franois-

Xavier/238
莎士比亚　Shakespeare, William/75
《社会契约论》　*Social Contract*/122, 210, 424
《神曲》　*The Divine Comedy*/49, 146
《神义论》　*Essays on Theodicy*/127, 345
《生理元素》　*Elements of Physiology*/265
圣保罗　St. Paul/81, 105, 110, 173, 455
圣彼得堡　St. Petersburg/233, 426
《圣彼得堡的夜晚，或关于天意的世俗统治的对话》　*The Evenings of St. Petersburg, or Dialogues on the Temporal Government of Providence*/426
圣伯夫，查尔斯·奥古斯丁　Sainte-Beuve, Charles Augustin/3
圣公教　Anglicanism/10, 135, 136
《圣经》　Bible, the/30—32, 107, 108, 198, 200, 209, 321, 430
圣·皮埃尔神父　Castel, Charles-Irénée, abbé de St. Pierre/388
圣茹斯特，路易-安托万·莱昂　Saint-Juste, Louis-Antoine Léon/422
圣西门，列昂　Saint Simon, Henri de
施莱格尔，奥古斯丁·威廉　Schlegel, August Wilhelm/440
施泰因贝格尔，多尔夫　Steinberger, Dorf/353
《实践理性批判》　*Critique of Practical Reason*/392
史卡勒，茱蒂思　Shklar, Judith/215
《世界公民观点之下的普遍历史观念》　*Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose*/195, 210
《世界航行》　*A Voyage Around the World*/316
《世界人权宣言》　*Universal Declaration of Human Rights*/464
世界银行　World Bank/20
《世界公民》　*Cosmopolitan, or Citizen of the World*/359
圣奥古斯丁　Augustine, St./30, 39, 48, 49, 106, 116, 147, 173, 348
叔本华　Schopenhauer, Arthur/88
舒瓦瑟公爵夫人　Choiseul, Duchesse de/253, 257
司徒林，卡尔·弗里德里希　Studlin, Karl Friedrich/88
斯巴曼，安德斯　Sparrman, Anders/232, 237, 251
斯宾诺莎　Spinoza, Baruch/29, 43, 101, 128, 129, 143, 160, 167
斯宾诺莎主义　Spinozism/101, 169, 270, 272, 318, 372, 373
斯大林主义者　Stalinist/367
斯德尔，杰曼　Stäel, Germaine de/302
斯多葛主义　Stoicism/73—76, 80, 81, 155, 270, 275, 369
斯卡利杰，朱利斯·凯撒　Scaliger, Julius Caesar/81
斯密，亚当　Smith, Adam/37, 38, 67, 72, 76, 87, 89, 92, 93, 95—97, 116, 120, 123, 132, 133, 136, 137, 145, 170, 185, 194, 213, 278, 282, 284, 286, 288, 292, 293, 295—297, 300, 302, 320, 330, 360, 397
斯坦福大学　Stanford University/176
斯特恩，劳伦斯　Sterne, Laurence/69, 133
斯图尔特，查尔斯·爱德华　Stuart,

Charles Edward/297
斯图尔特，杜格尔德 Stewart, Dugald/194,211,313
斯威夫特 Swift, Jonathan/137,250
苏格拉底 Socrates/6, 75, 76, 137, 141,145,146,291,306,449
苏格兰教会 Church of Scotland/10
《苏格兰史》 *History of Scotland*/190
苏利公爵 Sully, duc de/380
苏亚雷斯，弗朗西斯科 Suárez, Francisco/47
《随笔》 *Spicilège*/322
《随想录》 *Pensées*/318
所罗门群岛 Solomon Islands/236
索菲娅·夏洛特 Sophia Charlotte of Hanover/373
索兰德，丹尼尔·卡尔 Solander, Daniel Carl/257
索绪尔，塞萨尔 Saussure, Cesar de/351

