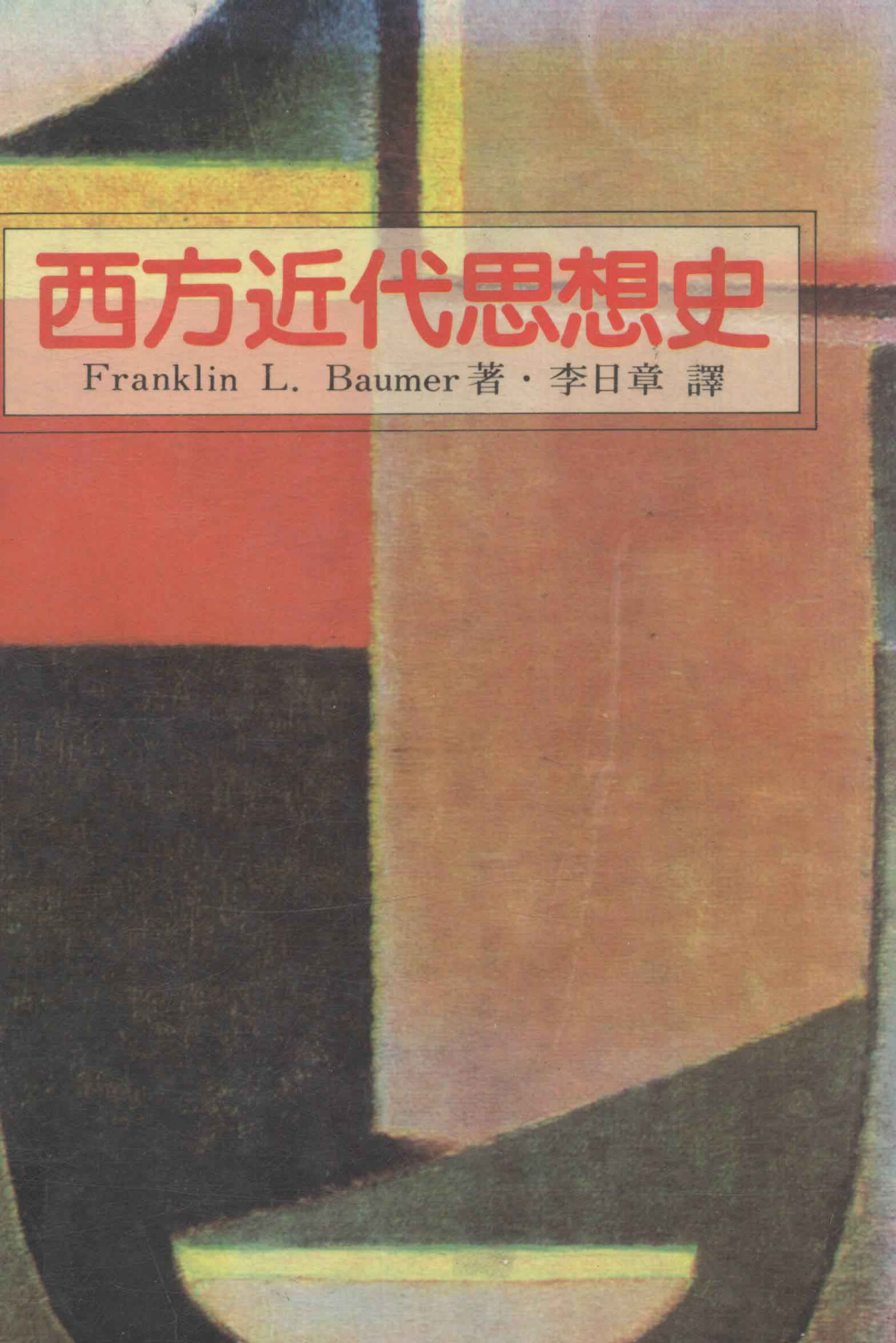
西方近代思想史

Franklin L. Baumer 著・李日章 譯



才士代出，競抒高見，或祖述前賢，或自開新境，析索事因，探究眞理，酌取價值，爲人生賦予內容、智慧、路標。土石聚丘山，細流匯河海，思想史因此多彩多姿，郁郁可觀。

〔西方近代思想史〕出版以來，享譽士林。全書上起五大問題內涵發生劇變的十七世紀，沿述新舊立場在十八、十九世紀的演進，以迄二十世紀中葉，外加未來展望，博包宗教、科學、美學、藝術、歷史、文學、政治思想及哲學，約貫以「實有」與「流變」兩大原理，標其主幹，梳其旁支，溯其本源，觀其波瀾。

全書分章立節，面面照應，秩序井然，但行文敘事也力圖方便讀者，可以全程順勢，一氣而下，也可以自取所需，自定先後，利用所取章節中隨處註明的上下文相關主題提示，而掌握大體脈絡。此外，作者精選西方近代著名畫品，計四十三幅，以助解說，堪稱圖文並茂。

作者包默爲西方思想史名家，數年前由耶魯大學歷史系退休，主要著作有〔都鐸王朝初期的王權理論〕(*The Early Tudor Theory of Kingship*)、〔宗教，與懷疑主義之興起：近代歐洲歷史上的思想運動〕(*Religion and the Rise of Skepticism: Intellectual Movements in Modern European History*)，編有〔西方思想主流〕(*Main Currents of Western Thought*)。

Franklin L. Baumer 著・李日章譯

西方近代思想史

Modern European Thought

Continuity and Change in Ideas, 1600–1950

西方近代思想史

75.05.0907

中華民國七十七年五月初版
定價：新臺幣三五〇元
保有版權・翻印必究

署　者　Franklin L. Baumer
譯　者　李日章
校訂者　彭淮棟
發行人　王必成

出版者　聯經出版事業公司
臺北市忠孝東路四段 561 號
電　話：7683708
郵政劃撥帳戶第0100559-3號

行政院新聞局出版事業登記證局版臺業字第 0130 號

・11020・

前言

這本書是寫給任何對觀念及其歷史有興趣的人看的。儘管包羅甚廣，基本上這本書並非近代思想史的一番通論或綜述，而毋寧是對它的一種詮釋，而其目的，是追蹤近代人對自己與宇宙的想法中一個很吸引人的主題（或許是主要的一個主題）的發展。這個主題，就是流變（becoming）（而非實有 being）意識。我設法透過對以往四、五百年間的歐洲思想家的研究，而把「近代」一詞的意義確定下來——把培根以降，直至尼采、柏格森之後，日益增強的一個感覺詳加描述。這個感覺，就是感到在宇宙間有一道基本的、連續不斷的大化之流存在。這種感覺，正好跟以前把世界看作種種靜態存在或種種絕對事物之聚落的看法完全對立。雖然所談的僅限於歐洲，而且涉及英國、法國與德國的地方特多（因爲書中討論的關鍵觀念大多出自這幾個國家），但上述對流變的意識，卻是一般近代人共有的。只要有正當理由，或是有必要，我也一樣會提到荷蘭、義大利、瑞士、西班牙、俄國的思想家。

本書的結構，毋寧是以幾個大的基本問題——我們對上帝、自然、人、社會與歷史的日新月異的看法——爲骨幹，而不是以個別思想家或知識領域爲骨幹。書中沒有所謂的「牛頓時代」等等，也沒有關於哲學本身或科學本身的討論。

分期，則依世紀來分——這也許是處理眾多材料的最簡單方法。其中，十九世紀占的篇幅較其他世紀稍多，因爲它對中心論點極其重要——不過，對上述五大基本問題的考量而言，並不比其他世紀更爲重要。書中徵引原文的地方很多，因爲我相信讓過去的人爲自己說話，且以他自己詞句來說，然後再把他們所說話加以分析，是十分重要的。徵引時，我盡量利用已出版的好譯文，但顯然有時也不得不自己動手翻譯。我也大大利用了視覺材料。四十三幅插圖，使得書中討論的許多觀念躍然紙上。我相信它們也表明藝術家與作家並非生活在兩個分開的世界中（他們和其他人有時可能以爲如此），而是常常共享一個共同的觀念世界。

本書的主題以及五大基本問題，導言中有很長的描述，書中依年代而分的各章，也都會分別討論上述各個問題。從頭到尾把書看完，讀者將可以看到全書主題的從容發展。這自是最好的一個讀法。但他也可以以話題爲線索來讀，即依時代次序，閱讀各章中論述特定基本問題及其答案的部分。他還可以單獨閱讀論述任何一個世紀的一章，因爲本書每一章大體都是獨立自足的。

我假定讀者對近代歐洲的歷史背景已經略有所知。不過，專家以外的普通讀者，可能希望附帶讀一點有點歐洲思想史與原始資料的一般性著作。書末所附的簡短書目，對進一步的閱讀，做了一些建議。其他許多好書，則在行文中隨時提到。這份書目，並沒有列入正文中討論過的那些原始資料。我希望專家們會對書中的某些闡述、對涉及他本行以外的事物的那些論述、對某些章節中的「新」材料，感到興趣。這些專家，或許會說（某些人已經說過）我研究思想史的取徑，毋寧更近於「古典的」（classical）與「觀念化的歷史主義的」（ideational-historicist）路線，而不近於社會

學的或心理學的路線。如果這是指我比較着重於觀念本身，著重於它們如何在一個特定的歷史脈絡中發生而變得十分重要，著重它們的歷史發展，那麼，我是可以同意的。我不希望它是別的一個樣子，雖然我並不否認思想史可以用別的方式來寫。

朗西曼 (Steven Runciman) 有一段話——幾年前佩利肯 (Jaroslav Pelikan) 要我加以注意的——似乎特別適用於我這部縱觀數百年、廣涉許多知識學科的書。

> 單獨的一個作家，說話不能具有一組專家所具的那種高度權威，但他可能成功地賦予他的作品一種彙編的作品所無法具有的完整性，乃至宏偉性。……專攻一門的史家的著作可能具有最高價值；但那並不是眞正的目的所在。我相信史家的最高職責，乃在撰寫歷史，這就是說，企圖按照一個連續的次序，記下曾經影響人類命運的那些重大事件與運動。如果有一個作家居然魯莽得抱有這麼一個企圖，則其雄心無可厚非，不論他在學養不足或成果空乏方面，應該受到多大責難。
>
> ——朗西曼〔十字軍東征史〕(*A History of the Crusade, Cambridge University Press, 1951-54*) 卷一，前言。

感謝麻省理工學院的 Bruce Mazlish，紐約州立大學的 Warren Wagar，以及南加州大學的 John R. Hubbard，他們仔細審閱我的原稿，而且做了許多建議，其中有些我採行了。也感謝我太太與女兒。她們幫我準備付印的原稿，並在文體與內容方面提供種種高明的意見——我的太太尤其如此。Charles Early 把書中的某些章節讀過好幾遍，還做了若干有用的評論。耶魯的同事 Frank Turner 和 John Merriman 不厭其煩，幫我找尋我所需要的某些私藏圖片。

我衷心感激他們。我更特別受惠於 Macmillan 出版社的 A. H. McLeod，很少作家有幸能够跟這麼有益而細心的執行編輯共事。當然，如果無法使用耶魯大學 Sterling 與 Beinecke 兩個圖書館，如果無法參觀許多歐洲與美國的藝術博物館，我也寫不出這部書。

我謹將此書獻給我歷屆的學生，包括研究所與大學部的同學。他們曾經耐心聽我闡述書中討論的某些觀念，他們有時也提出異議，挑激我，甚至糾正我。我認爲能够教他們，並有機會幫助他們之中的某些人開始他們的學術生涯，是生平一大殊榮。好幾部我以前的學生的著作，我都已列在腳註與書目中。幾位最近的學生，尤其 Clark Dougan 與 Dwight Barnaby，則對本書論述十九世紀的部分，提過不少建議。特此致謝。

富蘭克林·包默 (Franklin L. Baumer)
于耶魯大學皮爾生學院

目次

前言…… i

第一部　序論

第一章　觀念史…… 3
第二章　永恒問題……15
第三章　從實有到流變……27

第二部　十七世紀

第一章　實有凌駕流變……33
第二章　面目一新的自然……53
第三章　信仰與理性……73
第四章　人的偉大與不幸……95
第五章　肉身上帝…… 117
第六章　古人與今人…… 139

第三部　十八世紀

第一章　實有與流變…… 167
第二章　人類的正當研究對象…… 189
第三章　有神論與無神論…… 215
第四章　自然之體系…… 237

第五章　自由與平等…… 257
第六章　歷史哲學…… 281

第四部　十九世紀

第一章　流變凌駕實有…… 307
第二章　浪漫的世界…… 319
第三章　新啟蒙運動…… 355
第四章　演化的世界…… 399
第五章　世紀末…… 437

第五部　二十世紀

第一章　流變的勝利…… 477
第二章　問題重重的人…… 493
第三章　上帝的銷蝕…… 519
第四章　神秘的宇宙…… 543
第五章　開放的社會及其敵人…… 567
第六章　西方的沒落…… 593

第六部　尾聲

參考書目…… 625
人名索引…… 631
主題索引…… 651

第一部　序論

第一章 觀念史

阿克頓爵士（Lord Acton）在一八八〇年寫信給葛萊史東（Mary Gladstone）時說道：

> 我們試圖了解歷史，其重大目的就是要看透人類，抓住人背後的種種觀念。觀念有它自己的流佈與發展，有它自己的源流與繁衍，在其演化傳承的歷程中，人類與其說是它的生身父母，毋寧說是它的教父與教母①。

當時阿克頓正在讀西萊爵士（Sir John Seeley）有關大英帝國歷史的演講錄。而正如他所說的，當時固然「頗有長進」，卻「有更多的憤慨。」使阿克頓感到憤慨而促使他說出上述話語的，乃是西萊之偏好歷史之特異的一面與純政治的一面。西萊眼中有惠格黨（Whigs），卻無惠格思想（Whigism）。西萊未能看出「宰制世界的非屬於人格化的力量」之重要性，所謂非屬於人格化的力量，就是「不借助於一時一地的或偶然的動機，而促使事物產生某些結果」的學說或觀念。阿克頓在成爲劍橋大學近代史欽定講座教授之後，曾經詳盡闡述了上述主題，很諷刺的是，阿克頓正是繼西萊而被任命這個職務。在他一八九五年的就職演講中，阿克頓說

① *Letters of Lord Acton to Mary, daughter of the Right Hon. W.E. Gladstone*, Herbert Paul (ed.), George Allen, London, 1904, p. 6.

道：「我們的職責就是去掌握觀念之動向，這些觀念並非公開事件之結果，而是其原因。」如果阿克頓能够照他的心意行事，〔劍橋近代史〕(*Cambridge Modern History*) 這部叢書（他是該刊的第一任編輯）將會竭力闡述這個論點。

觀念史並不是阿克頓自己發明的。觀念史的近代起源可以上溯至十八世紀的啟蒙運動，上溯至諸如伏爾泰等「哲學的」歷史家——他們認爲進步跟理性之成長，或人類心靈之戰勝迷信，有密切關係。但是在十九世紀絕大部分時間中，人們對觀念史的興趣，始終落後於對其他歷史的興趣，特別是對政治史的興趣②。政治史在十九世紀當令，正反映了政治和國家在當時（緊接在法國大革命之後的時代）日益增加的重要性，也反映了當時風行於黑格爾的家邦，視國家爲偉大道德與文化力量的那種信念。當時普遍把歷史說成過去的政治，或國家的生命史。西萊就把政治史稱爲「政治家的必修課程」。

對觀念史的興趣，在接近十九世紀末尾的時候明顯增高，其原因有數端。首先，它得益於文化史家與政治史家的爭執。當時文化史家正在鼓吹一種範圍較廣的史學，這種史學較不局限於政治，卻包含「文明」的一切方面，即思想的與物質的、政治的各方面。其中像布克哈特 (Jacob Burckhardt) 等人，還對國家權力不表信任。舉例來說，在他發表於普法戰爭之前與期間的世界史演講中，這位文化史 (Kulturgeschichte) 大師，竟把「文化」描寫爲永遠在跟國家

② 阿克頓與狄爾泰以前，十九世紀並非無人寫過觀念史。這點，只要想想 Sir Leslie Stephen 對十八世紀英國思想及對功利主義者的研究（這些研究，很重要，而且至今還很有用）、Lord Morley 對法國「哲學家」的研究、W.E.H. Lecky 對理性主義精神之成長過程的研究，就可明瞭。Stephen 與 Morley，猶如 J.S. Mill，都看出人所持的觀念與他們的政治之間頗有關連。

和教會衝突的一個獨立實體，把「文化」界定爲「心靈自發的一切發展之總和」。他認爲國家與教會這兩個「權力」(powers)常常占先一步，阻礙了道德目標，並試圖壓制觀念之自由發展。應該注意的是，阿克頓也正和布克哈特一樣，認爲局限於政治史的史學範圍太狹，認爲政治權力確有招致腐化的本性。

觀念史也得益於當時「對實證主義的反抗」。在法國，「唯心主義者」哲學家傅亦雷 (Alfred Fouilée) 不顧盛行的科學決定論，斷然肯定了出於心靈自由構想的觀念對人類行爲之決定性影響。在德國，另一位哲學家狄爾泰 (Wilhelm Dilthey，一八八二年被提名擔任黑格爾在柏林大學的職位) 則極力奮鬪以建立「文化」科學或「人文」科學之自主性。在狄爾泰看來，「人文」科學比自然科學更有助於了解歷史—社會的本體與人類的本性。這個被稱爲「近代觀念史之父」的人，終於使得史學在所謂人文科學 (Geisteswissenschaften) 中一枝獨秀，並使得人類心靈及其理念成爲歷史之支點。他在建立觀念史研究方法上比歷來的任何人都有更大的貢獻。他又拓展了觀念史的範圍，使它不但包括了黑格爾傳統所大力強調的合理思想，也包括了人類想像與意志之產物，如體現於文學、藝術與宗教中者，以及哲學和科學。阿克頓與狄爾泰都希求一種以觀念爲中心對象的新史學。但阿克頓的貢獻主要在於鼓吹這種史學的優點 (因爲比較而言，他的思想史著作並不多)，而狄爾泰則在其一系列研究歷史上的「世界觀」(world views) 的卓越著作中，眞正實現了觀念史的優點。

在二十世紀，觀念史終告確立，甚至流行了起來。狄爾泰的影響力自是對這時尙發生了若干促成作用，特別是在一九二〇年代他的全集出版之後。此外，一九三〇年代與一九

四〇年代的緊張政治氣候，無疑的也發生了同樣的作用。在當時的政治氣候中，觀念之間發生了激烈的衝突，其激烈的程度，絕不遜於過去任一時代；說觀念推動人和軍隊，也不爲過。在這麼一種情況之下，哪一部歷史鉅構在撰述的時候可以不涉及觀念與意識型態呢？不過，促使觀念史進一步向前推展的最大因素，還是在於西方文化中知識不斷支離化的傾向，這個傾向現在已經達到令人警惕的程度。從一開始，觀念史就代表了想把這個傾向加以制止的一種企圖，亦即想知道是否還有可能把文化當作一個整體看待、把它的各個部分重新關聯起來。現在這種企圖變得益發有自覺了。一部具有代表性的觀念史要著說道：「觀念史不適於心靈已分成一個一個小部門的人來研究。」觀念史「是在一道一道的牆垣上開出門戶」，以溝通內外。這些牆垣是由於知識之專門化而在各部門的知識之間樹立起來的，而「這些知識部門的工作原是應該不斷互相關聯的③。」主要就是爲了這些原因，觀念史已經具有足够力量去吸引二十世紀歷史學家、哲學家和社會學家之中的若干第一流心靈。其中歷史學家卡西勒（Ernst Cassirer，也是一個有創意的哲學家）與邁乃克（Friedrich Meinecke）發了狄爾泰眼中的世界——邁乃克把狄爾泰開出來的世界擴展到政治思想的領域④。霍甫金斯大學（Johns Hopkins University）的哲學教授拉伏喬伊（Arthur Lovejoy）在美國倡導觀念史的研究，並界定這門學問是什麼；他的貢獻比任何人都大。知識社會學家，如曼

③ Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, Harvard University Press, Cambridge, 1936, pp. 16, 22.

④ 這可明顯見諸 *Die Idee der Staatsräson*（1924）. 卡西勒當然也曾論述政治觀念，名著 *The Myth of the State*（1946）即為一例。美國的歷史家中，James Harvey Robinson 與 Carl Becker 最先注意人的觀念與觀念在歷史中的角色。

漢 (Karl Mannheim)，則使觀念史脫離抽象的領域，與社會史發生關聯，因而進一步擴大了它的範圍。曼漢說：知識社會學「試圖在一個歷史—社會境況構成的具體背景中去理解人類思想，獨立有別的個別思想都是從這種歷史—社會境況中緩漸形成的⑤。」目前在許多大學中，都已有了觀念史的課目、教本與學位課程，尤以美國大學爲然。觀念史甚至還有了專門期刊，一九四〇年創刊於紐約，並有一部專門辭典。有人說過觀念史在英國和歐陸並不如在美國那麼普遍，但這也只是說「正派」(straight) 歷史學家（他們著重政治與社會史）不特別容易接受它而言是眞的。事實上，二十世紀許多一流的思想史都是出於歐洲人的手筆。我們只消想一想葛羅瑟森 (Bernhard Groethuysen) 、恰博德 (Federico Chabod)、摩內 (Daniel Mornet)、哈札 (Paul Hazard) 、巴特菲爾德 (Herbert Butterfield)、威里 (Basil Willey)等人的傑作，就够了。

因此，如果我們說觀念史（某些人偏愛稱之爲思想史——intellectual history）業已爲它自己在「文化學科」(cultural sciences) 之間贏得了一席之地，似乎是很公允的。不過儘管如此，它還是欠缺一個清楚的定義。儘管狄爾泰等人已經盡了很大的力量，觀念史之題材、方法論，特別是有關其歷史過程的種種假設，至今仍然有欠明晰。究竟所謂的「觀念」(ideas) 是指什麼而言呢？這些觀念是否只屬於知識分子呢？提倡這種史學的人是否試圖告訴人們觀念（不管如何界定它）在歷史中扮演著主角，至少是主角之一，呢？否則這科目有什麼值得探討的呢？作者對這些問題的答案在以下的章節中自有足够清楚的交代，不過爲了它本身的

⑤ Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, Harcourt Brace, New York, 1936, p. 3.

緣故，也爲了避免誤導讀者，在此先對這些問題略加討論，似乎仍是有益的。

要看清觀念史與政治史、社會史或制度史到底有什麼不同，並非難事。觀念史的焦點放在人的觀念上，放在「思想的內在世界」上，而政治史、社會史等的焦點則大半放在「行動的外在世界」上。不過，「觀念」（ideas）是一個彈性很大的名詞，它幾乎可以泛指從少數精英分子的思想到普通人的思想之間的任何東西。基於這個原因，我們可以說觀念史約略隸屬於哲學史與文化史之間的某一地帶。這就是說，觀念史之範圍比哲學史之範圍要大得多，卻又沒有大到可以包含通俗文化在內（至少不是以它爲主）。觀念史並不局限於研究少數人的思想，特別是見諸哲學史的那些天資特高的人的思想。正如拉伏喬伊所說的，觀念史「對廣泛傳佈的觀念最感興趣⑥」。在這裏，「傳佈」一詞可以作兩種解釋：第一，指傳佈到思想的一個部門（即使這個部門像哲學這個部門那麼廣大）以外的場所；第二，指透過大於個體的人類團體與活動而傳佈到個體以上的層次。觀念史乃是典型的科際學科（interdepartmental discipline）。觀念史在探討追索觀念時，對科際分野不加理會：例如機體演化（organic evolution）這觀念，雖然它是生物學的一個理念，可是不久它就傳播到十九世紀後期思想的每個角落和間隙，深深地影響著諸多科學家、哲學家與神學家、歷史家，乃至作家與藝術家。這類觀念，就是觀念史要加以探求的。很明顯的，觀念史不同於哲學史，它試圖去做的，乃是超出私人的思想之外而去探究公眾的思想，超出特異的思想之外而去探究共有的思想，去探究集體的心靈狀態。它不僅對有創意的思想家感興趣，而且對思想的推廣者，如伏爾泰或史

⑥ Lovejoy, *The Great Chain of Being* p. 19.

地芬 (Leslie Stephen) 一類的人，也會感興趣。不過，儘管它的範圍如此廣大，卻還沒有廣大到去研究社會習俗、生活習慣、神話（總之，即社會大眾之觀念）的程度。這倒不是說觀念史完全忽略、或可以忽略通俗文化，不過，它的主要興趣確是在於較高層次文化的觀念，而不在於較低層次文化的觀念。然而，這種「低層次」觀念不僅可以體現於科學，同時也可以體現於藝術；不僅可以體現於哲學，且也可以體現於繪畫；不僅可以體現於物理學，還可以體現於園藝的風格；同時，它們的體現還可以出之以不同的複雜程度。

此外，我還得趕緊補充一點：觀念史並不像笛卡兒那樣，只關心清楚而明晰的觀念，也就是說只關心合理的或「有條理的」(methodical) 思想。它甚至也不僅僅是關心自覺地抱持的觀念。有一件事情確是無比重要的，那就是我們必須了解：觀念史正與哲學史相反，它的首要目標正是要揭發出潛在於幾乎所有正式思想之下且制約了這些正式思想的一類觀念。這些隱藏的觀念，便是種種基本假定、預存的概念、預設等。這些東西幾乎是從人們的精神環境無形中滲透到他們心裏去的，他們常常沒有充分意識到這些東西的存在，或者即使意識到了，也很少提起，因爲他們視其爲天經地義。康福特 (F. Cornford) 很恰當地把這類隱藏的思想稱爲「未寫出的哲學」(the unwritten philosophy)，並以古代希臘人的假定作爲實例。這些假定在大多數情況之下都沒有被表現出來或寫出來，那就是假定世界是可以理解的、合理的，同時人類的理性能够演繹出完整的一套眞理⑦。職是之故，觀念史雖然大體上須要去研究合理思想範圍以內的東西，但它也必須處理另外一些觀念，這些觀念或許稱爲信

⑦ 見 F.M. Cornford, *The Unwritten Philosophy and Other Essays*, Cambridge University Press, Cambridge, England, 1950.

念還比較妥當。正如奧特嘉伊加塞 (Ortega y Gasset) 所說的，有些觀念是「只被人所思惟的」，有些觀念則「還被人所相信」⑧。後面一種觀念，由於不僅僅是吸引住「理智的機轉」(intellectual mechanism)，而是吸引住整個的人格，因此乃是了解一個人或一個時代的核心思想之關鍵。

無可避免地，知識分子在觀念史中扮演了主要角色。職是之故，許多人，包括筆者在內，寧願把觀念史稱爲思想史 (intellectual history)⑨。不過知識分子在觀念史中所扮演的這個角色，須要適當地加以了解。這角色涉及知識分子和其他社會成員的關係。就一方面而言，知識分子確是構成了一個獨特的階級，一種沒有階級的階級，比較疏遠於日常的營利事務，而爲社會擔當起大部分原創性的、創造性、批判性的思惟工作。就另一方面而言，這個「愛智的階級」(philosophic class, 如 Samuel Taylor Coleridge 所稱的) 卻也沒有疏遠到跟其他階級都不相交涉或完全不關心時代所共同關心的事物之程度。從這個觀點來看，這個知識分子的階級與其說像是一片虛空，或象牙塔，毋寧說更像一面鏡子，一面反映了較大團體乃至整個社會之生活經驗的鏡子。從來沒有一個觀念是眞會那麼深奧或那麼「知性」，以致完全不作這種反映的。舉例來說，存在主義者的一個理念：

---

⑧ Ortega y Gasset, *Ideas y Creencias*, translated as "History as a System", in *Philosophy and History*, R. Klibansky(ed.), Harper & Row, New York, 1963, p. 284.

⑨ 「觀念史」(history of ideas)與「思想史」(intellectual history)這兩個詞都不完全令人滿意。作為一個形容詞，「觀念史」一詞的困難，在於每個人都有觀念，即使最不思想的人，也不例外。「思想史」一詞，雖然比較精確，卻可能予人一個相反的印象，即以為它只限於論述少數精英分子的思想，如哲學史。德文 Geistesgeschichte 一詞，倒比較適於用來稱謂這種思想史。在本書及其他地方可以看出，我把思想史（或觀念史）的涵義看得稍廣，認為它既可論述創造性的思想家，亦可論述觀念的推廣者。

「存在先於本質」(Existence precedes essence)，儘管十分抽象，卻在短短的一句話中概括了當時整個社會的精神狀態，那就是不再著迷於傳統及傳統的絕對事物（absolutes）或「本質」（essences）。不過，上述鏡子這個比喻，並不完全精確，因爲知識分子並不僅僅是反映了通行的觀念而已，他通常都把它們加工再造，使它們以一種新的面貌出現。它們剛到達他手中的時候，不過是加工前的原料，晦澀費解，眞相難明，幾如盲人摸象之所得。是他賦予它們流暢的表達、結構，以及更一般性的涵義。以這個作法，知識分子終得以透過文章、劇本、詩歌或繪畫，而使其他人更鮮明地覺察出他們所經驗而苦於無法說出的東西。知識分子固然是反映了其他人的觀念，卻也精鍊了它們、澄清了它們。因此觀念史也就理所當然地把主要力量集中在知識分子身上，因爲他們把廣泛流行在一個社會中的種種觀念與信念做了最明確的表達。

觀念在歷史中扮演著什麼角色呢？觀念史家曾經被指控持有一種預設，即預設「心靈或精神是整個歷史發展背後的終極力量」⑩。這個指控固然有幾分道理。但是如果正確地加以理解，我們卻只能說：觀念史是介於「唯心」(idealistic)史學與「機械」（mechanistic）史學之間的一種東西。唯心論者認爲，觀念並不僅是心外物體之複製品；觀念是一個自在的「力量」（force），發自心中，而設法在物質世界中顯示自己。哲學家傅亦雷就曾經把觀念稱作「觀念力」(idées-forces)，而以自由的觀念作爲一個實例。在他看來，自由的觀念激發了求自由的願望，求自由的願望則推動了個

⑩ 例如Hajo Holborn, "The History of Ideas", *American Historical Review*, February, 1968, p. 691.

體與集體的行動⑪。海涅(Heinrich Heine)則說：「思想志在變爲行動，言詞力求變爲血肉，而妙不可言的是，人，猶如聖經中的上帝，只須把他的思想說出口，世界就成形了⑫。」海涅認爲盧梭的思想已體現於法國大革命，傅亦雷則認爲自由的理念已強制近代社會實現了它。另一方面，機械論者則如馬克思所言，從天上下降至人間，把本來被視爲歷史中之首要決定因素的觀念力加貶抑。觀念竟成了所謂的上層建築，或社會與心理實體之「意識形態上的反映」(ideological reflexes)。佛洛伊德(Freud)說：「思惟確實不過是願望之替代品，……惟有發自『無意識界』的願望能驅使我們心理機構去活動⑬。」同樣的，知識社會學家認爲知識乃是意識形態，那就是說它被經濟制度、階級利益等等所決定。

觀念史不需要、而確實也不應該採取上述兩種極端的立場。它絕不否認觀念以外的其他力量，即便是像自然災害、人口變遷等「無意識的力量」(senseless agencies)，也在歷史中扮演著一個主要角色。它也絕不否認思惟本身也受環境制約。但它肯定觀念也可以推動歷史；肯定歷史不能被分解爲一堆機械的原因；肯定人類除非受到表現價值、目標、烏托邦等的一般觀念所刺激，很少在歷史中有決定性的作爲⑭。從歷史中減去上述那些「明確表達的嚮往」(formula-

⑪ 傅亦雷在他從 *La liberté et le determinisme* (1872) 到 *La morale des idées-forces* (1907) 的一系列著作中，發展這個觀念（這是他哲學的中心觀念）。

⑫ Heinrich Heine, *Religion and Philosophy in Germany*, John Snodgrass (trans.), Beacon Press, Boston, 1956, p. 106.

⑬ Sigmund Freud, *The Interpretation of Dreams*, in *Basic Writings*, A.A. Brill (ed.), Random House (Modern Library), New York, 1938, p. 510.

⑭ 當然，觀念唯有在它們構成一個「活的信仰」而不僅是一個「呆滯的信仰」時，才能激起行動（它們常常都是構成後一種信仰）。Ortega 在其 "Ideas y Creencias" (1934) 一文中，曾做了如上的區別，如 J.S. Mill 在 *On Liberty* 第二章之所為。

ted aspirations 譯按：指觀念），剩下的還有什麼呢？——或許還剩下上帝或運動中的物質，但恐怕幾乎看不到人的蹤跡了吧！就這個程度來講，唯心論無疑是對的。阿克頓爵士與傅亦雷也是對的。除去自由與平等的觀念，我們簡直無法想像近代的歷史。上述兩大觀念從法國大革命以來已經激發過各色各樣的人——自由主義者、民族主義者、社會主義者、白人、黑人——去採取各色各樣的行動。如果不提到菲利普二世的觀念，不提到他從反宗教改革所引申出來的價值體系，我們能解釋十六世紀的許多重大事件嗎？我們恐怕連西班牙本身的「頹廢」(decadence) 都無法加以解釋吧？當海涅說：「思想先於行動，猶如閃電先於雷聲」時，固然難免誇張。但顯然地，觀念確可推動人類行爲，引發世間爭端，確可影響制度、法規、行政措施與財產的安排。

促使人們去注意觀念在歷史中所扮演的角色，去注意「精神—道德性的原因」(spiritual-moral cause)，當然是觀念史很重要的功能。但觀念史卻還有一個更重要的功能，那就是幫助我們去追尋眞理。正如邁乃克(Meinecke)說的，觀念史僅爲了它自身的緣故，即已值得我們去研究，這跟它有助於了解歷史的「因果關係」(causalities) 全不相干。他的意思就是說，觀念史涉及「價值」(即眞、善、美)之追尋，正如它涉及「原因」(causes) 之追尋。他寫道：觀念史「把我們生活之內容、智慧與路標提供給我們」。「而在根本上吸引著各時代的人，特別是近代人，去研究歷史的，正是對這功能的需要。這種需要，與認知歷史因果的意願並存，同時又與它有別⑮。」觀念史跟我們有什麼「相干」呢？——正

⑮ Friedrich Meinecke, "Values and Causalities in History" in *The Varieties of History*, Fritz Stern (ed.), World Publishing Company (Meridian Books), Cleveland, 1961, p. 272.

如不久之前年輕人很有道理地對學院的每一個學科都在追問的，我們也來問問這個問題。我的答覆是：我們之所以修習觀念史，最重要的是因爲觀念史的中心關懷，就是探討人類追尋某些「永恒問題」之答案的經過。這些永恒問題，是有關人類本性與命運的問題。過去的人曾經對這些問題提出種種答案，這些答案也許跟我們自己的答案稍微不同，也許跟我們自己的答案完全兩樣。但這些答案卻是我們必然很感興趣的。儘管現在我們在很多領域已經具有超越前人的知識，但我們畢竟只能從我們自己的觀點去看自己與世界。這個觀點無可避免地是特定的、局部的、有限的。因此，我們有必要去學習不同時空的其他人之所感與所思。這些前輩思想家可能有極具價值的東西要告訴我們，特別是在若干領域裏面的東西——由於他們所處的世界之特殊結構，他們曾經在這些領域中發展出特殊的感受性與種種特殊的方法。觀念史使得我們得以接觸到他們的洞見與答案。

因此，歸根結底，我們可以說觀念史乃是一門沉思的科目。它可以說居於歷史與哲學的交界線上，一身兼具兩者的目標，一方面從過去提供種種「價值」給今人詳細研究，一方面闡明種種歷史的「原因」。而事實上，這兩者，價值與原因，可以說是互相發明的。前者辨明吸引歷代古人的種種觀念與理想，藉以發明後者。後者則揭示人類發現這些觀念與理想的經過，以及它們影響人類文明的情形，藉以發明前者。觀念史對觀念之歷史起源與觀念之妥當性同樣感到興趣。

第二章 永恒問題

觀念史，歸結起來，不外是研究永恒問題的各種答案。但，精確一點，這些永恒問題是哪些問題呢？把這些問題精確地陳述出來，是很重要的，因爲這些問題將成爲這本書的骨架，猶如對這些問題的種種答案將成爲這本書的主要內容。一般而言，它們指的是人類在一切世代與時代裏多多少少繼續不斷提出來的問題。它們應該與一時一地的問題區分開來，後面這類問題自有它們當令的時候，但過後就完全湮沒了，因爲它們終於被「解決」（solved）了，或是因爲它們變得無關緊要。以上兩類問題的區別，可以以有關哥白尼主義（Copernicanism）的爭論與有關君權神授的爭論爲例來說明。哥白尼的宇宙體系在伽利略在世之日引起激烈爭辯，但牛頓解決了它所涉及的力學問題之後，它就不再成爲一個問題了。然而關於自然的問題卻仍然存在。同樣的，君權神授的問題，在宗教改革時代再度被稱爲一個問題而提出來的時候，已經失去了它在第一次被提出來時激動人心的力量；事實上，到了十八世紀，這個問題已經開始顯得有點荒謬。然而關於如何妥善組織社會的問題，卻仍然存在，而且持續至今。因此，永恒問題可以說就是人類所能問的有關他自己及其宇宙的最深刻問題。它們是永恒的，因爲人類始終忍不住要問起這些問題；它們涉及他整個宇宙觀的根本。

人類怎能不繼續詢問有關上帝、自然、人、社會與歷史的問題呢？

人類知性關懷所及的以上這五大領域，是密切互相關聯、互相連結的。就某一個意義而言，它們實爲同一個問題，因此很難在談到其中一個領域的時候不涉及其他。不過現在爲了要把它們略加界定，不得不把它們一一分開來談。我不僅打算界定它們，而且打算把本書後面還會更詳盡陳述的某些主要答案預先略加提示。這些答案在歐洲史上自是呈現爲極其分歧的面貌，但這些問題，雖然被陳述的方式有別，但本質上卻保持了前後的一致。

1. 關於上帝的問題。這問題涉及人的宗教觀念，傳統上都列爲首要問題。上帝存在嗎？我們如何知道他存在？如果他眞的存在，他的屬性是什麼？他如何跟人發生關係？——以上就是從阿奎納斯（Thomas Aquinas）到康德（Immanuel Kant）爲止對這問題的傳統提法。但這個問題還可以（也應該）以涵義更廣泛的方式加以陳述。基本上，這個問題所探究的乃是一切事物的本末終始。它問的是：是否自然主義的範疇就可以說明世界與人？人生是否還有一個超越的或「額外的」（extra）向度？人是否活在一個沒有意義的宇宙（除了他能够自行賦予它的那類意義之外）？宇宙是否在乎人類，是否以某種方式安排和註定人類的命運？

從宗教改革以來到現在爲止的上帝觀念史，宛如一份地震儀的記錄，所記錄的是許多誕生、死亡，以及一次大震撼的事跡。在這段期間，人們把那麼多的注意力放在這個大震撼上，竟致很容易忘掉歐洲所具有的創生新神的能力，或賦予上帝新特徵的能力，或必要時把舊特徵重新加以組合的能力。上述的新神，包括十八世紀自然神論（deism）的「缺席者」（absentee）式的神，十九世紀的內在演化式的神。這

兩種神大大不同於「正統的」、超越而全能的上帝。不過，記錄在地震儀上的最引起紛擾的宗教大動亂，還是較近的所謂「上帝之死」（the death of god）。尼采（Nietzsche）所預言的這件事情，不僅僅是意味着一個神之死亡（在人的心中），而是意味着所有神祇的死亡。這件事情代表歐洲思想朝着宗教的懷疑主義與宗教的無所謂心態發展之趨向，這趨向從十七世紀以來就很強烈，後來更是加速發展。這個趨向的最終產物，在今天仍具體可見，就是西方文明世界有史以來最俗世化的社會。

2.關於自然的問題。「自然」這個名詞是很複雜的一個名詞，需要特別小心加以界定。照中世紀的了解，「自然」一詞具有很廣泛的一個涵義。它指整個造物界，這造物界被區分爲三大部分：一、行星與星辰的宇宙；二、地球及其上的一切造物；三、國家。但在本書中，它只指非人類的自然界。說得更專門一點，它指的乃是人類周圍的世界——物質的世界，而非文化的世界；然而仍然包括生物（動物、植物）與無生物①。附帶說明一點，把人類排除在自然的定義之外，倒不表示抱有一種二元論的見解，因爲人與自然的關係，始終是關於自然的問題的一個重要部分。因此，關於自然的問題，終於成爲這樣：物質的自然是由什麼構成的？它依那些原理運轉？答案可以有千千萬萬種。譬如：可以把自然視爲有目的的，即爲了某一目的而設計的，或機械的，或演化的。這三種看法蘊涵着全然不同的三型因果關係。或

① 當然它還有別的意義。實際上，可以說在西方觀念史上，再沒有一個字比它具有更多種的涵義、更無所不在，或更「神聖」了。譬如它常被用爲規範或標準之同義字（不管是政治上的、道德上的、或藝術上的），或被用以指普遍的與一般的性質（與特殊的與地域的性質對立）（如「自然」法，——對立於「實定」法）。

者借用柯靈烏（Collingwood）的範疇②，也可以把自然透過心靈、物質，或者生命來說明，而「物質」（matter）一詞在不同的思想體系中便有不同的了解。自然可以被看成「墮落了的」（fallen）或腐化了的，但也可以把它看成有某種意義下的神聖性質的東西。上述每種自然概念都可以引生一個相應的比喻，如在機械論的假說中，自然被比喻爲一部機器。更重要的是，這些概念會激起（對自然的）不同態度與情緒反應，這些態度和反應，從尊敬到傲慢，從喜愛到厭惡與恐懼，應有盡有。

主要是由於科學的成長，從伽利略的時代到現在，有關自然的圖像至少已經經歷了三次變化。首先，亞里斯多德式的基督教概念（視自然爲一種有目的之物，爲一種象徵）心不甘情不願地讓位給牛頓的機械觀概念。然後，牛頓的概念受演化觀念的影響，增加了時間的因素。最後，牛頓的概念又受到二十世紀的科學革命的修正，特別是受到量子物理學與相對論物理學的修正。這中間的主要趨向，一直都是追求數學化與抽象化，所得的圖像，愈來愈遠離人類的日常經驗，而或許只有受過訓練的科學家與電腦專家才能理解。可以預想得到的，對這個趨向的各種反應一直都是矛盾和模稜的。有些人，絕不僅是科學家，視其爲人文主義的一大勝利而爲之欣喜，因爲這個趨向顯示人處於宰制自然的地位，爲了「突出人的地位」（the relief of man's estate）而操縱自然，從自然身上探索出生命的最深秘密。其他的人，如浪漫主義運動，抗議「機械主義者的」（mechanistic）科學使自然失去人性，或者如開始於十九世紀末葉的「反實證主義」運動，抗議科學的帝國主義。另外一些人則接受了近代

② 見 R.G. Collingwood, *The Idea of Nature*, Oxford University Press (Galaxy Book), New York, 1960.

的這幅圖像，卻又對它起反感，而感到自己和自然與上帝皆有疏離。

3.關於人的問題。人是什麼？赫胥黎（Thomas Henry Huxley）在達爾文主義引起的爭辯最高潮的時刻，把這個問題稱作「問題中的問題」（the question of questions），認爲它是萬古常新，「降生在這個世界上的每一個人」都會有永不消減的興趣的問題。但這個問題絕不僅是人性問題而已——至少就休謨（David Hume）對「人性」一詞的了解來說，這絕不只是人性問題。休謨在談到人類認知能力時說道：「很明顯的，一切科學都或多或少跟人性有關係③。」顯然，這個問題，就更廣泛的一層意義而言，絕不僅僅涉及人性，還涉及人的精神、道德等等之發展狀況；絕不僅僅涉及人類認知之範圍（我們承認這是一個重大問題），還涉及人類自由（意志自由）之限度、人之道德傾向、人塑造自己命運的能力。這個「問題之問題」可以分爲如下幾個較小的問題。人是獨特而自成一格的呢？還是應該被視爲同化於自然與自然律的一種東西，如各種低等動物那樣？——無疑的，達爾文主義激起了人們研討這個老問題的新興趣。在決定人是什麼的時候，應該更看重他的天性呢？還是後天教養？這就是說，人究竟是具有一種固定的天性呢？還是像軟臘或黏土那樣有韌性，可以受環境的制約，乃至決定？假定人有本然的天性，那麼，什麼是它的主要標誌？理性？非理性？精神？意志？愛？侵略性？罪？性？死亡願望？或如文藝復興時代人文主義者米蘭多拉的皮柯（Pico della Mirandola）所相信的是自由？如果它的主要標誌是自由——「要成爲什麼就成爲什麼」的自由，有朝一日人是否可能成

③ David Hume, *A Treatise of Human Nature* (1739-1740) Introduction.

爲自己靈魂的主人以及自然與歷史之主宰？

關於人的問題，五百多年以來，答案一直搖擺於樂觀主義與悲觀主義之間。關於人性，傳統基督教的見解，整個說來，乃是悲觀的，雖然它極端恭維人在宇宙的地位，使人成爲萬物中最受鍾愛的一類。文藝復興以來，基督教的這種見解，雖然沒有完全失色，卻逐漸讓位給新的一種人學，這種人學以人類知識、科學、文化或歷史的觀點來解釋人，而不以宗教或形上學的觀點來解釋。其結果，卻相當含混與曖昧。不過有兩個主要趨向倒是依稀可辨的，一個是強烈自戀的趨向，這趨向襲自希臘理性主義，不過大體還是近代科學之副產品。它誇大人類的理性，爲人類的力量沾沾自喜，這心態又因人類創造了種種工具與器械而極度擴大。這所謂「近代的」（modern）見解，預見於培根（Francis Bacon）與笛卡兒的思想，而大約在十九世紀達到巔峯。其後它就一直受到另一個趨向之嚴厲挑戰，後面這個趨向看出了人性黑暗的一面、隱蔽的一面、非理性的一面，和野蠻的一面；也看出了近代人之空虛與疏離感，這個「現實的」（realistic）見解，是對近代人及其成就的憧憬破滅的結果。這見解瀰漫於整個二十世紀的文學中。此外，佛洛伊德也強調人類的自戀心態所受到的沈重打擊。難怪謝勒（Max Scheler）會說人類已經變成對自己「成問題的」東西。這是前所未有的現象。上述這兩種有關人的問題的答案，不妨稱之爲阿波羅式的(Apollonian, 譯按：指理性、秩序、批判等古典的內涵)與戴奧尼索式的（Dionysian，譯按：指創造、激情、本能、感性等意義）答案。這兩種答案並駕齊驅，迄未妥協，而且根本無可妥協。

4.關於社會的問題。人的問題大致把焦點放在個體上，社會的問題則涉及人的社羣。這遠不僅是有關政府形態的問

題。它要問的乃是：在根本上，我們應該如何去看社會或國家？我們應該把社會看成靜態的或動態的——把它看成基本上不變的因爲以它現在這個形態，或以某種理想的形態，它受到上帝、傳統、自然法或理性之認可？或把它看成可變、而且事實上必然隨時改變以因應新的情況？社會究竟是像一部機器呢？還是更像一個有機體④？一部機器是「被造」成它現在這個樣子的，而一個有機體則是「生長」成現在這個樣子。是機器，則隨時可以拆除，或完全更改，因爲它乃合理工程之產物。是有機體，則必須尊崇傳統，必須假設人與人是不平等的（以身體中之較重要與較不重要的器官做比），必須強調社會的重要，必須強調個體對整體之生命的義務。到底是社會比較眞實呢？還是個體比較眞實？我們應該如何去看自由呢？把它看作社會授與個體的呢？還是把它看作個體依據「權利」（right）而具有的，個體因爲這類權利，有某種程度上的自主權。

近代歐洲幾乎爲了這些問題而把自己毀滅掉，但是穿透衝突的烽煙，還是可以分辨出幾個一般趨向。舉例來說，俗世化傾向很早就在歐洲開始了，視社會爲機器的觀念也在同時出現，逐漸取代了「基督教社會的觀念」（the idea of a Christian society）。視社會爲機器的觀念，有兩種不同的形態：第一種形態，是理性主義者所提出的，其目的在於以一個新的、較完美的治國方法的模型取代舊的模型，這模型乃基於一套「社會物理學」（social physics），而非基於宗教性的指示。另外一個形態，淵源於洛克（Locke）的經驗主義，特別強調功利主義與實用主義的實驗。兩個形態都同樣

④ 依 J.S. Mill (*Representative Government*, Introduction)，這正是設想社會及其政治制度的兩大基本方法。參較Ferdinand Tönnies之*Gemeinschaft*與*Gesellschaft*兩概念（約略等於有機論與機械論）。

的既可傾向於自由主義，也可傾向於權威主義；既可傾向於個體主義，也可傾向於集體主義。十九世紀的時候中產階級的自由主義發展到了最高潮，其所強調的乃是個體的「消極」(negative) 自由，而正如十九世紀的自由主義對早先的絕對王權發出挑戰，自由主義本身後來也屢次遭到各種思想體系的挑戰——民族主義、社會主義，乃至新的自由主義——這些體系一致提倡一種「積極」(positive) 自由，即主張個體服從一個「更高的」(higher)、集體的自我。而在一個快速工業化與人口急遽增加的這麼一個時代，全面的社會改革（而不僅是政治革新）之要求，更是一直爲人們所堅持。

5.關於歷史的問題。這個問題主要要問的乃是應該以什麼態度對待我們的過去。過去有什麼意義？現在應該像對待一位偉大的師長那樣尊敬過去呢？還是應該在其追求自我、追求眞理的過程中設法擺脫它的羈絆？但是關於歷史的這個問題，目的並不只是想理解過去與現在，它也想理解未來，這就是說它綜覽整個的歷史過程，試圖去弄懂它是怎麼回事，試圖去看出它是否具有「意義」(meaning)。歷史究竟是否朝一個具體的方向前進呢？它是在如古人所以爲的繞圈子？抑或是渦旋而上，直線前進？它看來像不像有計劃？像不像服從規律？像不像朝一個目標移動？它的主要動力是什麼？命運或自由意志？上帝的意志或人的意志？是「理性之詭計」(cunning of reason) 或某種非擬人的力量，如經濟制度、工業技術等？

在近代這個世界，歷史哲學（我們不妨給上述的探討以這麼一個稱呼）都以「進步」這觀念爲焦點。這個觀念強有力地出現於十七世紀與十八世紀，它驅除了基督教或神學的歷史解釋（這種歷史解釋的典型見諸聖奧古斯丁的著作）。進步的觀念雖然也宣揚一種直線式的進步，但這種進步並非

朝向上帝之城（譯按：〔上帝之城〕*City of God* 係聖奧古斯丁之名著），而是朝向俗世之城，那是由人類自身在地上創建的，上帝之城則在歷史之外。到了二十世紀，這個俗世的信念雖然還獲得許多人的支持，但在近日卻遭到嚴重的侵蝕，這侵蝕主要來自兩種其他觀念，一個比較傾向於樂觀，一個卻較悲觀。其中，源於十九世紀的「歷史主義」(historicism) 因歷史現象之無限變異而雀躍，因每一個時代和文化之獨一無二而歡欣，因此，它強調歷史與哲學之重大不同：歷史由於極爲複雜而無法做抽象的綜合歸納，包括無法以「進步觀」來概括。到了更近的時日，歷史在某些人的眼中卻似乎毫無意義，乃至夢魘似的存在。當代諸多歷史事件之「無理」(unreason)。似已非常清楚地顯示了歷史的進步乃純屬「幻象」(illussion)。在十九世紀末葉，尼采卽已在議論近代人的病態及其自滿的歷史觀。在他看來，古人之歷史循環論或永恆回歸論似乎更符合事實。

我並不是主張，在歷史上的每一個時期，上述五個問題都同等有力地被提出來。事實當然不是如此。實際的情形是有時這個問題、有時那個問題特別顯得突出，完全看當時的知識狀態與時代需求而定。譬如關於自然的問題在十七世紀就使得人們非常激奮，猶如關於人的問題在二十世紀引起了過分的關懷一樣。在評論二十世紀這個現象的時候，心理治療專家亞歷山大 (Franz Alexander) 注意到在「痛苦」(pain) 比較尖銳、社會多災多難的時期，知識界就會把注意力集中「在紛擾的中心——卽人類自己身上」(upon the center of the trouble, man himself)⑤。此外，某一問題引起的興趣，控制著某一類型的研究或思想工作的聲望。

⑤ Franz Alexander, *Our Age of Unreason*, J.B. Lippincott Company, Philadelphia, 1942, p. 25.

歷史學家吉朋（Edward Gibbon）在一篇富有洞察力的少作中談到了這種相互關係：「在我們的時代，物理學與數學高據王座」（雖然他認爲它們的沒落爲期不遠），政治學與修辭學則在羅馬共和時代執學術之牛耳，而史學與詩詞則在奧古斯都大帝（Caesar Augustus）時代冠絕羣學，十三世紀卻是經院哲學當令⑥。

但是一個問題在一個時代特別突出，並不意味其他問題完全被它遮沒。其他問題照樣被人提出，即使在某個時代較受輕忽，在另一個時代也立刻會脫穎而出。宗教的問題是不是例外呢？我不以爲它是，尤其是以我上述的定義而言。關於這點，我們可以拿二十世紀來當做一個檢驗的樣品。二十世紀雖然無疑的是一個高度俗世主義的時代，但它也目擊了若干種有力的新神學之興起，以及一種充滿宗教渴望（如果不能算是宗教信仰的話）的文學之興起。這五大問題之所以會不斷的同時被提出，乃是因爲人的天性自然會促使人類提出它們，也是因爲它們是互相連結的。伊莉莎白時代的人認定塵世的三大領域：宇宙、個體靈魂與國家彼此相應，因此，發生在其中一個領域中的事物，在其他兩個領域中一定有它的反響。如果凱撒攫取了一頂不該得的皇冠，一定會有「一場內爭在天上」(civil strife in heaven) 發生，同時也必然會在國家中發生，而他自己也一定會感受良知的折磨。五大問題之間也有同樣的關係，它們是一件完整東西的構造成分；這個東西就是宇宙觀（Weltanschauung），或稱人生觀。因此，絕不可能問到其中的一個問題而不涉及其他幾個問題——至少也會做一些和這些問題有關的推論。譬如一個

⑥ Edward Gibbon, "Essai sur l'Etude de la Littérature" (1759) in *Miscellaneous Works*, John Murray, London, 1814, pp. 16-17.

人怎麼能在講到社會是什麼或應該如何如何時，完全對人性或歷史毫無概念呢？對上帝或某一類神明的不信，怎麼會不影響到有關自然和人的觀念呢？事實上，這種相互關係已經在歷史上獲得證實。這種相應並不僅僅是邏輯上可能存在，它乃是歷史的事實。在伽利略的時代詢問關於自然的問題（且以完全新的答法去回答它），事實上就是在一個相當短的時間內，大肆破壞有關神權、人間的政府、歷史軌跡、人對歷史過程之控制等的既存觀念。

這就是爲什麼儘管時代風尙有所演變，我卻稱這些問題爲永恒問題的原因。對這點，哲學家兼歷史家柯靈烏作過許多思考，但他似乎有不同的意見。在他的「自傳」(*Autobiography*) 中，柯靈烏談到他跟他同時代的哲學「實在論者」(realists) 之爭論。這些「實在論者」認爲哲學所關懷的問題是不變的，他們認爲柏拉圖、亞里斯多德、伊壁鳩魯學派、斯多噶學派、經院哲學家與笛卡兒學派等等都對自己問了同一組問題，只不過各人的答案有所不同而已⑦。但在沈思過愛因斯坦的相對論以後，柯靈烏卻一步一步地達到一個結論：上述實在論者的想法是錯的，問題與答案都與時代有關，而且沒有所謂「永恒的問題」(eternal problems)。不過，他的立場和我的立場之歧異，是表面的而非實質的。柯靈烏所謂的問題，是範圍比較有限的一類問題，如柏拉圖和霍布士 (Thomas Hobbes) 所談的「國家」(the State) 是不是同一個東西。我同意他們所談的並不是同一個東西——柏拉圖談的是希臘城邦 (Greek Polis)，而霍布士談的是十七世紀的絕對國家。但依柯靈烏另外兩本書來推斷

⑦ R.G. Collingwood, *An Autobiography*, Oxford University Press, London, 1939, p. 59.

⑧，他當然會同意，關於社會，前文所界定的社會和人這類範圍比較廣泛的問題，是柏拉圖和霍布士共同關懷的問題，而且確實是「永恒的」問題。因此，從某些問題確實不斷被提出、而且在某種程度上同時被提出這事實，我得出一個結論：歷史的變遷之中畢竟還是有恒常因素存在。

⑧ *The Idea of Nature* (1945)（註②已提過），*The Idea of History* (1946)（在這兩本書中，柯氏討論了前後不同的若干時代對同一個問題的種種不同答案）。

第三章 從實有到流變

但是正如赫拉克里圖斯（Heraclitus）所說，畢竟流變才是君王。無論如何，在近代歐洲與西方的思想中，它畢竟已經變成了君王。這就是本書所要討論的主題：在培根與柏格森（Henri Bergson）兩個時代之間，流變（becoming）已經凌駕了實有（being）而成爲歐洲思惟的主要範疇。雷南（Ernest Renan）在一百多年前就用文字刻畫出這個赫拉克里圖斯式的思想運動。他說：近代評論所採取的一大新步驟，就是「以流變範疇代替實有範疇，以相對概念代替絕對概念，以運動概念代替不動概念」①。

應該澄清的一點是：在這裏「流變」並不只是指對永恒的問題提出新而不斷變化的答案（答案本來多變），甚至也不只是指觀念的偉大革命。它指的是一種思惟方式，這種思惟方式從時間(sub specie temporis)觀察每樣東西（自然、人、社會、歷史、上帝），認爲它們不僅在變化而且永遠在演化爲新而不同的事物。它不信靠任何固定的東西、絕對的事物與「永恒的」觀念。就歷史的觀點而言，這種思惟方式的本質正在於「興趣明顯從常恒的東西身上轉移到變化的東西身上」——正如杜威在觀察達爾文主義對哲學的影

① Ernest Renan, *Averroes et l'Averroisme*, A Durand, Paris, 1852, p. ii.

響時所正確觀察到的：

> ……統治了自然哲學與知識哲學兩千年的那些觀點，早已成了心靈之慣見成份的那些觀點，都基於一個假設，即假設固定的與最終的東西優於其他一切；它們都基於一種態度，即視變化與起源爲缺憾與不實在之徵象。〔物種原始〕(*Origin of Species*) 這本書，在處理絕對常恒之神聖法櫃時，在把向來視爲固定與完善之典型的各種形式當做有生滅的東西而處置時，引進了一種思惟方式，這種思惟方式終歸會使知識的邏輯整個改變，因而使有關道德、政治與宗教的探討整個改變②。

這種流變意識存在於我們所謂的近代性或「近代心靈」(the modern mind) 之核心。正如杜威所深知的，這種意識並不是達爾文的時候才有。它早就萌芽於十六世紀與十七世紀，萌芽於當時關於知識的概念——當時已把知識設想爲不斷擴充的一個東西。這樣的知識概念，乃是海外世界的發現以及新科學 (scienza nuova) 所激發的。不過，正如我們在下文所將看到的，直至十八世紀乃至以後，在西方思想中仍留有很多「實有」之痕跡。在一個充滿著革命的時代，改革是各方面的要求，但是改革這回事，往往只是設定一種新形式的實有，宣稱這種實有比舊形式更趨完美。但是到了雷南的時代，潮流就轉向了，本來或多或少顯得固定不變的那個世界（至少其終極目標與恒常參考架構固定不變），現在開始顯得具有無止境的動能。「宇宙的最明顯特性就是它的不恒常。」赫胥黎曾經如此說道。而他正是他那個世代有關這個題目的代言人。這個時候，歷史主義的演化的觀點 (historicist-evolutionary point of view)，幾乎浸透每個

② John Dewey, *The Influence of Darwin on Philosophy*, Henry Holt and Company, New York, 1910, pp. 1-2.

思想部門，包括神學、倫理學、社會哲學在內。這種觀點的發展最高巔峯是極端的相對論。這種極端相對論甚至敢於侵犯人之自我的內在要塞——如柏格森哲學之所爲。柏格森可以說是首屈一指的流變哲學家——雖然他以自己特殊的方法混合了實有與流變。他曾經說過：

> 首先，我發現我從一個狀態轉化到另一個狀態，……我不停地變化。但是這麼說並不夠。變化這回事比我們原先想的要更深重。因爲我把我的每一個狀態說得好像是一塊東西，是一個分離的整體，……而眞相則是我們變化不停，狀態本身卽是變化③。

以上柏格森對無常所做的描繪，應該拿來跟另一位法國哲學家對自我所做的肯定做個對照。笛卡兒說：「我思，故我在。」雖然他也開啟了一次思想的革命，但笛卡兒卻確知自己自始至終是什麼：一個思惟的主體，這個主體在觀照一個上帝所保證的穩定宇宙（雖然不是各方面都屬傳統性質的那個宇宙）。而柏格森所覺察的基本上卻是他所謂的「緜延」(duration)，亦卽貫徹整個宇宙乃至他自我的不停的變化。

如果沒有發生於近代的那幾次大震盪——法國大革命、工業革命、機械與電力的技術革命——這場從實有到流變的整個大趨向，在十九世紀與二十世紀加速發展的大趨向，是無法想像的。這些大震盪鬆散了舊歐洲的傳統社會結構，加快了生活的步調，且以無數的新刺激轟擊人們的感官。不過，上述大趨向也大大受惠於稍早開始於心靈上的一次革命。無疑的，伽利略與牛頓的科學革命曾經造出了它特有的一種實有觀念；它教人們基於不變的定律和「完美」的、機械的

③ Henri Bergson, *Creative Evolution* (1907), Arthur Mitchell (trans.), Random House (Modern Library), New York, 1944, pp. 3-4.

模型去思惟天地萬物，但它也孕育出一種類型的心靈，這種心靈對傳統的「偶像」（idols）具有破壞性——包括對這科學革命自身所造成的偶像。這種科學的心靈，永不歇息，永不安靜，絕不滿足於現有的眞理，堅持讓它自己所提出的各種假說接受不斷的再檢驗，堅持在新證據的要求下，改變這些假說。

由此可見，「流變」乃是一個爆炸性的概念，它志在打散世界，而就它最前進的近代形態而言，它甚至不允許世界形成。因此，可以理解地，它引起了許多不同的心理後果。它可以是一個令人振奮的觀念（對很多人而言它已經是這麼一個東西），使「自由的精神」揚帆航行於「開闊的大海」，如尼采所言。但是對另外一些人而言，生活在一個變化不停的世界，卻是令人沮喪的。如眾所知，赫拉克里圖斯是一個哭泣的哲學家，這不是沒有原因的。他哭泣，是因爲他認爲火（變化之象徵）是宇宙的終極基礎，而火卻是從其他東西的滅亡而產生的。於是我們便有兩種類型的「近代心靈」，一種因變化而興奮，由於想到它的來臨而充滿了「驚異、預感與期待」；另一種則由於必須不斷適應它而感到厭倦，且因爲完全缺乏穩定性與確定性而茫然不知所措。

這一切對文明發生了怎樣的影響呢？我將在結論的一章再回來討論這點。目前我們只要這麼說就夠了：我們很難看出一種文明如何長久只依恃流變而存在，文明需要流變與實有的健康混合，前者確保一種文明永不缺少持續的批評以及創造力的新鮮形態；後者則提供連續性與方向。但是如何在目前這個流變的時代再去找到實有，至少，一種被廣泛接受的實有，則是一大困惑。這是二十世紀至爲重要的問題。

第二部　十七世紀

第一章 實有凌駕流變

歷來想把十七世紀思想加以歸類的企圖，結果都不大成功。這是不足爲奇的，因爲十七世紀本來便是個對比強烈乃至於兩極對立的時期。歐洲已永遠分裂爲天主教與新教兩個世界；神秘主義的西班牙與實際的荷蘭共和國並立；「古典的」法蘭西與「巴洛克的」義大利分庭抗禮；日耳曼則陷於四分五裂，不知所從，它的知性生活受到三十年戰爭的嚴重打擊；波旁王朝的法蘭西尋獲了統一、律法與秩序；英國的經驗主義與大陸的理性主義自是水火不相容，更不用說每個國家中宗教、哲學、政治派系之間的永久世仇，以及很多個人心靈在科學與迷信之間的緊張了。那麼，是不是可以稱之爲一個「雙面的」時代呢？實際上它更像是一個多頭蛇的時代；無論如何，即使像德國哲學家萊布尼茲（Leibniz）這樣一位調和大師，其組合的絕技，對這個時代也幾乎沒有用武之地。

不過其間也有統一之點，同時我們也可以找到根據來稱它爲第一個「近代的」世紀，它引進了一個新的「近代」。這個「近代」，在許多方面到今天還沒有完全過去。稱十七世紀爲近代的世紀，一部分理由是心理方面的，那就是說，在這百年間，愈來愈多受過教育的人，開始有意識地把

自己視爲「近代派」，以別於「古代派」①；即使他們沒有實際用上「近代」一詞，他們也視自己正在做着某種在歷史上具有新穎意義的事情，因而認爲自己正在開創一個思想的新時代。但是更重要的是，這時思想本身（不管當時的人對思想作何理解）也實際上開始呈現出我們應該稱之爲「近代」的那種面貌，有別於「中世紀」或「古代」面貌。這也正是伏爾泰對路易十四的世紀的看法——他所謂的「路易十四的世紀」指的就是整個十七世紀（至少在思想方面而言），而且既指法國又指歐洲。在〔路易十四時代〕(*Le Siècle de Louis XIV*) 一書中一開頭論科學與藝術的幾章裏，伏爾泰特別把「近代人」的成就提出來加以評論。他說：儘管遭到各種抵制，近代人已經贏得「非凡的優勢」，特別是在哲學方面。

我們一向認爲應該從文藝復興與宗教改革開始討論近代歐洲思想，殊不知文藝復興時代的人文主義者與新教的宗教改革家，主要並不認爲自己是近代人——除了用來跟中世紀對照，他們這兩夥人在根柢上都是信奉正統派基督教（fundamentalists），都在設法復興原始或古代的思想與文明類型，不論是古希臘的或古羅馬的，或早期基督教會的，並且意圖與這些類型競爭。這倒不是否認以新形態人文主義爲核心的文藝復興，及無視傳統學說和權威的宗教改革，爲強有力的思想運動；也不是否認它們對近代思想方式有重大意涵。不過，就心理上而言，這些運動確是指望從過去獲取靈感與指引。十七世紀的近代人，情形則不是如此，他們指望於未來與現在的，多於指望於過去。培根（見本書圖片）既是文藝復興與宗教改革的產物，也是科學革命的產物，正可

① 「古代人」(Ancients) 與「現代人」(Moderns) 在以下章節裏，有時是指在當時用這種頭銜來指稱的特定一派人。

以充當這種新的近代性之原型與縮影。

當然，我們這樣描述一個世紀和一個時代的特徵，難免造成若干問題。第一個問題是語意上的，這問題可以馬上解決，那就是關於「近代」(modern) 一詞的語意。這個詞需要加以界定。它可以單純地指「晚近」或「現在」而言，在這種情況之下，顯然每一個世代都會有「近代人」。在另外一方面，這個詞又可以指一組十分特定的觀念和態度。很明顯地，我們現在乃是就後面這個較不中立的意義而用這個詞。但即使如此，這個詞的涵義，仍然隨着歷史時期的不同而改變，有時改變得很徹底。以後我們會碰到種種不同的近代性，如浪漫時代的近代性和二十世紀的各種近代性等等，這些近代性實際上與我們見到的十七世紀的近代性有所牴觸。不過目前我們只要這麼說就夠了：這裏所謂的「近代」，指的是後一義的「近代」，指的是伏爾泰的話中所提到的「近代人」，指的是這些「近代人」所協力提倡的新世界觀（這世界觀終於成爲歐洲文明的一個支配勢力）。當初，「近代」一詞帶有一層爭論的色彩，並且和對於歷史與知識的躁進新概念緊密連接在一起。佩羅 (Charles Perrault) 一首詩的開頭幾行，奏出了這整個運動的基調，這首詩的名稱是「路易大帝的時代」(Le Siècle de Louis le Grand, 1687)，並曾在法蘭西學院 (French Academy) 被誦讀：

美麗的古物總是可敬的
但我從不相信它值得崇拜
我平視古人而不屈膝②

佩羅又說：路易十四的世紀（亦即近代世界）儘可以跟奧古

② La belle antiquité fut toujours vénérable
Mais je ne crus jamais qu'elle fut adorable
Je vois les anciens sans plier les genoux.

斯都大帝的世紀相比，而不遜色。一位當時的作家寫道：「近代人啊，拿出勇氣，你會佔上風的。」後來當具有近代面貌的人看出他們的見解確是可以佔上風時，他們也就能够拋棄他們好爭辯的態度而直截地認定他們的立場具有「異常的優越性」了。至於這個立場是什麼，有什麼涵義，下文自有交代。

另外一個問題比前一個略爲嚴重，則是不管依哪個定義，在十七世紀時，所謂的「近代人」都還是少數派。不過，他們當然還是有相當數目，而且在不斷增加。到了十七世紀末葉，他們已經贏得了若干值得注目的勝利。譬如法蘭西學院就在一六九一年克服了法國文藝精英的反對，選出方提涅里 (Fontenelle) 爲院士。方氏乃是以現代人自命的一些人所崇拜的耀眼新星。伏爾泰說：在路易十四在位期間，「儘管有許多戰爭與宗教鬪爭，一個文藝共和國還是悄悄在歐洲建立了起來。」伏爾泰指的，主要就是那些近代人，或（如他們有時被稱呼的）「學者」(Virtuosi)，亦卽各地喜愛任何形態的「新哲學」的人；同時也指特別在法國支持文學、藝術、乃至道德之新發展的那些人。這些人包括一些當時居於領導地位的科學家與哲學家，但很有意義的是其中有許多業餘者。史普拉特主教 (Bishop Sprat) 說：當時「各種身份」的人都被接納於新的英國皇家學會 (Royal Society)：貴族、生意人、教士和「哲學家」③。「雖然皇家學會接納許多專業人士，但更大多數是自由而不受限制的紳士。」史普拉特還在他寫的這本有關皇家學會的第一部史籍 (1667) 中，證實了在十七世紀的英國，對實驗科學確有一股日增的熱忱。批評者曾經表示異議說，不會有那麼

③ 英國皇家學會的原始成員名册，也顯示以上所說確為事實。這學會一百多名原始會員中，絶大多數都是「紳士」或業餘者。

多「具有哲學氣質的人」來佔滿皇家學會的會員名額，對這點，史普拉特回答說：「就我們所在的這個時代」而言，這種顧慮是多餘的，「因爲現在實驗風氣普及各處，甚至在本國，即使多設立兩、三個這類學會，也不會缺少能人來經營。每個地方每個角落現在都忙碌而熱心地在從事這種工作……④」。在法國，則前述的法蘭西學院與新設的科學院（Académie des sciences）都無法反映類似的廣泛社會基礎，因爲它們的成員受到勅令的限制，只有專業人員才能加入。另一方面，我們卻得知，有許多來自各階層的熱心聽眾出現在各地關於笛卡兒學說的公開辯論會上，而且很多科學示範與演講課程都有各色各樣的人參加。在巴黎，也常常可以發現許多新的通俗期刊、年輕作家、乃至婦女，都站在「近代人」這邊。佩羅兄弟就是這種新的近代性的典型：他們四個兄弟都在知識工作中的某一行或某幾行上出類拔萃，或在公共事務中出人頭地，其中三個都對科學有興趣而屬於近代人的一夥⑤。筆者在這裏無意誇張這一派在十七世紀的歐洲的規模與統一性，我只想指出它不但在規模上不斷擴大，而且也吸引著大眾的注意；指出它代表了十七世紀思想上的一次重大的挺進。

這次挺進眞如伏爾泰說的，等於一次革命嗎？這也構成了一個問題。沒有人懷疑十七世紀有許多人對世界的看法有過若干重大的變化，但這些變化影響程度有多大？它們是否動搖了根本——如早先基督教革命所做的，或如二十世紀幾

④ Thomas Sprat, *The History of the Royal Society of London*, Pt. I, Sects. VII, VIII.

⑤ Claude Perrault 是羅孚宮著名新柱廊的建築師之一，他又對解剖學與生理學感興趣。Pierre 是一位理財專家，卻翻譯了 Tassoni 的作品，並發展出許多有關近代知識與古代知識的觀念。後來他的兄弟 Charles 把這些觀念提呈給法蘭西學院。

乎無疑正在做的（不論其名稱是什麼）？或者它們多少比較溫和一點，只能比擬於文藝復興時代所發展出來的新認識，卻還不致於擾亂傳統的那些假設（至少對數目可觀的人們而言）？筆者的看法是這樣的：確實是有一次革命發生，但卻不是像人們時或暗示的那麼激烈。從本書主題的角度來看，可以說在十七世紀時「流變」並沒有把「實有」趕出它原有的地盤，甚至也沒有對它之爲思想的一個主要範疇提出嚴重異議，縱使實有曾在十七世紀呈現爲顯著不同的樣態。換言之，當時固然有許多創新，卻也同時存在著可觀的連續性，更不用說種種的復古現象了！這情形，即使在所謂「近代人」自身的思想上也不例外。

然而，當時發生過那麼一次革命是沒有疑問的。鑒於施加在思想上的且在十七世紀結合爲一體的那些強大新壓力之存在，發生了那麼一次革命，倒是不足爲奇的事。這些壓力來自許多方面：來自伽利略與牛頓時代科學觀念之遽增；來自文藝復興（這運動復興了許多東西，其中的一項就是古代懷疑論者又開始爲人所知）；來自宗教改革（它像科學一樣，對傳統權威發出挑戰——雖然是以另一種方式）。這些壓力也來自行動世界，即來自宗教戰爭、商業革命以及向海外之大擴張（這使歐洲面對各種異己的文化）。這時哲學除了對各種新觀念、新資訊、新現實善加反應，並且儘可能加以吸收之外，別無選擇。一位英國人在一六六三年寫道：「這是哲學挾著洶湧浪濤來到的一個時代。……我想我看清了一切舊垃圾不得不被丟棄，老朽的建築不得不被推翻而被強大洪流沖走的道理⑥。」換言之，在這樣的氣氛中，對於前

⑥ Henry Power, *Experimental Philosophy*, Johnson Reprint Corporation, New York, 1966, p. 192. 這是一六六四年增訂版的重印本。

述永恒問題，不可避免地會有新的答案出現，同時人們對這些問題的興趣，也會有新的排列順序。這時關於自然的問題變成了中心問題——哲學對這問題的關切，以及這問題有力量激起對其他各問題的思想，便是最好的證明。經過一連串的「革命」，哥白尼的、伽利略的、笛卡兒的、牛頓的「革命」，之後，自然有了一個全新的面貌。這個「新的自然」，大體上是一種幾何精神 (esprit géométrique的)產物，又轉過來引起有關人性的問題；但是在同時它也促使人類意識到自己的力量——不只是理解與控制自然的力量，且是依照更合理的計劃以組織社會的力量，甚至是照自己的意圖去改變歷史的力量。與此同時，宗教問題仍舊激起人們的興趣與爭辯，上帝也在幾乎所有的新哲學體系中扮演重要角色。不過在這些體系中，關於上帝的觀念卻已轉變。一度是眾學之后的神學，已經失去了支配思想的力量，不管是關於上帝的思想或關於自然與人的思想。

回顧之下，十七世紀這場革命最徹底的一面，殆爲它所產生的關於知識的概念。這個概念是一個典型的近代概念，從那個時候以來一直都被視爲天經地義。這是一個動態的概念，它的精義主要在於把冥想主義者的目標，換成功利主義者與行動主義者的目標，以之作爲求知的目標。正如大家所熟知的，培根力主結合冥想與行動，總是提到爲了「救濟人類的處境」而求知，爲了「擴大人類帝國之疆域，以迄能實現一切可能存在的事物」而求知。笛卡兒，儘管人們可能會以爲他比較不像培根所謂的釀蜜的蜜蜂，而更像一隻爲織網而織網的編織純理性之網的蜘蛛，但他也希求一種「在此生中有許多功用的」知識。他在〔方法論〕(*Discourse on Method*, 1637) 中寫道：「我們可以找到一種實用的哲學，以替代現在經院中在教的思辨哲學」，憑藉這種新哲學，學

著去認知自然如何在運作，我們便能够「使自己成爲自然之主人與佔有者。」這種功利主義的看法，大大歧異於傳統亞里斯多德與奧古斯丁式的知識概念。後面這種概念強調認知或「智慧」本身的價值⑦。不過這種功利主義的看法之所以產生，並不只是因爲對一種在當時已經貧瘠而形式化了的經院哲學的反感，而是緣自一個愈來愈商業化和都市化而重視「工作」(works)的社會。史普拉特主教說：當時的皇家學會想要的是一種「爲城市的利用而非爲經院的退隱而設的」哲學⑧，而且計畫設立一門貿易史的科目，培根所鼓吹。上述這種興趣焦點轉移的事實，還有另外一個實例，那就是十七世紀末葉法國有關冥想生活之爭論。當時有一種「輿論」要求修道士把行動跟冥想結合起來，把他們的冥想導向較實用的目標，如「科學」的研究等，不要那麼出世，應該對社會較有效用⑨。

培根也時常強調「學問之增進」(advancement of learning)，用這句話來要求每一個人，包括英國國王。深得十七世紀學者歡心的這句話，顯示了知識概念中那新有的動態的意味。藉著新世界之旅的比喻⑩，培根表達了他對知識

⑦ 參見 John Herman Randall 在 *The Career of Philosophy* (Columbia University Press, New York, 1962) 卷二論 "Knowledge as Power" 的一章。

⑧ Sprat, *Royal Society* (見註②) Pt. I, Sect. VIII, ，及其他各處。

⑨ 參見 Gustave Lanson 著 "L'Esprit philosophique dans la littérature française de 1675 à 1748" *Revue des Cours et Conférences* (Paris, 1907-08), pp. 723-725.

⑩ 這些航行早已成為藝術家們馳騁想像的題目。佛蘭蘭畫家 Jane van Kessel 的〔美洲〕(*America*) 一畫（附圖一，畫於 1664-1666年間）是一個最好的實例。從中可以看出當時多次的海外大發現究竟在十七世紀歐洲人的心目中意味着什麼。這幅畫，雖然在細節上不夠精確，而且把東印度羣島與西印度羣島混雜在一起，但它無異是以視覺藝術讚揚了學問之增進，以及有關地理、動物、植物與所謂「自然狀態」中的人的新知。

大幅擴張之希望。他希望擴張的結果其內容終將遠遠超過古人或經院學者憑藉錯誤方法所已發現的。他期望自己成爲一個「新知識世界」的哥倫布，穿過大力士海克利斯之柱(Pillars of Hercules，舊世界之象徵)，航向新發現之大西洋。他以爲其他人也同樣能做到這點，只要他們擺脫對古式事物及「公認的大哲學家之權威」的不當尊崇，而採用他的「新工具」(novum organum)，或新的歸納思惟方法。這個推動力，這種關於累積性學問的意識，並不祇培根信徒或實驗派人物才有。但把這種思惟模式作了最有力表現的卻是他們，因爲他們對可以揭穿舊觀念之問題的那種逐日耐心蒐羅新事實的工夫最有自覺。亨利鮑華(Henry Power)在其〔實驗哲學〕(*Experimental Philosophy*, 1663)中表示「近代的努力」(modern industry)對顯微鏡的發現有極大的功績，而有了顯微鏡，到那時爲止肉眼還看不見的微觀世界才得以向我們顯現。而有誰知道這類努力會發展到什麼地步呢？「因爲技藝的歷程是無限的，誰能爲她的努力設下極限呢？」鮑華和培根都認爲科學的努力是英雄式的，而極力讚揚「世上那些開濶靈活的心靈——他們掃清了以前的垃圾以及懷有成見的抗拒行動，爲充滿彈性的心智開路，使它得以隨心所欲地飛速伸張⑪。」鮑華跟其他同樣見識的人都敏銳地意識到正在向前推進的一個運動，意識到科學內部的「流變」。

關於革命，我們已經談了很多。現在我們該來談一下存留與連續性。對了解十七世紀的思想，這兩者跟革命同其重要。所謂舊時代的存留，並不單是指諸如三十年戰爭期間日

⑪ Henry Power, *Experimental Philosophy*（見註④），前言及 pp. 190-92. Power 是鄉間醫生與皇家學會會員。*Experimental Philosophy* 一書是英國第一部論述顯微鏡學的著作。

耳曼的巫術狂熱所顯示的那種輕信或迷信，或者諸如霍布士這類進步的思想家都難免的那種對惡靈的信仰。除這些之外，還指某種更精緻的東西，這種東西，一個人不難從觀看當時的藝術和建築而清楚覺察出來。譬如讓我們來看看十七世紀繪畫中的「人生如幻」的主題。這主題不但強烈存在於反宗教改革的西班牙(我們也許料想得到它會在那裏存在)，而且也存在於荷蘭——在那裏，爲我們感官爭光的靜物畫也未能完全成功地排除它(參見附圖2及3)。再看看許多當時最偉大的藝術家所作的諸多描寫宗教的出神狀態(ecstasy)的作品，這些作品同樣不僅是出諸像舒華朗(Juan de Zurbarán)等西班牙畫家之手，它們也有的出諸柏尼尼(Bernini)和法國肖像畫家香賓(Philippe de Champaigne)之手。後者完成於一六六二年的那幅精美的還願畫(參見附圖4)，描寫的就是兩位詹生教派女修道院修女出神地等待著奇蹟來治療凱瑟琳修女(畫家的女兒)的跛腳。人生是一場夢嗎？這乃是一再重現於藝術與文學的主題，也是卡德隆(Calderón de la Barca)劇作(不論是宗教的或俗世的)的主題，巴斯卡(Blaise Pascal)的鉅著〔沉思錄〕(*Pensées*)也花了很長的篇幅在討論這個問題。「難道人生本身不是一場夢——其他的夢又被接枝於這場夢，而在死的時候我們才從這場夢醒來？」如果說在當時的哲學思想中潮流正有力地朝向塵世的「功利」(utility)奔流而去，當時確也仍然頑強地殘留著一股對來世的嚮往之情，這股感情仍然足以激發偉大的藝術創作。當然，在十七世紀即將告終的時候，這種感情已告削弱。但在另一方面，對古典建築的讚賞卻增強了，特別是在法國與英國。佩羅著名的羅浮宮東側正面柱廊⑫、英國公私建築之流行的帕拉底歐氏(Palladian)風

⑫ 現在一般相信，包括 Le Vau (凡爾賽宮建築師之一) 在內的別的建築師，也參與了開始於一六六五年的這個柱廊的建造。

格等等，在在都表示古典文藝復興時代品味仍然陰魂不散。

但是，最重要的舊時代存留物，毫無疑義是一種繼續透過實有這個範疇（或哈扎所謂的「穩定」——而不是流變或「運動」這類範疇——來思惟世界的傾向。即使是規模龐大如我們上文所描述的一場革命，也無法動彈這種幾個世紀的思考塑造出來的傾向。不過，單是習慣並不足以說明這種傾向在十七世紀之存留與力量。這個傾向也反映了想克服當時思想世界與行動世界之混亂的強烈欲望。十七世紀初葉知識上的那個危機，上文已有論述。那個危機就是對一切懷疑——對宏觀宇宙與微觀宇宙、對政治、對知識本身，莫不皆然。對這危機作反應的，並不限於新的哲學，也包括能同時從事重建與調和的哲學——能够提供（若有必要則無妨是新的）永恆而普遍的原則，讓人們在經歷了一個世紀（宗教改革之世紀）的宗教上與哲學上的激烈爭辯之後，終能有共同認可和同意的原則。上述這種急於克服懷疑與「超越爭論」的需要，可以說明十七世紀思想中的許多東西，如對客觀眞理（可以超越主觀確定性者）之追尋，如對「理性」的訴求（不單是爲了質疑，也爲了再把世界整合起來），如企圖把規則與定律加在每一樣東西身上（從自然到社會與藝術）等等。

新興的古典主義與理性主義都是這類趨向的實例。事實上，在這方面，即在它們對不變的秩序之愛好上，這兩者確有顯著的共同之點。古典主義當然在精神上是保守得多。路易十四時代法國文學品味的首席裁決者布瓦洛（Nicolas Boileau），在他的說教詩〔詩藝〕（*L'art poétique*, 1674）中把古典學說作了一番綜括的敍述。布瓦洛認爲，作家應該主要受「理性」(reason)與「好的審辨力」(good sense)來引導。「理性」與「好的審辨力」二詞，分明已如口號，幾

乎散佈於布瓦洛書中的每一頁。作家應該不計一切代價避免顯現於稍早的法國作家諸如維雍 (François Villon) 與容沙 (Ronsard) 等人身上的「任性」(caprice) 與「過度」(excess)，而應該學習古人訂定的「正確規則」(right rules)。爲了這個理由，作家應該向古人學習，特別是向何瑞思 (Horace) 和味吉爾 (Vergil) 那樣的古人學習，因爲他們最先知覺到人性中普遍而永恒的東西（這些東西不同於那些偶然的東西），他們又以迄今最明晰最美的形式來表現自己⑬。布瓦洛所讚許的畫家普辛(Nicolas Poussin)也具有同樣的看法。普辛在一六四二年寫信給一位朋友說：「我的氣質強迫我去尋求與喜愛井然有序的事物，而逃避混亂。……」在他的風景畫中（特別是在中期的作品中），這位法國最「古典」、最知性的畫家，還試著要賦予自然「一種秩序與常恒的外觀」（套一句 Kenneth Clark 的話）⑭。在諸如〔孚尙的葬禮〕(*The Funeral of Phocion*, 1648，參見附圖5）這些畫中，根本就沒有運動存在。自然已被幾何化，顯示出水平要素與垂直要素之間的協調平衡。爲了達到後面這種效果，普辛畫上了建築物（主要是古代式樣的），如廟宇等等，以加強理念性與無時間性的感覺。

笛卡兒這位最典型的理性主義者的世界，在若干重要的方面有異於布瓦洛或普辛的世界。笛卡兒是近代派的一員，

⑬ 雖然身為「古代派」的一名領袖，布瓦洛在其晚年，也承認近代在若干文學與藝術的類型上的確優於古代——猶如其在科學上優於古代。在其押韻的 *Lettre à Perrault* (1701) 中，布氏抱持了這麼一個看法：路易十四的世紀比其他任何一個世紀都更偉大，但不敵其他所有世紀之總和。

⑭ Kenneth Clark, *Landscape into Art*, Beacon Press, Boston, 1961, p. 66. 文中提到的信(Poussin 致 M. de Chantelou 者)，引錄於 Henri Peyre, *Le classicisme français*, Editions de la Maison Française, New York, 1942, p. 162.

對過去的哲學體系，無論是亞里斯多德的或經院哲學的，不懷敬意，同時也是伽利略科學的擁護者。但他也追求秩序與明晰，以對抗當時又告復活的皮洛懷疑主義 (Pyrrhonism)。最後他終於致力於找尋「規則」(rules)與「原理」(principles)（這兩個詞是他最重要的兩部著作之書名），分別管理思惟與宇宙。笛卡兒和他所屬的整個理性主義者集團，可以說創造了一個新式的「古典」宇宙：調和、合理、幾何化，可以用永恒本質或本體對它作究竟的說明。理性主義哲學家們所爭執的只是有關實體的數量與性質的問題，如：究竟有兩個實體，如笛卡兒所說，還是只有一個實體，如斯賓諾沙所說？物體或廣袤是否也是一個實體，如心靈那樣？卻沒有一個人懷疑有某種基本秩序存在——這種秩序籠罩一切現象，包括宇宙上的、心理上的或社會上的。跟古典主義一樣，理性主義，至少十七世紀偉大理性主義者的哲學，也贊同宇宙萬物爲一個無時間性的體系。

這種無時間性，在經驗主義（十七世紀哲學的另一主流）或「巴洛克」藝術（古典主義之對立物）中就沒有那麼明顯⑮。巴洛克藝術喜愛曲線、運動、緊張、擴張的空間效果——總之，就是喜愛動力——如在羅馬的柏尼尼和波羅米尼 (Borromini) 的教堂之所示。而如前所述，經驗主義及其盟友實驗科學，也都同樣是動態的——至少就其對知識的

⑮ 當然，「古典的」(classical) 與「巴洛克的」(baroque) 這兩個詞，只表示理想的類型。在實際上，兩者常常並存在同一個作者或心靈中。皮爾·克拉克 (Pierre Clarac) 曾說過：「一六六〇至一六八〇年之間，你找不到一個作家、一個人，其品味可說純然古典或純然巴洛克。」(*L'Age classique*, Arthaud, Paris, 1969, Vol. II, p. 69)譬如路易十四就兼具了古典的與巴洛克的品味——如果巴洛克一詞不但意謂過度，也意謂運動與變化的話。他不停地修改與裝飾凡爾賽宮，以及在雷諾特 (Le Nôtre) 設計的花園中把視野擴大，便是明證。

概念而言是如此。又由於它敦促人們堅守確切的事實以及容許日後更正的假說，經驗主義也不會主張有任何確定不移的或完整無缺的知識存在。不過十七世紀的經驗主義也絕不是一點都不攙雜理性主義的。洛克的形上學固然沒有笛卡兒的那麼極端。但洛克也顯然相信實體之存在——如空間中之個別物體、因果觀念、上帝等等——這些都不是可以直接經驗到的。我們也應該記住，巴洛克藝術雖然在視覺效果上深具爆炸性且公然反抗古典的準則，它卻經常在爲羅馬教會及其信奉的眞理效勞。柏尼尼（可能是歐洲最偉大的藝術家）乃是一個十分虔誠的人，他不但重新創造了聖彼德教堂，而且還躬行聖羅耀拉（St. Ignatius Loyola）的靈修功課。

無疑的，許多新的思想運動（包括新興的經驗主義，特別是經過諸如霍布士等哲學上的唯名論者闡釋之後），在整個十七世紀期間曾經使得許多人頗爲不安。然而如上引證據所示，一般人對表相底下實體世界的信仰、對一個穩定宇宙的信仰，卻仍然屹立不搖——即使這種信仰有時不免呈現爲新的面貌（如在笛卡兒思想與牛頓思想中之所見）。總的說來，實有仍然凌駕流變而爲歐洲思想之主要假定。只要我們考察十七世紀對前述永恒問題的答案，都會揭示這個事實。

最後，也該談一下有關「文壇」(republic of letters)、或如洛克所稱的「學界」(commonwealth of learning) 領袖的問題。這牽涉到列國之中哪國居先與各種機構之中哪種機構爲首。關於哪個國家居先的問題，答案在相當程度上繫於觀察者把焦點放在十七世紀思想革命的一面或保守的一面。基於明顯的理由，史普拉特主教與伏爾泰都把焦點放在革命的一面上。不過他們的史學眼界都寬廣得足以兼顧兩

者（特別是伏爾泰的），而且觀察力都很敏銳。如果我們懂得把他們的偏見過濾掉，確可從他們的著作中得益多多。關於一件事情，他們兩者倒有一個顯著的一致看法，那就是英國在知識世界急速竄起。我們預料得到史普拉特主教，作爲一名英國的愛國者，不免會吹噓英國領先「哲學界，凌駕其他一切歐洲國家之上」。但史普拉特也是一名好歐洲人，常常喜歡談一般歐洲人優越於「野蠻人」或「當前世界之無文化的部分」——指土耳其人、摩爾人及海外原始民族。他關於英國人的看法——雖有商榷的餘地，卻未離譜太遠——主要是認爲他們在實驗科學方面最爲先進。而他們之所以能够做到這點，並不單是因爲他們有「自然的天才」，也是因爲他們縱橫四海而建立了一個海外帝國，從這帝國可望獲致種種新的發現⑯。伏爾泰寫作的時間晚於史氏好幾個世代，因而可以從事後的知識獲得不少助益，卻也完全同意史氏的見解⑰。他心甘情願地稱十七世紀爲「英格蘭的世紀」，猶如稱之爲路易十四的世紀。他認爲在「哲學」方面英國尤其表現出優於其他國家。在這裏，伏爾泰所謂的「哲學」，泛指哲學與科學。這是當時大多數人對「哲學」一詞的看法。他在這麼說的時候，心裏想到的是牛頓以及洛克、物理科學家如波義耳（Robert Boyle）、哈雷(Edmund Halley)等，以及培根。但在整體知性的成就上，伏爾泰自是將冠冕許於法蘭西。他認爲法國最後終於成了歐洲的泰山北斗，無論在知識上或政治上皆然。她可能在科學上略遜於英國，但在其他任何一個方面，在修辭、語言、文學、

⑯ Sprat, *Royal Society*（見註④）Pt. II, Sects. X, XIII, and XX.

⑰ 伏爾泰對十七世紀歐洲思想的鳥瞰，可見諸*Le Siécle de Louis XIV* (1751) 第卅章（論科學）與卅二至卅四章（論美術）。

藝術，法國都是「歐洲的立法者」。若不是因爲他對笛卡兒心懷成見——他認爲笛氏「鄙棄經驗」，而憑空建構自己的體系——伏爾泰也仍然可能讚許法國在哲學上的傑出新成就。至於義大利，這個文藝復興時代的歐洲知性覇主，伏爾泰則說她正在走下坡。當時義大利固然在科學方面還有可觀的成績，但伏氏認爲那大半還是託庇於伽利略與托利切里（Torricelli）。在藝術方面，雖然義大利曾保住了部分古代的光榮，但已經沒有新的塔索（Tassos）或拉斐爾（Raphael）。「他們產生過一次就够了。」伏爾泰認爲義大利普遍受到教士壓制，因而欠缺產生偉大哲學所需的那種自由。伏氏似乎未能領略義大利之持續的重要性——不單是作爲「古跡的博物館」，也是作爲振奮人心的藝術新觀念之發源地。伏氏在行文中只提及柏尼尼，而根本沒有提到卡拉華吉歐（Caravaggio）。不過，在基本上伏爾泰還是對的。除了在藝術方面，義大利確已失去她在知性上受人尊敬的地位，而明顯屈居法國與英國的下位。

伏氏關於歐洲心靈的這番通論有一個嚴重的缺點，就是輕忽了荷蘭。而有一段時間（可惜太短）荷蘭共和國確實在歐洲知性生活中占了一個獨特而非常重要的地位。把荷蘭人在英勇爭取獨立及其後時日的表現，跟他們主要敵手西班牙人在同時期所作的表現做個比較，是十分有趣的（荷蘭事實上的獨立在一六〇九年實現）。這兩者在這段期間都正在經歷其文化的「黃金時代」。不過前者代表的是未來（就前述知性革命一義而言），後者代表的是過去。西班牙自從菲利普二世以後就充當著反宗教改革鬪士的角色——她在這段期間，探勘了她一位神秘主義者所謂「上帝的印度羣島」及西印度羣島。她雖然有能力產生歐洲最偉大的幾大畫派之一派，以及廣受別處模仿的一種戲劇，卻在大多數時間中忽

略了科學。基督教會的勢力固然在菲利普四世的統治下沒落了，但許多西班牙的知性和文化活動仍然是以教會與寺院爲基地，神秘主義的全盛，諸如舒華朗等一流修士畫家的作品，以及描寫人生虛幻與聖者修行的蒙他涅(Juan Martinez Montañes)作品，都是此一事實之明證。另一方面，荷蘭則已進入「寫實主義」（未必爲非宗教的）時期，這種主義反映了一種新的市民階級文化。對世俗現象的觀察，是這種新荷蘭文化之基調：不止在世人熟悉的繪畫上是如此，即使在荷蘭人優於他人的科學、解剖、天文學、顯微鏡學、光學、工藝學上，亦莫不如此。荷蘭也成爲十七世紀知識分子的避難所。由於其相對的知識上的自由，吸引了諸如笛卡兒、貝爾(Pierre Bayle)、洛克之類的人，也包容了哲學家斯賓諾沙。雖然伏爾泰對阿姆斯特丹的一般文化曾加讚揚，且特別提到若干荷蘭科學家，但他還是相當低估了荷蘭的成就。這也許是因爲他所記述的這段時期即將結束的時候，荷蘭已淪爲二等強國，光芒已被所謂「大國」所奪，文化上也趨於模仿後者吧⑱。伏爾泰對德國和日耳曼人也著墨甚少，雖然在這點上他有比較堅強的理由。由於三十年戰爭的影響，這時德國在哲學上根本無法與英、法相比，而且直至很久以後的時日也沒有什麼具有影響力的新思潮產生，只有萊布尼茲是唯一的例外。伏爾泰稱萊氏爲「歐洲最博學多聞的學者」，不但在哲學，也在數學、法律、拉丁詩上出類拔萃（伏氏譴責萊布尼茲的形上學）。

在德國，原是知性生活中心的大學都隳敗了。這現象也

---

⑱ 在其 *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*（這本書所涉及的範圍比較大得多），伏爾泰談到荷蘭人的「節儉、單純與崇高」，並稱讚他們在宗教上的寬容。但在這本書中(CLXXXVI章)，他關心的並不是他們在思想上的成就。

發生在荷蘭共和國與英國之外的其他地方，只是程度稍低而已⑲。我們應該還記得培根對「歐洲的大學」的抨擊，他指責它們欠缺新的哲學與「多方面性」（universality），而亟需改革⑳。這是普遍存在的怨言，在整個十七世紀，一直都有教育改革家在說著。這怨言雖然難免誇張，基本上卻是對的。「近代」哲學幾乎全部都是在大學門牆之外發展出來。著名的科學家之中，有些固然是大學教授——如伽利略執教於比薩（Pisa）與帕度亞（Padua），牛頓執教於劍橋——絕大多數卻不然。萊登大學（the University of Leyden，建立於一五七五年，以紀念對西班牙的一次大捷）固然鼓勵解剖學、天文學、植物學以及東方語言的研究，但荷蘭最偉大的科學家惠更斯（Huygens）、雷文胡克（Leeuwenhoek）與史華馬丹（Swammerdam）卻不在那兒執教，也不在其他大學執教。

大學的保守作風（或沒落，如在德國的情形），使得補充的或替代的研究與講學中心之發展幾乎無可避免。十七世紀乃是學院（academy）的世紀。其中包括德國的貴族學院（Ritterakademien）以及英國異端分子的學院（這些都教授「近代」科目），法國翰林院（French Academy，只是許多文藝學院中最爲人知的一所），以及許多新的科學學院。就像中世紀的大學，這些學院與學會普遍出現於歐洲各國，只有荷蘭是奇特的例外。法國產生了四所重要的地方性的學會，它們分別設於 Blois, Montpellier, Toulouse與 Caen。

---

⑲ 雖然也跟歐陸的大學一樣飽受政治動亂之苦，英國的大學却一直得益於導師制度。這個制度可以培植「近代的」各種研究，即使公開的講學必須嚴格遵循傳統的模式。這點，可參看 Mark Curtise, *Oxford and Cambridge in Transition*, 1558-1642, Oxford University Press, Oxford, 1959.

⑳ 在 *The Advancement of Learning* (1605), BK. II.

此外還有著名的巴黎科學院（Académie des sciences）。這所學院在一六六六年由路易十四賦予官方地位（請參見圖片6；這幅 Henri Tesselin 的畫的複製品，描繪路易十四訪問科學院，科學家們圍繞著他，他的左邊則是他的行政官 Colbert。）雖然並非完全致力於自然科學的研究，這些學院的主要著力之點基本上確是在這個方向。關於這些學院與學會的各色各樣成員，前文已有論述。在他們集會的場所，科學家們經常與上中階級的業餘人員並肩同席，一堂切磋。這些機構甚至透過學術期刊的出版而與更廣大的讀者互通聲息，這些期刊包括巴黎學院的〔學人期刊〕（*Journal des savants*）——刊登文學、歷史與「科學」之新知，英國皇家學會的〔哲學學報〕（*Philosophical Transactions*）則是更專門性的。這些知性機構所展示的知識之類型，標示了當時某些人所謂的新近代時期之到來。這種知識如何與傳統知識混成一體以對老問題提出新答案，則是以下章節所要論述的主題。

第二章 面目一新的自然

培根在〔新工具〕(*Novum Organum*, 1620) 這本書中說，自然哲學應該被尊爲「學術之偉大母親」，尊爲知識之樹的主幹，其他枝枒都是由它所支持，都是由它而長出。但是培根認爲在文明史的二十五個世紀當中，僅僅只有六個世紀「可以算是學術昌明，或適合於學術進展」。他說：在泰利斯(Thales)作了很有發展希望的開端之後，希臘人卻致力於道德與政治的研究，因而使人心轉離自然哲學。由於羅馬大帝國的需要，羅馬人也做了同樣的事情。到了西歐歷史的第三個時代，也就是以接納基督教而開始的那個時代，最偉大的天才無不致力於神學研究，因爲這裏有最大的回報。「就學術的豐收與否而論，中世紀是一個不愉快的時代。」在那個時代，直到十七世紀爲止，自然哲學被貶到侍女的職位，掌管次要的學術，或其他種類的學問。然而十七世紀這個新的世紀似乎是個吉兆，預示我們這棵知識之樹將會滋長發榮；「宛如這世界由航海、商業與知識之進一步發現所開闢出來的三條通路應該會在某個時候或時代會合在一起似的。」培根在一六〇三年時這麼寫道①。

① Sir Francis Bacon, *Novum Organum*, BK. I, Aphorisms 78-80; *Valerius Terminus* (1603), in *The Works of Francis Bacon*, James Spedding (ed.), Taggard and Thompsom, Boston, 1863, Vol. VI, p. 32.

事實上，是培根使自然哲學成爲學術之新女王或母親。他在〔學問之增進〕(*Advancement of Learning*, 1605)與〔學術之加強〕(*De Augmentis Scientiarum*, 1623)兩書中對知識重新加以分類。在這分類中，自然哲學居於中樞，地位高於歷史與詩歌，雖然不高於天啟神學，且孕育其他學術，包括道德哲學與政治哲學，以及人性之研究。據培根的了解，大體上自然哲學係指「人所建立的知識王國」(human kingdom of knowledge)，或人能經由感官獲得的知識；有時候也指一般性的學問（有別於特定的學問），亦卽所謂「第一哲學」——這種哲學是由共通於兩門或兩門以上學術的原理所組成的。較特定地說，自然哲學是以「自然」作爲研究對象，因而它關心的主要是物理學與力學，而且也關心形上學，雖然在培根看來，形上學不過是指一般化的物理學，專門研究最普遍的自然律。總之，培根追隨著文藝復興時代自然哲學家的腳步，再度把關於自然的問題放在最前線。自然是什麼？這個陳年的老問題，既經大法官培根的著意強調而特別突出，不待十七世紀過完，就已普遍吸引住了人們的注意力——不單是第一流心靈，如專業科學家與哲學家的注意力，也吸住了許許多多業餘者、詩人、諷刺作家、教士、朝臣、紳士、乃至淑女的注意力。自埃奧尼亞哲學家 (Ionian philosophers) 時代以後，「自然」還從來沒有這麼廣受注意過，也從來沒有引起過如此的爭辯。它幾乎變成了時代的唯一問題，特別是在人們發覺了這問題的答案還可能暗示出有關人類、世界、甚至上帝問題的答案時。

從這番深入的探究，產生了一幅驚人的新自然圖像。一六六八年，詩人兼戲劇家德萊敦(John Dryden)論道：「在（自然）哲學成爲基督教世界所有學者的關心的這一百年，

一個幾乎是全新的自然已經呈現在我們眼前，不是很明顯的嗎②？」這個「新的自然」（它的面貌迄未完整——牛頓還沒出現）乃是科學與哲學的聯合產物，是從哥白尼到伽利略的一連串才氣橫溢的天文學家與物理科學家，以及從笛卡兒到斯賓諾沙等偉大哲學家，也包括如布魯諾等新柏拉圖主義者，的聯合產物。這個理論後來被稱爲關於自然的機械論（或比較術語化一點，稱爲微粒運動論 corpuscular-kinetic theory）。它取代了，雖然並不是突然取代，從中世紀到十七世紀一直支配著人類思想且在藝術與文學中一直被預設著的那個希臘—基督教的理論。

這個新的「世界體系」（伽利略也這麼稱呼它）有一個主要傾向，就是要把以往人們主觀投射到自然裏面去的那些「精神的」與屬人的特徵完全排除掉。這個自然仍是圖像化的，但現在已不再被描繪成一個有機體，而是被描繪成一部機器、一具引擎、或一個時鐘。而就這樣產生了那著名的時鐘機器式的宇宙，此後兩百年之間，吸引住了歐洲人的想像力。帶有哲學氣質的化學家波義耳說：自然並不像亞里斯多德學派所「粗陋構想」的那樣，那就是說並不像一個傀儡那樣，「幾乎每個動作」都出自製造者之拉扯繩線。反之，自然

> 像一個珍貴的時鐘，如我們在史特拉斯堡可能看到的，它上面的一切東西都經過十分技巧的設計，因此機器一旦發動了，一切東西都會依照工匠最初的設計進行，而鐘上那些小彫像的動作，如在幾點鐘要完成什麼等等，並不需要像傀儡的動作那樣，一一由工匠或他所僱用的有智能的代理人來干預，它們自會根據整部機器之原初

② John Dryden, *An Essay on Dramatic Poetry* (1668), in *Essays*, W.P. Ker (ed.), Oxford University Press, Oxford, 1926, pp. 36-37.

的一般設計，在特定的場合完成特定的功能③。

波義耳在另一個地方說：自然現象「可以用機械作用加以解釋，那就是說以物質之機械性影響來加以解釋，而不需要拿自然對眞空的厭惡、拿實在的形相（forms）或其他精神性的事物來加以解釋④。」這幾句話很能表現出十七世紀自然哲學家摒棄目的論的態度。在這裏，波義耳談動力因，多於談目的因；談物體之「自然」運動、談作用於物體上的「力」（不管是透過碰觸或越過一段距離而作用於物體），多於談推動物體到指定目標的精神和知性。近代的慣性定律，如牛頓在其運動第一定律中所陳述的，乃是機械論的新自然概念（對立於因襲的目的論的自然概念）之典型實例：「每個物體都會繼續處於靜止狀態，或等速直線運動狀態，除非有外力強迫它改變該狀態。」整個因果概念都已經改頭換面。時鐘上「小彫像的運動」並不需要有比運動自身更爲完美的東西來作爲原因——如知性的實體，內在的動力（nisus）或如亞里斯多德體系中的不動的原動者（an unmoved mover）。現在果與因的地位完全平等。兩者都可以還原爲時空中物體之運動。

由於自身不是數學家，波義耳未能強調新自然的數學結構。但這無疑是它最顯著的性格。伽利略在其〔化驗者〕（*The Assayer*, 1623）一書中說道：

> 哲學都被寫在宇宙這本大書中，而它一直都攤開在我們眼前。但這本書不可解，除非一個人先學會理解其語言、辨認其字母。它是以數學的語言寫成的，它的符號就是三角形、圓、及其他幾何圖形。沒有這些，人類將連

③ Robert Boyle, *Works*, J. & F. Rivington, London, 1772, Vol. V, p. 163. 史特拉斯堡的著名時鐘（波義耳可能看過），是在一五七四年依照史特拉斯堡的一位數學家的設計而建造的。

④ 同上，Vol. III, pp. 608-609.

其中的一個字都不可能了解；沒有這些，一個人將只有徘徊於黑暗的迷宮中⑤。

在這段話背後，存在著整整一個世紀的不平凡的數學活動，其中包括文藝復興時代對古希臘數學的再發現，特別是阿基米德（伽利略研究過他）、文藝復興時代藝術家對透視的運用、塔他格利亞（Tartaglia）等人從事的實際幾何研究（塔氏是第一個翻譯阿基米德著作的人）、達文西的哲學探討。伽利略（曾在比薩與帕度亞大學教授數學）自身也成長於一個特殊的世界；在這個世界中，航海家、商人、王公貴族都一致在要求對他們的實際問題做更精確的數量處理。因此，當伽利略把自然還原爲「幾何圖形」時，他不過是把一種已經流傳的思惟方式推演到它的邏輯極致罷了。有人指控伽利略（笛卡兒也有同樣的遭遇），說他把自然加以抽離⑥，那就是說，把自然之可以量化與度量的因子揀別而孤立起來，以供研究。這種批評是可以理解的。但伽利略與笛卡兒都否認他們對自然的說法有誤；這在他們關於初性（primary qualities）與次性（secondary qualities）的理論中便表現得很清楚（牛頓與洛克曾重申他們的這個理論）。依他們的看法，只有初性——形狀、大小、位置、運動——才是眞正在物體之中或屬於物體的。至於次性——光、色、味、聲——則純是主觀的。它們原只是對我們感官呈現的虛假表象，但我們的心靈不明就裏，卻把它們投射到物體身上，當作物體固有的物性。「因此，我認爲」，伽利略說，

⑤ Galileo, *The Assayer*, in *Discoveries and Opinions of Galileo*, Stillman Drake (trans), Doubleday & Co., Garden City, New York, pp. 237-238.

⑥ 譬如在伽利略的 *Dialogue concerning the Two Chief World Systems* (1632) 一書中，亞里斯多德「體系」的辯護人 Simplicio 就指控他的對手們把幾何強加在自然身上：「這些數學上的東西，在抽象狀態中固然是眞的，但它們並不適用在可覺察的有形事物上。」

「酸甜、香臭、紅綠等等，如果關聯到我們安頓它們的那些物體身上去講，則可以說它們不過是一些空名而已；它們只存在於我們的意識中⑦。」

伽利略所說的已經很接近十七世紀著名的雙實體理論，或二元論。這種理論經過笛卡兒更充分發展之後，不久就在科學界變成正統。這種理論把世界分爲心靈與物質（或思想與廣袤）兩大領域。心靈（終極因來代表）被逐出自然之外。前此使自然與人類保持密切關係的那些物性，如花香、鳥鳴、物體的色彩、以及光本身，也遭到同樣命運。心靈、靈魂、目的等等都只屬於人的世界，不再屬於自然。自然現在看來近似一具機器或時鐘，由沒有生命的物質所構成，它所具有的，基本上乃是數學性的特徵，機械地而非有目的地運轉著，完全遵從不變的自然律。這種二元論乃是簡化的結果，它使科學家們得以完全不顧神學與形上學而一心從事他們的探究。雖然這種理論引起了若干難以克服的哲學與知識論問題，卻也爲科學之驚人的進展提供了一個概念架構。

在談到新自然的另一個特徵，即天界的重新安排以及空間的革命，之前，還有一點應該加以注意，那就是上述的機械論模型幾乎不曾在任何人的學說中以絕對純粹的狀態呈現，即使在伽利略和笛卡兒的體系中亦然。十七世紀自然哲學之不可抗拒的、不能倒逆的趨向，一般而言，誠然略如上述。但就實際的歷史事實而言，目的論卻還頑強得很，幾乎總是以某種形式與機械論混合在一起。傳統亞里斯多德主義者與柏拉圖主義者（他們仍然人數眾多而對機械論的預設心懷敵意）不算，我們大約可以分辨四種混合的類型。其中極端左派的是像培根的哲學唯物論者，他們在自然中只看到物質與空間運動。如下文將說到的，培根極力主張神學與自然哲

⑦ Galileo, *The Assayer*（見註⑤），p. 274.

學之間的嚴格區別。他也將自然跟上帝分開。依他，自然既不像某些異教哲學家所說的是上帝之形象，也跟上帝沒有關聯。自然就像傳說中的邱比特（Cupid）：沒有父母（沒有本身之外的原因），盲目（由盲目運動的原子所組成），赤裸（物質原子無法以其他方法加以形容），而精於箭術（代表物質穿過空間而運動）⑧。作爲一名基督徒，培根並不懷疑上帝創造了自然，也不懷疑自然的作用顯示了上帝這位偉大工匠的力量與技藝。但這項眞理，我們只能由神啟的神學學到，而不能由哲學或科學學到。伽山地（Pierre Gassendi）雖然也是一名唯物論者，卻跟培根有所不同，他抱持的是更大的絕對懷疑論。伽氏引申伊璧鳩魯和劉克里修斯（Lucretius）的學說，又在其中加進一點數學，而建立了一套關於自然的微粒論。但這套理論只不過是用來組織知識的假說。依他看來，人，由於心靈能力有限，只能建立關於表象的科學。但伽仙迪乃是一名虔信的教士，所以他又相信在表象之後還有上帝存在——他使原子運動，並制訂了自然律。笛卡兒主義者展示的又是另一種類型的混合。如上所述，笛卡兒提倡一種二元論，這種理論使自然擺脫了一切非機械論的特徵。不過嚴格地講，他的二元論並非一種雙實體理論，因爲心靈與物質有一個共同的根源——上帝，因此，只有上帝才能算是名符其實的實體。換言之，笛卡兒也是從上帝引生出自然。

以上三種類型，不管它們的代表理論在其他方面有多大不同，它們卻有一個共通之點。它們雖然都繼續相信有第一因存在，但它們都把終極因放在這個世界之外，而這個世界

⑧ 培根 "Cupid, or the Atom" 一節，見 *De Sapientia Veterum* (*Concerning the Wisdom of the Ancients*, 1609), XVII. 培根最喜歡的哲學家，是古代原子論者 Democritus.

卻基於極其不同的一些原理而運行，亦卽基於一些機械論的、非心靈的原理而運行。第四種類型則又把目的論請回來，雖然總是多少有點猶豫，而且出以新穎的形態。在這班人中，我們可以找到十七世紀哲學與科學界的若干偉大人物：斯賓諾沙、牛頓、萊布尼茲、波義耳。他們誠然是一羣奇異的伙伴：他們經常互相爭執，但他們卻以不同的方式一致同意於一點，卽把自然神聖化。把斯賓諾沙列名在這份名單上，也許是最可疑的，因爲他毫不妥協地摒棄神意的目的論，而把自然形容爲和人（靈魂）之得救毫無關係的數學性秩序。可是斯賓諾沙盡了很大的力量企圖克服笛卡兒的二元對立，他的方法是把物質與心靈連結起來，作爲同一個實體的兩種屬性。這實體，他稱之爲上帝或自然。正因爲他把自然等同於上帝，我們實不難了解何以斯氏會被人家視爲泛神論者，也不難了解何以後來浪漫的自然神秘論者會把他引爲同道。實際上，斯氏並非泛神論者，不過他的一元論確實保存住了目的論——雖然只是間接的。奇怪的是德國哲學家萊布尼茲居然責備斯賓諾沙摒棄目的論，卻又因爲牛頓沒有摒棄目的論而責備牛頓。照萊氏的說法，牛頓是要使上帝成爲 intelligentia mundana，亦卽成爲「世界之靈魂」(the soul of the world)。關於牛頓，萊布尼茲是說對了。確實有許多目的論的成分殘留於這位偉大英國科學家的體系裏。牛頓不但把空間設想爲上帝之感覺機關（sensorium），而且把上帝留在預備位置，以便在必要的時候去清洗和修理世界這具大時鐘，甚至去協助物體的運動，彷彿它們的「慣性運動」(Vis Inertiae) 還不够似的（這點是最令萊布尼茲厭惡的）。以下摘自牛頓〔光學〕(*Optics*, 1704) 的這段話，最足以說明他的立場：

自然哲學的要務是由果溯因，直到我們找到第一因。這

第一因自不是機械的，……（自然之神奇的秩序）只能是一種有力的動因之智慧與技巧所造成的。這動因無所不在，而且比我們之能以我們的意志去運動我們身體之各部，更能以他的意志去運動其無邊統一感覺機關中之物體，因而去形成與改造宇宙各部⑨。

那麼，萊布尼茲自己是站在什麼立場呢？他也在他的體系中保留了目的論，不過，上帝扮演的是超越世界的智慧（intelligentia supramundana）：他把時鐘造得十分完美，因此以後無需他的協助這鐘也能走得很好⑩。但萊氏的時鐘可不像伽利略或斯賓諾沙的時鐘那樣是一個完全機械的時鐘，因爲它是由「單子」（monads）所構成的。這單子，與其說像物體，倒不如說像靈魂，而且它們行動都有目的。至此，無可避免地要得出這麼一個結論：十七世紀的自然哲學還不是完全自然主義的，雖然它傾向於這樣，而且跟中世紀經院哲學比較起來，已經很有自然主義色彩。精神或心靈仍然以諸多相狀與形態隨附在新的自然上，雖然程度已經減輕了許多。

這個新的自然，還涉及天界的徹底重新安排以及新的空間概念。這個空間概念，這個空間的大革命（我們不妨如此稱呼它），一般都說是分爲兩個階段進行。第一個階段是哥白尼的階段，第二個階段提出宇宙無限觀，則是以義大利哲學家布魯諾（Giordano Bruno）爲先鋒。關於這兩個階段，常有人主張後一個階段遠比前一個階段更有革命性。這是值得商榷的，因爲這種看法忽略了哥白尼宇宙論所引進

⑨ Sir Isaac Newton, *Opticks*, W. & J. Innys, London, 1721, p. 344, 375-381. 波義耳對終極因的看法，近似於牛頓。

⑩ 關於這點以及萊布尼茲對牛頓之看法的批評，見萊布尼茲與 Dr. Samuel Clarke 1715 至 1716 年間的通信。後者是哲學家兼神學家，為牛頓辯護。

的眞正徹底革新。那就是摧毀舊的地球與天界二元對立觀。哥白尼學派把地球視爲一個行星，把地球的力學也應用在天界上，由而把整個自然都歸入同一個體系。這體系的質料是同質的，且受同一套定律支配。他們粉碎了亞里斯多德心目中的那種「天界」(Sky)。在亞氏的看法中，這種「天界」，不同於月亮下的「自然」(Nature)，乃是不變不易不滅的。伽利略在他爲哥白尼所作的辯護中說道：「我們擁有比亞里斯多德更好的基礎，以推論有關天體之事。」亞里斯多德如果活在今天，在他透過新望遠鏡看到太陽黑子之後，在他聽過人們談到新近出現於他認爲不變的天空中之新星球與彗星之後，他難道仍不需要改變自己的主意嗎？但是伽利略話中最值得注意的東西還是他之偏愛可變性，而不喜歡不可變性。伽利略讓他的一位主角在跟一名替亞里斯多德辯護的人——辛普里西歐 (Simplicio)——辯論時說道：

> 在我聽到人家把宇宙間自然物體之不變、恒定等等稱爲一大完美，而把可變、可生等等稱爲不完美時，我不能不感到震驚——不妨說不能不感到我的智力受到侮辱。在我看來，正因爲地球不斷的變化、遷流、滋生，我才認爲它高貴而值得讚賞⑪。

從這段話看來，流變顯然已開始在取代實有之地位，不但在天界是如此，在人的價值體系中亦然。

在空間革命的第二階段，流變的觀念更獲得進一步的發展。在這個階段中，感官所知覺到的「世界」(world)，被改頭換面而成爲龐大的「宇宙」(universe)。這宇宙，在空間上無邊無際，包含無限多的東西，沒有一個中心。這番改頭換面，在十七世紀普遍爲人所接受。就這個意義而言，這件

⑪ Galileo, *Dialogue concerning the Two Chief World Systems*, Stillman Drake (trans.), University of California Press, Berkeley, 1953, p. 58.

工作可算徹底，但它並非新的科學所獨力完成。它也同樣受惠於中世紀後期與文藝復興時代對柏拉圖充足原理（principle of plentitude，譯註：這是美國思想史家拉伏喬伊啟用的詞，指一種想法，認爲一切的可能性都在世界中獲得實現，因此整個宇宙乃是一個連續體，沒有空隙，也沒有斷裂，「自然不做跳躍」）的哲學思辨，以及其他若干希臘哲學之復甦（這些哲學假設有一個無限的宇宙存在）。哥白尼的假說，加長了我們到固定星球的距離，加大了這些星球的直徑，又倡議有一個無定限的第八重天存在。凡此種種，無疑都刺激了人們關於無限的思惟。然而布魯諾之〔論無限宇宙與世界〕(*De l'infinito universo e mondi*, 1586)一書，主要基礎並非哥白尼學說，而是淵源於若干哲學思想，包括柏拉圖的泰米亞斯(Timaeus)對話篇、庫撒奴斯(Nicholas Cusanus)以及劉克里修斯、伊璧鳩魯、德謨克利塔斯(Democritus)等人的思想——雖然布魯諾本人並非唯物論者。布魯諾論證說：無限的因必然有無限的果；上帝既是無限的實體，在他身上可能性既與現實性同一，則必然有無限的實有與世界。「上帝之卓越因而倍增，他的王國之偉大因而彰顯於世；他不是在一個太陽中，而是在無數的太陽中被榮耀；不是在一個地球中，而是在億萬個地球中，我說就在無限的世界中被榮耀。」布魯諾的自然，處處爲上帝所滲透，顯然是一個多產的自然，一個繼續不斷的歷程，永遠在產生新的結果，永遠在改變它的面貌。「因此它的土地與海洋是多產的，……因爲從無限產生了日新又新的豐富物質⑫。」由此我們不難看出布魯諾何以是，而且也曾被斷

⑫ Giordano Bruno, *On the Infinite Universe and Worlds*, Dorothy Singer (trans.), Henry Schuman, New York, 1950, pp. 245-246.

定是，比哥白尼更激進。布氏不僅只把人類宇宙的柵籬向外推移；他乾脆把它們拆除，而在人類世界之外的宇宙中放進許許多多世界。布魯諾以及跟隨他的那些人——笛卡兒、劍橋柏拉圖主義的哲學家亨利摩爾（Henry More）、以及流行一時的〔多元世界〕（*Entrétiens sur la Pluralité des Mondes*, 1686）的作者方提涅里等等——摧毀了中世紀的有限世界，但丁與莎士比亞——更不用說亞里斯多德——生活的世界，而構想了一個完全不同的無限宇宙。

逐漸進入十七世紀注意焦點的這幅自然新圖像，曾經引起怎樣的主觀反應呢？現在自然是否顯得跟人比較疏遠，比較不能符應他的心理需要？這幅自然圖像對人類的想像產生了什麼影響？這些反應當然非常紛歧，就像有關的科學與哲學理論本身就非常紛歧。但這些反應可能並不像人們預期的那麼嚴重。其原因有如下幾端：第一，由於人們對這新自然的了解並不完全，因此它的全面意義——如：宇宙既是一個機械的宇宙，則人該是如何的一種存在、上帝又該是如何的一種存在——尚不爲人們所領略，除了極少數的內行人。第二，如上所述，自然哲學家本身在某個程度上還流連於較舊的那個知識世界，因此會特意地沖淡新舊兩個世界的對比。第三，新的自然至少在某些方面也足以引起人們樂觀的展望，因此其作用也就不限於只能抑阻人們的想像，它也有激發人們想像的功能。

也有許多人表示驚恐，這是可以理解的。對詩人及英國聖公會教士鄧恩（John Donne）而言，「新哲學」使得「一切陷於可疑」，如他在一六一一年所寫下的。在亞里斯多德—基督教世界中培養出來的鄧恩，深深地爲哥白尼的天文學而困惑與沮喪。在他看來，整個宏觀宇宙似已淪爲一片混沌，在它裏面，太陽，乃至地球都失落了，沒有任何人的

智能「能好好指示他到那裏去尋覓它們」。鄧恩悲嘆道：「所有的連貫都不見了，支離破碎⑬。」這套新的宇宙論也使他理解到自然以及人類和政府都難逃壞滅的命運。因爲它不是明明告訴我們：以往認爲如此完美的天界（月亮以上的領域）都不免變化與敗壞嗎？鄧恩的這種態度是典型的態度，特別是在十七世紀初期的時候。巴斯卡的態度則更爲極端，而較沒有代表性⑭。主要是由於無限這觀念，而不是由於哥白尼的假說（實際上他沒有接受這假說），巴斯卡自覺在大自然的廣大無邊中失落了。「人的不成比例」成了他〔沈思錄〕的一個主題。跟什麼不成比例呢？跟自然不成比例。這不成比例，使人類既無法用想像也無法用理性去把握自然。他寫道：自然「是個無限大的領域，每個地方都是它的中心，卻沒有一個地方是它的領域。」在這無限中，人算是什麼呢？「我們在巨大的領域中航行，永遠是漂泊於無定之海，從此端被驅向彼端⑮。」最後，雖然身爲一位偉大的科學家與宗教思想家，巴斯卡竟只能在超自然的神啟中找到確定性與穩定性。弔詭的是，巴斯卡竟可能比笛卡兒更覺得接近自然。因爲巴斯卡雖然認爲人跟自然不成比例，他卻摒棄了笛卡兒那封閉的機械的體系。「我清楚地看出在自然中有一個必然的實有（Being），它永恒而無限⑯。」他這麼寫道。而這時他一定想到了笛卡兒的學說。

---

⑬ John Donne, *The First Anniversary*, 205-213 行。

⑭ 但巴斯卡並不是唯一有這種感覺的人。在論世界之多元的一本書中，Fontenelle 讓女伯爵責備他說：「你使宇宙變得這麼龐大，弄得我都不知道自己身在何處，或會有什麼遭遇，…我抗議它太可怕了！」(Joseph Glanvill, trans., R. Bently, London, 1695, pp. 125-126)

⑮ Blaise Pascal, *Pensées* No. 72, W.F. Trotter (trans.), from Brunschieg edition.

⑯ 同上，No. 469；也請看 No. 76 與 No. 77.

其他的人，特別是教會的人，則憂慮這種新思想會對以人類爲宇宙中心的神學構成威脅。這憂慮隨着有關新自然的各種原理之日益爲人所了解而俱增。宗教改革的新教徒，一開始就譴責哥白尼的體系。羅馬天主教會則稍遲才有反應，但最後也嚴厲地對待它，特別是在布魯諾縱橫歐洲，逐步贏得人們改信其無限而多元的宇宙觀之後。他們所憂慮的那種威脅是眞實的。布魯諾說過：「只有喪失理性的人，才會相信佈滿宏偉星體的那些無限空間，只是被設計來給我們光線⑰。」笛卡兒也說不能教人類給錯誤的知識弄得狂妄自滿，因爲既然我們知道有無限多的事物存在於宇宙中，誰說得準「上帝在創造它們的時候，必定沒有別的目的，而只是爲了我們才如此做⑱？」這時岌岌可危的並不僅是亞里斯多德的物理學而已。這時，舊日認爲自然乃是特別專爲人類而創造的那個觀念，已經整個危在旦夕了。路德派神學家米蘭荷頓(Philip Melanchthon)幾年之前就已提到：接受多元之世界，不啻是對耶穌替世人贖罪而受難的說法、對耶穌受命降世的說法加以嘲弄。稍後出版的〔格利佛遊記〕(*Gulliver's Travels*, 1726) 在把人類形容爲孤單的小虱，在描述他跟另一世界的居民比較之下顯得無限小而無法理解該龐大世界時，實卽反映了當時人對自然的諸多疑慮。

但這並非唯一的，甚至也不是主要的一種反應。新的自然也可以引起人們的崇敬、振奮、以及力量感。它可以引起人們的崇敬，乃是因爲如前所說的還有目的論的殘餘黏附在它身上。培根說：自然顯示了上帝之力量與智慧，猶如聖經顯示了他的意志。這套「雙聖經說」(doctrine of the

⑰ 見I. Frith, *Life of Giordano* Bruno, Trübner & Co., London, 1887, pp. 43-44.

⑱ René Descartes, *Principles of Philosophy*, Third Part, 第三原理。

two Scriptures)，在十七世紀的學者之間是不待證明的。因此，在一個人冥想自然時，很自然地就會爲它的「神奇秩序、定律及力量」而肅然起敬，而把它跟天命連結起來。「何以自然從不徒勞呢？我們在世上所見的一切秩序與美究竟從何而來呢？」對牛頓以及大多數同代的人而言，答案是顯然的。他們認爲那完全是設計的結果——雖然未必是以人類爲宇宙中心的一種計畫。我們可以在荷蘭的新風景畫中感覺出同類的崇敬之情，譬如在羅以司達爾 (Jacob van Ruysdael) 的畫中就可以很明顯地感覺到。儘管這些畫是「寫實主義」的，但它們常常帶有宗教與詩的意味。

熱中於外在太空的那些人，除了崇敬之情之外，還有振奮之情。布魯諾就醉心於太空，用他自己的比喻來說，他有一種擺脫樊籠之感。托勒密的宇宙把人類的心靈禁錮在「最狹窄的王國」中，像一隻籠中的鸚鵡。但現在它被放出飛翔，在浩瀚的蒼天中舒展身心。

從此我張開自信的雙翼飛向太空；
沒有水晶或玻璃的柵欄當道；
我穿過天空幾層，縱身穹蒼無限⑲。

十七世紀的文學，充滿了這類「無限之美學」(aesthetics of infinity) —— 如尼可森 (Marjorie Nicolson) 之所言。摩爾在其詩篇〔無限之世界〕(*Infinity of Worlds*, 1646) 中宣稱：「我要歌頌無限」。跟布魯諾一樣，摩爾相信自然有創造力，而由於人與自然步調一致，他可以感到自己的人格在擴展，在生長。另一位「渴仰詩人」(poet of aspiration) 特瑞賀恩 (Thomas Traherne)，平日篤信宗教，他也有同樣的感受。他寫的詩有如下的標題：「躍過月

⑲ Giordano Bruno. *On the Infinite Universe and Worlds* (見註⑫), p. 249.

亮」、「心不饜足」、「自然」。在「幸福」(Felicity) 這首詩中，特瑞賀恩把內在的無限與外在的無限如此結合爲一：「我常抬起雙眼／張望天外之天／自然娘娘告訴我有無限的空間／在我的靈魂裏邊⑳。」特氏的自然觀念，以及他對自然的反應，可以說都是「浪漫的」，而不是古典的。

在這個新的自然之中，科學家顯然也和詩人一樣在擴展自己。但科學家與自然哲學家所強調的卻是力量之擴展——他們的新概念與新方法所帶給他們的那種力量感。因此，在他們對自然（作爲上帝之作品）表示敬意的同時，他們竟也在大談「人之王國」，大談人對自然的「支配」。他們並不認這是矛盾。基督教不是說過，上帝依照自己的形象創造了人，且爲了供人利用而創造了自然嗎？但上述的「支配」觀念，含意卻不止於此。這個觀念，大膽而進取，完全是基於文藝復興時代關於人之創造性的新學說，基於新近人類技藝成就、航海、探險與發明等所激發的自信。培根雖然告誡我們應該克制導致天使墮落的那種權力欲，但他卻敦促我們重新肯定人類「對自然的權利」(right over nature)，敦促我們擴充「人類對宇宙的權力與對宇宙的統治」(the power and dominion of the humanrace over nature) ㉑。培根的烏托邦新亞特蘭提斯 (New Atlantis) 之科學院所羅門宮 (Solomon's House) 的領導人說：「建立我們這個機構的目的，在於獲致關於事物之原因與運動的知識，以及擴張人類帝國之疆域，以迄能够左右一切可能存在的事物㉒」。這

---

⑳ Thomas Traherne, *Poems of Felicity*, H. I. Bell (ed.), Clarendon Press, London, 1910, p. 22. 其他的例子，見 Marjorie Nicolson, *The Breaking of the Circle*, Northwestern University Press, Evanston, 1950, Chap. V.

㉑ 見 *Novum Organum* (BK. 1, No. 129) 論人類三類野心的著名警句。

絕不是傳統基督教或浪漫的崇尚原始狀態的主張所說得出的話。這是普羅米修斯的話，所反映的乃是近代時期對自然之一種更俗世的、更富於利用動機的態度。

由此可見，人們對自然的觀念和態度，在十七世紀確實正急速變動。但對抱持這些觀念與態度的人而言，自然卻仍然同時顯示了實有與流變。這並不只是說舊系統中的若干部分存留了下來——甚至在最先進最複雜的心靈中亦可見到。新思想體系本身，猶如一棟精工建造的新房子，巍然矗立在未變的持久基礎上。在伽利略、笛卡兒、牛頓等人的新自然中，空間與時間都仍是絕對的。這就是說它們都客觀地存在著，其性質完全不因其所包容的東西之不同而不同。物質固然占據空間，也在空間中運動，但正如牛頓在〔原理〕例證二 (Scholium II of the *Principia*) 所宣稱的，空間本身卻「永遠一樣而不動」。正因爲如此，摩爾才能把空間形容爲和神一樣，「單一、永恒、獨立，在實質上爲實有，在行爲上亦爲實有」(one, eternal, independent, Being in essence, Being in act)㉒。同樣的，流變也發生在時間中，但時間本身並不變，只是向前流動。在〔原理〕例證一，牛頓區分兩種時間：一種爲「絕對的、眞實的、數學的時間」，一種爲「相對的、表面的、通俗的時間」。後者藉物體之運動而加以衡量，如：時、日、週等。牛頓可能是從他的導師巴羅 (Isaac Barrow) 那裏學到這個區別，巴

㉒ Sir Francis Bacon, *New Atlantis* (1627), in *The Works of Francis Bacon* (見註①) Vol. V, p. 398. 笛卡兒也有同樣的說法：藉着科學知識，「我們能使自己成為自然的主人」；(*Discourse on Method*, Pt. VI; 也請看 p. 31).

㉓ Henry More, *Enchiridion Metaphysicum* (1671), 引述於 Milic Capek, *The Philosophical Impact of Contemporary Physics*, D. Van Nostrand, Princeton, 1961, pp. 9-10. 引文稍有節略。

羅同樣也談到「時間與具體流變之區別」（distinction between time and concrete becoming）㉔。不但空間不變、時間不變，甚至物質也不變，至少其終極要素，以及質量、體積、形狀，是不變的。在這個體系中，時間顯然是附屬於空間的，也不如空間那麼眞實，因爲在時間中發生的種種變遷都被設想爲發生在一個不變的脈絡中，而不影響基本的物質的實在。換言之，宇宙是沒有歷史的——如柏格森後來所說的。這個體系，乃是一個決定論的體系，這體系基本上永遠一樣，它未來的運作可以根據可知的眾因而加以預測。當然當時已有一種剛問世的敵對概念。這種概念是由布魯諾學派在鼓吹，而有些生物學家也已經意識到。這種概念所設想的自然乃是有創造力的自然，它永遠在產生新穎而不同的結果。但即使在這概念中，流變也仍然是基於實有。流變仍然以充足的上帝爲其淵源。

當時的生物學家也在類似的具有雙重性的思想世界中生活與工作。在他們所作所爲中，自有許多「近代」的成分。那是一個蒐羅、分類與描述的偉大時代。一類新的博物學家出而推翻了古代的觀念，戳穿了舊傳說，以銳利的眼光，或藉顯微鏡之助，觀察了各種物種以及各種前所未知的物種（有些是來自新世界，有些是已絕種而由化石顯示的），觀察了前所未見的各種昆蟲、原生動物、細菌等等。這番「生物學革命」之結果，就是排除了神秘，且從此不再依賴權威，卻依賴「堅實的理性或業經證實的經驗」（布朗爵士 Sir Thomas Browne 語）。此外，生物學家對自然還採用了機械的模型，而以力學來說明有機體的功能。但是在另一方面，卻又常常認爲必須用生機原理來解釋自然之許多作用，

㉔ 關於這一切，見上書第一部，"The Classical Picture of the Physical World."

且認定整個自然終究依賴於上帝之計畫。最重要的是，在他們的著作中一點都看不到演化觀念的跡象。布朗爵士說：「自然是上帝之藝術㉕」。這就是說自然乃是上帝所創造。而這也正是雷伊 (John Ray) 的看法——雷氏蓋爲十七世紀最偉大的博物學家 。在〔顯示於創世工作中的上帝智慧〕(*The Wisdom of God Manifested in the Works of Creation*, 1691) 這本書中，雷伊所描繪的世界 ，乃是在創世時間已完全造好了或已完全發展好了的世界。韋斯特孚 (Richard Westfall) 說 ：「我們也許可以原諒十七世紀把演化一事留給稍後的一個時代去理會 ；它所發現的已 經 够多㉖。」換句話說，十七世紀生物學的世界，和十七世紀物理學的世界一樣，都不是一個流變的世界。

這也許正是剛開始時使人如此不安的這個新自然，最後卻引出一種樂觀反應的主要原因。它畢竟提供了一個穩定的架構，使人在這架構中去看變遷。不過，除此之外，還有若干別的原因。第一，這個自然，不管被描繪成一部機器或一個有機體，它顯然不像該世紀初還有某些人在說的那樣，是一個墮落了的或正在敗壞的東西。尤其在機械論者看來，自然似乎是很遵守法則而通體秩序井然的，它的和諧有上帝自身在擔保。萊布尼茲是醉心於時鐘比喻的一個人，他談到了一種預定的和諧，憑藉這預定的和諧，上帝在天地初闢時造了兩個時鐘——靈魂與肉體，並且使它們在自然之現象界中一

㉕ Sir Thomas Browne, *Religio Medici* (1642), Pt. I, Sect. XVI. Browne 關於古人之權威的見解，見其 "Enquiries into Vulgar and Common Errors." 他的口吻儼然培根，說：「但知識之不共戴天的敵人……就是對權威的信從，特別是把我們的信心建立在古人的指示上。」

㉖ Richard S. Westfall, *Science and Religion in Seventeenth-Century England*, Yale University Press, New Haven, 1958, p. 66.

起同步運轉。在這新的自然中，也爲宗教信仰留下了根據，即使一個人不再相信以人類爲宇宙中心的那種設計。由於新自然觀所肯定的那些絕對者帶有非物質性，人們也就仍有可能將自然加以神聖化——雖然是以新的方式。譬如在牛頓的體系中，空間與時間就可以被視爲上帝之兩種屬性。

不過，侵蝕畢竟已經開始，問題只是程度而已。當然，說是在十七世紀人類已完全被割離自然，或自然已完全被非人性化，未免言過其實。但結果還是一樣，由於次性被排除了，自然無可避免地開始顯然比較不像是供人類在精神上朝聖之旅的場所，而更像是讓人類操弄其力量的地方了。不過人們一旦了解這個事實，其所促進的倒不是悲觀，而是樂觀。

第三章 信仰與理性

儘管人們對「自然」的迷戀日益增加，在整個十七世紀，宗教的問題與考慮在人類心靈中仍居顯著地位。這是前章已經說過的。這一班新的科學家與「學者」，既不敵視、也不漠視宗教。相反的，他們還特地把科學說成一種宗教性的事業。史普拉特主教說，英國皇家學會根本就把有關上帝、人或自然的事務看作自己的領域。至於「神之事」：

> 神介入這領域，只是說，創世者的力、智、善表現於萬物的可佩秩序與工巧之中。這介入是無可否認的，但，最能顯揚這種神性的，是自然哲學家 (natural philosopher)……這是所有崇拜都一致肯定的宗教，而且，對於基督教，有如所羅門之前廊導入正殿；這正殿，異教徒也可以進入……①

就哲學家來說，他們對這件事情的態度甚至比科學家更爲確定。歐陸理性主義者跟文藝復興時代的懷疑論或皮洛懷疑論者鬥爭，把上帝弄成他們思想體系之樞紐。經驗主義者雖然沒有這麼做，但也都關懷宗教問題(霍布士是例外)②。譬如洛克就把他主要哲學著作〔人類悟性論〕(*Essay Con-*

① Thomas Sprat, *The History of the Royal Society of London*, Pt. II, Sect. XI.

② 霍布士當然很關切教會與國家與教士權力的問題。不過，我現在在談的是宗教信仰與教義。

cerning Human Understanding, 1690）第四册的許多篇幅用於彰明如何證明上帝存在（他認爲這並不難），以及討論上帝的屬性與「宗教中理性與信仰的尺度和分野」。他稍後的一本書也證明基督教「合理」。顯然在十七世紀，哲學與宗教之間、科學與宗教之間，有一種諒解，如果不能說正式聯盟的話。十七世紀的藝術同樣也記錄下某種深切的宗教信心與關懷③。正如本部第一章所說，某些第一流的藝術家，更不用說稍遜的，都同時致意於世俗的與宗教的兩種主題。這絕不僅僅是因襲成規或報答教士的庇護之類的事。柏尼尼的〔聖特瑞莎〕（*Saint Teresa*）雖然是受柯納羅(Cornaro)家族之託而作，但本身確是一幅虔誠天主教徒的作品。盧本斯（Peter Paul Rubens）那幅題名爲〔聖餐的勝利〕（*Tumph of the Eucharist*，附圖7）的傑作，情形也是一樣。在這幅富有象徵意義的油畫中，身爲反宗教改革之藝術鬥士的盧本斯，畫的是宗教高據在勝利的座位上，其所乘的戰車後面緊跟著科學(呈現爲一名青年)、哲學（呈現爲由一名扶杖的長鬍老人）與自然。他們後面又有兩個人物——美洲的印第安人與黑人，代表新近由傳教士收服的新世界。正如我在別處說過的，這幅畫「明顯地象徵了神學是一切學科之后，不管是新的科學或舊的科學④。」地位與盧本斯相當的新教徒畫家林布蘭特(Rembrandt)，則在他後期的傑作中，著意利用荷蘭寫實主義去探索人類的內心生活，特別是宗教感情、神秘、命運的世界。基督教徒之間（無論新教徒或舊

③ 見本書頁44。

④ Franklin L. Baumer, *Religion and the Rise of Scepticism*, Harcourt Brace, New York, 1960, p. 113. Henri Busson 把盧本斯的畫看作一種象徵——象徵對「懷疑」的逃避，以及基督教在十七世紀初年的更新（見*La pensée francaise de Charron à Pascal*, Paris, 1933）。

教徒）在宗教眞理之來源、自由意志與命運預定、道德決疑法（耶穌會士引起），以及容忍異己等等問題上劇烈、而且時或導至迫害與戰爭的爭論，也無一不證明人們繼續對宗教問題抱有興趣。這倒不是說十七世紀在宗教強度上可以跟先前的宗教改革那個世紀相提並論。很明顯的，儘管有盧本斯那種作法，神學已經不再如馬丁路德與喀爾文時代那樣居於思想中心。但是在另一方面，對宗教的興趣卻也尚未完全退居外圍，也尚未被迫完全處於守勢，如十八世紀啟蒙運動時那樣。它繼續透過遙控（如果不是始終透過直接控制的話）而對一般思想施展相當的影響力。

然而宗教上的懷疑確是在增長中，預示了啟蒙運動的來臨。而有關宗教知識之來源與範圍，以及上帝觀念等等的宗教思想本身，這時也發生了若干重大變化。不過由於整個心理氛圍還不鼓勵對宗教的正面攻擊，宗教上的懷疑大多只見於專爲反對宗教而寫的一些書籍和諷刺文字。霍布士儘管生性羞怯，卻是公開表示懷疑的一個主要思想家。雖然遣詞用字十分小心，這位「馬爾米斯堡的無神論者」還是把宗教歸源於人類的恐懼與無知，而相當清楚地認爲宗教是迷信，或是統治者爲了維持公共秩序而做的方便施設。不過我們如果要知道這方面的自由思想者（libertines）、不信宗教權威的人（esprits forts）、自然神論者、懷疑論者與無神論者存在，通常還是必須從巴斯卡及其他許多人的有關論述著手。巴斯卡的〔沉思錄〕（實際上是一部從未完成的著作之附註）就是寫來反駁當時「流行的懷疑」（fashionable unbelief）的。關於這種懷疑，巴斯卡具有不少第一手資料，因爲他列舉了他「紅塵時期」幾個朋友，像懷疑靈魂不朽的米頓（Damien Mitton）、賭徒兼浪子梅列（Chevalier de Méré）。談到比較嚴肅的自由思想家，巴斯卡也能設身處

地，寫道：

> 我觀看每個地方，而在每個地方我都只能看到黑暗。自然所提供給我的東西，沒有一樣不導致懷疑與焦慮。……看過太多讓人否定的東西，太少讓人肯定的東西，我陷於一種可憐的境地，在這個境地中，我千百次地希望：如果眞有上帝在維繫著這個世界，這個世界終會毫不含糊地把他顯示出來……⑤

作爲一個科學家，巴斯卡十分了解上節所說的「新自然」會如何擾亂傳統信念，而使人變成自然神論者、無神論者、或懷疑論者。這也正是他在爲基督教辯護時不取形上學證據而一味依賴內心與歷史之理由的緣故。諷刺家拉布利葉(Jean La Bruyère) 以他〔人物〕(*Characters*, 1688) 一書的整整一部來描寫自由思想家。他提醒我們宗教懷疑的另一個根源：海外旅遊。「有的人由於長程旅遊而全然腐化，喪失一向所秉持的信仰。他們每天看到新的禮拜形式、別的習俗、和各色各樣的儀式。」歐洲自身基督教派別繁增，特別是在新教國家，也助長懷疑。當一個人眼見路德教派、喀爾文教派、英國國教徒（更不要說天主教以及英國主張脫離國教者和不信國教者了）各自提出針鋒相對的主張而相持不下時，他如何得知眞理在那裏呢？難怪波斯威主教(Bishop Bossuet) 在十七世紀將告結束時就在害怕將有一個「恣情縱欲」的時代會緊接一個服從上帝與國王的時代之後到臨。波斯威主教仍然生活在一個正統社會。這社會新近（一六八五年）才因路易十四撤消「南特詔書」(Edict of Nantes) 而在宗教上團結起來⑥。但當時這個社會確實已有分歧存

⑤ Pascal, *Pensée*, No. 13, Martin Turnell (trans.), from Lafuma edition.

⑥ 1598年的「南特詔書」，由亨利四世發佈，對法國新教徒施以有限的寬容。

在——政治上與宗教上皆然。而身爲國王首席精神事務顧問的波斯威，對這事實也有充分的覺察。他主要把那場「蘊釀之中的反宗教大戰」歸咎於笛卡兒學派的人。他說：這學派的人雖然表面上篤信宗教，卻使上帝去遷就他們的理性，從而教人全然驅逐超自然事物⑦。儘管國定的正統宗教曾由一位專制君主在他某段虔誠的歲月裏強制推行，自由思想在法國卻可能比在歐洲其他任何地方都更有進展。

世俗主義也在十七世紀獲得了進展。世俗主義跟自由思想不同，它對特定的神學信條不構成威脅。它所做的，是標出思想自主的領域，對神學進行側翼包抄。其趨向是一步一步把神學的活動限制在比較嚴格的信仰與道德領域。這句話並不跟上述神學仍在此繼續發揮其影響力的話相衝突。培根對科學的看法，證明當時情況確是如此。像稍後的皇家學會學者那樣，培根也認爲科學家是在研究另一部聖經——自然聖經，認爲科學帶有宗教的意味，也就是說，認爲科學是在揭示上帝表現在其創造物中的力量。但這個信念並沒有阻止培根去劃清科學與神學的界限。培根對神學的這種態度，是一貫正確的態度。凡是有關上帝之本性與意志的知識、有關道德律的知識、有關人類靈魂的知識，如預言、寓言、教條中所見者，都歸於神學，而且只歸於神學。同時，培根又告誡人們切勿「把神的事物和人的事物混淆」。已往科學甚少進步的主要原因之一，就是經院神學家之無知與干預——他們想把科學建立在聖經上。因此培根勸人「只把信仰的事交付給信仰⑧」。在培根的體系中，神學雖然仍不失威望，

⑦ Bishop Bossuet 1687年五月二十一日致一名 Malebranche 弟子的信。引述於 Paul Hazard, *La Crise de la conscience européenne*, Boivin & Cie, Paris, 1935, Vol. I, p. 286.

⑧ Sir Francis Bacon, *Novum Organum*, BK. I, Aphorism 65.

卻已喪失了它對科學的控制。伽利略在他一六一五年寫給圖斯肯尼克利絲汀娜女大公 (Duchess Christina of Tuscany) 的那封著名的信中，基本上也是採取同一立場。那封信簡直可以稱爲科學的獨立宣言。伽利略也承認神學有資格可以當女王，但那只是就神學比其他科學都更尊貴而專掌「攸關信仰的超自然事物」一義而言。他否認神學有干預「純粹物理事務」的權利，他認爲這個權利意味著把科學交在對科學一無所知的人手中，因而妨碍知識進步。伽利略心中所指，是幾個當代的神學家——他們不久以前才譴責了哥白尼的宇宙論，儘管這理論跟基督教信仰或道德完全風馬牛不相及。這情形簡直就像一個絕對的專制君主，他本身既非醫師、也非建築家，竟開起藥方，訂出建築規則，而對病家與建築雙雙造成傷害一樣⑨。

哲學家雖然沒有這麼直言無諱，但他們也走上自己獨立的道路。哲學仍不時求助於神學，但它現在主要任務乃在理解與說明科學所揭示的自然。這時的哲學家們已不像中世紀那樣都是專業神學家，他們所運用的神學，都是出於自己的選擇，而且不限於正統的神學。貝爾甚至試圖建立一種世俗的道德（譯按：指不基於宗教信仰的道德），並把歷史世俗化，包括有關聖經與基督教的「神聖」歷史。在政治思想方面，由於「國家主權」、「國家理性」這類觀念的得勢，以宗教爲根據的種種考慮也不免消褪。在法國，君權神授的理論固然在整個路易十四的朝代都還不斷顯示出它的力量，但與波斯威主教同時代的洛克卻已在那裏公然駁斥所謂

⑨ 伽利略致 Grand Duchess Christina of Tuscany 之信。見於 Stillman Drake (ed.), *Discoveries and Opinions of Galileo*, Doubleday & Company, Garden City, New York, 1957, pp. 191-193. 及其他地方。

神授君權，並且和大多數批評法國專制主義的人一樣，把政治放在幾乎完全世俗的脈絡中來討論。

與此同時，宗教思想自身也沒有停滯不前。這個期間，宗教思想領域有兩個特別重要的新發展，一個在知識論方面，一個在有關上帝觀念的形上學方面。知識論的問題，是由於文藝復興與宗教改革而變得尖銳起來，因爲這兩個運動使宗教知識的標準發生混亂。當然新教徒的宗教改革者，如路德、喀爾文等，本來並無意造成這標準的動搖。但有關聖經、教會、個體良知（作爲宗教眞理之根源）等等的長期爭辯，必然會造成這個結果。這問題更因皮洛懷疑主義的復活而益形複雜。這主義則是因爲有人在一五六二年與一五六九年把塞克斯特斯·安培里卡斯（Sextus Ampiricus）的著作譯成拉丁文才風行起來。塞克斯克斯和他的老師皮洛（Pyrrho of Elis）一樣，都對經由感官或理性去證明上帝存在究竟可不可靠提出質疑——因此，整個運動有「皮洛主義」（Pyrrhonism）之名。這懷疑的危機——在蒙田（Michel de Montaigne）的〔散文集〕（*Essays*）中達到頂點——導致一個結果，迫使宗教界的人再度去詢問如下的基本問題：我們如何知道上帝存在？我們能證明他的存在嗎？哪一類的證明是我們所能接受的？除了知道他存在之外，我們對上帝還能知道多少？有關這些問題的答案，分歧很大，從極端唯信主義（fideism）到極端理性主義，應有盡有。不過許多人，如巴斯卡與洛克，都採取介於中間的立場，有時也採取某些全新的立場。

唯信主義在宗教中強調信仰甚於強調理性，是十七世紀天主教爲自己辯護的重要武器。這一事實有相當的諷刺性，因爲當初堅持「唯信」（fides sola）立場的是宗教改革初期的新教徒。但是現在整個情形卻完全顚倒過來，新教徒

愈來愈訴諸理性（至少作爲引向信仰的嚮導），天主教則放棄了它傳統多瑪斯主義的立場而求助於信仰——信仰一種完全無法爲理性所理解的超自然神啟。十七世紀的這種信仰主義，無論是新教徒的或天主教的⑩，幾乎了無新義，它唯一新穎的地方，端在它與哲學的懷疑主義結合。也就是說，它肇端於皮洛懷疑主義的一個命題：人類理性不足以發現眞理，特別是宗教的眞理。由此再進一步，唯信主義更力辯說：唯有使個體的理性服從於教會的權威，才能避免宗教的無政府狀態。這些辯論早見於蒙田的「爲雷蒙西班辯」（Apology for Raimond Sebond），後來卻爲從夏隆神父（Father Charron）到于葉主教（Bishop Huet）的一連串法國唯信主義者所再三重複。于葉主教的〔人類心靈之弱點〕（*Weakness of the Human Mind*，約寫於一六九〇年）是此中經典。于葉偏愛懷疑主義者甚於其他一切哲學家。懷疑主義者既對神的事物或人的事物均一無確定，反而不像「獨斷的哲學家」那麼容易受騙。懷疑主義由於把一種知性上的謙卑灌輸到人類心靈裏面，乃爲信仰鋪設了康莊大道。于葉認爲：信仰「堅定了搖擺的理性，糾正了人類帶到知識中的懷疑⑪。」信仰主義透過英國桂冠詩人與皇家史官德萊敦的詩而更普遍地傳佈。在他的〔一個平信徒的信仰〕

---

⑩ 十七世紀有新教的信仰主義者，也有天主教的信仰主義者（在 *An Essay concerning Human Understanding* 第四册中，受到洛克譴責的宗教「狂熱」或「直接神啓」，就是明證）。不過，還是有少數人把他們的信仰主義建立在懷疑論的論證上。Sir Thomas Browne 及 John Dryden 是其中兩個。

⑪ Huet, *Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain*（到1723年才在阿姆斯特丹出版）。見 BK. I, Chap. XV, 及 BK. II, Chap. II. 應該注意的是，在後面一章，Huet 頻頻引述 St. Thomas Aquinas 的話，支持信仰主義的立場。Huet 是路易十四時代的重要學者與教士，在1692年就任 Avranches 主教。

(*Religio Laici*, 1682) 中，德萊敦說他自己「自然傾向於哲學上的懷疑主義」。寫這句話的時候他還是英國國教的教徒。他說這句話，不但是意謂理性永遠不能發現宗教的眞理，而且還意謂一旦理性被權力所蒙蔽——如蘇塞納斯教派 (Socinians) 與自然神論者——理性還會削弱乃至完全摧毀這種眞理。「藐小的怎能把握偉大的？有限的理性怎能觸及無限？」在德萊敦，猶如在于葉，答案很明顯：唯有信仰能提供理性所不能提供的。

安心吧，我的靈魂，擺脫無盡的苦惱；
科學不是你的南針，感官也不是你的依恃，
信仰才是你幸福之最佳保證⑫。

一六八七年德萊敦寫下以上這些詩行的時候，早已改宗天主教，當時天主教甚至「以傳統之力量」(by tradition's force) 驗證了聖經⑬。我們可以從德氏的作品中感覺出他對宗教混亂局面的恐懼。這恐懼一部分是由查理一世與議會戰爭期間英國教派紛立的往事所引起，但也是一般自然神論與自由思想之威脅所引起。和法國唯信主義者一樣，德萊敦覺得需要有一塊「堅實的岩石」以供立足。那就是一個無所不知的教會，「不是會死滅的手所建立的」，且由上天賦予權威，以固定信仰，解決爭論。「這個教會是一體的，而且必然是眞的。」這宗教的統一，也保證了政治的統一。正如德萊敦在〔一個平信徒的信仰〕中所寫的：

---

⑫ John Dryden, *The Hind and the Panther*, 290-294 行。關於「理性」，也請看248-249行，以及 *Religio Laici* 俗稱 "A Layman's Faith"), Preface 等處，與 421 以下，461-462 行。

⑬ Dryden 讀過 Father Richard Simon 的 *Histoire critique du Vieux Testament* (1678) 的英譯本之後，尤其無法相信聖經是宗教上的最後權威。這部「高級批判」的早期著作，強調聖經經文的晦澀與困難。

而在聽取了我們教會所能說的之後，
如果我們的理性還有異議，
則該制止個人的理性，
而不該讓爭執來擾亂公眾的安寧⑭。

關於獲得宗教知識之道，理性主義哲學家的結論正好相反。在他們看來，證明上帝之存在，乃是非常重要之事——他們的思想體系繫於這證明——但一定要以合理的論證去證明，而且一定能以這種論證去證明。與信仰主義者相反，理性主義者對「有限的理性」把握「無限」的能力抱有完全的信心。笛卡兒在作爲〔對第一哲學之沉思〕(*Meditations Concerning First Philosophy*, 1641) 序言的那封信中便肯定了對理性的這種信心。對懷疑主義的論證，他早就非常熟悉⑮。他對那些索波恩 (Sorbonne) 的神學家們寫道：「我始終認爲：關於上帝的和關於靈魂的兩個問題，是該由理性哲學而非由神學去論證的那些問題中的兩個主要問題」。因爲信仰固然可以滿足那些有信仰的人，但並非每個人都有信仰，因此如果要說服那些沒有信仰的人相信上帝與靈魂，便不得不「憑藉自然理性」。聖經自身就支持理性主義者的以下主張：一切可能被知道的有關上帝之事，都能以「不假外求的、我們心靈本身就能提供的」理由來加以論證⑯。接著笛卡兒就在〔沉思錄〕的本文中展現了這些理由。笛氏認

---

⑭ John Dryden, *Religio Laici*, 867-870 行。也請看 *The Hind and the Panther*, 637-639 行，1245 行以下。

⑮ 笛卡兒最希望獲致的，就是確定 (certainty)。他曾抱怨他在 La Flèche 耶穌會學院所受的教育欠缺確定性。但當時的極端懷疑主義對確定性形成最大的威脅。笛卡兒着手反駁它。他採取的方法，不是訴諸教條或權威，而是訴諸理性力量，訴諸清晰明白的觀念的力量。

⑯ Descartes, *Philosophical Essays*, L. J. Lafleur (trans.), Bobbs-Merrill, Library of Liberal Arts, Indianapolis, 1964, pp. 61-62.

爲：如果 Cogito（或卽思惟本身）能够謹愼從事，只限清晰而明瞭的觀念才加以接納，則卽使魔鬼也欺騙不了它。上帝觀念便是這樣的（清晰而明瞭的）一個觀念。笛氏在證明上帝存在時，雖然並不輕視種種由果溯因的論證，但他最後還是求助於那著名的本體論論證。他說：上帝觀念「存在我們心裏」。那就是說，這觀念是天生的（固有的）——它在我們還沒有感官經驗之前便已先驗地對我們心靈呈顯。「我在我的心靈中發現了上帝觀念，卽發現了關於一個無上完美的實有的觀念，猶如我發現了關於任何形狀或數目的觀念⑰。」笛卡兒就根據上述關於上帝本質的這句話去論證上帝之存在。因爲存在不就是上帝本質（無上完美）之一個性質嗎？（譯按：這話就是說上帝既是無上完美的實有，他就必須存在。因爲他如果不存在，他就不能算是無上完美了。）這個論證對於懷疑論者似乎不太有說服力。所以笛卡兒又提供了比較容易領會的其他幾個論證，如心靈本爲偶然存在，有限的心靈全因上帝才有關於無限的觀念等。其他理性主義者論著中所見的「證據」多少跟笛卡兒的有點不同，但基本上都屬於這類。譬如斯賓諾沙，雖然他的上帝與笛氏的上帝徹底不同，卻也是從上帝之本質推演出他的存在。他把上帝界定爲實體，或天地萬物之眞實本質，而斷定他必然存在，因爲「本質必然涉及存在」。萊布尼茲則由自然界諸多實體間之「完美的和諧」演繹出許多證據。蓋他認爲諸多實體必須有一個共同原因，彼此才可能那麼和諧。理性主義哲學家們都流露出對理性的信心，深信它能證明上帝之存在，並能探索他的本質。

巴斯卡對理性卻沒有這樣的信心。但他既不是徹底的、也不是典型的唯信主義者。在他看來，關於上帝的自然知識

⑰ 同上，p. 120. 這是 Fifth Meditation 中的文句。

是可能的（譯按：所謂「自然知識」natural knowledge，是「神啟知識」之對，卽非由神之啟示而來的知識），不論基督徒或異教徒都可能獲致這種知識。而且，極有必要讓懷疑論者知道宗教並「不與理性矛盾」。但巴斯卡也同樣極不信任「形上學的證據」。其所以如此，並不是因爲他像唯信主義者那樣認爲這類證明不適當，也因爲他認爲這類證明永遠無法引領我們去接觸一個活生生的上帝——有別於哲學家心目中的上帝。這些證據太抽象了、太遠離平常的人類經驗。笛卡兒〔哲學原理〕(*Principles of Philosophy*) 中的論證跟亞伯拉罕(Abraham) 或聖保羅（St. Paul）的上帝有什麼相干呢？最後，巴斯卡倒不是依靠盲信，卻是轉而依靠人類心理學。巴氏這種心理學的取徑，對立於形上學的推理，事實上正是巴氏在此領域裏的原創性所在，也標示他是齊克果 (Kierkegaard)與柏格森這類宗教辯護士的先驅。

在某一個程度上，巴斯卡的推論方式可以說和唯信主義者如出一轍。依他，人類的心靈由於「墮落」(the Fall) 而遭蒙惑，絕對無法與上帝相應。「因此我們可以認知有限者的存在與本性，因爲我們自身是有限的，並且和它一樣是由空間的延伸所構成，……但我們不能認知上帝之存在與本性，因爲他既沒有延伸、也沒有界限⑱。」巴斯卡不贊同理性主義者從上帝之本質推演出上帝之存在。可是如果理性不能認知「無限」，什麼才能認知它呢？巴斯卡的答案是心。「心自有其理由，那是理性所不知的。」心，比較不受原罪的污染，它「自然地」愛普遍的實有。「覺察到上帝的是心，而不是理性。那就是信仰的眞相：上帝是由心而不是理性所直觀地知覺到⑲。」但據巴斯卡的了解，心並不僅涉

⑱ Pascal, *Pensées*, No. 343 (見註④)。
⑲ 同上，Nos. 224-225.

及情緒或感覺。它結合了知識、感情與意志去跟上帝建立一種生動的個人關係。爲了要說服世人，巴斯卡也提出了那有名的打賭論證。上帝或者存在，或者不存在。我們爲什麼不賭他存在呢？因爲這關係太重大了，關係到我們的永恒幸福。數學上的機率估算，教我們很可以在這場勝負機會均等的賭局裏以有限爲注，來贏取無限。不過巴斯卡本身雖然是偉大的數學家，卻從未說過上帝可以由數學證明。對他而言，上帝始終大部分「隱藏」著，只有在極少的誠心信仰的時刻才能够爲心所接近。

在這方面，不是數學家的洛克倒遠比巴斯卡更推崇數學論證。他認爲上帝存在的證明「等於數學上的確定性」，可以藉數學式的正確演繹，從自明的事實與命題推論而得。這類的話使洛克穩然居於十七世紀宗教的理性主義陣營。但他並不是徹底的理性主義者，猶如巴斯卡並不是徹底的唯信主義者。洛克在若干重要方面不同於歐陸的理性主義者。首先，作爲一個理性主義者兼經驗主義者，他摒棄天生的觀念。因此，關於上帝存在的證據便得是嚴格論證性的而非直觀性的，也就是說，必得是由感覺與反省抽繹出來的，因而必得是完全由果溯因的。更有進者，洛克不斷強調人類之悟性（理解力）與上帝之悟性不相稱。人類之悟性無法把握「無限」，或探索上帝之本質（笛卡兒學派則說可以辦到）。跟馬勒布郎雪（Malebranche）相反，洛克自承「對上帝之實體根本一無概念」⑳。這倒不是否認洛克偏愛宗教中之理性而不喜盲信或「熱情」——後者是他在〔人類悟性論〕第

⑳ Locke, *An Examination of P. Malebranche's Opinion of Seeing all Things in God*（寫於 1694-95，身後出版），Sect. 6. 洛克指摘 Malebranche（笛卡兒最傑出的弟子）自以為「他認識上帝之悟性，遠甚於認識自己的悟性，以至於可以利用神的智力來說明人類的悟性」(Sect. 23)。

四册中再三指責的。屈服於熱情（他也大有可能謂之爲「心」），不啻是爲混亂與輕信大開方便之門。他斷言：「理性必須是我們在每一件事情上的最終裁判與南針。」但是，涉及神的事物，至少在他未面對狂熱者時，他也同樣強調理性之弱點。他認爲「在求取適於世人利用厚生的知識時」，理性固然遊刃有餘，但自然並未打算使理性冒險進入「無法理解之眞理的遼濶領域」㉑。有些眞理顯然「超乎」理性——雖然絕不「背乎」理性，因此不得不靠信仰而加以接受。向來人們都正確地稱洛克是超自然的理性主義者，因爲他仍然認爲聖經傳達的超自然神啟是宗教眞理之一大來源——即使只是補充的來源。很顯然，出生於連續數世紀宗教戰爭末期的洛克，願意支持傳統基督教，但他爲了社會安寧，卻盡量不說任何有關的獨斷的話。這個希求社會安寧的欲望，可以部分說明何以他既嚴厲指責狂熱分子、也嚴厲指責理性主義者，而宣揚一種「合理」、但也止於「起碼」的神學。

總括來講，儘管有懷疑者的挑戰，神之「存在」在十七世紀思想裏仍然屹立不搖。主要的思想家們所爭的不過是如何證明它——藉信仰或者藉理性，或者藉兩者之混合。但是上帝之「本性」呢？對諸如神的超越與內在、自由與決定論、人格與非人格之類的事情，當然大有歧見，以及相當的猶豫不決。但儘管如此，在分歧之中仍然可以看出若干新進展，這些新進展相當激烈地改變了昔日歐洲仍在基督教籠罩下關於神的傳統概念（基督教的歐洲所持者）。換言之，上帝雖然仍被大多數人視爲基督教神啟中的上帝，現在卻已爲了因應懷疑的危機與宗教安寧的欲求，以及因應新的宇宙

㉑ 摘自洛克日記（1677年2月8日，3月6日）——重刊於 Peter King, *The Life of John Locke*, H. Colburn, London, 1830, Vol. I, pp. 163, 197.

論，而有了若干新屬性，並且喪失若干固有屬性。

上面已經提過這類的一個發展，那就是向起碼神學的發展。這是從伊拉斯莫斯（Eramus）、卡斯提里歐（Sebastian Castellio）到洛克這些宗教信仰上的自由主義者之業績。這些宗教上的自由主義者（latitudinarian），不管是爲了社會上的宗教安寧而盡量不去重視各教派歧異，或是由於眞正對神學有所懷疑，他們都盡可能少談上帝的本性，而偏愛強調倫理。洛克卽肯定上帝永恒、萬能，無所不知與善良。但這些都是人在無知的情況下歸諸上帝的最高性質。「本質裏的上帝」，人類是一點都無法得知的，猶如人類根本就無法得知一塊石頭、一隻蒼蠅、或他自己的眞正本質。因此，人的救贖根本就不繫於宗教方面的作家與辯論者所堅持的那些「思辨、細節、曖昧詞語與抽象觀念」。像荷蘭的阿米紐教派（Arminians）以及他本國的宗教自由主義者，如伊頓的黑爾斯（John Hales of Eton）、奇林華斯（William Chillingworth）、提洛特森大主教(Archbishop Tillotson)，洛克也在宗教方面區分要素與非要素。他認爲：想得到永生的人，只需相信耶穌是富同情心的上帝所派來的彌賽亞，且在他的協助下過一種善良的生活，就够了㉒。難怪洛克會被指控是唯一神教派（Unitarianism）的信徒，以及一些更糟糕的罪名，而被認爲是對基督教信仰的一大威脅。但實際上他並非自然神論者。如前所說，他承認有「超乎理性」的宗教眞理，相信聖經所說的奇蹟，且緊守英國國教，並試圖擴充它。洛克所做的——這也正是整個宗教自由主義運動的特徵——只是把重心由神學移至倫理。洛克說：如果上帝的本質，如物體的眞正本質，是永遠無法知道的，至少我們

㉒ 這是 *The Reasonableness of Christianity* (1695) 的結論。請特別注意 Sects. 172, 252.

還能「圓滿」認知「道德訓誡所代表的那些事物之眞正本質」。那正是人類心靈生來適宜認知的東西。人類心靈不適宜認知神學思辨之「細節」與「觀念」，卻適宜認知道德知識。洛克總結說：道德知識乃是「人類當務的學問與事業」㉓，這種知識，如果恰當地加以追求，可以使人們互相投合並且一起生活於安寧中。

另外還有兩個重要的發展，洛克也多少參與其中。這兩個發展雖然相互牴觸，卻同是科學革命之結果，也就是人類對空間以及物體在空間中的運動的看法大幅改變之結果。第一個發展，前文業已提過，乃是把上帝摒諸宇宙之外，使他變成一個高高在上的時鐘匠，或如柯伊瑞(Alexandre Koyré)所說的「安息日的上帝」(God of the Sabbath)。這個上帝垂拱無爲，而且在他的創造物開始了最初的行動以後便功成身退，大部分時間置身宇宙之外。這個發展始終沒有在任何一位第一流的思想家身上達到全部完成的階段，但無疑是指向自然神論方向的一個發展。另一個發展，則指向相反的方向，肯定上帝在這個世界上無所不在，而且在某些方面簡直把他和這個世界等同了起來。我們不妨說後面這個發展指向「浪漫的」方向。以上這兩種見解，卽關於「不在之上帝」的見解與「內在之上帝」的見解，常常見諸同一個人身上。在一個神學革新的時代，關於上帝之超越性與內在性，無可避免地會有各種程度不同的偏倚的看法。此外，人們對某些思想家實際說過的，或試圖要說的，有關上帝的議論，也難免有所誤解——有些誤解且是故意的。

笛卡兒對伽利略的科學十分傾心，偏向上述第一種見解。巴斯卡似乎評論過笛卡兒說：笛氏若不是要上帝「動一

㉓ Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, BK. III, Chap. XI, Sect. 16; BK. IV, Chap. XII, Sect. 11.

下手指使這個世界活動起來」，會很樂意把上帝一筆勾銷。「此事以外，他對上帝別無所求㉔。」這個說法當然不是很公允的。笛卡兒是一位身體力行的天主教徒，其思想體系中始終善待傳統有神論。他在〔沉思錄〕(*Meditations*) 中寫道：「所謂『上帝』，我指的是一個無限的實體，永恒、不變、獨立、無所不知，我自己和其他一切存在的事物都是他創造和製作的㉕。」這是一份傳統的神明屬性的清單，洛克也列過這麼一張單子。笛氏也談到上帝不斷地維繫這世界，甚至永遠在重造運動與時間，以維持這世界的運行。但儘管如此，巴斯卡的話還是有幾分說對的。爲科學著想，笛卡兒確曾減少上帝在這個世界裏面的活動——雖然他沒有完全取消它。他在〔方法論〕第五部所描繪的，是一個自行運轉的宇宙，一旦上帝造好了物質、運動與自然律（包括慣性定律），宇宙便不再需要外力的介入。在笛氏的哲學中，上帝的功能基本上乃在擔保這部世界機器，給予它確定性與可靠性。在創造天地萬物之後，笛卡兒的上帝還繼續維繫這世界，甚至在某一意義上還重造它，但不改變或干預自然的正常歷程。後面這一點，使世界成爲我們今天所見的這個樣子——它與原初的物質與渦旋俱始，而這渦旋則是第一因 (First Cause) 使其開始運動。

在牛頓的體系中，聖經的上帝保存得更多。這個上帝是「一切之主」，且施行其「統治」。但牛頓的上帝還是比表面所見的更像笛卡兒的上帝。無疑的，牛頓認爲上帝是宇宙之創造者與維繫者。牛頓又從行星之有秩序的運動推論出一個見解：這一切運動的第一因必然是「一個明智的動因」，

㉔ Pascal, *Pensées*, No. 77 (Brunschvieg edition; 在 Lafuma edition 中，被刪除了)。

㉕ Decartes, *Philosophical Essays* (見註⑭)，p. 101. 這段話摘自 Third Meditation.

「精於力學與幾何」。此外，用〔原理〕之「一般例證」(General Scholium)上的話來說，上帝在創造宇宙之後，又「統治一切」——這所謂的「統治」，是維持整個宇宙爲一體，且在必要時修理其零件。事實上，也正因爲牛頓認爲上帝具有修護匠的功能，才會引出前章所述萊布尼茲的那番嘲笑。萊氏說：依牛頓及其朋友所言，上帝所造的這部世界機器竟是如此不完美，「以至他不得不偶而清洗清洗它，甚至修理修理它，猶如時鐘製造匠修理他的作品一樣。」萊布尼茲自稱對神明的智慧有更高評價，把上帝描繪成一種「超越於世界的智慧」(supramundane intelligence)，他自由地創造了一切可能的世界中的最佳世界，但在做了這件事情之後，他雖然可以製造奇蹟，但實際上他「並不是爲了滿足自然之需求，而是爲了補充神恩」才這麼做。努力爲牛頓辯護的克拉克博士（Dr. Samuel Clarke）完全不取萊氏的這個說法，因爲他怕這個說法有意「把天命以及上帝的統治排斥在這個世界之外」而隱含了唯物主義與毀滅的觀念㉖。然而只要我們細讀牛頓的用語，就可以看出：牛頓實際上比萊布尼茲或克拉克所想像的都更接近笛卡兒。舉例來說，除了要克服行星運動中的明顯不規則，以及防止恒星撞落，而偶然加以修理之外，牛頓的上帝在很大的程度上都讓這世界自行其是。牛頓在〔光學〕中寫道：「一旦形成之後，它（世界）可以依那些定律運行世世紀紀。」牛頓的上帝確實施行統治，但統治通常不外意謂創造與組織這個世界，以及幫助

㉖ Dr. Samuel Clarke, 係哲學家兼神學家、波義耳講座教授、St. James, Westminster 教區長。他是牛頓的學生和朋友。引述的文句，出自 Leibniz 與 Clarke 的通信：*A Collection of Papers which passed between the late Learned Mr. Leibniz and Dr. Clarke*, James Knapton, London, 1717, pages 5-7, 15-17. "supra-mundance intelligence" 一詞，是 Clarke 的，而非 Leibniz 的。

維持世界的秩序㉗。十七世紀的自然哲學家，包括牛頓在內，都想魚與熊掌兼得：一方面，使上帝一直充當科學確定性之創造者與擔保者；一方面，爲科學之可靠性與可預言性著想，而盡量減少上帝之神意安排與上帝干預現世的活動。其結果，便是時鐘製造匠（有時還做修護匠）兼幾何學家的這個上帝新形象普遍流行。

但如前所述，這並非唯一的新形象，甚至在牛頓思想中也不是。牛頓在他有關神的概念中表現出相當程度的緊張。他除了前述的想法外，又把上帝設想爲蔓延在空間中的東西，而空間，他稱爲上帝的「感覺機關」。這個上帝形象乃是十七世紀空間革命的結果。依這個形象，上帝是既超越（於世界）又內在（於世界）的，且具有豐饒與無限兩種屬性。無限的空間（特別是被視爲對人及人之目的無動於衷的那麼一種空間），在十七世紀稍早的時候曾經嚇著了巴斯卡㉘。如今把上帝置於空間之中，把空間說成一種延展的卻非物質的實體，把上帝跟自然連結起來，多少可以使人放心一點，使人寬慰一點。如前所述，這種神明化空間，或空間化神明的衝動，至少早在布魯諾的時候就開始存在了㉙。到了牛頓的時代，上述這種「豐饒的上帝」(God of Plenitude)（這個名稱由 Marjorie Nicolson 賦予），幾乎已經成了毫無疑義的東西，而弔詭地與前述時鐘製造匠的上帝同時被人所接納（這也跟萊布尼茲提出「首要單子」Chief Monad 同時。萊氏的「首要單子」除了是時鐘製造匠之外，又作爲單子階級體系中之最高存在而與世界連結起來——時鐘製造

㉗ 關於牛頓著作中 "dominion" 一字的意義，見 Richard S. Westfall, *Science and Religion in Seventeenth-Century England*, Yale University Press, New Haven, 1958, pp. 202-203.

㉘ 見本書頁65。

㉙ 見本書頁66。

匠，代表在世界之上的一個原理）。這時人們愈來愈常說到上帝之「無所不在」、上帝之「充塞」空間。牛頓說：上帝「並不僅是幾乎無所不在，他是不折不扣地無所不在。」洛克則寫道：「每個人既然都很容易地承認上帝充塞於無限的時間，實在很難找出理由說明何以有人能懷疑他也充塞於無限的空間㉚。」

斯賓諾沙雖然大部分用的是傳統的詞語，卻把上帝的這個內在性發揮得淋漓盡致。「上帝是萬物的內在原因，而不是轉移的（亦即來自外界的）原因。」「任何存在的事物，都存在於上帝之內；沒有上帝，則沒有任何一樣東西可能存在，或可能被構想。」他的〔倫理學〕(*Ethics*) 中，許多命題都有類似說法㉛。換言之，上帝並不存在於他的樣相 (modes) 或創造物之外，他就生活與運動於它們之中。斯賓諾沙摒棄了上帝的超越性，而把他等同於整個自然。而在這麼做的時候，他也剝去了上帝的一切人格特徵，如意志、悟性、善、及抉擇之自由等。事實上，這也正是萊布尼茲與斯賓諾沙爭執的根本原因；萊氏認爲斯氏已經完全將上帝非人格化，而事實上確實也是如此。巴斯卡一定也會厭惡斯賓諾沙的神，猶如他厭惡笛卡兒的神那樣。從巴氏的基督教觀點看來，斯氏的神與笛氏的神，雖然在概念上說來是對立的兩極，卻都只是形上學的神、非人格的結構，與聖經上的「

㉚ Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, BK. II, Chap. XV, Sect. 3也請看 Henry More, *Essay upon the Infinity of World out of Platonick Principles* (1646), 以及 Thomas Traherne, *Thoughts*. Traherne 曾這麼寫道：

他無所不在的存在乃是一個無盡之境，
在那裏面，諸多世界作為他的樂章而呈現……
他榮光無盡，環繞
且充塞諸多世界，無端、無界。

㉛ *Ethics* 第一部，命題 XV 與 XVIII. *Ethics* 一書在死後才出版。

隱藏的上帝」或人類的心，完全風馬牛不相及。

此外還有一個神的屬性，到現在爲止一直都還沒有提到，而這個屬性，從本書的論點看來，卻是值得特別強調的，那就是上帝之「不變」。對大多數十七世紀的人來說，不論在別的方面，上帝可能如何，他還是過去那個「不變」的上帝。在「豐饒」這觀念中，固然有一個暗示，暗示上帝以新的不同的方式而行動，暗示上帝乃是多產的，大方揮霍地創造著無限多的事物與世界。但任何認眞看待自然之新秩序的人，都把一件事情看得至關重要的，那就是不能像後來的黑格爾學派那樣，把上帝當成會改變的東西。笛卡兒在其〔哲學原理〕中始終堅持「上帝之不變性」。笛氏寫道：我們不僅知道上帝「在本性上是不變的」，我們也知道「他以一種他從不加以改變的方式行動」。「從上帝絕不改變，以及他總以不變的方式而行動，我們可以得出關於某些法則的知識，這些法則，我們稱爲自然律㉜。」在笛卡兒心中，上帝與自然律之間顯然存在著某種關聯。上帝不變，擔保了自然（被視爲上帝之作品）之可靠性，因而也擔保了科學的確定性。對斯賓諾沙與萊布尼茲而言，這個互相關聯都是眞實的，即使他們對上帝、對上帝與自然的關係持有不同的見解。到當時爲止，人們所強調的仍然是上帝之實有，而不是上帝之變化。

㉜ Descartes, *The Principles of Philosophy*, Pt. II, Nos. 36 and 37.

第四章 人的偉大與不幸

巴斯卡曾寫道：有洞察力的人，「可以在人的身上發現偉大與不幸。總之，人知道他是不幸的；因此他是不幸的，因爲他確是不幸；但他又是很偉大的，因爲他知道他很偉大①。」巴斯卡這段話概括了十七世紀關於人的思想。就一方面而言，人被視爲極端不幸——被視爲受制於罪；或用比較世俗的話來說，被視爲虛僞、虛榮、無法控制他的情欲而導之於正。從喀爾文派教徒、詹生派教徒、拉羅許福寇(LaRochefoucauld)到拉布利葉與拉豐丹(La Fontaine)的法國道德學家，乃至如霍布士、貝爾等敏銳的科學觀察者，在整個十七世紀期間，莫不對此有所論列。可是另一方面，人們也愈來愈認識到人的偉大，或潛在的偉大。這偉大，並不僅是就巴斯卡所指出的自覺而言，更是就理性的力量、就宰制自然的力量而言的。保羅—奧古斯丁傳統之勢力（這勢力因宗教改革及近年政治史上與宗教史上的某些事件而增強）支持悲觀的見解。科學雖然引起了有關人性及人類情況的某些新問題，也鼓舞著比較樂觀的一個見解。這兩種見解，還是前者占上風。但正如新的神業已在十七世紀誕生，新的人——或人的新形象——也在這世紀誕生了，而且也是

① Pascal, *Pensées* No. 237, Martin Turnell (trans.) from Lafuma edition.

由於類似的原因。奧古斯丁心目中的那種人類，儘管還受許多人所喜愛，卻已不全然適合「近代」科學的過度樂觀。

在更仔細考察這兩種極其不同的人類學之前，我們得先看一下它們兩者共通的一點。這是很重要的。這個共通點乃是十七世紀以及早先時代歐洲思想的一個特色。那就是它們兩者對人類都抱持一種特殊見解，這見解不妨稱爲古典主義的見解，對立於歷史主義的見解。這就是說它們都假定人性不變，人性在一切時代和地方基本上都是一樣。做此假定，倒不意謂它們否認人的行爲會因氣質（多血質的、暴躁的等等）之不同而不同，或否認不同的社會與民族有不同的習俗。如哈扎（Paul Hazard）所指出的，上述這種相對性，從海外旅遊與旅遊文學很快就可以學到②。但這種相對性主要是由認識「列國的法律與習俗有無限差異」而見出，不是由人性的任何基本差別而見出。正如貝爾在其〔歷史與批判詞典〕（*Historical and Critical Dictionary*, 1697）中所說，人毫無困難地就可以認識「每個國家、每種宗教、以及每個世紀所共有的惡」，以及每個地方的「善行」③。的確，霍布士明白否認眞有所謂的「一般的人」(man in general)。他心中的唯名論使他斷然主張：「人」只是一個空名，唯有特定的人才是眞實的，因此，在情欲、知識、意見、禮貌各方面，他們之間的歧異是很大的。但這個主張並不妨碍霍布士繼續對「人」加以探討，並盡情地加以概化。而事實上他的傑作〔巨靈〕（1651）一書的主要一部就是以「人」這個字做標題的。他寫道：「因此，首先我

② Paul Hazard, *La Crise de la conscience européenne*, Boivin & Cie, Paris, 1935, Vol. I, pp. 14-15.

③ Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, "Averroès"; Remarque P.

認爲持續而不停歇、死而後已的權力欲望乃是一切人類之普遍傾向④。」當然，霍布士並不認爲人是歷史的產物，並不認爲人性在時空中不斷地被一造再造。貝爾亦然。貝氏曾明白表示他相信有「關於人的一般觀念」。猶太人、回教徒、基督教徒、印度人、韃靼人、大陸的居民、島上的居民、貴族、平民、各色各樣的人，儘管在別的每一方面都不相一致，「在『基本的』情欲上卻是如此相似，你幾乎可以說他們是互相模仿的⑤。」當時各個教派的基督徒也都同樣在談普遍的人性，這情形完全和世俗的道德學家無異。很明顯地，到那時爲止，變化仍然還沒有成爲歐洲人的人類概念之特點，猶如其尚未成爲他的上帝概念之特點。

現在我們再回到巴斯卡所提的兩極狀況。先說人類的不幸。首先應該強調的是這不幸絕非十足的不幸。沒有一個基督徒曾對人類在宇宙中特殊的道德與宗教地位表示過懷疑，這地位使人類高居其他野獸之上。巴斯卡尤其不曾懷疑。巴斯卡還讚揚人類的思想，特別是人類的心——這心，如上所述，能直觀地領悟上帝。但巴氏〔沈思錄〕注意的是人的不幸。他據此而爲基督教辯護、而相信，人不但沒有上帝就狼狽無狀，而且極端需要上帝的特殊助力，卽「充分的」神恩之外，再加「靈驗的」神恩，才能得救。依巴斯卡，人有二種本性：一善，一惡。人依照上帝的形象而被創造爲善人，卻因原罪而腐化。原罪，卽亞當所犯而傳給其子孫的罪，乃是了解巴斯卡人類學的關鍵。由於原罪，人類喪失了他的「第一本性」(first nature) 而成了「墮落的君王」，他的理

④ Thomas Hobbes, *Leviathan*, Pt. I, Chap. 11. 也請看他的 *The Elements of Law*, Ferdinand Tönnies (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 1928, p. 15.

⑤ Bayle, *Pensées diverses sur la comète* (1682), Sect. 137.

性模糊了，整個人屈服於欲念之下，被宣判永恒的死亡，生活在地牢之中⑥。關於墮落的人性這個概念，自是基督教人類學的一個常識，但它披上極端的奧古斯丁主義外衣，在宗教改革時代受到新的強調，不但新教徒（特別是喀爾文）強調它，某些對耶穌會特權作風起反感的天主教徒也強調它。巴斯卡就是從詹生派教徒那裏學到它的。詹生派的教誡則源自詹生紐斯（Cornelius Jansenius）的〔奧古斯丁〕（*Augustinus*）一書。詹氏是昔日易波茲（Ypres）的主教。他這本書又名〔聖奧古斯丁論人性之健康、疾病與醫治〕（*The Doctrine of St. Augustine on the Health, Sickness, and Medicine of Human Nature*），在他死後於一六四〇年出版，後來受到教皇譴責。此書指責新舊兩派的皮拉基亞斯主義（Pelagianism），並與耶穌會信徒（指爲新皮拉基亞斯主義者）大唱反調，斷定人性在人類墮落時已全遭破壞，斷定人類已失去「淡漠的自由」（the liberty of indifference），而人類的命運早已預先註定⑦。相反的，西班牙耶穌會會士莫立納（Luis Molina），及其門徒列西厄斯(Lessius)，則賦予人類選擇善與惡的自由（基於所謂的「充分的神恩」），以及爲自己的救贖盡力的力量（至少在某一程度上）。巴斯卡由於受到詹生派神學家阿諾(Antoine Arnauld)的薰陶，在〔鄉村書簡〕(*Provincial Letters*, 1656–1657)裏明白指斥耶穌會的神恩神學——因而也就摒棄了耶穌會的人類學——以及耶穌會的道德。

---

⑥ Pascal, *Pensées*, No. 220, 395（見註①），and *passim*.

⑦ 皮拉基亞斯主義，指英國僧侶 Pelagius 而言。Pelagius，與聖奧古斯丁相反，肯定人類意志自由。"liberty of indifference" 或不確定，意味着有能力選擇善與惡。聖奧古斯丁（耶穌會會員跟從他）認為人類在墮落時便已失去這個能力，卻未失去自由意志。墮落的人類，其意志仍然自由——自由去選擇惡（*posse peccare*）。

這種嚴厲的學說在十七世紀基督教思想裏絕非反常之物。它在相當程度上和同時的喀爾文主義與清教主義（歷來一直有人把這兩種主義與詹生主義相提並論），甚至和英國國教某些主張，特別是伊麗莎白時代末期及詹姆斯一世時代早期的英國國教，都可以並觀互考。如果其間有什麼不同，只在清教主義比詹生主義，因而也比巴斯卡更堅決主張人類完全腐化。這正是清教徒與英國國教信徒主要不同之所在。清教徒絕不容許英國國教徒和耶穌會士所想的那種「中間本性」（即介於天使與動物之間的本性）存在。清教徒爲了維持上帝之絕對主權，在自然與神恩之間設了一道無法逾越的鴻溝。人不但無法自力贏得自己的救贖（英國國教徒不否認這點），他連在自然層次上都無法清楚推理或自由選擇。最有系統的清教神學家柏金斯（William Perkins）說：「原罪是我們一結胎成孕就產生的腐化，由於它，我們靈魂與肉體的每一種官能都容易傾向邪惡⑧。」荷蘭多綴克特宗教會議（Synod of Dordrecht, 1618）概括喀爾文教派有關這個問題的「官方」義理，說：上帝在「選拔」某些人的同時，即已把其他人打入永恒的不幸，即使這些人尚未犯任何的罪⑨。不但荷蘭的阿米紐派信徒，就是一般的英國國教徒也拒絕接受這種極端的奧古斯丁主義——這種主義一心想維護上帝之自由與公正，卻似乎把他的慈悲否定掉了。雖然如此，卻沒有人否認人類處於惡劣困境，有些英國國教徒更由於當

⑧ William Perkins, *A Golden Chain or Description of Theology*. （最初出版於1950；多次再版），in *Works*, John Legett, London, 1612, Vol. I, p. 20. 有三章分別論述 "Sin", "Man's Fall and Disobedience", 及 "Original Sin".

⑨ 這次宗教會議，在 supra-lapsarianism 與 infra-lapsarianism 之間搖擺不定（如一般的喀爾文主義者），前者主張上帝在創造世界之前，以自由的選擇做了這「選拔」；後者主張：由於原罪，公正的上帝判定了人類永遠沉淪於地獄，因此根本沒有「選拔」這回事。

時思想上與宗教上的混亂而深感沮喪，一再訴說人性之惡。其中一個就是鄧恩 。 他在一六二九年的聖誕佈道中說：「人是多麼可憐而無足輕重的東西呀 ！ 人 ，卽使通通加在一起，包括過去的、現在的、未來的，也不如一個天使那麼有力量……；人還遠不如一隻蟲」，蟲以後將會在墳墓裏吃他的屍體，在地獄裏吃他的良心⑩。另一個這樣的聖公會教徒則是古德曼 (Godfrey Goodman)。他一度爲英國女王的牧師，後來當了主教。在〔人類的墮落〕(*The Fall of Man*, 1616) 一書中， 他詳述了原罪玷污自然與國家的情況 。 他說：由於人是一個微觀宇宙，一個具體而微的世界，又由於世界是爲人而造的，因此，人的腐化便無可避免的會把跟他互相關聯的這兩大境域一起拖下水。以上所有見解，雖然在悲觀的程度上及對原著忠實的程度上有異，但均屬道地的奧古斯丁傳統。

跟這個宗教的奧古斯丁主義並肩發展的，還有一個世俗的奧古斯丁主義 。 這主義同樣強調人之不幸 。 「世俗的奧古斯丁主義」一詞不算不貼切，因爲它雖然很少宗教論調，卻部分淵源於宗教傳統。貝爾，成長於雨格諾派教徒 (Huguenot) 的家庭，就曾經寫道：他的那些原理「源自聖奧古斯丁論人類腐化的著作⑪」。但這主義也可以追溯「反文藝復興運動」。這運動可以說始於馬基維利 (Machiavelli) 與蒙田等人。它的另一個根源，則是人們對晚近歷史所感到的幻滅。提爾德·史賓塞 (Theodore Spencer) 曾經說過：早

⑩ John Donne, *Sermons*, Evelyn Simpson and George Potter (eds.), University of California Press, Berkeley, 1958, Vol. IX, p. 136.