T

塔西佗 Tacitus/57,162
塔希提 Tahiti/174, 181, 206, 207, 210,246－250,252,254,257,263－266, 268 － 275, 279 － 281, 326 － 328,362,393,435,451
《太平洋航海之旅》 *A Voyage to the Pacific Ocean*/249
泰勒，查尔斯 Taylor, Charles/105, 445,454
《泰勒菲》 *Télèphe*/219
泰纳，伊波利特 Taine, Hippolyte/425
唐森，克劳汀·盖因 Tencin, Claudine Guérin de/25,299
特尔特雷，让-巴蒂斯特 Tertre, Jean-Baptiste de/203,215
特拉西，德斯塔特·德 Tracy, Destutt de/234
特雷门，查尔斯 Théremin, Charles/413
特洛伊战争 Trojan War/285
《天真汉》 *L'Ingénu*/129
提洛同盟 Delian League/407
提提鲁斯 Tityrus/67
图尔，康坦 Torre, Quentin de la/25
图皮 Tupi（people)/53, 175, 238, 283
涂尔干，艾米丽 Durkheim, Émile/332
土耳其 Ottomans/26,119,125,139, 233, 290, 303, 425, 459, 460, 463, 465
托克维尔，阿历克西 Tocqueville, Alexis de/24
托马斯主义 Thomism/50, 51, 55, 65,68,77,146
托马修斯，克里斯蒂安 Thomasius, Christian/377

W

万神殿 Panthéon/424,426
威尔霍斯基，米歇尔 Wielhorski, Count Michael/348
威尔逊，伍德罗 Wilson, Woodrow/401
威兰德，克里斯托弗·马丁 Wieland, Christoph Martin/7
威尼斯 Venice/13,39,181,385
威斯特伐利亚 Westphalia/35－37, 66,103,104,409,437
韦伯，马克斯 Weber, Max/313
韦尔内夫人 Vernet, Madame/1,2
《为建立公众安宁的"永久议会"体系》 *Scheme of A "Perpetual Diet"*

for Establishing the Public Tranquility/386
维多利亚，弗朗西斯科 Vitoria, Francisco de/51,52
维吉尔 Virgil/67,146
维加，加尔西拉索 Vega, Garcilaso de la/238
维柯，詹巴蒂斯塔 Vico, Giambattista/72,161
维莱特侯爵 Marquise de Villette/350
维特鲁威 Vitruvius/291
维乌斯，弗朗西斯 Vivez, Franois/266
维也纳 Vienna/459
卫理公会 Methodism/250
卫斯理，约翰 Wesley, John/250
文丘里，弗朗科 Venturi, Franco/11
文人共和国 "Republic of Letters", the/10,120,312,363
《文人共和国新闻》 *News from the Republic of Letters*/363
《文学通信》 *Correspondence littéraire*/262
文艺复兴 Renaissance/7,10,13,14,27,37,43,167,393,459
沃德，罗伯特 Ward, Robert/378
沃尔夫，克里斯蒂安 Wolff, Christian/371,431
沃尔泽，迈克尔 Walzer, Michael/338,365,452
沃兰德，索菲 Volland, Sophie/130,133,137,163,275,298
沃利斯，塞缪尔 Wallis, Samuel/249
沃纳，卡尔 Werner, Karl/193
沃斯通克拉夫特，玛丽 Wollstonecraft, Mary/300
乌尔比安 Ulpian/46
乌克兰 Ukraine/36
乌略亚，安东尼奥 Ulloa, Antonio de/237
《乌特勒支条约》 *Treaty of Utrecht*/388
《乌托邦》 *Utopia*/298
《五十布道》 *Sermon des cinquante*/113

X

西哀士，埃马努尔·约瑟夫 Sieyès, Emmanuel Joseph/413
西庇阿 Scipio/360
西德尼，阿尔杰农 Sidney, Algernon/334
西卡德，罗赫-安博·库库伦 Sicard, Roch-Ambroise Cucurron/234
西罗克里斯 Hierocles/329
西塞罗 Cicero/49,75,146,182,214,240,343,376
希波克拉底 Hippocrates/462
希罗多德 Herodotus/307,346
希特勒，阿道夫 Hitler, Adolf/19
锡雷城堡 Cirey-sur-Blaise/108
《习俗历史批判词典》 *Historical and Critical Dictionary of Customs*/346
席勒，弗里德里希 Schiller, Friedrich/422
夏普，格兰维尔 Sharp, Granville/258
夏特莱侯爵夫人 Chtelet, Gabrielle milie, Marquise du/107,300,372
《项狄传》 Tristram Shandy/69
《写给女性的牛顿主义》 *Newtonianism for Ladies Americas*/79
谢尔登，约翰 Selden, John/101,169,212