⑪ Bayle' *Continuation des Pensées diverses sur la comète* (1704), 引述於 Elizabeth Labrousse, *Pierre Bayle*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1964, p. 80, note 36.

期的文藝復興把人與天使相提並論，晚期的文藝復興則把人與動物相提並論——例如蒙田在他最長的文章「爲雷蒙西班辯」（Apology for Raymond Sebond）中就曾這麼做。在十七世紀，拉羅許福寇與拉布利葉對古代斯多噶學派標榜的理想人所表示的反感，則是上述「反」文藝復興運動態度的另一實例。但使得這些人抱持如上較少理想色彩之人類觀的，恐怕主要的還是當代的歷史事件。在蒙田來講，就是法國的宗教戰爭；在霍布士來講，則是英國的內戰以及其社會失序；在拉羅許福寇來講，則是法國王室施予貴族的屈辱；在貝爾來講，則是宗教的盲信；在拉布利葉來講，則是香提吉（Chantilly）與凡爾賽宮的生活——這使拉氏這個中產階級分子看清了法國社會制度之不公與腐化。拉羅許福寇是福隆德之役（Fronde）的老兵，且身受其後果（法國貴族之沒落）的牽連。他曾在其〔省思〕（*Reflections*, 1659-1680）中描述了幾件這類事情，而在一條批註中做結論說：如果該世紀所產生的非常事件不比以往的世紀更少，它在「罪惡的氾濫」上也超越了已往所有世紀。他寫道：「當今法國是一個劇場，在它裏面，人們可以看到歷史與傳說所告訴我們的一切罪惡故事正在隆重公演。」而他也像別的人那樣，把罪惡歸源於人性：「罪惡是古今皆然的，人生來就殘酷、淫逸⑫。」

因此，人的不幸乃成爲世俗的與宗教的「奧古斯丁信徒」之共同主題，也常常成爲英國與法國新戲劇的主題，尤其成爲十七世紀十分流行的格言、隨筆、諷刺文與寓言的主題。在這些作家的作品中，固然還可以看到若干較高貴的人類形象，如文藝復興時代之「朝臣」與正直的人（honnête

⑫ François de la Rochefoucauld, *Réflexions diverses*, Sect. XIX, "Des Evenements de ce siècle."

homme）、中產階級之品質純正的人（homme de merite）——拉布利葉曾拿這種人和暴發戶(parvenus)、金融家、投機商、稅吏等做比較，而後面這些人都是當時正在對法國進行掠奪的人。但他們筆下寫得能够令人相信的主要人類形象，是決然非英雄的形象，也就是受制於私心與情欲的、道德上有缺陷的、絕非自己靈魂之主宰的那種人之形象。而由於人幾乎總是被描寫爲生來如此，因此，很難期望他能有什麼辦法去改進他的「本性」——除非憑藉上帝的某種行動。宗教上的奧古斯丁信徒正是如此主張。在貝爾看來，人之傾向於惡甚於傾向於善，是「如形上學原理那麼確定無疑的」⑬。

法國文學中有關人性的討論，蓋以理性與情欲的衝突爲中心。法國新戲劇之父高乃伊（Corneille）持「古典」見解，認爲理性或意志大有可能抑制「感官」（les sens)。事實上，依高乃伊，這也正是品格得以成就的原因。當劇中英雄，如他最受歡迎的戲本〔息德〕（*Le Cid*）的主角，把榮譽置於愛情之上，因而賦予本能與欲望之大混沌以秩序原理時，他們的品格得以成就，莫不由來於此。但即使在人十分在乎恢復與維持秩序的一個古典時代，相信高乃伊人類形象的人並不多——至少在文學界不多。拉辛(Racine)固然不相信，莫里哀(Moliere)也不相信，或許連高乃伊本人也不是始終相信。拉辛曾受教於詹生派教徒⑭，搬上舞臺的，總是悲劇人物。這些人物，例如菲德（Phèdre），都因「愛情」（amour）而不能自已，而對愛情，理性根本就無法駕馭，

⑬ Bayle, *Novelles Lettres sur l'Histoire du Calvinisme*, 引述於 Labrousse, *Pierre Bayle*（見註⑪），p. 82.

⑭ 拉辛曾受教於詹生派教徒（後來寫了一部有關詹生派修道院 Port Royal 的歷史），高乃伊則曾受教於耶穌會會員，也跟這一派的人一樣相信自由意志。

終致使得一切（包括社會）都陷於失序之中。「我荏弱的理性不再能統制我了」：菲德無法把她的房子整理就緒，被迫生活在對希波利特(Hippolyte)的「可恥的」情欲枷鎖下。有人曾經指出：拉辛愈到後來愈著力於描寫人性的黑暗腹地——在這腹地中，人處心積慮地造成自己與別人的死亡與毀滅⑮。而哈姆雷特所以憂鬱，當然就是因爲他發現了這個黑暗的腹地，以及人性表相與眞際之不符。哈姆雷特發現人類所優爲之的罪行（背信、亂倫、謀殺……）之後，「動物的模範」、「多麼像神」——一言以蔽之，文藝復興時代的理想人——再也不能取悅他。

不過，十七世紀道德學家的要旨，與其是說理性荏弱，毋寧是說理性未能影響行爲。貝爾在其〔彗星雜思〕(*Pensées diversessur la comète*, 1683) 中，於此再三致意，而他這本書本來就是用以揭示宗教信仰（如信仰公正之上帝、信仰死後的天堂與地獄）與道德實踐不符。「就算人像你說的那麼理性吧，有一項事實仍然不減少其眞實性，那就是人的行爲幾乎從未與他所持的原則相符⑯。」人很會推理⑰，更知道是非之辨。但在行動的時候，他「幾乎總是」受情欲、氣質、習慣的力量所支配。拉布利葉在其著名的〔人物〕中討論人生三時期時，也說了許多類似的話。依他，在第一個時期，卽兒童期，人如動物一般依本能而生活。

（但）又有一個第二期，這時理性發展、成熟，而可能起作用，如果它不受我們的意志與情欲所蒙蔽與抹煞的

⑮ 關於這點，請參看 Martin Turnell 在 *The Classical Moment* (New Directions, New York, 1948) 書中精闢的評論。

⑯ Bayle, *Pensées sur la comète*, Sect. 136.

⑰ 貝爾當然也能輕易評論理性弱點，評論其導使人們犯錯的傾向，但他在 *Pensées* 一書中所說的，是另外一點：一旦知道了基本原理（可能是錯誤的），則可以指望理性由之推演出邏輯的結論。

話。情欲一個接著一個、連續不斷，它引導我們進入第三、亦卽最後一個時期。這時，理性終告成熟而應該開花結果；但它却已飽受年齡、疾病與苦難的影響而遲鈍起來，然後它又會因爲我們身心的破敝而發生故障。以上這幾個時期構成了人之一生⑱。

「我們沒有足够的氣力去跟從理性⑲」：拉羅許福寇的天才把當時法國道德學家的共同感受錘鍊成這麼一句箴言。

在以上這些說教中，有相當強烈的決定論色彩，甚至是由本體上的決定論色彩。拉羅許福寇與貝爾都很相信當時流行於醫學界的一種理論。這種理論把人類的性向歸源於身體的「體液」(humours)。個體一生的道路大體上事先便已決定；不僅是受他充滿情欲的本性(這是他跟別的人共有的)所決定，且受他生來卽有的特殊體液或體液之混合物所決定（體液有四種：血液、黏液、黃膽汁與黑膽汁）。就效果而言，情欲、體液——在拉羅許福寇，還要再加上運氣一項——實相當於原罪。它們扮演了支配人類意志——因而也就支配人類行爲——的暴君。

身體的體液自有其正常的、定規的路線，這路線不知不覺地左右我們的意志；它們在一起運作而成功地扮演著支配我們的一個秘密帝王，……雖然人類總以自己的偉大行動而沾沾自喜，這些行動常常並不是偉大計畫的結果，而是運氣的結果……，運氣與體液支配世界……，人常自以爲是領導者，而事實上卻只是被領導的人；當他依自己的理智致力於達成一個目標時，他的情感却悄悄地把他引向另外一個⑳。

---

⑱ La Bruyère, *Caractères*, "De l'homme" (Jean Steward 英譯本的 No. 49)。

⑲ La Rochefoucauld, *Maximes morales* (1678 ed.), No. 42.

⑳ 同上，No. 43, 57, 297, 435.

在以上這些箴言，以及其他許多箴言中，拉羅許福寇不但戳破了人的自尊，而且也剝奪了他的自主性。斯多噶學派所標榜而爲文藝復興時代人文主義者所頌揚的人類形象——即使不能控制宇宙、但不畏命運並且控制自己的思想與行動的形象，我們受够了。拉布利葉說：「斯多噶主義純係想入非非，跟柏拉圖共和國的觀念沒有二致㉑。」這倒不是說教育與法律絲毫不能教化人類，不能約束他的本能而以獎懲把它轉爲社會所用。但，依貝爾之見，教育在其可能的有益效果之外，也可能有其壞的效果，那就是使人屈從於教育者的與社會的情欲，如我們在宗教盲信與宗教迫害之事例中所見的情形。不論在任何情況下，教育都無法除去「人類靈魂中之腐化胚芽」——貝爾將這腐化胚芽比諸附在易燃物上的火苗㉒。既然明白人性有其根本缺陷，那麼，爲何還要斥責那些缺陷呢？因此，在〔怨恨人類者〕(*Misanthrope*, 1666)一劇中，精於世故的菲廉特 (Philinte) 就勸告他壞脾氣的朋友阿爾色斯特 (Alceste)「照人們本來那個樣子接納他們，或任其自然」。聰明的人接受現狀，而再沒比「試圖改造社會」或改造人性的人更愚妄的了。人性雖然「近於獸性」(beastly)，然而在某些事例中卻也可能成就善良的行爲㉓。

跟以上這些人所強調的「不幸」比較起來，有關人類之「偉大」的見解，所占的分量就小得多，而且比較沒有說服力。不過，一種比較樂觀的人類學很明顯地已經在逐漸形成，而如果沒有這種人類學，我們也確實無法了解這時突然出現的某些有關社會與歷史的新觀念。巴斯卡就常談到人的

㉑ La Bruyère, *Caractères*, "De l'homme," No. 3. La Rochefoucauld 也常嘲笑斯多噶派哲學家，特別是 Seneca.

㉒ Bayle, *Pensées sur la comète*, Sect. 238.

㉓ 菲廉特是在第一幕第一場阿爾色斯特以「我對人類的看法很黯淡」斥責人性之後，給了他以上的勸告。

偉大，不過他所指的始終都是亞當在伊甸園中的原初狀態，或殘存於已墮落的人類身上的該一狀態。不過，當培根在其〔大復原〕（*Magna Instauratio*）中宣告他意在伸張「人類的力量與偉大」時，他所發出的，無疑的已經是全新的一種論調。培根是在爲一個科學的新時代而發言。這個時代爲人類之控制與主宰世界提供了一個新遠景，因而把強調的重點由人類之不幸轉移到人類之偉大。這種較新的、較「近代」的人類形象，主要是在跟科學運動有密切關係的那些人之間，以及在理性主義者之間開始形成的。這個新形象，不妨稱爲理性的人與普羅米修斯型的人。

不過在我們考察這些新形象之前，我們得先注意一下從文藝復興時代留下來，以及或由宗教改革內部產生、或因反對宗教改革而產生的其他幾個同樣不那麼嚴苛的人類形象。其中一個便是君子或正直的人的形象。這是把文藝復興時代的「朝臣」淡化。有不少的著作論述過這種人物。這些作品都認爲人的身上有一種高貴性，這種高貴性是可以藉訓練與教育而加以發展的。這些作品包括以下諸人的書：皮恰姆(Henry Peacham, 1622)、布瑞斯韋特 (Richard Brathwaite, 1630)、法瑞特 (Nicolas Faret, 1630)。這些書彼此顯示了重大的歧異，卻一致強調道德之善，以及禮貌與藝術修養㉔。斯多噶主義的影響，法國道德學家所嘲笑的影響，在

㉔ 所有這些書，都深受 Castiglione *Courtier* 一書的影響，只是程度有別。*Courtier* 最初出版於1516年，是這類書籍中的經典作。皮恰姆是學校教師，又是貴族之家教。他多少遵循 Castiglione 的貴族路線，強調個體的完美性——雖然在其中雜入了些許英國的民族性。法瑞特，雖然也滿腦子貴族思想，卻比較實際一點。他強調「取悅朝廷之道」，亦即朝臣求聞達並使自己言行合於王公之意所需具備的品質。法氏是史學家與文學家，是法國翰林院最初一批院士之一。布瑞斯韋特則是一名清教徒，他強調的是有用的活動以及道德品格的發展。在這點上，他顯然比較有資產階級色彩。

這些作品裏歷歷可見。

另一個傳統的形象，則是耶穌會會士與荷蘭阿米紐教派同時塑造的。如前所述，這兩個教派都摒棄奧古斯丁對墮落的極端解釋，而爲自由意志、爲人類行善的能力、甚至行善以至得救（當然要有上帝的助力）的能力辯護㉕。西班牙耶穌會會士莫利納（Molina）與荷蘭喀爾文派教徒阿米紐（Jacob Arminius）兩者在這一點上有驚人的相似。阿米紐是萊登（Leyden）大學的神學教授，他開始的時候是喀爾文派教徒，卻無法接受喀爾文的神選觀。他的反前定觀（譯按：即反對人的得救與否生前即已註定之說）激發了一六一八年的「大抗議書」（Great Remonstrance）。這份文件雖然在多綴克特宗教會議上遭到否決，卻成爲各國新教自由主義者之指路明燈。米爾頓（John Milton）的人類學與此無二致。密氏雖然不是阿米紐的信徒——他可以算是「獨立的喀爾文主義者」（Calvinist Independent）——卻從人文主義的立場解釋人類的墮落。依米氏，墮落代表理性對情欲的屈服（在上帝依自己的形象造人之後）。但即使在墮落之後，神明形象的「殘餘」也還存在於人的身上。這可從人的理性（或悟性）與意志上看出。這使人的「更新」成爲可能。通過「更新」，「人之自然心靈與意志得因神性的衝動而部分得到再生，而被引導去尋求關於上帝的知識，而至少得以在一段時間內經歷一番遷善的改變㉖」。儘管信奉喀爾文主義，米爾頓還是接近於主張德性即是知識，可由教育而

㉕ 見本書頁 98-99。

㉖ John Milton, *De Doctrina Christiana*（完成於1660年代早期，但到1825年才出版），BK. I, Chap. 17. 關於 Milton 人文主義的人類學，見 Basil Willey, *The Seventeenth Century Background*, Doubleday & Co., Garden City, New York, 1953, Chap. X, Sect. 2, iii.

獲致。

十七世紀哲學家所提出的「理性人」形象，也許沒有什麼絕對新穎之處。它的淵源可以清楚上溯至柏拉圖主義與新柏拉圖主義，以及亞里斯多德與斯多噶學派，在某些方面，則可以上溯至中世紀經院哲學家與文藝復興時代人文主義者。但它現在被笛卡兒學派、斯賓諾沙、萊布尼茲等人大力加以重申，帶有一股巨大的活力，並且經過若干潤飾。前文已經提過體系建構者（對立於懷疑論者）如何擴充人類心靈的能力，認爲人類心靈能獲致形上學與神學眞理㉗。跟上面提過的道德學家相反，這些體系建構者也對理性控制情欲的能力表現了相當信心。葛羅休斯(Hugo Grotius)、洛克及其他政治思想家更堅持人類有合羣的天性，堅持他有透過公正的協議以建立更合理的社會之能力。

歐陸的哲學家都對人抱持一種高昂的看法。笛卡兒就拒絕追隨蒙田在「爲雷蒙西班辯」中所採取的路線，而判然區別人與動物㉘。依他，人雖然受肉體之拘束，卻是獨一無二的。他具有靈魂或心靈（動物則無），因而既屬於精神、也屬於物質界。說人具有心靈，實意味著人具有自由意志，雖然關於這點，笛氏的思想未能完全一貫，或者，不是完全清晰。像其他許多十七世紀的人那樣，笛卡兒也深爲如何調合人類的自由與神明的先見這個神學問題所困。但他分明和教過他的耶穌會士以及他曾學過東西的戲劇家高乃伊一樣，相信人確實具有一種自由意志。這種自由意志，使人能夠像旅行者那樣在相當範圍內標定自己要走的路線：清楚地考慮自己的道德目標；追求最好的、或者大概最好的目標，不容情

㉗ 見本書頁83。

㉘ 也有人像蒙田、像 Pierre Charon 那樣，主張在若干重要方面動物優越於人類。笛卡兒之斷定動物沒有靈魂，其行動純屬機械性的，一部分就是對這種「原始主義」的反駁。

欲引他偏離它；像斯多噶學派的聖人那樣，節制自己的欲望、摒絕他天生無法控制的那些欲望。「我想這一定就是古代哲人得以超越運命，而儘管苦痛貧困，其樂卻不少於眾神的主要秘訣㉙。」笛氏認爲情欲雖然「在本性上無不皆善」，卻必須且能够受理性控制。他在「靈魂之激情」（The Passions of the Soul, 1649）一文中寫道：「任何靈魂，只要獲得良好的指引，都不會荏弱到無法獲致宰制其激情的絕對力量。」「謹愼或自制之主要用途，就是教我們做我們情欲的主人㉚。」馬里旦（Jacques Maritain）指笛卡兒犯了「天使主義」(angelism)的毛病，並不是毫無原因的。其所謂「天使主義」，就是把理性人捧上了天之意。

斯賓諾沙與萊布尼茲同樣把理性人置於其體系中之高位，雖然他們是以不同的方法去做。乍看之下，斯賓諾沙可能會使人以爲並沒有這麼做，因爲他使用的經常是決定論的語言。斯氏否認人構成「王國中的王國」(kingdom within a kingdom)，而認定他是自然之一部分。但儘管他否認笛卡兒式的自由意志，他的目標卻絲毫無異於笛卡兒：就如他在〔倫理學〕(*Ethics*, 1677) 結論中所說，要確立「心靈控制感情的力量，以及心靈之自由」。「如此，有智慧的人顯得何其有力，超過只受欲望驅使的無知之輩何其遙遠㉛。」斯氏譴責那些對人性「不滿、嘲弄、輕視、或辱罵」的人，而以約束激情的「心靈之力量」爲證，來反駁他們。斯氏認爲，憑藉理性，我們可能如理解幾何中之「線、面、體」那樣地去理解人類的行爲與欲望；而一旦擁有了這樣的知識，便可以把他所謂「被動的」激情轉變爲「主動的激

㉙ Descartes, *Discourse on Method*, Pt. III.
㉚ Descartes, *The Passions of the Soul*, Pt. I, Article L; Pt. III, Article CCXXII.
㉛ Spinoza, *Ethis*, Pt. V. Proposition XLII 註。

情」，如勇氣與高貴。這主動的激情，不只反映肉體的變化。我們還應該記住斯賓諾沙把自然等同於上帝，而且，既然如此，他認定人是自然之一部分，只不過意謂人分享了神性實體。「因此，可以推想而知，人類心靈是上帝無限智力的一部分㉜。」不管如何解釋斯氏倫理學中自由與決定論的兩難式，有一點至少是很清楚的，那就是斯氏認爲人本質上是理性的，以及理性能使他獲得自由與幸福。

萊布尼茲是典型的樂觀主義者。他把人描寫爲敏感的靈魂㉝。這種靈魂被擢升於「理性的靈魂」這一級，而在這「理性的靈魂」裏，「精神」(spirit) 是主導力量。爲了說明世上的惡，萊氏承認確有「被造物之原初的不完美」(an original imperfection of creatures) 存在。但這不完美性並非由於原罪，而是由於人類等物是被造的，而被造的東西必然有其極限與不完美，這些不完美使「人性」容易犯錯與犯罪。然而上帝卻透過一個特殊的行動，把理性賦予人，因而把他提昇到「普通靈魂」(ordinary souls) 或動物之上的地位，且使其能够反省「自己」，並獲得有關必然與永恒眞理的知識，甚至有關上帝的知識。萊氏在其作於晚年、但仍繼述早年觀念的〔單子論〕(*Monadology*, 1714) 中寫道：「精神卽是上帝本身的形象」，這些精神一起構成「自然世界中的一個道德世界」，而向道德完美境地掙扎前進㉞。理性這份天賦的禮物之中也含有自由，使得人在這方面近似上帝自身。但在萊氏的思想中，猶如在笛卡兒

㉜ 同上，Pt. II, Proposition XI, Corollary.

㉝ 嚴格地講，萊布尼茲所談的，毋寧是個別的人，而不是作為一個類屬的人。因為他相信每一個人都是一個具體實有，有其特殊品質，並有其個別命運。

㉞ Leibniz, *Monadology*, No. 82-86; also 29-30, and on "original imperfection" *the Essays in Theodicy* (1710), V. Answer to Objection.

與斯賓諾沙的思想中，自由到底是指什麼而言，卻不太清楚。萊氏明顯否認人有「淡漠的自由」(liberty of indifference)，但他很清楚地有讓人類爲其自由造作的行爲後果負責之意。不管怎麼說，萊氏無疑地不僅認定人有足够理性去獲致形上學的知識並且道德地處世待人，且認定他有足够理性去裁決他們的重大爭執。作爲協調人世紀的一名偉大的協調者，萊布尼茲滿懷促成基督教再統一以及基督徒王侯大團結的各種計畫。這統一與團結自是以彼此同意於合理的命題爲基礎的。

其他人則特別強調人的合羣天性，以之爲社會安寧之基礎。這些人中以葛羅休斯與洛克最有名。這跟霍布士在〔巨靈〕裏關於「自然狀態」中的人的說法相反。霍氏屬於世俗的奧古斯丁主義者㉟，在他看來，自然狀態不啻就是戰爭狀態，「人人彼此對抗的戰爭」。人天生是個體主義者，尋求「重重權力」，以確保安全，避免死亡，因而不免以豺狼之道對待同類。人想掙脫這個事態，只有一個辦法，便是屈服於一個「肉身上帝」，或統治的政治權力。這個權力能够約束他們的情欲，因而維持社會安寧。

關於自然狀態，葛羅休斯持有一種很不相同的看法㊱。對他而言，那是一個前政治的而非前社會的狀態。他遵循斯多噶的自然法傳統，把人界定爲「種類優越的動物」，其特徵則在其「迫人的社會欲」(an impelling desire for soci-

㉟ J.H. Randall 稱霍布士為「理性的喀爾文主義者」，又稱他的人類學為「喀爾文原罪論之世俗版」。見 *The Career of Philosophy*, Columbia University Press, New York, 1962, Vol. I, BK. III, Chap. 9.

㊱ 這類關於自然狀態與自然狀態中的人的議論，有些是受到海外種種發現之刺激而產生的。當時有許多人（包括葛羅休斯）寫書論述美洲的印第安人，說這些「高貴的野蠻人」(John Dryden 創於一六〇七年的名詞) 具有一切「自然的」社會與道德優點。

ety)。一切法律，包括在十七世紀以他爲主要鼓吹者的國際法，都基於上述這種樂羣性（sociableness)。葛氏認爲這種樂羣性，亦卽善待別人的意向，可以在兒童身上觀察到，「卽使是在他們受教育之前㊲」。把葛氏對兒童的看法跟貝爾與拉布利葉的看法做個比較，是很有意思的一件事情。後面這兩個人和霍布士一樣，在兒童身上所見的，大半都是追求私利的動機。貝爾寫道：「在兒童身上只能看到壞的性向」，包括傲慢、憤恚、忌妒、復仇的欲望。拉布利葉則說：兒童是「善妒的」與「追求私利的」。「他們不願受傷害，卻喜歡傷害別人：他們已經是大人㊳。」

洛克則介於葛羅休斯與霍布士之間。關於自然狀態，他的看法不像葛氏那麼樂觀。他認爲是「退墮的人類的腐化與惡性」驅使人類不得不去建立文明社會，以求互保。不過洛克也從未像「某些人」（他是指霍布士信徒）那樣把自然狀態等同於戰爭狀態。他認爲人天生就是合羣的、理性的、自由的。借公正的胡克（Hooker)的話來說㊴，洛克肯定人類具有「一種自然性向，由於這性向，所有的人都希求社會生活與同伴之誼」。因此，自然狀態的眞正問題，與其說是出在人性，倒不如說是出在缺少一個超於各逐其利的個體之上

㊲ Hugo Grotius, *De Jure Belli ac Pacis* (1625), Prologmena, Sect. 5-8。德國法學家 Samuel Pufendorf 在其 *De Jure Naturae et Gentium* (1672) 也對自然狀態持有類似的看法。應該注意，葛羅休斯是阿米紐敎派信徒，他不相信喀爾文對原罪的極端看法。

㊳ 貝爾寫了許多論兒童的文字。關於這點，請看 Labrousse, *Pierre Bayle* (見註⑪) pp. 77, 79; La Bruyère, *Caractères*, "De l'homme", No. 50.

㊴ 胡克，這位伊麗莎白時代的大神學家，是洛克論述自然法傳統時依恃的主要權威。洛克的 *Essay concerning Civil Government* (1690), 處處引用 *The Laws of Ecclesiastical Polity* (前四冊，1594)。胡克曾與清敎徒論戰，不但跟他們辯論敎會政治的問題，也跟他們辯論人性的問題。他認爲敎會政治應基於人性，而不僅基於聖經。

的裁判來裁決各種紛爭。爲了公正地解釋與執行自然法，以保障他們的自由與財產，人類乃需要一個「裁判」、「一套共同建立的法律與司法」㊵。顯而易見，洛克是在比較樂觀的一種人類學上建立了他的政治學。

從科學或「新哲學」，還產生另一個有關人之偉大的意象。事實上，科學曾經激發了兩個新意象，一個是有關自然之中的人，一個是自然之上的人。在一個偉大的科學時代，有人渴望建立一門有關人性的科學，實在是再自然不過的事。不過，在十七世紀去建立這麼一門科學，實意味著把人視爲一部機器（至少就遵照伽利略模型的人而言是如此），意味著摒棄笛卡兒式的心物二分法，而以「物體」的觀點來解釋人的行爲（與思想），亦卽以機械性的原因而非以神學上的原因來解釋它。這正是霍布士所採取的方法，他是伽利略的信徒。霍氏把伽利略機械學的原理擴大使用在人類身上，把人描寫爲運動中的物體，依活力或自保的本能，以吸引作用或排拒作用去反應外來的刺激。因此，最後霍布士終於把行爲歸於生理學的研究範圍，而取消了自由意志。關於自由與必然，他寫道：「我認爲沒有一樣東西是自己起動的，任何東西都是由外在直接動因之行動而動，……一切自發的行動都有其必然的原因，因此，它們都是不得不然的㊶。」此話很難說是在刻畫人類的偉大，而他這說法在十七世紀也

㊵ 以上引自洛克的話，見 *Essay concerning Civil Government*（有時稱為 the Second Treatise of Government), Chap. IX, Sect. 15; Chap. III, Sect. 19; Chap. VII, Sect. 87; Chap. IX, Sect. 128.

㊶ Hobbes, *Of Liberty and Necessity* (1654), in *English Works*, Sir William Molesworth (ed.), John Bohn, 1840, Vol. IV, p. 274. 霍布士的人類學，見他的 *Human Nature* (1650), 及 *Leviathan*, Pt. I.

不爲許多人所歡迎。它跟笛卡兒的見解截然不同㊷，跟培根的見解也截然不同。

培根，以及大部分愛好科學的人士，寧可強調人之凌駕自然，也不願強調其屈服於自然。霍布士的導師伽利略亦然。伽利略在論述人的時候，所做的並不是使他就縛於機械的定律，而是以文藝復興時代人文主義的方式，大力頌揚他神一般的心靈，以及他「可佩的諸多發明」。不過他倒有一個地方不落文藝復興時代歌頌人類的俗套，那就是他特別稱讚人類的科學智能。他認爲就其藉數學而思考的能力而言，人的科學智能實與神的心靈相當。在〔談偉大的世界體系〕（*Dialogue on the Great World Systems*）裏，沙維阿堤（Salviati，伽利略的代言人）答覆沙格利多（Sagredo）的抗議（後者對人類「擅自以爲知」表示不以爲然），說：「人的智慧能像大自然本身那樣圓滿理解某些命題，而且像它那樣對它們有絕對把握；這些命題便是純粹數學，即幾何與算術。」雖然在廣度與深度上神的智慧遠超過人的智慧，但至少就這些命題而言，「人的悟性是與神明相等的㊸。」因此，就科學知識來講，伽利略是不爲人類心靈加以任何界限的，他預見人類能夠與時俱進地領會自然定律。

培根所強調的，則是比較富於普羅米修斯精神的那一面，而不是數學的一面，因爲數學並非培根的特長。像笛卡兒那樣，培根既把人置於自然之中，又把人置於自然之上。人既有理性的靈魂，又有不理性的靈魂。後者被形容爲「物質的實體」，是人與野獸都有的，可以作爲科學研究的對

㊷ 不過，笛卡兒視人之身體，以及動物，為一具機器或自動機，受機械唯物論的原理所支配。

㊸ Galileo, *Dialogue on the Great World Systems*, Giorgio de Santillana (ed.), Unversity of Chicago Press, Chicago, 1953, p. 114.

象。前者則不能作爲科學研究的對象，因爲它是依上帝的形象而造的，因而被建立「爲世界之中心」，自然則是被造來爲它服務。這自是傳統的基督教論調，但培根也對它有所增益。在他對普羅米修斯寓言所做的解釋中，培根主張普羅米修斯象徵上帝，而在造人的時候，把他自己的神力賦予人類。換言之，人在自然裏的行動一如上帝。憑藉普氏所賦的那份額外禮物——火，人類能够遂行新的作用，且無盡地推展機械的技藝與科學[44]。培根又相信科學已經帶給人類某些新工具——科學實驗的技術，以及歸納的新邏輯。這些工具可以匡正人類感官與理智之明顯的可致誤性。培根不斷致力消除人類絕望之因，並提高人類對其力量之希望。這力量，不止是獲致新知識之力量，更是使新知識爲人所用的力量。如前所述[45]，培根總是在談「人類的力量」，而藉此把注意力從靈魂問題轉到擴張塵世的「人類王國」之問題。

在培根之後，就人類之類似普羅米修斯的地方而讚揚人類，逐漸成爲普遍的風氣，特別是在「學者」之間。科學家鮑華 (Henry Power) 曾以一種典型的說法說道：「沒有什麼眞理深奧、高超到人的才智不能提起器械去丈量它、征服它。」鮑華形容懂得實驗方法的新人類爲「世上之擴展而有彈性的靈魂[46]。」這跟詩人特拉賀恩(Thomas Traherne)稱呼隨空間之擴展而發現了自己之新能力的人類爲「新的無限的人」，簡直如出一轍。但「學者」們的主要成就，還是在於反擊近人比古人墮落的觀念。他們所說不外兩點：㈠在本性上，近代人與古代人是不分軒輊的。第二、由於

---

[44] Sir Francis Bacon, *De Sapientia Veterum* (*Concerning the Wisdom of the Ancients*, 1609), XXVI, "Prometheus".

[45] 見本書頁68。

[46] Henry Power, *Experimental Philosophy*, Johnson Reprint Corporation, New York, 1966, pp. 190-191.

優越的知識與技術，近代人在某些領域勝過古代人。鮑華和葛蘭維爾 (Joseph Glanvill) 都因古人所未知的各種新發明——火藥、印刷術、小數、對數、解析幾何、望遠鏡、顯微鏡等等——而頌揚過「近代的英雄」。以方提涅里的話來說，當自然在造人與動植物時，「自然所使用的是一種永遠一樣的黏土。」用以製造厄哥 (Ergo)、柏拉圖、狄摩西尼斯(Demosthenes)和荷馬的泥土，並不比製造當今哲學家、演說家、詩人的泥土更好。但是由於同樣的原因，近代人也不比希臘人和羅馬人更有德。方提涅里所持的這個信念比其他任何人的思想都更能全面反映十七世紀的人類觀。由於自然界的各種力量萬古常新，人類的知識自可不斷進展，但這不必然嘉惠於人類，使其更加善良，或更加快樂。方提涅里可謂綜合了熱衷科學的「學者」的樂觀主義與法國道德學家的懷疑主義[47]。他也反映了傳統的且當時仍在流行的那個見解：人性本身未曾改變，也沒有在改變，且不可能改變。

[47] 關於樂觀主義與懷疑主義的這種連結，見 Fontenelle 著 *Dialogue des Morts* (1683) 中 Montaigne 與 Socrates 的對話。

第五章 肉身上帝

十七世紀是「近代」西方政治思想發展的轉捩點。該時代的各種衝突引生了思考全面社會與政治問題的若干新方法，以及諸如「主權」、「世俗國家」、「個體權利」、「作爲一個合理結構的政府」等等新觀念。這些觀念自與當時有關人類的本性、自然的本性之概念密切相關。然而這些觀念也反映了當時的歷史事件：宗教改革所引起的宗教戰爭、大國之間的權力鬪爭、君王與反絕對王權論者之間的權力鬪爭，以及哈林頓（James Harrington）所感受到的，宗教改革以後的資產新均勢……。爲了方便起見，這些觀念不妨在三大標題底下加以討論：一、專制主義——在法國波旁王朝達到極致；二、對專制主義的抗議——在英國最有進展，但在該世紀接近終了時在法國也開始得勢；三、把政治學看作一門科學（或一門社會科學）的那種觀念——這觀念可以見諸所有國家，但都還只是萌芽。

在探究以上這三個趨向之前，我們先得注意一下過去的思惟方式所遺留下來的一樣東西。那就是一項共通於一切派別與學說的假定，即假定有若干永恒的政治學觀念存在，這些觀念，如果不是天生的，至少也可以由理性推演出來。固然，由於出國考察的機會日益增多（不管考察的是歐洲以內的或以外的國家），刺激了有關各種政體與習俗的比較研究，

有關政治的相對性的觀念當時正在日益流行。即使堅定提倡神授君權的波斯威主教也尊重「各民族中」由風俗所固定下來且經經驗證明爲最佳的政府形式——君主政體、共和政體、民主政體①。固然，經驗主義（尤其洛克）在當時也指出了一條大半基於經驗而非基於「確定的知識或證明」的政治行動道路。但相對主義與經驗主義仍得逆著當時佔優勢的理性主義潮流而前進，這理性主義假定了「若干無可置疑的，因而若不自打嘴巴即不能加以否認的基本概念」（葛羅休斯語）之存在。當然這仍是道地的柏拉圖主義，只是穿上了當時的理性主義與科學外衣。葛羅休斯，和十七世紀其他許多人一樣，也想在政治學和國際法中求得數學和物理學中那般清楚的觀念。葛氏自也承認實定法(positive law) 可以有許多差異，猶如亞里斯多德也認定有許多不同的政府形式，而其中某一個形式特別適合於某一特定的民族。但葛氏卻把實定法和自然法加以區分，認爲前者出自人的自由意志，後者則基於事物固有之秩序。他說：前者「常常改變，且隨著地方的不同而不同」。因此，只有後者才適於系統的論述。而這也正是〔戰爭與和平法〕(*De Jure Belli ac Pacis*)一書的主要目的：把源自人類自由意志的每樣東西排除掉，然後一心論述「自然而不變的法律哲學」②。幾何精神，亦即當時對數學的狂熱，加強了類此尋求政治學普遍眞理的傾向。

哈林頓則在他獻給克倫威爾 (Oliver Cromwell)共和烏托邦的名著〔大洋國〕(*Oceana*, 1656) 中，融合歷史與理

① Bishop Bossuet, *Politique tirée de l'Ecriture sainte*, BK. II, Proposition 6 and 12, and Conclusion. 波斯威在當法國太子之私人教師時，開始寫這本書，後來又加寫了幾章，卻一直沒有寫完。到1709年才出版。

② Hugo Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, Prologomena, Sects. 30-31, 39.

性主義於一爐，就這個普遍主義的主題發出另一種有趣的論調。哈氏相信歷史的必然性（如見諸經濟與社會變遷者）要求新的政府形式。但儘管他早已觀察到從都德王朝早期至攝政政體時期爲止英國在這方面的大變遷，哈氏還是期望能够建立一個基於永恒理性的「不朽」共和國。「一個妥善安排的共和國，大有可能因其內在原因而像這個世界這樣不朽或長存。」他書中的人物阿孔（Archon）在高談濶論中對哈氏想像的那個國家的貴族和愛國分子這麼說道。在評註有關斯巴達制憲者萊克格斯(Lycurgus)的一篇故事時，哈氏又說，這位斯巴達的立法者完成了他的工作之後，即陷於深思之中，尋思「如何使它們(他的法律)在人間不變與不朽③」。葛羅休斯與哈林頓乃是當時還被廣泛接受的一種見解的代言人。當時仍普遍流行一種信仰，即信仰關於國家或政府的各種理想模型，以及政治問題之終極解決方案——不管這模型和方案是根據聖經、理性、自然或歷史。這種信仰一直維持到十八世紀。

其中的一個模型就是專制主義。專制主義，就其較廣泛的意義而言，當時幾乎與主權觀念完全一致，強調權力，不管來自什麼根源，應集中於一個個體或集會——正好跟中世紀政治理論所示的國王、教會、封建領地之分權相對立。這個觀念在十七世紀的政治思想中不但是新穎的，而且是基本的——不但在保皇黨之間是如此，在鼓吹其他政府形式的人之間也是如此。當然，主權觀念在這個世紀之前，早就有羅馬帝國的擁護者以及中世紀教皇制度的擁護者提出，後來又有法國政治家波丹（Jean Bodin）加以論述。波丹的「共

③ James Harrington, *Oceana*, S. B. Liljegren (ed.), Carl Winters Universitäts-buchhandlung, Heidelberg, 1924, pp. 184, 207。很弔詭的是，這位共和主義的代言人，個人卻一直忠於英王查理一世，直至後者被處決為止。

和國〕（*Republic*, 1576）一書在十七世紀是普遍周知且廣被引用的。但到了葛羅休斯撰寫其有關國際法之鉅著時，主權觀念才成爲一個普遍通行的假定。波丹在世時，情況自不是這樣。葛氏的〔戰爭與和平法〕，一開始就假定中世紀的基督教世界分裂而爲眾多主權國家，每個主權國家由一個絕對權力領導——因而該書又假定有協議訂定一種結合列國的法律之必要。葛氏以波丹的方式把主權界定爲「授予某人的至高政治權力，這個人的行爲不會因任何其他人類權力而成爲無效」。斯賓諾沙雖然贊成民主政體，卻也同樣強調絕對權力，不管其擁有者是「一個人，或許多人，或一個政治體」④。專制主義，就其主張社會應有一個絕對權威這一意義而言，乃是對無政府狀態的一個回應——這無政府狀態是飽受宗教戰爭與內戰之苦的歐洲人所深深害怕的。它也反映了宗教改革期間國家權力之增長與教會權力之衰落；在英國，它則反映了內戰期間國會在與王權鬪爭時其權力之增長。派克（Henry Parker）、普利恩（William Prynne）等議會主義者幾乎一致肯定「國會之主權」（普利恩一本書的書名）以抵銷君主的統治權。

然而在十七世紀，只有鼓吹神律君主政體（monarchy jure divino）的人與鼓吹事實極權主義國家（a defaceo Leviathan state）的霍布士才把這個觀念推演到它的極致。霍布士的見解，雖然激發了許多思想與爭論，卻太違反傳統了，因而難以吸引到廣大的聽眾。於是，神授君權的觀念成爲歐陸的主導政治哲學。這方面，法國與法國思想家是其

④ Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, BK. I, Chap. III, Sect. 7, Spinoza, *Tractatus* Theologico-Politicus (1670), Chap. XVI. 葛羅休斯與斯賓諾沙都對君權加以限制。葛羅休斯一直都了解君權需受自然法與神之律法的管轄。斯賓諾沙一面強調權力之重要，一面卻想建立一個以理性與思想自由為基礎的共和國。

他歐洲國家的榜樣。畫家盧本斯就曾在他所畫的許多歐洲君王的畫像中大力歌頌過這神授君權的威勢。本書所附第八幅插圖展示的就是納瓦爾（Navarre）的亨利四世，法國波旁王朝的明亮新星，進入巴黎的盛況。神授君權在英國的遭遇則稍有不如，雖然內戰期間它在那兒也曾經流行一時，特別是一六八〇年代，菲爾瑪爵士（Sir Robert Filmer）的〔家長權，或君王的自然權力〕（*Patriarcha, or the Natural Power of Kings*）一書重新印行以對抗惠格黨徒（Whigs）而爲王政復辟辯護。菲爾瑪與英王詹姆士一世與波斯威主教，是近代形態的神授君權理論之主要闡述者。嚴格地講，這套理論並不是新東西，但這時被用來申明以下幾點：不但像以往那樣被用以申明君王是憑上帝之神恩以統治臣民⑤；而且還被用以申明「君王是法律的創造者與制訂者，而非法律造就君王⑥」；申明君王才擁有絕對權力，而且無法把它讓與別人；申明不論在任何情況之下，君王都不容被反抗。此外，神授君權理論這時強調的乃是個體之義務而非權利。

用以替詹姆士一世所謂「自由君主」辯護的論證，是一個新舊混合物，同時求助於聖經、自然法與世俗歷史。其中自以聖經爲最重要。波斯威主教論政治的論文，意味深長地題爲〔由聖經所得之治國要術〕（*La Politique tirée de l'Ecriture sainte*）。詹姆士一世與菲爾瑪則再三徵引聖經經文，特別是舊約與〔羅馬書〕第十三篇的經文，作爲支持

⑤ 在中世紀理論中，人們通常也相信君王是依選拔與繼承兩者而來的權利而施行統治。

⑥ James I, *The True Law of Free Monarchies* (1598), in *The Political Works of James I*, C.H. McIlwain (ed.), Harvard University Press, Cambridge, 1918, p. 62. 這本書是詹姆士一世還在當蘇格蘭國王時所撰。

絕對君主政體之權威。這些神授君權論者儘管對主權已有新的觀念，卻仍像在中世紀那樣繼續把政治學視爲神學之一支，把政治守則視爲上蒼所訂而非人力所爲，因而絕對不可改變。但這時的聖經政治學已不復是教士政治學。即使波斯威也表明君王的統治不受教士（尤其教皇）的干預，雖然君王必須是基督徒，而且必須撲滅異教。

自然的律法與上帝的律法，不約而同地使君王成爲至尊。上述三位理論家以爲他們使用的家長論證已經證明了這一點。菲爾瑪尤其把該論證作爲其立論之中心。「君王之於臣民，可以比諸父親之於子女。」詹姆士一世曾這麼說道。菲爾瑪則不止將家庭跟國家相比較，他根本就把兩者等同起來。他在〔家長權〕中寫道：「據上帝所親自指定，子女（在家中）之服從，是一切王權之根源⑦。」亞當是第一位君王，也是第一位家長。他從上帝手中取得主宰他家庭的絕對權力。他那個家庭是當時世上的唯一王國，也是一切財產的絕對所有者。當今所有君主都是亞當的後裔。菲爾瑪迂迴曲折地想要表示的，不外是：一般的社會，特別是家長管轄的社會，對人而言，是很自然的東西；人類沒有一個時代不生活在服從的狀態中，關於他們願意生活在哪一種形式的政府之下，他們從來沒有任何選擇權或同意權。正如拉斯利特（Peter Laslett）所指出，家長政治的論點相當反映了當時歐洲社會的實際結構——當時的歐洲社會，其基礎仍是由父親掌管一切的家庭。但在菲爾瑪的議論背後尚有一個根深柢固的信念，也是詹姆士一世和波斯威所共有，就是相信絕對君主政體是唯一眞正能夠替代無政府狀態的東西。

⑦ Sir Robert Filmer, *Partriarcha and Other Political Works*, Peter Laslett (ed.), Basil Blackwell, Oxford, 1949, p. 57. 參較 James I, *The True Law* (見註⑥) p. 64. Filmer 這部書可能撰寫於1630年代後期或1640年代前期，但1680年才出版。

任何其他形式的政府都缺少足以約束人類邪惡激情的力量。由歷史可見，民主政體因爲是基於人民的同意，故尤其只能以苦難與暴政下場。「沒有比羣眾的暴政更可怕的暴政⑧。」菲爾瑪在說這句話的時候，無疑是想到了可能即將降臨英國的災難，蓋當時英國國會與國王正在步向一六三〇年代後期與一六四〇年代初期的那番大衝突。

波斯威主教爲絕對君主政體辯護的地方則不如其歌頌它的地方那麼多，因爲到了十七世紀末期，叛亂的威脅在法國早已消除，而路易十四正達到他權力與名望的巔峯。波斯威主教寫來教導王儲行使其未來君權與義務的〔政治學〕(*Politics*) 一書，使專制主義在實際付諸實行時更振振有辭。「君王充當上帝在塵世的代理人」；「君王是以父親爲模型而塑造的」；「權力一旦在王國中消逝，一切即將陷於混亂」；「王權是絕對的」：這些話都不過是舊調重彈。不過當他寫下「君王是神，且分得了神明的獨立性」，「整個國家都存在於君王身中，……一個人含有這麼多的力量，何其偉大！」這類句子時，他無疑也加入神化那「太陽王」的工作了。但即使這樣，他也沒有像路易十四本身或御用藝術家（如所謂的「首席畫師」和凡爾賽宮的建築師們）那麼過火。作爲教會領袖，波斯威還常常提醒君王（以及王儲）賞罰嚴明的上帝會查問他們盡責的情形，提醒他們絕對的政府與任意的政府有別。而那些藝術家們，如雷布隆（Charles Le Brun）、里哥（Hyacinthe Rigaud）等，則把君王，而非上帝，放在他們構想的中心。里哥在凡爾賽宮畫了一系列著名作品，描寫路易十四這位「國王的歷史」及其征伐的戰績。在他廣受讚揚的一幅肖像畫（一七〇一年；本書附圖9）中，只見路易十四一個人威風十足地站在那裏，此外，

⑧ Filmer, *Patriarcha*（見註⑦），p. 93.

既不涉及上帝，也不涉及人。而至少就跟人有關的這方面來講，路易十四確實在他跟別的特權階級（教會與貴族——這兩者一度對路易究竟有沒有權利擁有絕對權力提出質疑）之間設下了一道深深的鴻溝。

很諷刺的是，作爲十七世紀最偉大的專制主義理論家，霍布士卻不受法國與英國朝廷的歡迎（雖然他後來跟查理二世達成和解），也不受神授君權論者的歡迎。菲爾瑪爲我們道出了其中的癥結。「關於施行統治的諸般權利，我同意於他（霍布士），但我不敢苟同他獲取這些權利的方法⑨。」原來他們所反對的是霍氏政治哲學中「自由主義的」(liberal)成分。霍布士認爲政府係由擁有自然權利（最重要的就是生存的權利與自保的權利）的個體之同意而產生。菲爾瑪認爲霍氏的理論充滿矛盾。他這個看法可能很對。霍氏的契約說確實含有後來的自由主義種子，但霍氏本人不會贊同自由主義。他們也反對霍氏所持的那種專制主義，因爲那種專制主義裏面沒有神授的君權，也沒有任何東西可以表明它不適用於君主政體之外的其他政體。霍氏擁護專制主義的論證奠基於人性，而不涉及上帝，或任何超越的事物。他的統治者不帶任何神聖性或神秘意味，如神授君權理論中的君主所帶有的。他淡漠地把統治者稱爲「如君主政體中的那一個人」，或「若干人的一個集合」。

然而霍氏的用意不是在強調個體權利，而是在強調「統治者依制度而有的權利」。在這點上，他是跟神授君權論者一致的。霍氏想要防止無政府狀態之出現。這狀態所導致的惡果，他親眼目睹的。他也想要使人獲得安全，認爲唯有君權才能提供這安全。爲了達到這個目的，霍氏額外地給

⑨ Filmer, *Observations concerning the Originall of Government*, 在上面同一書的 p. 239.

了他的統治者或「肉身上帝」(Mortal God) 一些連詹姆士一世或菲爾瑪都夢想不到的權利：除了維持社會安寧、制訂法律、解決紛爭的權利，他還賦予它另一種權利，使它成爲判定眞理的唯一裁判，成爲判定是非善惡的唯一裁判。「因此，充當裁判，充當各種意見與學說的裁判（這裁判是社會安寧所必需的），是擁有絕對權力的那個人的工作；這樣才能防止不和與內戰⑩。」就這樣，霍氏把傳統上所了解的自然法（卽一切人爲法律都必須遵照的不成文道德律）一筆勾銷，而把自然法完全視同人類的理性——或統治者的理性。他在〔巨靈〕中宣稱：「自然法就是人類理性所發現的箴規或通律，依它，人不許做有害於生命的事，或剝奪人維生的手段。」除此之外，當然應該還有更高的道德律，但只有代表羣眾的統治者才能精確說出這道德律是什麼而使它作用。這就是霍布士說「憑藉絕對權力，自然法才成其爲法律⑪」這句話時心中所要表達的意思。霍氏甚至使神律（宗教）奠基於統治者的意志。當然他並不是像某些人所說的心中只有全然世俗的國家。〔巨靈〕一書，四部之中有二部討論「教士的權力」以及誰該擁有這權力。但霍氏確實使教會從屬於國家（正如他使其他各樣東西都從屬於國家），因而使教士的權力（包括信仰）繫於國法。這種伊拉斯特斯主義(Erastianism)⑫，除了霍布士，還有其他信徒，包括他的朋友西

⑩ Hobbes, *Leviathan*, Pt. 2, Chap. 18.

⑪ 同上，Pt. 1, Chap. 14; Pt. 2, Chap. 26.

⑫ Erastianism 一詞是由 Erastus 而來。Erastus 是瑞士茲文利派教徒 (Zwinglian) 及醫生。先擔任海德堡大學教授，後來成為該校校長。實際上，Erastus 並不能算是十足的伊拉斯塔斯主義者，但他既主張賦予國家所有強制的權力，他的名字，便跟那些把一切所謂精神權力與世間權力都賦予國家的人（如霍布士與 Selden）連在一起。

爾登(John Selden)在內。著名的法學家與歷史家西爾登，長久以來對教士獨立於國家法律之外深不以爲然。他也是宗教上的懷疑主義者。他奉行伊拉斯塔斯(Erastus)主義不遺餘力。他曾說：「宣稱主教是依神律而爲主教，因而應該繼續當主教的那些人，都是瘋子，……一切都隨國家高興怎麼樣便怎麼樣。」「天下根本沒有所謂精神轄區(spiritual jurisdiction)這種東西；一切都是隸屬國法範圍，教會的與市長的沒有兩樣。」那麼，教會或聖經是宗教事務的裁判嗎？西爾登說：「兩者都不是，國家才是⑬。」根據這個前提（至少根據霍氏的前提），便可以推演出如下的結論：不論爲了什麼理由，都不可以把統治者罷黜。因爲罷黜了他必然會導致無政府狀態。同時，罷黜的行爲是不法且「不義」的，因爲主權的擁有是不可取消的、不可轉移的、不可分割的。統治者無所謂破壞不破壞個體們在自然狀態所訂的那份契約，因爲他根本不是訂約的一造。訂約人早已永遠把統治他們自己的權利授予統治者了——爲了抑制戰爭狀態（這是自然狀態的一個特徵）。很明顯，霍氏的統治者確是一個「肉身上帝(Mortal God)」，他遠比波斯威的「太陽王」更有權力（也更帶世俗性）——「太陽王」雖然依神授的君權而統治，卻須維護更高一級的一種法律所規定的宗教信仰與正義。

不過在論述十七世紀新專制主義理論之興起時，我們也該記住菲爾瑪在一六五二年所說的話，那就是它的對立理論（依被治者之同意而統治的理論）這時早已成爲「近日的公

⑬ John Selden, *Table Talk*, S.H. Reynolds (ed.), Clarendon Press, Oxford, 1892, pp. 26, 88, 162. 這本書直到1689年才出版，其中還包含了 Selden 晚年的政治與宗教反省。

理」，而幾乎到處通行無礙⑭。換言之，與專制主義（不管是主張君權神授的那種或霍布士的那種）並行的，還有一種對專制主義的抗議。英國的情況尤其如此——在十七世紀，英國素以革命之鄉著名。而如下文所將談到的，路易十四時代的法國也有這類抗議，不過，比較之下還算溫和，而且從未達到明確表現的理論層次，它毋寧比較著重於要求在既有的君主政體架構中實行改革。不過，十七世紀最後幾十年中，確已有若干徵兆預示將有更嚴厲的批判會在下一個世紀中出現。

英國人的抗議在內戰期間與空位期間公然爆發。上述菲爾瑪的話，可能就是指一六四〇年代著名的軍中辯論、里爾本（John Lilburne）等人的平等宣言（Leveller Manifestos），或國會與習慣法擁護者的文章而言。一六五二這年，又有溫斯坦理（Gerald Winstanley）出版鼓吹公社烏托邦的〔自由之法則〕（*The Law of Freedom*）。哈林頓的〔大洋國〕則出版於其後四年。以上只是眾多論述基本政治與社會哲學問題的著作的少數選樣，這些著作幾乎一致抗議任何形式的專制主義。在國王、國會、軍隊彼此鬪爭的時代醞釀出來的這些作品，無不大量向宗教改革和自然法傳統汲取養分，以建構自己的理念。

英國人的抗議雖然大致在短期間就告夭折（因爲克倫威爾的獨裁與斯圖亞特王室的復辟隨後到來），卻爲近代的自由主義鋪了路。他們所提出的建議儘管相當紛歧——有的主要是要求政治改革，有的則要求廣泛的經濟與社會改革——卻有一個普遍同意點，即他們都主張：統治應該基於個體之同意；個體有若干基本權利；總之，所有政府，不管其

⑭ Filmer, *Observations upon Aristotle's Politics touching Forms of Government*, 前引著作（見註⑦）之 p. 226.

形式如何，都受自然之限制。即使由哈林頓賦予至高主權的國會，也不能違反一條土地定律，這條定律限制每個地主的年收入不得超過兩千鎊。哈林頓形容法理上的政府（不同於事實上的政府）爲「法治之國，而非人治之國」。出身於新教分離主義家庭的平等論者（Leveller）里爾本，則把政府所受的限制歸源於政府與人民之間的一項原始契約。依他關於這契約神話的說法，和霍布士截然相反的說法，人民（在訂約時）曾經保留了若干基本的權利或「自然的自由」，這些權利在事實上絕不能轉讓給國王或國會。支持以上這些激進理論的，是一種樂觀的人類學，這種人類學霍布士的或神授君權論者的觀念也截然相反。里爾本雖然相信有原罪，卻最先開始談到人獸之別，談到理性與自由是天生的權利，談到「上帝所造的人類光輝形象」。哈林頓則是早期的環境論者，他認爲壞環境是使人成爲罪人的原因。「給我們好的秩序（法律），則它們就會使我們成爲好人⑮，」他曾經這麼說道。掘土派的成員（Digger）溫斯坦理則發現私有財產是邪惡、貪婪的根源。廢除私有財產，則人類較好的天性（溫氏稱其爲理性，而把它等同於內在的上帝）便可以成長，而爲塵世帶來自由。

我們在洛克初版於一六九〇年的〔政府二論〕（*Two Treatises of Government*）中依稀可以聽到上述內戰期自由主義（特別是平等論者）的回響。洛克從這裏汲取了養分（猶如從其他來源），終得以在這世紀的稍後年代爲自由主

⑮ Harrington, *Oceana*（見註③）p. 56; John Liburne, *The Charters of London* (1646), 徵引於 Perez Zagorin, *A History of Political Thought in the English Revolution*, Routledge & Kegan Paul, London, 1954, p. 13.

義立下了典型議論，在十八世紀成爲經典⑯，並反抗專制主義。他這麼做，目的是在反對菲爾瑪，並協助他的恩人與朋友夏夫茲伯里（Shaftesburg）罷黜詹姆士二世。他開始的時候只是試圖一一答覆〔家長權〕一書的立論。但不久在〔第二論〕（*Second Treatise*）中他就擴大他的工作範圍，而依自然法或理性爲政治學設立了若干普遍原理。

洛克立論的出發點是個體而非家庭。這倒不是說洛克宣揚一種激進的個體主義，或宣揚一種與原子宇宙觀相應的原子社會觀。但他確實把政治社會建立在全然異於神授君權君主政體之基礎的另一個基礎上。神授君權政體假定個體必須服從父親似的統治者。當他還在當牛津大學學監時，洛克曾經寫文章贊成「統治者權力的龐大」。那時，「復辟」還不久，他怕「野獸們」（占人類大多數）更甚於「聖經稱爲上帝的那些人」（王侯們）⑰。但後來暴政又露出了跡象，這時，洛克便像平等論者那樣爲捍衞個體與個體權利而立論了。他不是藉史實來保衞這些權利，而是藉自然來保衞它們。「開始的時候整個世界猶如美洲。」〔第二論〕的這句話出現於論述財產與金錢的一段話之中間。但這句話有一個更廣的涵義，它意謂一切有組織的政治生活背後有一個「自然狀態」。在這狀態中，每個個體都生而有理性與自由，每個人都是自己的主人，都擁有和其他個體相當的權利。開始的時候，並不像菲爾瑪所說的那樣早已有了政府的存在。政府是因個體之間的契約而創造出來，其後便受他們的委託（在

⑯ 有人對洛克是否抱持自由主義（liberalism）表示懷疑。誠然不錯，他自己並未使用這個名詞，他還賦予行政機關相當的立法權。我稱洛克為自由主義者，只是指他反對暴政，並將個體權利置於自然法保護下。

⑰ 摘自論行政官員的一本小冊子，徵引於 Peter Laslett (ed.), *John Locke. Two Treatises of Government*, Cambridge University Press, Cambridge, 1960, p. 20.

洛克，政府是一個受信託的權力）來保護他們的權利——這些權利包括自保權與財產權。後來洛克日益強調財產權。「人類結合成爲國家以及置身一個政府統治之下，其重大與主要目標在保持他們的財產⑱。」在這裏，洛克顯然與平等論者（他們在經濟上，反映了較低層中產階級的利益）以及共產主義者大異其趣。他的理論也不是如某些人所說的帶有利己主義色彩的「資本主義」。他心目中的個體即使在自然狀態中也是滿樂羣的，而且了解社會與國家之價值。不過，儘管如此，洛克在政治思想上主要還是個體導向的，就像他在哲學上的傾向那樣——我們當記得，在他的哲學上，他的焦點是個體心理學與知識論。在這方面，洛克可說是道地的宗教改革之子，甚至是激進的宗教改革之子，又是道地的十七世紀激進英國政治思想之子，雖然他的經濟思想不算最激進。

洛克關於宗教寬容的理論，順理成章地從其政治理論推演而出，事實上確實可以說是其政治理論的必然結果。他在論述這個題目的連串「書信」中表示：政府除非爲了維持公共秩序，不可干涉宗教事務。宗教是攸關個體的事，是攸關「心靈內在信念」的事，這類的事不能、也不該，加以強制——這裏，洛克的個體主義又顯露無遺。他反映了新教分離主義的觀點，精確區分「政府之事與宗教之事」，因而把國家變爲一個純然世俗的權力，完全不管靈魂救贖的事。洛克還認爲個體不該受固有的教會束縛，因爲人並非生來註定要成爲某一教會的成員，而是自由加入一個教會的。把洛克與霍布士對教會所下的定義加以比較，是很有意思的一件事情。伊拉斯特斯主義者洛克界定教會爲「一個自由且自願的

⑱ Locke, *Second Treatise*, Chap. 9, Sect. 124. 也請看 Chap. 5, Sects, 27, 49.

社會」。霍氏則說：「我把『教會』界定爲一羣宣稱信奉基督教的人，他們因唯一的統治者而結合成一體；有他的命令，他們就應該集會，沒有他的權力，他們就不應該集會⑲。」不過，洛克也不是在宣揚絕對的宗教自由。像一六八九年的英國「寬容法案」（洛克在同年出版的〔書簡〕（*Letter*）爲這法案提供了哲學根據）那樣，洛克也宣告對外國勢力（天主教）効忠的人以及自認不信上帝的人（無神論者）爲非法。他說：「拿掉了上帝——卽使只在思想上拿掉——將會使一切冰消瓦解，」包括道德，以及社會裡各種靠習俗與誓約來維繫的紐帶。

如前所述，對專制主義的抗議也出現在法國。不過，它並沒有像光榮革命期間以及其前其後的英國抗議運動那麼廣泛與成功。此外，除了反對路易十四的政策，法國人的抗議也沒有眞正的一致性。在一六八〇年代與一六九〇年代日益增長的這個反對，來自四面八方：來自上層教士——他們想使法國天主教擺脫對國王的奴性依附；來自諸如聖西蒙公爵（Duc de Saint-Simon）等貴族——他們想恢復被路易壓制的貴族因襲特權；來自商人以及他們的擁護者——他們批評重商主義制度；來自諸如拉布利葉等中產階級——他們非難整個社會，特別是上層階級（國王亦不例外）。拉布利葉在其〔人物〕一書（此書讀者甚多）中寫道：「君王與臣民的義務正好對調了過來，……現在他是他所有臣民之財產的絕對主人，不分靑紅皂白，不講任何理由；除此之外，他還享盡奉承阿諛⑳。」一度擔任路易十四孫子的私人教師，旋卽

⑲ Hobbes, *Leviathan*, Pt. 3, Chap. 39. 參較 Locke, *A Letter concerning Toleration* (1689; 最初是用拉丁文寫成。當時洛克出亡荷蘭)，in *Works*, Ward, Locke, & Co., London, 1888, Vol. III, p. 7.

⑳ La Bruyère, *Caractères*, "Du Souverain ou de la republique" (No. 28).

失寵的費涅隆主教(Bishop Fénelon)，也許是最能爲這抗議提出一套普遍理論的人。他在爲少年勃根地公爵寫的〔泰勒馬卡斯〕（*Télémaque*）故事中曾經描繪一幅理想社會的圖像。在這社會中，所有人民都自由而平等；商業不像在路易十四財政審計長柯貝爾（Colbert）管轄下那樣受到層層限制；國民不醉心於奢侈、浪費，以及征服戰爭；國王的行動受法律約束。在他被強制從坎布瑞（Cambrai）主教職位退休之後，費涅隆提出了若干更明確的建議，其中呼籲建立地方議會，並重建國民議會（Etats Généraux），使其具有監督經濟與外交的新權力。費氏顯然在公開鼓吹一種立憲君主政體。

流亡來法國的新教徒，矛頭所對的，則主要是路易十四的宗教壓制政策。這政策在一六八五年廢除「南特詔書」時達到一個高潮。這些流亡者之中最著名的兩個人，儒流(Jurieu)與貝爾，原是好朋友與學院同僚，不久卻在移居荷蘭之後鬧翻了。事實上，貝爾失去鹿特丹市立光啟學院（Ecole Illustre）的哲學與神學教授職位，儒流不能辭其咎。儒流儘管在神學上是極保守的人，在政治上卻抱持非常開明的見解。這見解一部分淵源於他十分讚許的英國革命，一部分淵源於葛羅休斯以及他自己的喀爾文主義傳統。他跟波斯威針鋒相對，在對法國新教徒發言的〔教牧書簡〕（*Lettres pastorales*, 1686-1689）中大力宣揚主權在民以及民權先於政府等觀念。但這位新教正統之戰士，仍不如洛克那麼帶有個體主義色彩。他鼓吹團體與宗派之權利，甚於鼓吹個體之權利。譬如：他一方面固然要求對法國的喀爾文教派寬容，另一方面卻拒絕寬容抱持「虛假」見解的那些人，不管他們是天主教徒或新教徒。

貝爾正好與儒流相反。他在政治上相當保守，在宗教寬

容問題上頗爲開明。在這點，貝爾倒是比較像斯賓諾沙。斯氏以法律與秩序的名義，爲維護主權而戰鬪，卻肯定人類「自由理性與判斷的自然權利」。他跟霍布士相反，認爲即使經過自己的同意，也讓不掉這個權利。鑒於荷蘭的前例，斯氏一部分是以現實的教訓爲理由而爲宗教寬容辯護的。他要人們把見諸繁榮的阿姆斯特丹市的寬容善果與天主教迫害阿米紐教派(Remonstrants)的惡果做個比較。不過整個說來，斯氏主要還是以他對合理與自由的社會之憧憬爲根據而爲寬容辯護。

> 不，政府的目的絕不在於把人從理性的生命變爲野獸或傀儡，而在於使他們能夠在安全中發展他們的身心，而且不受束縛地運用他們的理性。……事實上，政府的眞正目標乃是自由，……這種自由是科學與文理學科之進步所不可缺少的。因爲沒有人能有效從事這類研究，除非他能完全自由而不受妨碍地下判斷㉑。

這也是米爾頓的憧憬。米爾頓的憧憬表現於稍早幾年所寫的「最高法院法官」（Areopagetica, 1644）一文，抗議長老制議會對出版的審查。米爾頓與斯賓諾沙都深信眞理是強有力的；如果放手讓它跟虛僞一搏，它終將獲勝；而且它還會呈現得多采多姿，特別是在「與宗教無關的事物」方面。因此，米爾頓說，「讓多數人受到寬容，而不讓全體受到強迫」，是更愼重、更合乎基督教精神的做法。

貝爾雖然不像米氏和斯氏那麼樂觀，但也在十七世紀所能容許的範圍內盡量鼓吹寬容。在他論述這主題的主要哲學著作〔強迫入教〕(*Compelle intrare*, 1686-1687)中，貝爾

㉑ Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, in *Chief Works*, R. Elwes (trans.), G. Bell (Bohn's Library), London, 1917, Vol. I. pp. 259, 261.（這章全部論述思想與言論自由。）

嚴厲指責新教與舊教的不寬容，他爲唯一神教派、猶太教、回教教徒的信仰自由請命。唯獨無神論者受到他的排拒，因爲他認爲他們威脅到公眾安全㉒。儘管在關於人性的概念上，貝爾是個奧古斯丁主義者，但在這裏貝爾卻指責奧古斯丁是賦予基督教迫害行爲以理論基礎的主要理論家。爲了反駁，貝爾特別強調理性在探究形上學與宗教眞理時的極限，他認爲這極限使我們無法做任何一種絕對判斷。貝爾也察覺到個體所抱持的信念無不繫於他所受的教育以及他生長的環境。職是之故，任何人都不該擅自評判別人的良知。貝爾又相信宗派之眾多並不必然危及國家，而強迫達成的統一，如路易十四時代法國的統一，最後只能導致欺詐、暴行，以及對宗教的幻滅。

最後讓我們再來看看政治思想的另一個運動。這個運動不限於任何派別，雖然還在摸索與生澀的階段，卻日益變得自以爲是。這個運動就是把政治學數學化與自然科學化的運動。〔格利佛遊記〕曾對這個做法有所諷刺。該書作者史威福特（Swift）故意讓格列佛譏評布洛丁納吉人（Brobdingnagians）的無知說：「他們到現在都還沒有把政治學化爲科學，人家歐洲那些才子早就這麼做了㉓。」這些十七世紀的「才子」包括史威福特的同胞霍布士、佩堤（Sir William Petty）（他新創了「政治算術」這個名詞）與洛克，以及歐陸的葛羅休斯、萊布尼茲與波蘭維利葉（Comte de Bou-

㉒ 對無神論，貝爾抱有矛盾的感情。在他 1680 年論彗星的一本書中，貝爾說宗教與道德之間並無必然的關連，並說由有道德的無神論者來組成一個社會，並非不可能。但在 *Compelle intrare*（法文全名作：*Commentaire philosophique sur ces paroles de JésusChrist, Contrain-les d'entrer*），他卻反對寬容無神論。理由是不信天命與神的公正，會危害國家之律法。

㉓ Jonathan Swift, *Gulliver's Travels* (1726), Pt. II, Chap. 7.

lainvilliers)。關於方法與模型，上述諸家政治科學不免多所歧異，但它們都一致想使政府更合理，想使它立基於可以證明爲「自然而然者」(natural) 的若干法則和定律之上，因而使它擺脫迷信與任性。這些思想家的靈感大部分無疑來自當日的科學㉔，特別是精確的科學，但一部分，如洛克，也來自經驗醫學。

霍布士的做法是最好的實例。他聲稱他發明了政治科學，並指出希臘人與基督教的博士們都只是「依照他們自己的空想」去爭辯和論斷政治與哲學問題。他寫道：「因此，自然哲學還是很嫩；但民事的哲學更嫩，它不會比拙作〔公民論〕(*De Cive*) 更年長㉕。」正如他在許多地方所顯示，他的立論是取法數學。霍布士中年的時候偶然讀過歐幾里德的〔幾何原理〕(*Elements*) 一書，結果留下不可磨滅的印象。對霍氏，猶如對笛卡兒及其他許許多多十七世紀的人，幾何意味著論證的確定，一步一步從最簡單的問題推進到最複雜的問題。笛卡兒並未試圖把這方法應用到政治學上，霍布士卻這麼做了。依霍氏，這方法是避免將國家建立在沙堆上的唯一方法。在霍氏之後，將數學的推理應用在社會與政治現象上，成爲相當普遍的風氣。這個做法也正是佩堤「政治算術」概念的基礎，雖然佩堤把培根的推理與數學的推理混合在一起。佩堤把〔智慧書〕(Book of Wisdom) 上的一段話當作座右銘。這段話說：上帝依數目、重量與尺寸而安排一切事物。佩堤希望藉著對人口統計、土地佔有、貿易、氣候等等的數量分析，能够提供正確資訊，以

㉔ 當然，此外也還有別的自然法傳統(來自斯多噶學派與羅馬法學家)，這傳統同樣強調固定而普遍的律法。

㉕ Hobbes, *De Corpore* (1655) (英文版以 *Concerning Body* 之名發行)，Epistle Dedicatory.

利政策制訂㉖。數學也是萊布尼茲許多政治的與半政治的計畫的基礎。身爲微積分的發明者，萊氏或許比其他任何十七世紀的人都更相信數學。萊氏曾經這麼說過：「全世界的每樣東西無不以數學方式進行。」他不只用數學或數學方法建立最有普遍性的眞理，如有關法理學與國際法的眞理，還用它解決日常政治問題，如確定選舉波蘭王的程序，以及和平統一基督教教會與基督教國家。以上這些計畫都和萊氏另一項努力息息相關。這項努力就是尋求一種「普遍特徵」。這普遍特徵能使語言還原爲它的最簡單詞語，然後這些詞語可以用數學符號加以代表。這一來，各個國家的人便可以學習他們共通的那些東西，而得以減少彼此的爭執。大約就在這個時候，方提涅里曾經說過如下的話：「幾何精神比以前散播得更廣」；作爲幾何之特徵的「條理、清晰、精密與正確」正被轉移到知識的其他領域，轉移到政治學，猶如轉移到道德、批評，乃至修辭。他這些話一點不假㉗。

不過，霍布士卻把數學跟「（物）體」（body）結合在一起，而確是有一種關於物體的哲學存在於他政治科學的核心。他認爲，從概念上說，政治學確實可以單單由經驗而學會，但他自己卻藉著他所謂的「綜合方法」，看出物理學、

㉖ 佩堤 *Political Arithmetic* 在他死後的 1690 年出版，卻是寫於 1670 年代。在1687年的一封信中，佩堤宣稱已將代數應用「在純數學事務以外的地方，那就是說，以政治算術這個名稱而應用於政策上——將有關物質的許多名稱化成有關數量、重量與大小的種種名稱，以便用數學方法處理。」（*The Petty-Southwell Correspondence*, Marquis of Lansdowne (ed.), Constable and Co. London, 1928, p. 322）在這些以及其他文字中（荷蘭文的以及英文的——出自佩堤的友人 William Graunt, Sir Dudley 及 Roger North, John Collins 等人之手），可以找到經濟學的起源。

㉗ Fontenelle, *Préface sur l'utilité des mathématique et de la physique*, in *Oeuvres diverses*, Gasse & Neaulme, La Haye, 1729, Vol. III, p. 6.

心理學與政治學之間有一不可分的關連。從伽利略與生理學家哈維(William Harvey)那裏他學到萬物都由運動中的物體所構成，由因與果所構成，因此，國家跟自然、跟人一樣，也是一個物體，一個政治物體，由自然的欲望與努力，亦卽人之運動，所推動。但如〔巨靈〕一書的卷首插圖（特別是該書的導論）所闡明的，國家這個物體，比較像機器而比較不像有機體。這幅卷首插圖畫了一個頭戴王冠的巨人，身體由無數較小的人體所組成（見本書附圖10）。這個巨靈或國家，據說有靈魂、關節、神經、理性、意志等等，正像一個「自然的人體」。不過，除了這個傳統式的比喻，霍布士還用了更符合新機械科學的另一個比喻。他說這個政治物體像一部自動機械或引擎，藉著彈簧、線（相當於人體的神經）和輪子推動自己。

霍布士又稱國家爲「人造的人」(an artificial man)。這個比喻或許比其他任何比喻都更能表達他政治科學的眞正近代意味。蓋霍氏把國家視爲一個理性的建構，既非由上帝所造，亦非由歷史所造，而是由人類所造，雖然人無法避免這麼做，因爲他受到自己迫切的需求或「運動」所驅迫。霍氏在〔政治體〕(*De Corpore Politico*, 1650) 中寫道：「建立政治物體的方法有兩種。一種是由會集的眾人隨意加以建立，這就像以人的才智憑空造出東西一般；另一種是由強迫而建立，這彷彿是由自然力所促成的生殖㉘。」洛克雖是自由主義者，卻跟專制主義者的霍布士所見略同——略同，因爲在這一點上洛克的思想有點曖昧。洛克不但把政治設施歸源於意見一致的理性的人，他也將之歸源於自然法——洛克把自然法與人類意志區分得很清楚。不用說，自然

㉘ Hobbes, *De Corpore Politico* (1650), Chap. I, Sect. 1, 也請看 *Leviathan* 導言。

法僅能由「自然之光」加以認知——所謂「自然之光」就是人類感官印象與理性兩者之結合。但自然法只是由它而認知，並不是由它制訂；上帝才是自然法之制訂者。這是傳統上對自然法的看法。這種看法使近代的主權觀念不可能成立，至少使「法律卽統治者之命令」這一觀念不可能成立。依我看，洛克政治學最近似霍布士「人造的人」一概念之處，蓋爲其源自經驗的那一部分。而如上所述，這部分是以經驗醫學爲範本的。

在一段常被徵引而很有意義的一六八一年記事中，洛克寫道：

> 但處理公務或私務的這個方針是否能夠成功，大黃（rhubarb）或金鷄納樹皮（quinquina）是否能夠治癒瘧疾，只有透過經驗才能知道，而且關於這點也只有以經驗爲根據的蓋然性，或類比的推論，而沒有確定的知識或論證（與數學知識相較之下，情形就是如此，數學知識是「錯不了的眞知」）㉙。

這就是說，在政治的日常運作上，上帝或自然法都幫不上大忙。人類惟有從經驗中學習這類事物，而且永遠不能指望獲致數學所允諾的那種確定知識。因此，在洛克看來，政治如霍布士所說，是一種技藝，更是一種經驗的技藝。

㉙ 洛克1681年6月26日日記。刊於 *An Early Draft of Locke's Essay*, R.I. Auron (ed.), Clarendon Press, Oxford, 1936, pp. 117-118. 這段話曾被 Laslett 引述於前面提到的一本書（見註⑯）。C.H. Driver 的 "John Locke" 一文也引用。該文收於 F. J.C. Hearnshaw (ed.), *Social and Political Ideas of the Augustan Age*. 要充分了解此語意義，必須參看洛克早年論自然法的文章（1660-1664）。

第六章 古人與今人

如前文所提示① ，十七世紀在對歷史看法上也經歷了一番重大的變化。以下是本部所要考量的最後一個重大問題：當時人們如何看待過去、現在與未來？其理由爲何？如眾所知，舊的歷史哲學在整個十七世紀都還具有很大勢力，波斯威主教的〔通史論〕(*Discours sur l'histoire universelle*, 1679) 便是一個有力證明。這部書就像他的〔政治學〕那樣，也是爲了教導法國王儲而寫。此外牛頓想把創世以來神聖的與世俗的兩種人類史交融在一起的種種企圖，也是一個很好的證明。但是儘管如此，這時很明顯的也有一種新的看法正在形成。這種新看法，比以前的看法更富世俗色彩，較能以批判的眼光看過去的時代，對現在與未來則較爲樂觀。這種看法隱隱透露出進步的觀念。如果沒有科學革命，這種看法根本無法想像。不過這種看法的出現也應大大歸功於當時的皮洛懷疑主義（這主義對歷史與形上學的確定性一併提出質疑），以及宗教的復興（天主教與新教均然）。這種看法在世紀最後數十年的「古代人與近代人之爭」（或如史威福特所稱的「書本之戰」 Battle of the Books)中達到最高峯。

要獲致近代人所持的那種史觀，卽認定歷史是發展的，

① 見本書頁 27-28。

先得克服兩個源遠流長的觀念。它們就是歷史退化（或腐化）與歷史循環的觀念。這兩個觀念都一度在十六世紀與十七世紀前期死灰復燃。一六二七年一位英國教士寫道：「世界歸於腐化的看法，非常普遍地被接納，不但在一般人之間是如此，在博學之士之間亦然，不管這些人是神學學者或其他學者。這種看法既是如此普遍，它便不經進一步查考而在眾人之間大大流行起來②。」如下文即將談到的，海克威爾牧師（Reverend Mr. Hakewill）寫下這段話，目的並不在讚揚而是在非難該「看法」。這看法，他發現當時另一位教士古德曼（Godfrey Goodman）的著作〔人之墮落，或自然之腐化〕（*The Fall of Man, or the Corruption of Nature*, 1616）曾大肆宣揚③。這時，退化觀念早已成爲一種老生常談，它表現出早期宗教改革運動與後期文藝復興運動的那種悲觀主義。這個觀念以包括整個宇宙在內的一次大墮落爲出發點。這墮落是從上帝所創造的原初完美狀態墮落到老年的衰退狀態，以及最後的消亡。而墮落的原因則是人。人由於他的罪，把死亡帶給他自己以及自然。依波頓（Burton）的說法，上帝的一切造物，包括星辰、天界、元素、野獸等等，「自身一度都是美好的」，如今卻已變壞，且與人類敵對④。而人類本身「在年齡與持久上，在力量與精神界上，在技藝與才智上」（海克威爾闡釋古德曼思想的用語）也都明顯衰退。這種悲觀的偏見不僅盛行於某種宗

② George Hakewill, *An Apologie of the Power and Providence of God in the Government of the World*, 3rd ed., London, 1635, p. 1. Hakewill 一度為查理王子（後來的查理一世）之牧師，但不久即遭貶，因為他抱持反僧侶政治的見解，且反對查理一世與西班牙聯姻。不過，*The Apology* 仍是影響深遠的一部書。

③ 見本書頁100。

④ Robert Burton, *The Anatomy of Melancholy* (1621), Pt. I, Sect. 1, member 1, subsection 1.

教思想（主要爲新教的）之間，也盛行於視希臘人與羅馬人爲人類模範的那些人之間。因此，即使葛羅休斯，他在其他地方都很「近代」，也喜愛「古代」的事例（希臘與羅馬的），甚於其他的事例。因爲如他所說，歷史上的實例比較有分量，因爲它們「出自較好的時代與較好的民族」⑤。

海克威爾提出一套循環史觀，以對抗退化史觀。這種循環史觀至少就短期間而言是比較帶有希望的。這種史觀在古代原本很流行，但在中世紀卻隱晦了，最近才又呈顯在馬基維利、波丹、羅伊（Le Roy）等人的著作中。波丹在一部歷史方法與歷史哲學的前衞作品中寫道：「認爲人類的種族總在退化的人是錯誤的。」「根據某種永恒的自然律，變化的路徑似乎是循環式的。自然擁有無數知識寶藏，不可能在任何一個時代就發掘淨盡⑥。」海克威爾讀過波丹的著作之後，曾把上述觀念詳細加以闡釋。他念茲在茲的，就是要證明自然力之永恒——儘管有原罪存在。鑒於人類最近所獲致的偉大成就，一個人怎麼會相信自然，甚至人性已開始在衰老呢？海克威爾看到從中世紀以來各方面都在進步之中，也看到上古以來某些方面的進步；在宗教方面（宗教改革已恢復了宗教的昔日光輝），固然是如此，道德方面亦然，學術方面也不例外。海氏的重點雖然不在科學，但他也大大稱述諸如印刷術、羅盤、火藥等近代發明，以及航海與醫藥技術的進步。因此，在他看來，當前的時代是在走上坡。他又表示當時的歐洲人大有可能幹得和他們的祖先一樣好，甚至

---

⑤ Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, Prologmena, Sect. 46,

⑥ Jean Bodin, *Methodus, ad Facilam Historiarum Cognitionem* (1566), Chap. VII, last paragraph（參較 Beatrice Reynolds 之譯本，Columbia University Press, New York, 1945, p. 302）我把引述的句子次序顚倒一下。

更好。這已儼然是培根的口吻了。他認爲，把當時的歐洲人看作站在巨人肩膀上的侏儒，是錯誤的。「事實並不是這樣。我們既不是侏儒，他們也不是巨人，大家一般大小，除了我們憑藉他們的方法而躍昇得比他們高了一點⑦。」這段話，或涵義跟它相當的話，在十七世紀之中，還會反覆被近代人說過若干遍。事實上，它終於成了近代派論點的核心。

不過，海克威爾的看法並非一種直線進步論。他曾經反覆提醒讀者「一切都在輪轉」。就像旋轉的輪子終歸會把它所有的輻都帶回同一個點，世上所有的文化也都反覆經歷著盛與衰的歷程。事實上，海氏鼓吹的正是「一種循環的進步」觀。那就是說文明隨著時代的不同而從一個地區或民族轉移到另一個地區或民族，因此，當某些成員在受苦受難的時候，「整體的文明並未因而在任何一個時代受到損害」。希臘人繼波斯人、埃及人與迦勒底人（Chaldeans）之後成爲藝術與科學方面的領袖，然後羅馬人與阿拉伯人繼之而起，現在則歐洲人又繼羅馬人和阿拉伯人之後而起。歐洲人因爲有前人所奠下的一切基礎而得以向前進步。波丹也說過類似的話。不過海克威爾由於身處基督教啟示錄的傳統中，又預言會有一個最終的極致。在那個時候，世界會毀於烈火，歷史戛然中斷。

近代人雖然盜用了若干波丹式的論證，卻形成了根本不同的一個歷史概念——遠比前人的概念更富進步主義色彩。不過在十七世紀卻有分離的兩種進步主義思惟：一個主要是宗教與啟示錄的，而且明顯地存在於英國；另一個則主要是世俗的，代表的是整個的歐洲，且以當前的成就而不以未來

⑦ Hakewill, 同註①, Preface, page b3ᵇ.

的預言爲思考的中心。前一種思惟可以說比較沒有近代色彩，因爲它以若干關鍵性聖經經文的闡釋爲樞紐，而以基督教的天命論（Providentialism）爲根據。天命論自不是什麼新鮮的玩藝，而它的中世紀奧古斯丁版也絕口不談俗世的進步。誠然不錯，奧古斯丁確曾攻擊循環論，但他同時也攻擊了當時的至福千年論者（millenarians）——這些人預言，魔鬼被制服而耶穌再度降世之後，世上將會出現一個烏托邦。在奧古斯丁看來，歷史之中固然有精神意義存在，也有神的裁斷存在，卻沒有「上帝之城」存在。奧古斯丁的概念託身於波斯威〔通史論〕之類書籍而繼續活在十七世紀，也託身於貝爾之類的懷疑論者而活著（這是相當令人驚訝的，因爲這些人在別的方面都把歷史當作一門全屬自然主義者的學問）。波斯威曾經告誡人不要講運氣或機運，因爲那都不過是掩飾人類之無知的名詞。他的這個說法實在像極了奧古斯丁。波氏最後下結論說：「閣下，請記住：成就與毀滅諸帝國的串串因緣，無不繫於上帝之密令⑧。」貝爾自不像波斯威那樣相信天命會干涉特定歷史事件。但貝爾顯然認爲天命對維持歷史中的秩序有所作用。天命正是不顧人類之腐化而使社會得以成立者，也是防止個體與國家變得過於有力者。貝爾曾經把天命描寫爲「有約束力的神恩，猶如一座堅固的水壩，止住了罪之洪流⑨。」

十七世紀的天命論有一點新穎之處，那就是它日益被用（特別是被英國的新教徒所用）以支持一種時新的至福千年

⑧ Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, Pt. III, Chap. 8. "Monseigneur", 自是指王子而言。

⑨ 引述於 Elizabeth Labrousse, *Pierre Bayle*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1964, p. 463. 嚴格地講，貝爾的歷史概念不能算是奧古斯丁主義的概念。因為他也相信歷史循環論，且認為自己正處於歷史之上升的週期中。

論⑩。要做到這點，得先把聖經中那幾段預言的經文做更樂觀的新解釋。而這個工作則開始於一六二四至一六六〇年間的英國。當時「總改革」，宗教的、教育的，以及政治的、經濟的改革，希望正在高漲之中，任何事情似乎都有可能。而那個時候，也正是可能更樂觀地去看待宗教改革運動自身的時候，因爲這時這個運動業已屹立不搖，且正在贏得對世上反基督者的戰爭。這個新天命論之最有辯才、最飽學的闡釋者，是劍橋的新柏拉圖學派。這學派的開創者是研究聖經的大學者米德(Joseph Mede)。米德摒棄奧古斯丁（與路德）的傳統，在其〔啟示之鑰〕（*Clavis Apocalyptica*, 1627；奉英國國會之命而譯出的英譯本則出版於一六四二年）一書中，信心十足地預言會有地上的至福千年到臨。聖約翰啟示錄所描述的傾倒小藥水瓶一事，在米德看來，正表示歷史已經有了長足的進步，特別是從宗教改革以後——不論就理智上說，或就精神上與道德上說。作爲一名業餘的科學家，米德對宇宙最終極致之說提出了若干質疑。聖彼德所預言的大火可不可能是指某種社會革命而言——在這革命中，壞人徹底被打倒？不管怎麼說，在米德看來，上帝爲歷史所訂的計畫（啟示錄等所透露的）既不預示歷史之永遠退化，亦不預示歷史之不斷循環，而是預示歷史向一個新伊甸園前進。依米德，歷史不外從伊甸園到伊甸園之歷程，中間經過一段長期的墮落。而這也是柏拉圖學派中的米德繼承人、化學家亨利摩爾，以及柏尼特（Thomas Burnet）等人的看法。柏尼特在其〔地球論〕(*Theory of the Earth*, 1681-1689）中並未完全摒棄退化論（這本書旨在描述「命運之重大轉折」、「塵世之天命運行的轉折點」⑪）。他

⑩ 關於這個題目，請看 Ernest Lee Tuveson, *Millennium and Utopia*, University of California Press, Berkeley, 1949.

相信上帝描述創造得十分完美的這個塵世在大洪水之後便退化了（部分地而非整體地退化，其原因則爲人類之罪）。這個退化影響到自然世界與人類世界，且一直持續到當時——不過，宗教改革以後有些「改善」。而這個墮落的狀態在指定的時刻將會告一段落，而繼之以火燒「世界」與「啟示錄的至福千年」。這至福的一千年將由耶穌基督統治。在這個伊甸園中，將會有最佳血統的人類生活其間，這些人類能够運用上帝在創世時賦予人類的那些能力。這些能力就是不停地崇拜與觀照上帝之能力，以及不斷運用智能於科學研究的能力。所有的這些賜福都會透過柏尼特所謂的「自然天命的體系」(a system of Natural Providence)而降臨。「自然的天命」，是柏氏在該書第二册第十一章所闡述的概念，是他對當時的科學（當時科學強調第二因，或機械因）所作的讓步⑫。由此看來，柏氏的歷史哲學，顯然也跟米德的一樣揉合了新與舊的成分。天命仍然統治著世界，不過卻是透過普通自然律而作用，且容許物質的自然界與人性向前躍進一大步。

天命論幾乎完全沒有介入古人今人之爭。這場爭端差不多與柏尼特著作之出版同時爆發。這場爭端當然並不是肇始於十七世紀。其淵源可以上溯至十四世紀的義大利。當時人文主義者曾爲模仿古人的問題，以及能及得上他們多少、甚至能否超越他們等問題而發生爭論。但一直要到十七世紀，雙方的戰線才清晰標示出來，因爲近代派態度之確立，在很

⑪ 和 Mede 的書一樣，柏尼特的〔塵世論〕一書，最初也是以拉丁文印行，後來再經增補而出英文版。柏尼特的的正統性頗有可疑。因為他試圖調和聖經與理性，以及晚近的科學。Tuveson 稱柏尼特為「大災難的演化論者」(a catastrophic evolutionist)（同上，p. 130）

⑫ 見本書頁55-56。

大的程度上繫於科學之發展，而「古典主義」則需要體現於典章制度上（如法國波旁王朝之新學會所體現者），以界定並強固它的學說⑬。佩羅的詩「路易大帝的時代」在法蘭西學院裏宣讀，可以說是雙方公開戰爭的導火線。次年，又有方提涅里爲近代人辯護的文章，以及佩羅爲自己在詩的立場辯護的長文出版。接著，憤慨的布洛瓦匆匆起而反駁佩羅——最明顯的是在「對朗吉納斯的沈思」（*Reflexions sur Longin,* 1694 一文中。英國的天巨爵士（Sir William Temple）則動筆答覆方提涅里以及柏尼特。這又引來沃頓（William Wotton）的反擊，以及史威福特爲天巨辯護（史氏爲爵士的秘書及受庇人）。以上只是參與此役的最有名人物。除此之外，史威福特還提過若干人，其中包括某些哲學家與文學家。這些人大多站在近代人的陣營，因爲史氏自己也說過「古人的陣容大不如對方」。在史氏的名單中，布洛瓦被列爲近代人，然而這不過意謂布氏是當時的一名傑出作家而已。但有一件事情也是眞實的，那就是最後在哲學家阿諾（Antoine Arnauld）的調停之下，兩位主要的法籍寃家，布洛瓦與佩羅，終於達成部分和解。這在布洛瓦一七〇一年的〔致佩羅書〕（*Lettre à Perrault*）可以看得很清楚。信中，布氏承認路易十四時代在某些領域確實占了上風（尤其在科學上），但在其他領域，他還是繼續把勝利歸於羅馬古人。這也許正像史威福特故意藉著不把他的「手稿」寫完所暗示的：雙方都沒有贏得明顯的勝利。〔書本之戰〕（*The Battle of the Books*）一書的廣告詞說：「我們看不出勝利歸

⑬ Richelieu 主教為培養法國的語言與文學而建立的 *Académie française* (1635)，最為有名。其他還有 *Académie royale de peinture et de sculpture* (1648)，以及建築、音樂、舞蹈等學院。

於何方。」這場爭端在關於荷馬的一場小爭論之後，就在十八世紀初年漸漸銷聲匿跡。不過卻從它產生了一個新的史觀。那些十七世紀的「古代人」如何看待歷史呢？我們可以說他們教人以一套退化觀，或退化與循環混合觀。但更正確地說，應該說他們根本就不以歷史的眼光去看事情，應該說就某種意義而言，他們根本排拒歷史。在這方面，他們在十七世紀倒是無獨有偶的⑭。正像那些在一切時代的人性中看出相同性的人那樣，或像那些想要建立法律與政治之普遍原理的人那樣，這些「古代人」找尋的是放諸四海而皆準，俟諸百世而不惑的永恒藝術準則。他們興趣的範圍非常有限。他們主要的興趣所在，並非科學（亦卽自然哲學），而是藝術、語言與文學。此外，對道德也多少有一點興趣。職是之故，他們便比較容易把變化看作背離或趨近一項完美的標準，而比較不容易把它看作向較好的或不同的事物之運動。在他們看來，標準是不會變的，雖然人的品味會變化，而品味只有好與壞之分，規則也只有對與錯之分。正如拉布利葉所說的，重要的並不是設法跟上品味的變化，而是盯住「完美之所在點」。「藝術之中有完美之所在點，猶如在自然之中有優秀或成熟之所在點。……因此，便有好的品味與壞的品味之分，而我們也理當爲我們的品味而辯論⑮。」以此爲標準，人們便可以根據個體對「理想美」之知覺（或不知覺），且根據他把這個美具體化於適當藝術作品中的能力，來評判他。不但對個體可以這麼做，對整個時代也可以這麼做，而事實上也常有人這麼做。譬如當時才成立不久的皇家建築學院，其監督香布雷（Tréarte de Chambray）就曾譴責近代人，特別是近代的自由思想者，因爲他們主張「藝術

⑭ 見本書頁 44注⑬與頁45注⑮。

⑮ La Bruyère, *Caractères*, "Des ouvrages de l'esprit" (No. 10).

是無限的東西，它每天都向更完美的境地成長，且使自己遷就若干時代與民族的脾性。這些時代與民族都各自依照自己的模式，對它做不同的判斷，而界定什麼是悅人的，什麼不是悅人的⑯。」這種主張是一種歷史相對論，自不是「古代人」所能容忍。一個人如何區別好的品味與壞的品味呢？一個人憑藉什麼來界定美的事物呢？當然是憑藉「理性」。布洛瓦武斷地主張：「應該愛理性。讓你的著作永遠從它那裏借取光彩和價值。」波休神父(Father Le Bossu)說：「藝術跟科學有一個共同點，那就是它們都同樣建立於理性上面⑰。」但在以上以及其他許多類似的話中，理性並不是指個體的理性，或可以推翻權威的那種批判性的理性，而是指大家共同的、能够知覺美及美之規則的那種能力。然而十七世紀理性主義（即使是帶有批判性的那種理性主義），由於其一心尋求數學式的普遍原理，其一般氛圍甚有助於這種反歷史的思惟之發展。例如當時最富歷史意識的理性主義哲學家萊布尼茲，就把歷史視爲宇宙間已經先驗地成立的完美原理在時間中之實現。

這些「古代人」認爲古人最先認識到藝術中「完美之所在點」，並且最了解它。天叵是傑出的外交家，並且對歐洲以外的地方很有興趣，只有他把東方的古人，如印度、中國、乃至秘魯的古人，與西方的古人一起包括在古人之列。一般所提到的古人則都只限於希臘人與羅馬人，特別是後者。我們也該知道，近代的「古代人」並不是對古代的古代

⑯ Fréart de Chambray, *A Parallel of Architecture both Ancient and Modern*, John Evelyn (trans.), J.P. (*sic.*), London, 1680, Preface, p. 2. 這部書最初以法文在1650年出版。

⑰ Boileau, *L'Art poétique*, Chant I; R.P. Le Bossu, *Traité du Poëme Epique*, Michel Le Petit, Paris, 1675, p. 2. 後一部書於1671年最初問世。

人毫不挑剔的，他們也不勸人亦步亦趨地模仿後者。不過，正如佩羅所說的，這些「古代人」確實崇拜古代人，並且從他們那裏求取忠告與指導，求取規則與典型。依波休所說，荷馬與何瑞斯早已替詩歌藝術立下規則，而荷馬與味吉爾的詩作，則「依據所有時代的一致同意」，乃是各該類著作中曾經出現的最完整典範。布洛瓦〔詩藝〕一六八三年版本的卷首插圖就畫著藝術女神繆思像面對至尊大師那樣地面對著上述二人的半身雕像。拉布利葉曾經概括地說了這麼一句：「在我們的著作上，猶如在我們的建築上，我們只能通過模仿古人而達到完美乃至超越他們⑱。」

有人曾經企圖解釋何以古人會優於今人，不過這些解釋大多膚淺而不够認眞。天叵所提出的解釋大概最接近眞實歷史的分析⑲。他認爲氣候與土壤的關係重大。某些古代帝國的長期和平也很有影響。這種和平，自從蠻族入侵以後，歐洲就不曾享受過了。此外，希臘與羅馬的共和時期容許思想與研究的自由，也是重要因素。比較之下，近代歐洲人確實太放任自己捲入無盡的宗教與俗務的論爭了。這些論爭常導致兵戎相見，而這正是繆思的永恒之敵。同樣的，自從海外大發現以來，貪婪已成爲普遍的現象，雖然這是各時代的人所共有的特徵，但它對詩興與倫理有害。

天叵顯然是退化論者，雖然他的分析並未絕對排除有限度的「復元」之可能。他曾以一個肺癆的康復者來比喻歐洲

---

⑱ La Bruyère, Caractères (No. 15) 其他許多例子，請看 René Bray, *La formation de la doctrine classique en France*, Nizat, Paris, 1951, Pt. II, Chap. 6.

⑲ 有人說天叵比他同時代的許多人都更具有歷史意識，且更了解歷史上和世界上的各種文化之相對性。這種歷史意識，可以特別明顯地見於他的 *Of Heroic Virtue* 一文。

文明。從這個比喻，可以具體而微的看出他對近代歐洲文明與古代文明相比的觀感。設想有一個強健的男人在三十歲的時候得了肺癆，此後一直到五十歲都纏綿病榻，而到六十歲時才恢復了健康。「就這個事例，我們或許可以這麼說：在最後的十年，這個人的身體比他一生的其他任何時間都更快速地長壯；但你不能說他比三十歲時更有氣力⑳。」這就是天叵的大略看法：近代人確實在過去的一百五十年間有了可觀的成就，但換個比喻來說，他卻無法產出同樣品質的橡樹、無花果樹，或梧桐樹等，因爲大自然從未再使種子、陽光、土壤等做那麼理想的配合了。當時只要他願意，天叵自能同時立論證明「一切時地的」人性無不相同，因此，歸根結底，他或許也只是想要闡明古人因爲諸般有利的環境之故已經最趨近那「完美之所在點」罷！不管事實是否如此，有一點是毫無疑問的，那就是天叵在其論述這主題的主要著作中，拿近代人與古代人相比較而認定近代人較差：不但在語言、文學與藝術方面較差，而且在倫理學方面也較差（他特別稱讚孔子對倫理的強調）。天叵既不求跟上科學的發展，作爲一名哲學的懷疑論者，他也不認爲當時的科學知識有什麼特別值得追求的地方。因此，當我們聽到他說「在天文學方面，或物理學方面，並沒有什麼新的東西可以拿來和古代人競爭」，或聽到他說沒有一個近代的學院足以使柏拉圖的學院或亞里斯多德的萊西姆（Lyceum）相形失色，我們並不會感到太意外㉑。儘管他在某些文化領域中心胸非常開濶

⑳ Sir William Temple, *An Essay upon the Ancient and Modern Learning* (1690), in *Five Miscellaneous Essays*, S.H. Monk (ed.), University of Michigan Press, Ann Arbor, 1963, p. 56.

㉑ 同上。

㉒，天叵在氣質上卻始終是「古代人」，借他一篇文章的結尾幾句話來說，這類「古代人」最愛「燒老柴、喝老酒、會老友、讀老書」。

其他的「古代人」，則比天叵公正一點。他們並不堅持古代人一定在科學上勝過近代人，他們也比較強調肺癆的人可以復元，特別是藝術方面。以香布雷爲例來說，雖然他跟天叵一樣讚揚古代人，特別是希臘人在建築方面的成就，他卻只想「恢復一切藝術因『無知時代』的(亦卽中世紀的)一時疏忽而失去的原初光輝」㉓。香氏認爲：在建築方面，只要回歸維特魯維亞（Vitruvius）的規則，這是可以辦到的。拉布利葉較此更進一步，他慫恿我們在追求形式與思想的完美上跟古代人展開競爭。但要做到這一點，我們得「模仿」古代人，那就是說，遵從他們已經發現的規則——如拉辛在戲劇上所爲。

「近代人」的「論點」，或歷史哲學，則顯著地不同。佩羅在他〔古代人與近代人之並比〕（*Parallè des anciens et modernes*）的前言中，把這論點陳述得很清楚。他這本書包括五篇對話，他藉此把他的辯論公諸於世。他前此一年在法國翰林院之前宣讀的那首詩，裏面所說的每一字每一句都是眞心誠意的。在那首詩中，他說道：「總之，我深信如果古代人是優秀的，則近代人並不在任何方面稍遜於他們，近代人甚至在許多事情上還勝過他們。這是我的想法，也是我在我的對話錄中要證明的。」第一篇對話中，佩氏讓神父（他的代言人）重申他「尊敬」卻不「崇拜」古代人，重申他希望人們此後都教示青年：只要他們避免重蹈古代人的覆

㉒ 例如在他的政治與歷史分析方面，在他對中國庭園與哥特詩(Gothic poetry)的欣賞方面。

㉓ 同註⑮，pp. 3-4.

轍，他們不但可以「趕上」古代人，有時還可以「超過」他們。在詩、在比較長的文章裏，佩羅想打開人們的眼睛，使他們看到路易十四時代的種種光榮。他認爲「上天放出了萬道光芒來照耀那個時代，而這些光芒是上天一直拒絕賜給歷來一切古人的㉔」。

佩羅的論點（他承認這論點並非他最先提出），基於兩個簡單的假定。第一個假定是自然並未退化，反之，自然力萬古皆同。以方提涅里著名的比喻來說，這可以歸結到一個問題：往日的樹木是否比當前的更大、更美？顯然它們並非如此；因此，近代人也具有跟古代人相等的腦筋。「自然使用的是始終一樣的黏土，……當然它用以塑造柏拉圖、狄摩西尼斯和荷馬的泥土，並不比用以塑造當今哲學家、演說家與詩人的泥土更好。」在幾年後論十七世紀法國傑出人物的一本書中，佩羅把這同樣的論點表現得更爲生動。該書的卷首插圖（本書附圖 11），畫的是騎在馬背上的太陽王路易十四，立馬高台之上，周圍環繞着眾多元帥、工程師、神學博士、學者、畫家、政治家、法官、作家與科學家。「大自然顯然再一度揮霍地以浩繁的天才遍施於塵世，特別是法國，因而把藝術與科學提昇到一個新的完美頂峯（"a leur dernière perfection"）㉕」。

十七世紀頻頻使用的另一個比喻，則可以說明第二個假定。這是關於青年與老年的比喻。在方提涅里與佩羅所用的

㉔ Charles Perrault, *Parallèle des anciens et des modernes en ce qui regarde les arts et les sciences*, reprinted with introductions by H. R. Jauss and M. Imdahl, Eidos Verlag, München, 1964, pp. 92, 94, 126 (in 1st and. 2nd dialogues).

㉕ Fontenelle, *Digression sur les anciens et les modernes*, in *Oeuvres diverses*, Gosse and Neaulme, La Haye, 1728, Vol. II, p. 125. Charles Perrault, *Les hommes illustres qui ont paru en France pendant ce siecle*, Antoine Dezallier, Paris, 1696.

這個比喻中），老年並不代表退化，甚至也不代表中止消耗，而是代表優越的知識與經驗。老年人比年輕人懂得多。同理，歷史的最後一個時代也會比最初的一個時代懂得多。這件事情並不僅攸關優越的知識，而且攸關進步的思惟方法。正如方提涅里所說的，爲了最後得以學會如何正確推理，人類必有一段時間偏離正路，一如年輕人，犯錯而從錯誤中學習。方氏向我們宣告說：「對哲學很基本而且對每樣東西都有影響的那個東西，也就是推理的方法，在這個世紀，已經大爲完備㉖。」一個「成年的時代」已經緊跟在嬰兒與青年時代之後翩然降臨。在這個時代，人類能够比以前的人，比柏拉圖、亞里斯多德，或畢達哥拉斯更善於推理。

佩羅的論點，以及以上兩個假定，是基於許多思想潮流而建立起來的，但最主要是基於科學革命。現在或許還有許多人未能充分了解科學革命是對歷史的一個裁判。它使人類對自然律之不變與可靠留下不可磨滅的印象，因而使所謂退化顯得很不可能。而最重要的是，它要求我們對過去的知識成就（包括古人與中世紀經院哲學的）採取一種批判的乃至輕蔑的態度。先得把亞里斯多德、蓋倫(Galen)等等長久以來從未受過質疑的「偶像」徹底打倒，新科學才可能獲致成就。而亞氏這些人事實上要不是被證明爲在許多事例上都錯了，就是被證明爲從未做過對人類有絲毫助益的事情。葛蘭維爾(Joseph Glanvill)曾在他的一本書〔亞里斯多德以來知識的進展〕(*Plus Ultra: Or, the Progress and Advancement of Knowledge since the Days of Aristotle,*

㉖ Fontenell, *Digression sur les anciens et les modernes*, Vol. II, pp. 128-130.

1668）中，一個領域一個領域地檢討他們的成就。最後他獲致一個結論：絕大多數這些古代「哲學家」所採取的「路徑」都

> 不可能爲知識帶來多少利益，也對人類的生活毫無用處。它大部分都只是一些觀念和爭辯，這些迄今還在被人翻來覆去地談論着，卻從未推動過任何進步。那些科學方法，在那麼多世紀之間，居然連有助於治療一根受到割傷的手指頭的實用知識都不曾帶給這個世界，其無功無效正是一個顯而易見的證據，證明這些方法是基本的錯誤、這條路不對㉗。

以上這個論斷，顯然是培根式的論斷。但笛卡兒的態度基本上也是反歷史的。他認爲當時學校所教的哲學是一大堆垃圾，必須由清楚、明瞭而有用的思想來取代。他認爲舊的政治慣例與習俗，既然人們對它已經習慣了，也就不必去改變它。但哲學是全然不同的一回事。爲了使街道更漂亮，固然用不着把整個城市的房子都拆掉，但是如果房子確有倒塌的危險，則有必要拆掉重建。哲學就和這些房子一樣，是建立在不安全的基礎上，而如今這個不安全性早已延蔓到學問的其他部門了㉘。從以上培根式與笛卡兒式看法所推演出的結論便是：現在的人比過去的人懂得更多；在正確思想方面，或化學、解剖學、數學、天文學、光學、地理學、植物學（以上這些都包括在葛蘭維爾的清單裏面，此外，他又論及進步的科學工具）等知識方面，過去的人根本無法跟現在的人相比。科學與哲學的這種反歷史論斷，帶給近代派勇

㉗ Joseph Glanvill, *Plus Ultra*, Introduction. 葛蘭維爾是英國國教牧師，他也寫文章反駁唯物論者與無神論者對英國皇家學會的指控。他是這學會的一員。

㉘ 關於這點，請看笛卡兒〔方法論〕第一部結尾一節及第二部開頭幾段。

氣，使他們敢於宣告與古人平等，以及與古人不平等（指勝過古人）。

普遍流傳於十七世紀後期的皮洛式歷史懷疑主義，間接助長了這種態度。我們眞正對古人知道多少？古代歷史家所報告的「事實」可靠嗎？他們沒有把大量的詩混雜到歷史裏面去麼？他們有沒有像李維 (Titus Livy)，把「奇事奇物」敍述得像中世紀僧侶所報告的奇蹟那麼神奇麼？貝爾就認爲歷史，包括古代史，不外是愚行與罪行的反映——輕信的或心存偏見的歷史學家的愚行。貝爾巴不得歷史變爲一門科學[29]。

但歷史能不能成爲一門科學呢？或許貝爾自己也沒有完全的把握，儘管他曾經爲「信實的」歷史家立下若干準則[30]。不管怎麼說，哲學家還是很肯定地覺得：作爲一種知識，歷史總是不如哲學或科學。歷史無法產生比意見或蓋然率層次更高的東西，因爲它依賴「普遍觀察」(common observation) 或「特殊證據」(particular testimony)，而這兩者都很不可靠。洛克曾經在他的〔人類悟性論〕中寫道：「人們大概不會以爲我有意在這裏貶損歷史的信譽與用處。但……」他也一樣對歷史有所懷疑。事實的眞相逼得他不得不承認：由於各種不同的觀察、心情、環境、設計等都對歷史的證據有所影響，因此，不可能精確排比人們對事物贊同的程度，而從中歸納出什麼規則[31]。笛卡兒學派的哲學家馬勒布郎雪 (Nicolas Malebranche) 把歷史叫做「假科

[29] 見 Chapter five, "De l'autorité des historiens", in Bayle's *Pensées sur la comète*. 關於一般的歷史極端懷疑論，見 Hazard, *La crise de la conscience européenne*, Vol. 1, Pt. 1, Chap. 2.

[30] 關於貝爾對歷史摸述的責難，見其 *Dictionnaire historique et critique*, article "Remond", Remarque D.

[31] Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, BK. IV, Chap. XVI, Sects. 9-11.

學」，或「記憶的科學」。這種科學，即使所報告的事實或多或少是正確的，也會使研究它的人養成錯誤的心態。研讀歷史，助長的是記憶而非思惟，是對「聖言」(oracles)的尊敬與屈從，而非懷疑與批判。馬氏對毫無批判地稱述柏拉圖和亞里斯多德這類古代作家的歷史家，態度特別嚴厲。他認爲理性不容我們認爲這類作家絕不犯錯。相反的，理性希望

> 判定他們比新哲學家更無知，因爲在我們生活的這個時代，世界已經比亞里斯多德與柏拉圖的時代多經歷了兩千年，比那個時代擁有更多的經驗。近代的哲學家能夠認知古代哲學家留給我們的一切眞理，而且還發現其他的眞理㉜。

這算不算是一種進步論？當然算，但也只是在一種有限度的意義之下。首先，我們務必記住「近代人」在相當程度上仍然生活於古代人非相對性的世界中。他們也跟古代人一樣相信絕對的事物——這些事物，是人應該設法去模仿的，而不是應該拋棄的。佩羅那位神父相信有一種理想的美存在（跟布瓦洛與拉布利葉同樣相信）。佩羅讓他在語錄的開端發表他的看法說：近代人能夠比古代人更逼近「完美之觀念」，而事實上也因凡爾賽宮的完成而做到了——因爲凡爾賽宮在美的方面確實勝過提佛利（Tivoli）與佛拉斯卡提(Frascati)。雖然神父清楚地覺察到一種「相對的與特殊的」美，覺察到建築與演說術方面的品味之變化，他卻仍然不厭其煩地促請大家去注意更高級的另一種美。他形容這種美爲

㉜ Nicolas Malebranche, *De la recherche de la vérité* (1674), in *Oeuvres completes*, J. Vrin, Paris, 1962, Vol. I. p. 294. 第四、第五章特別跟馬氏對歷史與歷史學家的看法有關。馬氏身為天主教徒，在古代哲學與古代神學之間當然作了區分。「神學方面，古人比較可取（此處古人當指早期教父而言），因為要愛真理，而古人在這方面有真理」（同書）。

「普遍的與絕對的」，因而「在一切的時代與地方，對各種人」都是悅人的㉝。在「近代人」的歷史世界中還有其他某些不變的東西。人性不變，物質的自然基本上也不變。如果說「近代人」不相信有退化的現象存在，他們也同樣對演化的自然不具任何概念——這種演化的自然，會產生新穎的事物。近代人即使是生活在當代科學描述下的「新」世界裏，這新世界仍然是一個靜態世界㉞。

那麼，歷史中有什麼東西曾經（或能够）改變與前進呢？如前所述，「近代人」確已發展出關於知識的一種進步概念。但究竟那一種知識有進展呢？行爲或道德的進步情形如何？關於這類問題，「近代人」的陣營發生了分裂。沃頓在讀過方提涅里與佩羅的文章之後，答覆天巨，截然地把藝術與科學加以區分——這兩者在現在所說的這些爭論中首次實際地被分開。沃頓認爲在科學（自然科學）與形上學方面，確實有過進展；形上學之所以也有進展，乃是因爲它依賴有關心靈定律的知識以及高級邏輯，而這兩者在培根和笛卡兒手上都有過相當發展。科學之所以在以往的歷史中有進步，只是因爲它需要很長的一段時間才能發展到完美的境地。另一方面，沃頓立論證明古代人在辯才與詩歌上優於今人。這倒不是因爲他們天才較高，而是因爲他們在時間上佔先。在時間上占先就有較高成就，則是因爲這幾種藝術發展較快。此外，這也跟古代的特殊環境有關。譬如希臘人之擅長於演說術，就是因爲他們那個類型的政治結構「迫使許多機靈的人盡力學習演說」㉟。史威福特雖然意在爲其恩人辯

㉝ Charles Perrault, *Parallèle des anciens et des modernes*（見註⑳）pp. 103, 135, 192 (in 1st and 2nd dialogues).

㉞ 見本書頁69。

㉟ William Wotton, *Reflections upon Ancient and Modern Learning*, Chap. III. 窩頓是學術奇才，他專精於凱爾特語（Celtic）、以及希臘文、拉丁文、希伯萊文的研究，為英國皇家學會會員、劍橋大學碩士與博士。

護，其所提出的蜘蛛與蜜蜂比喻，或許也是爲了做同樣的區分。在〔書本之戰〕中，史氏的蜜蜂並不同於培根在〔新工具〕中所說的蜜蜂。史氏的蜜蜂代表擅長詩歌與語言的古代人（以蜜蜂的翅膀與「聲音」爲象徵）。其傲慢的對手——蜘蛛——則是建築家，表現了科學與數學方面的偉大技術㊱。蜜蜂抱怨說蜘蛛並沒有用正規的材料去建造。這抱怨，頗有先見。

佩羅同樣把藝術跟科學分開，而在〔並比〕的五篇對話錄中分別討論它們。但佩羅在自古以來的一切藝術與科學中看到進步的現象。這是他不同於沃頓的地方。他很清楚，要使「固執己見的」人們相信任何一種藝術確有進步是很難的，除非這種藝術的奧秘可以「計算與測量」。使這類人相信這件事情，不啻是與流俗的意見反向而行，所以佩羅似乎只做了一半就讓步了——至少是含糊其詞起來。他表示：古代派認爲「在品味與想像的事務上」古代人才是眞正的大師，這見解也許是對的。也許在這個領域中我們不應論斷古代人與近代人之高下——即使只是爲了社會安寧的緣故。不過儘管有上述的明顯躊躇，我仍然不認爲佩羅有意把任何一門藝術排除在其所執的進步通例之外（即使是詩與演說術亦然）。他在〔路易大帝的時代〕這首詩中也表示了類似的意思。不過現在他更詳盡地加以闡發，特別是在第三篇對話錄中。針對書中主席有關詩與演說術的強烈異議（主席是古代人的擁護者），神父答覆說：這些藝術也跟物理學與天文學一樣，需要好多世紀才能發展到完美的境地。理由是它們有賴於有關人心的知識。而這門知識是很深奧的知識，幾乎每天都有新的發現。正如解剖學新近在心臟、瓣膜、血管、運動等方

㊱ 培根的蜜蜂（*Novum Organum*, No. XCV），是近代人，以新的歸納方法收集材料，跟蜘蛛正好相反。後者像經院哲學家，「用他自己的物資」編造蛛網。

面發現了許多前所未知的現象，新近在人的身上也發現了「千百種微妙的情緒」，包括反感、欲求、不喜歡等等，這都是古人完全懵然的㊲。這類知識使近代的戲劇與繪畫內容益形豐富。關於繪畫，神父在此前的對話錄中也曾依據同樣的觀點加以討論過。神父說：「繪畫是這麼大的一門藝術，需要很多世紀的時間才能發現出它所有的奧秘㊳。」因此，由於若干明顯的理由，古代的繪畫必須列於拉斐爾、提香(Titian)，尤其雷布隆(Le Brun)的作品之下。方提涅里卻以稍微不同的方式來闡明藝術之進步。方氏曾經親身參與科學運動，是喜愛散文甚於詩歌的一個人，因爲散文的敍述比較具體而精確。方氏確曾讚揚過形上詩，他認爲這種詩對呈現宇宙秩序之形象有用，也有助於使理性觀念生動化。但這種詩不是古代詩人（如荷馬）所寫的那種詩；近代人比較擅長於此。方氏在其〔詩的反省〕(*Refléxions sur la poésie*, 1678) 中如此論道。而在〔枝節話〕(*Degression*)中，方氏則比較含糊其詞。他只區分了藝術與科學，承認古代人可能在藝術方面勝過近代人，而力言近代人在科學方面優勝，因爲科學有賴於「正確推理」，而這方面最近在笛卡兒等人手上大有長進。

關於道德的進步，則沒有任何近代人表示過明確意見。這顯然不是他們的中心「論點」，而且他們之中的某些人顯然並不相信道德有進步。其中，方提涅里就是很明顯的一個。他們如何論斷這點，多少視他們與基督教的關係如何而定。有人注意到法國的「近代派」大多來自反宗教改革的「狂熱天主教徒」(catholipues fervents)以及「自由思想家」

㊲ Perrault, *Parallèle des anciens et des modernes*, pp. 186-187. 也請看有關的評論，pp. 98, 175, 445 (Preface to Vols. I, and II, and conclusion at the end of the 5th dialogue).

㊳ 同上，p. 150.

(esprits forts) ㊴。佩羅就是這麼一個天主教徒，而這或許就是他在〔並比〕裏用一個神父當主角的原因。這位神父，作爲虔信的基督徒與近代人，一開始就公然表明對「聖經」的崇敬，而反對「古代的異教作家」。因此，佩羅必然相信從古代的異教徒到基督教時代，在道德上曾經有所進步。可是其後他就丟下這個主題，而把他鉅著的其他篇幅用以談論他眞正感興趣的題目——藝術與科學的進步。無疑的，我們可以假定知識上的進步（這自然包括道德的知識）最後必然導致道德行爲上的某種進步。可是佩羅不曾在任何地方談到這點。而窩頓則承認深恐「在要無賴與行騙的技術上，現代早已精於往昔」雖然他認爲基督教的「道德規則」優於古代㊵。方提涅里，身爲自由思想家，甚至對道德的進步心存懷疑。他的自然恒定論是一把雙刃的劍。如果它主張：古代人與近代人的腦力相等，因而在知識上也都可能有進步，它也會同時主張：他們犯「愚行」的可能性完全相等。在方氏〔死人對話錄〕(*Dialogues des morts*, 1683) 蒙田與蘇格拉底那場著名的對話中，蒙田認爲世人已經比古代人愚蠢與腐化十倍。蘇格拉底說：不然。古代人也相當壞；在這方面，事情倒沒有很大的改變。蒙田卻說：「我一直認爲世界始終在變動，每樣東西都在變化，時代也跟人一樣，各有其不同特徵」，因此，有些時代比其他時代更有學問、更文明，有些時代比其他時代更有道德，有些時代比其他時代更殘酷。蘇格拉底只同意上段話的第一部分。

㊴ 見 Hubert Gillot, *La Querelle des anciens et des modernes en France* (Paris, 1914).

㊵ Wotton, *Reflections upon Ancient and Modern Learning*, Chap. II. 但窩頓和佩羅一樣，所寫的毋寧是關於道德知識而非關於道德行為的事。他也相信古代人在「獨力的理性」(unassited reason) 可達的範圍內已經替我們訂下了所有的「規則」。

人改變了服飾，卻沒有改變體形。有禮、粗魯、知識，或無知……；這一切都不過是人類的外表；這些誠然是變了。但心沒有變，而人之本質在心，……在百年間降生的眾多無理性的人中，大自然也許會產生三、四十個有理性的人，……在任何一個地方或任何一個時代會不會有足夠的有理性的人來使善與正直成爲時尚呢？這點，我留給你自己去判斷。……自然固然總是有規律地行動，但我們還是不要對她的行動妄下論斷吧㊶！

這種見解，顯係基於「奧古斯丁式的」人性觀，在十七世紀後期還是十分流行。

整個說來，近代派重視現在甚於重視未來。這就是說他們主要的關心所在是闡明，到他們那個時代爲止（包括他們那個時代），在哪個方面有多大的進步。他們跟至福千年論者不同，也跟丁尼生（Tennyson）不同。他們不常盡其所能地展望未來。方提涅里預見會有知識上的繼續進步，因爲我們可以指望大自然永遠產生同等數量的好腦筋(不算很多)，使後人以前人的成就爲梯階而層層攀升。但方氏眞正勸人做的卻是活在現在。這個勸告固然主要是針對天叵等眷戀過去的人而發——這些人偏愛研讀古書，把太多的時間和精力花費在教示青年人靠死背的方法去學習古代的經典，而且被這些骨董嚇得知性都麻痺了。但這勸告也以試圖預知未來的人爲對象。在〔死人對話錄〕中，方提涅里曾經明白告誡人不要「爲未來而焦慮」。那不勒斯女王瓊（Joan）曾經要求安瑟姆（Anselm）爲她預言未來。安氏拒絕，並告訴她占星術一直都是騙人的把戲。可惜「關於未來的事情，人們絕無

㊶ Fontenelle, *Dialogues des morts*, in *Oeuvres diverses*, Vol. I, p. 23.

法忍受不受欺騙，……他們從來不曾心無旁騖地安享當前的快樂，……好像未來的時間和過去、現在有什麼不同似的㊷。」正如我們可能從其詩篇之標題推想而知，佩羅也是個注重現在的人。基本上他只想榮耀路易十四的時代。早在伏爾泰尚未登場之前，他已經暢談歷史上的幸福時代（「偉大君主的幸福統治」）。依他之思，這種時代，在諸如路易十四這類偉大君主爲社會帶來安寧與和平，也使人們可以擁有發展科學與藝術所需的閑暇時，就降臨世間了。佩羅說：我們這個世紀，已經經歷了青年階段（到李奇流（Richelieu）主教的時代爲止）、青春階段（法蘭西學院成立時），以及壯年階段，而從當時某些品味的改變看來，當時可能在進入老年期㊸。而談到這裏，佩羅就打住了。留下一個啞謎讓我們去猜測。我們永遠不知道他是否把老年視爲衰落，或像方提涅里那樣，也認爲至少科學方面永遠不會有老年期。不過，至少有一點是很清楚的，那就是他認爲大家應該好好享受當前的一切，因爲未來的事情誰也沒有把握。

概括而言，到十七世紀結束時，退化的觀念都仍然有它的支持者，他們主要都是「古代派」。而歷史循環觀也尚未完全被拋棄，甚至「近代派」也沒有完全拋棄它。不過，這時已經有一個新的歷史觀念正在逐漸形成。這個觀念，對人類究竟能够在這塵世上成就些什麼（不管有無上帝的協助）頗有新的啟示。這個觀念，在這個時候自不能算是完全成熟了的進步觀念。它實際上更像是一種心境，而不頂像一個觀念。那是一種對歷史的樂觀心境，在某一個程度上還可以說

㊷ 同上，Vol. I, p. 48.
㊸ Perrault, *Parallèle des anciens et des modernes*, p. 114 (2nd dialogue).

是一種至福千年論者的心境㊹。在培根與笛卡兒觀念影響下成長的「近代派」，當其比較古代知識與近代知識時，很自然地就抓住了這種心境的樂觀一面。至福千年論者，萊布尼茲亦然，比「近代派」更甚，抓住了該心境之社會向善論者的那一面。他們預見一個比現在更好的社會，包含科學上以及道德上都進步的社會。當時人的注意力都已被吸到萊布尼茲的一個概念上。這個概念，設想人性正在不斷改善，「理性的靈魂」正在逐步向一個「自然世界中的道德世界」（萊氏稱它爲「上帝之城」）前進㊺。萊布尼茲並未自以爲他的時代已經可以接受他所持世界可以無止境地進步的看法。不過，一百年之後，這種未來主義，雖然未必就是萊氏所持的那個未來主義，成爲歐洲思想中幾乎沒有疑義的東西。

㊹ 見 A.O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, Harper Torchbooks, New York, 1960, p. 261　對樂觀主義與社會改善論的區別。

㊺ 見本書頁110。

第三部　十八世紀

第一章 實有與流變

在十七世紀已經隱約可聞的流變論調，到十八世紀變得更爲喧鬧。不過這個調子可能誇大得不成比例，關於這一段時期的史學研究尤有此弊。這種誇大，是由於把觀察的眼光局限在啟蒙運動上，好像啟蒙運動是十八世紀唯一值得一提的思想；或是由於高估了啟蒙運動思想本身的某些特徵——如攻訐「體系」、堅持改革——而犧牲了其他。因此，在估量流變觀念之成長以前，先概略考察一下啟蒙運動的範圍與性質①，以及十八世紀思想某些其他特徵，應該是有所助益的。

十八世紀是「啟蒙的時代」嗎？如眾所知，康德說的確是，法國「哲學家」也這麼說。康德還稱它爲「批評的時代」，因而把它跟若干歷史悠久的原則之遭受破壞關連起來——康德之後，許多人也都這麼做，特別是法國大革命以後。但在康德心目中，建設性的一面總是最重要的，而批評只不過被他視爲走向啟蒙的第一步。「啟蒙」一詞，在康德的用法中，係指自由（在公共領域與私人領域）運用理性而言；理性的這種運用，歷來都遭受權威與教條之嚴厲限制。康德並未幻想他活在一個啟蒙了的人在各地都可以自行思考

① 這裏無意描述啓蒙運動之詳情。這類的著作，現在已是汗牛充棟，而這運動的主要面貌，一般人已知之甚詳，無需再在這裏重複。

的「啟蒙了的時代」中。不過，他相信「斐德烈時代」（指普魯士的斐德烈大帝）已有了很大的進步——因爲斐德烈不審查人們的思想——至少在宗教事務上是如此②。狄德羅(Denis Diderot)也說過類似的話，但他更公開地提及流變。具有戰鬪精神的狄氏是該世紀最富雄心的一部著作〔百科全書〕(*Encyclopédie raisonné des sciences, des arts, et des métiers*, 1751-1772) 的編輯之一。在狄氏看來，十八世紀乃是「哲學的時代」，在這時代中，思想家運用「理性法則」，在「自然」中，而不是在過去的權威著作中，找到了他們的規則，甚至美學方面的規則。跟當時的許多「哲學家」一樣，狄氏對發生於人類心靈中的這場「革命」欣喜若狂。在他看來，這場革命足以掃蕩它面前的一切；最後，甚至使〔百科全書〕本身都不再有存在的必要③。因此，正如後來特洛埃爾許 (Ernst Troeltsch) 以及許多人所說的，啟蒙運動乃是一個轉折點，從它，歐洲諸國由中世紀轉向「近代」的時代，它標示了由「超自然主義的—神話的—權威主義的」思惟類型向「自然主義的—科學的—個體主義的」思惟類型之過渡。根據這個解釋，啟蒙運動可以說代表了十八世紀思想之向前大挺進。不過，在此我們應該順帶指出，啟蒙運動本身並不是一個一成不變的東西，它在不同的國家有在細微之處不同的面貌，它在較早的階段與較晚的階段也略有差異；它始終都是一個複雜的運動，參與這個運動的人經常在懷疑、變卦與內部分裂之中；它並不能概括十八世紀所有

② Immanuel Kant, "What is Enlightenment?" 這篇名文，1784年刊於 *Berliner Monatschrift*，到現在為止在英文中已被翻譯過許多次。

③ Denis Diderot, art. "Encyclopédie", *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonnê des sciences, des arts, et des mêtiers* (以下簡稱 *Encyclopédie*)。

的重要思想或正在蘊釀中的思想。這些，在近來的史學研究中已愈來愈清楚。譬如新古典主義，雖然有時候與啟蒙運動交織在一起，卻不能只被視爲啟蒙運動之一面而抹煞掉它的獨立性。此外，如德國或法國的狂飆運動、浪漫主義等，亦莫不皆然。還有當時的「反哲學家」，情形也是一樣。這些人雖然已經節節敗退，卻仍有反擊與說服的力量——如後來法國大革命及其後果之所顯。

常被用爲十八世紀之籠統標籤的「理性時代」或「幸福時代」（或稱追求幸福的時代）這兩個名詞，也不能避免同樣的異議。休謨(David Hume)這位既支持也反對啟蒙運動的蘇格蘭哲學家有關人性中理性與情欲的議論，值得我們好好記住；我們在論述十八世紀人學時還會談到這點。休謨說：「理性是，而且應該是，情欲之奴隸，它除了侍奉與服從情欲之外，絕不能妄求有別的任務④。」法國「哲學家」也認爲理性之認知能力有其極限。在這方面，他們跟中世紀與十七世紀之偉大理性主義者頗有不同。在他們看來，理性由於受感官經驗所囿，並不能超越表象世界之範圍。不過，理性卻能把經驗的世界理解得十分清楚，能從中抽繹出種種普遍定律，因而可望進一步控制人類的行徑。正如康德集大成（但也創新猷）的〔純粹理性批判〕(*Critique of Pure Reason*, 1781) 所揭示的，在十八世紀，理性主義確實日益被束縛於經驗主義。

至於「幸福時代」，一位近代史學家曾經說過：「幸福是該世紀最普遍的迷執⑤。」當時描寫幸福的文字，確實汗

④ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, BK. II (*Of the Passions*), Pt. III, Sect. III.

⑤ Paul Hazard, *La Penseé européenne au XVIII^e siècle* (Paris, 1946), Vol. I, Chap. II. 論述這個題目的主要著作是 Robert Mauzi 的 *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIII^e siècle* (Paris, 1960).

牛充棟，它們代表了當時無數人的新道德觀。這些文字強調追求「塵世的幸福」，視其爲人們清楚意識到的一個目標，甚至視其爲「取代義務觀念的一種權利」。這些文字代表的是對基督教禁欲主義與來世主義之反叛。但是在十八世紀的後半，卻產生了一種對幸福的反叛，至少，是道德意志的強化，一種對洛可可式奢華與「哲學的」樂趣之摒棄，一種對回歸簡樸與愛國義務之呼籲。這種新道德（並未遮沒「舊」道德）反映在無條件要求嚴峻職責的康德式倫理學革命中，反映在盧梭和狄德羅的思想中，也被大衛（Jacques-Louis David）與葛魯茲(Jean-Baptiste Greuze）等畫家反映於藝術中。在法國大革命期間，還有人企圖將這種道德制度化成爲「德性共和國」呢！

在一部近著中，藝術史家克拉克（Kenneth Clark）說皮拉涅西（Giambattista Piranesi）「大有資格第一位偉大的浪漫主義藝術家」⑥。他根據的，是皮拉涅西一七四〇年代描繪想像中的監獄的一系列蝕刻畫。這些畫中有巨石堆積的建築，奇形怪狀的樓梯，以及形形色色的刑具。皮氏也常常把恐怖與憂鬱的成分注入古跡古物中。又如克拉克所指出的，其他歷史家也都把浪漫主義之起源至少上溯至一七五〇年代與一七六〇年代。這裏所要做的，倒不是爲浪漫主義定出一個確切的年代（這無論如何是不會有結果的），而只是想提醒大家，十八世紀也是一個「浪漫主義時代」。我們要一直等到研討十九世紀時，才直接論述這個運動，因爲這個運動要到那個時候，才達到它的最高潮。但我們卻不妨先在這裏指出，浪漫運動也構成了思想上的一次革命，其力量之大，較諸啟蒙運動或科學運動並不遜色，而且深深影響

⑥ Kenneth Clark, *The Romantic Rebellion*, Harper & Row, New York, 1973, p. 46.

了近代的歐洲與美洲。

到此爲止我們所回顧的「各種十八世紀」，雖然彼此頗有不同，卻有一個共同點。那就是它們總在某一方面意味著背離既往標準的一種變化，而且在某些方面還意味著覺察到變化並不僅僅是人生與歷史之偶然現象。但是在十八世紀之思惟中佔有一席之地的，除了變化觀念之外，還有連續觀念。而這也正是貝克(Carl Becker)廣受爭論的〔十八世紀哲學家的天國之城〕(*Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers*)一書所要闡明的。貝氏的主旨乃在說明十八世紀爲一「信仰與理性並存之時代」。對他用以證成此論點的個別說法，我們自無必要一一都贊同。貝克本身所關心的，是闡明當時「哲學家」的思想無論在風格上或內容上許多方面都比較接近於中世紀而不接近於二十世紀。筆者在這裏提到貝克，並不是爲了要主張這點（這點多少是有待商榷的），而只是想強調，仍然有許多「實有」遺留在十八世紀思想之核心——即使是在最前進的哲學家之思想中；強調那麼顯而易見的「流變」，仍然常常被人用亘古如一的標準來衡量。本章和以下數章，自將提供證據，以證明這個論點，即證明「流變」之中仍混雜得有「實有」。不過爲了避免矯枉過正，我們還得把它放在適當的背景前面而考察它。這個背景便是涉及五大永恆問題的人文及自然學科之間的分類和對比有了重要的新發展，這五大問題本身的一次相當徹底的重組。下面我們便來討論這些互有牽連同時皆涉及變化與流變的學問。

在一篇頗富洞察力的少作裡（表面上談文學，實際上是談一般學問），探討羅馬衰亡史的吉朋曾對人類在「學問」上的品味之無常提出評論。他說：「在所有的國家，所有的時代，都曾經有某種學問成爲往往不見得有道理的偏愛對

象，而其他學問則在同樣不合理的蔑視中衰落不振。」形上學與辯證術在亞歷山大大帝死後曾經一度支配了人們的思想，在羅馬共和之下則是政治學與雄辯術當令，接著，詩、文法與法理學則先後輪替支配了帝國時代從早期到晚期的品味。至於他自己那個時代，吉朋則悲嘆文學，包括歷史，之沒落——照他的看法，這從著名的「古代人」與「近代人」之爭爆發時便已開始了。現在高據王座的乃是物理學與數學。不過，也許「它們的沒落也爲期不遠」⑦。當時法國百科全書派（對他們，吉朋並不同情），已經開始了他們非凡的努力，以報導、重估與重組科學和藝術。稍後康德也做了類似的工作，且在該過程中反覆思考了新近發生的某些變化。跟吉朋一樣，康德也注意到當時科學的「起伏不定狀況」——有的開始獲致人們的重視，有的失去人們已有的重視，有的則始終一樣。以上只是十八世紀的人熱衷於比較科學與人文學問的少數幾個實例。他們所表示的意見，儘管紛歧，乃至互相衝突，例如〔百科全書〕編輯們，但仍可以作爲線索，幫助我們了解十八世紀核心思想的眞相。

當時有某些趨向表現得特別明顯。首先，術語本身的意義顯然在改變。「哲學」一詞在〔百科全書〕中被賦予一個新涵義；「科學」(science) 一詞有了更精確的界定；藝術 (arts) 也經過更精細的區分，即區分爲 liberal（人文的）、mechanical（機械的：工藝）、beaux（美術）三種。但人們想把科學（廣義的，即學問，譯者按）與藝術（也是廣義的，包括上述三種，譯按）加以統一的企圖，或想繼續保持其統一的企圖，則顯然沒有成功。〔百科全書〕本身就是一個好證明。編輯狄德羅與達冷柏 (Jean Le Rond d'Al-

⑦ Edward Gibbon, *Essaie sur l'étude de la littérature* (1761), Sect. II. 吉朋以法文撰成此文。法文是他前此不久在瑞士學會的。

embert）開始的時候，曾經懷抱著一個很大的希望，即希望整理與連結人類各部門的知識。但是不久他們便放棄了這項「無所不包的」計畫——至少就展示一個十七世紀理性主義哲學式的系統這一意義而言的這種計畫。雖然他們可能仍繼續假設宇宙有一個總秩序，但他們已不相信人類心靈能够全面認知該秩序了。在該書的序篇中，達冷柏再三說到自然是「迷宮」，談到「難解的奧秘」，談到「確定的知識的有限量」。因此，最後該書的編輯們雖然仍以體系精神去從事他們的工作，卻不復希望找到完整的體系了。他們從哲學家龔底雅（Condillac）那裏導得這個區別。龔底雅在其〔體系論〕（*Traité des Systèmes*），嚴厲指責「體系精神」，卻不否認人能從已知現象理出原則。以此爲根據，人可將事物互相參照，如同使用字典，而當事實許可時，更可以把某一事物予以概化，甚至建構一棵知識之樹，將眾多分散的枝枒聚集「在一個單一觀點之下」。而事實上百科全書派確實也這麼做了。他們照著培根所訂的計畫，把世上的一切事物歸爲三類，分別納入人類三大才能：記憶、理性、想像。但他們也坦白承認這只是可能的做法之一；舉凡所知或待知，都可以從任一有利觀點加以觀察。狄德羅說：「眞實的宇宙與觀念世界，都有無限多的層面，我們通過任一面相都可以理解它；可能成立的『人類知識體系』，其數目正好跟上述那些觀點的數目一樣多。」達冷柏也說：「一個人可以創造無數不同的人類知識體系，猶如可以製出無數不同投影的世界地圖⑧。」這兩人都成了相當極端的透視主義者（perspectivist）。這部分是由於他們的經驗主義——這主義

⑧ Diderot, *Encylopédie*; D'Alemert, *Encylopédie*, Discours préliminaire, Pt. I. 以上引文，我用的是英譯本 *Preliminary Discourse* 及 *Encyclopedia*, Library of Liberal Arts.

強調分立的事實乃一切知識之基礎。狄德羅的經驗主義特別如此。他覺得要作概論很難，因爲事實並未盡知，而自然又流變不居。十八世紀的哲學家很少像他們兩個這樣極端的透視主義者。龔底雅固然沒有這麼極端，德國的吳爾夫派理性主義者也沒有，英國的道德學家更沒有，甚至法國的唯物論者也不是（狄德羅除外）。吳爾夫（Christian Wolff）支配德國哲學半世紀之久，建構了一個精緻的知識體系。這體系固然標出了各部分的歧異點，卻也揭示了各部分如何依一個嚴格演繹的次序而連貫在一起。不過吳氏的體系出現得比較早⑨，還受到流行於十七世紀的「綜合科學」（universal science）的影響。但潮流明顯地朝著〔百科全書〕所示的透視主義方向轉去，也可以從吳爾夫與康德的見解差距看出來。康德雖然也以全體知識爲研究對象，他在把各部分連結在一起時，卻遭到比吳氏所遭到的更多的困難。事實上，康德的「批判哲學」只在人類理性上找到統一。雖然人類理性自然而然會假定有統一性之存在，而且著手尋找統一，但它無法在自然界找到這統一。康德正好在主觀主義與客觀主義之間的地帶生活與思考。

如前所述，科學與藝術在十八世紀也被人以新的方式加以分類與分等。達冷柏所說的「神學的統治」只餘痕迹。在〔百科全書〕的知識之樹中，神學，無論自然的與神聖的，仍以科學的身分呈現，但已附屬於歷史與哲學（這兩門分別相應於人類的記憶與理性）。這有異於培根的看法。達冷柏解釋道：「把神學從哲學分開，無異於把枝枒從天生相連的主幹分開⑩。」至少在比較激進的「哲學家」之間，整個

⑨ 吳爾夫 *Preliminary Discourse on Philosophy in General* 把科學做了區分，寫於1728年。

⑩ D'Alembert, Discours préliminaire, Pt. I.

情勢是完全轉變了。一度是眾學之后的神學，現在只成爲供人研究的一個主題，甚至被認爲幾乎不值一顧而不加理睬了。一般而言，神學的前提在某些思想領域裏仍有其影響力，如自然哲學與倫理學。不過，很明顯，世俗化的歷程已在加速之中，愈來愈多科學正在日益自主，或近乎自主。

這時哲學再度被看成跟本來不同的東西。它的威望既升又降，全看人們所談的是那一種哲學而定。康德注意到人日益對形上學冷漠。另一方面，如前所述，百科全書派則讚揚該世紀爲哲學之黃金時代。達冷柏說：「哲學構成了我們這個世紀的主要品味⑪。」以上兩種看法並不衝突。當時形上學無是遭到了挫折，特別是天生主義（或天生觀念）。康德與法國經驗主義者都反對它，認爲所謂的天生觀念，必然是與感官經驗無涉者，因而必然是虛幻的。康德雖然反對搞形上學的那些「獨斷者」，但他也爲當時有此反形上學的趨向而惋惜，於是想把形上學擺在一個新的批判基礎上，來扭轉大勢。這就是康德在哲學上的「哥白尼式革命」的本質。百科全書派所了解與讚揚的哲學，則是全然不同的另一種東西。就它最普遍的涵義而言，例如〔百科全書〕之知識之樹中的涵義，哲學只不過是指源自人類理性的全體知識而已——這知識固然包括了形上學與神學，但也包括了全部「關於人的學問」與「關於自然的學問」。百科全書派又常表現個人好惡，以哲學來代表經驗主義而與天生主義對立。但他們又追慕而祖述培根的知識觀，所以其哲學一詞的用法也帶有功利主義與行動主義的意味⑫。以這「哲學」一詞作此用法，正反映了許多十八世紀知識分子，尤其法國知識分子，入世的與改革主義的興趣。達冷柏稱讚培根的哲學概念，說

⑪ D'Alembert，同上，Pt. II.

⑫ 關於培根的知識觀念，見本書40-41, 53-54。

他的哲學是「關於有用之事的學問」，極有功於人類之幸福。〔百科全書〕另一位編者說，眞正的哲學家「並不僅是從事於教養心靈而已；他所關注的絕不限於此」，還擴及人際的交往與社會改善——他把這個視爲「塵世上的一種神性」⑬。就這種通行的新義而言，哲學不但包含了靜觀的生活，也包含了行動的生活。

哲學當然也常常包括自然哲學在內，而正如康德所說，當時自然哲學仍在「最興盛狀態」之中。新的科學院在歐洲各地成立、牛頓與普豐（Comte de Buffon）備受推崇、「自然歷史」之新假說引起激動、化學之革命、業餘者之從事植物與生物研究，凡此種種，不僅證明自然哲學沒有垮掉，而且證明了它已經變成很「普通」；這就是說，它已經不再是少數人的玩藝，而是一種流行的東西了——其流行的程度，即使十七世紀末期的人都無法想像。不過，其興盛畢竟還是有限。首先，數學這門最抽象的學問，如吉朋所預言，這時已經失去了某些鋒芒。不過，狄德羅所謂這場「學問的革命」，或數學的沒落，可能都有誇大。狄德羅和普豐都指責數學家的推理沒有顧及自然事實。他們和其他人開始不把自然視爲一部數學機器。康德也一反萊布尼茲、吳爾夫以降的德國哲學傳統，不信賴數學式的確定性，而想使形上學和數學分家。在另一方面，身爲數學家的達冷柏卻讚美幾何學是具有創造性與想像力的一種思惟方式。更重要的是「幾何精神」在某種程度上仍繼續是社會科學的模型。數學家兼科學院永久秘書康多塞（Marquis de Condocet）還提出一個新名詞「社會數學」（social mathematics），試圖使數學與社會事實的觀察保持平衡。但即使是這類計畫，也無意使

⑬ *Encyclopédie*, art. "Philosophe", 也許出自文法學家 Dumarsais 之手。

政治學、經濟學與法律從屬於自然哲學。這是我們該注意的第二點。在〔百科全書〕中，社會科學在哲學與倫理學，而不在「自然科學」的標題下出現。在這點上，該書編者顯然又與培根分道揚鑣。「我們不知道備受稱頌而被我們尊爲導師的這位作家，爲什麼在他的體系中把自然放在人之前。⑭」因此，在十八世紀，以研究物質世界的科學，亦卽自然科學，其帝國雖然廣濶，卻沒有廣濶到涵蓋道德與政治哲學的程度。人們（至少有某些人）顯然有意使後者不但與神學劃清界線，而且與自然哲學劃清界線，雖然沒有那麼斬釘截鐵。

而科學也沒有威凌藝術。〔百科全書〕固然區分了藝術與科學，卻沒有委屈藝術。它雖然指出機械藝術與美術以實踐與行動爲目的，不是一種思辨的研究，全書卻賦予它們兩者一種新的尊嚴。編者檢討了自由藝術與機械藝術的歷史之分以後，得出一個結論，認爲後者被不當地低貶了。在這裏，他們也是以對社會有沒有用處作爲評斷標準。〔百科全書〕包含了十一卷描寫工業革命前夕歐洲交易與工藝的圖片（附圖 12 與 13），等於工業技術的總回顧。狄德羅效法培根，展望著一個機械藝術與學問聯手主宰自然而造福人類的未來社會。這個社會也是重視勞動的社會——重視雙手的勞動，猶如重視心靈的勞動。「讓我們教導他們（指工匠；狄氏本身也是匠人的兒子）更看重自己」。這句話中含有一項拉平原理。而達冷柏也同樣堅持勞力者跟勞心者應該有更平等的地位。「社會不該貶低爲它服務的雙手⑮。」另一方面，他們又認爲以追求樂趣爲宗旨的美術係以模仿「自然

⑭ D'Alembert, Discours preliminaire, Pt. I.

⑮ 同上。也請看狄德羅在 *Encyclopédie* 中論「藝術」的名文（曾出單行本）。

之美」爲務，所以它所依賴的毋寧是想像而不是理性。這說法並不是要輕視美術，因爲美術從此在十八世紀獲得了新的獨立地位，不再像以前那樣和其他技術牽纏在一起⑯。當時還有一種想把美學與倫理學分開的趨向。康德就是一例，他指出人類心靈的第三種才能——判斷的才能——認爲它跟認知能力與意志力都不同⑰。

在百科全書計畫中，歷史，猶如美術與詩歌、戲劇，也被賦予一個特定的地位。它認爲歷史來自記憶，美術等則出自想像。不過，關於歷史（作爲一種知識）之可靠性，有若干不同的意見。十八世紀初期，維柯(Giambattista Vico)曾經主張他的歷史「新科學」具有遠比自然科學更高的確定性。他說：由於自然是上帝所造的，因此，唯有上帝能了解自然世界。同樣的道理，由於歷史是人所造的，所以人能知道歷史。

> 凡是對這點加以思考的人，必定會奇怪歷來哲學家們居然會傾其全力於自然世界之研究……；奇怪他們居然會忽略了對世界民族或文明世界的研究——這些世界是人所造的，因而有希望了解⑱。

但是維柯的書在十八世紀很少人讀，跟他抱持同樣信念的人更少——即使歷史學家亦然。例如伏爾泰與達冷柏便

---

⑯ P.O. Kristeller 指出：這時專論美術與美學的文章開始頻頻出現於各種字典與百科全書。見 "The Modern System of Arts", *Journal of the History of Ideas*, Vol. XII (1951), No. 4, and Vol. XIII (1952), No. I, Sect. VII.

⑰ 康德因而與夏夫茲伯利爵士之傳統反其道而行——後者把美感與道德感結合在一起。其他人，如休謨與狄德羅，則繼續把美學與倫理學連在一起（雖然不是根據夏夫茲伯利的主張）。

⑱ Giambattista Vico, *The New Science* (*Scienza nuova*, 1725), trans. by T.G. Bergin and M.H. Fisch, Cornell University Press, Ithaca, New York, BK. I, Sect. III, Principles. No. 331.

都不以爲歷史能够具有像數學那樣的確定性，或具有像感官所知的物體那樣的確定性。不過儘管如此，歷史還是成了廣受談論的話題，「歷史哲學」（一個新名詞）也在伏爾泰手中誕生了，大家紛紛以新的方法去思考並撰述歷史。跟其他東西一樣，歷史現在已經完全世俗化，雖然維柯對這件事所盡的力量不如其他某些人那麼多。

以上科學與藝術的變動與比較，不可能不影響到五大永恒問題的相對重要性。自然的問題，重要性幾乎並未消減，但現在已經不像哥白尼革命與牛頓革命時代那麼擾人了。神學的威望則更見下降。但如果我們因此便認定宗教問題，包括某些神學問題，已經變成不大引人興趣的問題，就錯了。宗教淡漠並不是十八世紀思想的標幟，雖然反宗教態度是該思想的標幟。這個世紀的人捲入一場無休無止的爭辯，有的想闡明宗教，有的想把它抹煞。而由於超自然事物如今顯得比以前更爲可疑或遙遠，自然事物卻顯得比以前更親切、更可以預測，結果，關於人的問題，以及與此相關的關於社會與歷史的問題，這時竟成爲最重要的問題。這是義大利十四世紀以來從未有過的現象。〔百科全書〕的編輯們把人放在他們計畫的中心，就是很具代表性的做法。他們第一步就自問：知識的各個分枝能否用「單單一個觀點」統攝？結果他們看不出如何可以。接著他們又想了更多問題，最後得出一個結論，有如維柯以他自己的方式得出的結論：儘管宇宙的計畫必然永遠是一個不解之謎，人與人所做的事卻是可知的。狄德羅則有另一種想法：如果人類全部從地球表面消失了，那時便沒有人來沈思自然，天地間便又恢復一片黑暗與沈寂。「只有人的出現才能使其他一切的存在有意義。」也正因爲這樣，他們才會想到以人類的幾種主要才能爲軸心而撰寫〔百科全書〕這部書。「因爲人是獨一無二的起點，也

是每個事物都不得不跟它發生關聯的終點⑲。」不過有一點必須說明，以免誤解：上面這種新的人類中心說——若干方面跟中世紀的乃至文藝復興時代的人類中心說都有所不同⑳——並不意味十八世紀的哲學家們必然認爲人是已然盡善盡美的模範，或是可以變得盡善盡美的東西。狄德羅本身就已敏銳觀察到人類認知能力的限度。還有許多人發現，人類還談不上理性，也談不上道德。但這時人（不管有無缺陷）、人性、政治，以及歷史的命運等等，確已成爲思想探討的中心。

以上談的主要是變化。但在這一切變化之間，有沒有什麼固定的東西，如普遍的準則、規範、原理，可據以引導和評斷這變化呢？有，確實有，雖然它們的存在常常被忽略或陳述得太簡略，而且其中有一部分起源於十七世紀，乃至更早。在其〔習俗隨筆〕(*Essay on Customs*, 1769)摘要中，伏爾泰談到了賦予歷史以某種統一性的「少數不變的原理」。此外，全書還隨處可以看到下面這類詞句：「大自然到處都一樣」；「一般而言，人始終就是這個樣子」；「上帝給了我們一條普遍理性的原理」等等。在這裏，伏爾泰所想，基本上是人性在一切時代都一樣——這在當時仍然是普遍爲人所接受的假定。不過他對倫理與美學也採取十分類似的看法；對於物質的自然，也是一樣，因爲他是牛頓的信徒。當然這一切都是我們從他有關其所謂「習俗之帝國」的論述中領悟出來的。這所謂「習俗之帝國」，據他所說，比「自然」之帝國更爲廣濶，它使世界景觀多樣化，猶如自然使這景觀統一㉑。因此，在伏爾泰的思想中確有某種緊張存在：他

⑲ Diderot, art. "Encyclopédie", *Encyclopédie.*

⑳ 其所以不同，是因為經過哥白尼革命；後人已不把人視為居於宇宙之中心，也不把每樣東西都視為為了人類之福利而創造的。

㉑ Voltaire, *Essai sur les moeurs*, Chap. CXCVII.

在大自然身上所發現的「不變原理」與他觀察變動的人文現象所得結論（相對主義）之間的緊張。不過，前者是我在這裏特別希望一談的要點。儘管在他漫長一生中常常改變的想法，伏爾泰畢竟還是部分地生活於一個永恒定律、完美模型、無時間性的理性等等的靜態世界中。大部分他同時代的人也是如此，譬如英國的自然神論者、重農主義者、乃至像孟德斯鳩這樣的人——孟氏比伏爾泰更清楚覺察人類習俗的相對性。這些人對所謂「自然之帝國」的覺察，倒不意謂這些人都是保守的，都想保持事物的老樣子，或把時鐘倒撥回去。它只意謂不管這些人的社會與政治主張是什麼，他們都依據他們認爲不變的眞實事物去思量世上的一切。我們儘可把它叫做十八世紀思惟中的理性主義的傾向，以與經驗主義的傾向對立。但這麼叫它，難免引起誤解，因爲伏爾泰偏愛洛克甚於偏愛笛卡兒，而在哲學上比伏氏更激進的其他人，如休謨，則在他們所觀察的現象中發現了規律的原理。這些原理結果常常證明與別人所謂「不變的」那些東西並無二致——例如休謨所發現的原理，實卽等於一般人所謂「人性舉世皆同」。事實是不論其哲學主張是什麼，他們都難免多多少少徘徊於「自然」與「習俗」這兩極之間，也正因爲如此，我們才會說他們的思想中實有與流變混雜在一起。

上述實有與流變的混雜，可以由美學史獲得最好的證明。歷來一直有人說：十八世紀，「普遍之美的概念受到摒棄，而情勢有利於個體標準」，又說：「品味」(taste) 一詞正反映了這個「基本轉變」㉒。但至少就美術而言，新古典主義之理論與風格，強調永久性與普遍眞理，在當時卻不

㉒ René Wellek, *A History of Modern Criticism. The Later Eighteenth Century*, Yale University Press, New Haven, 1955, p. 24.

僅是繼續存在而已，還在那時經歷了一番大復興——大約始於世紀中葉，一直持續到革命時代，其影響力普及於抱持各種不同的政治或哲學見解的人。當時對品味之不同，有日益增多的認識，自是不爭之事實。休謨在其「論品味之標準」(Of the Standard of Taste, 1757)，一開頭就說：「品味之不同，猶如意見之不同，是世界通行的現象，這現象太明顯了，不會不被人觀察到。」即使伏爾泰這種堅定的新古典主義者，也常常指出：感官、教育、民族經驗等之不同，使個體與個體、民族與民族的品味都有歧異。在一個經驗主義哲學風行、旅遊與發現日益增多的世紀，怎麼不會家各異說呢？但是，值得我們注意的，倒不是這個世紀對變化有這麼深入的觀察，而是它如此固執於某種無時間性的美、如此重視關於美的共識。

新古典主義的美學把這個無時間性表現得最爲透澈。這是理所當然的。伏爾泰、巴特 (Batteux)、普豐、文克爾曼 (Winckelmann)、門斯 (Anton Raphael Mengs)、雷諾斯爵士(Sir Joshua Reynolds)等人的文章，無不再三談到內在於自然 (la belle Nature) 的普遍或理想美，談到藝術品追求普遍的「完美」標準，甚至談到內在於個體心中的好品味與壞品味模型。雷諾斯告訴得獎畫家與倫敦皇家學院的成員說：畫家應該穿透特殊表相之多樣性，抓住自然「核心形式」中無時間性的普遍性。他說畫家

> 必須拋棄有利於他的時代或國家的一切偏見；必須不顧一切一時一地的裝飾，而只觀看共通於每個地方與每個時代的普遍習慣；必須籲請後人做他的觀眾，而與邱克西 (Zeuxis) 對談㉓。

㉓ Sir Joshua Reynolds, *Discourse on Art*, Huntington Library, San Marino, California, 1959, pp. 48-49. 這是十五篇演講中的第三篇，於1770年12月14日，在頒獎典禮中對皇家學院的學生發表。

伏爾泰也相信有「永恒的」或完美的藝術形式與品味。在他爲〔百科全書〕所寫，以「品味」爲題的文章中，他說一個民族的品味有可能敗壞。這件不幸之事通常發生於「已經達到完美的」一個時代，如路易十四時代，之後。普豐在這方面是特別有趣的一個例子。作爲生物學家，他熱切擁護變化，宣揚地質的演化，甚至把固定物種的觀念視爲符咒而加以唾棄。但作爲一名美學家與法國翰林院成員，他卻與新古典主義者一個鼻孔出氣，主張文學風格應該受普遍而不變的規律支配。

其他人，如休謨與狄德羅，說得比較含糊，但最後還是主張美學有普遍標準。休謨起先是與新古典主義對立，粗暴地摒棄一切「由先驗的推理所確立的」，說品味永恒不變的觀念。「它們（指寫作規則）的基礎跟實踐科學的基礎完全一樣，都是經驗」——而經驗是因人而異的，因而品味也各不相同。在這裏，休謨儼然在鼓吹一種美學的主觀主義，認定美不在對象本身而在個體心靈與個體知覺。但他又自認無法贊同「另外一種哲學」——這種哲學斷絕了一切獲致品味標準的希望。他於是著手尋覓品味的普遍標準，並發覺無法在自然 (la belle Nature) 中，而只能在人性中找到普遍標準。也就是說，在人的認可或責備中，在「依各民族與各時代一致的贊同與經驗而建立的」模型與原理中找到㉔。休謨相信：道德與美學的原理，與思辨的意見不同。後者「不斷變遷與革新」，前者卻有某種穩定，因爲人性是相同的。

狄德羅談品味，至少在表面上很像休謨。狄德羅也想在歧異中找尋一致，終於在主體，而不是在客體裏，找到

㉔ Hume, "Of the Standard of Taste", *Essays Moral, Political and Literary*, T.H. Green (ed.), Longmans, Green, London, 1898, Vol. I, pp. 274, 269.

一致。但他比休謨更傾向新古典主義。這是他們兩者不同之處。即使在他替〔百科全書〕寫的一篇少作中，狄氏亦已提到一種「眞實」而又「相對」的美。相對的或知覺到的美，意味著人類判斷上的歧異。這歧異是由偏見、價值的差異、個人的與環境的差異等所造成的。但儘管有這個歧異，「卻完全沒有理由認爲眞實的美，存在於對種種關係的知覺中的美，是幻想的產物，」狄氏如此寫道。羅浮宮的正面，由於其諸多部分有巧妙的安排，不管有沒有人去知覺它，它都會是美的。但幾年之後，狄氏又把這種「眞實的美」歸諸藝術家的心靈。在一七六七年的〔沙龍〕（*Salon*），他談到一種「美的理想模型，這種模型除了存在於阿加西亞（Agasias）、拉斐爾、普辛（Poussin）等藝術家的腦中，並不存在於任何地方。」狄氏的語意並非始終都很清楚，但是正如威勒克（Wellek）所提示，這裏他似是遵循着夏夫茲伯里（*Lord Shaftesbury*）爵士的思路。夏氏的著作是他所熟悉且備加讚揚的。在夏氏看來，美的意識，若不是天生的觀念，也是天生的意識。如果眞是這樣，那麼，狄氏的這種思想便是道地的新柏拉圖主義思想，正如稍早的那篇論美的文章也多少帶點柏拉圖色彩——他的這種思想，又奇怪地與他的經驗主義以及有關審美判斷與品味的相對主義混雜在一起。

在〔羅馬帝國衰亡史〕開始不久的一章，吉朋曾經暫時擱下主題，簡略地談了一下歐洲諸民族的「均勢」——思想上的與文化上的均勢。照他的意見，雖然在他那個時代，歐洲各民族「在教養上幾乎已經達到同樣水準」，但這均勢是動盪不定的，而且還會繼續動盪不定。吉朋接著又肯定歐洲對世界其他部分的優勢。他寫道：歐洲在這方面的動盪不定，「不會損及我們一般的幸福狀況、技術體系、法律與禮節，這些東西使歐洲人及其殖民地高出其他人類之上㉕。」

吉朋所說的幾點，有待進一步詮釋。

正如吉朋所深知，十八世紀中葉的歐洲並無思想上的均勢。法國很久以來便已成爲「歐洲共和國」的壓倒性勢力，提供世界語言(lingua franca)以及制度、觀念等，激發思想界與行動界的各種新運動。法國所以能够擁有這種霸權，理由很明顯。除了是歐洲國力最強、人口最多、且最有文化的國家，它還是一個騷動中的國家。它對它原有的政體不滿，而亟想改變。然而法國思想生活的許多動力，特別是在開始的時候，都來自英法海峽對岸，「哲學」與政治方面尤然。關於這點，我們不妨看看伏爾泰在其〔英國書簡〕(*Letter concerning the English Nation*, 1733)中的評論。我們應該還記得，他在談路易十四時代歐洲各國思想成就的另一部書中對此也曾有評論)㉖。由於他早年流亡期間曾經在英國居留甚久，對英國有很深入的認識。他在上述書信中曾拿英國和羅馬做比較，且在某些方面拿英國和法國做比較。在他看來，英國是自由的範型——宗教上的以及政治上的自由範型。英國的科學也優於法國——實驗哲學之父培根、摒斥天生觀念的洛克、創造了一個新宇宙的牛頓，都是很好的證明。伏氏也讚揚英國比其他歐洲國家更大力表揚學問，讚揚英國多方鼓勵藝術——不是透過國家的機構(這方面，法國勝過英國)，而是藉著民眾對藝術的尊崇。「首相的肖像掛在他辦公室的壁爐上方；但我看到波普先生(Pope)的肖像掛在二十戶人家的牆上㉗。」

在其他歐洲國家中，德國是十七世紀以來變遷最大的國

㉕ Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, Chap. XXVIII.

㉖ 見本書頁47-49。

㉗ Voltaire, *Lettres philosophiques*, especially Chaps. VIII, XII-XV, XX and XXIII.

家。義大利與聯合行省（United Provinces），雖然仍有若干重大貢獻，卻益發成爲歐洲思想生活的邊緣地帶。那不勒斯與萊登這兩所大學固然還是傑出的大學，義大利人更在細菌學（史巴蘭沙尼 Spallanzani）、電化學（伏特 Volta）、經濟學與法制改革（吉諾維西 Genovesi、加里亞尼 Galliani、貝加里亞 Beccaria）、歷史哲學（維柯）等領域做過許多有趣的工作，在美術方面也有若干品味上的重大變遷。但我們卻不能說有「十八世紀的義大利文藝復興」這回事——除非僅就政治的一方面而言㉘。但我們可以理直氣壯的談德國的復興——這爲下一世紀德國在思想方面的領袖地位奠定基礎。十八世紀的德國當然還欠缺一種偉大的民族文化，它所擁有的文化在很大的程度上仍然是衍生的，特別是來自法國與英國。但正如史妲爾夫人（Mme. de Staël）後來在她論德國的一本書上所指出，德國這時確有若干重要的新激素存在。她在一八一〇年報告說：「思想的德國幾乎完全不爲法國人所知；極少法國的文化人費心去理會它。」但他們實在應該理會，因爲德國這時比其他任何歐洲國家都更有資格被視爲「思想之祖國」、研究與沈思之祖國㉙。說這些話的時候，史妲爾所想到的主要還是那次新的浪漫主義運動——許多德國人在這運動中脫穎而出。但她也費了不少筆墨，描述新的德國哲學——康德與其他人的唯心主義。如果她當時覺得適於列出一張德國各方面成就的清單，她一定也會提到德國的「自由」大學（指比較能免於基督教會的支配而言）

㉘ 見 Alessandro P. d'Entrèves 在 *Art and Ideas in Eighteenth-Century Italy* (Italian Institute of London, Rome, 1960) 一書中之文章。作者主要著重於闡明義大利在十八世紀時為下一世紀的大統一所做的準備。

㉙ Mme. de Staël, *De l'Allemagne* (1810/1813). "Observations Générales".

——其中包括新的黑爾（Halle）與哥丁根（Göttingen）大學；提到德國別具一格的啟蒙運動——絕不是法國啟蒙運動的翻版；提到斐德烈大帝在柏林設立「純文學學院」（Académie des Sciences et Belles-lettres, 1744）——這學院的聲譽不久就追上了巴黎與倫敦那些成立較早的學院，而且時時以統一各門知識（包括思辨哲學）爲念；提到哥德與席勒在威瑪所發動的狂飆運動——這運動比法國的啟蒙運動更富個體主義色彩，而較少政治的與實際的傾向；提到雅各比（Jacobi）、哈曼（Hamann）、赫德（Herder）等人的反啟蒙運動——這運動後來併入浪漫主義運動。

我們還記得，吉朋所談的並不僅是歐洲本身的思想生活而已，他還高談歐洲在思想上優於世界其他地區。後面這一點，他的意見並不特別具有代表性，也不是特別合時。有關海外實況的大批資訊，加上革新的精神，使得許多與吉朋同時代的人都以另一種眼光來看歐洲，只把歐洲看作許多並存的文明之一，有許多東西可以教給人家，也有許多東西要向人家學習。舉例而言，伏爾泰就寫了一部跟波斯威寫的很不一樣的世界史，其中論述西方基督教世界的章節與論述中國、印度、美洲的章節交迭出現，並不專限於論述歐洲。伏氏更把中國在倫理、宗教、政府與一般行爲方面的表現奉爲歐洲與歐洲人應該學習的範型。重農主義者也同樣讚美中國是偉大而持久的農業社會榜樣，受到一個賢明政府保護，而法國的情形則完全不是這樣。當然並非人人對中國都有像伏爾泰和重農主義者葛內博士（Quesnay）這樣的觀感。但很明顯的，已經有許多人對歐洲到當時爲止的成就感到懷疑，而正在找尋一個「地平線之外的樂園」㉚。儘管有

㉚ 關於這個題目，請看 Henri Baudet, *Paradise on Earth. Some Thoughts on European Images of Non-European Man*, Yale University Press, New Haven, 1965, Chap. II.

吉朋這樣的人，歐洲人的自我陶醉，並不是十八世紀的普遍特徵。

第二章 人類的正當研究對象

認識你自己，不要妄探上帝；人類的正當研究對象是人。

波普寫於一七三〇年代初期的這兩句著名詩句，後來證明頗具預言性。關於人的問題，的確變成了十八世紀思想的「正當」問題——不止對波普這樣的「古典人文主義者」是如此，對法國與德國的哲學家也是如此，對休謨和康德亦不例外。換言之，人類學（亦卽人的研究）終於變成了新的眾學之后，完全取代自然哲學（在十七世紀是萬人迷）與神學（基督教文化之舊王后）。休謨就以這方面的研究，爲其〔人性論〕（*A Treatise of Human Nature*）的主題——該書寫於波普〔論人〕（*An Essay on Man*）問世後數年。休謨斷定人性乃眾學之「重鎭或樞紐」；沒有任何重要問題能够不涉及它而有所決定；關於人的科學，構成「其他科學的唯一堅實基礎」①。卽使數學、自然哲學與自然宗教都有賴於它，更不用說邏輯、倫理學、批評（意見）與政治學了。康德也同意這點，雖然他以不同的方式來陳述這個命題。康德把哲學化約爲以下幾個問題：我能知道什麼？我應該做什

① David Hume, *A Treatise of Human Nature* (1739), Introduction.

麼？我可以希望什麼？人是什麼？但實際上「這一切都可以放在人類學之下來考量，因爲前三個問題分別由形上學、倫理學與宗教予以回答，都涉及最後一個問題」，康德這麼說道②。狄德羅，如前所述，也同樣把人置於〔百科全書〕核心。如何賦予包羅全部現有知識的〔百科全書〕以最好的組織？依據什麼計畫？是否應該由論述上帝之心靈開始，然後「降及」他的造物？但這樣進行，難免使關於人的科學跟流行於世上一個小角落的神學過度密切結合。那麼，是否應該由論述自然開始？但論述自然的書籍距離完備的程度太遠，而且如果沒有人去觀察它，自然畢竟只是「一片廣大的荒涼」。因此，似乎無可避免地要得出如下的結論：只有人的出現，才使其他東西的存在有意義。「爲什麼我們不把它視爲一切存在的中心呢？」人顯然是「獨一無二的起點」，以及「每樣東西都會和它發生關聯的終點」，沒有他，「自然的其他部分」毫無意義。因此〔百科全書〕的編者們決定採納培根爵士的計畫，依據人類的才能——記憶、理性、想像——來劃分他們的著作③。同樣的這個決定，即以人爲思想中心，也見諸其他許多人身上。這是討論十八世紀有關主題的無數著作所已證明了的。

休謨曾經設法從歷史的觀點來說明這個新的人類中心論。他把它看作科學的一種自然進展，這種進展，根據歷史記載，發生已不止一次。最初是自然科學開始發展，經過大約一百年，則有「道德論題」研討繼之而起。休謨指出：這種現象在古希臘的泰利斯到蘇格拉底這段期間便曾出現一

② Immenuel Kant, *Introduction to Logic* (1800) T. K. Abbott (trans.), Philosophical Library, New York, 1963, p. 15.

③ Diderot, art. "Encyclopédie", *Encyclopédie.*

次。後來，從培根爵士到稍晚的洛克、夏夫茲伯里等哲學家之間，又出現一次：他們把人類學置於「新的立足點」上。休謨的觀察，就其觀察所及的範圍而言，是正確無誤的。在他那個時候，確實有若干「哲學家」渴望把稍早由牛頓的科學所發展出來的實驗方法應用到關於人的科學上，且應用到休謨所提過的若干附屬的科學上。不過，還有其他一些人，他們是爲了完全相反的理由才研究人的，因爲他們不信賴科學，不認爲可能成立所謂的「關於人的科學」，因而他們起而反對對人性進行科學的化約。波普就是這批人中的一員。但上述新人類中心論所以發達的主要原因，還是在於日益世俗化的文化。這種文化一心一意追求「幸福」，而且效法洛克，對形上學知識心存懷疑。

但究竟把人視爲什麼才好呢？波普在其〔論人〕中，提出了一張「總圖」(a general map)，勾繪出比較大的幾個部分的輪廓，而把細節留待以後補充。「關於人性的科學，跟所有的科學一樣，也被化約爲少數幾個清楚的要點，」波普如此寫道④。但波普陳述的要點雖然可以代表俗稱古典人文主義者的那些人的見解，卻無法贏得普遍的同意。其他人所提出的其他看法，命運也相同。關於若干關鍵性的且互相關聯的問題，整個十八世紀一直爭吵不休。人究竟天生爲善，或天生爲惡，或天生不善不惡？人性究竟是永遠固定不變呢？還是可以改變，因而可以改善乃至臻於完美呢？如果可以改變，那麼，怎樣引起改變？——從內在、還是從外在？最後這個問題的答案，繫於心靈被視爲主動的或被動的，也繫於人被視爲有自由意志或完全受經驗與環境之制約。人有多理性？他被激情與私利驅策到什麼程度？就人性

④ Alexander Pope, *An Essay on Man*, The Design.

而言，是否所有人一律平等？或者我們應該把人分爲精英分子與普通人（所謂的「人們」）？

這些問題，沒有一個是眞正新的問題，但現在卻帶有新的急迫性，而且被人以新的提法提出來，因爲當時人們正在反省新近的科學，包括洛克的感覺主義，以及當代的社會問題。有關這些問題的答案，與往常一樣，也是種種成分混雜在一起的，有時甚至含糊曖昧或令人困惑。但是人們對人性的全面觀感改變了，而且是往好的方向變。我們在下文將會看到，認爲人是不幸的那種看法一息尚存。但一種新的看法確已終告形成。這種看法倒沒有怎麼肯定人的偉大，卻大大地肯定人類改善世界的能力。佛孚納格侯爵（the Marquis of Vauvenargues）雖然並不是樂天派，卻在一七四六年寫道：儘管謾罵人性的言論仍然蔚爲風氣，例如在拉羅許福寇的時代，但已有若干相反的徵象出現。侯爵認爲：既然沒有任何東西是永恒不變的，或許人「又瀕於上升之點，其德性已告恢復」，也說不定呢⑤！康德動筆寫作的時候已屆該世紀末尾，遂得以從容回顧，並看出這件事情確已發生。他指出：當時固然仍有一些人在談「人性中之極惡」，但最近一個「比較近代的」信念已在哲學家與教育者之間贏得一批擁護者。這個信念就是相信世界正在逐步改善，而且「在人性中可以發現這種運動的傾向」。康德自己並沒有完全贊同這種信念，他認爲盧梭是這種信念的倡導者。但他看出有折衷於上述兩大極端之間的可能，看出可以主張：作爲一個物種，人「既不善也不惡」，或「部分善、部分惡」⑥。

---

⑤ Vauvenargues, *Réflexions et Maximes*, No. 219. 佛孚納格，是羅許福寇與拉布利葉傳統下的一位道德家與格言作家。伏爾泰跟他很親近。

康德因而標出三種或四種立場，每一種都可以在十八世紀思想中找到其代言人。

對人性的悲觀態度則仍繼續存在著，不管是以舊的形態，或以新的形態而存在。其頑強的程度，著實令人吃驚。伏爾泰之抨擊原罪說，是不是在重提一個已經過時的問題？他當然不作此想，因爲他一再回到這個主題上——最先是在論巴斯卡的書信中（這信收在〔哲學書簡〕的附錄裏），接著又在〔哲學辭典〕（*Philosophical Dictionary*）的一連串文章裏，再三研討。伏氏自覺有責任保護人類，使其不受「莊嚴的憤世嫉俗者」（巴斯卡）之害，有責任指出聖經中並無原罪這種學說存在，指出那只是「一個墮落而悔恨的非洲人」（聖奧古斯丁）的杜撰。「人們對我們叫道：人性本質上是墮落的，人生來是邪惡的⑦。」伏氏在這裏所謂的「人們」，主要是指詹生派教徒——他們儘管被教宗逐出教門，卻仍然繼續在講道詞、期刊、書籍中不斷強調人本的腐化，並且指責他們的對手耶穌會會士主張皮拉基亞斯主義（Pelagianism）。普瑞佛神父（Abbé Prévost）描寫人被不正當情欲所毀的流行小說〔情婦曼儂〕（*Manon Lescaut*, 1731），就多方暗示詹生教派的學說，告訴人們：只有上帝能使人恢復道德上的健全⑧。與此同時，原罪說也在英國的福音教派運動中重新抬頭。雖然關於決定論，衛斯理（John Wesley）與懷特菲爾德（George Whitefield）的意見不一

⑥ Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, Theodore Greene and Hoyt Hudson (eds.), Harper Torchbooks, New York, 1960, pp. 15-16.

⑦ Voltaire, *Lettres philosophiques*, No. 25（到 1742 年才完成）; *Dictionnaire philosophique*, arts. "Homme", "Méchant", "Péché originel".

⑧ 很諷刺的是，普瑞佛神父原來接受的是耶穌會的訓練，因而應該更富有皮拉基亞斯主義的色彩才對。

致，他們卻一致認定人已墮落；若無上帝干預，人必然不免永遠死亡。

不過，休謨批評「低貶了我們這物種的人」時⑨，他箭頭所對的並不是詹生派教徒或衛斯理公會教徒，也不是主張原罪說的人。他心目中的對象很可能是曼德維爾（Bernard de Mandevile）。曼氏的〔蜜蜂寓言〕（*The Fable of the Bees*, 1714），有許多讀者，而通常都受到人們的譴責。不過其他的許多人也都同樣符合休謨的描述。譬如與他同時代的英國大約翰生博士（Dr. Samuel Johnson）與吉朋，或海峽對岸的某些法國唯物論者，甚至某種心境下的盧梭，都是很好的例子。正如拉伏喬伊(Lovejoy）所說，學貝克而認爲十八世紀的「哲學家」一概把人捧上天（特別是爲了人能聽從理性與常識），是犯了「一個徹底的歷史錯誤」⑩。相反的，在休謨的時代，以最不恭維的字眼來形容人，把人描繪爲受激情而非受理性所驅使，以利己主義、享樂主義作爲人的特徵，以自利、自負、傲慢（新世俗道德中的大罪）作爲人的特徵，仍是司空見慣的事。而且這現象並不僅見於少數「奧古斯丁式」基督徒圈子。

並不是只有「保守人士」才作此說。在當時，像佛孚納格（伏爾泰的門徒，更是上世紀法國格言作家之信徒）這樣的人居然對人的「偉大」採取十分保留的態度，並不是特別令人驚訝的事。當他在格言書中斷言人只在「比較不無知」這點上勝過野蠻人，斷言人之主要特徵是追求私利與虛榮（特別是在當今科學發達的時代）時，他確實像極了拉羅許福寇。「理性比自然更常誤導我們。」「宇宙間的每一件事情

⑨ 見休謨"Of the Dignity or Meanness of Human Nature"一文。
⑩ Arthur O. Lovejoy, *Reflections on Human Nature*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1961, p. 53.

都是由暴力所推動，……這是最普遍的、絕對的、不變的、古老的自然律⑪。」英國古典人文主義者也反映了一個比較古老的傳統——奧古斯丁與文藝復興兩種智慧的混合物。他們的論調也大同小異。史威福特，前文已提過他再三嘲諷「近代人」，就曾告誡人不要太深入去探究人的腦、心與脾臟，以免解剖刀揭發了各種「自然的瑕疵與不完美」。吉朋則把這個見解投射在範圍更廣的歷史論述中，看到錯誤與腐化跟基督教教會如影隨形，又指人類是「一個脆弱且墮落的物類」⑫。

曼德維爾也是保守人士，既不尋求人性的改革，也不尋求社會的改革。但曼氏卻由於以最直率與惹人嫌的方式陳述了自己的見解，而激起了公憤，以致招來當時最傑出人士攻訐，甚至還被拖上公堂。他跟史威福特不同。史氏是要把人的「解剖」體遮掩起來，但作爲生物學者，曼氏刻意揭去那層光滑的白皮，以便人們檢視它下面的「小管子」——亦即他所謂的「抽去藝術與教育以後的人性」⑬。曼氏最受人責難的是他似乎替罪惡辯護——依照〔蜜蜂寓言〕的著名詭論，罪惡竟促成公眾福祉。不過，就本節之目的而言，曼氏思想的最重大要點是其現實主義的人類學。他從霍布士的前提出發，同時攻擊了理性主義的人性觀與「慈善的」人性觀

---

⑪ Vauvenargues, *Réflexions et Maximes*, Nos. 123, 187, 356, 501, 502, 528. 佛孚納格也應和了巴斯卡，譬如以下這類語句：「頭不了解心的目標」(No. 124)。

⑫ Swift, *A Tale of a Tub* (1704), Sect. IX, "A Digression concerning the original, the use, and improvement of madness in a commonwealth", Gibbon, *Decline and Fall of the Roman Empire*, Chap. XV.

⑬ Bernard de Mandeville, *The Fable of the Bees*, Philip Harth (ed.), Penguin Books, Bungay, Suffolk, England, 1970, p. 53 (Preface).

——這兩種人性觀分別爲宗教上的自由主義者（一般而言，則爲斯多噶學派）與夏夫茲伯里所抱持。曼氏認爲人既非理性的，因爲無法控制激情，亦非有道德的——卽並非生性樂羣。他寫道：「一切未受教化的動物，都只一心自求快樂，而且自然而然地聽從其內心傾向，毫不顧慮他的快樂會帶給別人益處或傷害⑭。」因此，使人這種「異常自私而頑固又機靈的動物」公平對待他的同類而使社會可能成立的唯一方法，便是控制他的激情——以其他激情，例如希求別人稱許的欲望，來平衡他的傲慢與野心，使自私心與羞恥心結合，說服他跟別人合作最符合他的利益……。曼氏這種完全犬儒式的人性觀，乃前述十七世紀世俗奧古斯丁主義之殘餘⑮。而實際上，曼氏也不止一次提及所謂「墮落的人」——不過這種人，在他看來，卻能因他的罪而使國家繁華與偉大。

曼德維爾沒有門人。但有許多人，不見得全是保守分子，對他的見解起了共鳴，或同情他對人性的總括看法——至少同情其中一部分。用「幻滅」一詞來形容他的態度，可能言重了⑯，不過，在某些方面，他確實表現了不對人性抱持太高期望的傾向。這有一部分是由於新宇宙論的緣故——這宇宙論使人類顯得不如一向所以爲的那麼居於萬物之中心，而比較淹沒於自然之中。另外有一部分是由於洛克心理學之流行——這種心理學指出人類的知識受到很大的限制。這幻滅——如果可以這麼稱呼的話——不僅可以見諸曼氏身

⑭ 同上，p. 81 ("An Enquiry into the Origin of Moral Virtue") 關於他對夏夫茲伯里的攻訐，見 "A Search into the Nature of Society" 一文。

⑮ 見本書頁 100-101。

⑯ Lovejoy 與 Lester Crocker 都談到十八世紀思想中的一種新生的「對人類的幻滅」。我在這段以及以下數段所談的，得諸 Lovejoy 與 Crocker 的啓發之處很多。不過，我認爲他們都誇張了。

上，也可以見諸波普與盧梭這樣在其他方面與曼氏頗有距離的人身上。波普是政治改革者，他設計一套政體上的制衡辦法，制止人之暴虐。波普的〔論人〕是許多人奉爲金科玉律的一本書，並沒有走到曼氏那樣的極端，但它確也把人貶抑了一下，認爲人「推理而終成錯誤」，認爲人主要還是受驕傲所策動，又「過於脆弱而做不到斯多噶那種傲骨」。休謨偶而也會把人描寫爲「不受理性引導，……而受諂媚與庸俗迷信之恐懼所引導」，在宗教生活中尤然⑰。盧梭也不像人們有時所說的那樣表揚天眞未鑿的人性，相反的，他看出「自然人」身上隱藏得有自傲的種子，這東西可能有朝一日使他腐化到無可救藥的地步。盧梭在〔論人類不平等之起源〕(*Discourse on the Origin of Inequality among Men*, 1755) 論及人的地方，固然不止上述一點，但他的確說到這一點。他說：傲慢、無法饜足的野心與求名求進之心產生了「許許多多壞事與少數幾件好事」。後者就是德性與學問，前者則爲諸多罪惡⑱。雖然在〔論人類不平等之起源〕中盧梭極力否認自己跟霍布士與曼德維爾的關係，但他在日內瓦成長並受教育，身上顯然留有若干喀爾文主義原罪論的影響，以及霍布士主義的影響。

因此，曼德維爾的或半曼德維爾的人類形象，確曾相當突出地呈現在十八世紀思想中。不過，隨著時間的推移，不久之後又有另一個形象出現了。這個形象甚至比前一個形象

---

⑰ Hume, *The Natural History of Religion*, Sect. VI, #6, "Origin of Theism from Polytheism".

⑱ Rousseau, *The Social Contract and Discourses*, Everyman's Library, J. M. Dent, London, 1947, p. 217.

更令人困擾。這就是由唯物論者與決定論者所提出的機械人形象。有許多人覺得它有道理，但他們也反對其極端的形態，因爲這形態似乎徹底貶黜了人，似乎完全剝奪了人的創造性與自由，因而危及倫理道德。但這個觀念的主要支持者拉米特里博士（Dr. La Mettrie）卻不做此想。像曼德維爾那樣，拉米特里也自以爲是崇尚實際的人，但更重要的是，他是眞正對心理與生理的關聯感興趣，眞正知無不言、言無不盡的科學家。他在〔人卽機器〕（*L'Homme machine*, 1748）中寫道：「讓我們大膽結論：人卽機器，全宇宙只有一種實體，只是經過不同的修飾罷了。」無疑地，拉米特里是在跟笛卡兒的二元論展開鬪爭，他否認任何非物質性的靈魂，主張心靈或靈魂依賴於肉體，依賴於食物、疾病、年齡、氣候等等。「靈魂之分殊狀態跟肉體之分殊狀態互相關聯⑲」。至於肉體，拉米特里則形容它係憑藉應激性（irritability）之力量而自動地作用著：一旦最初的一個刺激激發了它的反應以後，它就一直機械地作用下去。他接著又說：「從動物到人，其間的轉變並非劇烈」。這就是說，拉氏把動物的機械作用引申到人身上，發覺人與動物只是程度的差別，而非種類的差別。他還以最率直的言詞否定了自由意志：

> 當我行善或爲惡；當我早晨善良，夜晚邪惡，其因乃在我的血，……然而我卻堅信自己做了選擇，慶幸自己有自由，……我們是何等的傻瓜呀！傻瓜都是比較不快樂的人，因爲我們不斷地爲了那些我們無能爲力的事情而

⑲ Julien Offray de La Mettrie. *L'Homme machine*, Aram Vartaian (ed.), Princeton University Press, Princeton, 1960, 58, 1pp. 197.

責備自己⑳！

這種機械人的觀念，一部分是受到流行的生物理論之影響而發生，在當時頗爲盛行，但也受到很多人的抵拒，包括一般基督徒、吳爾夫式的理性主義者、某些「哲學家」，甚至包括狄德羅——他大力反對把人性完全機械化㉑。

反曼德維爾與拉米特里的力量，提醒了我們：「人類的貶抑者」即使在十八世紀的前五十年，也不能够完全隨心所欲。當時還是有若干樂觀主義者與半樂觀主義者。這些人，如康德所說的，越往後越能够暢所欲言，而且在事後看來，他們似乎最能代表十八世紀關於人的思想的新進境。除了上述各種形象之外，十八世紀至少還產生了另外四種形象。這些形象，爲了分析的方便，不妨分別稱之爲道德人、理性的人、經濟人，以及可能完美的人。這些形象與其他形象之間，當然不免有重疊的地方。但這四種形象都相當樂觀——即使是不同方面的樂觀。它們也都相當流行，雖然多少是在不同的時間，而且流行的原因不同。這四者一部分是產生自稍早的觀念，但它們主要還是代表有關這個題目的新思惟。

道德人這個形象，爲夏夫茲伯里爵士所創。我們當還記得，曼德維爾與古典人文主義者的批評就是針對他而發的。夏氏在設法反駁霍布士時，由於受到劍橋柏拉圖學派以及亞里斯多德影響，發覺人有一種道德意識。這意識使他能够辨別善惡，並且使他能够追求社會的目標，而不僅僅追求個人

---

⑳ La Mettrie, *Anti-Sénèque, ou Discours sur le bonheur*, in Oeuvres philosophiques, Berlin, 1775, Vol. II, p. 122. 在這部書中，La Mettrie 把隱含在 *L'Homme machine* 中的道德含義發展了出來。

㉑ 不過，狄德羅的矛頭，是對準 Helvétius，而非對準 La Mettrie. 關於他的見解，請看他的 *Réfutation de l'homme d'Helvétius* (1773-1774)。在這本書中，他拒絕把心靈化約為感官印象。

目的。大自然不用說也迫使人類去尋求自己的利益，但是，愛自己，照適當的了解，應可以跟仁慈完全協調，兩者並不必然衝突。只有與此相反的積習和教育被當作「第二天性」來灌輸，才會把人「原來純粹的天性連根拔除㉒」。這就是夏夫茲伯里對原罪論以及霍布士利己主義的答覆。依此，人並非天生邪惡，而是天生善良，雖然他需要經驗，以從上述道德意識發展出一套成熟的道德價值。

夏氏的這個樂觀主義，激勵了從哈契生 (Francis Hutcheson)到休謨、亞當斯密整個系列的英國道德哲學家。伏爾泰之駁斥巴斯卡，也可能部分由於受到夏氏影響㉓，狄德羅亦然——狄氏曾把夏氏〔德性之探討〕(*Inquiry concerning Virtue*) 譯成法文。但「道德的人」這個觀念是否在本世紀稍後人們對法國大革命前以追尋歡樂爲目標的社會與政治制度大起反感時發展到的最高點，可以一談。舊體制在藝術上則反映於洛可可藝術，這種藝術表現出一種驕奢淫欲與不顧任何社會責任的作風。狄德羅曾經評論布謝 (François Boucher) 說：「這個人什麼都有，就是沒有眞理」，布氏在一七五六年時被稱爲「法王的首席畫家」，擅長於矯飾的、色情的畫風（參看本書附圖 14）。狄德羅捧出葛魯茲 (Jean-Baptiste Greuze)，與布謝對抗。狄氏在一七六五年的〔沙龍〕（藝評）中，推崇葛氏，說他是「有心賦藝術以道德內容」的第一人。狄氏做此評論時，心中想到的，是〔不知恩的兒子〕(*The Ungrateful Son*) 與

㉒ Anthony Ashley, Earl of Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* (1711). 特別請看論文 *An Inquiry concerning Virtue and Merit*, Pt. III, Sect. I.

㉓ 伏爾泰曾稱讚夏夫茲伯里，並相信有一種天生的仁慈存在（至少在他撰寫 *Lettres philosophiques* 時）。後來他似乎大部分摒棄了這種道德的樂觀主義。

〔孝順〕(*Filial Piety*) 這類樸實無華（在他看來，則是忠實於生活）的作品。繪畫中的這種道德趨向，在大衛 (Jacques-Louis David)身上達到最高潮。大衛強調羅馬人的嚴峻德性——英雄主義與愛國主義。其代表作爲一七八五年的〔何瑞修斯父子的宣誓〕(*Oath of the Horatii*，附圖 15)。大約與此同時，盧梭正求助於「良知」，康德則求助於人的義務感。這幾位思想家都不像夏夫茲伯里那樣對人性抱持毫無保留的樂觀態度。但他們確也異口同聲表示：人即使不是天生善良，至少也具有某種本能或能力，使他能過一種有道德、對社會有貢獻的生活。盧梭在其獲獎的論文「論科學與藝術」(Discourse on the Sciences and Arts, 1749) 中，結論說：「德性！你的原理豈不是都已鐫刻在每個人的心版上？想認知你的定律，除了反躬自省且聆聽良知的聲音，難道還需要別的？」當然人也有自愛之心，但盧梭已知道分辨自愛（自保、自滿之心）與自私。前者是「原始人」所天生具有的，後者則是生活於文明社會中的人極易陷入的。康德雖然不是軟心腸的樂觀主義者，也認爲人基本上是一種道德性的實有，即使不是始終樂意服從道德律，也總是覺得自己有義務、自由。「道德的人」是一個標準，一個可以追求的理想。

盧梭與康德都認爲道德終歸必須依賴於理性。因此，我們接著就來考察理性人的形象。這個形象，跟十七世紀理性主義者的崇高觀念比較之下，未免相形失色㉔。大多數十八世紀思想家都已認識到人類認知能力之限制，都促請大家注意人類熱情衝動的天性，也都對所謂的「人民」，亦即下階層的人，心懷恐懼，認爲他們凶惡而無理性，可能沒有啟蒙的希望。伏爾泰就說過：「人民介於人獸之間」㉕。

㉔ 見本書頁108以下。

但說理性不可能獲得超驗的知識，並不等於否定有關自然律之知識，也不等於否定運用這種知識爲人類謀福利的能力。同樣的，說激情很有力量，未必就是貶抑激情或理性，也未必就否定理性在道德生活中扮演一個關鍵角色。這是事情的另一面。鑒於最近的歷史撰述太強調相反的一面，另一面有重新強調的必要。

英國的自然神論者曾經大力爲理性人辯護。他們既然抨擊天啟，自然要強調宗教中的理性。宗教中的理性，意味著單憑人類的悟性（理解力）即足以了解宗教的眞理並指導人的道德生活。托蘭（John Toland）說：「我們並非在必然犯罪的命運下生活。」「我們的悟性並無缺陷，我們自己創造的東西才有缺陷。」依丁達爾（Matthew Tindal），上帝造人，原是要他快樂，而人「作爲一個有理性的東西」，是在他以「理性之律則」來規範他的生活時最爲快樂㉖。在對抗宗教權威與迷信以求啟蒙的戰鬪中，理性是人類最偉大的武器。康德也同樣呼籲大家擺脫權威（特別是宗教權威）之束縛，以期人類爲自己而思索，因而加速啟蒙的成功。人類「並不欠缺理性」，只是欠缺使用理性的勇氣與自由。這看法，事實上，是十八世紀啟蒙運動的一個普遍假定，在〔百科全書〕中被奉若神明。其編者就斷言：「哲學」在當時正突飛猛進中，不斷推翻權威與傳統，教導人們如何奉行「理性之律則」㉗。

然而強調人類的理性，並不必然否定激情。事實上，在

㉕ 關於「人民」之無理性，請看晚近的一部著作：Harry Payne, *The Philosophes and the People*, Yale University Press, New Haven, 1976.