谢林，弗里德里希 Schelling, Friedrich/32
《心灵的自然史》 *Natural History of the Soul*/143
《新爱洛漪丝》 *Julie, or the New Hélose*/162,460
《新工具》 *Novum Organum*/169
《新科学》 *New Science*/161,168－170,192,193
《新赛尼阿斯》 *New Cyneas*/385
新西兰 New Zealand/39,60,249
《形而上学》 Metaphysics/31
熊彼特，约瑟夫 Schumpeter, Joseph/96
休谟，大卫 Hume, David/67, 81, 144,193,313,340,460
《虚伪的艾格尼丝》 *The False Agnes*/79
薛西斯 Xerxes/346

Y

雅典 Athens/6, 72, 73, 175, 176, 346,365,366,399,402,403,407
《雅典学院》 *The School of Athens*/462
雅赫曼 Jachmann, Reinhold Bernhard/412,416,423
亚当斯，约翰 Adams, John/141
亚里士多德 Aristotle/16,29,31,32, 39,45,48,49,55－58,62,65,68, 74,81,84,114,146,167,176,177, 182,201,202,205,211,213,240, 314,354,380,392,402,404,456, 462
亚里士多德哲学/主义 Aristotelianism/31,68,77,347,446
亚里斯提卜 Aristippus/137,291
亚历山大大帝 Alexander, the Great/137,177,262,293,335,368, 379
亚历山大的斐罗 Philo of Alexandria/295
亚历山大，威廉 Alexander, William/299,301
《野蛮民族方法考略》 *Considerations of the Various Methods to Follow in the Observation of Savage Peoples*/235
耶稣会士 Jesuits/108,304,305,308, 309,316－318
《耶稣会士书信集》 *Edifying and Intriguing Letters Written by Foreign Missions*/316
《耶稣基督批判史》 *Critical History of Jesus Christ*/110
伊壁鸠鲁 Epicurus/41,71－74,76, 115,169
伊壁鸠鲁主义 Epicureanism/41,72, 73,75,76,119
《伊芙琳娜：一个年轻女子进入世界》 *Evelina or a Young Lady's Entry into the World*/259
伊拉斯谟 Erasmus, Desiderius/146, 306,384
伊朗 Iran/315,444,448
伊斯兰教 Islam/5,44,105,123,142, 362,384,385,453－455,462
伊塔德，让 Itard, Jean/234
意大利 Italy/8, 10, 11, 26, 28, 30, 32, 37, 39, 81, 146, 168, 233, 236, 254, 304, 314, 341, 343, 426, 428, 439,440,444－446
《印度群岛自然志》 *Natural History of the Indies*/238
《印度之旅 1754—1762》 *Journey to India*/229

《英格兰大宪章》 *Magna Carta*/340，448
《英格兰史》 *History of England*/190，460
英国内战 Civil War/34，37，214，337，459
《永久和平》 *On Perpetual Peace*/386
《永久和平论——一个哲学计划》 *Toward Perpetual Peace，a Philosophical Sketch*/392
《尤利西斯之子——忒勒马科斯的冒险》 *The Adventures of Telemachus，Son of Ulysses*/246
犹太教 Judaism/30，44，99，109，111－113，123，136，141，142，456
犹太人大屠杀 Holocaust，the/18
《语言的起源》 *Dissertation on the Origin ofLanguages*/194
《原始社会与现代社会的分析与比较》 *The Primitive World Analysed and Compared with the Modern*/282
约翰·洛克 Locke，John/28，30，37，52，56，78，101，288，337，459
《运用于国家与君主的行为与事务的国际法或自然法原理》 *Law of Nations or Principles of the Law of Nature，applied to the Conduct and Affairs of Nations and Sovereigns*/380