㉖ John Toland, *Christianity not Mysterious*, London, 1616, p. 59; Matthew Tindal, *Christianity as Old as Creation*, London 1730, p. 114.

㉗ Diderot, art. "Encyclopédie", *Encyclopédie*.

十八世紀早期思想中，有一個反對基督教的禁欲主義而主張復興激情的有力運動。狄德羅曾加入該運動。他說，聽到人們不斷抨擊激情，只想到它壞的一面，使他感到氣憤。他說這是一大愚行，因只有大激情才能促使人去完成大事功，使人類行爲上與藝術上的「崇高」得以實現。不過，狄德羅並無意要污辱理性。要使諸多激情和諧協調，從而使個體幸福快樂，並使社會得以運轉無碍，理性是絕不可少的。此外，要產生「哲學」，理性也絕不可少㉘。

盧梭對激情比較有疑慮。他強調需要一套有力的繮繩來約束激情，以免它們凌駕一切。良知便是這麼一套繮繩，但良知需要理性來指導。〔愛彌兒〕（*Emile*, 1762）中，家庭教師反覆向學生灌輸一個思想：有德之士的表徵就是能够控制激情，「因爲他聽從他的理性、他的良知」。理性與良知，在盧梭思想中是携手並進的。人所特有的良知，提供人類以正確的本能。後來才發展出來的理性，則提供道德行爲的律則，這些律則約束社會與政治生活中的激情。盧梭儘管以感情主義而聞名於世，卻對理性的控制作用懷有強烈信心——因而也深信理性人與道德人確實有存在的可能。康德亦然。在康德看來，人有雙重天性——本體的天性與現象的天性。正因爲人屬於現象的或感性的界域，所以人隸屬於自然的一切普通作用過程。但因爲人也屬於本體的或知性的界域，所以人可以自由地去聽從理性：憑藉「實踐的理性」去

㉘ Diderot, *Pensées philosophiques* (1746), Sects. 1-5. 在十八世紀思想中，當然還有其他有關理性與激情的立場。譬如休謨就跟狄德羅大相逕庭，也跟自然神論者大相逕庭。他完全推翻理性主義的倫理學，認為理性不能推動意志，甚至也不能跟激情對立（雖然可能指引它）。只有激情才能使人欲求一個對象或目的。另一方面，休謨並不認為激情有什麼不好，卻對太堅持利己主義的人加以呵斥。不過當時很少人贊同休謨在倫理學上的反智論（至少很少人完全贊同）。

認識道德律，去策動自己的意志服從這道德律。康德絕非說人總是理性地行動。他所說的不過是：只要人希望理性地行動，人確有能耐如此行動。他曾寫道：「道德對我們不啻一種法律，因爲我們是理性的存在，……自由也是一切理性的存在的一個屬性㉙。」

以上這些樂觀主義者都相信有某種固定的人性存在。他們認爲：人生來就有道德感，或良知，或足够的理性。不過，隨著時間的流逝，人們強調的重點愈來愈轉移到說人「可能完美」（perfectibility）上。「可能完美」，這個名詞在盧梭時代以後十分流行。可能完美的學說主張人可能變得更好，通常都被人們跟洛克感覺主義之勝利聯想在一起，而後者確實使教養顯出比天性更重要的樣子。不過，人如果眞正能够了解自己的天性（卽受到所居社會之缺陷妨碍而未能充分實現的種種內在潛能），也同樣能够輕易促成思想上與道德上的發展。下文談到盧梭也相信人可以鍛造、可能完美。他相信的程度，幾乎與極端環境論者無異，只不過他是從不同的前提論證而來。

感覺主義與十八世紀可能完美的人的形象之間，有密切關聯，毫無疑問。現在讓我們考量一下法國大革命期間由兩位社會改革家先後寫成的兩部著作。「人的性格由來自外在環境」，是高德文（William Godwin）〔政治公道之探討〕（*Enquiry concerning Political Justice*, 1793）關鍵性的一章的標題。「被生到世上的東西，是一個未完成的梗概，其中沒有品格，……精確地講，是印象造就了人，跟印象之帝國比較起來，動物結構上的種種差異，實在無足輕重，也

㉙ Kant, *Foundations for a Metaphysic of Morals* (1785), Sect. III.

毫無力量㉚。」這幾句話，不但否定了天生的觀念，甚至連本能與一般所謂心靈也一併否定。這使高德文得以肯定人類的平等，以及教育在塑造心靈與性格這工作上的萬能。康多塞〔人類心靈之進步〕（*Progress of the Human Mind*, 1795），也是從同樣的起點出發而達到同樣的結論。「人生來具有接納種種感覺的才能，……這才能，因外物之動作等等而在人身上發展起來。」因此，人是什麼，便完全繫於經驗，或繫於外物的變化，繫於某些習慣與知識加諸於他的影響。既然如此，憑藉一世紀又一世紀的教育，人便有可能造於完美。「透過對這些品質，即思想與道德感的改善，教育難道不可能對人類組織本身發生影響、把它更改、使其臻於完美嗎㉛？」康多塞的意思是說：由經驗而獲致的改進可能透過繼承而由父母轉移至後代。

在法國大革命暴烈氣氛中發展至頂點的這個可能完美的人的形象，如上所述，淵源於洛克。就高德文的事例來講，洛克是透過哈特里（David Hartley）的聯想心理學而影響高德文。高德文也讀過艾爾維休斯（Helvétius）與盧梭的著作。康多塞則是艾爾維休斯的朋友，艾氏又曾大大受益於龔底雅對洛克學說的闡釋。洛克分明是種子思想家。他說人心本來純淨如白紙。這個意象，是很大的啟發。

洛克自己倒不是徹底的環境論者。他不但承認兒童有「不同的氣質、不同的性向」，而且要求教育配合每個人的生

㉚ William Godwin, *Enquiry concerning Political Justice*, 2nd ed., G.G. & J. Robinson, London, 1796, Vol. I, pp. 38, 41 (from BK. I Chap. IV).「……人的性格是在他們最基本的環境中由教育決定的」（同上，p. 46）。

㉛ Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat, Marquis de Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, 3rd ed., Paris, 1797, p. 389. 康多塞甚少使用 perfectibilité 一詞，較常使用 perfectionnement 一詞。

活狀況與學習能力。然而洛克確曾視心靈（至少紳士們的心靈）如白紙或蠟，「可以隨心所欲地模塑」。十個人之中有九個人，是「因爲他們的教育」而成爲善良或邪惡，成爲有用或無用㉜。人生而具有的唯一「自然傾向」，就是追求快樂與避免痛苦的衝動。正如派司摩爾(John Passmore)所指出的，洛克既反對奧古斯丁主義之堅持原罪），也反對劍橋柏拉圖主義者的道德樂觀主義㉝。洛克以一種新的環境樂觀主義來替代道德樂觀主義。他強調教育。

洛克在英國與法國的次一代信徒，更把他的環境主義學說向前推進一步。我們可以在立場相同的兩部著作中看到人類心靈變成了純然被動的東西，但人類心靈在洛克思想中不是完全被動的。這兩部著作就是哈特里的〔人之觀察〕(*Observations on Man*, 1749)。與龔底雅〔論感覺〕(*Traité des sensations*, 1754)。哈特里受過牛頓以及洛克與蓋伊牧師(Rev. Mr. Gay)的影響，試圖把心理學建立成一門具有普遍原理的科學。哈氏透過聯想定律把心理學與生理學連接起來。在他心目中，聯想定律可以比擬於天文學中的萬有引力定律。他認爲外物在心中所造成的印象「引起」感覺，感覺又「引起」傳向腦部的振動，而產生快樂或痛苦。這些振動消失之後，留下了簡單觀念，簡單觀念經由聯想而形成複雜觀念。因此，在哈氏的體系中，心靈乃是一片空白，任由外力在它上面活動，自己則機械地作用著；在洛克學說中，

㉜ John Locke, *Some Thoughts concerning Education* (1693), Sect. I, p. 216. 參較*An Essay Concerning Human Understandig. BK*. II, Chap. I, Sect. 2; and BK. II, Chap. XI, Sect. 17. 在後面這一節中，心靈也被比擬為一個空的或黑暗的房間，而與天生觀念之說對立。

㉝ John Passmore, *The Perfectibility of Man*. Duckworth, London, 1970, pp. 159-160. Passmore 對這個題目的討論，使我受益良多。

「反省」也是觀念的一個來源，而在哈氏的體系中，「反省」卻完全不見了蹤影。哈氏上述的這條「定律」，雖然被某些人斥爲宿命與唯物定律，哈氏卻從它推演出一個最樂觀的結論。因爲心靈既是被動的，則人們便可以把得自經驗的最高道德觀念與宗教觀念銘刻在上面。既有聯想，則較高的觀念必然能由較低的觀念衍生出來，因而「道德感」便「必然地、機械地得到保證」㉞。關於心靈，龔底雅也得出類似結論，不過不像哈氏那樣感情洋溢。我們的確很難想像龔底雅神父這個人會特別熱衷於某一件事情。他顯然是木頭木腦的一個人。不過他倒想出了，更精確地說，應該說是借來了，一個很有名的意象——彫像人㉟。從這意象可以看出他打算把感覺主義這條路走到多徹底的程度。他在晚期著作〔論感覺〕中，叫我們把人設想爲一個沒有生命的彫像，然後依次把五種感覺賦予他。龔氏藉此向我們說明：一切知識，以及心靈的能力本身，都是來自感覺，特別是來自「主要感覺，亦卽觸覺」——只有它才能告訴我們有空間與物體的世界存在。因此，在龔氏心目中，人終究只是一個感覺的結構，這結構固然能記下苦與樂，卻幾乎不具心靈——至少是不具那能推理與思考的心靈。因此，人本質上便是他所獲致的那些東西，或者說得更精確一點，便是由外界來到他身上的那些東西，或放到他裏面去的那些東西。龔氏本身倒沒有說過「環境造人」這種話，或「人可能完美」這種話，但引述他的話的其他一些人卻說了這類的話，其中最重要的一個就是艾爾維休斯。

㉞ David Hartley, *Observations on Man*, Pt. I, Conclusion(Vol. I, p. 504 in the 1791 ed.). 很有意思的是，這句話出現在他對「人類心靈之機制」的評述。

㉟ 「彫像人」這觀念，在當時很流行，也被其他人所使用，狄德羅就是很明顯的一個。

艾爾維休斯會引起人們的反對(包括他哲學上的朋友)，不足爲奇。他是最極端的環境論者，宣揚徹底的平等。他認爲所有的人生來平等，那就是說，除了「愛己」之心外，人並沒有特定「氣質」或「內在結構」。因此，是教育與法律——即所謂「環境」——造就了人，乃至天才。「昆提連(Quintilian)、洛克和我都說：心靈之不平等，是已知的一個原因的結果。這原因，就是教育之差異。」但在〔人類〕(*De l'Homme*, 1772) 一書的其他地方，他又說「自然人」是殘忍而嗜血的，且生活在戰爭狀況中。這又顯得好像自相矛盾了。不過他這句話所在的那一章，目的乃在駁斥盧梭(與夏夫茲伯里)，他認爲他們兩個擁護相反的一個立場，即主張人生來是善良的。他曾在前此一章說過：「沒有一個個體是生來善良的，也沒有一個個體是生來邪惡的，……善良或邪惡是良法或惡法的結果㊱。」更改法律、設計比較完美的教育，人便能學會融合愛己之心與公眾利益，從而建立一個比較好的社會㊲。霍爾巴哈 (Baron d'Holbach) 贊同這個見解，他把環境論與可能完美兩者的關係展現得更爲清楚。他說：「很顯然的，自然使人類成爲可受經驗影響的東西，因此也就是說，他可能愈來愈完美」。不過，霍氏可能不像艾爾維休斯那樣相信「所有」人都平等或可以改善，因爲他和伏爾泰等人一樣對「人民」抱有保留的態度。

盧梭與狄德羅亦然。盧梭跟艾爾維休斯發生過連串爭執，狄氏也曾批駁過艾氏。而所謂的「觀念學者」(idoléogues)，亦即龔底雅與艾爾維休斯的精神上的胄裔們（其中

㊱ Claude Adrien Helvétius, *Oeuvres completes*, London, 1777, Vol. III, pp. 62, 267-268, 275.

㊲ Baron d'Holbach, *Essai sur les préjugés*(1770), 引述於 Henry Vyverberg, *Historical Passimism in the French Enlightenment*, Harvard University Press, Combridge, 1958, p. 214.

卡巴尼斯 Cabanis 係艾氏的養子），也相當程度地修改了艾氏的學說，使心靈變得比較不那麼被動。甚至高德文對國家控制教育的問題也跟艾氏發生了歧見。但以上這些人都在某一個程度上相信人是可能完美的，雖然他們是從不同於艾氏的前提出發(高德文例外)。狄德羅說：「人並非生來一片空白。」因此，教育並不像艾氏所說的那樣無所不能，雖然有許多事情確是它能做到的。在狄氏撰寫〔駁艾氏之人類觀〕(*Réfutation de l'homme d'Helvétius*, 1773-1775)時，他已相信個體各有其生來的道德品質，尤其相信個體的頭腦構造確有差異——這些差異使天才有別於一般人，也說明了何以對同樣的環境會有不同的反應。不過他仍相信「環境」，亦即法律與教育，能改變品格（但有例外），環境也能提昇或降低啟蒙的水準。〔百科全書〕的編輯們，照道理說，最低限度應該與狄氏同此信心。盧梭也否認人是一片空白，但他也相信人可能完美——比百科全書派更相信。在盧梭看來，否認人是一片空白，並不等於否認社會制約的重要。但盧梭認爲，人並不僅是觀念的被動接納者，人還能够以他的意志去聽從自己基於良知與理性的判斷，而改善品格。最後，譬如在他討論教育問題的小說〔愛彌兒〕中，盧梭所大力強調的竟然是意志。依此，社會固然造就了人，人卻也造就了社會。因此，所謂被文明所敗壞了的「虛矯之人」(artificial man)原來不是別的，只是社會之產物——這社會強使每個人變得一樣。但是時機並未太晚，人仍能重新發現他的「自然的」我㊳，甚至成就一種更高級的存在。他可以創

㊳ 切勿和約翰生博士一樣，把盧梭的自然我或自然人跟「高貴的野蠻人」混為一談。盧梭的自然人實際上是一種理想或可能性。他有若干自然的或原始的美德，卻還得去求得生活於「文明狀態」中所需的若干其他美德。整體而言，十八世紀「啓蒙了的」歐洲人，雖然見解混淆，卻沒有過度吹捧野蠻人。

造一種新的政府或國家而做到這點——這政府或國家可以使他身上最好的東西充分發展出來，使他的個體意志融合於「普遍意志」(general will)之中。在〔民約論〕(*Social Contract*) 中，盧梭終於把他的人類學與政治學結合起來。

最後還有一個形象需要考察。這個形象是因亞當斯密而出名。那就是向來所謂的經濟人。這也是一個樂觀的形象。不過樂觀的原因倒不在於它對人性本身之估量，而在於它的一項假定——它假定整個自然界中有一種預先建立的和諧。人的所做所爲，很可能基本上是出於自私自利的動機——法國的重農主義者與亞當斯密都認定是如此——但這自私自利自動運作的結果卻會產生一致的利益或一般的利益。

作爲政治經濟學者的亞當斯密，是不是跟作爲道德哲學家的亞當斯密自相矛盾呢？似乎並不如此，雖然越到後來他越專注於政治經濟原理的探討，因此難免特別著重對人性某些方面的研究而忽略了其他。〔道德情操之理論〕(*The Theory of Moral Sentiments*, 1759) 寫於亞當斯密在格拉斯哥擔任道德哲學教授的時候。書中，亞當斯密的焦點是在私人道德上，他發現人對人有相當程度的同類感 (fellow-feeling)、「同情」心——雖然並沒有看到所謂天生的道德感。他對曼德維爾的道德體系之類東西頗爲不屑——這類體系大抵都從愛己之心引申出一切人類情操。我們試把他的這個研究結論跟〔國富論〕(*The Wealth of Nations*, 1776) 上著名的幾句話做個比較：「我們並不是仰仗屠夫、釀酒商或麵包師傅的仁慈供給我們晚餐，……我們並非訴求於他們的博愛，而是訴求於他的愛己之心，等等。」亞當斯密是不是改變了他的想法呢？不，他並沒有改變想法。他只是改變了興趣。他寫〔國富論〕的時候，關心的已不再是道德的私人世界，而是公眾的世界、經濟的世界。在這個世界

中，他觀察的個體是專心致志於自己之利得而幾乎無意爲他人利益着想的個體。但奇怪的是自然（或天意）居然把事物設計得那麼巧妙，結果儘管本意並非如此，個體卻「必然」會有功於公眾的利益：因爲大家努力，結果社會每年總收入會增加到最大限度。這就是所謂的自然和諧說或預設和諧說。這學說，法國重農主義者也曾宣揚，只不過他們比較強調個體的自然權利，或自由，以及財產權等——這些東西同樣造成社會的總利益。上述的和諧，顯然不繫於人類的設計或理性。亞當斯密曾寫道：來自社會分工的社會總財富，「本來並不是由於任何人類智慧預見並有意謀求而造成的，……而是人性某一傾向的必然結果，這傾向並不知道有這廣泛利益的存在。」㊴個體本來只想獲取自己的利得，卻在「一隻**看不見的手**引導之下」增進了公眾的利益。亞當斯密之外的其他人，當然比較強調**人爲的**和諧。這種和諧則繫於「人類智慧」，即政治家之智慧。這觀念則又近於開始時所談的曼德維爾與波普等人的觀念了。亞當斯密儘管極爲曼德維爾的憤世嫉俗而惋惜，但他卻跟後者一樣抱持**自然**和諧的觀念，認爲「私人的惡」（曼德維爾）或「私利」自動變成「公眾福利」。波普則宣揚一種人爲的和諧或「平衡」（counterpoise）。在波普看來，猶如在曼德維爾與亞當斯密看來，「每一個體都在尋求各別目標」，而「上天之所見乃是一（One），那就是整體（Whole）」，但創造該整體的工作，是明智的立法者與愛國者的工作——至少有一部分是他們的工作㊵。這個見解，如拉伏喬伊所指出，是孟

㊴ Adam Smith, *The Wealth of Nations*, BK. I, Chap. II.

㊵ Alexander Pope, *An Essay on Man*, 請特別參看 Epistle II, 237-238 行；Epistle III, 283-294 行。在這最後一段裏，波普比較推許「理智」。其他有些段落，則說理智也會犯錯，隨激情的「狂風」而轉動其「card」，即羅盤。當然，本註所引文字裏，波普指的是一小羣才具特高的精美而言。

德斯鳩乃至艾爾維休斯所默許的。我們稍後還會再談到這個見解。換言之，雖然一般的人性可能並不特別值得稱許，但都可能對社會的利益有所貢獻。

本章所考察過的這些人類學，本質上都是靜態的人類學，只有「可能完美的人」這概念是例外。十九世紀的社會學家涂爾幹（Emile Durkheim）曾說過：十八世紀的「哲學家」都假定人性無論何時何地都一樣，換言之，人性並非「歷史產物」。他的這番話似乎很對。他說：上述這個假定是「他們建立其政治思想體系以及道德思辨的那塊不可動搖的磐石」㊶。絕大多數十八世紀思想家，不管樂觀主義者或悲觀主義者，不管保守分子或是改革者，都未能掌握「歷史的」人性這觀念，都未能領會人性是隨著時間和地點之不同而改變的，雖然如上所述，許多人都談列國的不同習俗。在十八世紀仍然很有力量的古典主義，整個動向都在強調人性之一致，而非特異性或可變性，其最終目的則在排除歷史的相對主義。即使是認爲人可以訓練的經驗主義者，也假定心靈的能力與動力有一般結構——有這種一般結構，制約者才有下手之處。因此，看到古典主義者兼保守主義者約翰生區分人的激情與人的習俗，我們自不會驚訝——照他所說，習俗才是「會變的」，激情則所有的人都「一致」，可以「憑存在於相距千年的心靈中的同樣徵象」而辨識出來㊷。不過，看到宗教與政治改革家霍爾巴哈的議論也幾乎如出一轍，也許我們就比較驚訝了。霍氏希求一種基於人性的「普遍道德」。以下是他討論這個題目的開頭幾段話：

㊶ Emile Durkheim, *L'Evolution pédagogique en France*, Felix Alcan, Paris, 1938, Vol. II, pp. 190-191.

㊷ 關於約翰生論人性之一致，請看 Paul Fussell, *The Rhetorical World of Augustan Humanism*, Oxford University Press, Oxford, 1965, Chap. 3.

> 爲了具有普遍性，道德必須配合一般人的天性。這就是說，必須以他的本質爲基石，以他的屬性與性質爲基石——這屬性與性質是經常可以見諸他的物種且可以據以區別他跟其他動物之物。由此可見，道德預先假定了有關人性的科學的存在。
>
> 人是明理的、聰明的、理性的，喜愛羣居，他終身不斷地設法保全自己並使自己活得適意。……請注意構成人性的那些性質與屬性。這些性質與屬性可以經常見諸我們這物種的一切個體。想找出人類要達成自己的目標時不得不遵循的南針，只需認知這些就夠了㊸。

約翰生博士跟霍爾巴哈幾乎在任何事情上都不對頭，卻一致同意有一種不變的「原來」人性，或如波普所稱的「抽象人」。這在十八世紀，仍然是普遍抱持的一項假定。

但當時也已經有若干有關另一不同觀念的暗示。這些暗示，比起在穆勒所謂「十八世紀」，在其所謂的「十九世紀」，將會變得更強大㊹。經驗主義畢竟鼓勵了人們，使他們有勇氣去認爲：人可能由於經歷了各種不同的經驗而改變與被改變。康多塞自身也是環境論者，曾深思過人類身心結構由於代代繼承前人新得的特徵而改變之可能性。盧梭與雷辛（Lessing）也相信人類可能由善用其種種天生的偏好而超越其「原來」狀態，並且可能由於某種教育而增長道德意識。最後，眞正從歷史的觀點來觀看人的一種方法，終於得以在赫德等人手中達成。這點，我們談到對「十八世紀」的各種反動時，就可以看到。

㊸ Baron d'Holbach, *La Morale universelle ou les devoirs de l'homme fondés sur sa nature*, Amsterdam, 1776, pp. 1, 4-5.

㊹ 穆勒總是拿「十八世紀」跟「十九世紀」比較。前者，他主要是指啓蒙運動——他把這個運動跟「人性的普遍原理」連在一起。而在「十九世紀」，穆勒認為人已學會把人性視為隨時代而改變的東西。

第三章 有神論與無神論

如前所述，人的問題，變成十八世紀思想的中心問題。然而關於上帝或宗教的問題，當時也仍然還是「令人感興趣的」乃至「最重要的」問題(借用休謨的話)。這並不止是因爲大家認爲這個問題有助於了解人性，也因爲這個問題本身有其意義。持有這種看法的，並不止於基督教的辯護者法國耶穌會教派與詹生教派(兩者都在十八世紀遭到慘痛挫折)、少數正統英國國教主教、以及比較熱烈的德國虔信派 (Pietism) 和英國美以美教徒 (Methodist)。就是自由思想家與不信教的人、「異教徒」，也都在那裏反覆探討這個論題，無休無止地爲宗教的起源、上帝的存在、奇蹟、教士的權術、宗教信仰的社會與道德效用等問題而爭辯。曾有人說，十八世紀中葉以後，「哲學家」便愈來愈被比較世俗的其他問題，包括政治與社會改革，吸引住。這話自有幾分眞實性。但休謨的情形可不然，盧梭與康德也不然。休謨是在一七五一年以後才開始有系統地論述宗教。那是在其〔人性論〕問世整整十二年之後。盧梭也是在與百科全書派絕裂後的中年才寫下那些令人矚目的宗教著作，康德則七十高齡以後才寫下他的主要神學著作〔理性極限內的宗教〕(*Religion within the Limits of Reason alone*, 1793)。從這幾個人的名字，不難想到還有其他傑出十八世紀思想家如哲學家、心理學家、

科學家、歷史學家，情形跟他們相似。對這些人而言，宗教絕不是一個已然死去的問題。他們有些人，如聯想心理學的奠基者哈特萊，更是道道地地的宗教人士。

然而我們不能說十八世紀是十七世紀那種程度的一個宗教世紀。正如大家所熟知的，十八世紀正標示了一個重大危機。這危機表示出古老的基督教聖壇有被徹底推翻、而宗教信仰有被整個摧毀的危險，尤其在法國。這個危機早經波斯威主教預言過①，而一般人也都把它跟啟蒙運動聯想在一起。但事實上，它影響的範圍遠超出知識界之外，而及於一般受過教育的人。這危機有先後不同的兩個波浪。首先，有人以丁達爾所稱的「自然與理性的宗教」爲名，對天啟的宗教展開攻擊。英國自然神論者在世紀開端與前半所寫的一系列著作，正好可以標明這第一波的行程。這些書包括：〔基督教並不神秘〕(*Christianity not Mysterious*, 1696)——作者爲托蘭 (John Toland)，他試圖比洛克早一年出版的〔基督教之合理〕(*The Reasonableness of Christianity*) 更上一層樓；〔論奇蹟〕(*Discourses on the Miracles*, 1727-1730)——作者爲伍爾斯頓(Thomas Woolston)，認爲奇蹟是欺世教士的騙局，而呼籲回歸自然與自由的「原始型」宗教；〔基督教與創世一樣古老〕(*Christianity as Old as Creation*, 1730)——作者爲丁達爾，他發現了比世上任何宗教體制更早的、根植於每人心中的一種宗教；〔自然之宗教〕(*Religion of Nature*, 1722)——作者爲伍拉斯頓 (William Wollaston)②。雖然這類著作的目

① 見本書頁76-77。

② 伍拉斯頓是英國國教教士。他是這班自然神論者之中最保守的。不過，他還是由於以理性與自然（他所假定的自然之普遍秩序）而不以神啓，爲其宗教理論之根據，而使他的同仁震驚。

的都在清除宗教中所含的神秘與迷信成分，但它們也都想保住有神信仰的核心。然而，不久便有懷疑論者與無神論者帶頭的第二波尾隨而至。它既威脅到神啟的宗教，也威脅到自然的宗教，既威脅到正統基督教，也威脅到自然神論。以上兩波，都是由產生於很早以前的歷史勢力所推動③，只不過在這時才達到力量的最高點罷了。由這些勢力所造成的大危機，可以說在人對「理性」、「自然」與「至高實有」(Supreme Being) 的崇拜中達到了最高潮——這些崇拜建立於巴黎，而在法國大革命時遍及全法國。那時，建築師蘇福洛 (Jacques-Germain Soufflot) 著名的新古典主義式聖珍維芙教堂 (St. Geneviève，路易十四時破土興建) 被改成國家偉人的埋骨所，一個想把全法國都加以非基督教化的運動，則正風起雲湧。有關這些崇拜的儀式，我們現在可以從巴黎市立博物館收藏的當時若干繪畫上看出一點端倪。德馬許(Pierre Antoine de Machy)的〔最高實有頌〕(*Festival of the Supreme Being*) 就是其中一例 (見本書附圖16)。不過，羅伯斯比 (Robespierre) 所提倡的這個崇拜，與其說是無神論的，倒不如說是自然神論的。德馬許也畫了一幅有關「統一節」(Festival of Unity) 的畫，描寫焚毀國王徽章的情景。又有傑作〔格列夫聖約翰教堂之拆毀〕(*Demolition of Saint-Jean en Grève*)。這幅畫，是人刻意破壞基督教遺跡的最後象徵 (該教堂爲十三世紀建築，見本書附圖17)。難怪後革命時代的浪漫主義者，包括卡萊爾，把十八世紀稱爲歷史上「不信教的時代」之一。

---

③ 見本書頁77-78。

但即使是這些崇拜④，也不足以表現出上述危機的廣度。韋伯（Max Weber）曾經談到近代世界的「除魅」(disenchantment)，談到人解除幻想，談到「被拿掉了眾神的世界」。他所說的這些，才是眞正發生在十八世紀的現象。這些現象不但發生在少數自由思想家與懷疑論者身上，也發生在仍然自稱基督徒的許多人身上。當時有許多人（當然不包括羣眾，尤其不包括鄉下大眾）都失去了原有的奇蹟之感、神聖之感與超越之感。結果可想而知：基督教的神啟從此減小了重要性，甚至開始顯得過時與欺罔。但人們所以開始對宗教信仰質疑，不是因爲他們變得厭世（韋伯倒有這種看法），反之，卻是因爲他們已知道更愛這個世界，已知道要在這個世界中找尋「幸福」，已知道不要害怕生活的不穩定，至少不要像以往那麼害怕——生活不穩定，正是以往比較具有來世色彩的宗教所以生起的主要原因。這種日益增加的安於此世之感，是經濟與政治的遠景已經變得比以前更光明的結果——這遠景，許予比以往更多的人以更多的安全與繁榮。這種比較強的愛戀此世之情，在托蘭的早期著作中已經甚爲明顯。托蘭雖然自認是基督教徒，他要的，卻是一種切實的宗教，不帶任何奧秘，而著重倫理道德。他相信福音書中並無任何「超乎理性」的東西，相信理性、或人的平常能力與觀念，能够「穿透障幕」，相信沒有任何學說可以被人正當地稱爲一種不可解的奧秘。差不多在一個世紀以後，一名法國教士曾經如此抱怨：「每一樣事物都被降低了調子；每一樣事物都被賦予一種合理的色彩，……（大家）

④ 這些崇拜都只是曇花一現，壽命不長過法國大革命——雖然有些一直盛行到「五人執政團」(Directory, 1795-1799) 時期（最明顯的就是 culte décadaire）。

都小心翼翼提防任何帶有奇蹟或意外之味道的東西⑤。」正如葛羅修森（Groethuysen）所說的，上述危機在法國發展得比在其他任何地方都更厲害，顯然已波及「教義」與「信念」。這就是說，它還包括了信仰的萎縮或沖淡，即使自認爲基督徒的人亦不能如此。

這個雙重的大危機，即信仰與教義的危機，在關於上帝之存在與本質的爭辯中，顯現得最爲清楚。上述的爭辯持續整個世紀之久。究竟如何證明上帝存在呢？舊的證明，這時不是顯得不够充分，就是已被新的證明所取代，而新的證明隨即又被許多人認爲不够充分。大家比笛卡兒或斯賓諾沙時代都更加爲找尋證明而傷腦筋。而即使有人發覺一兩個證明還相當有說服力，上帝本質的問題立即又困擾著他。他是否即爲基督教啟示的上帝呢？關於他，人眞有許多可以說的嗎？

康德〔純粹理性批判〕將近結尾的地方，曾把大部分有關神之存在的主要證明與反證列舉出來。他提到的有本體論的證明、宇宙論的證明與物理學—神學的證明等。而如衆所知，康德本身一概推翻這些「理性的」證明，而在後來的著作中提出全新的一種證明——道德的證明。由於在〔純粹理性批判〕中，他只是想弄清楚思辨的理性或實踐的理性在解決這個神學問題上能有多少作用，所以康德並未把其他較少排他性的理性主義的證明通通列出來（例如盧梭之訴諸內在

⑤ John Toland, *Christianity not Mysterious*: or, *a Treatise showing that there is nothing in the gospel contrary to Reason, Nor above it*, London, 1969, 特別是其中的 Sect. III; Jean-Baptiste Massillon, Sermon for the Feast of the Incarnation, 1786, 引述於 Bernhard Groethuysen, *Die Entsthehung der Bürgerlichen Welt und Lebensanschauung in Frankreich*, Max Niemeyer, Halle, 1927, Vol. I, p. 20.

感覺），或舉出可望支持基督教奇蹟說的種種歷史證據。在這場大論戰中，大家可以看出一個現象，卽信心的減少。起先是對神啟的信心的減少，接著連對理性的、科學的、歷史的論證，信心也愈來愈少了。從事這場論戰的，有很多最後都變成了懷疑論者或無神論者，而幾乎每個人都承認多多少少具有懷疑論的傾向。

除了在保守的宗教團體，如法國的詹生教派與德國的虔信教派，超自然的神啟很早就不再被視爲證明上帝存在的基本證明。對神啟的不相信，是自然神論者的特有標記。但當時最重要的基督教辯護士，卻也表現得彷彿他們不藉神啟也照樣可以辯護得很好似的——把神啟當作對「自然宗教」可有可無的補充。以克拉克的話來說（Samuel Clarke，英國的一名神學領袖，又是洛克與牛頓的信徒），神啟之所以有其必要，是因爲它可以「在一個懷疑與瀆神的時代」使自然宗教的原理顯得「更爲清楚與明白」。而據克氏在其「上帝之實有與屬性」（The Being and Attributes of God, 1704-1705）講詞中所說，上述自然宗教之原理，原是「可以由一串清楚而無法否認的推論推演出來，甚至加以證明的」。但在當時那麼一個腐化的世態中，猶如在早期基督教時代，這些原理卻「除了透過神啟，無由讓人確切認知」⑥。

十八世紀初葉的論爭中，理性的光輝蓋過了神啟。那是理性或自然神學的黃金時代。那時，大家不僅對理性在證明上帝存在上的能力滿懷信心，而且對理性在闡明上帝本質上的能力也滿懷信心。起先人們都普遍重視本體論的證明與宇宙論的證明，而且經常把兩者混合起來。克拉克與德國哲學家

⑥ Samuel Clarke, *A Demonstration of the Being and Attributes of God* (1705), Vol. II, Introduction.

吳爾夫就是如此。不過，愈到後來，物理學—神學（physico-theological）的證明卻變得愈爲重要。其理由則不難理解。因爲這個證明從自然與自然律出發，對安身於牛頓式宇宙的那些人，如伏爾泰，似乎比較合乎科學。

被伏爾泰稱爲「推理引擎」的克拉克，尤其喜歡用數學方法證明上帝的存在、萬能、智慧與慈悲。克拉克當作公理而提出來的那十二個命題，歸結起來，就是宇宙論的證明，不外乎由果溯因，從偶然的實有推論出必然且不變的實有。其主旨不外如此：眼前存在的物體一定有某一外在的原因使其存在，而那原因是自己存在、必然存在的。稍後成爲康德主要攻擊目標的吳爾夫，則著重本體論的證明（事實上他似乎對此有所偏好）。這證明，他在論述自然宗教的兩大教本中有冗長的陳述。淵源於笛卡兒的這個證明，可以代表抽象推理的極致，絲毫不摻雜一點經驗主義的成分。正如上文已經說過的⑦，它演繹地從本質推論出存在，從思想者所具有關完美之物的觀念，推論出一個完美屬性的存在。吳爾夫的論證在德國舉足輕重，因爲他是黑蘭大學（University of Halle）校長以及德國啟蒙運動領袖。

伏爾泰卻偏愛物理學—神學的證明，他從洛克與牛頓的立場出發，而不是從笛卡兒的立場出發。這個證明非但流行一時，而且一直到十九世紀都還不失影響力。柏克萊主教(Berkeley)雖然激烈反對科學唯物論，卻在其非物質論(immaterialism）哲學中提出一個變體的物理學—神學證明⑧。休謨

---

⑦　見本書頁77。

⑧　巴克萊反駁無神論，辯說上帝通常都以「自然造物」（即以它們大和諧與大秩序）來勸服人類的理性，使其相信他的存在，「而不以異常的、意外的事件來驚駭我們，以使我們相信他的存在」。見 *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge* (1710), Pt. I, No. 63.

雖然不同意這種證明，也在其〔自然宗教對話錄〕(*Dialogues concerning Natural Religion*) 中詳加記述，視其爲當日最可畏、最流行的一種證明。最後，培里 (William Paley)居然在其名著〔基督教之證據〕(*Evidences of Christianity*, 1794) 中把它奉若神明。達爾文在劍橋當學生的時候還讀過這本書。伏爾泰更把這個證明當作打擊無神論者的棍棒。伏爾泰並不是基督徒，但在他看來，猶如在巴里看來，鐘錶（象徵宇宙之秩序）之存在，正可以證明製錶匠之存在；事物各有其目的（如眼睛是爲了觀看），則可以證明有設計者存在。「我要正告諸位：不妨繼續以戒懼之心看待一切迷信；但請跟我一起讚美見諸大自然的設計，以及這設計的作者——一切事物的原始與究竟原因⑨」。伏爾泰顯然是牛頓式的「究竟因論者」(final-causer)，既運用目的因的論證，又運用類比的論證，而且兼採天文學的與解剖學的類比。這樣證明的上帝存在，他自信和形上學相反，很合乎科學⑩。

十八世紀中葉，歐洲思潮更強勁地趨向經驗主義時，有關上述證明的論戰便轉移陣地了。經驗主義要求一定要有確實的事實做根據才能做結論，不准心靈逾越感官經驗的範圍。那麼，當時人們手邊的證據，不管是科學的或歷史的，能否支持他們對上帝存在的信心呢？休謨的思想集中體現了當時正在日益增長的懷疑主義。他以他強有力的心靈追究「兩個特殊問題」。如他在〔宗教的自然歷史〕所述：一個

---

⑨ Voltaire, *Dictionnaire philosophique* (1764), art, "Dieu, Dieux". 儘管他越來越討厭形上學，伏爾泰在這裏卻是立足於他稍前在 *Traité de métaphysique* (1734) 中的長篇大論。

⑩ 伏爾泰當然承認，要證明上帝之存在，確實有若干「困難」——即使早期的 *Traité de métaphysique* 中亦如此承認。回應「唯物論者」挑戰，他主要以蓋然性作爲他的立足點。

涉及宗教的理性基礎，一個涉及其人性根源。休謨對這兩個問題的答案是極端存疑的。在「自然宗教對話錄」中，他把前面提到的一切理性證明都反駁得體無完膚。他使其中一位對話者克利安西斯（Cleanthes）批駁另一位對話者用本體論證與宇宙論證所作的「形上推論」。「演繹的論證很少具有說服力，除了對形上學腦筋的人——這種人早已習慣於抽象的（與數學的）推論⑪。」但克利安西斯所護衛的「設計」說（design argument）同樣禁不起經驗的檢證。我們所知有限的這個世界眞正顯示了克利安西斯認爲已顯示的那種秩序嗎？我們眞能從我們知覺到的這個世界推論出它的原因（亦卽上帝）嗎？這原因「離開我們觀察所及的範圍如此遙遠」。卽使眞有這個原因，這個原因非得是像我們的心靈那樣的一個心靈不可嗎？難道它不可能是存在於自然界的那種生發作用嗎？就算它是一個心靈，難道這個心靈本身沒有起因嗎？而原因又有其原因，以至於無窮。書中「無憂無慮的懷疑論者」菲羅（Philo，也許正是休謨的代言人）指出：把整體自然類比於一個手錶或機器，在經驗上站不住腳；把假定的自然創造者類比於一個製錶匠，亦然⑫。這類的證明顯然遠非「完美的證明」。

但是宗教可不可能有人性基礎呢？某些自然神論者說，宗教不僅是一個理性觀念，而且是一個天生觀念，「從最初的創世以來就已寫在我們每人心上」（丁達爾語）。這說法

---

⑪ 實際上這是第三位對話者 Philo 說的，但他在這一點上同意於 Cleanthes.

⑫ Hume, *Dialogues concerning Natural Religion*, 特別是 Pt. II（關於 Philo 對 Cleanthes 的攻訐）與 Pt. IX（關於 Cleanthes 與 Philo 對 Demea 的攻訐）。這對話錄寫於1751-1761年之間，以後又修訂，而在他死後才出版。

是不是眞確的⑬？休謨以鑽研歷史來回答這個問題（〔宗教之自然歷史〕所提的第二個問題），而把這個新基礎打得粉碎。他根據旅行家與歷史學者的報告，做出一個結論：宗教信仰，雖然人類的各個種族都有，但既不普遍，也不一致。因此，它不可能起於「一種原始本能或自然的基本印象」。那麼，它是如何生起的呢？休謨求諸心理學的解釋。他認爲雖然少數人可能知道講道理，但絕大多數人都受激情支配，受他日常生活中的希望與恐懼、他對不知道的事物的畏懼、他對復仇的渴望、他對生存的憂懼……等等所支配。這便是宗教所以生起的基本原因。休謨認爲多神教是宗教信仰的原始形態。談到多神教到一神教的演變，他以爲「導致人們信仰一神教的，並不是理性——他們大抵無能於此——，而是存在於最庸俗的迷信中的諂媚與恐懼心理⑭。」總之，在休謨的宗教起源論中，恐懼占有支配地位。

休謨是懷疑論者，既不信賴神啟，也不信賴理性，但他不是無神論者。而當時確有數目日增的無神論者。他們不但拒絕接受上述任何證明，而且斷然否認上帝存在。休謨就曾在霍爾巴哈的巴黎宴會上碰見這類無神論者——據狄德羅的報告，出現於某一場合的十八個人中就有十五個是這樣的人。前此幾年，狄德羅曾經把無神論者分爲三種：「眞正的無神論者」，懷疑的無神論者（「爲數頗多」，不大清楚自己的立場）、吹牛的人⑮。被稱爲「上帝之死敵」的霍爾巴哈是當日最著名且最受人畏懼的「眞正無神論者」。他把休謨的所有觀念都廣爲傳播，但在討論中加入某些新的東西。

---

⑬ Matthew Tindal, *Christianity as Old as the Creation* (London 1730), Chap. VI.

⑭ Hume, *The Natural History of Religion*, Sect. VI.

⑮ Diderot, *Pensées philosophique* (1746), No. XXII.

霍氏無神論的內核，有一個自然概念，或物質概念，在下一章，我們會對這個概念做比較充分的討論。霍氏認爲：克拉克和神學家們「都以萬物需要一種力量來推動爲由，而主張神存在⑯。」但如果物質一直都存在著，而運動乃是物質所固有的，那麼，自然界本身便可以自足，而不需要拿上帝來說明宇宙現象（這部宇宙大機器），乃至心靈自身了。因此，雖然在伏爾泰看來，牛頓的科學似乎支持人們去相信有一個最初的致動者（a first mover）存在，但在霍氏看來，事情卻剛好相反——牛頓的科學正可以用來否定這最初致動者的存在。狄德羅則提出了另一種有趣的無神論論證。他最初是自然神論者，但他不以機械的物理學作他理論的根據，而以他在生物界所觀察到的種種模型、合目的性與秩序作根據。但在他撰寫〔論盲書簡〕(*Letter on the Blind*, 1749)時，他已摒棄了這個生物學的究竟因論，而像霍爾巴哈那樣相信物質自我創造。我們不能指望一個失去視力的盲人看見自然的秩序與完美。自然之豐富多采，其無秩序與秩序，其怪異與神奇，都可以從自然主義者的觀點來說明，根本無需涉及神明。

康德比任何懷疑論者與無神論者都更徹底揭發了十八世紀有關上帝存在的思想困境。他曾經檢視過所有論證，而且一度爲其中的某些論證而辯護，特別是物理學—神學的證明（它似乎最接近牛頓的科學）。但最後康德終於宣告它們統統「不可能」。在他所建立的知識論中，上帝成了人「無法以思辨來認知」之物。因此，無論哲學或科學，都不再能像笛卡兒、牛頓與吳爾夫時代那樣帶領我們接近上帝。思辨的

⑯ Holbach, *System de la Nature* (1770), Vol. II, Chap. II. 霍爾巴哈也攻擊笛卡兒、馬爾布朗雪、牛頓與自然神論者的證明。

理性無法證明上帝存在，大自然也不會把上帝顯示給我們。無怪乎康德被稱爲「摧毀一切者」(All-Destroyer)——自然神學的摧毀者。

不過康德也試圖有所補救。他仍然認爲上帝這觀念對科學與道德都有助益。這個觀念，象徵了可能存在於事物之間的互相關連，爲科學提供了一個努力的目標，因而對科學不無裨益。更重要的是上帝這觀念可以驅策人類去追求最高的道德境界。但想拯救上帝，康德非得想出一個迥異於舊的理性證明與科學證明的新證明不可。結果他竟從人類的道德天性推演出上帝、自由及不朽。他寫道：「道德必然把人們導向宗教⑰。」可能因爲早年在科尼斯堡大學受過虔敬主義影響，他認爲人類有道德經驗，人類有天生的是非感，人類有服從道德律的義務。但要人類不但感到有服從道德律的義務，而且還希求成爲有德之士，而且終於變成有德之士，卻唯有當其確信這宇宙眞具有道德性質時方才可能；而除非他相信上帝存在，他必不可能相信宇宙眞有道德性質。因此上帝存在乃是道德成立的先決條件。在康德的這個道德證明中，上帝充其量不過是「實踐理性」(practical reason) 的一個假定，而實際上他也的確只是一個「信仰的對象」(譯按：信之則有，不信則無)。因此，我們可以說康德確實把宗教交還給了信仰，而不是交還給理性)，而且使宗教從屬於道德。

在結束這個話題之前，還有一個人應該扼要一談。這個人便是盧梭。盧梭事實上生在比康德稍前的時代。他激發的卻以尚屬未來的浪漫主義運動精神爲多。他的主要關心所

⑰ Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, 第一版「序言」。關於康德之道德的證明，見 *Critique of Practical Reason* (1788), Pt. I, BK. II, Chap. II, Sect. V.

在，是要把人性裏的感情面重新帶進宗教。他筆下的沙伏雅牧師 (Savoyard Vicar) 固然離棄啟蒙運動的懷疑主義而再走回頭路，卻並不輕視理性的證明。但他確實說過：理性——哲學家的思辨理性——尚不足以促成宗教上的堅信。「我肯定它們（由推論而知的上帝屬性），卻不了解它們，基本上這根本不算肯定。儘管我說：「上帝就是這樣，我感覺到他，我經驗到他，也是自說的。」因此，他只好仰仗內心的感情 (interior feeling) 以尋求上帝。他勸愛彌兒關於宗教與行爲一類的事情應該就商於自己的感情，「因爲感情先於知識」。「生存卽是感覺 (feel)；我們的感情無疑先於我們的智力而存在，我們先有感情，再有觀念⑱。」

如上所言，十八世紀的宗教危機不但波及上帝之存在，也波及有關上帝本質的觀念。要了解這第二場鬪爭的實況，先得澄清幾個字的用法。康德當時就曾經促請大家注意「自然神論」(deism) 與「有神論」(theism) 這兩個名詞之間日益明顯的區別。他說：「自然神論者相信上帝，有神論者相信一個活生生的上帝⑲。」這就是說，自然神論者除了上帝存在以及他是世界之原因這兩點，關於上帝，幾乎再也沒有什麼可說的；而有神論者則認爲理性能够說的要遠比這個多得多，那就是說，它還可以說：上帝是「這個世界的作者」（不僅是抽象的第一因），是一切自然秩序與道德秩序的原理與根源——因此，就某一意義而言，是人格神 (Personal God)。克拉克更進一步區分幾種自然神論者。第一種自然神論者相信一個「至高實有」(Supreme Being) 創造了這個世界，卻不統治它。第二種，相信一般的「天意」(Providence)。第三種相信上帝有道德屬性，而不主張來生

⑱ Rousseau, *Emile* (1762), "The Creed of a Savoyard Priest".
⑲ Kant, *Critique of Pure Reason*, Div. II, Chap. III, Sect. 7.

的獎懲。最後一種，具有「關於上帝及其一切屬性的正確與恰當觀念」，卻不接受任何超自然的神啟。只有最後一種，亦即他所稱的「僅有的眞正自然神論論者」，才是他想要使其浪子回頭，重歸基督教徒行列的⑳。很明顯的，這些名詞不但是容易混淆，而且在十八世紀實際上就被人混淆過——伏爾泰〔哲學辭典〕中論「有神論」的一篇文章最初就是在「自然神論」這標題下刊出的！然而康德終究還是對的：越到後來，越是有一個傾向，要分別賦予它們固定而不同的意義，以更截然區分基督教徒、自然神論者與有神論者。不管有時人們怎麼說，當時的思想潮流確實是走向自然神論、至少理性主義的信徒是如此。這理論儘量把上帝的屬性減少到最低限度，減少到非基督教化乃至非人格化的程度㉑。以下幾個實例，可以說明這個趨向。

我們不妨從克拉克在波義耳講座的演講中所列舉的上帝屬性談起㉒。在克拉克看來，上帝是唯一不變且獨立的實有，永遠存在，與世界或任何物質有別，又無所不在，明智，自由，有無限力量與智慧，善意且公正，是世界的統治者與裁判者。除了只能由理智得知的這些屬性之外，克拉克又加上了只見於基督教聖經的其他若干屬性，如道（Logos）或上帝之子(Son of God)的誕生，以及他在世界上由眞實奇蹟證明的神聖使命。克拉克的上帝，雖然大部分是自然宗教

---

⑳ 關於克拉克論自然神論者，見 *The Being and Attributes of God*, Vol. II, Introduction.

㉑ 誠然不錯，十八世紀中葉以後，英國自然神論者力爭的一些問題，如理性對神啓，已經不像從前那麼容易引發爭論。不過當時的情形仍然會使人記起 Sir Leslie Stephen 的話：「自然神論當時並未死亡，只是在睡覺」而且在法國大革命時代大顯身手。它很明顯地見諸當時許多革命性的崇拜中。

㉒ 應該注意的是，克拉克區分了上帝的本質（或本體）與屬性。人無法知道與前者有關的事情，卻能知道許多與後者有關的事情。

之產物，卻仍然可知是基督教的上帝，因而有許多人格神的成分，既關心人類命運，又對人類事務多所干預、多所規定。吳爾夫也同樣把上帝等同於基督教之上帝，先是形容他爲獨立的實有，繼則形容其爲完美的存在，具有最高度的一切實在性，而且自由創造世界。

自然神論者的上帝則完全不同。他們鼓吹回歸單純的自然宗教。這種宗教，他們認爲先於世界上一切實證的與神啟的宗教，且優於它們。這種全人類共有的宗教，教誨人們相信一位普遍性的上帝，這上帝不偏愛世界上任何民族，甚至也不對基督教徒與猶太教徒另眼相看；他按律法施行統治，不以奇蹟推翻自然律；他本身理性而善良，對人類頒佈道德律，卻給予人類以遵守它的能力，讓他自己去奉行而不加干預。這些自然神論者顯然對道德的興趣大於對神學的興趣㉓。不過他們仍相信正確的行爲繫於正確的信仰。因此，他們保存了最低限度的一點神學，把神的屬性削減到只剩下他們認爲可以終止因天啟的神而起的盲信、憎恨與不道德的少數幾項。伏爾泰把自然神論者的信條綜述如下：

> 他（自然神論者）既與宇宙的其餘部分統合在這原理（即天意）之下，便不偏袒互相矛盾的任一教派。他的宗教是最古老與最普遍的一個：因爲對上帝的單純的敬慕先於世上所有體系而存在。他講的是一種所有民族都能了解的語言，……他從北京到閉延（Cayenne）都有兄弟，他把所有聖賢都當兄弟。他相信宗教既不存在於嗨

㉓ 丁達爾在 *Christianity as Old as Creation* (London, 1730, p. 331; Chap. XIX) 中說：自然神論者的原理，「並未包含任何足以轉移他們對道德責任之注意的東西——他們的整個宗教都寓於這些道德責任。也由於全心注意一切道德責任，他們沒有餘暇去從事其他人因為熱衷另外的事情，而引起的無休無止的爭吵和要命的分裂。」

邏的形上意見，也不存在於虛浮的表面工夫，卻存在於禮拜與正義。行善，便是他的祭禮；順從上帝，便是他的教義㉔。

但在伏爾泰身上，我們已經可以看到自然神信仰的崩潰，或有神論信仰之變形爲內容比較貧乏的一種自然神論。在他寫下前引文句的時候，伏爾泰已經對所謂的「天意」(Providence) 懷疑了很久，而且開始對上帝創造世界的自由存疑。而事實上這正是伏爾泰與盧梭一七五六年論爭的主旨。伏爾泰的樂觀主義因一七五五年里斯本大地震而動搖。這次大地震造成了無法形容的損害與苦難。這次災難，以及歷史上的其他災難，引起了關於惡 (evil)的問題。無疑的，每件事情都經過「天意」安排與調理；但如果眞是這樣，這安排與調理顯然不是爲人類的利益而做的。這世界顯然有惡 (evil) 存在，否認也沒用。對這點，盧梭答覆道：不錯，是有惡，但惡是人做出來的，不是上帝做出來的。伏爾泰則認爲這類事情是人類無法確知的事情。有史以來，從未有任何一位哲學家曾經圓滿說明過道德上的或自然界的惡的起源。也許上帝並不能自由（卽沒有充分能力）去創造一個跟現在不同的世界，以使人幸福。也許上帝根本超乎好與壞以上，因而只有一般的「天意」，而無特定的「天意」。在〔哲學辭典〕中，哲學家對修女說：「我相信有一個一般性的『天意』存在，從它產生了規範每樣東西的定律，……但我不相信有一個特定的『天意』爲了你的麻雀或你的貓而改變了世界的組織㉕」。這位費爾尼(Ferney)的哲學家，一直到最後，都還相信有一個天地間的「至上工匠」(the supreme Artisan) 存在，卻不再相信上帝之萬能或上帝對人類的慈

㉔ Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, art. "Théiste".
㉕ 同上，art. "Providence".

善——除了作爲人類理性與道德本能之終極根源。伏爾泰的上帝仍然是人格神，但已是勉勉強強的人格神。

在休謨身上，上述朝向最低限度神學發展的趨向，達到極致。他那個時代，極少人，不論是自然神論者或有神論者，能够做到那樣。他的哲學後繼者康德也沒有做到。雖然是懷疑論者，康德卻列出了令人驚訝的一系列神明屬性。他這麼做，當然不是根據思辨的理性，而是根據道德。人類身上的道德原理，需要一位道德的上帝來做它的擔保，需要有一位全能、全知與公正的上帝來做它的擔保——這位上帝使至善成爲可能，使追求至善成爲可欲之事㉕。相反的，休謨對上帝幾乎不想有任何論述，除了說他可能存在（依據與世上觀察得到的某些秩序有關的證據）。但你有資格進一步稱這位神爲心靈或智慧嗎？至少在〔自然宗教對話錄〕中，菲羅論定有關神明本性的爭論都「只是文字上的」，並且摒斥所有把上帝類比於人類心靈的作法。最重要的是，休謨拒絕把上帝跟道德生活關連起來，拒絕賦予他諸如「天意」、正義、愛等屬性。休謨倒很符合康德爲自然神論者所下的定義。這定義說自然神論者相信有上帝，但這上帝不是一位有生命的或有人格的上帝。這顯然大大不同於克拉克所謂的「眞正自然神論者」——這種自然神論者除了不相信超自然的神啟之外，每一點都同意於基督教徒。

如果沒有提到兩個緊密關連的思想運動，對十八世紀宗教危機的記述便不算完整。這兩個思想運動就是史地芬爵士(Sir Leslie Stephen) 所謂「批判的自然神論」（Critical Deism)，以及世俗化運動。後者主要見於道德的世俗化。關於第一個運動，上文已經說了不少。現在只需再爲它下一個

㉕ 關於康德論上帝屬性，請看 *Critique of Practical Reason*, Pt. I, BK. II, Chap. II, Sect. VII.

定義，並舉出幾個實例。比較狹義地講，批判的自然神論，是指對外在證據的攻擊，亦卽對聖經所載基督教史實之可靠性的攻擊。比較廣義地講，則指對一般制式宗教的攻擊，以及對基督教（尤其基督教會）的攻擊。這是自然神論與無神論運動之破壞性的一面。批判的自然神論與「建設的自然神論」（Constructive Deism）並行發展，先盛而後衰，在法國大革命期間一度變得「凶猛而嚇人」（史地芬語）。史地芬在講這些話的時候，心中想到的主要是英國的自然神論，但實際上，批判的自然神論主要是興盛於法國。在法國，自從路易十四廢除「南特詔書」以後，愈來愈多人面對當時那個頑固而頻頻迫害異己的教會與腐化不堪的教士時，便不由得想起這個自然神論。伏爾泰集中體現了這批判的自然神論的精神。這精神，更在法國大革命期間，因一七九三年非基督教曆法之頒布與意在取代基督教的種種新崇拜之建立，而完成體制化。「消滅恥辱，」伏爾泰如此叫道。爲什麼要消滅基督教呢？因爲它淵源於欺騙與恐懼；因爲它鼓勵休謨所謂「病人的夢想」、迷信與狂熱，而導致戰爭與屠殺；因爲它宣揚一個虛假、殘忍與不道德的上帝（顯現於聖經，特別是舊約聖經）；因爲它阻碍知識的進步，並且使人遭受教士與暴君統治。也因爲它幾乎是「無用的」——這是霍爾巴哈的話，霍氏倒不是自然神論者。使人受苦的一切偏見與壞事，其眞正根源無不在於既有的上帝觀念，尤其是基督教上帝的觀念。

因而霍爾巴哈認爲道德應該跟神學分家。道德「跟基於非自然力的種種想像體系毫無共同的地方」㉗。那麼，無神

㉗ Holbach, *La Morale universelle, ou les devoirs de l'homme fondés sur la nature* (1776), Preface.

論可以跟道德和諧共存嗎？霍爾巴哈認爲絕對可以——在這方面，他顯然遵從了貝爾的傳統。但伏爾泰表示異議。這仍然是十八世紀激烈爭論的題目：如果不相信有上帝與神的制裁存在，人是否還會遵守道德？是否還可指望他們履行社會義務？自然神論者，包括伏爾泰，持否定看法。但他們經常區別「兩種宗教」：一種是給未受教育的羣眾信的（他們害怕這類羣眾），亦卽盧梭所謂「國民的宗教」（civil religions）——這種宗教宣揚一種「公正而有報復心的上帝」；另一種則是給已經啟蒙的人信的——這些人不需要上述那種粗陋的宗教來鞭策他們履行公民義務。不過，當時潮流已經開始走向一種比較純粹的世俗道德。這在休謨〔自然宗教對話錄〕可以看得很清楚。在該書中，克利安西斯與菲羅爲這問題鬪得難解難分。克利安西斯多多少少代表自然神論的立場，認爲卽使腐化的宗教也比完全沒有宗教好，認爲關於來世的教義乃是「道德之有力且必要的保障」，因此我們永遠不該拋棄。菲羅表示異議：腐化的宗教絕不會「有利於道德」——卽使是在庸俗的眾人之間亦然，又說：念念不忘於永恒的得救，會促成一種狹隘的自私心，而且會貶低仁愛的感情。雖然他不曾明說，但菲羅顯然認爲道德還是自成一國比較好㉘。而這正是休謨自己的立場。休謨背棄他從小被灌輸的喀爾文主義，想排除宗教對行爲的監督，建立一種擺脫了宗教動機與制裁的道德學。這也是法國激進分子的願望。其中最引人注目的就是霍爾巴哈與狄德羅。在這方面，他們比休謨更坦率，也摒棄前述「兩種宗教」的觀念。霍氏寫了一本論述這個題目的書，提倡一種跟宗教的道德對立的「自然道德」（morality of nature）。這種道德，純粹基於趨樂避苦的動機以及社會需求的動機，而受經驗之引導。原是自

㉘ Hume, *Dialogues concerning Natural Religion*, Pt. XII.

然神論者的狄德羅，也傾向於幾乎相同的一種意見，不過這種意見從未完全使他滿意，因爲它似乎帶有太多宿命論色彩。夏夫茲伯里（在世紀的開端）與康德（在世紀的末尾）則代表一種中間觀點。他們兩個都沒有嚴格把道德世俗化。他們兩個都相信有一位道德的上帝，也相信道德與宗教之間有某種關係。與此同時，他們又不允許宗教藉著神的戒律或制裁而使人有行善的動機。夏氏在人的「自然道德感」上找尋上述動機，不過他又認爲人如果欠缺對上帝的虔敬，這種道德感便不會發展完全。而如前所述，康德也作了類似的主張㉙。這就是說，他的理論是以有道德的人爲起點。這種人不需要上帝，也能完全知道自己的義務所在，但這種人需要上帝，才能使幸福與德行合一（譯按：即保證有德者得享幸福）。康德始終堅持道德獨立，正如在德國大學發生「科系衝突」時，他堅持哲學一定要獨立於神學之外。

雷辛所寫的一本書，使我們想起更深一層的一個問題。十八世紀思想家有沒有開始思索「人類的教育」這件事情？這就是說，他們有沒有開始「從宗教觀念與信仰歷史發展的角度來思考宗教和道德問題」。就某個程度而言，他們確曾開始這麼做。這點，我們討論到浪漫主義運動中的歷史主義時，可以看得更清楚。但就整體而言，應該說他們並未曾開始這麼做。不僅正統派人士，就是跟正統決裂了的那些人，如自然神論者、「新義的創造者」（neologists）與無神論者，當時都莫不繼續從絕對主義的與靜態的觀點去思考所謂「眞正的宗教」，或道德。自然神論者，想要以一種「跟創世一樣古老的」、未變的、不變的自然宗教去替代天啟的宗教。丁達爾說：「我們的宗教必然始終一樣。既然上帝是不會變的，我們對他的義務也應該如此㉚。」霍爾巴哈雖然承

㉙ 見本書頁225-226。

認人類習俗之相對性，關於道德，他卻也說了許多跟丁達爾類似的話。他相信有一種「普遍的道德」。這種道德，對所有人類都顯得一樣。他曾經寫道：在一切人身上，「天性並無不同，問題只在好好觀察它，以便從它抽繹出他們必須遵從的不變的道德守則㉚」。康德也從來不曾從歷史的觀點去思考宗教或道德。在康德看來，宗教信仰之根源應該在道德意識上去找尋，或者在人類的本體的感覺上去找尋，而這個東西是不變的。休謨當然曾經從歷史的觀點去思考宗教，但他也跟許多探討宗教起源的同代人一樣，認爲宗教在歷史上只是在走著一條循環不已的路徑，而且時常不免淪爲偶像崇拜㉛。

雷辛的〔人類之教育〕(*Education of the Human Race*, 1780) 所以成爲一個里程碑，就是因爲它具有眞正的歷史發展意識。雷辛不僅看出宗教的歷史面向（這比休謨看得清楚），更把它視爲人類宗教意識的向上發展。而這也正是雷辛解決理性與天啟問題的方法。他認爲並無必要偏袒當日有關這個論題的爭論的任何一方。宗教應該被視爲一種漸進的天啟。這天啟，隨著時間的推移，愈來愈被理性所了解與闡明。「天啟之於全體人類，猶如教育之於個體。」這就是說，宗教眞理是分階段地被昭示於人類的，並且依人類的成長的程度而被昭示於人類。人類的宗教教育分爲三個階

㉚ Mattrew Tindal, *Christianity as Old as Creation*, Chap. II.

㉛ Holbach, *La Morale universelle*, Preface.

㉜ 關於這點，請看休謨在 *The Natural History of Religion* 中論 "Flux and Reflux of Polytheism and Theism" 的著名一章。也請看 Frank Manuel, *The Eighteenth Century Confronts the Gods*, (Harvard University Press, Cambridge, 1959.) 中對神話與宗教所做的「神話即歷史論的-歷史的解釋」(Euhemerist-historical interpretation)。該書把神話解釋為君王、英雄或天才人物之神化，把宗教解釋為王公大人們所建立的政治體制。

段。在第一個階段，卽幼年階段，古代猶太人形成有關唯一上帝的概念，但這個上帝只是他們的上帝，透過獎懲而爲人所感應，而且當時還沒有來生的信仰。「但每種入門書都只適用於一個年紀。」人類終於成長得無法爲舊約所滿足，這時他已可以接受「第二步驟的教育」，卽童年教育，或基督教的教育。這教育宣揚一位普遍的上帝，以及內心的純潔，以爲永生的準備。然而人類注定還得進一步發展爲成人，而且以理性去領會以前靠神啟示的那些東西，並發展出更高的上帝概念與道德行爲。有一點應該注意，就是雷辛的理論是一種天佑的與目的論的理論。這種理論，可能只是德國啟蒙運動的產物。這運動不像法國啟蒙運動那麼反宗教，或反基督教。在雷辛看來，整個歷史歷程，由始至終，無不在上帝指導之下，雖然人類一步一步被引向終於能爲自己運用理性的境地。「正如在（個體的）教育中，由於無法同時把每一樣東西都付諸實現，因此人類能力的發展便不能沒有先後秩序；同樣的，上帝也覺得不能不在其神啟中維持一個體系，一個節制㉝。」因此，最後我們不能不得出這麼一個結論：雷辛也是絕對論者。在他看來，關於人類的教育，自有一套神訂的計畫——所謂「一個新的、永恒的福音」；神指定人類奔赴這福音。雷辛新穎的地方（預告了黑格爾主義的出現），是把這永恒福音視爲在時間中隨着人類意識的擴展而表露的東西。

㉝ Gotthold Ephraim Lessing, *The Education of the Human Race* (*Die Erziehung des Menschengeschelechts*, 1780), J.D. Haney (ed.) Columbia University Press, New York, 1908, p. 34, and Sect. 5.

第四章 自然之體系

如上所述，自然的問題，在十八世紀並未產生前一世紀那樣的思想刺激，因此也就很難期望它會造就像伽利略和牛頓那樣的巨人。不過人們對自然的各方面，興趣仍然很高，而「自然」一詞，在十八世紀，竟成了像聖經中的發音測驗(shibboleth) 的東西，提供許多人以一個新的權威，以及判斷事物優劣的標準，乃至原理與定律。自然甚至被當作一位女神來稱呼——如霍爾巴哈著名的呼語：「喔！自然！萬物的統治者！……」不過在本章中，我們只討論人類以外的自然。伏爾泰筆下的哲學家曾問道：「你是誰，自然？」

> 我找尋你已經五十年，到現在還未找到你。你總是主動的嗎？你總是被動的嗎？你的元素是否自己安排自己，像水行沙上、油浮水上、氣升於油上？你有沒有一個心靈在指導你的一切作用……① ？

但自然答案如謎。它的世界固然照數學的定律而安排，但它卻對第一原理毫無所知，人類亦然。不過，伏爾泰雖然是懷疑論者，關於自然的面目，他卻曾畫出相當清楚的一幅畫像。這畫像，甚至可以稱爲一個體系，雖然伏爾泰難免會反對大家稱其爲體系。當時確有不少自然哲學家建構了幾個

① Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, art. "Nature".

自然體系。其中有幾個人還眞的叫它們「自然體系」——在那麼一個不應該相信體系的時代。這些體系之中，有兩個特別突出，可以視爲各類的典型。我們不妨分別稱之爲靜態的體系，與動態的或變化論(transformism)的體系。第一個體系，到一七四九年普豐名著〔自然歷史〕(*Natural History*)前三卷出版時，都還顯然居於優勢。牛頓入葬西敏寺，卽其象徵（牛頓之墓完成於一七三一年；參看本書附圖18）。其後思想潮流便轉向第二個體系。當時散見各地的普豐半身塑像，可以作爲這體系的象徵。這些彫像之中，有一座是專爲法國王室而製的，擺在羅浮宮。不過，我們應該記得進化論的觀念應用在生物物種身上時，曾經遭到頑強的抗拒，甚至在科學家的圈子內亦不例外。普豐本身就是反對者之一。但這個思潮是千眞萬確的。要說明其所以然，還得先介紹一下關於自然的另一個觀念。這個觀念太不嚴格，還不能稱爲體系，但普豐與狄德羅在世紀中葉都曾討論過它。這個觀念，我們不妨隨著狄德羅而稱之爲實驗的觀念。它的要點端在信賴經驗甚於信賴數學，認爲後者劃地自限，無法解釋自然之謎。

「太陽底下無新事：沒有新產品；沒有不是從天地之始就存在的物種②。」普留許神父 (Abbé Pluche) 曾經在他論述流行科學的諸多著作之一如此描述自然。他所謂一個靜態自然的「這項眞理」，在他有生之年，一直爲許多人所認定。那是柏拉圖觀念與基督教觀念的混合產物，特別是聖經的創世故事——依此故事，上帝在六天中使這個世界臻於完全，其一切形式與細部無不完備。在一七三〇年代，普留許

② Abbé Pluche, *The History of the Heavens*, J, Wren, London, 1752, Vol. II, p. 202. 法文原版的 *Histoire du ciel* 在 1739年問世。

的著作首度出版時，支持這種看法的人，不但包括教會的人，也包括自然神論者，不但包括宗教界人士，也包括科學界人士。牛頓的物理學、林奈 (Carl Linnaeus) 的生物學、以及胚中預存說 (preformationism)，無不爲這個自然觀提供新憑證。一直到一七四〇年代或一七五〇年代爲止都算穩定的歐洲政治局勢，也可能是證據③。在靜態自然體系的許多代言人中，我們不妨找出在其他方面全然不同的三個人，以備進一步論述。這三個人是：普留許、伏爾泰與偉大的瑞士生物學家林奈。這三個人，在一七三〇年代，都寫過若干論述自然的重要著作。

普留許神父是當時一位偉大的科學推廣者。他爲啟發青年而寫的那本〔自然奇觀〕(*The Spectacle of Nature*, 1732)，很快售出十八版，且被譯成所有主要歐洲語言，因而跟普豐稍後出版的主要作品在普及性上分庭抗禮。普氏以虔誠天主教徒的身分寫作，又以一個拒絕屈從教皇對詹生教派禁令的人的身分寫作，而且經常與巴黎學者及文人接觸。雖然他常常利用德漢姆 (William Derham)〔物理學—神學〕(*Physico-Theology*, 1713) 一書中的論證（也是一部流傳很廣的自然與自然神學著作），普氏卻始終與最近的科學並肩齊進，隨時引用法國科學院與英國皇家學院的出版物，以及牛頓、馬爾畢基 (Malpighi)、史華馬丹 (Swammerdam)、李文胡克 (Leewenhoek) 等人的作品，特別是羅慕爾 (René Antoine Ferchault de Réaumur) 的作品。羅慕爾是昆蟲專家，但普氏參考的並不只是羅氏這方面的知識，他還參考了他的整個工作計畫。普氏的思想是天佑論的、人類本位的、樂觀的。在〔自然奇觀〕中，他以九卷

③ 政治上的這種相應情勢，提示於 Norman Hampson 的 *The Enlightenment*, Penguin Books, Baltimore, 1968, pp. 87-88.

篇幅，在讀者眼前攤開天意的各種神奇作品。從極微小的東西開始，循序漸上，最後達到太陽與行星系。宇宙間每一樣東西，都是由明智的創造者，爲了人類的利益，設計而創造的。普氏顯然分享了盛行於文藝全盛時代英國物理學—神學的宇宙樂觀主義，以及當時萊布尼茲與波普的宇宙樂觀主義。「任何存在的東西，都是對的。」因爲上帝是善良的，並且要以種種方法把他的善良傳遞給他的創造物。普氏心目中的自然，不是墮落的自然，而是所有可能的世界中最好的一個世界。更有進者，在他看來，每一樣東西都是一次了結地創造成的；一旦創造出來，便已大功告成，無需再改進，無需再補充。普氏的自然的靜態性格，在其〔天界歷史〕(*The History of the Heaven*, 1739) 顯現得更加清楚。依此書所說，上帝雖然創造了各色各樣有組織的物體，但同時「也限制了它們的數目。不會有任何想像得到的行動能在他已爲其創造了胚芽且已爲其決定了形態的動植物之外，再增加一個種屬的動植物」。同樣地，上帝已創造了許多不同的元素，因而使宇宙顯得多采多姿。「但他也使這些元素的性質與數目不變，而防止這個宇宙的毀壞。」普氏還特地強調運動絕不會獨力產生任何事物，運動只是「造物者恒定而又最自由的意志的結果」。在宇宙的太初，上帝一勞永逸地規定了恒定而單純的運動定律。其後，他「既已造好世界之綿延所需的一切」，便退居一旁，撒手不管了④！

伏爾泰曾經因其過分簡單化的自然觀念，特別是其人類中心說，而揶揄普留許。「院長先生（〔自然奇觀〕中普氏的代言人）竟自以爲天下每一樣東西都是爲他造的，實在未免太自私了一點⑤。」但伏爾泰是經過一個漸進的歷程，才

④ 同註②，又見 pp. 27, 192, 203.
⑤ Voltaire, *Le philosophe ignorant* (1766), Première quesion.

站到這麼一個立場上來的。在一七三〇年代，他把牛頓學說介紹到法國的時候，他對自然的見解並不如此異於普留許的見解，雖然他是以自然神論者的身分而不是以基督徒的身分在撰述。在〔牛頓哲學的要素〕(*Elements of the Philosophy of Newton*, 1738) 中，伏爾泰一心反抗笛卡兒學說，而爲究竟因辯護。笛卡兒的學說會激引一個人說出這樣的話：「給我物質與運動，我就會造出世界。」因爲他認爲世界仍在發展的歷程中。但在伏爾泰看來，顯然這是不對的。正如牛頓教示我們的，不可能有無因之果；因此，一個非物質性的第一因或至高實有必然早就創造好了每一樣東西，創造好了整部宇宙機器，包括物質與運動，以及規範它們的律則。因此，伏爾泰心目中的自然，就像普留許與一般自然神學所說的自然，本質上是被動的，從一個上級的力量那裏，接受最初的印痕以及持續不斷的支持。在這較早的時期，伏爾泰也是樂觀的。他並未確切說出世界是爲人而造的。但他確曾說過：「對你是壞的東西，就一般的安排而言卻是好的。」說過：「世上好事多於壞事。」說過：歷史上安寧的時代多於大罪惡與大災難的時代⑥。

伏爾泰從未放棄這個總括立場。不過，一七五〇年代，以及一七六五年以後，他確曾轉移重點。鑒於人生的不平，他終於背棄了萊布尼茲與夏夫茲伯里的宇宙樂觀論，以及諸如波普與普留許等科學推廣者的宇宙樂觀論。面對著一七五五年里斯本大地震這種自然界的大災難，「萬事正當」這句格言，確實未免顯得奇怪。無疑地，每樣東西都經過天意安排；但很顯然地，已經有好久未「爲我們當前的幸福」而安

⑥ Voltaire, *Elements de philosophie de Newton*, Chap. I, "De Dieu".

排。這時伏爾泰腦中的自然，是一個對人類漠然的自然，它的帝國是毀滅，人類對它無法懷有親密之感。於是他斷然放棄柏拉圖與伊壁鳩魯，而私淑貝爾——這個人「够偉大，可以不要體系」，而且教人勇於懷疑⑦。但伏爾泰並未懷疑自然的不變律則與形式，或自然的上帝。事實上，伏爾泰後來爲了反抗唯物論者而爲自己的體系辯護時，還曾緩和了對天意論者的嘲弄。

這時，另外一個體系也已引起大眾注意。這個體系很快贏得與牛頓體系相當的聲名，並且在生物學方面補充了牛頓體系的不足。這就是林奈的〔自然體系〕(*Systema Naturae*, 1735)。林氏是富有原創力的科學家，立志要把旅行觀察與顯微鏡所揭示的龐大生物世界加以描述與分類。爲了要在混沌中理出秩序，他發明了動植物的雙名法。這是盡人皆知的。但是還有一點可能沒有這麼多人知道，那就是他是虔誠的教徒，他在自然界看到「萬物之偉大創造者與維護者」，上帝之計畫。他寫道：「地球像一面鏡子，上蒼在其上顯現他自己，猶如人在靜止的水面反映了自己⑧。」林氏在地球上發現了在創世之前便已存在於神明心中的固定物種——不可再行增減的物種。誠然不錯，他年紀稍大之後，曾經產生若干疑惑，並且從他著作的後期版本中刪去不可能有新物種出現的斷言。但在當時，林奈的秩序受到全歐洲的歡呼接納，誠足以代表物種之不可變。那時，胚中預存說也發生了同樣的作用。這個學說，是馬爾畢基與史華馬丹在前一世紀提出的。它主張動物身體各部在子宮裏的時候就已包含於胚

⑦ 關於伏爾泰自然思想的這個中間階段，請看 *Le Poème sur le désastre de Lisbon* (1756) 以及 *Candide* (1759)。

⑧ 摘自 Linnaeus 的 *Philosophia botanica* (1751)，引述於Norah Burlie, *The Prince of Botanists*, Witherby Ltd., London, 1953, p. 90.

胎中。因此，羅慕爾相信蝴蝶的各種器官早已存於毛蟲中——雖然他也像林奈那樣難免躊躇。這個學說，一度流行於十八世紀初葉，其結果，也像林奈與牛頓學說的結果，是爲自然的創造性設了限，而把整個製造「胚胎」的能力都歸於上帝。就這樣，科學與宗教聯手維持，乃至加強了靜態的自然體系。

然而這個體系的對立物不久也就出現了。這個對立物，以及伴隨而來的對一個動態體系的探索，是許多因素造成的。這些因素包括：想使科學擺脫宗教前提；萊布尼茲的思想；化石之發現（使一件事情顯得似有可能，那就是某些物種曾經變化或消失）；雜交實驗之成功；地質學與生物學新思想之發展；關於科學方法的爭論（使前此對自然之本性的種種假設發生動搖）；政治氣氛（尤其歐洲）的轉變。

狄德羅雖然不是科學家，卻在世紀中葉所寫的一本論述思想的小書中，及時趕上這轉變的風潮。他到那個時候爲止，一直都在研讀萊布尼茲，也熟知培根，更爲新的生物學而興奮不已。跟巴斯卡的〔沉思錄〕（*Thoughts*）一樣，狄德羅在〔自然之詮釋〕（*Thought on the Interpretation of Nature*, 1751）一書中所自述的思想，也是按照這些思想實際呈現在他心中的次序而安排，而它們也不是全然互相連貫的。狄德羅寫這本書的主要目的，是要確定他所謂的實驗哲學優於理性哲學。在他看來，後者是拙劣形上學與更拙劣的數學的混合體。爲什麼到那時爲止，學問的進步那麼有限呢？那是因爲「種種抽象的學問」吸引住第一流心靈的注意太久，而成果又太少。狄德羅當時雖然正與數學家達冷柏合作編撰〔百科全書〕，但他鄙棄數學，而做了一個預言：一百年之後，歐洲將找不出三個大幾何學家——這是十八世紀最

大的、最不正確的預言之一。狄氏認爲：採自經驗的可觀察的事實，使哲學的內容豐富。而理性的哲學不是無視於事實，便是在尚未獲得足够的事實證明以前倉促作下論斷。實驗的哲學，則比較有耐性，它可以數百年不斷研究事實；儘管不知道會有什麼結果產生，但總深信最後會發現某些自然的眞相。總之，實驗的哲學對體系宣戰，而讓自然有機會接受新的、比較不刻板的數學上的解釋。可以附帶一提，當時在庭園佈置方面的品味，也同樣標示出背棄數學模型的傾向，特別是在英國。譬如在斯陶海 (Stourhead) 的所謂「英國庭園」，就以比較「自然的」方式來呈現自然，沒有雷諾特 (Le Nôtre) 及其摹仿者所構想的法國正式庭園那麼幾何化。不過，促使品味發生這種變化的動力，其政治意味可能並不遜於美學意味。夏夫茲伯里等人認爲，自由佈置的風景比法國的庭園（現在開始被人跟專制統治聯想在一起）更適合於英國人這樣的自由民族。

但這時狄德羅卻也在辛勤地構想他自己的體系，而且還常常毫不猶豫地用到「體系」一詞——毫無輕蔑之意。這是不是怪事呢？這全看狄德羅及其同時代的人賦予這個詞的意義而定。通常人們都認爲，敵視一般的體系，是十八世紀哲學的標誌。就某一個意義而言，事情也確是如此。龔底雅不是寫過一本反對體系的書嗎？伏爾泰不是也加入了包括百科全書派在內的反體系行列嗎？不過，倒很少人做得像休謨那麼徹底——他主張人類的心靈能力只能及於表相，並且對自然律之邏輯性與恒久性存疑。顯然地，有好的體系，也有壞的體系。即使龔底雅也承認一個忽略經驗的體系，如笛卡兒的體系，是一個壞體系。封閉的體系也是壞體系。所謂封閉的體系，就是不接納新事實的體系，或如伏爾泰所說的，自稱是有關第一原理之知識的體系（不過，切勿把第一原理跟

伏爾泰所相信的究竟因混淆。一個人可以知道上帝創造了宇宙，但又只能外在地描述萬有引力，而不能觸及其本質）。但也有好的體系。事實上，不管達冷柏在〔百科全書〕前言中說了什麼⑨，當狄德羅在撰寫其〔自然之詮釋〕時，反對體系的最初風潮已經開始減退了。很有意思的是，這時「體系」一詞又出現在科學家莫波杜伊 (Pierre de Maupertuis) 論自然的重要著作標題上（一七五一），稍後又出現在霍爾巴哈的同類著作標題上（一七七〇）。狄德羅自己也正如上文所述，在擯斥了一種體系（即其所謂的「理性主義哲學」）之後，即著手規劃他所能贊同的另一種體系。在一定程度上，這是一個理想，一個單一原理——他假定這原理存在，將會釐清一切已知現象與仍待發現的現象，並且把它們統一起來，「形成一個體系」。狄德羅說：自然像是一個喜歡僞裝的女人一樣。這個女人只要一一卸下她的僞裝，殷勤跟隨在她左右的人總有希望「在某一天認清她整個人」⑩。狄德羅也喜愛大膽的假設——受到某些事實的暗示，但又在想像的推動之下，依據這些事實作出推想。身爲文人，狄氏承認：想像的天才，可以在科學中扮演像它在詩歌中所扮演的那麼重要的角色。他跟普豐以及整個霍爾巴哈集團，正是根據這類大膽假設，建構了一個本質上異於伏爾泰等人所捍衛的靜態體系的新的動態自然體系。顯然的，狄德羅並未完全遵從自己有關「實驗哲學」的忠告⑪。

---

⑨ D'Alembert: "Le goût des systèmes, plus propre à flater l'imagination qu'à éclairer la raison, est aujourd'hui presque absolument banni des bons ouvrages".

⑩ Diderot, *Pensées sur l'interprétation de la nature*, nos. XLIV, XII.

⑪ 關於狄德羅在理性哲學與實驗哲學上的區分，請看同註⑩引書，No. XX-III.

地質學與生物學思想的新潮流對上述動態觀的形成也發生很大的激勵作用。普豐是這個思想變遷的關鍵人物。他雖自認是體系之敵人，卻設法把「一般的自然」都包括在其百科全書式的〔自然歷史〕中。如前所述，此書一七四九年開始逐卷出版。普豐雖然不是無神論者，在敍述這段上自太陽系之出生，下迄人類在地球出現的歷史時，卻盡量不涉及究竟因。他說一定不要把物理學與神學混爲一談，不要求助於自然之外的原因。這個立場無可避免地使普豐跟巴黎神學界發生了磨擦。後者強迫他宣佈撤回他跟聖經對立的地球起源觀。但在〔自然之諸時代〕（*Epochs of Nature*，他書中最著名的一部分，他死後才問世），他又恢復舊立場，對讀者一一說明地球如何因彗星與太陽相撞的震盪而形成，這個本來是熔漿的物質又如何逐漸冷卻，而使岩石與山脈得以凝成，然後水如何覆蓋了整個地球，陸地又如何形成，最後生物如何出現。普豐的六個時代，顯然是一個自然主義說法，而對應於聖經所述創世六天。但這裏應該注意的重要事實是，他的地質學推斷，不但導致有關地球年齡的一個新見解——普豐算出他所敍述的這段「歷史」歷時七萬四千八百三十二年——而且導致大家再度強調自然之可變。〔自然之諸時代〕的導論，值得在這裏引述：

> 雖然乍看之下，自然似乎並無變遷……，但更仔細一點觀察，就可以看出它在不斷變化。它讓自己經歷新的組合、突變等等。物質與形式皆然，……它跟它起初的樣子已有很大不同，是無可懷疑的，……這種種變化，我們稱爲它的諸時代。自然有各種不同的狀態。

但正如格林（John Greene）所說⑫，普豐並沒有把有

⑫ John Greene, *The Death of Adam*, Iowa State University Press, Ames, 1959, p. 75.

關地質變化的均質說充分發展出來。他堅持地球的原始山脈結構基本上至今未變。而且每一樣東西都是照上帝所訂的計畫而發生。刋在一七六四年版〔自然歷史〕第十二卷卷首的「自然初觀」（First View of Nature）一文，更帶有目的論的味道。普豐斷言自然是上帝所創造之物。其力量，來自「神自我彰顯的一部分力量」，其目標則在成就運動與生命。

生物學中的活力論（vitalism, 譯按，或作「生機論」）趨向，增進了有利於動態自然觀的假設。兩個實驗尤其產生深遠影響。一爲崔姆布里（Abraham Trembley）一七四四年發現淡水珊瑚蟲肢解後的再生能力。一爲尼達姆神父（Father Needham）在一七四八年的微生物研究——這研究似乎證明生命之自然發生。應該注意的是，尼達姆是普豐的工作伙伴，而後者早就提出了有機粒子論（organic particles）。普豐相信：是自然界固有的某種力量，他稱之爲內在鑄模(moule intérieur)，把上述有機粒子組合成生物體。大約與此同時，柏林科學院主席莫波杜伊假定既有的生物類型會出現變種。這變種可由繼承而永久存在，因而產生新的物種。稍後霍勒（Albrecht von Haller）又發現生物體死後，其肌肉對刺激還能反應。

以上這些有關生發歷程的推測，產生一個結果，那就是向人們提示了一個新的物質概念——物質是能够自我組合的、主動的。普豐不禁自忖：難道眞有兩種不同的物質嗎——一種是活的，一種是死的？前一種又是如何產生的？難道「活而有生命」原就是物質本身的一種屬性嗎？莫波杜伊離棄了笛卡兒的二元論，也同樣賦予物質某種程度的知性，以此解釋生命之自然發生與新物種之出現兩種現象。雖然普氏與莫氏都不是唯物論者，但他們的假說無疑地爲唯物論提

供不少動力。但唯物論思潮之在法國興起，還有一個有力原因，那就是反宗教的基本態度。霍爾巴哈與狄德羅這些人，都在設法把上帝完全排除於自然體系之外，即使作爲第一因，亦不容許。而當時科學思想正可指示他們如何去做。他們儘可以把先前只有造物者才具有的那些屬性通通賦予物質。霍爾巴哈在其〔自然之體系〕一書中就是這麼做的。結果該書完全以自然取代了上帝。霍爾巴哈的整個論證都以他的物質概念爲樞紐。依他，自然只包含物質與運動。但物質並非死的（如「物理學家」所想的），而是在不斷的運動。這運動究竟從何而來呢？霍氏說：「如果我們把自然理解爲一堆死物質，沒有一切屬性，純然被動，我們自將被迫在自然之外去找尋其運動原理。」但實際上，自然是一個整體，「憑藉其自己的本質」而運動，因此憑自力就能產生世上可見的一切現象⑬。狄德羅則早在〔論盲書簡〕（一七四九）中就已談到「騷動中的物質」。是這物質使世界成了形。他的代言人，盲教授山德森（Saunderson），嘲笑了任何究竟因的自然觀。世上種種不完美的事物、畸形的動植物、盲、啞等等，在在證明世界經神明設計或世界由上帝一舉創造之說的不當。替代的另一個選擇，便是視自然（或物質）爲不斷在運動著，爲經由試誤而製造著我們所知覺的這個不完美的世界。因此，山德森—狄德羅，也跟霍爾巴哈一樣，擺脫傳統，而使物理學跟神學分了家。

這時狄德羅早已改信唯物論，但尚未改信變化論（transformism）。他仍然認爲自然造出固定不變的物類。但在〔達冷柏之夢〕（*The Dream of D'Alembert*, 1769）中，

⑬ Holbach, *Système de la nature*, Georg Olms, Hildisheim 1966, Vol. I, pp. 25, 29 (Chap. II, "Du Mouvement et de son origine").

狄德羅曾使書中的對話者說出清楚的變化論觀念。由於前此十年間對新生物學種種意含的進一步沉思，狄德羅的思想已經有一番改頭換面。變化論，可以界定爲視自然爲發展者或動態者的一種理論，因而可以說是演化論的前驅。霍爾巴哈和狄德羅都沒有把這個理論陳述得很清楚。他們的貢獻，大部分在引發問題。霍氏說：「宇宙萬物都會改變；自然裏沒有恒定的形式。」但一個人也可以問：如果自然造出了人（唯物論者的假說），它是否也能造新物種，而使舊物種消逝？人類是否「經由若干不同途徑或若干連續的發展」才達到他目前的狀態⑭？狄德羅問道：「誰知道我們之前已有多少種動物存在過？我們之後還會有多少物種出現？每樣東西都會改變，只有整體繼續存在。世界不斷地開始與終結。⑮」關於演化的力學——如果他們所談的眞是演化——霍爾巴哈只說，一切變化來自原子的重組，狄德羅則說它們可以歸因於一個內在動力或目的。狄德羅沒有注意到環境的選擇作用，只談到未分化的胚胎細胞要造出分化的器官的「內在傾向」，談到能創造需求的器官（但也談到能創造器官的需求），談到「根本活力」（不僅維持生命歷程中之變化，而且促成那些變化）⑯。他們所用的語言是含混的，但這些法國唯物論者顯然在找尋一些適當字眼來表達他們變化論的自然觀。並不僅是唯物論者這麼做。我們應該還記得哥德在

⑭ 同上，Vol. I, pp. 98, 105 (Chap. VI, "De l'homme").

⑮ Diderot, "D'Alembert's Dream", in *Rameau's Nephew and Other Works*, Jacques Barzun (trans), Library of Liberal Arts, Bobbs-Merrill, Indianapolis, 1964, p. 117.

⑯ Lester Crocker 曾指出狄德羅「根本活力」(principe vital) 與柏格森「元氣」(élan vital) 相似。見 "Diderot and Eighteenth Century French Transformism", *Forerunners of Darwin*, Bentley Glass (ed.), Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1959, p. 141.

其自傳中忍不住對霍爾巴哈〔自然之體系〕所發的批評。此書「陰鬱的、無神論的昏黯」逼得他不能不提出批評。但哥德本身也懷有變化論的觀念，猶如莫波杜伊、普豐、吳爾夫、達爾文等人也懷有這觀念。他們都提過有關物種變異的觀念——變異的原因，則或由於偶然，或由於科學的育種，或由於意志，甚至由於環境（不過，普豐是認爲環境只有退化的效果），但都經過漫長的一段時間。變化論這時廣泛流傳。

但對這個理論的抗拒也出現了。有許多人專爲了摒斥這觀念而去研討它。我們不難理解伏爾泰的抗拒，因爲他基本上並沒有改變他稍早所持的前提。從一七六五年他首度領會這新「哲學」的全幅意含以後，到十三年後他去世時爲止，伏爾泰幾乎與他勤於攻擊「恥辱」一樣的勤於攻擊唯物論。他拒絕把運動想成是物質固有的東西。即使只把這說法當作一個假說，他也拒絕考慮。據他對神明計畫的信仰，他認爲運動必然是在創世時由外面加在物質上的。伏爾泰很精於嘲弄那些他認爲替唯物論張目而動搖他靜態自然觀根本的新近科學「發現」。莫波杜伊、普豐、崔姆布里，特別是尼達姆，都深深領教過他的尖刻戲謔。依伏爾泰，唯有不體面的動機，「標新立異、迷戀體系，尤其自高自大」，才會使一個人去毀滅有機體所由發展出來的那些「胚胎」⑰。在這方面，伏爾泰的見解意外地獲得比較年輕的科學界人士支持。這些人，是當時正在對抗新式漸成說（epigenesis）而爲個體發生（ontogenesis）辯護的人士的一部分。卓越生理學家史巴蘭沙尼神父（Abbé Spallanzani）重做了一次尼達姆的

⑰ Voltaire, *Des singularités de la nature* (1768), Chaps. XII ("Des germes") and XIII ("De la prétendue race d'anguilles formées de farine").

實驗，卻得出不同的結論，因而使自然發生說受到一次嚴重打擊。霍勒自己，以及他的朋友瑞士博物學家波涅(Charles Bonnet)，也同樣譴責尼達姆，而主張胚中預存說。波涅的哲學特別有趣，因爲他用了「演化」一詞，雖然是就其舊義而非就其新義而言。在波涅，演化指的是個體發生的歷程——個別的有機體經由這個歷程而由創世之時上帝卽已規定好了的胚胎發展而成。變異的現象當然出現過，但都是原始胚胎有差異的結果，而且不會變異到成爲另一個物種的程度。波涅在其〔靜觀自然〕(*Contemplation of Nature*, 1764)中說道：「我首先假定，作爲一項基本原理：沒有任何東西是後來發生的；每一樣東西都是本來就預先形成的。」前此數年，他便已寫過：自然在保全個體與物種上，其表現值得稱道。「沒有變化，沒有更改，完全一致。物種有力地維持自己，超然於元素之上，超然於時間之上，超然於死亡之上，其綿延的期間不知有多長⑱。」雖然波涅和他的朋友們都是實驗的科學家，但他們有他們的形上理由去拒絕接受「活物質」(有創造與適應力的物質)的觀念。作爲基督徒兼機械論者，他們自始抱持一項假定：自然只具有作爲上帝所創造的一部機器而作用的能力。

伏爾泰並不知道偉大的普豐自己最後還是摒棄變化論。他當時如果知道這點就好了。普豐的變易哲學並沒有把生物學的物種包括在內，更深一層講，則可以說沒有把他心目中範圍比較大的那個自然界包括在內。普豐所考察的自然界確實有兩個⑲。第一個是有時間性的自然界(the temporal

⑱ 引述於 Bentley Glass (ed.), *Forerunners of Darwin*, pp. 164, 167.

⑲ Jacques Roger (*Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIII siècle*, Armand Colin, Paris, 1963, pp. 575-577) 曾妥切區分了生物學家普豐與博物學家普豐。前者凸顯於 1764-1765 的「多種自然觀」——這個普豐所思索的自然，範圍較大。後者所認知的，則是規模較小的自然，如生物種類、環境之影響、後天特徵之遺傳。

order)。這就是〔自然之諸時代〕所描述的那個自然。它是「活的」，無休無止地活動的、連續不斷的遷流中。但這個自然界必須放在一個由上帝所創造且由上帝所擔保的永恒界域爲背景上來觀察才行。這第二個自然界，普豐曾在他著名的兩部〔自然觀〕中自信地、生動地描述。這是屬於普遍性律則、永不變遷的物種的界域。

> 作爲上帝不容更改的命令的執行者，作爲其不可改變的旨意的受託者，自然永遠不會背離爲她而定的那些律則；她完全不會更改爲她而訂的那些計畫，她會在她所有作品上現出上帝的印記：這個神聖的印痕，萬物的不變原型，是她據以作用的模型。這個模型的一切特徵都以永不磨滅的符號表示，而且一經宣定，永世不刊⑳。

普豐已經認爲生物的物種是上述不變模型之一部分。個體會變，物種不會。他在「第二觀」中寫道：「時間只與個體有關，與短暫存在的事物有關」。物種則是「永久的東西，和自然自身一樣古老」㉑。普豐已經考慮過演化論，而且把它的主旨陳述出來，但他的目的只是爲了要摒斥它。雜交產物之不育，以及「失落的環節」(missing links)，都促使他相信進化論不可取。普豐的非凡威望對十八世紀末葉的變化論思潮發生了莫大的抑制作用。

普豐的議論，在康德眼中留下深刻印象。在早年，康德曾依照自己的慣例，結合機械論的解釋與目的論的解釋，大膽規劃了一個宇宙演化理論。在〔宇宙自然歷史與天體論〕(*Universal Natural History and Theory of the Heavens*, 1755)，康德說自然（物質）依機械定律把自己組織起

⑳ Buffon, "Première Vue", *Oeuvres philosophiques*, Presses universitaires de France, Paris, 1954, p. 31.

㉑ Buffon, "Seconde Vue", 同上，p. 35.

來，由原初的混沌變成如今井然有秩的星球體系，而且還會無窮盡地發展下去。但它也是依照豐饒原理而這麼做。這原理是宇宙之第一因所訂的，規定宇宙向日益多采多姿與充實的境地發展。但康德並未把這個原理擴大適用於有機世界。他當然並不認爲有機物演化的觀念荒謬，在某個地方，他甚至還說它是「理性的一個可愛冒險」。不過，康德最樂意承認物種有變異，但不至於變得成爲另一個物種，例如由原本的白種人變出黃種、黑種、褐色諸種人種，但人還是人。康德在這方面的正統作風著實令人驚異。這位批判哲學之父，在這裏居然完全依照若干老掉牙的預設來推理。這些預設包括：雜種不能生育（這大部分是根據普豐的說法，以及普豐關於物種的定義：物種爲元項 distinct entities）；胚中預存說，認爲一個物種的所有特徵都預存在「自然的原模」裡，或者預存在物種的「胚種」裏；最後，是從目的論觀點觀看自然的思想習慣。最後這一點得自萊布尼茲。這點在〔判斷力批判〕（*Critique of Judgment*, 1790）中表現得最清楚。在此書中，康德先是告誡人不要排斥機械的因果關係，但後來卻做結論說：「絕不可能從自然本身找出足够理據來說明有目的的結合」㉒。這話，目的是在強化他的一項信念，當然不是他的確定知識。這項信念就是，相信自然在設法達成一開始就已決定了的目標。因此，康德雖然聲稱經驗證明了變化論不能成立，但就某一個意義而言，他卻預先卽已傾向於相信物種固定不變。在稍早的一部作品中，康德宣稱應該假定「整個有機的自然中，個別的東西都在變，物種卻保持不變……」，而以此假定作爲一項普遍的科學原理㉓。

㉒ Kant, *Critique of Judgment*, Pt. III, Sect. 78.

卡西勒（Ernst Cassirer）說十八世紀有一個關於自然的新概念「正在形成」，這個新概念「不再（設法）由實有引申流變，也不再以實有說明流變，卻由流變引申出實有，而且以流變說明實有」㉔。這話講得很對。該概念是「正在形成」——還沒有像下一世紀那樣變成一個支配概念。十八世紀的最後十年，出版了幾部傑出的變化論著作：在英國，有達爾文的〔動物生理學〕（*Zoonomia*, 1794），哈頓（James Hutton）的〔地球理論〕（*Theory of the Earth*, 1795）；在法國，有拉普拉斯（Pierre Laplace）進一步發展星雲說的〔天體力學〕（*Treatise on Celestial Mechanics*, 1799），以及拉馬克（Lamarck）一八〇〇年關於演化的第一篇論文（實際是次年才出版）；此外還有哥德論植物與動物的若干文章。這些文章都隱約帶有演化論的色彩。但距此短短數年之前，大自然固定不變觀的代表林奈，還受到國葬的禮遇，普豐與康德還公開宣佈反對變化論。我們也該記得：隨著法國大革命所引起的負面反應，達爾文與拉馬克的演化觀念大遭橫逆。在英國陷入艱苦的歲月。

最後我們還應該提一下對自然的另一種看法——與其說是一個體系，倒不如說是一種態度。這種看法，是從上一世紀繼承下來的。那就是培根式的看法，把自然看作有益於

㉓ Kant, "Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace" ("Conception of Race", 1785), 引述於 A. Lovejoy, "Kant and Evolution", in *"Forerunners of Darwin"*, p. 184. 法國哲學家（Jean-Baptiste-René）也一樣，設假定自然是動態的，卻不肯抱持有機演化的觀念，並且由於主張所謂原型或「胚胎」，而不肯認為自然界有變化。也就由於不認為物種本身會發展，他最後和康德一樣主張物種固定不變。見 *De la Nature* (1761)。此書在巴黎引起軒然大波，對狄德羅的變化論思想也大有影響。

㉔ Ernst Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, Princeton University Press, Princeton, 1951, p. 80.

人、看作供人類利用的一個領域。普豐是這個觀念的代言人。他的態度甚至比狄德羅還熱烈。因爲狄德羅雖然熱衷於工藝（〔百科全書〕十一卷機器與產業過程的圖片就是最好的明證），卻始終對人類理解整體自然的能力有所懷疑，甚至認爲實用科學的成就也有極限。在這方面，普豐要比狄德羅樂觀。他認爲當時人類已進入地球歷史的第七個時代，亦即最後一個時代。「在這個時代，人類的力量僅次於自然」。他雖然嘴裏說是「次於」，意思卻是「優於」。普豐總是把粗野的自然與經過人工調理的自然做對比。粗野的自然，亦即任其自然的自然，終歸不免淪爲莽叢，或變得醜陋而奄奄一息。但在對比之下，經過人工調理的自然（this cultivated Nature），這帶有人力印記的自然是多麼美麗！

> 當今我們看到的自然，泰半經過人工；我們已知如何揉捏它、修改它，使它遷就我們的需要和欲求；我們已把土地翻掘、耕耘、播種；如今它所呈現的面貌已迥異於它在技術未發明的時代的面貌㉕。

可以想像，人類可能再失去他的帝國，如蠻族入侵期間的情形。但只要保持警惕，人便能不負上帝所期，維持其大地主人的身分。普豐無疑也是培根的信徒——而且其品味是新古典主義的。他要的是一個像花園的自然：經過精心賦形與修剪，經過人類雙手模塑的自然。

㉕ Buffon, *Epoques de la nature*, in *Oeuvres philosophiques*, p. 118.

第五章 自由與平等

在十八世紀，人們對政治問題與社會問題的興趣大爲增長。這一部分是因爲人們普遍認爲政治學與經濟學，是關於人的科學之分支。而關於人的科學，在當時則是風行的東西。休謨曾經總括：「很明顯，一切科學或多或少都跟人性有關。」他認爲這點在政治學上尤其眞切。蓋這門學問把人放在他們的社會關係中來看，把他們視爲互相依賴者。不過，在說到政治學是一門科學，或說到把政治學歸屬一門科學時①，休謨又提出另外一個理由來說明何以人們對這題目的興趣會日益增長。這個理由就是科學的革命。前面已經說過十七世紀某些科學家由於受到新科學的啟發，曾經夢想把科學的方法應用於社會的研究上。這種努力在十八世紀仍然持續不斷。當然也有人懷疑這種努力的結果會構成怎麼樣的一種科學、這種科學在性質上跟自然科學一樣不一樣。關於這點，意見甚爲分歧。有些人，如杜爾果（Turgot），截然區分物理學與道德科學，認爲前者可以求得永久不變的定律，後者則只能求得一時的模型——這些模型，會隨著知識之長進而改變。休謨則搖擺不定，一下把政治學跟自然哲學連在一起，一下又把它跟道德哲學連在一起。另一些人，如康多塞，則偏向數學的一邊，一心尋求政治行爲之精確法

① 這是休謨一篇文章的論題。他曾在 *A Treatise of Human Nature* 之導論中，說到政治學對有關人的科學的依賴。

則，如數學法則般精確的，但又以社會的事實或其所謂的「細節的眞相」爲這些法則之基礎。儘管程度不同，科學都爲所有這些人所嚮往。他們都感到政治學如果能成爲一門科學，則能使人對社會事務有較大的預測力與控制力（如人對自然事物那樣），能使人建立一個較好的政治機構，以保障人的自由與幸福②。

政治關懷的程度，當然也隨著實際政治問題之增多與需要解決而提高。十八世紀中葉以後的法國，情形尤其如此。那時，專制的君主政體已有崩潰的跡象，而且與當時的個體利益及階級利益背道而馳。一般而言，當時的法國正在重演十七世紀英國的歷史。當時法國的知識分子已不再像以往那樣大多不關心政府，或只在理論上談政治。他們已日益具有參與的興趣，不復滿足於空談，而想要行動，且熱衷於項目明確的改革。一七八九年以後，所有國家無不加入政治的鬪爭。譬如洛克以來比較疏於鑽研政治理論的英國人，就在短短幾年以內寫出了許多爲法國大革命辯護或譴責法國大革命的重要著作。

更有進者，儘管有許多取資於過去的地方，十八世紀卻代表了政治思想的一個新起點。一方面，在法國有近代自由主義綱領的呈現（它自有其來自英國與美國的資糧）——這綱領涉及有關政治目的以及手段的討論。另一方面，爲了反駁這綱領，則出現了種種爲保守主義辯護的議論——這議論固然很「典型」，但本質上是新穎的。不管是自由主義的或保守主義的十八世紀政治思想，都提出了政治與社會制度的新檢驗標準。

邊沁（Jeremy Bentham）在其〔無政府主義的謬誤〕

② Peter Gay 把他論述啓蒙運動的一部著作的第二卷叫做 "The Science of Freedom"（自由之科學）。

(*Arnarchical Fallacies*)，或對一七八九年法國「人權宣言」的檢討，曾指出上述兩種檢驗標準，一種是很古老的，一種則是新形成的。他也間接指出了第三種。一七九〇年代初期撰寫這篇對無政府主義的攻擊時，邊沁嚴格講起來仍是保守分子，雖然在某個意義上已經是立法改革者。但是他的這番批判，方法學上的意義多於實質上的意義。邊沁譴責革命者把一切都訴諸自然法，而不知有一更有效的檢驗標準，那便是實利（utility）。他指出，革命者所謂人人生具、而且受社會或政治契約保障的不可剝奪的人權，根本就是形上學的胡說。再者，這些權利使立法者受縛於一套無分古今的準則，因而使活生生的人屈從於僵死之物。他認爲，討論道德與政治問題，不該訴諸「他們的女神——自然」，因爲那完全是虛構的東西，而應該以實利爲準。實利，不過是意味著對普遍福利或個體與社會之幸福的關懷，顯然可以單單憑藉實驗手段以及經驗的知識而獲致。經過相當時日，很有可能從經驗中抽繹出若干政治學的普遍命題，像物理學那樣。

邊沁相提並論的上述兩個檢驗標準（第三個試金石——神權——他只一筆帶過），占上風的顯然是實利，而非自然法。但他也可能把這趨向誇張了。他自己就曾經說過，自然法的論證，他立志要戳破的論證，在當時仍受到「普遍的接納」。無疑的，邊沁在說這句話，心裏想到的主要是法國人以及他們的革命，不過他也可能想到了潘恩(Tom Paine)流傳甚廣的〔人權〕一書(*The Rights of Man*, 1791-1792，這本書是用以駁斥柏克 Edmund Burke 的），以及康多塞稍早寫的談美國獨立革命的小册子。以上這兩本書都像「人權宣言」那樣毫不含糊地主張人的自然權利。康多塞，儘管在其他方面是相當徹底的經驗主義者，卻覺得這些權利可以經由理性而發現，且先於實定法而存在，可適用於所有民

族。他在另一本書上寫道：「各民族在各個不同的時代所建立的法律研究，只有一個用途，那就是爲理性提供觀察與經驗的支持③。」顯然的，當時一般政治哲學已經開始採用更多的經驗論證，但自然法思想也仍普遍存在，並且提供了許多政治行動的口號。

在整個十八世紀，自然法的觀念始終屹立不搖。其頑強的程度，實超乎晚近歷史記述所言。歐洲新教國家的許多主要大學，很久以來便設有自然法講座。十七世紀自然法大師葛羅休斯（Grotius）與普芬多夫（Pufendorf）等人著作的新譯本，吳爾夫（Wolff）與柏爾拉馬基（Burlamaqui of Geneva）等人的註釋與手册，則把有關自然法的種種學說轉介紹到法國知識界。結果，那裏的人竟都把所謂「先於一切特定常規而存在的」自然法，把所謂「各民族之首要律法」的自然法，視爲天經地義：達冷柏在〔百科全書〕中就是這樣④。因此，很多人討論事情的時候仍然繼續訴諸自然法，甚至在整體政治言論上比較偏重實利的某些人也不例外。不過，這些「自然法」一詞已經有了不止一個涵義，它可以像傳統上那樣指謂一種適用於所有人的不變的、合乎正義的法

③ Condocet, *Essai sur la constitution et les fonctions des assemblées provinciales* (1788), 引述於 Henri Sée, *Les Idées politiques en France au XVIII^e siècle*, Hachette, Paris, 1920, pp. 210-211.

④ 〔百科全書〕中有好幾篇論述自然法的文章。其中有一篇是狄德羅所撰。這篇坦率地抱持懷疑的態度。我們稍後會討論它。另外有一篇是律師 Boucher d'Argis 所撰，綜述了自然法在十八世紀的各種不同涵義，以及歷來的自然法權威，如西塞羅、葛羅休斯、普芬多夫、Barbeyrac，彪爾拉馬基；它還請讀者參閱孟德斯鳩的〔法意〕。它說自然法是上帝銘刻在人心版上的，且是由理性加以確立的，因而是「永恒而不變的」。就這方面而言，它迥異於實定法（positive law）。後者「可以由訂定它的那個權威之權利而加以更變」（見 "Droit de la Nature" 一文）。

則；這法則先於一切人類的法律或常規而存在，可由理性而發現。它也可以指根據人性與歷史事實而做的一種經驗性概括論斷。大多數政治思想家，即使是新類型的，都兼取這兩種涵義，或者混爲一談。不過這兩種涵義都有助於確立普遍性的法律規範——不是統治者的意志隨便可以更改的規範。

伏爾泰常常提到自然法與自然權利。這些東西原就鐫刻在人的心版上，顯然屬於人類天性的領域，而不屬於習俗的領域——在後面這個領域，法律也像別的東西那樣千差萬別。孟德斯鳩擴大了後面這個領域的範圍，在每個地方觀察這些差別。應該注意的是，他所謂的「眾法之精神」(spirit of laws，譯按：這亦是其代表作之書名，舊譯「法意」)，並不意味法律的一致性，而毋寧是意味民族之異質性。他所謂的「精神」，正是使每個民族具有其特徵者。而依其所言，這「精神」廣受各種自然與社會的因素影響。但其代表作〔法意〕的首章，卻使用了純粹自然法的語言，即使他並沒有用到「自然法」一詞。

> 法律，就其最廣一義而言，是由來於事物本性的必然關係。……在法律制訂之前，可能的合乎正義的關係本已存在。說除了實定法所命令或禁止的事物之外，天下本無正義或不義之事物，等於說，一個圓圈還沒有畫出之前，它有很多長短不等的半徑⑤。

孟德斯鳩和十八世紀其他許多政治思想家一樣，既是自然法之信徒，又是政治上的相對主義者。也許他心裏眞正要說的是：社會和物理學同樣有「固定而不變的」自然法，但它們用在世界之不同部分時便不同了，而且必然會不同。重農

⑤ 這裏我採用了 Thomas Nugent 的十八世紀譯文。*Sur l'esprit des lois* 在1748年初版問世。

主義者則說得比較斬截。雖然在對人性的看法上他們是功利主義者，他們卻假定經濟上有先於政府而存在且不容政府加以中止的自然法。杜邦·德·尼穆爾(Dupont de Nemors)總括葛內博士（Dr. Quesnay）的見解說道：「既不是人也不是他們的政府造出它們（指正義、自由與財產的法則），他們也沒有能耐造出它們。」「他們承認它們符合主宰著宇宙的最高理性⑥。」

盧梭修改自然法理論，以配合自己的目的。但他還是深受其影響。不過，如果只是浮光掠影地讀過一遍〔論不平等之起源〕與〔民約論〕（一七六二），所得到的可能是相反的一個印象。在前一部作品中，盧梭確曾數落過自然法的哲學家（不論是古代的或近代的），而似乎不承認在他所謂自然狀態中有自然法與自然權利存在。在〔民約論〕中，主權說，或所謂的普遍意志，也似乎把種種不可讓渡的權利抹煞了。但這並非盧梭本意。他所要建立的論點是：人只有在社會中才意識到種種道德觀念，而不是這些觀念（如正義與不義的觀念）事先不存在，或只是休謨所謂的功利法則。盧梭在〔愛彌兒〕中寫道：「自然與秩序之永恒法則確實存在。」「在明智的人看來，它們地位高於實定法；它們由良知與理性寫在他內心深處；他必須服從它們才得以自由⑦。」在同一節的稍前，盧梭曾批評孟德斯鳩，說孟氏只關心國家的實定法，而不關心普遍原理。不過，他認爲在涉及政府經管的

---

⑥ Dupont de Nemours, *Maximes du Docteur Quesnay*, 部分重刊於 *Les Ecrivains politiques du XVIII^e siecle*, A. Bayet and F. Albert (editors), Armand Colin, Paris, 1935, p. 332.

⑦ Rousseau, *Emile*, BK. V, 將近結尾的地方。關於盧梭與自然法，請看 Robert Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Presses universitaires de France, Paris, 1950, Chap, III.

事務時，一定要結合以上兩者，才能做出明智的判斷。他說：一個人「爲了要對實然下判斷，必須認知應然」，而有關「應然」的知識大概只有諮詢於自然法才能獲得吧！大家也公認盧梭有時候看起來很像霍布士，譬如他在〔民約論〕中曾說，一旦由社會契約而設立了統治者，這統治者便是有關權力、善惡、自由諸事務之輕重本末的唯一裁判。這時，他就跟霍氏很相像。然而，上面這句話是出現在論「君權之限制」的一章，而盧梭又早已將「公民，作爲一個人，所應享的種種自然權利」置於統治者控制範圍之外了。當然，在盧梭看來，法律並非僅爲保護自然權利而存在（洛克則認爲如此），更是使人類道德成長的積極手段。但情形還是一樣，盧梭仍然與自然權利「學派」多所契合，即使他修改了這學派有關契約、法律與國家的種種概念。顯然的，在政治問題的爭論中，仍然有許多人乞靈於自然法。這情形，在法國大革命前後，也許較常見諸大眾階層，但在一定程度上，也仍見於盧梭這樣的重要政治思想家身上。

不過，作爲政治事務的檢驗標準，功利這時已足以跟自然分庭抗禮。它的日見重要，正反映了經驗論之成長。經驗論對一切帶有先驗色彩的東西都表示懷疑。邊沁在〔無政府主義的謬誤〕等文所發的議論，源遠流長，可以溯源到法國的艾爾維休斯（Helvétius）與英國的休謨。但我們在狄德羅這樣的思想家身上或許最能看出這種轉變的跡象。狄氏最初也採取自然法學說的說法，但很快就發現這種說法不足以表達他的政治觀念。在一篇論「自然權利」的早期作品（〔百科全書〕，一七五五年），狄德羅就摒棄了契約觀念（社會契約，不是政府契約），而以人類的需要和欲求（他認爲這是全世界都一樣的）作爲立法之根據。他認爲「普遍意志」，而不是自然法，最能決定一個社會裏「普遍且共同利

益」和「特殊意志」的分野。其他的人把這個見解進一步推展。艾爾維休斯在幾部主要著作中甚至連自然法都不提。在他看來，立法的技術全在於計量最多數人的最大幸福——他所謂幸福，就是一個民族認爲最合乎其最大利益的那些事物。休謨雖然在他的人類學中並沒有表現出那麼赤裸的實利主義色彩，卻也明白摒棄自然法哲學，而以「感覺到的」實利來代替永恒的自然法、社會契約、自然權利等。在他看來，法律不過是基於經驗與習慣的約定。有一點值得注意的是，雖然功利主義顯然導致政治上的相對主義，但十八世紀沒有一個功利主義者把相對主義推到邏輯上的結論。他們都努力尋找政治生活中的普遍因素，而在一定程度上也都找到了這一個因素——當然它現在必須以觀察到的事實，如共同的人性，亦即到處相同的需求、苦樂等爲基礎。

以上談的都是政治思想的方法。現在再來談談它的實質。談到實質，第一點需要注意的是，方法與實質並沒有必然的相互關聯。從方法，或上述檢驗標準，可以看出人如何思想，但看不出他們對政治與社會安排的實質的見解。譬如，一個功利主義者可能是自由主義者，也可能是保守主義者，還可能是一名革命論者，猶如一個相信「自然」的人既可能接受獨裁版，也可能接受民主版的社會契約。第二點需要注意的是，人們所提出的政治目的與手段千差萬別，這差別不僅見諸不同的國家之間，也見諸同一國家的不同時代與不同環境之間。譬如英國的政治思想就比法國的容易自足，德國的政治思想則不如英國跟法國的那麼具有自由主義色彩。還有，法國的政治思想本身，因應於君主政體底下的政治發展，有日益激進而向大革命邁進的傾向。但在諸多觀念與萬應藥方雜然紛陳的局面中，有兩個比較突出流行。第一個是近代化的專制主義，主要呈現於德國，但並不限於德

國。第二是近代化的自由主義，主要呈現於法國。此外，還有第三種，就是近代化的保守主義。這在法國大革命期間有相當可觀的信徒，是對大革命的反作用。關於第三種，稍後的章節會有討論⑧。

新的專制主義，有時稱爲開明專制，在若干點上跟舊日的神授君權論形成強烈對比。值得注意的是，其中關鍵性的類比已經改變了。君王，以往被說成神聖的東西，絕對地統治着他的王國，其方式跟上帝宰制他所有造物的方式一模一樣。如今，他卻被說成國家這部機器的主要發條。普魯士的斐德烈大帝也稱自己是「國家的首號公僕」，以及「公民」，是盡力使自己有益於他同胞的人。這種說法意味著君王並非如波斯威主教所說的從上帝獲得權力，而是從人民的同意獲得權力，而且是基於一個條件，卽他必須使人民幸福安寧⑨。然而斐德烈卻絕口不提他萬一不能履行義務時人民有權抗拒的事，也絕口不提跟別人分享其權力的事。因此，斐德烈雖然贊成社會契約，卻不是在洛克的條件下贊成。「開明的」專制主義顯然反映了近代歐洲早期官僚政治國家之興起與新科學理性主義之興起。鼓吹這種專制主義的人，包括德國的公務員、行政人員與教授，他們一直把效率、中央規劃、組織等等掛在口上。其中一位說道：

> 一個結構妥善的國家，必須像一部機器，其中所有的機關與齒輪都彼此精確配合；統治者則必須像工頭、主要發條、或靈魂，……使每樣東西運動⑩。

---

⑧ 見本書頁338以下。

⑨ 見Frederick the Great之 *La Réfutation du Prince de Machiavel* (1740), Chap. I, 以及 *Testament politique* (1752), Introduction, Conclusion, 以及論王子之教育的一節。

⑩ J.H.G. von Justi, 引述於 Geraint Parry, "Enlightened Government and Its Critics in Eighteenth-Century Germany", *The Historical Journal*, Vol. VI, No. 2 (1963), p. 182. Justi是維也納與哥丁根的財政學教授，一度服務於普魯士礦務局。

因此，支持專制主義的主要理由，是說它有較高的效率。正如斐德烈自己所說的，牛頓如果必須與萊布尼茲及笛卡兒等其餘哲學家協同工作，他一定無法「安排」好他的引力體系。同樣的，君王必須親自「製作」他的體系，並且親自完成它。

也許有人會說，持有「開明政府」觀念的人並不限於專制主義的支持者。某些立憲主義者以及重商主義經濟學家，也曾視國家如機器。這種國家，有待人來操縱，以製造更多的安全、自由與平等。舉例來說，這種想法，明顯見於艾爾維休斯有關「立法者」的概念。這立法者爲了增進普遍的利益，孜孜計量人們的苦與樂。另一位立憲主義者謝葉斯神父（Abbé Siéyès），在其支持法國大革命初期第三階級的著名小册子中，明白提到了「社會機器」（the social mechanism）。他說，要想了解這部機器，除非把它分枝爲諸多部分，「就像它是一部平常的機器」，然後再把它拼合起來⑪。柏克對一般法國大革命分子最精到的批評之一，就是指出他們都從抽象的觀點（基本上是「非歷史的」觀點）去構想政治，宛如國家像一部機器那樣可以拆開然後重新拼裝起來以增進其效率似的。

不過，增進效率並非「自由主義」（liberalism）的特色所在——這主義主要是作爲專制主義的對立物而發展出來，在法國尤其如此。還有，「自由主義」一詞是十九世紀用詞，而非十八世紀用詞，就像下文將要用到的激進主義（radicalism）與個體主義（individualism）那樣。不過，正如前面所說，自由主義之名未出，自由主義之實已在⑫。但應

⑪ Abbé Siéyès, *Qu'est-ce que le Tiers Etat?* (1789), 重刊於 Jacques Godechot (ed.), *La pensée revolutionnaire en France et en Europe 1780-1799*, Armand Colin, Paris, 1964, p. 80.

⑫ 見本書頁128。

該如何界定它呢？自由主義並不是靜態的東西。隨著時間的推移，不斷有新的涵義附加在它身上。歷來人們都習慣於藉著種種做法來限制它的涵義，如區分自由主義與激進主義，或如把自由主義等同於中產階級的政治、經濟要求，或如威里（Basil Willey）那樣把自由主義等同於亞當斯密這個人所持的一種信念，即相信如果人爲的干預（亦即政府的干預）減至最低限度，凡事都任其自然，則社會將變得更好。雖然這些定義各有其優點，但它們都不免隱蔽了自由主義運動的廣泛性——這運動是以改革既存的秩序爲核心，並且強調個體的自由與平等。唯有在一個比較開濶的眼界中來看自由主義，才有可能看出一個多少連續著的運動。這運動絕不局限於單一的階級，又日益激進，雖然在一七九〇年代一度遭到扼阻，卻爲下一世紀的自由主義提供了基本觀念。這麼一個解釋，當然也有困難。因爲那些可稱爲自由主義者的人們，幾乎對一切想得出來的問題都有不同的意見：如關於什麼才是最好的政府形式，關於改革應從上開始還是從下開始，關於改革可以在既有的社會結構中完成或唯有徹底改變該結構才能完成，關於如何平衡自由與平等、個體與社會……。不過，我們也許會注意到一點，那就是，意見的紛歧，涉及手段的多於涉及目的的。大家至少對若干基本目的意見是一致的，對手段則幾乎完全不同。我們不妨把自由主義看做包含了許多「種」（政治、經濟、社會）的一個屬。

那麼，孟德斯鳩算不算自由主義者呢？有些人認爲他是保守主義者，甚至是反動分子。這並不是沒有理由的。他並不鼓吹徹底改革法國的制度。事實上，他跟年齡比他稍大的波蘭維利葉（Comte de Boulainvilliers）一樣，想要恢復法國歷史悠久的政體，以及貴族的權力與特權（包括教士的與武士的，他本身是國會議員）。但孟德斯鳩也是社會批評

家，是當代最受人稱道的一個。作爲這麼一個批評家，他非常關懷自由，關懷如何獲得它與保持它。

要考察孟氏思想之自由主義的這一面，我們應該先讀他的〔波斯書簡〕(*The Persian Letters*, 1721)，再讀他的傑作〔法意〕(*Sur l'esprit des lois*, 1748)。在〔波斯書簡〕（事實上是論歐洲與法國的一本書），孟氏幾乎同時做了兩件事情。他一面比較歐洲與亞洲的制度，顯示出後者的不如，一面又指出前者已經如何腐敗。孟氏使一名波斯的訪客寫信給另一名說：「歐洲跟亞洲不同。」在歐洲，「溫和的政府」(mild government) 佔多數。它比亞洲的專制政府更符合理性。在歐洲，有很多國家，包括共和國，都是奠基於自由之「基本原理」，且多方限制統治者之權力。但可惜法國卻已腐化，廢棄了種種古老的法律，失落了先王們在國會中所確立的許多自由⑬。

但什麼是自由呢？很不幸，孟德斯鳩並不擅長於下界說，但他在〔法意〕中確曾設法爲它下定義。首先，他區別了臣民的自由與政體的自由。前者顯然指國民的種種自由，最重要的是個人的安全、信仰的自由、思想的自由、法律的公正等等。這些自由的保障也許是孟氏主要關心所在，但他並不認爲這些自由是洛克心目中的那種自然權利。他認爲這些自由是要由社會來擔保，在社會中才存在的自由，要靠法律來確定。「自由是做法律所允許之事的權利⑭。」孟氏更進一步說：「臣民可能自由，政體則不然。」這話多少有點像謎語。個人認爲他這句話可能意謂：除非政體也自由，臣民不可能自由，至少長期而言是如此。政體是防止專制與保障

⑬ 見 Letters LXXX and CXXXI.

⑭ Montesquieu, *Sur l'esprit des lois*, BK. XI, Chap. 3. 關於一般的個體自由，則請看 BK. XII.

個體自由的手段。正因爲他具有這個信念，孟氏才會不辭辛勞去刻劃適當的政府機構。他提出兩種確保法國「政體」自由的方法。第一，就是如前所說的恢復古老的政體。孟氏此時正在閱讀泰西特斯(Tacitus)的〔日耳曼史〕(*Germania*)，遂相信這個政體起源於入侵羅馬帝國的日耳曼森林蠻族（包括法蘭克人)。孟氏談到這個早期「哥特人的政府」(Gothic government)，簡直喜不自勝。他說當年奴隸自由之後：

> 人民之自由、貴族與教士之特權，與君王之君權之間達成了如此完美的和諧，以至我誠心誠意認爲世上從無一個政府像當時歐洲各地之政府調和得那麼好。一個能征善戰的民族（譯按：蓋指羅馬人）之腐化，居然促成了人類所能想像的最好的一種政體的誕生，實在令人不勝驚異⑮！

另外還有一種政體，孟氏最近才親眼看到而且同樣稱讚。這就是英國的政體。他似乎認爲英國政體的特色在行政、立法、司法三權分立⑯。然而以上兩種政體，「哥特人的」與英國的，在孟氏心目中卻是一而二、二而一的東西。他還把兩者連結起來——他根據泰西特斯（Tacitus)，說英國人從日耳曼人手中借來了他們的制度。孟氏顯然希望有一個「中庸的」政府。在這政府中，首領，亦即法國國王，受到傳統中介勢力以及「基本法律」之節制。爲了防止權力濫用，爲了保障自由，「權力應該受到權力的牽制」⑰。

---

⑮ 同上，BK. XI, Chap. 8. Thomas Nugent 譯本。

⑯ Franz Neumann 認為孟德斯鳩十分明白三權分立並未實際在英國實施，但他確實聽到英國有關分權的議論。事實上，孟氏是「這個理論之父」。見 *The Spirit of the Laws*, Hafner Publishing Co., New York, 1949, p. lvi.

⑰ 同上，BK. XI, Chap. 4. "Of the Constitution of England" 是第六章的主題。

法國的「哲學家」一面稱讚孟德斯鳩，說他提醒了人們「他們是自由的」，一面對他感到很不滿。自由主義運動於是隨着這些哲學家而更向左轉。孟德斯鳩太尊敬「哥特人的」制度，太強調改革應該漸進，應該遷就一個民族的特殊「精神」（包括傳統社會秩序），因此，不合他們的胃口。這些「哲學家」對過去相當不耐，他們認爲可以依照功利原理或普遍的幸福而改造政治現狀。艾爾維休斯正是這種反歷史態度的代表。他大力譴責「各民族對法律與古老習俗的痴愚崇敬」。他自稱從洛克學到了一個道理：法律只適用一個世紀；過了這個時間，它們就應該被宣告失效，除非經過國家的重新檢驗與肯定。因此，艾氏建議授權「立法者」更改不合時代與環境的法律、習俗與宗教。這樣，立法者就能「消除無窮弊害之根源，而毫無疑問地確保各民族之安寧，延長各帝國的壽命」⑱。

那麼，在這個歷史的關鍵時刻，明智的立法者（也是盧梭所使用的一個名詞）應該作何設計呢？第一，政府的形式似乎需要有所變更。當時還有某些人在爲君主專制（至少爲法國的君主專制）辯護，認爲這個制度才是實現種種改革的最佳憑藉。伏爾泰就是這些人之中的一個，重農學派的經濟改革家亦然。伏爾泰反對國會，而擁護「國王之事業」。他認爲國會助長特權與宗教的不寬容。但路易十六在一七七六年罷黜自由主義色彩的部長杜爾果，使人對君主主義（或開明專制）感到幻滅。伏爾泰自己在晚年就對從上而下的改革完全絕望。但替代的選項未必就是孟德斯鳩模式的貴族主義，或英國的政體。艾爾維休斯所說的「全民的政府」這時開始顯得更吸引人，特別是在美國革命之後。艾

⑱ Helvétius, *De l'esprit* (1758), Discours II, Chap. XVII.

氏寫道：「如果這種形式的政府（即權力爲各階級的公民所分享的那種政府）一直都被斷定是最好的政府，我們可不要感到驚異⑲。」當然盧梭在其〔民約論〕中早已稱頌過主權在民，他的門徒康多塞更把協助立法之權（不管是直接的或透過代表）包括在諸項人權之中。不過，直到一七八九年爲止，大多數「哲學家」還都不想要充分的民主政體。要不然，就是把它視爲烏托邦，認爲它是只有神族才能實現的一個理想，「不是人所能實現的」（盧梭語）。盧梭心目中的那種全民參與的民主政體，只可能在很小的國家中實現，也許連在科西嘉這個地方都不可能實現——盧梭曾建議在該地建立這種政體。這種國家中，民風淳樸，階級與財富的差別不顯。謝葉斯神父把政治上的民族等同於第三階級，可說更精確地反映了後期「哲學家」的共同想法。他認爲第三階級（絕大多數是中產階級）代表「普遍的利益」——是貴族階級「特殊利益」的對立物。第三階級具有「形成一個完整民族所需的每一樣東西」，而需要至少與前兩個階級相等數目的代表⑳。康多塞起初也擁護這中產階級主義，但在大革命期間又把它加以擴大，而把「人民」也包括進去。他認爲人民救了大革命，因此應該把他們也列爲有選舉權的人。他這時也跟其他幾個人一樣鼓吹由普遍而平等的選舉所選出的單院立法機關。康氏也主張把國家世俗化，亦即使教會從國家分離出去。這就不是伏爾泰或盧梭所主張的了。當然也不是孟德斯鳩所主張的，至少他在〔法意〕中並不如此主張。在〔法意〕中，基督教顯得好像是最與中庸政府相配的一種宗教形式。十九世紀民主的自由主義，基礎至此大致

⑲ Helvétius, *De l'homme*, Sect. IV, Chap. XI. 他比較了「屬於全民的」政府，與屬於一人的、少數人的政府。

⑳ 這個論點，是1789年流行的小冊子 *Qu'est-ce que le Tiers Etat?* 所持的論點。

已經具備——在觀念上，以及革命者的政體實驗上。

一般認爲：明智的立法者除了能使政府的形式自由化之外，最重要的是他會保護與擴大個體權利。這，當然就是自由主義的核心旨趣：擴大個體自由的領域。孟德斯鳩可能並未把個體視爲離開歷史上的階級或組合（或一般社會）而獨立的東西。然而，對大多數「哲學家」而言，正如對洛克而言，個體先於社會，在相當界限內必須可以自由安排自己的生活，把它安排到他認爲最好的那樣。在謝葉斯神父綜合洛克思想與盧梭而成的思想裡，「個體意志」(individual wills)是一切政治性社會之起點。他們雖然爲了方便起見形成了「一個共同意志」(a common will)，但他們只將維持秩序所需的那一部分權力交給政府。其基本的「行使意志力的權利」(right to will) 則仍然作爲一種不可讓渡的權利而留在他們手中。在謝葉斯與康多塞在世的時候，任何一份典型的個體權利清單，一定會把財產權，亦卽經濟自由，以及民權包括在內，有時甚至也會把參與統治過程的權利包括在內。

這種新提出的經濟自由，重農學派把它陳述得最好，正反映了當時人們對法國經濟的擔憂——當時法國經濟受到過時的封建制度、不公平而沉重的租稅，以及諸多「重商主義的謬誤」（亞當斯密語）所導致的管制所妨害。主張這種自由的人認爲如果要想使財富唯一眞正來源的農業變成生產性的事業，就得撤銷「禁制的法令」，解除對投資的限制，排除對自由貿易的障礙，給予個體運用其財產的更大範圍。重農學派在主張經濟自由時，求助於自然法學說。他們說：表現上帝旨意的自然秩序 (Natural Order)，不容實定秩序（Positive Order），或人類的「人造」法律，加以干犯。前者規定了有關經濟福利的永恒律法，並且使這些律法

依賴「個體最大可能的自由」而運作。這種自由，公認是一種自然權利，在人加入社會時並沒有被剝奪。事實上，情形正好相反，正如杜邦·德·尼穆爾以他充滿重農學派觀念的話所說的：

> 君主的權威並非爲了制訂法律才建立的；因爲所有法律都早已由創造了權利與義務的神制訂好了。由至高實有所立的社會法律，規定人應該維持財產權，以及跟財產權無法分開的自由權。君主的法令（俗稱實定法），應該只是有關社會秩序的上述基本法律之申明㉑。

不過，個體在經濟上的自利，與普遍利益並無衝突，而是一致，至少一般而言是如此。在重農學派的學說背後，在亞當斯密學說背後亦然，有一個假設存在，即假設自利與眾利之間有一種自然的和諧，在經濟的供給與需求之間有一種平衡——如果大家遵守自然秩序的話。以康多塞（也是經驗自由主義者）的話來說，就是：儘管表面混亂，「卻有一條道德世界的普遍定律存在。這定律使每個人爲自己的利益而做的努力都有助於全體之利益；而依這定律，儘管表面衝突，要獲致共同的利益，卻需要每個人都了解自己的利益，並可以毫無阻碍地去追求它㉒。」重農學派的影響力在一七六〇年代達到巔峯，一七七〇年以後便開始明顯衰落。這事實也許已經足够駁倒中產階級主義——這主義之被主張，一直跟他們有關。如果他們的觀念眞的被實行了（被杜爾果或

㉑ Dupont de Nemours, *De l'origine et des progrès d'une science nouvelle* (1768), Sect. III, Dupont 是推廣重農學派與基者 Dr. Quesnay 觀念最有成效的一個人。也請看他的 *Maximes du Docteur Quesney*, 以及 *Physiocratie.*

㉒ Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain, 9th Epoch*; 引述於 Jacob S. Schapiro, *Condorcet and the Rise of Liberalism*, Harcourt Brace Jovanovich, Inc., New York, 1934, p. 162.

其他人），中產階級的農業業者確實會大大受益。但被他們指爲「不結果實」的中產階級工業業者與銀行家，卻不會受益，因此，後面這些人，就其理解所及，都強力反對重農主義。但經濟自由的觀念卻普遍流行起來，「人權宣言」的第二十七款就是最好的一個例子——該款主張財產的「神聖」權利。該注意的是，重農主義者擁護經濟的自由主義，卻未必擁護政治的自由主義。杜爾果從未正式跟他們的「學派」結成一體，就曾批評重農學派鼓吹「合法的專制」——當時有人認爲這種政治最能發揚有關社會秩序的自然法。

平等，情形又如何呢？明智的立法者應該努力使人既自由、又平等麼？孟德斯鳩一面肯定一切人在公民自由上的平等性，一面又肯定社會要有階級。同樣的，大多數「哲學家」也都相信社會應有階級，不過，這階級不是根據封建特權而分，而是根據財產與啟蒙的程度而分，而這兩者又基於天生才能的高低。除了少數例外，「哲學家」一般都懼怕「人民」。伏爾泰說這種人自成一個階級，「介於人獸之間」，爲其他人而從事體力勞動。這些「愚鈍的」人，受情欲與迷信之支配，隨時都可能成爲惟恐天下不亂的煽動家的工具。霍爾巴哈說：「我們不要再設想眞有一種本來就存在於人們之間的平等了。人始終都是不平等的。」大自然使人不平等，而社會也支持自然的作法。霍爾巴哈想要剷除寄生階級，特別是教士，並使他們從事工作，但他卻又覺得統治階級與被統治階級間的這種不平等並無不妥。他認爲這種不平等建立了不同等級的「服務之連鎖」(chain of services)。沒有這些服務，社會無法維持㉓。

㉓ 關於霍爾巴哈論不平等，請看 *La politique naturelle* (1773), Vol. I, lst Discourse, section X ("Origine de l'inégalité entre les hommes"); 4th Discourse, section XI ("De l'inégalité entre les Citoyens").

然而平等觀念卻穩定地得勢。年長的「哲學家」日益關懷下層階級之不幸，開始討論改善他們經濟境況的方法，提供他們某種公共教育，並爲有才能的人打開仕進之路。年輕一輩的康多塞等人，則較此更進一步，規劃了一個近乎平等的未來社會。康氏在法國大革命期間寫道：「至於人類的未來情況，我們希望可以歸爲三點：第一，消滅不同民族間的不平等；第二，增進同一民族中的平等；最後，達成人類的眞正改進。」「社會技術」的本質，就在透過教育與財富之平等，以及賦予人民以公民權，而實現以上希望㉔。康多塞的論調仍然不脫重農主義色彩，但他所強調的重點已遠比以前更偏向平等。更確切的說，可以說他和其他許多人一樣，現在已看出自由與平等之間無法解除的關聯了。在他最後一部著作中，康氏說到古代若干共和國中教育與財富之「不成比例」終於導致自由毀於暴君之手。因此，這類不平等應該不斷減小，雖然不可能完全消滅，因爲「它們有自然與必然的成因」。

議論廣受引用的兩位偉大平等哲學家，是艾爾維休斯與盧梭。艾氏是備受「哲學家」爭論的一個人物。他主張，在品格與命運的塑造上，環境是無所不能的。財富、地位，乃至悟性上的不平等，是「機會」(chance)的結果，也就是社會安排與熏習之結果，而非遺傳造成。因此，由良好的法律與教育（睿智的立法者），環境得以改變，平等便可以達成。事實上，艾爾維休斯並不像這些話所顯示的那麼富有革命性或樂觀。他曾寫道：「沒有一個社會的所有成員同等富裕與有權㉕。」但人可能變得近乎同等幸福：如果能減低現下

㉔ Condorcet，同註⑳，10th Epoch.

㉕ Helvétius, *De l'homme*, Sect. VIII, Chap. I. 關於他的平等觀念，請看這節全文。

的財富不均、大家在資產上都能利害與共、都能經過教育而認知勞動的尊嚴、而且享受人盡其才的快樂。盧梭也是環境論者，雖然他這方面的主張不若艾氏強烈，看法也不比艾氏更樂觀。人間的不平等是怎麼來的呢？盧梭的第二篇論文就是用以討論狄容學院(Academy of Dijon)一七五一年有獎徵文的這個題目。依盧梭，人本來是平等的（雖然不是在身、心的稟賦上），但由於私有財產制度的成立，人遂無法再維持平等。蓋私有財產使某些人得以對其他人稱王稱霸。那麼，有無可能再恢復人的平等呢？有，因爲凡是社會所取走的，社會都能够予以恢復，甚至使它變得比原來更好。這便是〔民約論〕的主題。盧梭假定了一個由平等的人組成的社會，以此作爲其立論的出發點——這些人由於個別地且充分地參與決定他們所必須遵守的法規，而在道德上與政治上達到了平等；而且由於參與，他們都同等地認同於該社會。不過，盧梭並不眞正相信這麼一個平等主義的社會能够存在於現實世界，除非在小國家。那只是一個讓人盡量趨近的理想。平等，在盧梭看來，並不是指所有的人在權力和財富上都完全一樣，

> 而是指權力永不會大到足以行暴，而且將永遠憑藉階級與法律的力量而行使（盧梭容許階級的差異存在，以酬報對社會的不同程度的服務）；以及，在財富方面，沒有任何一個公民會富裕到足以購買另一個公民，也沒有任何一個公民會窮到不得不出賣他自己㉕。

社會主義者對平等的主張則不限於這樣。他們甚至把它的地位提升到超過自由的程度，或把它說成是實現自由的秘

㉕ Rousseau, *The Social Contract*, BK. II, Chap. XI.（引文英譯摘自 G.D.H. Cole 譯本 Everyman's Library edition, London, J.M. Dent, 1947, p, 42).

訣。但社會主義者——其中最引人注目的就是莫瑞列(Abbé Morellet)與馬布利(Mably)兩位修道院長——基本上都是道德學家，而且人數有限。他們的見解在一定程度上跟盧梭的很類似。他們認爲罪惡不是來自自然，而是來自環境。自然使人生而樂羣與平等。人由於規模較大的社會與私有財產之出現而失落了原有的自然狀況。私有財產尤其招致無窮的罪惡，包括傲慢、貪婪、奢侈與專制。上述道德學家如此說道：

> 我越思考此事，就越相信財富與境遇的不平等會導致人的腐化，並改變他內心的自然情感；因爲多餘的需求會使他產生無益於他眞正幸福的各種欲望。……我相信：平等由於能保持我們的欲求於中庸狀態，它可以使我們的靈魂維持一種安寧，而這種安寧不利於產生與滋長，……平等必定會產生一切的善，因爲它團結人類、提昇他們的靈魂，且引發相互的仁愛與友誼情操㉗。

莫瑞列比馬布利更樂觀。他曾經提出一個由明智的立法者所推行的徹底改革計畫。這計畫可望恢復人的原始平等，並使人再度變得善良。莫氏稱這個計畫爲「符合自然之意向的立法模範」㉘。馬布利也許因爲比較富於實際政務的經驗，並不認爲習慣可以那麼容易改變。在他看來，在法國這樣已因數百年錯誤的習慣而腐敗不堪的國家，要恢復人的原始狀況，似乎很不可能。他曾警告說：「今天沒有一種人類力量能夠試圖重建人間平等而不導致比人們想要避免的失序更嚴

㉗ Gabriel Bonnot de Mably, *De la législation ou Principes des lois* (1776), in *Les Ecrivains politiques du XVIII^e siècle*, pp. 304-305.

㉘ 見 Morellet 的 *Code de la nature*, Part IV, 與盧梭的〔論不平等〕同年出版(1755)。

重的失序㉙。」因此，我們所能希望的最好的東西，恐怕也只能是一種「共和的君主政體」，或混合式的政府。在這種政府之中，君王因爲行政屈從於立法而受到比孟德斯鳩所能希望的更大的限制。巴柏夫（"Gracchus" Babeuf）則是能把計畫和行動戰略結合起來的少數法國社會主義者之一。在其一七九六年的「平等者陰謀」(Conspiracy of Equals)，巴柏夫訂定了一個奪取權力、然後由專政而建立共產社會的方案。雖然這陰謀失敗了，巴柏夫卻也替十九世紀革命的社會主義者提供了一個模範。

由於盧梭與社會主義者，社會才顯出一種新的重要性。「哲學家」們並不是沒有社會意識。不過，他們把個體和他的自由放在首位，社會與國家是爲了保障他們而存在。「只因社會爲其成員提供自由工作以求幸福的手段，社會才有用，……因此，自由是政府所欠的債，而不是它所給的恩惠㉚。」對這段話的作者霍爾巴哈及其自由主義的同道來說，自由乃是專制之解毒劑——專制是他們一致憎恨並反抗的東西。這種個體主義，被「人權宣言」奉爲神聖——雖是以多多少少混亂的方式——而被諸如「無政府主義之大祭師」高德文等人推演到極致。高德文的思想，淵源於不信奉國教的英國人。法國的「哲學家」大多讀過他的著作。在他心目中，社會「不過是眾多個體之聚集體」。在其「政治公

㉙ 引述於 Cecil Drivèr, "Morellet and Mably", *The Social and Political Ideas of Some Great French Thinkers of the Age of Reason*, F.J.C. Hearnshaw (ed.), Barnes & Noble, Inc., New York, 1967, p. 244. Mably 是哲學家孀底雅的兄弟，曾擔任Cardinal de Tencin 的私人秘書、外交部長等職。後來與Tencin 交惡，並放棄政治與外交生涯。

㉚ Holbach, *Systeme social* (1773), Pt. II, Chap. III ("De la liberté"). 霍爾巴哈全書始終關心「僞政治」，即專制與暴政。

道之探討」(*An Enquiry concerning Political Justice*, 1793)，他更宣稱政府「乃是一惡，乃是對個人判斷與人類個體良知之篡奪」㉛。高德文期望一個時代的到臨。在那個時代中，人得以完全撤銷政府，然後自由生活於小教區中，最後則生活在全然自由的國家裏，每個人都做他自己命運的主宰。高德文顯然把他的烏托邦建立在一個樂觀的人性觀念上，其樂觀的程度比大多數英、法自由主義者所願接受的都更高。

不過，這時，對社會的一種更積極的態度已逐漸在發展，因爲人們開始看出：爲了糾正專制社會的種種弊病，以及個體主義的與放縱的社會之種種弊病，需要有更多的平等和自由，需要有更多的博愛。在這方面，猶如在其他許多方面，盧梭爲我們指出了應走的路。盧梭絕無抹煞個體之意。他要個體直接參與政府，要個體協助制訂法律，要個體有自由批評它們，並有自由提議廢除它們。但他似乎早已感到個體主義已經發展得太過分而需要有點約束——這也許是由於他性格上的清教徒特色，而研讀柏拉圖，更加強了這特色。當然，他在〔民約論〕中已經對義務有所強調（猶如他對權利的強調），也對社會情操的培養有所強調。他說，從自然狀態過渡到國民狀態，會在人的身上造成顯著的改變。在國民狀態，受普遍意志限制的「國民自由」，與抑制人欲的一種新的道德自由，取代了原來只受個體力量約束的「自然的自由」。在〔民約論〕中盧梭給科西嘉政府與波蘭政府的忠告內，他也宣揚了一種愛國主義的新宗教。他認爲應該建立一種新的「國民宗教」，以灌輸對國家的忠誠，與公民的義

㉛ William Godwin, *An Enquiry concerning Political Justice*, G. G. J. & J. Robinson, London, 1793, pp. 90, 380. 實際上高德文的無政府主義態度並沒有完全貫徹，因為他有時似乎贊同「好的」政府。

務。這種宗教跟基督教不同，因爲基督教敵視社會精神。雖然盧梭希望民族之間能有永久和平與普遍寬容，他卻把人導向一個民族主義的時代（這時代與法國大革命俱始）。盧梭之「重新發現社會」，也預示了有機體論的新社會與國家概念。這概念，稍後便在對自由主義的反動中呈現了——這反動是反對自由主義強調自由與個體權利之優位。

第六章 歷史哲學

「歷史哲學」這個名稱是伏爾泰創造的，但他在一七六五年以這個名稱爲題的一部著作中，卻給予這個名稱一個涵義相當狹窄的定義。依這個定義，把歷史當作哲學來讀，就是指在往事的紀錄中找尋「有用的眞理」。這眞理，可以應用於現在，特別是應用在反「醜事」、迷信、不寬容，與盲信的鬪爭中。例如透過對舊約歷史的質疑，有哲學精神的歷史學家便能削弱神啟的基督教與天主教會基礎。然而歷史哲學實代表著遠比上述十八世紀之神學辯論更多的意義。它對伏爾泰自己而言，也代表著較此更多的意義。這是他在別的歷史著作中業已表明的。伏爾泰及其他人都能首肯的一個較爲寬泛定義，則意味著相當程度上的皮洛歷史懷疑主義；意味著史學範圍與題材之擴充；意味著歷史是「因果之科學」、歷史是政治家及哲學家智慧之根源。最重要的，它最後還意味著對歷史過程作劇烈的再解釋；意味著要在歷史中找尋「一項可改善原理，亦卽改善之因」（夏特留 Chastellux 語）①。

吉朋在其自傳中記載說：「歷史是最流行的一種寫作。」

① François Jean, Marquis de Chastellux, *De la félicité publique* (1772), 3rd Sect. Chap. III. 夏特留在美國獨立戰爭期間，曾在 Rochambeau 手下服役，他還寫過幾本有關美洲的書。

這句話是對的，至少就十八世紀後半而言是如此。那時，人們開始貪婪地研讀歷史，哲學家也不再認爲它不值一顧。休謨的大半著作都是歷史性的或屬於歷史的。同樣的，法國哲學家龔底雅寫下冗長的歷史著作以教示他的學生——巴馬公爵之子。甚至很難算是歷史思想家的康德，也匆匆寫出關於這個主題的若干文章。其他沒有這麼純粹的哲學家，如孟德斯鳩、維柯、伏爾泰、吉朋、羅勃森(William Roberson)、百科全書派，以及許多藝術批評家，都曾潛心研討歷史。有幾個人還寫出了這方面的傑作。這些十八世紀的思想家是否都眞的具有歷史心態，或是否其中有任何人眞的具有歷史心態，是個有待商榷的問題，本書的下文也會加以討論②。不過有一點不成問題，那就是，歷史在他們手中獲得了一個新的、獨立的地位，並且獲得新的尊嚴與名望。爲什麼在一個通常稱爲反歷史的時代中會產生對歷史與歷史哲學的這種興趣呢？首先，當時一般人都認爲歷史是有用的——不僅是像過去那樣，可以作爲道德教育的工具，現在更成爲一個指引人們發現眞理的嚮導，因爲當時宗教的權威與形上學的確定性都已告減弱。歷史擴充了人的經驗，而經驗主義哲學又已教示過許多人應依賴經驗甚於其他任何東西。夏特留「爲了獲取經驗，不惜摒棄理論」，他「詰問」歷史，以求發現事實——特別是發現過去之差錯，追溯差錯的根源，從而學習如何扭轉歷史③。但事實上，夏特留及其他大多數人，乃是先從流行的哲學擷取了若干預設（presupposition），然後再到歷史中找尋「事實」去證實那些預設。但在這個過程中，他們確曾整理了若干歷史紀錄，更教

② 本章未把前浪漫主義運動的人物，如赫德、柏克等人，提出來討論——這些人已在談浪漫主義運動時談過。

③ 同註①所引著作的 Introduction.

會人們以新的眼光去觀看歷史過程。在十八世紀，歷史跟哲學結合的時候確實多於跟學識結合的時候，因此，伏爾泰的「歷史哲學」一詞是很恰當的一個名詞。而這結合也說明了何以歷史會使當時具有哲學心態的人感到興奮。

但是在陳述他們的見解之前，且讓我們先簡略考察一下當時人們心目中歷史哲學的其他幾個成分。第一，歷史的皮洛懷疑主義。關於這點，伏爾泰也寫過一本書，出版的時間僅晚於〔歷史哲學〕(*La philosophie de l'histoire*)四年。歷史的皮洛懷疑主義，可以溯源到十七世紀，特別是貝爾——他在十八世紀有廣大的讀者羣，且廣受讚揚。這個主義，意味著對人類發現歷史眞相的理性能力的懷疑，以及對史料可靠性的懷疑。貝爾畢生的職志，卽在揭發歷史事實受到歪曲（尤其受到宗教派系之歪曲）的情形④。他認爲：要精確證實若干歷史事實，尙有可能，但要撰寫連貫的歷史，則絕無可能。維柯卻得出完全相反的結論。他固然讀過貝爾的書，卻對它印象不深。在一七二五年傑作〔新科學〕(*La Scienza Nuova*)裏，他談到歷史，或者「公民社會的世界」。依他，不僅有可能建立歷史之科學，而且歷史之知識甚至比有關自然的知識更有確定性。維柯是修辭學教授，偏愛有關人類的研究，又精研自然法學說與休謨學說。他的知識論自不免受到這些因素之影響。他早在一七一〇年說：「眞理的要則與標準是，你要製造它」(The rule and criterion of truth is to have made it)。這跟笛卡兒的看法正好針鋒相對。在他看來，自然是上帝所創造的，因此唯有上帝才能眞正認知自然。歷史，或各民族的世界，則是人所創造的，因此，人能够認知它，而它也具有比數學更高的實在性。

---

④ 關於貝爾，另外也請看本書頁 155。

十八世紀大多數哲學的歷史家都採取以上兩大極端之間的立場。以下伏爾泰的兩句話，正可以具體而微地說明上述的立場。「我既不要誇大的皮洛懷疑論，也不要荒謬的輕信⑤。」關於史料，哲學的歷史家從貝爾和方提涅里那裏學到了一種健康的懷疑態度，且發展出一種批判性的研究方法——誠然他們並未始終遵循這個方法。但他們確實撰寫了若干歷史。關於他們的這種態度，最具關鍵性的一個詞就是概然(probability)一詞。伏爾泰說：「歷史眞理只是概然。」休謨說，聰明的人依證據而增減他的信念。但證據經常「不會超過我們所謂的概然」⑥。很顯然的，歷史絕不會獲致數學那樣的確定性。伏爾泰的說法也與此大同小異。但人類的心靈能建立一門基於蓋然眞相的歷史「科學」。經驗，雖然絕非萬無一失，卻足以「在涉及事實的推理中」充當一項安全的指引。休謨固然是懷疑論者，卻沒有懷疑到寫不成六大卷〔英格蘭史〕(*History of England*)的程度，或懷疑到不認爲歷史「具有教益性」的地步——他仍認爲歷史能使人的經驗擴及過去，由此而使他們更廣泛認識人類事務。因此，歷史哲學便不僅意味著懷疑了。吉朋稱歷史哲學爲因果之科學，而正好跟皮洛懷疑論者站在對立的立場。皮洛懷疑論者遽下結論，而完全把歷史歸諸偶然。相反的，吉朋則立論道：

> 歷史是哲學心靈的本務，猶如賭博是丹韋侯爵的本務。他在裏面看到體系、關係、連續，別的人在同樣的地方則只看到命運的反覆無常⑦。

⑤ Voltaire, *Le pyrrhonisme de l'histoire* (1769), Chap. I.

⑥ Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*, Sect. X, of Miracles; Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, art. "Vérité".

⑦ Edward Gibbon, *Essai sur l'étude de la littérature*, Sect. XLVIII.

吉朋猶如其他許多人，是從孟德斯鳩那裏學到這點的。視歷史爲「因果之科學」，則是歷史哲學之另一涵義。誠然不錯，伏爾泰把歷史中的許多事物都歸於偶然（le hasard），但在他來說，偶然並不指因果之鏈的中斷，而只是指無法預見的事件（有時是很瑣碎的事件），或人力所無法控制的一組事件。即使吉朋，也相信有一種「生命中不能預測之事」（lottery of life）——這東西決定了，而且大半都是不利地決定歷史上大多數人的命運。

關於原因，當時確是眾說紛紜，莫衷一是。不過，孟德斯鳩卻給了大家其他的幾個提示。對這幾個提示，大多數哲學的歷史家都可以同意。首先，他從眾多事物中剔除了神學的原因。但並不是所有的人都這麼做，最明顯不這麼做的就是維柯。維柯是虔誠的天主教徒，而且熟讀〔上帝之城〕，於是把神意擺在他的新科學裏。維柯也信從劉克里修斯（Lucretius）和伊壁鳩魯。有人說他把天命的觀念世俗化了，或只是在嘴上說說天命而已，心理並不認眞，事實的眞相可能是維柯妥協了——一方面，如前所說的，堅持人創造了歷史，但另一方面又爲一般的天命留了餘地。因爲很明顯的，歷史上有很多人類無意使它發生的事情卻發生了。這些結果，不是可以溯源至「經常變化多端，有時甚至自相矛盾，但總是不爲人類自立的目的所影響的一個心靈」嗎⑧？遲至一七五〇年，杜爾果（當時還擔任聖職）還在索邦（Sorbonne）大談歷史中「神聖宗教」的角色。但是，在這時歌頌基督教教化蠻族的使命，已屬過時之舉，而且歌頌基督教的這個使命，無論如何也不等於見證上帝之插手每件事情。這

⑧ Giambattista Vico, *The New Science*, Rev. trans. of 3rd ed. by Bergin and M. Fisch, Cornell University Press, Ithaca, 1968, p. 425 (section 1108).

時思想的趨勢很明顯已傾向於摒棄究竟因而支持自然因，而且其強烈的程度已是波斯威與貝爾的時代所無法想像的。這趨勢在杜爾果本人的其他演講中也可以看出端倪⑨。

孟德斯鳩還把自然之因區分爲道德的與物理的兩類。依他，主要的物理因是氣候。道德因，則又有個人與非個人之分；在孟德斯鳩看來，它們多屬非個人——他曾拉雜列出宗教、法律、習俗等項；他認爲這些東西，連同氣候，一起決定了他所謂「諸民族的一般精神」。在這些之外，伏爾泰在相信自由意志的時期，可能還會強調大人物在歷史上的角色，如路易十四或克倫威爾等。人性，無論視爲固定、或者有靱性，本身都設下了可能性的極限。事實上，它構成基本的「道德」因。它說明了歷史上何以會有犯罪與愚行——如果不能說明一切不幸之由來的話。伏爾內（Volney）曾在其〔廢墟〕(*The Ruins*, 1791) 中說過：不要把人類的災禍歸咎於遙遠的上天，因爲它們的根源在「人自己身上，他在自己內心深處就包藏着它（禍源）」⑩。然而人性也說明了人類何以能够在混沌中理出秩序，並改善自己的處境。康德認爲人能够在歷史中爲自己設立一個目標或理想，然後透過行動去達成它。我們在下文將會看到，目的論，不管是康德的那樣富有唯心色彩的，或如伏爾內的那樣因爲與自然律脫不了關係而比較富有決定論色彩的，在十八世紀有關歷史因果的討論中都一直扮演著一個突出的角色。

---

⑨ 法國思想家而又比英國思想家更有此趨勢。英國的至福千年論者（下文還會提到）還以天命為號召。如 Joseph Priestley 論 *"Divine Providence in the Conduct of Human Affairs"* 的史學演講，就是一個例子。

⑩ Comte de Volney, *Les Ruines ou méditations sur les révolutions des empires*, Chap. 3. 伏爾內，生於1757年，1789年獲選為「國民大會」議員，恐怖時期被捕下獄，後來遊歷美洲。

第二，歷史哲學意味著一種前所未有的普遍史（universal history）。它不限於單一民族或文明的歷史，題材也不限於軍事與王朝事蹟的歷史。把杜爾果撰寫一部這種歷史的計畫跟波斯威的〔討論〕做個比較，是很有教益的事。杜爾果認爲波氏這部著作範圍太狹窄，因此提議根據一個比較廣泛的計畫而「重寫這本書」（據 Dupont de Nemours 所言）。杜爾果這個計畫如果眞曾擬就，應包括：

> 人類之起源，民族之形成與混合，政府之起源與革命，語言之進展，自然哲學之進展，道德之進展，禮儀之進展，藝術與科學之進展，造成帝國之遞嬗的革命，造成民族之遞嬗的革命，造成宗教之遞嬗的革命，等等⑪。

伏爾泰試圖在其鉅著〔習俗隨筆〕裏執行的，正是這樣一個計畫。在此之前，他已寫過〔路易十四時代〕。〔路易十四時代〕雖然主要在寫法國與歐洲，卻已加入了關於社會史與藝術、科學等的新材料⑫。羅勃森、蒙波多爵士(Lord Monboddo)、休謨、吉朋以及其他許多人，也都在某一方面提供了廣濶歷史舞臺（範圍遠超過一個民族，甚至超過歐洲或基督教世界）之一瞥——例如休謨在宗教史方面。伏爾泰就曾經問道：我們有什麼理由不去認知古代卽已跟我們有商業往來的那些國家之心靈呢？這個問題的確問得很有道理。因此，〔習俗隨筆〕便從中國、印度、伊斯蘭世界談起，而以一篇談論人種起源的文章作爲全書前言。波斯威更驅使伏爾泰回溯古代歷史，因爲這位主教「自命的普遍史」不但涉及四、五個民族的許多事情，且特別談到「被世上其他國家

⑪ Turgot, "On Universal History", in Ronald Mack (ed.), *Turgot on Progress, Sociology, and Economics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1973, p. 64.

⑫ 見頁47註。

忽略或蔑視的猶太小國」事蹟⑬。伏爾泰實際上要比他嘴裏說的更著重歐洲，因爲〔隨筆〕的本文畢竟是在談查里曼到路易十五的歐洲史，以及歐洲人所征服的地域。但儘管如此，非歐洲的世界畢竟已經明顯進入歐洲歷史家的視野，因此人們可以把兩者加以比較，而且這些比較並非經常有利於基督教歐洲。

這種異域傾向（étrangisme）之興起，與這種普遍史之興起，原因相當明顯。其所以興起，一方面是由於海外大發現與貿易導致日增的對外接觸，一方面則是由於許多人，主要是法國人，對歐洲的現狀感到不滿。中國人或伊斯蘭文化的優越智慧，或者野蠻民族之相對的天眞，可用來襯托歐洲人的迷信和邪惡，而要求改革⑭。

最後一點，也是最重要的一點，是歷史哲學意味著模型或意義，以一種新的、啟示錄式的、進步觀的方式來解釋全盤歷史。不過，由於進步的觀念很慢才流行起來，而且也沒有普遍被接納，所以我們還得先介紹一下跟這種新解釋對立的幾種舊解釋。當時，天命主義已經成了明日黃花，但退化論還有相當勢力。可想而知，這種理論對保守主義者頗有吸引力。這些人包括古典純粹派、舊政治秩序與舊社會秩序之擁護者，以及「反哲學者」——他們都有某種理由要把現在抹黑。譬如波蘭維利葉伯爵就認爲法國已由法蘭克人的古老黃金時代可悲地退化了。在那段古老歲月中，貴族享有崇高地位。波氏認爲他自己當代的一般國家，和生而自由的個

⑬ 同註⑤，Chap. II.

⑭ 關於十八世紀歐洲對非歐洲人的印象，請看 Paul Hazard, *La crise de la conscience européene*, Chap. I; Henry Baudet, *Paradise on Earth*, Chap. II; Hugh Honour, *The New Golden Land. European Images of America*, New York, 1975, Chap. 4 and 5.

體一樣，由於生活中的某些偶然事故，已淪入奴隸狀態。法國的貴族，由於暴虐的君主當權，其所面對的前途甚至比國家更爲淒涼。波氏想恢復的是貴族「原有」的權利，卻把他所描寫的趨向說得宛如一切民族所經歷的「命運」一樣⑮。同樣地，古典主義者也悲嘆人們背離了古人與路易十四時代的近代人所訂的藝術與文學標準。他們說，這種衰退的現象，不能只歸因於輕浮的社會，也應該歸因於哲學之入侵藝術，以及讀者與觀賞者之激增與因之而來的庸俗化。有些人甚至還暗示人類已江郎才盡，因而又重彈大自然退化論的老調。我們在下文將可看到，「哲學家」們在一定程度上也抱持上述的藝術衰落觀。此外，道德的原始主義者所唱人類已背棄上古和諧社會狀態的論調，在當時也頗爲流行。這些人儘管彼此差異甚大，卻都異口同聲，把這個墮落歸咎於私有財產制度，而認爲情勢無可挽回。保守主義者與「反哲學者」朗格 (Simon Linguet)，與激進的改革者馬布利，便是最好的代表。

不過，十八世紀的退化論都跟一種歷史週期論相結合。後面這理論倒不是那麼悲觀的。這種理論認爲諸民族所經歷的正常週期 (corso) 固然以衰敗與沒落爲終點，但這週期以後，卻繼之以該週期之再現(ricorso)，這使人類得以像火中鳳凰般重新興起。維柯有時被說成十八世紀歷史哲學家中之例外，而在某些方面，他也確是例外，譬如在其尋求一門「新科學」這方面——想把歷史建立爲一門科學，表示他對史學的構想有非前一世紀流行之構想所能企及者。不過，他的

⑮ "Et dans le fond il est évident que les Etats ont leur destinée aussi inévitable que celle des Particuliers" (Boulainvilliers, *Histoire de l'ancien gouvernement de la France*, The Hague, 1727, Vol. II, p. 270).

歷史週期論卻只有一點異於其他歷史週期論之處，是他的極端系統化。在十八世紀，有人相信歷史的演變盛衰交替，有人相信民族、政府、宗教的演變盛衰交替，有人相信藝術的演變盛衰交替。這類信仰很多。許多主要思想家都是這類信仰的信徒，其中不但包括維柯，也包括龔底雅、孟德斯鳩、休謨、格林(Grimm)、瑞納爾(Raynal)，以及傑出藝術批評家如杜博思神父(Abbé Dubos)、文克爾曼 (Winckelmann)等，其他比較次要的人物就不用談了⑯。這些人之中，沒有一個人不對他們的文明抱有希望的，即使孟德斯鳩也不例外。這種遠大的眼光，有一部分無疑來自研讀古代史，特別是羅馬史。這些歷史使他們都深爲著迷。但是，現代的史實也引起了疑懼——雖然在英國人之間不如在法國人之間之甚。在某些人看來，歷史之盛衰交替的現象，似乎也存在於自然界本身，有機體（包括人）身上所見的週期現象就是一個例子。在他們看來，人性雖然不變，卻顯然是不穩定的，既能創造文明，也能毀滅它們。

上面提到的那些人，有幾個值得進一步注意。第一是維柯，倒不是因爲他對十八世紀有重大影響，而是因爲他是創新者。其次是孟德斯鳩，因爲他身爲「哲學家」的「會長」，居然不相信進步觀念的。第三個是休謨。他也特別值得我們注意，因爲他是英國人、是哲學巨擘。這三個人對循環歷程都持一種有機觀。這就是說，他們都能看出一個文明中的若干不同成分如何交織在一起，而且一起留存或沒落。維柯是其中最體系化的一個。依他，所有民族都經歷三個政治階

⑯ 關於相信「流變中的世界」的法國人，請看 Henry Vyverberg, *Historical Pessimism in the French Enlightenment*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1958, especially Chap. 17.

段：第一，神或神權政治時代；第二，英雄或貴族政治時代；第三，人或平等（在共和國與君主政體中同獲承認）時代。民族的衰微始於第三個階段。這種週期在歷史上已經出現過兩次。一次在上古世界，一次在基督教時期。這個週期以後還會重現，因爲人性是固定的。不過每一個週期都會更上一層樓，因此，與其說它是一個圓圈，倒不如說它是一個螺旋。維柯的原創性，在於他看出了政治週期與人類對世界、自然、習俗、法律、語言、宗教，乃至人格類型的觀念有相應的改變。

孟德斯鳩不僅沒有維柯那麼體系化，也沒有他那麼樂觀。他也認爲文化像一個有機體，但他認爲每個民族都是獨一無二的，各有其「一般精神」，因而也各有其進步與衰微的節奏。不過，孟氏並不懷疑所有民族（或幾乎所有民族）的演變都沿著一個圓周而進行。即使政體深受孟氏讚賞的英國，在孟氏看來，最後也不免像羅馬、斯巴達、伽太基那樣失去其自由，而歸於消滅⑰。雖然孟氏暗示有衰極復盛之可能，他卻從來未曾提過可以把人類層層向上提昇的那種螺旋。休謨跟身爲法國人的孟德斯鳩不同，他對他自己國家在他那個時代所獲致的進步（政治上及其他方面的）甚爲滿意。不過，他也看出長程歷史中的盛衰交替現象。他說在宗教方面人類「有一種從偶像崇拜提昇到有神論，又從有神論退墮到偶像崇拜的自然趨向」。他把這個現象歸因於一般人理解力薄弱——理性與比較精緻的觀念總是限於少數人的小

⑰ 「正如所有的人都有其生命的終點，我們所談的國家，也會失去其自由，也會消滅」；Montesquieu, *Sur l'esprit des lois*, BK. XI, Chap. VI; 也請看 *Pensées et fragments inedits de Montesquieu*, G. Gounouilhon, Bordeaux, 1899 Vol. I, pp. 114, 278; Vol. II, p. 210).

圈子。他認爲上述這種循環運動也發生在藝術與科學上。但藝術與科學何以有此運動，他交代不太清楚。他只想告訴人們一點：「根據經驗」，達到完美的境地，便自然地，或毋寧說是必然地，沒落。休謨當然也相信藝術與科學跟政治上的自由共進共退⑱。

那麼，直線進步說的信仰，跟考慮到進步與衰退的週期說，那一個比較普及呢？在該世紀中葉，進步觀念已經開始流行起來。休謨在一七六八年寫信給杜爾果說：「我知道你是那些人中的一個。那些人希望人類社會能够不斷向完美的境地進步，希望知識之增加仍將有利於好的政府，希望由於印刷術之發明我們無需再害怕又會回復到野蠻與無知的狀態⑲。」(對這些，休謨有所懷疑，而且也明說了。)杜爾果的確是「那些人中的一個」。十八年前，他曾就這個題目發表一次聳動人心的演講，並且寫過幾篇文章——一直到很久以後才出版，但手抄本在當時流傳甚廣。但杜爾果絕非唯一一個，甚至也不是頭一個，懷有這種希望的人。我們應該還記得：在杜爾果之前數年，聖皮耶神父 (Abbé de Saint-Pierre) 便已高談人類可致完美，以及普遍理性之進步與永久和平；英國人早就發展出自己的一套至福千年論；普里斯萊 (Joseph Priestley) 在一七六〇年代曾在英國一個不信奉國教的學院中發表一系列論進步的演講；雷辛在稍後幾年便出版了他論述人類進步教育的文章。因此，在休謨寫信給杜爾果那個時節前後，進步是廣被論述與討論的題目，甚

⑱ 關於休謨的盈虧消長觀念，請看 *The Natural History of Religion*, Sect. VIII, 以及 "Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences" 一文，特別是 4th maxim.

⑲ 1768年6月16日休謨致杜爾果書，The Letters of David Hume, J. Y. T. Greig (ed.), Clarendon Press, Oxford, 1932, Vol. II, p. 180. 休謨之原文已略有刪節。

至在某個程度上被人無條件地假定著。譬如吉朋就如此假定，儘管他所談的是一個陰鬱的論題，而且對人性有所憂慮。他在說完了羅馬帝國衰亡的故事之後，居然能够以一種想法來寬慰自己。這種想法就是認爲人類正在進步之中，認爲很可能不會再有任何一個民族「又回復他們本來的野蠻狀態。」這種想法，他只是逕自抱持著，並未試圖證明⑳。而正如所料，對進步的這種信仰，終於在法國大革命前夕以及開始的那幾年達到最高潮。這段期間，種種事件都預示（至少對改革者而言是如此）將會有一個「從黑暗到光明的變化」（普里斯萊語）到來。於是，短短幾年之間，出現如下的著作（都帶有啟示錄的味道）：布列頓（Restif de la Bretonne）的〔二〇〇〇年〕(*The Year 2000*, 1790)、伏爾內的〔廢墟〕(1791)，克洛茨(Anacharsis Cloots)的〔普世共和國〕(*Universal Republic*, 1792)、康多塞的〔人類心靈之進步〕(*Progress of the Human Mind*, 1793)，以及英國人普里斯萊與高德文同類性質的作品。

「從黑暗到光明的變化」，這正是進步觀念所宣告的。這是一個新觀念。這個觀念告訴我們：人類至少已經到達歷史的轉捩點——在這裏，前此頻遭阻撓、抑制，或逆轉的前進動力，已經無可逆轉了。這個觀念是原始主義的對立物，把黃金時代放在未來而不放在過去。它既是歷史哲學，也是歷史預言。這個進步觀念，雖然經常被人當作一種希望或可能性而加以陳述，卻常常顯得像是一種目的論。這一切（蘊涵於上述普里斯萊的片語、休謨的信札，與吉朋「一般觀察所得」中），都具體而微地見諸康多塞常被徵引的著名的最

---

⑳ Gibbon, *Decline and Fall of the Roman Empire*, General Observations. appended to Chap. XXXVIII.

後一句話中：「我們正在走近人類的一個大革命」㉑；人類的進步，雖然可能稍快或稍慢，卻「永不會倒退」。

作爲一個一般原理，進步觀念，應該是够清楚的了——或如某些人可能說的，應該是够簡單的了。不過有幾個跟它有關的問題，須要進一步分析。進步究竟存在於何物之中？進步可以見諸整個歷史呢，還是只能見諸晚近的和未來的歷史？進步主義者如何說明進步之所以然？他們基於什麼形上學與心理學的假設而倡言進步？

要回答這些問題，最好從前述杜爾果青年時代的演講談起。他這篇演講，標題是「對人類心靈持續進展的哲學檢討」(Philosophical Review of the Successive Advances of the Human Mind)，一七五〇年發表於巴黎大學文理學院（實際上，這是他在該年發表的兩次演講中之第二次；另一次是談基督教帶給人類的利益）。他在這篇演講中，對進步做了最廣義的界定。依此定義，幾乎沒有一個方面沒有進步，科學與工藝方面固然有進步，道德方面也有進步，政治與一般的幸福也都有進步，雖然它們未必以同樣的速度或在同一個時間一起進步。至於美術方面的進步，杜爾果沒有那麼肯定。但無論如何，在杜爾果心目中，進步是一個普遍現象。而他所以有異於十七世紀「近代人」的，主要也就在這點。科學知識有進步，原是眾所公認的，沒有人有過異議。關於這點，杜爾果和其他的人，也和十七世紀的人一樣，重點都放在強調思惟方法之改進與事實之累積促成工藝之進步。杜爾果尤其強調說話與思惟的精確。他認爲進步繫於精準語言之發展。只有這種語言，才能清楚而無偏見地傳

㉑ 所謂「最後一句話」，是就這些話是他 *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit human* 一書之中心主旨這意義而言的，因為這部書寫於1794年他去世前不久。

達各種觀念。進步也繫於學會在找尋現象原因之前先理解現象；這一方面要憑藉邏輯，以恰當地分析種種感覺，以避免受騙；一方面要憑藉數學，以從比較特殊的眞理推演一般的公理。杜爾果也和達冷柏一樣，很偏愛數學。他認爲數學證明了人類抽象思考的能力。毫無疑問的，一切科學都源自感官。「但數學具有一個有利條件：它是不易致誤的那些感官的運用。」杜爾果如此說道㉒。總之，科學已經一勞永逸地解放了人類的心靈，並創造了一個永久的、新的知識階級——他們能够清楚地、批判地、明智地思考，且由於羅盤與印刷術的發明，能够跨越國界而相互溝通。

因此，杜爾果議論新穎之處，並不在其申明科學之進步，而在其承認人類的道德與幸福也伴隨著科學的進步而進步。事實上，後者就是由前者轉化而成的。關於這點，杜爾果的學生康多塞甚至比杜爾果本身更爲堅持，因爲一度是教士的杜爾果一直認爲基督教與斯多噶哲學對道德進步關係重大。康多塞則認爲眞理、幸福與美德三者之間有牢不可破的關聯。作爲一名民主主義者，康多塞盼望有朝一日由於教育的力量，科學精神與科學眞理終於成爲大眾的資產，而不僅是少數精英分子的資產。一旦如此，大眾便必然變得更爲文明、更爲寬容、更具政治責任感，且更愛好和平——總之，變得更有道德，因而也就變得更幸福。夏特留更專以最大幸福原理來衡量文明進步的程度，且看出幸福與（能指導人類行動的）科學「學說」之發現有密切關聯。雷辛與康德這兩位德國人，對道德的進步有其獨特的見解，卻把它跟快樂主義原理截然分開。在雷辛看來，一旦人類終於學會爲美德本身的緣故而愛美德，而不再爲了神明啟示的來世獎懲而愛美德，則歷史的目標也就達成了。在康德看來，「自然爲

㉒ Turgot, "On Universal History", 同註⑩, p. 96.

人類所訂的計畫」，並不以幸福爲宗旨，而是以成就最高文化與道德爲宗旨。「自然所關切的似乎不是他應該活得幸福，而是他應該努力提昇自己，以使自己，經由自己的行動，無愧於生命與健康㉓。」盧梭自是極爲關切道德的進步，但他可能對它並沒有很大的信心——除了對個體的道德以及小社會的道德。然而在這裏，他還是值得我們一提，因爲他正好跟當時的思想潮流背道而馳——當時的潮流都認爲道德的進步與科學兩者密不可分。雖然盧梭後來摒棄了自己在第一篇論藝術與科學的文章中所持的極端見解，但他從未廓清對科學之懷疑，他始終懷疑科學，或科學之濫用，是一股令人腐化的影響力。盧梭把科學跟傲慢連在一起，跟過度強調分析的知性連在一起，跟唯物論連在一起，跟以人爲的方法創造人類本來沒有的需求連在一起。

如前所述，杜爾果幾乎絕口不提美術的進步。這一部分固然是因爲他也像老一代的「近代人」那樣認爲古人在這些事物上優於今人，但一部分也因爲他認爲它們的價值不如科學。依杜爾果，美術之目的只在使人愉悅，且它們所運用的主要是激情與想像。這些東西，除非善加節制，否則難免有害於科學。杜爾果同輩的哲學家們，雖然一般都比杜氏同情美術，他們也同樣看不出它們有直線的進步。事實上，他們有許多人都認爲自己正活在藝術與文學的衰落時代。他們把這點歸因於「哲學精神」之興起。這「哲學精神」，在別的方面，是他們所衷心讚揚的。但正如達冷柏所說的，這精神卻把「當然的、說教的討論引入原屬感情的事物中」。「因此，我們一方面固然擁有更多有助於好判斷力的種種原理、更豐盛的啟蒙資糧、更優良的判斷，一方面卻擁有比較

㉓ Immenuel Kant, "Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View" (1784), Third Thesis.

少的佳作。」這種情形，也就是藝術上創造的時代與模仿的時代互相交替的情形，在歷史上已經不止出現過一次。譬如狄米特流斯（Demetrius）時代隨著狄摩西尼斯（Demosthenes）時代而出現，劉肯（Lucan）、塞尼加（Seneca）時代隨著西塞羅（Cicero）、味吉爾時代而出現，「我們的時代則隨著路易十四時代而出現」㉔。

有待考慮的下一個問題是進步主義者如何比較過去、現在與未來，他們對過去與進步的關係有什麼看法。在大多數領域，他們比較過去與現在之後，都認爲古不如今，並把進步看作人類在近代突然跳出的一躍。不過，也有某些人，包括杜爾果，開始在以發展的眼光來看進步，把它看成由較低階段向較高階段的逐漸前進，看成多多少少貫徹整個歷史的連續現象。但儘管在概念上有些不同，他們都相信進步確在過去這幾百年間加速進行，而如今大概已不可能再倒退了。

當然過去並非只有受詛咒的份，即使深信跳躍進步說的人對過去也不是只有譴責。在一定程度上，這些人和其他人一樣認爲過去也有相對幸福的時代。不過，筆者不曾在這些人口中聽過對古人毫無保留的讚美。這種讚美，在十八世紀知識分子口中原是很平常的。夏特留發現希臘人與羅馬人很缺乏智慧與仁慈，甚至連政治的洞察力都有所不足。同樣地，康多塞雖然對某些東西有所讚揚，如希臘的數學、羅馬的法理學，卻對他們把文化建立在奴隸制度的基礎上多所譴責。關於希臘哲學家，康多塞也說「他們只顧建構體系而不去發現眞理；他們爲了縱情想像，完全忽略事實觀察」㉕。這已儼然培根口吻，而這種話在十九世紀屢見不鮮，猶如十七世紀那樣。但正如人們可能料想得到的，進步主義者特別

㉔ 關於達冷柏對藝術盛衰的觀念，請看〔百科全書〕序言。
㉕ Condorcet, 同註⑲，4th Epoque.

對中世紀不滿。康多塞稱它爲「災難的時代」，其特徵爲學術沒落、藝術品味低劣、壓制、不幸，尤其是迷信與教士的權術。同樣地，夏特留談到中世紀，說當時「人不但不知眞正的幸福爲何物，而且根本沒有走上可能到達幸福境地的路」。文藝復興時代，情況爲之一變，因爲印刷術發明了，科學革命發生了，後者更蔓延到政治與道德領域。其後，人類便走上了正確的道路，再也沒有任何東西能使他偏離正途了。但爲了加速他們的進步，夏特留最後做結論說，人類必須「努力遺忘，甚於努力學習；讓自己儘可能忘卻一切舊觀念，而加速在意見的廢墟上建造起理性的大厦」㉖。爲了要確保一個較好的未來，人類必須擺脫，甚至遺忘，過去。

如前所述，杜爾果對進步持有一種比較富有發展論色彩的看法，因而對過去的時代，包括中世紀，比較懷有敬意。我們不妨把杜爾果對中世紀的看法拿來跟夏特留或康多塞的看法做個比較。杜爾果並不懷疑中世紀是野蠻的時代。但在野蠻之中自有進步，特別是在工藝方面，而在邏輯與數學方面也同樣有進步。杜爾果說：這時代在科學方面的進步要在稍後一段時日才看得出來，「就像暫時潛入地下而稍後才又重現，而且由於吸收地下水而更加漲大的河流」㉗。換言之，每個時代都各有其貢獻，雖然有些時代的貢獻顯然多於其他時代——杜爾果也相信文藝復興時代以後進步加速。他還相信：除非受到抑制或摧毀，一切社會基本上都會經過相同的幾個發展階段：在思想方面，對現象，會經過宗教的、形上學的、機械論的說明三個連續階段（這說法是十九世紀

㉖ 同註①，3rd section, chap. III, and "Vues ulteriéures sur la Felicité publique".

㉗ Turgot, "A Philosophic Review of the Successive Advances of the Human Mind", 同註⑩, p. 56.

實證論者知識三階段說之前驅）；在社會方面，則會經過漁獵、畜牧、耕稼「三階段」——最後一個階段使得奠基於城鎮與商業的更複雜社會有可能成立，而且產生一個有閑階級。除了杜爾果，十八世紀另有雷辛、盧梭與維柯透過連續的發展階段探索各民族知識歷史或社會歷史，雖然依盧梭的說法，進步到第三階段或家長制階段之後，必隨之以衰落（私有財產制度及其伴隨的罪惡所造成）。關於一般進步主義者，不管是杜爾果或康多塞，有一件事情值得我們注意，那就是他們雖然自稱要撰寫一部世界通史，而在某一個意義上他們確實也這麼做了，但他們卻把歐洲放在歷史的中心，而把歐洲人視爲世界革命的領導者。在歐洲中心論這點上，進步主義者大大歧異於伏爾泰，至少在論及美國與法國革命之風波時是如此。他們都把革命說成始於歐洲深思的精英分子，然後擴及歐洲的大眾，最後蔓延到海外後進的、甚至野蠻的民族。康多塞說：歐洲人在摒棄了殖民主義最壞的成分之後，將會把「自由之原理與榜樣、啟蒙，以及歐洲之理性」，依次帶給美洲、亞洲與非洲㉘。

爲什麼會這樣呢？因爲歐洲人最先見到科學之光。這光使得啟蒙成爲可能。觀念推動歷史。杜爾果則把觀念加以人格化，說是天才，如笛卡兒、洛克、牛頓等大思想家，推動了歷史。但進步並不單單繫於理性，特別是在較早的歷史階段。對這點，杜爾果曾經如此說道：

> 在理性未現的情況下（它當令的日子未到，而且它如果提前當權，它的力量將不如其應有的那麼強盛），激情導致觀念之增多、知識之擴充、心靈之完美㉙。

㉘ Condorcet, 同註⑲, 10th Epoque. 比較一下杜爾果與伏爾泰對中國的看法，很有趣。伏爾泰認為歐洲在若干方面不如中國（尤其在宗教方面），杜爾果卻認為中國是一個停滯不前的文明。

㉙ Turgot, "On Universal History", 同註⑩, p. 70.

但杜爾果的意思並不僅是說激情、人類永不止歇的好奇心，乃至「盛怒」等等，與理性一起推動人類向前。在上引那段話之前，杜爾果還說道：野心勃勃的人、開國的元勳等，「都對天命之計畫、啟蒙之進展、人類幸福之增進，有所貢獻，雖然他們對這些事情絲毫不關心」。很明顯的，「天命」這觀念並未僵死，只是已經被世俗化，並且跟「現世的進步」這觀念結合在一起罷了。依杜爾果，歷史無疑具有一個全盤的計畫或目標。這計畫或目標是可以達成的，儘管個體或人羣根本未曾刻意去達成它。杜爾果並不是唯一相信這一點的人。杜爾果的例子還會使我們聯想起亞當斯密「看不見的手」、普里斯萊「天命」、康德「自然的計畫」，以及稍後黑格爾的「理性之狡黠」。譬如康德就認爲可能「有一種歷史，對於自己沒有計畫的種種造物，它有明確的自然計畫㉚」。因此，雖然人創造了歷史，他也不自覺地促進了「自然的目的」。這目的包括建立完美的國家與永久的國際和平。

在杜爾果等人對進步之原因所做的這種分析背後，實在有一種無限的樂觀態度存在——這種樂觀，與其說是對人性的樂觀，毋寧說是對自然的樂觀；這種樂觀，伏爾泰在里斯本大地震之後便不再具有了。誠然不錯，進步主義者也跟洛克信徒一樣，非常強調人類由經驗而學習的能力，以及被置於良好環境時行爲自會更爲合理的能力。康多塞把他文明在進步的整個論證都建立在感覺主義的心理學上。他認爲人類全體所經歷的學習歷程，跟個體所經歷的歷程完全一樣，都是先從外在世界接受種種感覺，然後組合、精煉、沉思它們，因而構成科學的知識。功利主義的進步主義者，包括康多塞自身也相信人類具有追求幸福的本能。這本能，並不會

㉚ Kant, 同註㉑, Introduction.

因爲他後來由經驗學到眞正幸福之成因而衰微。伏爾內說：「依據感覺定律，人有一種自求幸福的無可阻撓的趨向，猶如火焰必然上升，石頭必然下墜，水必然趨於水平㉛。」但人性經久不變，它不僅包含理性與本能，也包含最難駕馭的激情。康多塞幾乎是唯一認爲人類自然官能可能逐漸改善的人。因此，至少對許多人而言，人類較大的希望還是在於「自然」，這「自然」，會迫使人性去遷就它的偉大意圖。宇宙樂觀主義，在十八世紀終結的時候還像在該世紀開始的時候那樣，頗爲有力，影響了人們對歷史的解釋，而且把壞的意圖化爲好的意圖。

以下我們再來討論最後的一個問題。這個問題的答案已經蘊含於以上討論過的材料中，但我們還是必須把它加以闡明，因爲它會影響十八世紀思想中實有與流變兩概念之間的均勢。以下便是我們要討論的最後一個問題：上述十八世紀歷史哲學家，在多大程度上是眞正具有歷史心靈的人？他們對民族與時代的獨特性或個別性有多大的警覺？他們持有多大程度的歷史的發展觀？這個問題多少問得有點不合時宜，而它的答案也是複雜而紛歧的。不過，我們至少可以概括地這麼說：當時這些人對變化的感受確實遠比對個別性的感受更敏銳。

杜爾果在索邦第二次演講的開頭，曾對自然秩序與歷史秩序做了一次重要的區分。他說：「由常恒的定律所支配的自然現象，局限於一個領域，其間的變革永遠相同。」但歷史「年年提供我們永在變化的景觀。理性、激情與自由，不停地引生新的事件」㉜。杜爾果藉著上面這些話，並不像在

㉛ Volney, 同註⑨, Chap. XIII.

㉜ Turgot, "A Philosophic Review", 同註⑩。在其 "On Universal History" 導論中，杜爾果重述一次這個比較。

告訴我們一個陳腐的道理：時代在變。他是在告訴我們：歷史與自然不同（他對新興自然變化論者的自然觀似乎尚無所悉），它總在打碎舊的模型，是從不重演的、永遠在創新的。這基本上是一個新觀念，所包含的並不僅是一個動態的概念，而是一個發展的概念。鼓吹這個觀念的，不僅杜爾果一人而已。維柯也曾對歷史與笛卡兒式科學做了類似的一個區別。他看出，至少在每個歷史週期中，語言與知覺模式會經歷一番演化。而在杜爾果之後出現的進步主義者，雖然未能完全領會發展的觀念，也都能看出廣泛的變化，而預見會有一個不同且優越於以前諸時代的新時代到來。

但，即使杜爾果，也沒有完全貫徹他自己的觀念。如前所述，美術的歷史在他眼中就是一個重大的例外。在他看來，時間固然不斷爲科學帶來種種新發現，文學與藝術卻有一個自然所加在它們身上的「固定極限」，「那是它們無法超越的極限」。「奧古斯都時代的偉人達到了這極限，他們至今仍是我們的榜樣。」杜爾果仍然執著於「完美」的觀念，雖然已經不如伏爾泰、雷辛等人之甚。杜爾果也談到人性終古不變，「猶如暴風雨之時的海水一樣，且永遠向其完美的境地前進㉝。」這就是說，事物有一致性，尤以人性爲然。同樣地，休謨雖然明知歷史中有變化，卻仍堅持事物之一致性。他以下的話道出了當時最普遍的一項假定：

> 人們普遍承認一切民族與時代的人類行爲有其一致性，承認人性仍然保持不變，……你想知道希臘人與羅馬人的感情、性向與生活歷程嗎？你就好好研究法國人與英國人的脾氣與行爲吧！一切時代與地方的人類是如此的相同，在這方面，歷史簡直沒有任何新鮮或稀奇的事情

㉝ 同上，p. 52; "On Universal History", p. 64.

可以告訴我們㉞。

在休謨看來，史學的目的，不過是從各種不同的環境中發現「人類行爲舉動之恒常源泉動機」。

這倒不是說身爲經驗主義者的休謨忽略了個體，忽略了各民族生活的特異成分。譬如他就認爲英國已經走完了它獨特的道路，由新教繼承而達到秩序與自由互相平衡的境界。孟德斯鳩與伏爾泰都曾經一一辨認出各個時代或民族所特有的「精神」。吉朋也曾說，研究古代文學不啻是「依次變爲希臘人、羅馬人、齊諾的門徒，或伊壁鳩魯的門徒」㉟。他說這句話的時候，可說十分接近歷史主義（historicism）之精神——這主義特別強調事物之個別性。他這句話的意思就是說，歷史學家應該透過希臘人與羅馬人自己的眼光去看希臘人與羅馬人——這些人，作爲一個民族，在某些方面是跟我們很不相同的。吉朋勸告我們應該進入伏爾泰曾經長篇累牘加以描述的那個「習俗之帝國」。但是儘管如此，十八世紀的歷史哲學家，包括上述幾位及其他，整體而言，都仍在尋求普遍的東西、典型的東西；仍在尋求對一切民族都具有約束力的一般律則；仍在尋求一切民族都必須經歷的共同發展階段。維柯雖然比大多數人更能與歷史上的各民族交感會通，卻也鼓吹「一種被所有民族的歷史在時間中共同體現的永恒理想歷史」。他在其鉅著的結尾部分籲請大家審愼比較古今諸多民族。

> 這時充分展現於我們眼前的，將不是羅馬人或希臘人的法律與事蹟的歷史，而是所有民族之事蹟所共證的永恒法律之理想歷史（這是由於各民族發展之樣態雖然歧

㉞ Hume, *An Inquiry concerning Human Understanding*, Chap. VIII, Pt. I, Of Liberty and Neccessity.

㉟ Gibbon, 同註⑥ Sect. XLVII.