Z

《在欧洲建立永久和平的计划》 *A Project for Establishing a Perpetual Everlasting Peace in Europe*/388
詹姆斯二世 James II（of England）/337
《詹姆斯·库克船长的典范》 *The Apotheosis of Captain James Cook*/261
詹姆斯一世 James I（of England，VI of Scotland）/335
《哲学辞典》 *Philosophical Dictionary*/121
《哲学通信》 *Philosophical Letters*/79，136
《哲学元素研究》 *Essay on the Elements of Philosophy*/25
《这不是一个故事》 *This is Not a Story*/263
贞提利，阿尔贝里科 Gentili，Alberico/32
《箴言》 *Le Moniteur*/413
《政府论》 *Two Treatises on Government*/288，339
《政治学》 Politics/31，48，55
《中华帝国》 *Description of the Empire of China*/316
《终将到来的和平》 *Inevitable Peace*/419
种族主义 racism/17，18，176，433，444，453
朱希厄，安托万-劳伦特 Jussieu，Antoine-Laurent de/234
《追寻美德》 *After Virtue*/446
《自然奇观》 *Spectacle of Nature*/295
《自然史》 *Natural History*/185－186
《自然宗教的义务，以及耶稣启示的真谛和必然性》 *Obligations of Natural Religion，and the Truth and Certainty of the Christian Revelation*/146
《自然宗教的哲学原理》 *Philosophical Principles of Natural Religion*/146
《自然法和万民法》 *On the Law of Nature and Nations*/69，71

宗教改革 Reformation/7，10，13，14，24，26－28，33，34，36，37，43，57，77，100，141，459

佐尔纳，约翰·弗里德里希 Zllner，Johann Friedrich/7

译后记

英国历史学家安东尼·帕戈登的《启蒙运动：为什么依然重要》引导读者重新审视启蒙运动及其遗产，通过追溯启蒙运动的起源和发展过程，展示其蕴含的理念如何影响现代世界和文化。

我们每个人都认同启蒙运动的影响。但是到底何为启蒙运动？启蒙运动仅是一个学术问题？或是历史上的一个时间段？或是从18世纪之后还在持续影响世界和人类的无限的精神和思想过程？为了回答这样的疑问，本书探讨宗教改革对世界图景带来的冲击，通过再现启蒙运动时期重要思想家如休谟、伏尔泰、狄德罗、孟德斯鸠和康德等人的观点，指出启蒙运动超越了“理性帝国”的范畴，也关注将人类紧紧联系在一起的情感纽带；启蒙运动的思想家们已经意识到科学的力量，希望用自然科学的研究方法来解释人类和社会；启蒙运动缔造的“人的科学”描绘了一幅人类的未来发展图景，试图化解不同文化所造成的鸿沟；启蒙运动所蕴含和发展出的自由、平等、人权的思想，理性和进步的信念，科学探究的价值，永久改变了西方世界的思想图景并去塑造一个世俗、宽容和统一的世界。对历史话题的全新阐

释是社会文化进步的动力，重新审视启蒙运动的上述理念，势必有利于反思当前人类社会发展的各个方面，这正是启蒙运动之所以仍然重要的原因。

本书导言和第 1—2 章由郑念翻译，第 3—5 章由王丽慧翻译，第 6—8章和结论由杨蕴真翻译，王丽慧负责全书统稿。孙小淳教授对全书进行了审校。孙小淳教授治学严谨，待人真诚，为本书的最后成稿付出了很多时间和精力，译者极其受益于他的渊博学识与严谨态度，在此对孙小淳教授表达最诚挚的敬意。同时，非常感谢本书作者安东尼·帕戈登教授，他耐心细致地解答了翻译中的诸多疑问，从而让译者可以更准确地理解一些关键问题。

学术专著的翻译是一个学习的过程，本书涉及到多个学科领域的知识，译者从中受益匪浅。但鉴于自身水平有限，书中难免存在疏漏和不足之处，敬请读者批评指正。

2016 年 12 月