異，但歧異之中卻有一個可知的實質是相同的）㊱。

在德國人心目中，這「普遍史」的觀念，實含有向一個理想演化之意——這理想蘊含著全體人類所應共守的一個準則。而在其他許多人心目中，這觀念自亦含有站在十八世紀的準則的立場而輕藐以往各時代之意。正是這種輕藐的態度，阻碍伏爾泰深入古代猶太人的精神，阻碍了羅勃森或康多塞欣賞中世紀。羅勃森視中世紀爲嬰兒期或少年期，甚至連記憶都不值得記憶，除非把它看作替近世更成熟的時代鋪路的一個時代。因此，這個觀念，跟赫德與歷史主義委實還隔著相當的一段距離。歷史哲學在十八世紀固然開闢出自己的一片新天地，但並未能够完全擺脫自然法哲學的範疇㊲。

㊱ Vico, 同註⑦，pp. 414-415 (Sect. 1096). 維柯一再使用「理想的永恒歷史」(ideal eternal history) 一詞（見 pp. 97, 104）。

㊲ 不過，對歷史的特殊性的意識，在德國增長得較快——如卡西勒所指出的，又如 Peter Hans Reill 的一本書所詳細闡述的(*The German Enlightenment and the Rise of Historicism*, University of California Press, Berkeley, 1975)。這就是說，如果康德與萊辛是著眼於歷史之普遍現象的話，卻另有一些比較沒有那麼著名的人，發展出了比較敏銳的「對獨特性的欣賞」(appreciation of the unique)。下節論赫德時，還會更進一步談十八世紀的歷史主義。

第四部　十九世紀

第一章 流變凌駕實有

如果「世紀」觀念曾經崩潰，那就是在十九世紀。儘管不同年齡與階級、而且數目匪少的人在法國大革命之後的幾年中曾經悲觀厭世，十九世紀剛開始的時候，有些人還是滿懷希望，以爲該世紀會成爲一個新的「有機」(organic) 時代。聖西蒙伯爵 (Comte de Saint-Simon) 在描述其心目中的新百科全書時曾說過：「十八世紀的哲學一直是批判性的與革命性的；十九世紀的哲學將是創造性的與建設性的」①。穆勒嘗言，聖西蒙的歷史哲學是本世紀最初幾十年裏的時髦東西。依這派歷史哲學的說法，歷史上，「有機的」時代與「批判的」(critical) 時代交替出現，而由「進步」貫串其間。有機的時代，是人們由於對某一信條有堅定的信仰而團結在一起的時代。批判的時代，其特色則在分析的精神而非綜合的精神、在精神的混亂與階級的衝突。十九世紀註定要成爲歷史上第三個偉大的有機時代（前兩個是「篤信宗教的」希臘與羅馬時代，及基督教的中世紀時代）。這有機的時代，正緊接著由宗教改革到法國大革命的漫長的批判的時代而到來。許多跟聖西蒙同代而年紀稍輕的人，如實證

① Saint-Simon, *Esquisse d'une nouvelle encyclopédie*, 引述於 Frank E. Manuel, *The Prophets of Paris*, Harper Torchbooks, New York, 1965, p. 118.

主義者、黑格爾主義者、哲學上的激進分子、烏托邦社會主義者，對新的整合原則是什麼，人各異說，但他們，都熱烈同意這個樂觀的預言。

然而結果證明這個預言是最不準確的一個預言。十九世紀非但沒有發展出任何一種新的機體，事實上，它竟變成了歐洲歷史上最「批判的」一個時代(亦卽，最不合一的時代)。在十九世紀中葉以前，知識分子們到底對這事態有多深的認識，實爲可疑。不過，當時確有許多人相信自己生活在一個危機時代裏。但更普遍的一種態度，或許是小穆勒的態度。他認爲自己正生活在「一個過渡時代」。他在一八三一年寫道：「人類已經發展到不是舊制度與舊學說所能規範的地步，但尚未建立新制度與新學說②。」一八五〇年以後，人日益感到危機不但持續存在，而且已經加深。阿諾德 (Matthew Arnold) 正是覺察到這事實的一個人。在他提筆開出藥方之前，他在其詩篇與私人通信中深深思考過這「近代生活的怪病」。這病，他診斷爲「繁多」(multitudinousness) 與「無政府狀態」(anarchy)。

阿諾德是優秀的觀察家，雖然他對病徵的了解多於對病因的了解。他看出近代人缺少中心思想，缺少意見等的一致，缺少能爲全民族或全階級所接受的一般規範。阿諾德也看出「繁多」已影響及於人類心靈。它以紛繁的印象取悅它(心靈)，卻使它無以獲致整體看法。在〔艾特拿火山上的恩培多克利斯〕(*Empedocles on Etna*, 1852) 這首詩中，他把人類的靈魂比擬做眾神以繩索懸掛在空中的一面鏡子，每一陣風都吹得它擺蕩不定。

轉西復轉東，鑑臨萬方的靈魂，飄蕩隨風，

② John Stuart Mill, *The Spirit of the Age*, University of Chicago Press, Chicago, 1942, p. 6.

瞬間印象千重萬重，
事物全貌不入眼中；
匆匆一睹，旋即他去，
適才眷顧，盡付風中。（第八二——八六行）

我們當然不能苛求阿諾德或其他任何人在這個時候就看出整個歐洲，而不僅是英國，正在經歷一個分殊化的歷程。這個歷程早已開始，而在十九世紀達到最高潮。這時柏克口中所謂的「歐洲共和」(Commonwealth of Europe)已分裂成爲高度自覺的諸多民族單位。而這些民族也不能達成超級愛國分子所希求的那種統一，卻離析成諸多互相敵對的社羣；要不然，便如阿諾德所抱怨的那樣不知不覺地陷於無政府狀態的個體主義，「人各爲己」——在非常自由的英國社會，尤其如此。知識各個部門也同樣傾向於各走各的路，而沒有一門「科學」強大到足以把它們凝成一體——儘管有某些人正在致力於綜合它們（這種努力在當時就已經有點不合時宜）。神學，雖然逐步現代化，但早已喪失統攝諸學之力。哲學（形上學）在唯心主義運動裏也曾迸發陣陣眞實活力，此時也一步一步被各種新興科學奪去原有地盤。譬如一度被公認爲「精神哲學」(mental philosophy)的心理學，在十九世紀竟然漸趨自主；費克納 (Gustav Fechner) 與溫特 (Wilhelm Wundt) 的理論體系建立起來之後，更駸駸然有自成一門獨立科學之勢。這時由於實證主義運動，以及從地質學、生物學乃至物理學所引申出來的概括論斷，科學（自然科學）的威望大增，最有希望成爲眾學之盟主。但科學主義（如果不是科學本身的話）很早便已遭到浪漫主義者抵制，後來更遭到新唯心主義者與「唯靈論」哲學家，乃至一般文人的抵制。但對朝向「繁多」而發展的那個時代趨勢更具重要性的，恐怕還是科學本身也在由一而多地分化。這

時，政治思想與歷史思想也不再繼續使用共通的語言，而日益帶有宗派性。史學的情況比較特殊，這時威望與重要性都大爲增加。但依哲學家溫德本 (Wilhelm Windelband) 有名的分類來說，這時的歷史畢竟帶有更多「獨特之學」(idiographic science) 的性格，而不類「律法之學」(nomothetic science)。這就是說，歷史這時關心個體、特殊的事物、不能重現的事物，甚於關心一般性的法則。知識的這個日益厲害的支離現象，代表了近代性之「歸謬」(reductio ad absurdum) 的事實。這個近代性，以尋求不變的法則開始，下場卻是造出自己的埋葬者。歷史學家特洛埃爾許 (Ernst Troeltsch)說：「近代精神的本質，是從自己身上生出最歧異與對立的諸多思潮③。」更有進者，這無政府狀態這時更首度由精英分子心中蔓延到一般人心中。這無政府狀態，自有可能被渲染太過，特別是在與即將發生的一些事情對照之下。但它確是十九世紀思想主要的、最意味深長的發展之一。

這個無政府狀態的成因，阿諾德只了解一半。不過他把它歸因於生活在一個「擴張的時代」，可說正確無誤。因爲各部門知識急遽擴張，確實使最優秀的心靈都有不勝負荷之感。阿諾德說到天天令靈魂感到窒息的「無法消除的紛亂」(hopeless tangle)，又說到苦於「腦子壅塞」(congestion of the brain)。後者意思是說，知識日增複雜，無可避免地導致一般人的迷惑。他又把無政府狀態歸因於自由主義者把個體視爲價值的最後依歸。這也是對的。討論這個問題的時候，阿諾德並沒有直接提到法國大革命或產業革命。不過他

③ Ernst Troeltsch, "Das Wesen des Modernen Geistes", in *Gesammelte Schriften*, J.C.B. Mohr, Tübingen, Vol. IV, p. 331.

確曾把科學跟「無政府狀態」關連在一起。他這麼說，意思是科學促進了專門化，而人文學科在科學時代裏愈來愈採守勢，但也維持了知識的勻稱④。十九世紀的歐洲人一般都遠比他們的前輩更察覺到近代生活步調之加速，以及這現象如何造成一般的迷惑。阿諾德自己也曾談到他那時代的「病態的匆忙」(sick hurry)，他把它跟「分裂的目標」(divided aims) 相提並論。另一位英國人在一八七五年說道：「這十九世紀後半部的生活，最突出的特徵就是它的速度」。而速度，雖然令人興奮，卻扼殺了閑暇，而只有閑暇才能讓人從容反省其所見與所爲之價值與目的⑤。

鑒於前所未有的繁多性，我們最好不要把十九世紀作爲一個整體來論述，而最好把它分爲幾個思想類型或世界來談。當然分爲幾個都無關緊要，研究這個世紀的方法本來就不止一個。不過，我們倒不妨相應於本書結構而把這個世紀分爲四個思想世界⑥：浪漫主義的世界、新啟蒙運動的世界、演化的世界，以及世紀末的世界(Fin de Siècle)。最後

---

④ 關於阿諾德對「兩種文化」的看法，請看他的 "Literature and Science" (1882) 一文。

⑤ W. R. Greg, "Life at High Pressure", 引述於 Walter E. Houghton, *The Victorian Frame of Mind 1830-1870*, Yale University Press, 1957, p. 7.

⑥ 也有人把這個世紀分為大略相等的兩半——以1848或1859為界線。譬如索瑞爾 (Georges Sorel) 就看出1848年以後有一場觀念大變遷。他認為自從人類的種種希望於 1848 年在法國、德國等地遭到挫折之後，與前此的時期比較之下，可以說進入了一個鋼鐵與唯物論的時代——前此那個時期，人類仍然像十八世紀那樣，繼續相信一個幸福的未來，繼續在構想烏托邦。其他歷史家則看出歐洲思想有一個廣泛的變遷，尤以在達爾文之後為然。A. V. Dicey, 則在 *Law and Opinion in England in the Nineteenth Century* (1905) 中提出一個三分說——最初是一個舊的保守主義時期，然後一個個體主義時期，最後是集體主義時期——最後這個時期也有個特徵：強調人性本能的一面，並且廣泛使用歷史方法研究觀念與制度。

一個世界的名稱，雖然是當時就已使用的名稱，卻是最不能令人滿意的一個，因此也是最讓歷史家困惑的一個。不用說，這幾個世界並不是互相隔絕的，也不是完全固定的。相反的，它們彼此之間有一種交互充實的作用，而且發生在其中一個世界的事物可以延續到另一個世界裏去。不過，儘管如此，每個世界，即使不啻有聖西蒙所意謂的那種有機性，卻也具有某個程度的統一性——這種統一性，在整個世紀身上看不出來。這就是說，每個世界裏面都有某種覺察得到的一致，某種對一般原理的同意，某些對永恒問題的特有答案。如上所述，這種一致，在該世紀末尾極不容易看出。

第一個世界在一七八〇年與一八三〇年之間達到極致。在這個世界中，一切的問題都在理性（不同於洛克或康德之悟性 —— understanding —— 的）與想像之燭照下重新考察，而所獲致的結果也完全不同於十八世紀時以理性的一經驗的思想去考察這些問題後所獲致的結果。在這個世界中，宗教（雖然未必是舊日的宗教）與形上學又恢復了它們的支配地位。自然，則在「自然的超自然主義」（Natural Supernaturalism）這個新概念中被人性化與精神化。嚮往「無限」（the Infinite）的浪漫主義者們，也擴大了人類的認知能力，而放任人性中感情的與非理性的一面。但他們對十九世紀思想的最大衝擊，則來自他們高度發展的歷史意識。這個意識，特別強調各民族及其命運之歧異，而不強調其類同。這個想法，有條理地呈現於十九世紀文化的與政治的民族主義理論中，而常招致令人悲嘆的後果。

我把第二個世界稱爲新啟蒙運動的世界，因爲在我看來，這世界是十八世紀啟蒙運動之繼續，如果不在學說上，至少也是其精神的延續。在年代上，這世界跟浪漫主義的世界幾乎是一前一後的相隨著，直到世紀中葉爲止。雖然不

免受到後者的影響，這世界的精神與目標卻是十分不同的。我們應該把它看成雖不完全相同（有時還互相衝突）卻具有共通態度與假定的若干種思想運動之總和。這世界的主要成員有英國的邊沁主義者（Benthamites）與穆勒主義者（Millites）、法國的實證論者、德國的青年黑格爾學派，以及藝術與文學上歐洲幾乎各國皆有的所謂寫實主義者。新啟蒙運動的世界，是十九世紀諸世界中最爲樂觀的一個。在這世界，科學主義發展到頂點，這就是說，科學被視爲人類整頓這個世界及開創更光明未來的希望所在。這新啟蒙運動所提供的自然觀，雖然未必是唯物論的，卻摒斥形上學與宗教。不過，宗教問題還是深受關懷。對傳統宗教的攻擊仍然繼續著。這可以明顯見諸青年黑格爾學派身上。他們鼓吹一種「由宗教到哲學」的運動——實際上，也轉移到人類學。一般而言，新啟蒙運動倡議創立一種新「宗教」，這種宗教把人類及其在歷史上的各種成就加以神化。它的人類學比舊啟蒙運動的人類學更樂觀，而且以這種人類學爲基礎，建立了一種自由主義與社會主義的社會組織學說。在浪漫主義世界中極其顯赫的歷史主義，也流行於新啟蒙運動的世界。不過，它的歷史哲學大抵以進步說爲核心——在此，進步並不是被視爲一種渴望，而毋寧是被視爲一項一般性的「定律」，其中包含有進步的思惟方法與知識、社會正義與理性。

達爾文主義，或演化主義，雖然某些方面是獨特的一個世界，但也可以看作新啟蒙主義的第二個階段⑦。不過，儘管它以「演化」爲前提，這第三個世界卻比第二個世界更陰

⑦ 哲學家 Alfred Fouillée 檢討十九世界哲學時，就是持此看法。見其 *Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive*, Germer Baillière et Cie, Paris, 1896, pp. xiii-xiv.

鬱。它的陰鬱大部分可以溯源至〔物種原始〕一書所呈現的大自然令人寒心的景象。由於達爾文，自然問題又變成思想的中心，不但在科學家，在一般受過教育的大眾也如此，甚至一定程度上對未受教育的大眾亦是如此。他爲自然所繪的圖像，特別是關於它無心的作用過程，無可避免地對科學與神學的爭論發生影響，而且使這爭論更爲激烈。因此，一八五九年以後的時期變成不可知論與「誠實的懷疑」的巔峯期，雖然我們不能把「誠實的懷疑」完全歸因於達爾文。達爾文主義也激發了有關人性與社羣（包括民族）行爲的新思惟（並不全都恭維人類，也不全令人愉悅）。最重要的是，它使人了解事物永在變的事實，以及「自然之戰爭」與自然之創造性等事實。

達爾文主義也助長了世紀末的世界。這第四個世界是最難描述的一個世界，因爲它最沒有統一性。不過，我們也不難在它身上看出若干新趨向。其中一個，就是如實證論者所說的，人不但對上帝（尼采跟其他人這時宣告上帝死亡），而且對自然表示了強烈的懷疑。「對實證主義的反動」已經開始。這反動，在某些地方，簡直等於對一般科學的幻滅。在這種日益加強的懷疑主義的氛圍中，一種自我的、主觀主義的、爲經驗而經驗的新文化得以成長。此外，更有新起的一批心理學家與社會思想家比以前更清楚發現人性強烈非理性的特色，以及無理性與「神話」（myth）在歷史與政治生活中所扮演的角色。這些趨向當然不容太過誇大，因爲它們畢竟沒有淹沒新舊啟蒙運動的諸般主要假定。但是合在一起看，這些趨向預告了二十世紀這個更焦慮時代的某種思想。

許多方面互相衝突的這四個世界，生動地證實了十九世紀思想的繁多。不過在這一片嘈雜中，也隱約可以聽出一個主題。這就是「流變」的主題。這主題，正如前面已經說過

的，在前此兩個世紀一直隱沒未彰，但現在清晰可聞，甚至久久持續，而把「實有」之聲完全淹沒。因此，我們不妨把十九世紀稱爲第一個眞正「流變的世紀」⑧。雷南 (Ernest Renan) 可能是第一個注意到這個重大發展的人。他在一八五二年博士論文前言中寫道：「批評之一大進展，是以流變範疇取代實有範疇⑨。」他接著又說：「以往，每樣東西都視爲實有。人們以一種絕對的語氣談哲學、法律、政治、藝術與詩歌。然而現在每樣東西都被視爲處於流變歷程中。」

歷史主義在十九世紀之興起，正可以充分支持這個陳述。法國歷史學家提耶里(Augustin Thierry)年輕的時候，曾經預言「史學將在十九世紀留下重大影響，猶如哲學在十八世紀留下重大影響⑩。」雷南對這個著名預言的批註，有趣而值得一引。他說：「不錯，就某一個意義而言，史學是我們這個時代特殊而原創的創造物。」每一個世紀都曾偏愛某一特殊樣態的思想，以傳達其最深信念。十九世紀不鼓勵偉大的詩歌或藝術，或新的哲學體系，因爲這些東西「以我們不復擁有的一種信仰與單純性爲基本假設」。而這正是「我們特別擅長史學」的理由。

> 標示上個世紀之終了與這個世紀之開始的那些大事件、接著而來的諸多種種事件、我們對它們的反省，以及我們念念不忘要了解人事興革的起伏與法則：這一切，使

⑧ 我在拙作 *Main Currents of Western Thought* (Knopf, New York, 1970) 第三版中，第一次稱十九世紀為「流變的世紀」，並且採用了四個思想世界的說法，雖然當時稱第四個世界為 Toward the Twentieth Century, 而非 Fin-de-Siècle.

⑨ Ernest Renan, *Averroes et l'Averroisme*, A. Durand, Paris, 1852, p. ii.

⑩ Augustin Thierry, *Dix Ans d'Etudes Historiques*, "Preface", Garnier Frères, Paris, 1866, p. 18.

我們有優越條件來理解過去⑪。

雷南是對的，至少他的主要論點是對的。用歷史眼光思考世界，是十九世紀的獨創做法。在這裏，「歷史」一詞並不僅指「理解過去」，也不僅指在過去找尋現在之根源，而是要能意識到，人生不斷運動，意識到連續不斷的變遷和發展。總之，歷史是流變之學。而作爲這麼一個東西，它如今確已第一次成爲眾學之后，或每樣事物都可藉之而說明的一個成語：我們可以藉它來說明上帝本身——上帝如今已被視爲會「發展」的東西；也可以藉它來說明人類；又可以藉它來說明自然——特別是賴爾爵士（Sir Charles Lyell）與達爾文之後的自然；甚至還可以藉它來說明社會——社會如今益發被了解爲一場無終極的演化，或者受不斷變化的環境所制約的東西。這場思想上的「革命」，是跟法國大革命與產業革命所開創的動態新世界並行的。依上引的文句，雷南自己無疑也是這樣來解釋它。

關於整體十九世紀思想，還有兩點可說。第一，十九世紀是典型的歐洲世紀。第一次世界大戰後不久，梵樂希（Paul Valéry）曾經問道：鑒於其自殺性的「國內」政治，歐洲是否還能長久保持其世界上的傑出地位？它能否保持其外表顯示的那個身分，即所謂「地球之特選部分，世界之珍珠，巨軀之頭腦⑫？」其後，這個問題還屢次被提出，特別是在第二次世界大戰之後——當時許許多多著作都在悲嘆「歐洲歷史之結束」（這「結束」，是指其知識與政治、經濟不再超越且主宰世界其餘部分）。但在十九世紀，歐洲與

⑪ Ernest Renan, "M. Augustin Thierry", *Essais de Morale et de Critique*, Michel Lévy Frères, Paris, 1860, pp. 104-106.

⑫ Paul Valéry, *Collected Works*, Pantheon Books, New York, Vol. X, P. 31.

歐洲人極以其成就自豪。當時習慣把歷史寫得宛如歐洲（或其中某一部分，亦卽一個或數個民族，因爲當時是歐洲民族主義最盛行的時代）是宇宙之中心，一切新的有創意的思想都發源於它。當時一般還認定「原始的」心靈代表遠比「文化的」歐洲更落後的一個發展階段。這跟十八世紀形成相當強烈的對比。十八世紀，儘管已有進步這觀念，歐洲人還可能認定樂園是在地球其他部分——異國情調的東方，或原始的美洲。當然在十九世紀末了，歐洲人發現自己文化中有嚴重缺點時，上述的自大心理就開始萎縮了。但在大部分十九世紀歲月中，歐洲人都在驕傲地承擔著「白種人的負擔」。

第二點要說的是，在歐洲本身，知識力量的均勢也發生過變化。孔德（Auguste Comte）在其實證主義哲學演講結尾時，曾說到歐洲的西方部分，說到他期望該部分的五個主要民族各自對「卽將發生的哲學再生」應有什麼貢獻。但孔德掛漏德國當時已經崛起爲這方面的最重要力量，雖然他敷衍地恭維了一下她「系統概括的自然才能」。英國和法國曾經支配啟蒙運動的文化。然而，到了十九世紀，德國崛起爲與這兩個國家平起平坐的一大力量。她在某些知識領域上甚至還超過這兩國。她擅長「自然」科學，猶如其擅長「文化」科學。很多人忍不住把這思想高潮跟非常的政治事件關連起來，卽把它跟德國之達成國家統一及獲致歐洲霸權關連起來。但事實上，德國對歐洲思想的影響力，早已隨著以下幾件事情而增長，如：哥德、席勒與赫德的狂飆運動、浪漫主義運動、康德及其繼承者的唯心主義哲學。黑格爾在世的時候，大家心目中的德國主要還是一個以哲學爲特長的國家，其實當時德國人已走在成爲其他所有思想領域之領袖的路上。在史學研究上、在宗教歷史與心理研究上，這固然顯而易見，但在更精確的「律法之學」上也是如此——包括物

理學與新興的實驗心理學。在十九世紀，知識的潮流從德國向周圍國家放射而去。這是宗教改革以來從未之見的現象。

「神奇的世紀！」這是科學家華理斯（Alfred Russel Wallace）晚年回顧這世紀時對它的稱呼。部分由於華理斯與達爾文同時提倡的演化觀念；部分由於大家必須學習在一個永遠演化的（或「流變」的）世界裡生活；部分由於阿諾德所注意到的、思想的日益紛繁；部分由於不斷高升的「批評」——不但批評歐洲舊文化，還批評牛頓以來許多人視爲世界主要希望之所寄的新文化：因此，說十九世紀神奇，當然不錯，但它也是日益不安的世紀。十九世紀也許眞可以算是奇妙的世紀，然其爲流變之世紀，確無可疑。

第二章 浪漫的世界

浪漫的世界，其根深植於十八世紀，甚至十七世紀。論者通常把這浪漫的世界說成針對啟蒙運動而起的反運動，猶如把啟蒙運動說成對超自然的基督教思想體系的反抗。這種看法固然含有幾分眞理，但我們應該了解：如果沒有啟蒙運動，這浪漫的世界就不會是它現在這個樣子；這浪漫的世界有一部分確是從啟蒙運動產生出來的，而無論如何，它也絕不只是要回歸啟蒙運動所棄置的那個世界。

事實上，浪漫主義運動的革命性格正與反革命性格一樣多。它誠然可以視爲對「近代世界」的首度大抗議——這「近代世界」在十七世紀開始形成，而在十八世紀完成其主要部分——但它卻是奉一種新近代性之名而進行抗議的。有些浪漫主義者自認：就基督徒而言，自己是「近代的」，藝術品味上，則是反古典的。但就另外一個意義而言，他們也是近代的。我們不妨說他們比自己所知的更近代，他們對生命之陰暗面的探索，他們對夢與無意識界的探索，以及提供近代民族主義以理論基礎方面，尤其如此。在這些方面，浪漫主義者顯然推動了某些思潮。這些思潮一直到二十世紀才充分發揮影響。

不過，想界定浪漫主義，有一個特殊的困難。這並不僅是由於拉伏喬伊要我們注意「浪漫主義之多元性」。拉伏喬

伊無法在別人籠統地視爲浪漫主義運動的諸國運動中看出「一個基本的『浪漫主義』觀念」①。拉氏也注意到「德國與西方」之間有一個裂縫——這裂縫在第一次世界大戰期間成爲一個普遍話題，而且到第二次世界大戰結束都還繼續被討論著。這個裂縫，被認爲淵源於浪漫主義運動——特洛埃爾許等人主張這浪漫主義運動是德國特有的一個運動；要不然，德國的浪漫主義運動至少也徹底不同於其他國家的浪漫主義運動。然而多元性是所有思想運動的共通性質，並不是浪漫主義運動所特有的，實在看不出有什麼理由一定要特別強調它這個性質比文藝復興或宗教改革之類運動強。其實，界定浪漫主義之困難，主要還是來自這運動本身的性質。浪漫主義者——不管是那一個國家的——都有一種對神秘事物的嗜好，並且特別重視個體的感覺與印象。他們也愛發弔詭之論。結果，要了解浪漫主義者談的是什麼，往往並非易事。譬如：施萊爾馬赫(Friedrich Schleiermacher) 之「與高采烈地翱翔於整體與無窮之中」(expansive soaring in the Whole and the Inexhaustible) 是什麼意思呢？哲學家謝林 (Friedrich Wilhelm von Schelling) 的「實在—唯心論」(real-idealism)又是什麼意思呢？「浪漫主義」一詞本身，更增加這個困難——這個名詞，除了在德國人的圈子裏，意義可說非常含混，即使浪漫主義者也未普遍接受，而且大家的了解也很分歧。此外，這個運動也幾乎沒有組織，沒有機關刊物（如十八世紀有〔百科全書〕），沒有中心學說，甚至也沒有宗教改革期間聖經所構成的那種鬆散的權威力量。

---

① Arthur O. Lovejoy, "On the discrimination of Romanticisms" (1924), *Essays in the History of Ideas*, G.P. Putnam's Sons, New York. 1960.

但我們不能懷疑有浪漫主義運動存在，更不能懷疑它確曾促成西方價值的重估。即使拉伏喬伊，後來也抱持類似的一個看法。在一部晚年著作中，拉氏毫不含糊地斷言浪漫主義「比任何其他東西都更清楚區分了十九世紀和本世紀心靈的主要假設，與前此西方思想史上早先時期的假設②。」我們以後將會看到，浪漫主義絕未取代或擠掉啟蒙運動，雖然它對啟蒙運動形成嚴重威脅。簡要地說，首先，浪漫主義可以界定爲遍及全歐的一個運動。它可能影響德國最深，但絕非僅祇影響德國，因爲它幾乎在歐洲每一地方都成爲一股主要影響力。德國的浪漫主義當然植根於它自己十八世紀的狂飆運動，德國的虔信主義，而這虔信主義又更久遠。它更特別受惠於萊布尼茲、哈曼（J. G. Hamann）、「北方奇才」哥德（儘管他稱浪漫主義爲「疾病」），以及康德等德國思想家。但浪漫主義也有它自由取資於外國人，特別是盧梭的地方，猶如這些外國人也有取資於它的地方。事實上，在英國、法國與德國的浪漫主義者之間，確有相當自由的思想交流。此外，浪漫主義也絕不只是藝術與文學的運動。一段時日之後，它終於變成哲學運動。浪漫主義者也發展出有關政治與歷史的思想。當然，最近的政治事件，特別是法國大革命與德國的解放戰爭，對這類思想的興起曾經發生刺激作用。

那麼，基本上浪漫主義是什麼呢③？要正面回答這個問題，可不容易。從反面而說浪漫主義不是什麼，或歐洲的浪

---

② Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, Harper & Row, New York, 1960, p. 294. 不過，我們也得指出：拉伏喬伊即使在晚年，對「浪漫主義」一詞也仍有不滿。

③ 我在一篇文章中曾探討過這同樣的問題（雖然不是全面）。這篇文章就是 "Romanticism, ca. 1780-ca. 1830", *Dictionary of the History of Ideas*, Scribner's, New York, 1973, Vol. III.

漫主義者所反對的是什麼，則比較容易。穆勒（John Stuart Mill）本身並非浪漫主義者，卻是一個抱持同情態度的飽學觀察者。他曾經正確地指出浪漫主義者所不喜歡的東西。他在一篇論卡瑞爾（Armand Carrel）的文章（一八三七年）中說：浪漫主義代表「對十八世紀之狹隘」的反動。穆勒在這裏所說的雖然主要是文學，但從下文以及其他文章中可以看出（特別是論柯立芝的著名一篇），他認爲浪漫主義是對許多方面狹隘性的反叛，如哲學與科學上的、歷史與政治思想上的、詩歌與戲劇上的。「片段的」、「部分的」、「無足輕重的」、「貧乏的」……等等，都是卡萊爾在一篇文章（一八三三年）中形容狄德羅的形容詞；卡氏宣稱「狄德羅習以爲常的世界」其實只是「半個世界，卻被扭曲成看起來是整個世界」。以上提到的這兩段描寫，當然都牽涉到歐洲的啟蒙運動。這運動在卡氏寫這篇文章的時候早已變成陳規老套，甚至變成滑稽可笑的東西了。浪漫主義者認爲啟蒙運動人物心目中的世界太狹隘，因爲他們沉溺於幾何的思惟與新古典主義的學說；要不然，便沉溺於洛克的經驗主義。幾何精神雖然在形上學上來講是很大膽，其實是想以理性去剖析一切生命，因而不免把生命機械化與矮化。新古典主義則想找出自然之種種理想模型。這一點，它跟幾何的思惟一樣，都顯得野心勃勃，但結果是把一套普遍而嚴酷的規則硬加在藝術與藝術家身上。經驗主義則以相反的原因而惹起反感。這原因便是它太過懷疑，它太把人類的知識限制在表象的感官世界。牛頓成了這狹隘性的總象徵。當然，即使同是浪漫主義者，對牛頓的看法也不盡相同。這叫人想起聖西蒙，他鼓吹一種牛頓崇拜。不過，布雷克（William Blake）所繪的牛頓畫像，可算表達了大家共同的心聲。布氏並沒有在牛頓身上看到波普所稱頌的偉大想像天才。相反的，布氏

把牛頓貶落在物質世界中，使他兩眼下望，彷彿試圖以一具圓規，也就是說單憑「理性」，去丈量這個世界（見附圖19）。

跟牛頓充滿亮光的世界針鋒相對，浪漫主義者提出他們自己的夜間世界。夜晚，跟白天或亮光相反，代表他們所謂「舉起靈魂之沉重雙翼」，超越時空世界而進入無限境地。德國詩人兼哲學家諾瓦里斯（Novalis）說道：「現在，在我看來，亮光是多麼幼稚且微不足道呀！」諾瓦里斯不要空中閃耀的星辰，寧要「夜晚對我睜開的無限的雙眸」④。這正是浪漫心靈最眞確的標記或傾向之一：對無限的嚮往——這種嚮往，以各種不同的方式表現出來，不管是世俗的方式或宗教的方式。哥德雖然也喜愛浪漫主義的某些特徵（有時自己並不承認），有一次卻說：「作爲一個思想者，人的最大幸福是探索了可知的事物，而對不可知的事物心懷崇敬⑤。」這毋寧是標明人類心靈能知能求之極限的一則「古典」（而非浪漫）箴言。但哥德也透過浮士德而以他自己特有的方式追求無限。其行徑，與形上學意識不如諾瓦里斯那麼發達的其他浪漫主義者並無二致。佛利德里赫（Caspar David Friedrich）的油畫〔海上月出〕（*Moonrise on the Sea*, 1820-1826, 附圖20），正是浪漫主義這個渴望的視覺呈現。畫中，三個人坐在一塊岩石上，遠眺大海與滿帆之船，彷彿在渴求精神的安慰。浪漫主義者都有的其他幾個傾向，則是：對人生非理性成分，乃至對這成分之卓越性，有強烈感覺，強調特殊性或個體性，對立於一般性，不管是在藝術上、在歷史上，或在人類學上。不過，後面這一點，並

④ Novalis, *Hymnen an die Nacht* (1799?), No. 1.
⑤ Goethe, *Maxims and Reflections* (posthumous), Hermann Weigand (ed.), Pantheon, New York, 1949, p. 94.

沒有妨碍浪漫主義者想重新把世界整合起來（如果他們辦得到的話）的願望——就是把主觀與客觀、理想與現實、精神與物質重新整合起來；他們認爲上面這些東西已經被分開了一個世紀。他們覺得個體不過是整體（Whole）、精神（Spirit）、或宇宙（Universal）的特殊化。他們，尤其法國大革命那一代，好綜合而斥分析，正反映了浪漫主義者對舊日那個破毀得似乎已經無法恢復的世界的關懷。然而很弔詭地，浪漫主義者也強烈感到藝術主要是由自由、而非由秩序所構成，是由自發的創造而非由僵固的規律所構成。浪漫主義者尖銳地覺察到自己正生活在一個創造與流變的世界。以上這些傾向，可以見諸馬丁（John Martin）的一幅畫，題名爲〔吟遊詩人〕（*The Bard*, 一八一七年在倫敦首展，附圖21）。畫的主題，得自葛雷（Thomas Gray）有關愛德華一世征服威爾斯並下令處死所有威爾斯吟遊詩人的一首頌詩。畫家在畫中相當反映了浪漫主義者對「古典」規則或理性分析所無法觸及的那部分生活經驗的情感。也就是，反映他們對神秘與無限的感覺（這感覺表現於吟遊詩人與山頂上看不見的事物的感通）；反映他們偏愛狂野不馴的自然；反映他們對過去，尤其中世紀的呼喚（背景中的城堡卽代表過去）。這些傾向，提供我們了解浪漫主義者對「人、自然與社會」的思想的線索：如果是華滋華斯，他一定會把這些線索稱爲這些思想的「序曲」。要是沒有這線索，上述這些思想，也就是浪漫主義者對諸般永恒問題的答案，一定常會顯得互相衝突而難以調和。

自然的超自然主義 (Natural Supernaturalism)

時常有人說浪漫主義思想以一個新的自然觀念爲中心。然而要把浪漫主義者對自然與對上帝的觀念分開，卻很困難（如果不是不可能）。卡萊爾在其〔日誌〕(*Journal*) 中把這點說得很清楚（一八三三年，二月一日），他寫道：

> 超自然無異於自然。這點，是一大眞理。這眞理，上個世紀的人（特別在法國）一直在努力闡明。然而哲學家從事這件工作時，卻錯得離譜。他們不把自然的事物提昇於超自然的事物，卻極力把超自然的事物降低爲自然的事物。我整個思想方法的要旨就是不去做後者，而做前者。

卡萊爾這段話表明了相當普遍的一個浪漫主義觀念。依卡萊爾，把浪漫主義者對上帝的觀念與其對自然的觀念合在一起考慮，是合理的。

浪漫主義促發了宗教的復甦。這復甦，有許多形態。其中一個就是新的自然神秘論。而正如卡萊爾所提示，這一切形態的復甦，都是由啟蒙運動及其後果所引起的一種深刻感受所激發。這感受，就是感到世界已失去形上學的與宗教上的意義。當時許多人都有這種感覺，而且深信如果還希望這個世界上重新出現英雄與偉大藝術作品，便必須恢復上述意義。他們覺得，在他們那個「不信的世紀」(Unbelieving Century)，上帝已經變成非存在的或非核心的東西，且身受他自己的各種理性法則所縛。卡萊爾〔衣裳哲學〕(*Sartor Resartus*, 1833-1834) 中「永恒的不」(The Everlasting No) 一章，對這種感覺有生動描寫。此書是浪漫主義上帝觀與宗教觀的原始資料寶庫。書中，卡萊爾的代言人托伊非斯

爾德瑞克教授 (Professor Teufelsdröckh) 自述他所經歷的，顯然由啟蒙運動懷疑主義之腐蝕所生精神危機：當「探究的精神」(the spirit of Inquiry) 主宰了他整個人，他如何由懷疑而不信，終至完全陷入絕望。他說他當時認爲：充其量，世界上也不過存在著一個「缺席的上帝」(an absentee God)，自從第一個安息日 (Sabbath) 以來，便懶散地閑坐一旁，在局外觀看這個宇宙。

但如何恢復一種活潑潑的信仰呢？有些浪漫主義者始終未能做到這點，而他們的失敗，無疑便是他們憂鬱的因由。另外一些浪漫主義者，則改變立場而信仰天主教，或浪子回頭重新信仰天主教，雖然他們這麼做有浪漫的新理由。其他的則照舊做新教徒，雖然他們也給了他們的宗教一種浪漫的外觀。還有一些人，這些人還不在少數，卻完全摒棄「教會的衣裳」(church clothes)，而自創新神與新神話。布雷克便是其中一位。他在史詩「耶路撒冷」(Jerusalem) 中揉合基督教義與自己的思想，創出了一則極其奇異的神話。諾瓦里斯或許也可以算是一個。他雖然無可懷疑是基督徒，卻偏好把他的宗教裹上一層神秘與寓言的外衣。「克林索神仙故事」(Klingsor's Fairy Tale)中的蘇菲亞 (智慧) 說道：「大神秘已經在眾人面前顯現，但永遠深奧難解⑥。」不過，這些人都屬自然的超自然主義者。他們像卡萊爾那樣，都發現了在這個世界和大自然中起著作用的一種新神。這個內在的而非超越的神，幾乎可見於任何一種浪漫主義者的宗教經驗中，唯形態有別而已。

〔基督教之天才〕(*The Genius of Christianity*, 1802)

---

⑥ 「克林索神仙故事」(1799)，被插入 Novalis 的小說 *Heinrich von Ofterdingen* 中，作為第九章。

的作者夏朵布里昂子爵(the Vicomte de Chateaubriand)，是新型天主教辯護士的最佳實例：該書被稱爲「浪漫主義之聖經」⑦。爲了復活一個被認爲已進入墳墓的崇拜，既不提出理性證據，也不重申舊說，卻訴求於人的情感。他說：「基督教本身便是激情的一種，它有它的狂喜、它的熱情、它的嘆息、它的歡樂、它的淚水、它對社會人羣的愛好、它對獨居的愛好⑧。」他指出這種宗教多麼富有詩意、多麼神秘、多麼能滿足美感（特別是教堂，遠勝希臘最優雅的神殿，能激發敬畏與無限的感覺），而其歷史成就又是多麼令人難忘。它一點都不像吉朋所說的敵視文明，相反的，它爲文明貢獻了一種優越的道德，一種偉大的藝術與文學，以及從農業到最抽象的學問上的種種改進。夏氏後來在〔回憶錄〕(*Memoirs*)中還說：如果他重寫這本書，他要進一步指出基督教如何爲眞正的社會團結、平等與正義奠定了基礎。夏氏的這種訴求，是刻意想在一個他所謂精神與道德破滅的時代打動人心（甚至青年的心）的一種訴求。

幾乎在同時，受過摩拉維亞虔信派(Moravian Pietists)教育的一名柏林年輕牧師，則試圖要復興新教。他採取的方法，是訴求於個體經驗，而非訴求於社會效用。我們可以在這位年輕牧師施萊爾馬赫的「感覺神學」(theology of feeling)中看到浪漫主義新教⑨的一切要旨——其少作〔論

⑦ 法國大革命之後，天主教頗有復興之勢，許多著名人士都改信了它，如 Tieck, Friedrich Schlegel 以及許多藝術家。H. A. Korff 曾說這些改信的行動帶有「流行病的性格」(*Geist der Goethezeit*, Koehler Amelang, Leipzig, 1953, Vol. IV, BK. III, Chap. 1)。但更重要的一點是，許多其他的人，如夏朵布里昂自己，都是在經過短期間的不信之後，才又回到天主教的懷抱。

⑧ Chateaubriand, *Génie du Christianisme*, Pt. II, Chap. VIII.

⑨ 新教受益於浪漫主義的地方，可能比天主教少。某些新教徒，如諾瓦里斯實際上視宗教改革為一大錯誤，認為它導致「理性時代」之懷疑。不過，我們仍然可以把德國之虔信派 (Pietism) 與英國之福音派(Evangelicalism)，以及John Keble與John Henry Newman所領導的「牛津運動」若干方面，包括在新教之中。Newman 後來改信了天主教。

宗教——對有文化而蔑視宗教者的講話〕（*Addresses on Religion to its Cultural Despisers*）爲然。這本書是一七九九年應柏林浪漫主義朋友們之堅請而撰寫的。施氏鼓吹大家摒棄法國文化（它已變得對宗教漠不關心）、自然神論及一般理性神學。從大學時代，施氏便一直與康德的思想展開格鬪，後來他終於摒斥康德「理性範圍內的宗教」——這種宗教，使上帝與不朽繫於人的道德意識。施氏認爲宗教跟道德或哲學是兩回事。他也跟同時代許多人一樣，渴求無限——這跟試圖調和宗教與理性，或把宗教化爲道德，很不相同。在其著名的定義中，他說：「眞正的宗教，是對無限的意識與愛好」⑩。但是，何處找尋這無限呢？——他說：在靈魂的深處，在「感覺」(feeling)中。施氏儘管反抗康德，卻從康德這位批判哲學家學會不信賴有關上帝存在的理性論證，因而使宗教回返到前認知的狀態(precognitive state)。然而感覺乃是個別的，雖然它也是人類靈魂的一種能力，而且以某種方式與一個客觀實在相應。施氏不信賴啟蒙運動宗教的概化與普化。他自己曾說：他有很長一段時間滿足於「普遍理性」之發現，但後來看出人必須上升到「個體性更高的層次」。「我不滿於在粗陋的羣眾中看人性，他們的內在完全相同」⑪。因此，施氏把宗教個體化、情感化，而且用心理學來解釋宗教。每一個體都是「一切」之獨一無二的體現，並且以他自己獨一無二的方式體驗這「一切」。如果施氏的上帝不是泛神論的上帝，也是內在於世界的上帝，可

---

⑩ Friedrich Schleiermacher, *Reden über die Religion*, Second Speech on "The Nature of Religion".

⑪ Schleiermacher, *Monologen* (1800), 2nd Soliloquy（請看 *Soliloquies*, H. L. Friess (ed.), Open Court, Chicago, 1926, pp. 30-31.）施萊爾馬赫的個體主義，在他這部心路歷程的自傳中透露最多。這部書，寫於他流行的經典作 *Addresses* 之後數月。

以在這個世界中找到，更能在人類靈魂中找到。後來施氏做了新柏林大學神學系主任，因此得以在這個新而「浪漫」的方向上深深影響新教神學。

浪漫主義者也在自然中見到上帝。這也是他們的特色。當然並不是所有浪漫主義者都如此。維尼(Alfred de Vigny)或布雷克固然不是如此，拜倫 (Lord Byron) 也不是如此。但這類人物並不少。這些「自然的超自然主義者」反對牛頓把自然視爲一部機器，而設法使自然恢復爲人類可以在其間安身立命且感到與上帝親近的地方，藉以解決笛卡兒以來即已令思想家苦惱不已的二元論問題。這種對自然的新思惟方法，其動力來自盧梭（對自然的觀照，曾使他陷入一種神秘的精神恍惚狀況，例如〔獨行者之夢語〕*Les Rêveries du Promereur Solitaire* 中所言）、哥德（在其形態學研究中，哥德總是試著找出事物的原始與內在原理，找出有限中的永恒），以及「神聖的斯賓諾沙」（他似乎在宣揚一種內在於這世界的上帝。在某方面，這上帝與宇宙相等同）。這種新的自然神秘論，盛綻於謝林(Schelling)的〔自然哲學〕(*Naturphlosophie*，大受柯立芝及德國人讚賞的一部書）、華滋華斯的自然詩，以及英國康斯塔博 (John Constable) 與德國佛利德里赫等人的風景畫中。後面這些人稱自然爲「基督之聖經」，且在其中看出神存在的象徵。如〔男女靜觀月亮〕*Man and Woman Contemplating the Moon*, 1819) 這幅畫（附圖22），便表現出佛利德里赫想由風景畫來傳達的一種宗教敬畏之情。在這幅畫中，畫家以浪漫主義的典型筆法畫出微曦晨光，作爲現象的世界與超越的世界之界限。對畫中的兩個人而言，自然實際上與超越的世界隣接，或通向遠方的超越世界。

這些自然的超自然主義者，把上帝與自然的觀念極端

化。首先，他們把自然神化，把上帝從天上請下來，讓他駐入

……落日的餘暉，
浩瀚的大海與流動的空氣，
蔚藍的天空，以及人的心靈⑫。

華滋華斯又把上帝視爲「超越的力量」、「無限」(infinitude)，因而得免淪爲徹底的泛神論者。不過，上帝與自然既可以這麼親密溝通，他認爲人也可以跟「每一種形式的造物」親密溝通，而且在某些偉大的時刻（如華滋華斯越過阿爾卑士山時）還可以跟上帝本身親密溝通。哲學家謝林也同樣致力於綜合上帝、人與自然。他的方法是把自然說成「看得見的精神」(visible Spirit)——在人類身上發展到最高點；而把精神說成「看不見的自然」(invisible Nature)。謝林反對費希特把自然視爲有待自我(ego)加以超克的一個障碍。

比謝林的「同一說」更激進的，是把自然視爲活的、會生長的、創造性的、會流變的一個有機體。在〔序曲〕(*Prelude*, 1799-1805) 中，華滋華斯告訴我們：他還是劍橋大學的學生時，曾如何傾心於牛頓定律，而把上帝視爲「優越而不會變的」一個東西。但浪漫的想像改變了這一切。浪漫主義者覺得機械科學的概念不合他們的口味，於是日益轉向生物學的類比，把自然形容爲 naturans（亦即被一個生生原理賦予了生命的），而與 natura naturata（一個已完成的、死的產品）對立。赫德是這個轉變的關鍵人物。在讀者甚廣的〔談上帝〕(*God, Some Conversations*, 1787) 裏，赫德把生命注入斯賓諾沙的抽象哲學體系，把自然描寫

⑫ Wordsworth, *Tintern Abbey* (1798), lines 97-99.

成跟上帝的活動息息相關，而且盡力在實現其所有潛能。他寫道：「我們愈下功夫研究物質」，就愈發現它身上有許多種力量，結果「把物質視爲僵死的延伸的那種概念便完全消失了」。「一切都是變化，一切都是歷程、急走、徙動」，都是內在於這世界的上帝所造的作品。這上帝是造物的「生命力」⑬。赫德在這本書中，無疑是試圖建構一個新概念。這觀念後來終於在謝林「自然哲學」中臻於成熟。這便是「流變的絕對」(the Absolute as becoming)，以及伴隨的「創造的演化」(creative evolution) 觀念。謝林的上帝或絕對，在時間歷程中，在自然與藝術中，實現自己，實現其潛能與企圖。因此，自然是一種創造的力量，永遠在完成更新更高的形態，最後則發展到人類而變成有自覺⑭。這個雖非完全由、但大致由浪漫哲學與文學創造的看法，可以解釋後來達爾文主義何以引起人們的精神苦惱。「牙齒與爪子都沾滿血跡」的自然，與勃朗寧的「地中充塞著天」，誰能調和呢？但儘管〔自然哲學〕帶有強烈生機主義與目的論的暗示，它仍然有助製造一個有利於演化觀念的氛圍。

有一點應該特別一提，就是浪漫主義者未必反科學。他們都不喜歡某種科學——機械的科學。這種科學，是單憑「理解」(understanding)弄出來的東西；談到各種機械發明究竟增進還是降低了人類生活品質，他們也分爲兩個陣營。但也有不少浪漫主義者熱切追隨科學發展的潮流，德國哲學家謝林與法國哲學家畢朗(Maine de Biran)便是。前者成了慕

⑬ Johann Gottfried von Herder, *Gott: einige Gespräche*, 2nd and 5th Conversations (見 *God, Some Conversations*, Frederich H. Burkhardt (ed.), Bobbs-Merrill, Indianapolis, pp. 105, 185).

⑭ 謝林在一系列著作中，闡發其自然哲學——從1797年的 *Ideas toward a philosophy of Nature* 開始。

尼黑科學院之秘書，後者則仰慕物理學家安培（Ampère）。有些浪漫主義者，則以他們大膽的玄想，對科學的進展做了更積極的貢獻，特別是在生命科學與心理學方面。這些人包括畫家兼醫生卡魯斯（Dr. Carl Gustar Carus），他在其論述無意識界的著作中探討人類的「靈魂」；才氣橫溢的年輕物理學者里特（J. W. Ritter），是電流學家，寫了一本〔物理學是藝術〕（*Physics as Art*），設法把人跟自然連結起來，把藝術跟科學連結起來；舒柏特（Gotthilf-Heinrich von Schubert），里特（Ritter）的學生，曾把達爾文的著作譯成德文，並且研究夢的象徵語言，說這是「科學的暗夜一面」；以及柯立芝，（跟許多科學家交往，曾在皇家學會講學，寫了一本書叫〔生命理論〕，*Theory of Life*, 1817）。雖然柯立芝像早年的華滋華斯那樣讚揚牛頓「崇高的發現」，卻反對他的形上學。柯氏要的是「一種包含更廣的生命理論」。這理論，可以把機械科學包含在內，也要把它趕下「哲學的王座」。他認爲我們不能簡簡單單把身體解釋爲水力機，也不能光以力學來解釋化學親和力、電、熱等等。柯氏把牛頓的比喻倒過來，照「自然哲學」的方式，以生命的種種突現屬性來解釋非有機的和有機的自然現象。

浪漫主義者固然大力擡高藝術與藝術家，但他們很少表現出以「兩種文化」的觀點去思考的傾向，也就是說，他們很少拿藝術與科學對立，除非那科學是機械科學。在這方面，雪萊（Shelley）比濟慈（Keats）更有代表性。濟慈怕「冷酷的哲學」（牛頓的光學）剪去天使的翅膀，「以規矩與線條制伏一切的奧秘」。雪萊則認爲「科學，及其姐妹，詩歌」能够合力啟蒙自由人的城市⑮。事實上，當時確有把

⑮ John Keats, *Lamia* (1820), lines 229-238; Percy Bysshe Shelley, *The Revolt of Islam*, Canto V, L1, 5.

科學浪漫化的明顯傾向——巴爾札克（Balzac）在其小說〔絕對的探索〕（*The Quest of the Absolute*）中就是如此。諾瓦里斯本身是偉大詩人，又是業餘科學家，也認爲科學是窺探無限的門徑。雨果（Victor Hugo）某些詩作也表達了同樣的看法，值得一讀。雨果變成了科學的桂冠詩人，大力表揚科學，說科學是對未知世界的偉大冒險，以及對自然之奧秘的透視。

浪漫人（Romantic Man）

照浪漫主義者的了解，人並非如古典思想所言，是萬物的權衡。浪漫主義者通常把人放在巨大宇宙力量的脈絡中來觀看。這些力，將他包在一個比他大的整體或無限裏。卡魯斯在其〔論風景畫九札〕（*Nine Letters on Landscape Painting*, 1831）中寫道：「人，當其觀照自然風景的宏偉統一，總會意識到自己無足輕重，並且感到每一樣東西都是上帝的一部分，在無限中渾然忘我，而拋棄自己的個體存在⑯。」對整體的這種強調，跟前述對個體性或人類創造性的強調並不牴觸。然而這種強調，卻彰顯了浪漫人基本的形上性質。在浪漫主義人類學中，人並不止是像雨果所說的「俯就大地」，他也「被投向天界——他的祖國」⑰。

正因爲如此，浪漫主義者才會在知識論上發動他們的哥白尼革命。人必定賦有跟他們的形上需求與野心相稱的認知

⑯ 引述於Marcel Brion, *Art of the Romantic Era*, Frederick Praeger, New York, 1966, p. 10. 卡魯斯這部書，雖然題獻歌德，却大大受益於「自然哲學」，以及他的老師Caspar David Friedrich.

⑰ Hugo, *La Préface de Cromwell* (1827), Maurice Sourian (ed.), Société française d'Imprimerie, Paris, n.d., pp. 222-223.

能力。洛克的知識論顯然有所不足，因爲它說知識絕大部分繫於感官印象。康德也不足，因爲他主張人類僅能認知現象世界的表相——雖然他由於主張心靈具有各種先驗範疇而使心靈更具主動性。因此，非常反洛克的柯立芝對康德這位「科尼斯堡賢哲」雖然感激（不過，也許沒有完全了解他），卻也斷言心靈具有一種特殊能力——很令人驚異，他把這種能力叫做「理性」(Reason)，以與「理解」(Understanding) 區別。這個著名的區別，幾乎所有浪漫主義者都以不同的方式表達過，而由於哲學家雅各比 (F. H. Jacobi)與康德，當時在德國已眾所熟悉。當然，「理解」只能認知表相。以叔本華 (Schopenhauer) 的比喻來說，理解力就像一個一再繞行城堡而描摹其外形卻永遠不得其門而入的人。「理性」(雅各比稱之爲 Glaube, 或者信仰) 則能穿透圍牆，亦即穿過表相而觸及物自體 (thing-in-itself) —— 以柯立芝的話來說，就是把「看不見的實在或精神性的對象」納入它的領域。它是「超感覺的器官」。柯立芝把心靈從一面鏡子變爲一盞明灯。這盞明灯，可以照亮「一片新的大地與新的天空，耽於聲色者與驕慢者夢想不到的⑱。」

善於比喻的柯立芝，又把心靈比爲植物。植物固然吸收同化外界的元素，卻也經由呼吸而對環境有所貢獻。換言之，心靈也是具有神奇創造力的東西；不但能透入事物之奧秘，且能在原創天才的作品中把這些奧秘表現出來，使之活力生動。想像是理性之姐妹，柯立芝形容它爲一種 esemplastic, 或者塑造的力量。藉了它，人能够以創造與發明，爲

⑱ Coleridge, *The Friend* (1809-1810), *Complete Works*, Harper & Brothers, New York, 1884, Vol. II, pp. 144-145; *Dejection: An Ode* (1802), lines 69-70. 也請看 Wordsworth, *The Prelude*, BK. XIV, Conclusion, lines 70-77: "a mind/That feeds upon infinity".

生活帶來種種新世界。這在藝術家是極眞確的道理，而藝術家確實也取代了哲學家，成爲浪漫主義世界中的理想人類。譬如在雪萊看來，詩人不止是人類而已，他的靈眼能看到永恒，能揭去障幕，使人看見「隱藏着的世界之美」。同樣的，在謝林看來，唯有藝術家能够直覺到絕對，因此可以在作品中呈現出「有限的理解力所無法充分揭示的一種無限」⑲。

不過，不談無意識界，上述浪漫主義的這種天才說就無法充分了解。浪漫主義的人類學，確實假定有一個「不理性」或無意識的心靈存在。如果無意識界不是浪漫主義者發明的，他們至少也是最先自由且長篇談論它的人。他們不但用無意識來解釋創造的歷程，也用它來解釋人生「夜晚的一面」，卽夢、怪物、幽靈的世界。這概念，與其說是一個科學概念，毋寧說是一個形上概念。通常他們都把藝術家描繪成一棵無意識地成長著的植物，或描述成永恆事物藉之而活動與表現自己的一個器皿。有人，如藝術家兼詩人布雷克，相信詩的自動作用。布雷克談到他的「米爾頓」(Milton)，說：「我照直接的指令而寫下這首詩……沒有預先思考，而且甚至是身不由己。」當然，無意識界特別會在夢中表現出來。在這裏，浪漫主義思想與啟蒙運動思想的對照最爲鮮明。後者企圖把夢歸於自然現象，起於感官經驗而可以用機械定律來解釋。它認爲清醒的狀態是比較優越的狀態；在夢中，「靈魂」便與現實世界脫節。浪漫主義的心理學家如卡魯斯與舒柏特，把命題倒過來。舒氏寫過一本〔夢之象徵〕(*Symbolism of Dreams*, 1814)。他把上述啟蒙思想，在夢中，人用的是一種比較優越的語言。這種語言，使他能够回

⑲ 關於藝術家之靈見，請看雪萊的 *Defense of Poetry* (1831) 及謝林的 *System des transzendentalen Idealismus* (1800).

顧又前瞻，不受時間限制，因而能够預言未來。在夢中，靈魂由於脫離感官印象，乃能跟神聖的實在有所接觸，因而使人心中「隱藏的詩人」得以浮現。諾瓦里斯小說〔海因利希·凡·奧伏特丁根〕(*Heinrich von Ofterdingen*, 1799) 開頭的幾行，闡明了上述浪漫主義的見解。海恩利希 (Heinrich) 跟他父親談夢。身爲懷疑論者的父親說：「夢如泡沫」。海恩利希則異議說：「夢裏看到天堂景象的時代早已過去了。」夢也許不是直接從天堂來的，但我們可以視其爲「上天的禮物」——它們扯破遮蔽我們內在本性的神秘布幕，使它重見天日，又解放被囚着的幻想，且「在我們往聖墳朝覲的途中」引領我們。

如前所述，無意識界有兩面。它能引人走向一個較好的世界，但也能釋放出他心裏的惡魔。浪漫主義者敏銳地覺察到有一種令人不安與困擾的人性存在，覺察到有某些隱藏在人心中的力量存在——這些力量能使人及其世界陷於分裂。舒柏特曾在課堂上講授科學「夜晚的一面」，告誡人們無意識界兼具善惡兩面。克萊斯特 (Heinrich von Kleist) 受舒柏特理論的影響，在他同時期的戲劇中 (1806-1808) 安排了諸如亞馬遜女王潘瑟西利亞 (Panthesilea) 以及海爾布隆 (Kätchen von Heilbronn) 等人物。前者被情欲所捲沒；在後者身上，愛情則被寫成一種原始而無意識的力量。柯立芝雖然盛讚人的理性與想像，卻在他最偉大的一首詩中，使他的英雄犯下一種基本上不理性的（無意識的）罪行，即殺害信天翁。爲此，這個人必須受苦受難，直至他意識到自己幹了什麼。在視覺藝術方面，一七九二年患了耳聾以後的哥耶 (Francisco Goja)，最能表現這種夢魘似的特質。在〔任性無常〕(*Caprichos*) 與〔諺語畫〕(*Proverbios*) 諸作，以及他鄉下房子（叫「聾居」）牆壁上的幻想畫，他都

畫了許多形狀可怕的鬼怪從無意識界深處升起。在一幅題爲〔理性入夢，怪物生焉〕(*The Dream of Reason Produces Monsters*)的著名版畫中（附圖23），理性簡直已經完全拋棄人類了。

叔本華是最精於浪漫主義人類學這夜晚一面的哲學家。謝林也察覺靈魂中種種大致屬於無意識的陰暗衝動，但他比較樂觀，相信人有自由去超克它們、轉化它們。叔本華則不相信人有自由。即使相信，程度也有限。在〔世界即意志與觀念〕(*The World as Will and Idea*, 1818)叔本華認爲物自體（亦即實在）即「求生之意志」(the will to live)，而這意志是盲目的、無計畫的、無根據的，總是控制著人，使他捲入無休無止的掙扎中，因而受苦受難、相爭相鬪。「永久的流變、無盡的流動，是意志的內在本性的特徵。」唯有否定自己的本性（亦即意志），完全停息自己的欲望，或轉而從事審美的觀照，人類才能獲致內心的安寧。叔本華學說中的意志，叫人想起佛洛伊德學說中的「本我」(id)。叔氏又再三申明人並非他所裝出來的那個樣子；「那些樣子只是面具」。扯下面具，逼視無意識（雖然叔氏並未用到這個名詞），我們看到什麼呢？只能看到無邊無際的自私自利與惡意。這是求生的意志所造成的，而且導致害人害己。叔氏在稍後一篇論人性的文章中寫道：

> 每個人的心中都有一隻野獸俟機而動。他有一種欲望要使別人受苦，或在別人妨碍他的時候殺掉他們。……這隻野獸的指定看守者——知性——想馴服牠，把牠置於控制之下，總得大費手脚。人們不妨把牠稱爲人性中的本惡(radical evil)。……但我說那是求生的意志。由於生存之苦不斷，這意志愈來愈激怒，因此爲了減輕自己

的折磨，總是想要讓別人多受折磨⑳。

浪漫主義的人類形象並不一貫，但有一個共同基本特點。所有浪漫主義者都想告訴人們（雖然說法各不相同）：人絕不僅僅是一部思想機器；不能光以感覺和「理解力」來說明人性。換言之，浪漫主義持有比啟蒙運動更寬廣的人類觀。但浪漫主義的人類觀未必更樂觀。在其最深處，它看出了人悲劇性的兩難境況，亦即他靈魂中之神性與獸性所引起的內在不和。浪漫主義者對這「猛虎」（The Tyger, 布雷克語）的覺察，毋寧是隨著時間而增強。無疑的，這個覺察，一部分是由於外在政治事件的演變——在這演變過程中，人的破壞性流露無遺。不管怎麼說，許多浪漫主義者畢竟開始多談人類對社會紐帶與歷史紐帶的需要了——這些紐帶，能够抑制他個體主義的「求生意志」。因此，具有歷史性的人（historic man），乃變成浪漫主義人類學一個重要附屬部門。

社會有機體（The Social Organism）

唯有根據上述人類學以及該時期的一般歷史情況，我們才能了解浪漫主義對社會組織與政治組織的觀念。歷來書上所能找到的任何一種政治罪名，都有人拿來指控浪漫主義。有指控它革命，有指控它反動，有人指控它是原始法西斯主

⑳ Arthur Schopenhauer, *Parerga* (1851), essay on "Human Nature", in Richard Taylar (ed.), *The Will to Live*, Doubleday (Anchor), Garden City, pp. 282-283, 286. 也請看 *The World as Will and Idea*, Random House (Modern Library), New York, 1928, pp. 133-134.

義，有人指控它是唯信仰主義（antinomianism），甚至有人指控它不關心社會問題。誠然不錯，在短短幾個世代之間，浪漫主義幾乎經歷了當代所有的政治主張——從保守主義到自由主義與社會主義，甚至無政府主義。然而正如這句話所暗示，大多數浪漫主義者確實參與了當時各種政治衝突。我們絕不能說他們逃避政治或拒絕考慮政治，雖然實際擔任公職的浪漫主義者並不多。關於社會組織，浪漫主義的世界的確產生了許多新穎而影響深遠的觀念。

在這些觀念中，有一個特別突出，就是社會有機體的觀念。當然，這並不是新觀念。只是這時卻有了新的意義，並被加上一種新花樣。它在當時所以有吸引力，是很容易理解的。它反映了革命時代裏人們對混亂的恐懼——亦即許多人，不僅是貴族，憂懼既有體制的崩潰與古老紐帶的解體。但它也比法國大革命先出，已見於盧梭、柏克（他們兩人的政治態度並不像後人所以爲的那麼針鋒相對）、赫德等人的省思之中。因此，社會有機體不但是對大革命期間巴黎種種暴行的反抗，也是反抗整個啟蒙運動對社會問題的思考方式。

柯立芝在他論政治的「平信徒講道」〔lay sermons〕裏的〔政治家手册〕（*The Statesman Manual*, 1816）中，一語道出個中關鍵。在該書中，他概述他對大革命與嗣後法國所受「懲罰」之種種成因的看法。他把這場突發的災禍大半歸咎於虛假的觀念，其中包括：

> 那個普遍的奇想，即認爲國家與政府可以而且應該像機器那樣構造，它的一舉一動都可以預見並預計；以及隨這個奇想而來的繁多計畫與章程，繁多的計畫者與章程擬訂者，以及不知自責的驕傲自大心理——每個新建議的提議者都抱著這種心理去實現他的建議，不管要付出

多少人命和人權的代價……

柯立芝提出一個「關於國家的正確觀念」來對抗這個「機器」奇想。他把國家形容爲一個「精神單位」或「有機整體」㉑。這就是說，柯立芝認爲國家（或社會）像一個有機體，甚於像一部機器。例如英國的體制就不是像製造一部機器那樣製造出來，而是像一個有機體那樣經過一段時間才成長起來的。國家還有一點像有機體的地方，那就是它不是由只知追求私利的原子式個體所組成，而是由器官——國王、教會、有產階級等歷史器官——所組成。這些器官，各以其特殊的方式對整體之生命做出貢獻。

這種有機體理論，既不是柯立芝首創，也不是英國才有。當時它在各國浪漫主義者圈子裏十分普遍。這些浪漫主義者，很多人都和柯立芝一樣，最初是熱衷革命的人，而後來卻幻滅了。柯立芝從柏克那裏繼承了有機體觀念。柏氏在許多年前就曾嚴厲批評革命者們像處理「幾何證明」那樣地處理政治，從不顧及人性或歷史。柏克的影響，在德國也像在英國那樣普遍，但德國人並不需要柏克來告訴他們，時代要求強調社會。德國浪漫主義者早就在抨擊以抽象幾何爲範型的一種政治學，而以一種政治的生物學來取代它。這種政治生物學，強調「自然的」成長，反對有意識的計畫，強調社會情感，反對只講個體權利。施萊爾馬赫一八一四年曾在柏林皇家科學院宣讀一份文件，譴責當時的政治「工程師」總是把國家當作「人必須加之以智巧的東西」來對待，而從不把它當作「自然在歷史過程中所形成的東西」。「從來沒

㉑ Coleridge, *The Statesman's Manual*, W.G.T. Shedd (ed.), *Complete Works*, Harper & Brothers, New York, 1884, Vol. I, p. 440; *On the Constitution of the Church and State* (1830), ibid., Vol. VI, p. 95.

有一個國家，即使是最不完美的國家，是製造出來的」。這都已儼然柏克口吻㉒。

在大多數浪漫主義者看來(特別是法國大革命之後)，民族或民族國家是社會組織的最高形式。因此，民族國家未必是一個反動的概念。事實上，浪漫主義者比雅各賓黨徒(Jacobins) 或拿破侖都更有助於民族主義 (nationalism)的興起——這主義不久就變成近代的偉大神話之一。不過我們應該了解，這種浪漫主義的民族主義並不否定浪漫主義的個體主義。誠然不錯，法國大革命的景象，以及它所招致的法國帝國主義，激起了一種個體與國家認同的強烈情感——特別是在德國。然而，浪漫主義者還是小心保持個體尊嚴，特別是天才之尊嚴，即使在德國解放戰爭最高潮的時候也不例外。新的想法是，個體在羣體中，於國家的協助下，最能發展他的潛能——這時，國家都被說成文化的指導者。

更重要的一點是，浪漫主義思想把國族描寫成一個大個體，一個不同於其他國族的大個體——雖然未必與其他國族對立。這就是說，浪漫主義的個體主義，在政治的領域內搖身一變而爲國族觀念。這觀念，是浪漫主義反抗十八世紀思想之概化與普化傾向的另一例。在其「告德意志國民書」(*Addresses to the German Nation*, 1808) 中，哲學家費希特談到「民族之個性」(individuality of nations)。費氏早年係一理性主義者，後來則抱持浪漫主義的社會觀。

> 精神性的自然 (spiritual nature) 只能把人類之本質呈現爲個體之繁多等級，以及民族之個別性。只有在各個民族發展且顯現出符合其各自特色的形貌時，只有各民

㉒ Schleiermacher, in H.S. Reiss (ed.), *The Political Thought of the German Romantics, 1793-1815*, Basil Blackwell, Oxford, 1955, p. 175.

族中之每個個體也各自發展且顯現出符合該民族之共同特色與他自己的個別特色的形貌時，神之現象才算是以其應有的方式被反映出來㉓。

這個觀念，在數年之前，赫德便已發展出來了。當時，他還年輕，正在里加（Riga）到法國的航程上，一路觀察著各國的特色，而開始在心中形成民族（Volk）與民族精神（Volksgeist）的觀念。

不過，民族這觀念，在先後不同的浪漫主義者手中，還經歷了相當程度的變化。起初，它大半是個文化觀念，但在法國帝國主義的衝擊下，染上更多政治色彩——特別是在德國。譬如赫德的民族主義是純粹文化的與人道主義的，而費希特的民族主義則在法國征服普魯士的陰影下形成，因此便兼有文化的觀念與政治的觀念兩種性格。赫德所貢獻於民族主義的，主要的是民族（Volk）這觀念。而這個觀念，又以他的自然觀念爲基礎。我們應該還記得，關於自然，赫德最難以忘懷的，並不是它機械的規律性，而是它的豐富與變化。他寫道：「自然依氣候與文化之不同而差別地分配其禮物：萬物之母，時間，從其豐饒之角（horn of plenty）一下投出這樣的禮物，一下投出那樣的禮物，慢慢地構成包含各種不同組成部分的人類。這是多麼值得欣喜㉔」。他認爲諸民族的歷史也具有這種變化。在歷史的進程中，各民族（Volk）都會獲致其獨特的性格或靈魂（精神）。這性格或靈魂，特別會表現在該民族的宗教、語言和文學上。民族不是因契約或人的意志而形成；它是生長起來的，像一個有

㉓ Johann Gottlieb Fichte, *Reden an die Deutsche Nation*, 13th Address, in ibid, p. 108.

㉔ 引述於Hans Kohn, *The Idea of Nationalism*, Macmillan, New York, 1944, p. 434.

機體那樣生長，最後變成一個比其個別部分更大的有生命整體。雖然赫德擁護一切民族的文化權利，包括猶太人的與斯拉夫人的，但他主要還是對德國人發言。他提醒德國人他們擁有偉大的文學遺產。爲了證明這點，他提出他所蒐集的民歌作爲例子，力促他們擺脫對古典文化與法國文化的摹仿。赫氏還強調德國文化之年輕，以及其遠大前程。總之，他呼籲德國人認清自己是一個獨特而有創造力的民族，應該可以對文明做一番重大貢獻。格林（Jacob Grimm，他跟他弟弟最出名的是童話故事的蒐集）對德國語言與德國神話之起源的研究，使這個觀念益見顯揚。兩位傑出的法理學家艾赫亨（K. F. Eichhorn）與沙維尼（F. K. von Savigny），更把這個觀念引申到法律領域。沙維尼一八一〇年在柏林被任命爲羅馬法教授，平日跟浪漫主義的領袖們來往甚勤，他堅決主張法律應該立基於民族的集體意識，而不該立基於自然法之類抽象的形上原理。民族的法律（Volksrecht）應該反映民族精神，或民族天才㉕。

在費希特手上，民族觀念才進入政治舞臺——雖然仍多少有點曖昧。費希特從未眞正放棄世界主義，或放棄對個體自由的信仰——有個體自由，自我才能在人的主要事務（卽尋求眞理）上有所進展，或者，以他更行動主義的語言來說，創造客觀世界。但在政治事件的壓力下，特別是在普魯士戰敗於耶拿（Jena）之後，以及在提爾西特條約（Treaty of Tilsit）之中，費希特開始把他的重點轉到別的地方。〔告德國國民書〕發表於戰雲密佈的柏林焦點落在民族與國家

㉕ 見沙維尼為1815年新版 *Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft* 所寫導論。在該文中，他以「歷史的」法律學派與「革命的」自然法學派相對照（部分重刊且翻譯於拙作 *Main Currents of Western Thought*, 3rd ed., Alfred A. Knopf, New York, 1970, pp. 480-482).

上——這兩者並不止是個體之聚積，而且只有透過這兩者，個體才能獲致自由。費氏特別強調日耳曼民族是永恒之精神化身，並強調德國繼法國之後在世界歷史中的角色。費氏把德國置於「文明世界之中心，猶如太陽爲宇宙之中心」，把德國人說成哲學的民族，要她該負起教化的任務。而完成此一任務的主要工具便是國家——雖然當時費氏並未預見未來的那個統一的日耳曼國。在稍早的一部著作〔封閉的商業國家〕(*The Closed Commercial State*, 1800)，費希特曾經鼓吹由國家來控制國民的經濟生活。他現在更把這種控制擴大到別的領域，特別是教育領域，而呼籲德國人爲國家的較大利益而犧牲個體利益。其他的德國浪漫主義者，如柏克的學生繆勒 (Adam Müller)，更把這種有機論推演到極致，而使個體完全爲社會所吞沒，並把社會等同於國家和民族。但在鼓吹日耳曼民族主義這點上，始終沒有人比理性主義哲學家費希特更熱烈。

以上所描述的有機體論，即使是費希特的，都缺少浪漫主義社會思想所具的一個重要音符，那就是彌賽亞主義 (messianism)。有機體論，可以是、而且通常是一個動態的觀念，提示人們以一種發展觀念，如植物所經歷的那種發展。然而，它無可避免地會強調現在跟過去的連續性——過去乃是現在的習慣、成就與忠誠的根源。柏克說：民族，「是有關連續性的一個觀念。這連續性，延伸於時間中，猶如其延伸於數目與空間中。」但浪漫主義也能助長一種狂喜的未來主義，把理性置諸腦後，而嚮往各種烏托邦——民主主義的、社會主義的，以及民族主義的烏托邦。這些烏托邦，可以以有機範型來構想，也可以不以這種範型而構想。它們也可以是無政府主義式的，也就是說，非常個體主義的——雖然不是原子論的個體主義。實際上，它們大多是有關一個

前所未見的偉大社會的夢想與預言，而且從來不曾說得很具體。

浪漫主義思想轉向彌賽亞主義，主要開始於一八三〇年以後的法國，以及英國的所謂「第二代」(second generation)。當時這兩個國家早先存在的、有時難免顯得憂鬱的那種心境，被法國大革命與產業革命所激起的啟示錄式的預期所取代。與這個烏托邦思潮有關的，有以下這些人：聖西蒙的信徒、傅立葉主義者 (Fourierists)、雨果、雪萊、法國歷史家米敍列 (Jules Michelet)、義大利愛國志士馬志尼 (Giuseppe Mazzini)。這些烏托邦主義者的計畫和夢想，如傅立葉的自治公寓 (phalanstery)、米敍列的「人民時代」(Age of the People)、馬志尼的第三羅馬(Third Rome)，彼此差異很大，很難說有何共同特徵。不過我們倒可以指出一點：這些人都充滿追求社會正義與自由的熱情，都同情「不幸的人」(les misérables)，亦卽新工業剝削時代中被踐踏的人。在目的方面，他們絕不受任何「古典」的限制所羈；談到手段的時候，表現出無比的不在乎——這不在乎，簡直近似輕蔑。據雪萊的妻子所說，雪萊「相信人類只須立意使世上沒有惡，世上便眞的不會有惡」㉖。因爲他認爲人的本能是善的，只須任其自由發展，人類便能擺脫奴役與憎恨。「由愛而解放」(emancipation by love)，正是米敍列〔人民〕(*Le Peuple*, 1846)一書的主旨。這部名著正是彌賽亞浪漫主義的縮影。米敍列追隨赫德（赫氏的著作由米氏的朋友 Edgar Quinet 譯成法文），預言會有一個「偉大的社會」(Great Society) 出現。這個社會，包含諸民族在內，每個民族都以其獨特的方式對人類的進步做出貢獻。

㉖ Mary Shelley, C.M. Bowra, 引述 *The Romantic Imagination*, Harvard University Press, Cambridge, 1949, p. 123.

因此，米敍列是支持民族原則。不過，他和費希特不一樣，他主要是在「人民」(the People)身上見到民族性。這所謂「人民」，他又稱之爲「野人」(the Barbarians)——不過，並不是貶義。相反的，「人民」與較高的諸階級不同，是本能地思想且照著這思想而行動的人。米敍列的書中含有對「機械主義」(Machinism) 的抨擊，與卡萊爾相得益彰。

> 機器（不管是製造的或行政的機器）儘管提供人類許多好處，卻也提供人類一種不幸的才能，亦卽，結合諸多力量，卻不能結合人心，合作卻不互愛，一起行動、一起生活，卻不相知——機械的集中之所得，卻正是道德協作力量之所失㉗。

米敍列想要恢復的，正是這種道德力量。他想替他所愛的法國恢復它，然後透過法國而替全世界恢復它。工業社會的主要疾病便是「冷酷」(coldness)、「痲木不仁」(paralysis of heart)。這造成樂羣性之欠缺。在米敍列看來，只有「人民」還具有生命力、本能的元氣、愛的能力。這些是想使社會恢復其偉大時所不可或缺的。米氏也想要有機體論。不過，他理想中的有機社會是基於民主政體的新社會，跟民族的過去有堅強的連結，而對「未來的年輕國家」也有同樣堅強的信心。

歷史主義 (Historicism)

以上這些社會與政治觀念，可以充作了解浪漫主義歷史觀念的引子。上節所述，可以很清楚地看出大多數浪漫主義者——卽使像米敍列這樣着眼未來的人——都具有一種高

㉗ Jules Michelet, *Le Peuple*, Pt. 1, Chap. VIII, "Machinisme administratif, industriel, philosophique, littéraire".

度發展的歷史意識。在其論柯立芝的一篇文章中（一八三九年），穆勒促請大家注意浪漫「學派」（他稱之爲「德國—柯立芝」學派）「以往半世紀裡對史學啟發之功」。穆勒成長於功利主義教養之中，卻大爲讚揚赫德到米敍列的「偉大作家與思想家」。他說他們補償了「歷史所受諸『哲學家』的不尊重」，而且使歷史變得「像傳奇那麼有趣」㉘。穆勒沒有用到「歷史主義」(historicism) 這個字，但他顯然已經想到了這回事。歷史主義，邁乃克 (Friedrich Meinecke) 曾稱之爲「西方思想大革命之一」。歷史主義並非起源於浪漫主義運動，但這運動卻提供了它成長與傳佈所需的有利氣候。事實上，在浪漫主義對啟蒙運動概化趨向的反叛裏，就有歷史主義一面。

「歷史主義」一詞（德文 Historismus 的翻譯），是十九世紀後期的產物，不是浪漫主義的產物。從出現以來，它已被賦予許多不同乃至相反的涵義。但在正確使用之下，它指眞正的神入於過去（empathy for the past），以及「時間的個別性」與「發展」這一對孿生觀念。在十八世紀後期與十九世紀初期，這些概念，在跟啟蒙運動的某些歷史觀念比較之下，顯得相當新穎。

浪漫主義的「神入於過去」這觀念，當然早已蘊涵於其有機社會的概念中。它絕不僅是對歷史有興趣而已，甚至也不僅是深信歷史可以教誡我們。它實在無異於一種虔敬之情。浪漫主義者生當變化快速的時代，看出跟過去完全切斷關係的愚昧，也看出一味信賴理性而不信賴歷史的愚昧。他們學會崇敬他們的祖先而不去爲他們悲嘆，學會了在歷史上的民族中看出他們可以認同的一個社會（即使它仍在繼續成

㉘ J.S. Mill, *On Bentham and Coleridge*, Harper Torchbook, New York, 1962, pp. 130-132.

長中）。柏克就具有這種虔敬之情。「連續性」、「舊成見」(old prejudices)、「規定」(prescription)等等，都是他津津樂道的。柏克〔法國大革命之省思〕(*Reflections on the Revolution in France*, 1790)一書中如下的一段話，可說對歷史極盡讚揚之能事：

> 在道德方面，我們知道我們（近代英國人）並無新發現，我們認爲以後也不會有什麼新發現；在政治原理方面、在自由觀念方面，情形也是一樣。這些東西，在我們出生之前很久就已被人所了解了。……我們不拋棄我們所有的舊成見，我們珍惜它們……㉙。

但，即使柏克，也沒有完全了解推動浪漫主義者行爲的「歷史熱情」(historic passion，法國歷史家提耶里語)：他們並不僅能崇敬歷史，他們更能在想像中重新回到過去的時代，就各個時代本身而了解它們，且欣賞其「一時一地的色彩」(local color，亦爲提耶里語)，也就是說，欣賞各時代的獨特精神。

在兩篇文章中，赫德將上述這種興起的歷史主義形諸概念㉚。第一篇文章寫於一七七四年，把歷史比做一棵樹。它發出許多枝枒，而永遠在更新自己。他當時特別著意於揭穿啟蒙運動的驕慢——啟蒙運動一味誇耀自己的成就，而高傲地褒貶過去的時代。赫氏的矛頭對準瑞士小作家艾士林(Isaak Iselin)。這個人在十年前出版的一本書〔人類史〕(*History of Mankind*)，曾經大大讚揚了人類從野蠻到理性時代的文明進步。針對這種進步說，赫氏主張一種歷

㉙ Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, Pt. VI, Sect. i.

㉚ 這倒不是說赫德第一個這麼做，也不是說跟赫氏同時代的其他德國人不欣賞歷史中的獨特性。

史相對主義。他又針對「哲學家」之概化傾向，主張文化與民族的個性。赫氏說：每個民族、每個時代，「在它自身都有一個幸福的中心，猶如每個圓都有其重力中心」。既然如此，便不可能有一個普遍的評判標準。如果你眞正希望了解別的國家或世紀，你便必須深深投入它裏面，而「在心裏感受它的一切㉛。」就這樣，赫德恢復了一切時代與民族的原有地位，無論是埃及人、腓尼基人、希臘人、羅馬人，乃至中世紀——他拒絕以一種紆尊降貴的態度來對待它。赫氏唯一未予以好評的便是他自己的時代。這個時代，他認爲已經過於精緻：思想上太理性、太機械化，以致失去活力。寫這篇文章的時候，赫氏尚未完全擺脫盧梭的歷史悲觀論。

在所有歷史時代中，對浪漫主義者最具吸引力的，是中世紀。其他時代固然也受到他們稱讚——譬如詩人賀德林(Hölderlin）就曾把古希臘浪漫化，說它是仍然能與神聖的自然接觸的一個國家。但唯有中世紀（起自戴克里先時代的基督教殉道者，迄於莎士比亞與米爾頓）能够激起哥特復興（Gothic Revival）這麼重大的文化運動。這運動包括了幾乎所有思想領域：宗教思想（夏朶布里昂的基督教辯護、英國的牛津運動）；歷史撰述（有關諾曼人征服英國、勃艮第公爵、十字軍等的研究，以及諸如提耶里兄弟等「浪漫主義」歷史家的著作）；小說（如史考特爵士、雨果、夏朶布里昂等人的小說——人手一册，包括歷史學家）；藝術與建築（包括一八三四年大火以後Sir Charles Barry 所設計的「

㉛ Johann Gottfried von Herder, *Yet Another Philosophy of History*, in F.M. Barnard (ed.), *Herder on Social and Political Culture*, Cambridge University Press, Cambridge, 1969, p. 182.

國會大厦」，以及普金(Welby Pugin)所設計的許多新哥特式教堂）；以及風景。從「古典」風景到中世紀風景的品味變化，在英國的斯陶海 (Stourhead)，亦卽霍爾 (Hoare) 家的家園，可以看得最清楚。這也跟前述十八世紀英國庭院的發展有關（請看第三部第四章「自然之體系」所提的「英國庭園」）。先是在十八世紀中葉，蓋了一座摹仿羅瑞恩 (Claude Lorrain) 風格而又保持帕拉底歐傳統的萬神殿，以滿足霍爾二世及其建築師的古典品味。一個世代以後，一幢哥特式小屋又在附近蓋了起來。一八〇六年，在它前面加上了哥特式座位與門廊。於是今日的遊客便能看到兩件很品味不相同的作品比鄰矗立在那兒（附圖24）。「哥特復興」也刺激了中世紀建築的復興，如科隆大教堂，以及中世紀繪畫與歷史文件的蒐集。當然，對中世紀，並非所有的浪漫主義者所見皆同。譬如基督教就不如所謂的「日耳曼的中世紀」(Germanic Middle Age，由哥特人、盎格魯人、法朗克人等所帶頭的一個青年運動，爲已趨衰微的文明注入了一股活力）那麼受到赫德注意。可想而知，赫德形容德國的中世紀是「獨一無二」的時代。諾瓦里斯則把中世紀理想化，說它是一個偉大的信仰時代 (Age of Faith)，其特徵爲統一、神秘與「神聖感」——這些在繼起的理性時代 (Age of Reason) 消失殆盡。諾氏的這種做法，比較有代表性。中世紀也常常被說成騎士精神，現在正飽受冷酷的工業主義威脅的精神的黃金時代，以及技藝卓越與品味高雅的時代。

赫德第二篇文章對「發展」概念闡發較多，因爲第一篇已提出個別性（「一個民族或時代特有的優點」）與相對主義的新說。這篇文章較長，但未寫完，標題是：「歷史哲學芻議」(Ideas for a Philosophy of History, 1784-

1791)。在這篇文章中，赫德論述「人類之教育」(the education of mankind)，以及其努力實現「人性」(Humanität)。所謂「人性」，赫德指的是不可或缺的「人類本質」(human essence)，亦卽人之理性與自由的高貴素質，以及比較精緻的感覺與衝動，包括對別人的同情——赫氏說，這同情心「並非現成，只是潛能而可實現者」。赫氏終於把盧梭思想排除於自己體系之外。這時，他把歷史比做一條鏈子，其中每一個環節都是「上帝貫穿一切時代、一切大陸、一切世代的史詩」所必需的。不過，赫氏這個說法並非一種進步說——至少不是啟蒙運動思想中那種意義的進步說。赫德思想中仍留有若干盧梭思想，足以使他對所謂向未來某一完美境界而進步的說法心存懷疑。「人性」乃是一種價值，或一項指導原理，每一種文化都以其特有的方式向它趨近，但世上也許沒有任何一種文化能够完全實現它。不過，這時赫氏還是比以往更常想到進步的目標，想到向該目標而進步。赫氏已經比以前更能認清歷史的發展一面，更能認清歷史如何「像一個永恒的海神普洛特斯」(like an eternal Proteus) 那樣變化其形貌，以及每個民族如何背負着過去的一切，而又試著更求改進，以期更趨近「人性」——當然，每個民族都以其特有的方式而這麼做。在第一篇文章中，赫德已經宣告：「這確是眞實的進步，連續的發展，……大規模的流變[32]！」如前所說，赫德這種歷史主義，終於在後來的作家身上開花結果。其中最明顯的就是黑格爾。儘管黑格爾與赫德有眞實而重大的不同，黑格爾卻把這歷史主義奉爲一項學說。〔歷史哲學講演錄〕(*Lectures on the Philosophy of History*)「發展原理」(The Princi-

[32] 本段所引的文字，見同書 pp. 187-188, 215-216, 尤其 266-267——在這裏，赫德討論了人性。

ple of Development) 一章，黑格爾以歷史跟自然做對比。認爲：自然只能無休止地重複自己（黑格爾對自然顯然不持浪漫的概念）。歷史則永不會是靜態的，其特徵在於變化，在於永遠的新穎，在於向完美進步——不過這完美性質仍屬「未定」。在黑格爾學說中，「精神」(Spirit) 也透過歷史而體現於特殊事物中，也就是說，體現於「民族精神」(Volksgeist) 中。

赫德雖然不斷貶低他自己的時代（黑格爾則不然），最後卻抱持了一種基本上樂觀的歷史觀。大多數浪漫主義者也是一樣，雖然其樂觀的程度多少依個人與世代而定。例如在法國，流亡者之間就有許多厭世者，滑鐵盧戰役之後亦然。這都可以理解。在他的自白中，繆塞 (Alfred de Messet) 就曾談到「時代之病」(la maladie du siècle)。他把這種病的流行歸咎於法國青年所處的時代。這個時代，正介於兩個世界之間，介於已經完全毀滅了的過去與只能模糊預測的未來之間。但在米敍列與馬志尼等人展望法國、義大利，乃至全體人類之未來前景時，這種情緒便消失了。在德國，赫德之後的那個世代中，「發展」觀念也風行一時。這點，我們可以在諾瓦里斯、施列格 (Friedrich Schlegel)，乃至謝林的身上看出來。諾瓦里斯相信中世紀之後世界便開始走下坡，但他預期一個新黃金時代、一個新「歐洲」時代到來。這個時代會比舊「基督教世界」達到更高的精神境界。他說：「進展的、日益增長的演化，是歷史研究的材料㉝。」施列格 (Schlegel) 起初要「古典」詩，不要「近代」（浪漫主義）詩，最後卻在後者身上看到一種新而更有趣的文學史徵象。他變得喜歡它破壞舊規律以創造新形式的意願，

㉝ Novalis, Die Christenheit oder Europa (1799), in Charles E. Passage (ed.), *Hymns to the Night and Other Selected Writings*, Bobbs-Merrill, Indianapolis, 1960, p. 48.

喜歡它永不停歇的精神或「流變」的精神，而又喜歡它的超越主義 —— 這是對無限的一種更精緻的意識即將出現的預兆。

浪漫主義的歷史主義，通常都以「精神」(spiritual) 力量（對立於物質力量）之作用來解釋歷史。「物質事物總是由精神事物來決定」，卡萊爾曾經這麼說 。 而在卡萊爾看來，猶如在許多浪漫主義者看來，「精神」是透過英雄而運作，從而塑造歷史路線。卡萊爾在流行名著〔英雄與英雄崇拜〕(*On Heroes and Hero-Worship*, 1840) 中又說：「世界的歷史不過是偉人的傳記」，而這些偉人是「奉派降生的」㉞。然而卡萊爾的英雄，並不像黑格爾的「世界歷史上的個體」(World-Historical Individual) 那樣只是傀儡。黑格爾這些傀儡與其說是歷史之主體，毋寧說是其客體，是「理性之狡黠」(the cunning of reason)用以實現其意志的。卡萊爾的英雄是有創造力的個體，受上蒼之激發，卻不受其決定；他的思想與行動可以造成歷史，也可以破壞歷史。卡萊爾對物質決定論的反動，甚至比對上帝決定論的反動更強烈。他堅持說：「人是上天生成的，不是環境的奴隸，不是必然性的奴隸，而是它們的征服者㉟。」浪漫主義者不會抱持當時流行的環境主義——這主義因啟蒙運動而普遍流傳，傾向於把英雄低貶爲「環境」或社會條件的產物。

回顧之下，浪漫主義所構成的運動，實在比一向所設想的更爲重要。它若干觀念如今早已銷聲匿跡，但它對近代世界的確產生過無法磨滅的影響。它的近代性，主要存在於它

㉞ Thomas Carlyle, *On Heroes and Hero-Worship*, "The Hero as Divinity", "The Hero as Man of Letters".

㉟ Carlyle, "Boswell's Life of Johnson" (1832), *Critical and Miscellaneous Essays*, Dana Estes, Boston, n.d. Vol. II, pp. 427-428.

對流變之覺察。浪漫主義者都覺察到自己生活在一個變化不停的世界中。卡萊爾引席勒的話說：「眞理，絕非實有，而是永遠在流變之中。」但在卡萊爾看來，猶如在大多數浪漫主義者看來，這毋寧是令人陶醉的景象，而不是令人害怕的景象。卡萊爾接著又說：在變化之中，「並沒有什麼可怕的東西，並沒有什麼超自然的東西；反之，變化就是我們此世生活與命運的本質。」變化並不可怕㊱，因爲流變仍然可以跟實有關聯起來——雖然未必以傳統的方式關聯起來。也可以說，現在實有已與流變等同了起來，亦卽眞理已被認爲只能在一個遷流不已的世界中展現。不過，這仍不是沙特(Jean-Paul Satre)心目中的世界，甚至也不是尼采或韋伯(Max Weber)心目中的世界。

㊱ Carlyle, "Characteristics" (1831), 同上, p. 379.

第三章 新啓蒙運動

「十八世紀法國的『哲學家』就是我們所要摹仿的榜樣，我們希望自己的成就不會少於他們。」穆勒〔自傳〕上的這句話①，可用來引介一個思想世界。這世界雖然大致與浪漫主義世界同時，卻跟它衝突得相當厲害。穆勒這句話，談的是一八二〇年代少年哲學激進分子。前面我曾稱這個世界爲新啟蒙運動，因爲它在心情與一般意向上（如果不是始終在學說上）很近似十八世紀的舊啟蒙運動。它的主要成員有：穆勒所提到的英國功利主義者與激進分子、法國的實證主義者、德國的青年黑格爾學派，以及歐洲各地各色各樣的「寫實主義者」、科學家、自由主義者、社會主義者。儘管這些集團之間曾有互相影響，但它們顯然不能構成一個族類。不過它們之間也有些共同點；它們以不同的方式、在不同的程度上，都把「啟蒙運動」精神帶進十九世紀中葉。

新啟蒙運動當然並不僅是舊啟蒙運動的翻版。它的領袖們經常批評、也經常讚揚舊啟蒙運動。在近代實證主義者看來，舊啟蒙運動未免太「形上」、太獨斷一點。從法國大革命的觀點看來(一般都相信這革命是舊啟蒙運動所導致的)，

① J.S. Mill, *Autobiography* (1873), Chap. IV, "Youthful Propagandism".

舊啟蒙運動似乎太過於否定② 、太重批判與分析 ，以致未能帶來大家所需要的社會和諧。當時重農主義者的農業世界與亞當斯密的商業世界早已成形，舊啟蒙主義卻忽略了產業革命所引生的諸般問題 。孔德認爲近代歷史始於「工業運動」(industrial movement) ，而在他著名的實證哲學演講錄中花了整整一節來討論這個運動。這是頗堪玩味的。他正如他的良師益友聖西蒙那樣，清楚看出工業主義已開始在改變整個世界的面貌——知識上的，以及政治上的、社會上的面貌 ，而且渴望有一種新的萬應藥「哲學家」聞所未聞的藥。孔德也因「哲學家」忽略了新近由浪漫主義者大爲流行起來的若干觀念，而對他們有所指摘。新啟蒙運動的知識分子，雖然對一般浪漫主義「哲學」懷有敵意，大大方方從浪漫主義者那裏借取許多觀念。 所借數目之多 ，遠超過他們所自知。他們之中有許多人都受過浪漫主義歷史主義的影響，猶如他們也受了浪漫主義民族主義及「培養感覺」之主張的影響。穆勒自己就曾提倡過「培養感覺」的主張，作爲緩和過火的功利主義的方法。在〔自傳〕中，穆勒曾經自述如何由誦讀浪漫主義的詩而度過早年的一次精神危機。這些浪漫主義詩人，特別是華滋華斯與柯立芝，使穆勒清楚地認識了生命的另一面。這一面的生命，是他早已被訓練得「無可挽回地擅於分析的」心靈所未曾見識的。這些詩人教示穆勒去培養他的感覺，而不要一味使它們屈從於「分析的分解力量」。

> 我從未背棄知性文化，或不把分析之能力與實踐視爲個體與社會的進步所不可或缺的一個條件。不過，我認爲分析會導致若干有必要糾正的後果。要糾正這些後果，

② 見本書頁 332。

> 必須培養另一些東西，以資配合。保持各種才能的平衡，在我看來，是最重要的一件事情。感覺的培養，變成了我倫理與哲學信條的要旨之一③。

這是很重要的一段話，因爲它揭示了穆勒的終極效忠對象。儘管浪漫主義詩人對他有相當吸引力，穆勒並不認爲他們是很優秀的哲學家。就眞正嚴肅的事物而言，就思惟之邏輯以及人和社會的哲學而言，穆勒顯然偏愛啟蒙運動的「知性文化」(intellectual culture)。談到他父親之死的時候，穆勒再度講到啟蒙運動。「正如布魯特斯(Brutus)被稱爲最後的一個羅馬人，他（James Mill）是最後一個十八世紀人。他使該世紀思想與情感的主調延續到十九世紀（雖然並非不加修訂與改善）……④」穆勒大體也是這樣看自己。他把自己看作現代的「哲學家」，承繼了啟蒙運動的主線，而依照新時代的要求去修正與改善啟蒙運動。不管怎麼說，他跟他的伙伴受益於舊啟蒙運動的地方，自是多於其他任何一個思想運動。從舊啟蒙運動到新啟蒙運動的傳承，在功利主義者與實證主義者的事例中可以看得非常清楚。奠基的大老，如聖西蒙(1760-1825)與邊沁(1748-1832)，都是吃十八世紀「哲學」奶水長大的。前者特別受益於達冷柏與「觀念學家」(Idéologues)，後者則特別受益於哈特里、休謨、亞當斯密與艾爾維休斯。青年黑格爾學派則更直接淵源於黑格爾——他激發他們的心靈，即使他們後來越過他、或者把他的學說顚倒過來，也還是受他啟發。不過，他們之中有幾位，特別是魯格(Arnold Ruge)——後來還有恩格斯(Friedrich Engels)——卻自認曾受益於「哲學家」，因爲

---

③ J.S. Mill, *Autobiography*, Chap. V, "A Crisis in My Mental History".

④ 同上，Chap. VI, "My Father's Death".

後者爲近代的民主政體或社會主義鋪了路。

總之，作爲一個整體來看，新啟蒙運動顯示了許多與舊啟蒙運動相同的一般特徵：同樣對超自然的事物與形上學起反感；同樣強調科學與「自由思想」（就批判宗教傳統這一意義而言）；同樣專心於社會問題與社會活動；同樣對人性與歷史抱持樂觀態度。儘管有許多取資於浪漫主義運動的地方，新啟蒙運動也跟舊啟蒙運動一樣，骨子裏是現實主義，而不是浪漫的。事實上，「寫實主義」(Realism)一詞，確可以形容一個特別重要的新文藝運動——該運動開始於一八五〇年代，而與法國的實證主義並行。

另一方面，新啟蒙運動卻比舊啟蒙運動具有更濃的變遷意識，這可能是因爲它興起於法國大革命之後，而且面臨著產業革命的緣故。許多新啟蒙運動的代言人(當然不是全部)，都以一個連續發展的現實爲出發點而思考：以一個發展中的神或「精神」爲出發點如第一代的少年黑格爾學派；或以發展中的社會秩序爲出發點；甚至以一個發展中的自然爲出發點。當然，穆勒的世界還不是一個演化的世界。穆勒本身就沒有對達爾文予以足够的注意，雖然他一直活到一八七三年。他的世界既是一個動態世界，又是一個靜態世界。不過，穆勒在世的時候，拉馬克、賴爾爵士（Sir Charles Lyell）、錢伯斯（Robert Chambers）等人都出版了他們論有機體演化和宇宙演化的開山之作。這些事實，並不證明演化的觀念已經普遍被接受，但證明演化的觀念正在得勢。依據這個證據，以及其他若干證據，很明顯地可以看出：歷史意識，或發展與變遷意識，這時正在滲入每個思想領域。當然這還不是一種無盡頭的流變的概念，因爲這時思想家多還認爲流變終有一個固定目標或目的。不過，對變遷的意識終歸還是導致一個更激進的流變意識。

科學崇拜 (The Cult of Science)

「科學，是先見之所由生；先見，是行動之所由生。」孔德〔實證哲學〕(*Positive Philosophy*, 1830-1842) 第二「課」所述的這句格言，可以作爲新啟蒙運動的座右銘，特別是法國與英國的新啟蒙運動——但到後來，德國的新啟蒙運動亦可適用。依孔德的這句格言，行動顯然有賴於科學，而科學基本上乃是有關預測或預言之事。

「科學」一詞，是孔德思想的關鍵字眼。在當時西方知識界，科學的名望也正走向高峯。畢雅翠絲·韋布(Beatrice Webb) 曾在自傳中談到她少年時期維多利亞時代中葉的「科學崇拜」。她感到

> 兩個突出的信條（有人會說是心靈之兩大偶像），在這維多利亞時代中葉的思潮中合而爲一。其一是對科學方法的流行信仰，……一切世間的問題都只能靠這方法來解決。在上述對科學的信仰之外，還有一種對新動機的自覺；犧牲自己以替上帝服務的感情，轉變成犧牲自己以替人服務的感情⑤。

這種科學崇拜的一大證據，就是科學主義 (scientism) 在一八二〇年代到一八七〇年代與一八八〇年代之間的快速成長（事實上，其後仍繼續成長）。科學主義，不僅意味著科學本身的成長，更意味著藉科學去解答一切問題，意味著把可能的每一樣東西都變成科學（在某些方面甚至把人文學變成科學），意味著把科學原理應用在行動世界中。這跟浪漫主義的傾向明顯相反。孔德孜孜於創造一門新的社會科學，

⑤ Beatrice Webb, *My Apprenticeship*, Longmans, Green & Co., London, 1926, p. 130.

或「社會物理學」。同樣地，人們也預期一種新的「科學宗教」（雷南）、一種「科學的社會主義」（馬克思）、一種「人性科學」（約翰·穆勒）。在一篇題爲「實驗小說」（The Experiment Novel, 1870）的文章中，左拉（Emile Zola）甚至建議依循生理學家柏納（Claude Bernard）的路線，建立一種「由科學管轄的文學」（a literature governed by science）。左拉寫道：「我們小說家，藉著我們的觀察與實驗，正在繼續生理學家的工作，生理學家則繼續了物理學家與化學家的工作⑥。」嚴格地講，這種思想並沒有什麼新穎之處。新啟蒙運動只不過在進一步推展早已見諸舊啟蒙運動的一個傾向。這麼做的動機，一部分來自革命的法國。法國曾利用科學爲應付社會變遷與戰爭的方法。它曾鼓勵各個學校的科學研究，建立科學研究與應用科學的新機構，如有名的「工藝學院」(Ecole polytechnique)，建立於一七九四年，以訓練工程師與技術專家。該學院正是整整一個世代的科學狂熱者（包括孔德）的搖籃。不過，科學主義所以得勢的更深一個原因，還是在科學本身連續勝利，在於科學能够不斷擴大知識範圍，能够把世界納入普遍定律——這類定律，如地質學的「均變」（Uniformitarianism）、物理學的「能量不滅」(Conservation of Energe)，均是。

這時「科學」一詞雖然仍是變化多端的一個名詞，其涵義早已狹化到接近它今日的涵義的地步。也就是說，這時科學指的是跟自然科學（尤其物理學）聯想在一起的一種知識。這個意義的科學，這時被一般人認爲是唯一可能提供眞正可靠知識的學問。而所謂的「道德科學」(Moral sciences)，如神學、政治學、心理學、歷史等等，則只有當其方

⑥ Emile Zola, *The Experimental Novel and Other Essays*, Cassell Publishing Co., London, 1893, p. 17.

法與目標與物理科學之方法與目標相同或近似時，才被認爲可信。

隨著這個觀念的成長，科學與哲學之間很自然的便生出一個裂縫。這現象甚至在哲學唯心論的大本營德國也發生了。德國大科學家黑爾姆霍茨(Hermann von Helmholtz)在一八六二年發表於海德堡的演講中，曾對這個他所謂的「分裂」(schism)加以描述。「自然科學已經開出自己的道路，並且愈來愈與其他科學疏遠。最近頗有人因此而責備它。」黑氏把這個裂縫歸咎於黑格爾哲學之過度。這些過度，使實驗科學家頗感駭異。

> 哲學家指責科學家太狹窄；科學家則反唇相譏說哲學家瘋狂。結果，科學家著意排除哲學對他們工作的影響；其中有些人（包括最敏銳的人）竟極端到譴責一切哲學，不但說哲學無用，而且說它是有害的夢想⑦。

科學的擁護者，因爲哲學的形上學意圖與不完善推理，而在幾個論點上譴責哲學。在其有關實證主義的演講中，孔德對第一點有十分明確的論述。他指控哲學（事實上是形上學）是過時的東西與徒勞無功的玩藝。因此，知識只可求「定律」，而不要妄想去求「原因」——究竟因與本質。依孔德有名的「知識三階段定律」(Law of the Three Intellectual Stages)，代表前兩個階段的神學與形上學，當時已由實證主義取代。

> 在最後的、實證的階段，心靈早已放棄了對絕對觀念、對宇宙之起點與終點、對現象之原因等等的尋求，而致力於研究它們的定律——亦即它們相續與相似的不變關

⑦ Hermann von Helmholtz, *Popular Lectures on Scientific Studies*, Longmans, Green & Co., London, 1873, pp. 5, 7-8.

係⑧。

如果這個概念要求我們放棄一種知識，它也教導了我們去求取我們眞正有能力去求取的另一種知識。後面這種知識，可望增進我們宰制自然的力量。以大生理學家柏納的話來說，「科學壓下了我們的傲氣，卻也正比例地增加了我們的力量」。想了解電、火或生命等現象的直接原因，或想控制它們，並不須要認知它們的本質。這正是十九世紀「實證論者」一貫奉行的信條⑨。柏納和約翰穆勒兩位都寫下若干論述科學的重要著作，都不像孔德那麼敵視哲學。舉例來說，柏納就認爲：哲學家由於對科學家揭示他們一時還看不見的目標，可以對他們發生激勵作用。不過，新啟蒙運動的主要貢獻顯然還是在把知識從黑格爾與浪漫主義的雲端拉下來，而使它局限在觀察所及的範圍內。在德國，黑格爾哲學本身也經歷了一番類似的改頭換面歷程，因爲費爾巴哈（Ludwig Feuerbach）等人指摘它太抽象、太遠離現實世界。青年黑格爾學派所做的，毋寧是把「哲學」一詞的涵義改變了，而不是把這個詞放逐了。最後，如赫斯（Moses Hess）所說，哲學終於變成了「行動的哲學」（"philosophy of activity"），而與「精神的哲學」（philosophy of spirit）對立⑩。

思想的這個趨向，敵視形上學的趨向，甚至延蔓到藝術世界中來，而呈現爲所謂「寫實主義」（Realism）的新繪畫理論。寫實主義，跟實證主義一樣，著重具體事物。藝

---

⑧ Auguste Comte, *Cours de Philosophie Positive*, Première Leçon.

⑨ 「實證主義者」(Positivists) 與十九世紀的一般實證論者（positivists）應有區別。前者是指孔德之信徒而言，後者則泛指相信科學的知識概念。因此柏納和約翰·穆勒都可以算是後面這個意義的實證論者，卻難以算是孔德信徒。

⑩ 見本書頁 382。

術家柯爾貝(Gustave Courbet，或者，可能是柯爾貝一夥的主要理論家 Champfleury) 把繪畫界定爲「一種本質上具體的藝術，只能表現『眞實』且『現存』的物體。……看不到的、非存在的抽象物體，不屬繪畫之領域」⑪。換言之，柯爾貝認爲世界之眞相不外乎他所看到的那個樣子。跟浪漫主義者或古典主義者針鋒相對⑫，柯爾貝只選取他所熟悉的當代題材作畫，如他家鄉歐南 (Ornans) 的葬禮、路邊的敲石工人、他在巴黎的畫室、趕集回來的農夫（附圖 25），而從不選取神話的或超自然的，甚至歷史的題材。他的社會學家朋友普魯東 (Pierre-Joseph Proudhon)，眼光十分犀利，竟然看出寫實主義與實證主義互爲呼應。普氏在其論述藝術的一本書中說道：「柯爾貝是時代的表現。他的作品與孔德的〔實證哲學〕相符⑬。」當然寫實主義也延蔓到小說。小說愈來愈著重描寫當代的民情風俗與社會問題，如巴爾札克、狄更斯、蓋斯凱爾夫人 (Mrs. Gaskell) 等人的小說。托洛普 (Anthony Trollop) 本身是寫實主義者，就曾惋惜當時尚未發明一種像照相那樣的方法，把人的種種個性「形諸中規中矩的文字，精確無誤，絲毫不爽」⑭。

如前所述，「科學」又指控「哲學」推理不完善。這個毛病甚至被單獨視爲人類一切麻煩的根源。所有談科學方法

---

⑪ Gustave Courbet, Letter to a Group of Students (1861), in Elizabeth Holt, *From the Classicists to the Impressionists*, Doubleday & Co., Garden City, New York, 1966, p. 352.

⑫ 很有意義的是，Caspar David Friedrich 的畫風（強調朦朧神秘的風景），大約在1830年以後，在德國已開始被一種比較接近自然主義的風格所取代。

⑬ Pierre-Joseph Proudhon, *Du Principle de l'Art et sa Destination Sociale*, Garnier Frères, Paris, 1865, p. 287.

⑭ 引述於 Wilbur Cross, *The Development of the English Novel*, Macmillan, New York, 1899, p. 223.

的主要著作都異口同聲指摘「演繹的推論」（apriorism）。那是一種未行觀察卽行推論的思維方法，或者，是不以經驗或實驗去證實所論的思惟方法。譬如在約翰穆勒的〔邏輯體系〕(*System of Logic*, 1843)中，演繹的推論就被列爲居首的一種「謬誤」(fallacies)，而笛卡兒、柯立芝，以及「近代德國形上哲學」，則被列爲從事這種推論的主要代表。穆勒形容「邏輯體系」是「與此對立的學說的教本——這種學說從經驗得出一切知識」，並宣稱該書已在各大學與自由思想界的反「先驗知識觀」（又稱「德國—柯立芝學說」）事業中開始大有進展。柏納一八六五年的〔實驗醫學研究導論〕(*Introduction to the Study of Experimental Medicine*)曾被稱爲十九世紀的〔方法論〕。他認爲演繹的推論引來了舊日經院哲學不散的陰魂。他費了很大的氣力，把這個舊日的陰魂拿來跟「實驗的推理」比較。經院哲學不是從內心的先驗觀念出發，就是從「得自神啟、傳統、因襲的權威等不理性根源」的觀念出發；不但從這類觀念出發，而且終結於這類觀念。它更驕傲地把純屬虛構的這類觀念想像成正確描述實在的東西。

> 而比較謙遜的實驗者，則把一個觀念當作一個待考的問題來，……這個問題，他時時以實驗的方法，與實在對質。這樣，由部分的眞理而到比較普遍的眞理，步步進展；但他從不敢斷言他已掌握了絕對眞理⑮。

不過，新啟蒙運動摒絕形上學，並不表示它沒有自己的自然觀念或模型。科學的懷疑，也許是新啟蒙運動的基本信條，但懷疑顯然也有限度。柏納曾說：「人必須懷疑，但不

---

⑮ Claude Bernard, *An Introduction to the Study of Experimental Medicine*, Macmillan Publishing Co., New York, 1927, pp. 27, 49.

可成爲懷疑論者。」他的意思是說，科學家對自然一定懷有若干假定，才能工作。而接受這類假定，實不啻認可了「先驗的確定性」(an apriori certainty)——柏納有一次在不留意的情況之下承認了這點⑯。這類假定之中，最基本且最普遍爲人所抱持的假定，便是自然主義與決定論。唯物論則不如這兩者這麼基本，但它在世紀中葉頗見增長，特別是在德國。但不管包含不包含唯物論，新啟蒙運動思想中的自然，已大大不同於浪漫主義思想中的自然。

自然主義，可以視爲卡萊爾「自然的超自然主義」的反換命題(obverse)⑰。至少這是雷南在其〔科學之未來〕(*The Future of Science*, 1848)一書中的看法——該書是他離開聖修爾皮斯(St. Sulpice)的修道院後立刻撰寫的，他本來在該院受訓準備當教士。雷南認爲超自然主義是已被人類理智（人類理智現在已經提高到科學的水準）摒棄的迷信。在現象世界中，「只有一套治理秩序，這治理秩序便是自然。」摒棄了少年時代所信的基督教之後，雷南把他「以往視爲優於自然的那些東西再還給自然」⑱。但像柏納這麼成熟的科學家，比年輕的雷南更謹愼，則不說「自然之外別無一物」這種話。實證論基本上是不可知論。但柏納也不願意承認任何與玄妙的原因、有生命的力量、本質或上帝（總之，任何不確定的東西）相似的東西是現象之近因。事實上，他終身無時不在排除這類原因，使其絕跡於生命科學（包括醫學）。

「科學摒斥不確定的事物。」決定論(determinism)是

⑯ 同上，pp. 52-54.
⑰ 見本書頁 325。
⑱ Ernest Renan, *The Future of Science*, Robert Brothers, Boston, 1891, pp. 40-41.

十九世紀中葉科學的主要教條，而照新啟蒙運動之了解，它也正是自然的主要標誌。柏納還說：「我們必須相信自然，相信決定論。」「實驗科學的絕對原理，就是決定論」⑲。不過，柏納等人還特地把決定論跟宿命論 (fatalism)或必然性分開來。下文將會說到，決定論未必排除自由意志。鑒於稍後出現了「對實證論的反叛」（其時決定論備受攻訐），我們一定要了解這點才好。決定論所蘊涵的，不外以下幾點：自然界受規律所支配（事無偶然）；種種結果都有規律地從確定的情況產生；因此，只要具備關於各種情況的充分知識，自然界現象都可以預測。這構成了一種有力的信仰。而且不僅是科學具有這種信仰；因爲它意味著即使上帝不復存在於天上，或無法被我們所認知，人類至少也還能够肯定自己是生活在一個有秩序而可預測的世界中。

弔詭的是，唯物論跟「唯心主義」德國的淵源，竟深於跟其他任何地方的淵源。當然，科學即使採取決定論立場，也未必就是唯物主義。不過，晚近某些理論相當輕易屈從於唯物主義的自然觀。其中之一就是達爾頓（Dalton）一九一〇年代所提出的原子論。更重要的是物質不滅定律與能量不滅定律。前者由拉瓦西耶（Antoine Lavoisier）提出，闡明物質在化學變化中繼續存在，因此似乎已肯定「物質」不滅。後者經黑爾姆霍茨在一八四七年一篇劃時代的文章中加以概化而成爲一條普遍定律。它也替「能量」(energe)或「力」（force）做了類似的事，亦即證明能量既未曾被創造出來，也不能被毀滅，儘管它經歷各種各樣的變形——如從功（work）變成熱。宇宙間可用的能量總數保持不變。這條定律也反駁了生機論，因爲事實顯示：動物總是像機器那樣依

⑲ 同註⑮，pp. 55, 35, 53.

賴外界供應的能量，如食物、空氣，而不是依賴內在的生命力，以運動與工作。

事實上，〔物質與力量〕（*Kraft und Stoff*）是一八五五年德國出版的一本暢銷書的書名。作者布赫納(Ludwig Büchner) 是醫學博士，也是浪漫詩人Georg Büchner 的弟弟。動物學家佛克特（Karl Vogt）與生理學家莫勒斯克特(Jacob Moleschott)是在一八五〇年代鼓吹唯物論的另兩員大將。依當時記述唯物論運動史的朗格（Friedrich Lange）所述，從一八三〇年左右，「時代的整個性格開始傾向唯物論」。起初信奉唯物論的，只限於幾個唯心論的「追隨者」，費爾巴哈卽其中之一——不過，他當然不是徹底唯物。不久之後，許多科學家改信唯物論。而如下文所將說到的，達爾文主義出現之後，唯物論更是進一步流傳開來。出版於一八七三年的朗格〔唯物論史〕（*History of Materialism*）就見證了當時唯物論日益升高的浪潮。卽使朗格本身是唯心論者。

布赫納上面那本書在一八五五到一八五九年間售出十六版。由此書幾個篇章的標題，可以看出世紀中葉唯物論的主流趨向：「物質不滅」、「力之不滅」、「自然律之不變」、「自由意志」。書中許多議論都在證明古老的一則唯物論命題：心靈是物質的產物，或大腦的物理組合的產物。不過，它也特別論及物質不滅定律與能量不滅定律。這兩個定律，在布赫納看來，闡明了以下幾點：一、自然與「物質」同其久遠；二、物質與能量不生不滅；三、自然界沒有生命力、精神或靈魂這類東西。書中也顯示：在布赫納心目中，唯物論與必然論（或者，無自由意志論）有密切關聯。布氏希望新的科學終將「終止哲學超越主義（該主義摒棄經驗）的統治」。

不過，我們也不該太誇大這唯物論。當時即使德國的主要唯物論鼓吹者，也只是稍微沾染了一點這個思想。譬如布赫納有時候的表現就像是泛神論者，莫勒斯克特有時也願意承認「物質」會像傳統上稱爲「精神」的東西那樣行動。在新啟蒙運動的自然觀中，機械論顯然比唯物論占據著更中心的地位，蓋機械論體現了決定論的觀念。

因此，機械論的自然觀在當時地位仍然很穩。不過，我們也該注意到一點，那就是另一種自然觀，即發生論的自然觀 (the genetical model)，當時正在很快地得勢——不但在科學界，也在一般人之間。在下述的一連串著作中，自然都被賦予了歷史意義：哈頓 (James Hutton) 與賴爾爵士的地質學著作，古維葉 (Georges Cuvier) 論古生物學的著作，以及錢伯斯論演化的著作。但並非每個人都接受這種新的「歷史」地質學和生物學。錢伯斯這位業餘科學家的著作「創世之遺跡」(*Vestiges of Creation*)引起科學家的攻擊——包括年輕的赫胥黎。不過在該世紀中葉，演化觀念的確到處流傳，錢伯斯的書暢銷各地，就是很好的一個證明。如前所述，新啟蒙運動的世界還不是一個徹底的演化世界——至少在自然觀方面不是。不過，它對達爾文的思想仍有鋪路之功。

以上談的是自然觀。最後略談幾句人對自然的態度。當時有幾種不同的態度。其中特別突出而日益重要的一種，就是普羅米修斯式的態度。當時當然還有若干稟承馬爾薩斯傳統的人仍把自然視爲吝嗇的、剛剛能够生產足够糧食以供應日增人口之需要者。然而在能量不滅理論之燭照下，這種態度已經很難維持了。在這種態度之外，自然可以視爲能量的一個永不竭盡的大儲藏所，或供給「無數個豐饒之角」(myriad horns of plenty) 的東西。後面這個片語是丁尼

生（Tennyson）爲一八六二年「國際展覽會」開幕式而寫的一首詩裏的話。當屆展覽會除了展出其他種種東西，還展出最近的機器，「收割器和耕種機、織機與車輪，與各種機械」。誠然不錯，維多利亞時代的人，尤其文人，對機器抱有一種矛盾心理。然而，在一個工業時代，大家對機器以及發明、運用機器的人類，的確是日益興奮。機器已經變成「人類宰制無生命的自然」的主要象徵。當時仍然是一個可以把科技視爲良性的、爲人類最高利益服務的、爲人類福祉而征服自然的東西的時代。主要以〔自助〕(*Self-Help*, 1859)一書而聞名的史邁爾（Samuel Smiles），寫了一連串發明家、工程師和推行家的傳記，可以算是這種普羅米修斯式態度的最佳代表。

人類的宗教 (The Religion of Humanity)

「宗教永遠不可能從世上消失；它只可能變化。」如果聖西蒙實際上沒有說過這句話（據說他在臨終的時候說了這句話），他也應該會說這句話，因爲此語不僅概括了他個人對宗教的態度，也概括了一般新啟蒙運動對宗教的態度。新啟蒙運動對神啟的基督教施以攻擊。但鑒於法國大革命令人不安的經驗，它關心「改造」宗教，甚於關心「碾碎」宗教⑳。它由於宗教具有社會效用而珍視宗教。也正因爲這樣，所以才會有許多人遵循一八二五年聖西蒙〔新基督教〕(*New Christianity*)一書的指示，企圖發明一種新宗教。這

⑳ 誠然不錯，少年黑格爾學派曾談論由宗教時代渡過到新的哲學時代這回事。但他們的哲學從未否認「精神」或「神性」（至少見於人之身上者）之存在。David Friedrich Strauss 則確實使用過「人性宗教」(religion of humanity) 一詞。

新宗教，既必須具有科學上的可靠性，又必須可以在心理上滿足人，同時還必須對社會有用。在這種思想氛圍中，生出一種新的人文宗教。通常人們都把這種宗教跟孔德連在一起，但事實上，它還傳播到實證主義陣營之外很遠的地方去。哲學的激進分子、青年黑格爾學派等非常不同的集團，以及許多傑出的文學家如喬治·艾略特（George Eliot）等人，都接受了它㉑。這「宗教」也興盛於自由主義的民族主義者之間，雖然形式比較局限。在一個基督徒看來（甚至在一個自然神論者看來），這種人類宗教一定很不像宗教，因爲它拋棄了上帝。它的終極基礎是「人類學」，或對人的信仰。

這個摧毀基督教的運動，繼續進行著。在一種實證主義的思想氛圍中，基督教被認爲涉及無法觀察的事物，因而是不科學的。而且它在倫理上也是可疑的，因爲它太專注於自愛，即專注於個體以及其個人的救贖，太不關心社會情感，或利他主義。不過，很有意義的是，上述這類新起的「高級批判」(Higher Criticism)，並不把基督教說成欺詐，而把它說成神話（myth）；不把它說成病態，而把它說成心理的投射或「疏離」（alienation，或譯「異化」）。「我的信仰是被歷史的批判所摧毀，而不是被經院哲學或邏輯所摧毀㉒。」雷南回憶他在巴黎神學院的學生生涯，以及其後在

㉑ 人類宗教，應該放在當時整個宗教史的脈絡中來看。當時組織化的基督教仍然繼續扮演有力的社會角色，並且贏得大多數歐洲中上階級人士的効忠。這情形，一直保持到進入 1860 年代與 1870 年代。但勞工階級對傳統基督教的信奉（特別是英國城鎮中的勞工），則已不復存在，或正快速衰落中。當時，人類宗教，還只是吸引知識分子的新世俗「宗教」中之最重要的一種。不過，社會之日益世俗化，它也穩定地發展。

㉒ Ernest Renan, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse* (1883), Chap. IV, Le Seminaire d'Issy.

一八四五年之背離天主教會，指出了十九世紀聖經批判與宗教批判的新特色。它是一種歷史的批判，而不是舊啟蒙運動的「理性主義」式批判。「高級批判」既取資於科學，而取資於浪漫主義歷史主義的地方很多（特別是取資於赫德與黑格爾）。有「近代以色加略」(Modern Iscariot)之稱的史特勞斯（David Friedrich Strauss），就從神話的觀點來解釋耶穌生平。(譯按：以色加略，是出賣耶穌者猶大之姓。)神話，是社會的產物，是生活在歷史上特定時地的一個民族的思想在民間傳說裏的反映。譬如，福音書記錄了早期基督徒的「民族精神」——最重要的就是他們繼承自猶太人的有關彌賽亞即將來到的信仰。這種神話，雖然不是對一切時代均屬眞確，但對它所屬的時代，含有若干眞理。因此，史特勞斯把基督教說成受時代限制的，已經被取代了的，其神話也不再適用了的一個東西，但也承認它是「精神」進步的一個重要階段。同受黑格爾啟發的費爾巴哈，則採取一條比較偏於心理學的路線，雖然他的主要著作〔基督教之本質〕(*The Essence of Christianity*, 1841) 也是從歷史觀點來看宗教。「神學就是人類學」。費爾巴哈的這句名言，意思是說：宗教出於自我投射，或出於客觀化了的人性。歷代的人類，都依照自己的形象，把自己的需求和理想塑造成神。用一種比較接近黑格爾說法的說法來說，也可以說宗教代表人與自己的異化。在黑格爾思想中，「異化」有時含有正面意義——如他說「精神」(Spirit) 需要經歷一番在時間歷程中的自我異化以成就充分的自覺。——但是，他的門徒始終都把它視爲一種負面的東西。費爾巴哈寫道：「上帝愈豐富，人就愈貧乏；人必須成爲無，上帝才可能成爲一切㉓。」因此，人類越早看出基督教是幻覺或神話、是人類自

我異化的結果，對人類越有好處，人類也才能越早發展出一種更高級的宗教或哲學。

這種更高級的宗教，便是人類宗教。在孔德的說法中，集體的人類，便是這種新宗教的神，他稱之爲「大實有」(Great Being)。但這個「大實有」，一點都不像基督教（或自然神論)的「無法領會的實有」(incomprehensible Being)——「其實在無法證明，也無法與任何眞實的東西相比擬」。這個「大實有」，既非超自然，亦非絕對。「其本性是相對的；既然如此，便也是能够成長的」。不過，其成長全繫於人之行爲（在這種人身上，社會情感已取代自愛）。因此，在孔德的教會中（這教會，可想而知，參加的人一定少之又少)，必然有許多爲紀念獻身服務人羣的人，如藝術家、統治者、科學家等，而設的聖人紀念日。而這一切措施的最終目的，並不僅在崇拜「這強大的實有」(卽無私至善的人類)，更在與之結合成一體，以確保此世之幸福與進步㉔。

青年黑格爾學派，經由不同的一條途徑，也得出類似的結論。雖然黑格爾自己並未完成建立「人類宗教」的工作，卻爲它奠定了基礎。他曾經像浪漫主義者那樣多方設法超克二元論。爲了達到這個目的，他使上帝也歸屬時間歷程，藉此使神性與人類理性合而爲一。他把上帝身上原有的那些人類屬性完全去除，使其成爲所謂的「絕對」(the Absolute) 或內在於世界的「精神」(immanent Spirit)。這「絕對」或「精神」，只能在歷史中經由人的思想而逐步發展——

㉓ Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity* (*Das Wesen des Christentums*, 1841), Chap. 1, Sect. 2。Strauss 的 *Life of Jesus* 在 1835-1836 年初次問世。

㉔ Anguste Comte, *A General View of Positivism*, J.H. Bridges (trans), Reeves & Turner, London, 1880, pp. 245-247.

或更精確地說，逐步意識到它自己、意識到實在的整體。黑格爾認爲：傳統有神論之成長，與古代世界的人及其社會生活之價值被貶，是相應的。人由於對其塵世生活狀態感到失望，創造了一個靜態而全然屬於另一世界的超越上帝，把自己對他的關係規定爲奴隸對主人的關係。但現在人類已發展到脫離了古代世界不幸狀態的地步，人已經能够照自己實際的樣子來看自己，看出自己實際上是絕對的一個層面，從而消解上帝與人之間原有的那個尖銳區別。黑格爾的上帝，顯然是一個新上帝，一個流變的上帝兼實有的上帝。黑氏把絕對界定爲具體的宇宙整體。依他，這絕對，可以在時間中歷經一切的變化而仍然保持其本性與一致；但唯有透過人類不斷發展的自覺，才能變得對自己有所自覺。雷南在其「哲學對話錄」（*Philosophical Dialogues*）中說：上帝（理想）將會透過人類之追求知識而實現。他這個說法實與黑格爾的概念非常接近。「那麼，你也跟黑格爾一樣認爲上帝現在不存在但將來會存在嗎？」一個對話者問道。另一個對話者答道：「不盡然。理想是存在的，是永恒的東西，但尚未實現於物質世界；將來某一天會實現㉕。」

黑格爾的門人邁出了黑格爾絕不願邁出的一步。他們把上帝完全化爲人——如孔德當時在法國所做的那樣。在史特勞斯和費爾巴哈手上，上帝終於變成了人。當然，在傳統基督教中，上帝也變成了人，那個人就是耶穌基督。在青年黑格爾學派手中，上帝化身成爲全體人類。眞正的耶穌基督是人。這個人，身中一直涵藏著「靈」（spirit），他卻把它（聖靈）客體化爲一連串宗教裏的神，包括基督教的神。依費爾巴哈，即使黑格爾也對上帝與人加以區別：畢竟黑格爾

㉕ Ernest Renan, *Dialogues et fragments philosophiques*, Calmann-Levy, Paris, n.d. (1871?), p. 78.

的絕對是藉著人的思想而達成自覺。但現在人已看出「這兩者並無不同」——在此之前，人一直都在自我異化（譯按：即把自己身上的東西視爲外在的一個客體——神）。在黑氏的新基督學(christology)中，已經把神的超越性排除得一乾二淨。費爾巴哈說：宗教在歷史上的這個進步

> 在於以往的宗教視爲客體的東西，如今被視爲主體；也就是說，以前被當作上帝來觀照與崇拜的那個東西，現在被看出原是人自己具有的性質㉖。

就這樣，少年黑格爾學派創造了一種新的人文主義宗教（他們常常寧可稱之爲哲學）。這個宗教，是以「聖靈」爲其基礎。不過，這聖靈，現在已被視爲人自身的東西。

人類宗教，不管是法國式或德國式的，顯然以一種信仰爲基礎，就是信仰人之偉大，或信仰人自求多福的能力。在整個新啟蒙運動的世界中，人確實都把人性估計得很高，甚至比舊啟蒙運動對人的評價還高。當然，普遍論者與相對論者之間，甚至同一個思想派別的成員之間，對人類究竟那裏偉大，頗有歧見，存在著一種日益緊張的關係。但一般而言，就新啟蒙運動把以往只賦之於上帝的許多屬性與力量都歸於人（如果不是歸於個體，也歸於人類這物種）而言，可以說它幾已將人加以神化了。費爾巴哈在其鉅著的開端，把這點表現得很清楚。〔基督教之本質〕第一章，題爲：「人之本性」。在這章中，費氏首先將人與野獸加以區別。這個區別很重要，因爲在其後的十九世紀期間，這個區別被抹掉或弄模糊了。費氏認爲：人類由於有「意識」(consciousness)，才跟野獸不同。這「意識」，指的是人類不但能依本能而行動，更能有意識地思想自己和別人、思考整個族

㉖ Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity*, George Eliot (trans.) Harper & Brothers, New York, 1957, p. 13.

類，而且把「他自己無限的而非有限的本性」當作思想對象。這個無限本性，含有三要素，即理性、意志與感情——費氏稱之爲「人身上的神性三位一體」（divine trinity in man）。這些要素，亦稱「本質」，給人以力量。在費氏學說中，十九世紀中葉的自戀症完全表露無遺：

> 自覺是完美的特有標誌；它只存在於自足、完整的東西身上。甚至人的虛榮心也可以爲這點做證。一個人攬鏡自照；他對自己的外表感到自滿。這自滿是他的完整性（亦即他的形態之美）必然會造成的結果。一個美的形態本身會對自己感到滿足，也必然會喜悅自己——觀照自我而喜悅。這種自滿，唯有當一個人把他的形態當作他個人的形態而自誇時，才變成虛榮；他如果把它當作一般人類之美的一個樣本來讚賞，則不可謂爲虛榮。他讚賞它，是合宜的：他想不出有什麼比人類更美麗、更崇高的形相㉗。

在進一步論述費爾巴哈的人性三要素之前，有一點應該特別一提，那就是他曾經假定有一種「本質的」（essential）（亦即普遍的）人性存在。在某個程度上，馬克思也是如此假定，邊沁亦然。邊沁實際上並不重視時代和地域在人性上或立法上造成的歧異，雖然他寫過一篇文章討論這個題目。他以比較富有舊啟蒙運動色彩的做法，從他深信是普遍而不變的人性定律的那些東西，推演出一整套政治哲學。詹姆斯穆勒也正是這麼做。「自然置人類於兩大君主（即苦與樂）統治之下。」但這種普遍主義逐漸讓位給一種比較富有動態色彩的人類學，即使在功利主義本身的理論中也不例外。老穆勒未從浪漫主義者與孔德那裏學會以歷史的眼光考

㉗ 同上，pp. 6-7.

量事情，小穆勒卻做到了。因此，他雖然還繼續談論普遍定律，卻已日益對「人性非常容易曲折」(extraordinary pliability of human nature)㉘，以及人類各種能力可能因不同時地而進一步作不同發展，留下深刻印象。同樣的情形，也見諸青年黑格爾學派身上——他們儘管相信「本質先於存在論」(essentialism)（唯心論的一項遺留物），卻也相信人類具有不斷發展的自覺。跟費爾巴哈一樣（也跟邊沁一樣——費氏曾針對邊沁其他方面的思想而申斥他是「大市儈」arch philistine)，馬克思也假設有「一般的人性」存在——他認爲人類已與這人性異化了，而亟欲他們回歸於它。跟這種人性並立的，則是「每個歷史時代中受限制了的人性」("human nature as modified in each historical epoch")㉙。前者代表人之本質的人類性(humanness)，亦卽作爲眞正社會動物的人。後者則因社會與經濟情況之異而異，而可能變得徹底自私自利——譬如在資本主義之下。當然，在馬克思看來，向共產主義而發展的歷史動向，已預告自私自利的人與疏離的現象必將消失，本質的人性必將發現並恢復。

感情（或愛），亦卽費爾巴哈的人性三要素之一，幾乎出現在每個人所列的人類基本要素清單裏。上述的感情，原是浪漫主義所崇尙的東西。在邊沁學說中，推動世界的，是顯然一點都不浪漫的自愛。不過，這自愛，至少是一個開明的利己主義，它自然而然增進「最大多數人的最大幸福」；要不然，也會在人們巧妙的運用之下，完成同樣的作用。而

㉘ J.S. Mill, *Autobiography*, Chap. V, "One Stage Onward". 穆勒說他從法學家 John Austin 那兒借來這個片語。

㉙ 馬克思在〔資本論〕中用到所有這些術語。關於這一切，請看 Erich Fromm, *Marx's Concept of Man*, Frederick Ungar Publishing, Co., New York, 1961, Chap. 4.

把功利主義人類學重點從利己主義移到利他主義的，則是約翰穆勒。他的心腸因閱讀浪漫主義作品而軟化，終於把個體幸福的概念擴大，使它也把對別人的同情包括進來（譯按：亦即認定同情別人能使一個人快樂）。於是他便把同情看成「自然的」東西，雖然在當時那個特定的歷史階段，它的力量還比不上自愛的力量。穆勒認爲：近代各種制度所養成的利己主義，包括「無教養的民眾」(the uncultivated herd)，以及他們的雇主，都可以透過教育來逐漸化除。他寫道：「障碍並不存在於人性的基本結構中㉚。」穆勒很可能從孔德那裏學到、或者部分學到上述見解，因爲孔德當時正在宣揚他那以感情或利他主義爲基礎的新宗教——事實上，「利他主義」一詞（altruism）正是他首創的。人文宗教自會歌頌「人類由獸慾到純然無私的同情這神奇的一大進步」㉛。即連少年黑格爾學派，當時也深深沉迷於人類之愛——儘管他們極富知性，有時甚至還很驕傲自大。依費爾巴哈，一個沒有異化的人，其表徵，就在於能够愛人類，就在於具有一種「情感」。這種情感，只要一個人還在愛上帝，是絕不可能具有的。費爾巴哈的門徒，社會主義者赫斯更進一步主張：要成就這種「眞正的人性」，還得看能不能擯棄資本主義制度——這個制度根植於利己主義。誠然不錯，馬克思曾指摘赫斯與費爾巴哈，因爲他們提倡這種無階級的道德。但馬克思也曾反對史特納（Max Stirner），而主張「自我」也是一個抽象觀念，是某一類型的社會制度的產物。他又敦促人們（特別在他早年的文章中）消除跟他同胞的異化，恢復他眞正的「本質」（essence）。結果，馬克思的階級倫理，

㉚ J.S. Mill, *Autobiography*,, Chap. VII, "General View of the Remainder of my Life". 穆勒在本章評論了社會主義的可能性。

㉛ Comte, *A General View of Positivism*, p. 251.

是一種以「情感」爲基礎的無階級倫理。

費爾巴哈的第二個要素——意志，引發更多爭論。其原因，並不難明白。具有科學心態的人，很自然地會想要有一門探討人性的科學。然而擁有這樣的一門科學，卻意味著一個相信自己有力量左右事情的人，接受了決定論。黑格爾主義者，由於預先傾向於相信心靈有解放自己的力量，並不感覺到這種思想矛盾所致的緊張。但是其他的人就感覺到了，特別是那些比較深受實證科學熏陶的人，如約翰穆勒——他無休止地爲這個問題而操心。穆勒整理了所有正、反議論，最後得到一個折衷看法。這個看法頗有代表性。他告訴我們：起初，哲學必然性學說（doctrine of Philosophical Necessity），像夢魘一樣，壓得他透不過氣——該學說，當時由歐文主義者（Owenites）在宣揚，但聯想心理學也蘊涵有那思想。穆勒的父親，曾寫過好幾本闡述聯想心理學的書。他在書中強調心靈的被動性，且誇口憑藉他所發現的心理活動定律，他可以「把人類心靈闡明得像由查林克羅斯到聖保羅廣場的路那麼清楚」。作爲兒子的穆勒，未來的自由鬪士，對這種極端環境主義與機械主義極爲反感。

> 我覺得我宛如已被人家用科學方法證明爲既有環境的無助奴隸；宛如我跟所有別人的性格都已經由某些非我們所能控制的、完全在我們力所能及的範圍外的動因所塑造。

但是作爲一名熱心倡導科學的人，作爲一名新社會科學的支持者（跟孔德等人一夥），穆勒也無法完全贊同與決定論對立的意志自由說。因此他只好折衷其間，自立其「環境學說」。他認爲「必然性」（necessity）一詞容易誤導，容易與宿命論相混淆。如果正確地加以理解，它不過是意味著

把因果學說使用於人類行爲，因而可以設想人類行爲有合理程度的規律性，並且可以預測。問題是，這名詞還意味著「無法抗拒」，意味著「一種不能控制之感」。這些涵義，穆勒也無法接受。爲了解決這個困難，他提出了自己的說法。但這說法本身也幾乎像謎一樣費解。「我發現，我們的性格是由環境所塑造，但我們自己的欲望能够起很大的作用，以塑造這些環境；……我發現，我們的意志，透過對環境的影響，能够修改我們未來的習慣或意欲能力㉜。」〔論自由〕(*On Liberty*) 這篇偉大文章的整個議論，都預先假定了這種自由選擇的存在，假定人類可以自由選擇怎麼塑造性格，怎麼左右事情。這篇文章有一句著名的話，這句話不是把人性比擬做「由人依模型而建造的機器」，而是把它比擬爲「依照使其成爲一種生物的內在力量之傾向」而成長的一棵樹㉝。維多利亞時代的人，既要科學，又要人文主義——雖然有人比以前更嚴厲指責決定論或自由意志㉞。聽聽柏納如何談論這個題目，是很有趣的。如前所述，柏納主張決定論是「科學之第一原理」。但他也把決定論與宿命論加以區別，而爲人類自由意志留下餘地。當然，在〔實驗醫學研究導論〕，他所談的毋寧是生物學上的必然性，而不是環境的必然性。但他仍在人類身上發現一種「生命力」(vital force，法文作 la force vitale；他又稱之爲 le pouvoir législatif)，這種力量「超乎物質，且處置物質」，並賦物

㉜ 關於這一切，包括引文在內，請看穆勒 *Autobiography*, Chap. V, "One Stage Onward", 以及 *System of Logic*, BK. VI, Chap. II, "Of Liberty and Neccesity".

㉝ J.S. Mill, *On Liberty*, Chap. III, "Of Individuality".

㉞ 譬如自由思想家與骨相家 Charles Bray of Coventry，就是極端必然論者。他跟George Eliot在這個題目上意見相左。Samuel Smiles則居於另一個極端。他在 *Self-Help* (1859) 裏說：「使一個人去做或去成為他決心要做或成為的事物的，是他的意志——決心之力。」

質以形式㉟。

不過，在費爾巴哈的三要素中，新啟蒙運動跟舊啟蒙運動一樣，顯然最珍視理性。理性，不管是演繹的、歸納的、「倒轉演繹的」或歷史的（約翰穆勒），批判的或形上學的，都代表人類進步的主要希望。對這點，幾乎沒有人不同意。整個說來，新啟蒙運動並不把「不理性的人」（Irrational Man）放在心上。在他們眼中，理性是堅定的騎士——感情與意志這兩匹馬的騎士。對「理性人」(Rational Man) 的這種信心，很奇怪地在邊沁主義者身上達到了一個高潮。邊沁快樂主義（hedonism）的全部精義，就是認定個體與社會的幸福可以理性地規劃——藉著著名的所謂道德算術。此外，邊沁與詹姆斯·穆勒還擴大了理性主義的基地，使其不但可以容納少數的精英分子，而且可以容納多數人。依約翰·穆勒所說：

> 我父親完全信賴理性對人類心靈的影響力（只要它被容許施諸人類心靈時），於是覺得，只要所有的人都學會閱讀，只要各種意見都被容許透口頭與文字傳達給他們，只要他們能夠藉著投票任命立法者，去把他們所採納的意見付諸實踐，則一切都可以達成㊱。

後來，約翰穆勒對羣眾的理性起了很大的懷疑，因而也對國會多數黨與公眾意見的理性起了很大的懷疑。不過他從未不同意他父親的根本大前提——論長遠之計，他與他父親並無根本歧異。雖然有上述對羣眾不放心的情形，穆勒卻從未「背離知性的文化」，或停止相信理性改善個體與社會的力

㉟ Claude Bernard, *Principes de mêdecine experimentale*，引述於 D. G. Charlton, *Positivist Thought in France during the Second Empire*, Clarendon Press, Oxford, 1959, p. 81.

㊱ J.S. Mill, *Autobiography*, Chap. IV, "Westminster Review".

量，儘管他在年輕的時候一度致力於感覺的培養。鑒於穆勒對理性的這種信心——實證主義者與黑格爾學派殊途同致，都顯示過這種信心——我們對歷史學家雷基（W. E. H. Lecky）寫出一本書頌揚〔歐洲理性主義精神之興起與影響〕（*The Rise and Influence of the Spirit of Rationalism in Europe*, 1866），就不會感到奇怪了。理性能够發現自然定律與社會定律，即使如穆勒所堅持的，有些這種定律是「經驗的定律」。理性也能够立定適當目標，並且使用辯論和證據，說服人類去追求它們。

意味深長的是，這部著作中根本沒有提到任何與原罪相當的東西。這個世界自有許多惡與痛苦，如貧窮、疾病、不義與疏離。但要點是人性中並沒有任何東西妨碍我們去把它們改進或消除。因此，當齊克果（他那個時代的怪人）爲人類永恒的有罪狀態而苦惱不已時，史特勞斯卻把「罪」(sin)歸因於人類之有限（很幸運地，只是暫時的有限）；費爾巴哈則把它歸因於人類愛上帝——這種愛低貶了對人的愛；馬克思把它歸因於過時的經濟制度；穆勒把它歸因於無知以及因無知而致的錯誤選擇；史賓塞（Herbert Spencer）把它歸因於「體質對情況之不適應」……。甚至基督教神學本身也在一定程度上反映了這種樂觀——如該世紀後半影響深遠的李澈爾主義（Ritschlianism）之所示。李澈爾（Albrecht Ritschl）㊲摒棄了原罪說，而以一個「罪的國度」(kindom of sin) 來代替；很諷刺的是，李澈爾竟是路德教派的人。而「罪的國度」卻非生自兒童身上——李氏在兒童身上發現了無限的向善衝動——而是生自習慣、模仿，以及誤用自由意志。惡是可以治癒的：這正是新啟蒙運動給人的信息。穆

㊲ 立敎爾先後在波昂與哥丁根擔任神學教授。他的人類觀的核心，見於其 *Rechtfertigung und Versöhnung* (1874) 第三卷。

勒在〔功利主義〕(*Utilitarianism*, 1863) 一書中說道：「略有見地的人，都不能懷疑世上大部分惡事的本身都可以由人類的關心和努力而加以清除和克服。」史特勞斯以更富有形上意味的話，形容人類是「無罪者」(the Sinless One)。不潔可能還會留在個體的身上，但是，如果有限的精神「念念不忘自己的無限」，不潔就會逐漸在人類裏消失㊳。

論自由

人文宗教之興起，是社會問題在新啟蒙運動中躍居突出地位的一部分原因。正如史特納敏銳地觀察到的，社會是當時人們心目中的「一個新的鬼，一個新的至高實有」，取代了不再受人信仰的一切舊鬼或舊神的地位。與史特納地位相當的德國知識分子之中，就有費爾巴哈在那裏呼籲建立一個適合當前時代需要而又含有一套社會改革計畫的「政治宗教」(religion of politics)。這確是青年黑格爾學派運動之要舉。這個行動，不僅要把宗教變成哲學，更要對哲學做一番新的解釋，要把哲學等同於政治與社會改革。在一篇題爲「行動哲學」(Philosophie der Tat) 的文章中，赫斯把矛頭對準著黑格爾，寫道：「行動，才是大本；實有，卻不是。」「現在該是精神哲學變成（社會的）行動哲學的時候了㊴。」與此同時，法國的孔德也在他的體系中賦予社會學

㊳ J. S. Mill, *Utilitarianism*, Chap. II, Strauss, *Life of Jesus* (1835-1836), 引述於 Hugh Ross Mackintosh, *Types of Modern Theology*, Nisbet & Co., London, 1937, p. 119.

㊴ 引述於 Sidney Hook, *From Hegel to Marx*, Reynal & Hitchcock, New York, 1936, p. 194. 赫斯的話，使人想起馬克思在 *Theses on Feuerbach* 中的著名論斷：「哲學家只解釋了世界；但是改變世界，才是問題的關鍵。」

最優先的地位。邊沁主義則基本上就是一套社會哲學，根本不關心宗教或形上學，其所關心的毋寧是法律的重整與政治的重整。

儘管史特納指責新啟蒙運動把社會奉若神明，這運動的社會思想還是有一種企圖，要使自己成爲科學性的東西，要建構一門既有定律又有預測能力的「社會科學」。這值得注意。但應該把它建構成哪一種科學，卻是可以爭論的，而事實上也引起了爭論。它應該是演繹的呢？還是歸納的？它應該不應該考慮到歷史？如果應該，應該考慮到什麼程度？邊沁學派的社會科學，正是演繹性的。它以歐幾里得的方式，從它所設想的人性普遍定律，推演出立法原理。結果，其所建立的是一個特別靜態的社會概念——即使改革主義者的概念——也是靜態的——其目的在使立法者能够「替這個國家制訂法律，如替那個國家制訂法律那樣」。約翰穆勒不願接受這樣的概念。他所創的方法，比較接近經驗方法與歷史方法。這方法又經過他在〔邏輯〕一書中加以琢磨過。首先，正如我們在前面已經說過的，穆勒認爲邊沁的心理學過於簡單化。他也對「經驗的」定律與眞正「因果的」定律嚴加區分。他認爲，由於人類的事務比較複雜，我們只能得出社會現象中的「經驗」定律，或所謂「近似的概括論斷」(approximate generalizations)。最重要的是，穆勒已學會了以歷史的眼光去考量事情——特別是從孔德那裏學到，但也從柯立芝與米許雷那裏學到。孔德的社會科學，既含有靜力學的定律，又含有動力學的定律。這就是說，它有「一種題材。這種題材的屬性是會變的」（穆勒語）。穆勒把社會科學跟太陽系種種現象之重複性加以對比——在太陽系中，可以看到「以不變的次序，永遠重複出現的同樣系列」。社會科學，比較像力學中的運動原理，或生物學中的生命原

理。「不僅個體的性質會變，大多數成員的性質也年年不同㊵。」整個說來，大勢顯然是走向一個更富歷史意識與發展意識的社會觀。德國的情形尤其如此。德國是歷史主義與法律之歷史學派的一老家鄉。譬如馬克思就是歷史方法的信徒。他建立了一個非常複雜社會發展觀念。

社會思想的實際內容，可以說以社會重建問題爲首。至少這是當時許多人的看法——一八一五年以後相當長的一段時間，他們都持此看法。社會應該依什麼原理來重建呢？自然權利、實利、歷史、關於財產的勞動理論（社會主義的理論多了起來以後，這理論日益重要）等等原理，哪個才是應該依循的呢？又個體、教會、國家、民族、人類，甚至社會的某一特殊階級，哪個比較眞實呢？

個體主義主要是在英國自由主義者的圈子中興盛起來（雖然並不僅是興盛於此）。但最極端的個體主義說法，出於少年黑格爾學派。史特納的〔自我及其所有〕（*Die Einzige und sein Eigenthum*, 1845），這部無政府主義的傑作，也許是那個以打破偶像爲思想主流的世代所無可避免的最後結論。史特納把一切理想，如費爾巴哈的人文主義、黑格爾的絕對，一概視爲抽象觀念，而棄之如敝屣，而公開讚揚自我崇拜。他主張人應該從此停止自我疏離，而立足於唯一的實在，亦即他獨一無二的自我（Die Einzige），從而使自己擺脫一切權威（包括「社會」）。約翰・穆勒則沒有這麼激進。在一個中產階級的時代，他的思想比較具有代表性。不過，他在保衞個體自由上，他不後於任何人。穆勒成長於一個原子主義的個體主義氣氛中。邊沁希望替一個新而進步的工業英國排除一切障碍，認爲只有個體是眞實的，

㊵ J.S. Mill, *System of Logic*, BK. VI, Chap. X, "On the Inverse Deductive, or Historical Method".

國家不過是「一個虛構物體」（a fictitious body）。「那麼，社會的利益是什麼？——社會的利益，就是組成社會的一些成員的利益的總和。」誠然不錯，邊沁爲立法者的小修小補的活動留下了相當的餘地，爲的是要獲致社會中個體利益的「人爲的一致」（artificial identity）。然而，正如哈雷維（Halévy）所指出，邊沁主義的這一面，多多少少已在流行的「曼徹斯特哲學」（Manchester Philosophy）中宣告作廢了——這套哲學恢復了亞當斯密有關利益的「自然一致」說（natural identity），因而也恢復了他的完全的放任政策㊶。在阿諾德看來，這套哲學簡直就是「無政府主義」。這哲學也使約翰·穆勒擔心——穆勒比邊沁更清楚看出工業社會中的不公平必需糾正；他認爲，必要的話，不惜加以「人爲的」糾正。然而穆勒從未宣告放棄個體主義。相反的，他對平等主義的民主政制的疑慮加深，也就日益堅定對個體主義的保衛。他認爲平等主義的民主政制，預示著一種新暴政的到臨。這種新暴政可能比任何舊暴政更糟——因爲這種政制將強求人類趨於一致，它預示一個新的「一致之枷」（yoke of uniformity）落在人類身上。〔論自由〕（*On Liberty*, 1859），就是在這種心情下寫出來的。其目的就在重新肯定「個體之主權」（the sovereignty of the individual）。他說：社會的一切進步，都繫於眞理之增進與應用；新眞理都是個體所發現的；因此，社會不僅應該准許、而且應該鼓勵人性「向無數的、互相衝突的方向擴展」；任何想阻止這個自由發展的企圖，不管是藉輿論或其他方法，顯然都是極端愚蠢的行爲。穆勒毋寧是以功利爲理由，而不

㊶ Elie Halévy, *The Growth of Philosophic Radicalism*, Beacon Press, Boston, 1960, p. 514. 邊沁的話，引自 *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1780).

是以自然權利爲理由，來爲個體主義辯護。在他看來，自由，亦卽個體的自由，比公正或平等，都更具有社會的實利。

阿諾德在〔文化與無政府主義〕(*Culture and Anarch*, 1869) 中，對英國的個體主義展開批判。他請讀者參考「歐洲大陸與古人眼中都很熟悉的國家觀念」。而這個觀念，卽有關大於其個別部分之總和的一個整體的觀念，在歐洲大陸的確比在英國更強而有力。而這也正是穆勒與孔德爭執的焦點。倒不是穆勒欠缺「比個體利益更廣泛的一個利益」（阿諾德語）一概念。只是他認爲孔德（在別的方面，他是很受穆勒讚揚的）頗有建立一個塵世的精神專制國家的跡象——這個國家的規模，跟羅耀拉 (Ignatius Loyola) 所建立者同樣宏大。但卽使是這樣，孔德的「實證政治學」還是容許個體擁有少許珍貴的自由。孔德由於恐懼革命，設法要像中世紀那樣建立一種二元的權力，以科學家取代教士，以實業家與銀行家取代國王。在這麼一種權力結構之下，顯然不可能有、而且應該沒有異議存在。連法國的自由主義者與共和政體論者，也比英國的自由主義者與共和政體論者更強調權威。哲學家西蒙（Jules Simon），雖然不是專制政府之友，卻把權威與自由等量齊觀。他的這種看法很有代表性。他寫道：「自由的理論，只是半個社會科學。」必須有一本論「聯合」（association）的書，來補充、中和論自由的書㊷。西蒙自己就寫了這麼一本書，〔論自由〕(*La Liberté*)。

㊷ Jules Simon, *La Liberté*, Hachette, Paris, 1859, Vol. 1, Preface. 西蒙，和他的老師 Victor Cousin（哲學家與調和者）一樣，試圖折衷哲學與宗教、權威與自由。作為共和主義者，他強烈反對第二帝國。政治家兼歷家史 François Guizot, 則是法國自由主義者的另一個實例。他們支持個體權利，卻又以「公衆之理性」(Public Reason) 來節制它們。

這本書跟穆勒的文章同一年出版，而且本身也可以跟它相提並論。許多法國人站在國家的一邊，反對教會，試圖建立一個「世俗社會」(la société laïque)。一個嚴格限制教士，使之不能控制教育的世俗社會未必就是一個集權社會——它可能是一個共和國或民主國；但事實上，這麼一個社會確實傾向於增強國家的力量。

不過，最純粹的國家觀念，還是興盛於德國。嚴格地講，產自唯心論與浪漫主義土壤的這個日耳曼觀念，並不屬於新啟蒙運動的思想世界。不過，我們仍應該提一下這個觀念，尤其是鑒於它日後對整個歐洲的重要性。在這裏，我們不妨對偉大的歷史學家蘭克 (Leopold von Ranke) 特別注意。雖然他在這個方面的思想遭到了歪曲，蘭克至少在幾點上與新啟蒙運動有相當密切關係，例如他尋求歷史科學，偏愛採取歷史的路徑而不採取哲學的路徑以探求眞理，以及主張具體主義 (concretism)。譬如在蘭克看來，唯有當其呈現爲一種具體的存在（亦卽個別的、歷史的存在）時，國家才是眞實的。但他也擁有一套政治形上學。正如他在「政治對話錄」(Dialogue on Politics) 所說的，就其先於個體而存在且把個體吸收到它裏面，並有一個道德與教化的大目標而言，國家是一種「精神力量」(spiritualforce)——此文是他在一八三六年爲〔歷史—政治雜誌〕(*Historisch-politische Zeitschrift*) 寫的。他在國家身上所看到的，並不是一個因契約而成立的一時團體，而是一個「精神實體，人類心靈之原創性的創造物——甚至可以說是上帝思想的創造物」㊸。

不過，如果不參考潛藏在蘭克國家觀念之下的民族觀

㊸ Leopold von Ranke, *Politisches Gespräch*, translated as "A Dialogue on Politics" in Theodore H. Von Laue, *Leopold Ranke*, Princeton University Press, Princeton, 1950.

念，我們將無法恰當了解他的國家觀念。作爲民族觀念的信仰者，蘭克更能代表一般的歐洲社會思想。邊沁儘管堅持人類的普遍性，也與約翰穆勒一樣相信民族觀念——雖然在他們心目中，這觀念跟自由制度的觀念結合在一起。穆勒認爲：一般說來，「政府之疆界與民族之疆界大抵重合」，是必然之事㊹。這正是馬志尼的思想。雖然作爲自由主義者，馬志尼既保護個體，又替人性留下發展的餘地，他還是把民族看作人類「聯合」的最有效形式——「聯合」一詞，是他借自聖西蒙的。「你的國家，就是上帝所賦予你的那個任務的標記，那個任務就是去實現人性。」這簡直是赫德思想的翻版，除了馬志尼把赫德思想中原屬文化觀念的那個民族觀念加以擴大，以包括「民族的政治自決」一觀念——馬志尼反對維也納會議所釀成的新世界主義。蘭克的思想中也有赫德人性觀念的蹤跡，但大體上，蘭克業已離開了赫德原有的立場，而採取一個介於文化意義的民族與政治意義的民族之間的民族觀念。如果蘭克實際上還沒有把民族等同於國家，他也近乎這麼做了。他認爲文化意義的民族首先出現，只不是有意識的計畫的產物，而是神秘力量的產物。然而，在目前的歷史階段，它卻在尋求一個政治的形態，雖然在蘭克看來，這並不意味著一個統一的德國。作爲歷史學家，蘭克對事物的特殊性有敏銳的覺察，他滿意於讓民族觀念在政治上表現於現存的日耳曼諸邦中。蘭克是十九世紀中葉歐洲人的一個好樣本。這些人絕大多數已經不再依據「政治的一般定律」觀念來思考，反之，他們強調「列強」的獨特性與差異性。舉例而言，蘭克就敏銳地覺察到法國文化與德國文化的

㊹ J.S. Mill, *Representative Government* (1861), Chap. XVI, "Of Nationality".

差異，以及日耳曼人摒棄法國思想以實現自己命運的必要。此外，民族也不是一個人可以任意擺脫的。在「對話錄」中，蘭克說：

> 日耳曼活在我們身上，我們代表它，不管願不願意，在我們所去的每一個國家裏，在每一種氣候中，我們都代表它。從一開始，我們就根植於它，我們永遠不能擺脫它。這個使最偉大的人生氣蓬勃，也使最卑微的人生氣蓬勃的神秘東西，我們在裏面呼吸的這個精神氛圍，先於每一種構造而存在㊺。

在浪漫主義的世界中早已很強烈的這種民族情操，很快變成歐洲基本的社會「觀念」，不管對自由主義者或保守主義者而言都一樣。以一個法國人的話來說（這些話是他在一八六八年爲〔兩個世界的評論〕(*Revue des Deux Mondes*)寫的），民族觀念使他同時代的人內心燃燒了起來，猶如宗教思想使十六世紀的人內心燃燒了起來，「而且像後者那樣，它也會改變世界的面貌」㊻。

比較之下，作爲一個組織社會的原理，階級這觀念雖然也在成長，就沒有民族這觀念那麼有力。第一，在十九世紀中葉，社會主義在歐洲任何一個國家中，都還未能成爲一個運動。第二，社會主義思想本身，大體說來，當時還沒有著重於階級觀念或階級鬪爭。當然，當時已有對資本主義社會秩序、對中產階級個體主義、對中產階級財產概念等等的尖銳批評。社會主義認定人有社會天性，呼籲進行一次二度革命。這次革命，比第一次革命更大，它會以某種方式把財產集體化或平均化，因而替全民建立起社會的、不僅是政

㊺ 同註㊸，pp. 165-166.

㊻ Emile de Laveleye, 引述於 George Weill, *L'Europe du XIX^e siècle et l'idée de Nationalité*, Albin Michel, Paris, 1938, p. 1.

治的公平。以普魯東的話來說，私有財產等於竊盜（實際上，普氏毋寧是無政府主義者，而不是社會主義者）。普魯東運用一套修正過的舊勞動價值說，主張土地應該歸還社會，因爲土地並不是由勞動產生出來的。另一方面，在近代工業中，每一樣東西都是由全體的勞動所產生；因此，工業也屬於勞動者全體。不過，在行動上，普氏是一個中庸主義者。他寄望資本家與勞工携手合作，以開創新秩序。在當時，還有許多人，連同社會主義者，相信社會的各個羣體可能合力對抗一個共同敵人（在當時，就是舊的「封建」秩序），以達成共同的目標。社會主義者也對人性很樂觀。他們仍然多少受蠱於十八世紀「哲學」的魔咒。這套哲學，一直強調勸服與自願的行動之重要，可能也仍然不太了解近代工業勞動者的眞正需要。譬如「眞正的社會主義者」赫斯，就教給人們一種無階級的道德。其價值，不止是表現一個階級的需要，而是表現整個社會的需要。像某些激進的黑格爾主義者那樣，赫斯也刻意表揚人性，相信：這麼做，他就能够反擊資本主義制度固有的利己主義。這種溫和的做法，也許正是約翰·穆勒相當厚待社會主義的部分原因。如果它能够隨著人性的改善而逐漸實行，如果它不壓制個體主義，他是支持它的——在遙遠的未來。

馬克思的思想是以上概括論斷的一大例外，反映了一八四〇年代激進運動的一個富於戰鬪性的傾向。馬克思儘管在早年曾經發過一些「理想主義」的言論，卻在他的人性論中注入了一種比較現實主義的調子。中產階級並非如某些人所以爲的潛在地富有對人類的愛心而未表現出來；認爲能够說服它（中產階級）吐出它多餘的資本，未免太過天眞。因此，無產階級除了把自己組織起來，作爲一個對抗統治階級的階級，去達成其正義的目標（如有必要，不惜訴諸暴力）

之外，別無選擇。馬克思確確實實幾乎在每一個地方都看到階級的存在——在政治權力所在之處，在勞動的歷程之中，在所有的歷史上。國家並非如某些人所以爲的超乎階級。實際上，國家是階級統治的工具，支持一個階級的利益。勞動，則如普魯東所說的，毋寧是一個階級的協同的努力，而非孤立的個體的努力。歷史對我們展示了一場諸多階級爲支配世界而進行的鬪爭。贏得這場鬪爭，是無產階級的歷史使命。馬克思覺得，去顯揚這個階級（無產階級），是他個人的使命——正如蘭克之顯揚民族，穆勒之顯揚個體。以上三者，只有後面兩者，特別是最後的一個，在新啟蒙運動的思想中脫穎而出。

塵世天國

上述各家有關科學主義、人性與社會的論述，都各隱然含其歷史概念。至於有關歷史的問題，他們也同樣在尋求定律，同樣有因決定論與自由之對立而生的緊張，同樣普遍地對歷史抱持樂觀。不過，在這裏還是有幾點要補充。

其中的一點，就是民族中心主義(ethnocentrism)。新啟蒙運動比舊啟蒙運動更側重歐洲。這種視界狹窄化的現象，反映在歷史的撰寫上，反映在對民族史的日益專注上，也反映在西方文化（亦卽歐洲文化）優於其他文化的一般假定上。誠然不錯，還有人在撰寫世界史。然而蘭克通常所謂的世界史，實卽歐洲列強(Die Grossen Mächte)以及它們相互關係的歷史；要不然，就是大國在發展它們自己獨特的個性中把形上力量具體化的歷史。這只是一個例子。此外，同樣渴望撰寫世界史的巴寇（Thomas Henry Buckle），實際上也自限於〔英國文明史〕(*History of Civilization in En-*

gland, 1856)，以及對其他幾個西方國家的一般評論。更有進者，巴寇還拿亞洲和非洲的文明跟歐洲文明比較，而判定其不如後者。他堅決主張：只有在歐洲，人類心靈才已經學會戰勝自然而向前邁進。這類有害的比較，處處可見。照緬因爵士 (Sir Henry Maine) 的說法，世上有兩種社會，那就是「靜止的」(stationary) 社會與「進步的」(progressive) 社會。前者停止在一個早期的階段，不再前進，中國和印度屬之。後者，緬因謂之「例外」，通常都在歐洲達到其發展的頂點。早在〔古代法律〕(*Ancient Law*, 1861) 一書中，緬因就寫道：

> 我們關切的，只是進步的社會，但它們的數目出奇的少。儘管勢不可當的證據擺在面前，要讓一個西歐人清楚認識到他身邊的文明是世界史中之罕有的例外，仍是極其困難的事。……無可爭辯的，絕大部分的人類，自從他們的典章制度首度粲然大備於歷史上以來，即不曾有過絲毫的欲望要加以改善。……除了世上的一小部分地區，法制從來不見逐漸改善。歷史上固然一直都有物質文明存在，但文明拓展法律的現象從未之見，反而都是法律在限制文明㊼。

上文提到的，以及其他的歷史家，都渴望寫出符合科學標準的歷史。這意味著徹底驅除形上學的幽靈，不僅記述事件，且進而發現歷史的規則性與一般定律。上述反形上學的調子，在〔德意志意識形態〕(*The German Ideology*, 1846) 中可以看得非常清楚。在該書中，馬克思痛斥黑格爾

㊼ Sir Henry Maine, *Ancient Law*, Chap. II. 也請看Jame Mill 之 *History of British India* (1817), BK. II, "Of the Hindus"。文中，「歐洲較有技巧的政府」、「比較欠教化的亞洲居民」、「粗鄙的民族」等類說法，處處可見。

哲學（不管是少年黑格爾學派的或舊的）爲非歷史的。但把這種新型歷史的諸般假定表達得最好的，還是巴寇。雖然人們對巴寇這個人所知不多，但他的書相當風行。約翰·穆勒就對他的書留有深刻印象，甚至杜斯妥也夫斯基（Dostoevski）都讀過。就像柏納對生理學之所爲，也大約在同樣時間，巴寇假定歷史事件中有「普遍性」（universality）與「一致性」。這就是說，可以用決定論說明。不過，他也跟柏納一樣，嚴分決定論與宿命論。依他，歷史事件既非偶然之結果，亦非超自然力量干預之結果。是現實的諸般原因決定了人的行動——這些原因，就算不能總在個體身上觀察到，也可以在羣眾身上觀察到。巴寇把他這種見解稱爲「必然聯繫說」（doctrine of Necessary Connexion）。但這些原因固然是物質性的，也是精神性的。如果人被「自然」，卽氣候、食物、土壤、一地區之生物所限定，自然也一樣被人所限定，特別是被「依自己的組織情況而發展自己的」人類心靈所限定。歷史學家必須弄清到底是心靈還是自然對人類行動影響最大，到底在世界上的那個部分情形是如此。巴寇提出有關謀殺、自殺、婚姻等等的統計，來證明這些行動的規則性，以及因而存在的預測之可能性㊽。約翰·穆勒只有一點與巴寇不同意，那就是他堅持歷史的定律只能是經驗的定律。他認爲歷史中的變數太多，有關的資訊也不够，特別是關於先進社會者，因此，不容許我們做巴寇所認爲可以做的那種科學預測。

事實上，十九世紀中葉那些科學的歷史家一致同意的歷史定律，只有進步定律一條。但這幾乎是該時代的一個普遍

㊽ Thomas Henry Buckle, *History of Civilization in England*, Chap. I-IV.

信念。一位法國哲學教授在一八五一年寫道：「如果有某個觀念是特別屬於我們這個時代的，依我看，那就是進步這觀念。進步，被視爲歷史與人類前途的一般定律㊾。」以約翰·穆勒的話來說，歷史不僅展現了進步性或進步的變化，更展現了向更佳境界的進步、向更佳境界的變化。穆勒喜愛孔德，甚於喜愛維柯，也就是喜愛視歷史爲「一射體彈道或一進展而非一天體軌道或圓圈」的觀念㊿。也在此時廣泛流傳的歷史相對論的信仰，並未排除目的論。歷史被認爲向一個塵世樂園邁進——在該樂園中，人會很幸福，同時身心都調適得很妥當，至少在西方是如此。

對上述射體彈道的性質與動態，甚至對其所走的路線，各個個體與團體自然會有爭執，有時且爭執得很尖銳。譬如有些人相信進步不可避免，其他人僅相信其可能。有些人強調心靈對進步的重要角色，其他人則強調物理或物質力量。在某些人看來，努力的目標是更多的知識；在其他人看來，則是最多數人的最大幸福，或更多的自由（民族的或個體的），或平等，或更高的道德，或上述種種之混合。

黑格爾學派則強調意識（consciousness）的擴展。雷南以典型黑格爾的口吻說道：「向意識邁進，是世界最普遍的定律。」宇宙歷史的最早幾個時代，不知自覺爲何物。意識只產生於歷史的時代。在科學的驅迫之下，它雖然摧毀了超自然的樂園，卻「在一切的意志都分享了光明、完善、美，因而十分幸福時」，使得塵世樂園的建立，成爲可能51。雷南相信歷史甚至可能超過它的人類目標，而產生比人類本身

㊾ A. Javary, *De l'idée de Progrès*, Librairie Philosophique de Ladrange, Paris, 1851, p. 1.

㊿ J.S. Mill, *System of Logic*, BK. VI, Chap. X, Sect. 3.

51 Ernest Renan, *Dialogues et fragments philosophiques*, p. 181. 也請看 *The Future of Science*, *passim*.

更高等的物種。正如我們所熟知的，馬克思反對這種「德意志意識形態」，指它是空中樓閣。他說：「不是意識決定生活，而是生活決定意識[52]。」所謂「生活」(life)，馬克思指人類身處其間的經濟關係。人依照這些關係而行動，不管他是否意識到它們。因此，社會變遷的「眞實」動力，既非觀念，也非理性，而是流行的生產與交易模式所促成的階級鬪爭。馬克思敏銳地覺察到歐洲的新經濟現實，把黑格爾的歷史哲學從雲端帶到地面。不過，他也分享了「唯心主義的」黑格爾信徒們對歷史命運的信仰。他認爲歷史的辯證不屈不撓地向進步而前進，向工人階級的解放與無階級的社會而前進[53]。

英國的理性主義者，雖然並非不注意經濟的原因與別的環境的原因，卻把心靈或理智列爲進步的「主要的決定原因」(the main determining cause)。穆勒說：「知識思想上的變遷，是歷史的最顯明動力。」他接受孔德的三階段「定律」，正是因爲這定律強調了理智在歷史上的重要性，強調了由神學思惟而形上學思惟而實證思惟的進展——這進展，現在也保證了社會的進步[54]。巴寇雖然承認物理的原因，卻也同樣強調心靈之重要。他認爲心靈一旦開始活動，就沒有任何力量能够止住它克服物質環境與蒙昧主義的腳

---

[52] Marx, *The German Ideology*, in Lloyd Easton (ed.), *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, Doubleday, Anchor Books, Garden City, New York, 1967. p. 415.

[53] 馬克思的歷史哲學並非單純的決定論。這是幾乎無庸多說的。馬氏不是說過：「人造出他們自己的歷史」這樣的話嗎？他不是也為偉大的人物，包括像牛頓這樣的知識分子，留下了用武之地嗎？他的主旨是：人受環境（主要是經濟的與社會的環境）所制約。這些環境不是他們直接選擇的，它們使他們傾向於以某些方式去思考與行動。恩格斯明顯地否定了「自然主義的歷史概念」——這種概念，阻止人們回應並改變自然，創造新的生存條件。

[54] J.S. Mill, *System of Logic*, BK. VI, Chaps. X-XI.

步。所謂心靈，巴寇指的主要是科學的、歸納的推理作用。他認爲道德上的眞理一旦被發現之後，便不再會改變，但知識上的眞理卻由於科學的懷疑精神而會再改變。這種懷疑精神，曾經提供了推翻古老研究方法的工具——如在近代歐洲，它也導致宗教迫害與宗教戰爭之終止。年輕的歷史學家雷基在數年之後，也獲致大抵類似但比較謹愼的結論。在其〔歐洲理性主義精神之興起與影響〕（1866）中，雷基頌揚理性主義的勝利。他把這主義界定爲發生於整個社會中的一種思想方式，認爲它克服了宗教上的蒙昧主義，清除了魔法與巫術，終止了迫害，並且由於結束了對奇蹟的信仰，使得近代科學得以興起。不過，在同時，雷基也爲自我犧牲的精神在日益增長的唯物主義文明中之沒落，而悲嘆。他說這種文明已經賦予這個時代一種「唯利是圖的、非英雄的性格㊺。」在所有理性主義者之中，穆勒或許對知識思想的進步抱有最平衡的概念。他跟馬克思同樣了解人被置於經濟、社會與政治「環境」之中的事實，了解人的觀點與行爲被環境塑造的事實。但他認爲「果」能够反過來作用於「因」；這就是說，人類能够轉過來「模塑環境」。使這件事情成爲可能的，主要是人的思惟與觀照能力。理智的活動產生新知識，新知識轉過來使物質的、道德的與政治的進步成爲可能。如前所述，正因爲有這個信念，穆勒才會堅持自由不可缺。文明之進步，全繫於思想之自由。既然如此，在穆勒與其他自由主義者看來，進步便不可能是必然的——巴寇、史賓塞這兩個人實際上都是放任主義的自由主義者，馬克思，甚至蘭

㊺ W.E.H. Leckey, *History of the Rise and Influence of the Spirit of Rationalism in Europe*, D. Appleton & Co., New York, 1866, *passim*, and Vol. II, p. 354. 雷基寫這部書的時候，只有26歲。也請看他的 *History of European Morals* (1869). 書中，他顯示了更高的相對主義意識。

克，都視進步爲必然之事[56]。

柯爾貝朋友，且爲法國新寫實主義派之一員，卡斯塔納利（Jules Castagnary）說：藝術歌頌過諸神與英雄，現在應該致力於神化人類。他描寫現今已對自己有充分自覺的人類，讓他（人類）這麼說道：

> 在我被逐出的那個神的園子旁邊，我要建立一個新的伊甸園。……我要讓「進步」站立在它的入口，讓他手執燃燒的長劍，對上帝說：「不准你進來。」於是人開始建立人類的社會[57]。

這是說，是新啟蒙運動的眞正信念。它以種種不同的形態，爲不同派別的人所共有。歸根結底，這信念是以對自然與人的信念爲基礎。即使通常被說成悲觀者的古典經濟學家，也在一定程度上，分享了對人的這種信念。作爲經濟理論家的李嘉圖，與作爲國會議員的李嘉圖，說的話不一樣。這經濟理論家既不相信利益會有自然的和諧，也不相信國家（即人）有力量促成人爲的利益和諧，因此，工資的鐵律使大多數人註定要過一種在飢餓邊緣掙扎的生活。但作爲黨員的李嘉圖在國會講話的時候，就樂觀大談個體利益之一致，大談只要採取若干立法措施，物價就會「自然且公道」。他大談英國能達到人類幾乎無法想像的一個繁榮幸福情況[58]。

歷史的樂觀主義，簡直足以使人興奮不已。蘭克就不怕歐洲國家日益增長的力量。他何必怕呢？在一八三三年一篇

---

[56] 跟穆勒一樣，某些法國自由主義者，如 Michelet, Edgar Quinet（他們都相信有自由意志），也對進步之必然性表示懷疑。

[57] Jules Castagnary, *Philosophie de Salon de 1857*, 引述於Werner Hofmann, *The Earthly Paradise: Art in the Nineteenth Century*, George Braziller, New York, 1961, p. 363.

[58] 關於李嘉圖，請看 Elie Halévy, *The Growth of Philosophic Radicalism*（見註[38]），pp. 340-342.

著名的文章中，他認定宇宙中有一個道德秩序，這秩序自會保證「列強」和諧；如果有必要，它還會恢復這和諧。史賓塞則在他第一本書〔社會統計學〕(*Social Statics*, 1850)，列出一章討論「惡之消失」。孔德則依拉馬克的後天特徵說，宣講人性的逐漸改善。他認爲這種改善可以保證我們達到更完善的社會狀況。維多利亞時代的旅行家和業餘歷史家李德 (Winwood Reade)，更以類似卡斯塔納利的口氣描寫人的歷史命運：

> 美麗的傳奇將會變成事實；歐木玆 (Ormuzd) 將會征服阿里曼(Ahriman)。……塵世（現在是一個煉獄）將會成爲一個樂園——不是由無用的祈禱與哀求，而是由人類自身的努力，以及足以跟提昇他們到眼前境界的精神成就相比的精神成就。使他們憑上帝之恩典而成爲萬獸之王、自然力之主宰、蒸汽與電力之統治者的那些發明與發現，全部是根據實驗與觀察而來。……一旦我們以科學查明了自然的運作方法，我們就能取代她的地位，而爲自己施行這些運作。一旦了解了自然的定律，我們就能預測將來……[59]

這段話是浪漫主義與科學主義的奇妙混合，體現了新啟蒙運動對進步的信念。它大體上取代了舊宗教信仰，也是對失去了舊宗教信仰的一種補償與安慰。它將可以支持西方人，直到歷史與宗教又起疾病的二十世紀。

---

[59] Winwood Reade, *The Martyrdom of Man*, Thübner & Co., London, 1872, pp. 512-515. 少年黑格爾學派的言論裏也可以看到這類描寫極樂世界的話。Strauss 就說過：「因此這個塵世不再是淚水之谷，……神聖生活之豐饒，將實現於此時此地……」(*Die Christliche Glaubenslehre*, 引述於 William J. Brazil, *The Young Hegelians*, Yale University Press, New Haven, 1970, p. 118).

第四章 演化的世界

如前所述，約翰·穆勒從未眞正領會達爾文的意義。這位偉大的自由鬪士讚揚達爾文，說他開闢了一條「研究的新路徑。這條路徑，大有希望，其所能帶來的結果，沒有人能預見」。但他差不多是以培根對待哥白尼的方式，認爲〔物種原始〕只是另一個未經證明的「假說」（hypothesis），而草草把它打發了①。這個假說，卻在一個世代之內由假說變成了教條。演化與天擇成爲家喻戶曉的字眼。達恩（Down）這位深居簡出的賢哲葬在西敏寺離偉大的牛頓數尺之遙的地方。他像伍爾斯索普（Woolsthorpe）那位威勢更盛的聖人那樣確切無疑地在時代身上留下了印記。（譯按，牛頓出生於伍爾斯索普）。

我們現在正要加以考察的這個達爾文的世界，顯示出許多跟穆勒的世界相似的特徵：同樣的科學主義，同樣的貫穿全局的自然主義，同樣的樂觀主義（在一定程度上）。事實上，我們不妨把它看作新啟蒙運動的進一步引申，看作該運動的第二個階段——除了一個東西之外。這個東西，就是演化觀念。但這個觀念，使全局改觀。一位法國哲學家在一八九六年寫道：「我們這個世紀之後半，是演化主義的世紀。」

① J.S. Mill, *System of Logic*, BK. III, Chap. XIV, Sect. 5, note（加在1862年之第五版）。

「一個動態的實證主義，取代了舊的靜態的實證主義②。」在觀點上的這個改變，不僅是量的，更是質的。

不過，這個說法，需要若干限定。首先，我們應該注意，達爾文的演化論並不是在所有國家都一樣流行。法國比英國和德國都更抗拒它。在法國，邱維埃的傳統（Cuvierist tradition）與流行的實證主義，使科學家們有一個時期對任何一種演化理論都小心提防。即使傾向於演化論的科學家，也不太信任天擇說。爲了某些原因，一直到一八七八年，達爾文才入選科學院。而甚至在那時，他也沒有獲得決定性的票數，而且只被選爲植物部門的通訊員。然而在一八八〇年以後，演化論在科學家與人類學家圈子裏獲得迅速的進展，即使法國人寧可稱之爲「變化論」（transformism），而傾向於多稱讚拉馬克，而少稱讚達爾文（由於民族主義心理的作祟）。一位法國科學家（當時仍然是反演化論者），在一八九四年，很失望地注意到各種期刊與出版物都在說種族變化論當時正作爲「科學之主」而稱霸一方，且「獲得所有見聞廣博的人以及正格專家學者的贊同③。」這些話，正與當時赫胥黎針對英國、黑克爾（Ernst Haeckel）針對德國而說的話，互相呼應。

還有一點應該注意的，那就是演化觀念，不管是達爾文的或別人的，都並不是什麼新奇東西。「發展假說」（the development hypothesis）即使不像山丘那麼古老，至少也跟普豐、赫德、謝林、黑格爾一樣古老。這是我們已經知道

② Alfred Fouillée, *Le Mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive*, Germer Baillière & Cie, Paris, 1896, p. xiii.

③ Armand de Quatrefages, Robert E. Stebbine, 引述於 *The Comparative Reception of Darwinism*, Thomas F. Glick (ed.), University of Texas Press, Austin, 1972, p. 132. 論法國的一章。

的。史賓塞在一八五二年寫過一篇文章討論。文中，他比較了「靜態的」與「動態的」思惟，並且反對上帝造物說，而爲演化辯護。我們也應該記住：一個人是否覺察到生活在一個變化不停的世界裏——這知覺在十九世紀日益明顯——並不繫於有無演化學說。在達爾文出現之前許多年，阿諾德在與史賓塞無關的情形下，就曾爲時間而煩惱——譬如，他在「學者—吉普賽」(The Scholar-Gypsy, 1853) 中比較近代生活之「病態匆忙」與舊英倫之穩定時，說：

血肉之軀的人爲何困乏？
那是因爲他們的存有變而又變；
那是因爲再三重複的震盪，
耗盡了最堅強靈魂的精力，
麻木了靈活的諸般機能。

但是達爾文說中了要害。一八五九年以後，演化觀念不僅滲透、更支配了歐洲思想。考慮前述的諸般永恒問題而不涉及演化，幾乎已經不可能。演化觀念替自然描繪出一幅全新的畫像，把它呈現爲未經設計的「宇宙歷程」這觀念又爲科學與神學的戰爭開闢了若干新戰線。它把一直置身事外的人類也包含在演化歷程中，因而促使大家注意其卑下的（亦卽動物的）來源。它並且使動態的社會觀與文化觀成爲標準的見解，同時造成了一個贊成「戰爭」的偏見——視「戰爭」爲社會生活之定律，猶如其爲生物生活之定律。大半由於這場達爾文革命（Darwinian Revolution），太陽底下的東西（包括太陽在內——依太陽系演化論），似乎已經沒有一樣不在永不停歇的遷流之中。這個看法，可以想像得到，是許多人內心不安的根源。但在達爾文的世界中，樂觀主義還是壓倒悲觀主義，因爲達爾文理論本身強調創造性，強調自然在任一層面產生更新且更優形式的能力。

史賓塞，我們不妨視他爲演化的哲學家，把這點說得很清楚。其〔第一原理〕(*First Principles*, 1862)，以十卷篇幅介紹他雄心勃勃的「綜合哲學」(Synthetic Philosophy)，勾勒了「一個各處都在動的宇宙」。這部書中存在著比〔社會統計學〕更多的緊張——〔社會統計學〕這本書，如前所說，敍述了一條進步的定律。在〔第一原理〕，史氏一心觀照演化與消解 (dissolution) 之交替，乃至宇宙的最後崩解——這是持續的運動與「力」(force) 所致——這運動與力，不容許任何東西在達成整合以後繼續保持靜止。不過，史氏著重的還是演化。消亡，不管怎麼說，部分出於臆測；它即使發生，也要在很久以後，在「想像所及的範圍以外的某一時期」。就目前以及可見的未來而言，「演化定律」還是佔支配地位，它管轄的，包括從太陽系到人的每一樣東西，也包括人所建立的社會。史氏把演化界定爲從同質到異質（如人體上日益增大的結構上與功能上的分殊）、從不明確到明確、從不連貫到連貫的推移或「變遷」(change)④。如後來論生物學、社會學與倫理學的諸卷所示。史賓塞式的演化，還是一種講進步的學說達爾文佐證了史賓塞的信仰：整個來講，演化是建設性的。

宇宙的歷程

在其最後且最重要一系列演講中的一次，赫胥黎（達爾文稱赫氏是他的「總代理」）形容自然爲「宇宙的歷程」(the cosmic process)。「宇宙的」一詞，照嚴格的用法，意謂自然 (nature)包括一切存在，甚至人與道德的世界也包

④ 見 *First Principles* 論法律與演化的六章 (XIII-XVIII)。

括在內。不過，在他後來的話中，赫氏眞正的意思，卻是指未經人類染指的自然——「宇宙的歷程」與「園藝的歷程」(horticultural process) 對立。「歷程」，則當然是指自然之變動不居的、演化的一面而言。「因此，宇宙最明顯的屬性，無常。它所呈現的面貌，比較接近一個多變歷程的面貌，而非一個常定實體的面貌。其中，除了能量的流動，以及遍及全體的理性秩序外，沒有一樣東西持久不變。」赫氏也談到自然的「無限多樣化」，談到「生物爲生存而做的相殘鬪爭」，談到苦難——苦難是「宇宙歷程的一個基本元素」，而不是偶然的伴隨物⑤。

基本上，這是達爾文的自然觀。其醞釀的時間，前後達百年以上。如果不是先有地質學革命，以及生物學革命，上述自然觀，殆無可能形成——雖然生物學革命的關係可能不如地質學革命那麼重大。造成這生物學革命的，包括了普豐、拉馬克，以及達爾文的祖父伊拉斯莫斯·達爾文 (Erasmus Darwin) 等著名「前驅」。達爾文在世的時候，新自然觀的所有，或幾乎所有要素都已流行，科學家雖未必接受，但受過教育的人都遐邇爭論。達爾文把這些要素融成一個體系，並且提供予人深刻印象的佐證。但他所做的並不限於此。他起初似乎沒有博通演化思想史。因此他非常倚重自己的觀察，特別是獵犬號 (1831-1836) 在南美洲和加拉巴哥羣島 (Galápagos Islands) 所做的觀察。他回到英國，對自然的無限「可塑性」(plasticity) 或無限紛歧就深信不疑了。關於自然體系如何作用，他終於像牛頓一樣，提出了一個似乎合於眞理的解釋。如果他不是第一個發現天擇（自然選擇）現象的人，他也是第一個把它視爲中心因素，視爲一

⑤ T. H. Huxley, "Evolution and Ethics" (1893), and "Evolution and Ethics. Prologomena" (1894).

個基本上不斷進步的自然作用過程——這過程，與個體生物的變異，聯合起來，造出新物種。無疑的，達爾文大大震驚了他同時代的人，他的理論，數年之間便推翻了以宗教爲基礎的那個比較老的自然觀。

達爾文的自然，並沒有推翻，反而加強、甚至誇大了前此新啟蒙運動思想裏的那些自然觀⑥。它標示了自然主義（當時的人，那時正開始這麼稱呼它）的勝利。當時一名懷有敵意的目擊者，曾把自然主義界定爲一種自圓的世界觀——這種世界觀，「使自然跟上帝分開，使精神隸屬於物質，且提出不變的定律，作爲見證⑦。」達爾文並未自命其看法爲一種世界觀，但他的確否定自然有「設計」(design)。他在自傳中告訴我們：他最後「被迫」放棄了培理 (William Paley)的論證⑧——培理論證，達爾文還在劍橋大學當學生時，一度在他心目中顯得似乎已是最後的定論。蚌殼優美的鉸合部，顯然不是由一個有知性的東西所製造的，「像門的蝶鉸是由人所製造的那樣」。即就製造蝶鉸而論，人類的眼睛也不像佩理所以爲的那麼完美。因此，從手錶的存在而論證錶匠（上帝）的存在，已不再能說服達爾文。「在有機物的變異性與天擇的行動中，似乎並不比在風的行進路線中，有更多的計畫⑨。」蕭伯納 (George Bernard Shaw) 後來曾立論說：達爾文的演化公式，不啻把全宇宙都歸於機會

⑥ 見本書頁 365 以下。

⑦ James Ward, *Naturalism and Agnosticism*, Adam & Charles Black, London, 1899, Vol. 1, pp. 185-186.

⑧ 佩理 *Evidences of Christianity* (1794)，與 *Natural Theology* (1802)，是關於這種論證（由見諸自然界之計劃以論證上帝之存在）的經典作。

⑨ Charles Darwin, *Autobiography*, Nora Barlow (ed.), Collins, London, 1958, p. 87.

(chance)。但是這並不是這公式的本意。至少就一個意義而言，達爾文主義者也跟實證主義者一樣，既摒除了設計，也摒除了偶然。達爾文曾經說：「自然中的每一樣東西，都是固定法則的結果⑩。」

達爾文主義者，同時又被指控信仰唯物論。關於這點，眞相又如何呢？赫胥黎或物理學家丁達爾 (John Tyndall) 的某些演講，或諸如黑克爾〔宇宙之謎〕(*Riddle of the Universe*, 1899) 這樣的一本書，可能會給人一種印象，以爲唯物論終於征服了科學界。但這個印象只是部分正確。被稱爲達爾文在德國的牛頭犬的生物學家黑克爾，是最近似眞正哲學唯物論者的一個人。黑克爾宣揚有機自然與無機自然的「奇妙統一」(a wonderful unity)。依照他的「一元論」哲學（他宣稱這是從達爾文與能量不滅定律、物質不滅定律學到的），宇宙間每一樣東西，都是經由一連串上升的演化，而由「物質」產生的：生命，由無生命的碳化合物自發而來；心理活動，則從原生質的進一步物質變化而產生出來，等等。值得注意的是，黑克爾的「物質」，具有初級意識。赫胥黎則是更具有代表性的人物。他偶而也會發出唯物論式的論調，譬如其著名的演說「論生命之物理基礎」(On the Physical Basis of Life, 1868)，就是。他說：除了分子的排列，他看不出簡單原生質與水有什麼區別。思想本身，也只是分子變遷的結果。赫氏斷言：科學之進步，總是意味著「我們稱爲物質與因果關係的那些東西的領域擴大，而我們稱爲精神與自發性的那些東西從人類思想領域逐漸消

⑩ 同上。也請看赫胥黎在 "Evolutions and Ethic Prologomena" 中所說：「作為一種固定的秩序之表現（這個秩序的每一階段，都是依明確規則而運作的衆因之果），演化這概念，同樣地排斥偶然概念。」

失」。但赫氏否認自己是唯物論者。在同一篇演說中，他接著表示他根本懷疑人們堅持使用的某些名詞。我們對「物質」或「精神」或「必然」，究竟知道多少？它們「不過是用以稱謂幾組自然現象的想像根基的幾個名字而已」。赫胥黎只在想要對他眞實的或想像的敵手（像教士）發動攻勢時，才披上唯物論的斗篷。抱持達爾文見解的科學家們，都比較像赫胥黎，而比較不像黑克爾⑪。他們跟實證主義者一樣，大多是一元論者與不可知論者，而不是唯物論者。

達爾文的自然，其新穎之處，如上文所暗示，在其時間因素與鬪爭要素。恩格斯（他曾仔細研究科學及其對社會的影響），曾在其〔自然之辯證〕(*Dialectics of Nature*，寫於一八七三——一八八二）的按語中，評論上述兩個特點。他說：直到十九世紀左右，科學家們的自然圖像，在涉及時間的那個方面，都還十分「保守」。

> 自然根本未被視爲會在歷史上發展的東西，根本未被視爲有歷史的東西；大家都只考慮到它在空間中的伸延；……自然的歷史，正如行星的橢圓軌道那樣在一切時期都一樣有效⑫。

關於時間（或無時間）的這種概念，隨著拉普拉斯、拉馬克、賴爾（Lyell）、達爾文等科學家而連續蛻變。在達爾文身上達到最高峯的十九世紀科學，歷史化了自然，賦予自然

---

⑪ 「皇家研究所」的自然哲學教授丁達爾，則介於他們兩者之間。他曾在1874年的貝爾法斯特講演（Belfast Address）中公然承認信奉「科學的唯物論」，因而聲名大噪。不過，這「科學的唯物論」似乎大半是意味着腦中精神歷程與物理歷程的互關。丁達爾有點像黑克爾，承認「物質」（絕非死物質）在自己身上含有生命與精神活動的潛能。

⑫ Friedrich Engels, *Dialectics of Nature*, Clemens Dutt (ed.), International Publishers, New York, 1960, pp. 185-186.

一個新的時間向度（dimension）。對這場「時間革命」，地質學家的貢獻最大，雖然恩格斯忽略了他們。要說明有機物之改變如何緩慢地遺傳給後代，達爾文顯然需要有遠比基督教年代學允許的更多的時間。正好就在這個時候，地質學家提出新的「均變說」（uniformitarianism），爲達爾文提供了數百萬年（而不是數千年）的時間。這些地質學家中，最惹人注目的，就是賴爾。他的〔地質學原理〕（*Principles of Geology*, 1830）還被達爾文帶到獵犬號上去閱讀。均變說（uniformitarianism），不以突然的「災禍」（catastrophes）來說明地質的變遷，卻以現在仍在作用著的，因而可以認定是始終一致的那些完全自然的原因來說明。但這些原因，如侵蝕，運作顯然很慢。因此，賴爾不但提供了一套放大的時間標尺，更促使大家注意宇宙裏每天進行的、不間斷的、不能抗拒的、不能倒回的變遷。正如恩格斯概括而言：有了達爾文所完成的這個新自然概念，「所有僵硬性都化解了，所有固定性都消失了，一切向來被視爲永久的特殊性，都變成短暫的⑬。」

在〔自然之辯證〕更後面的段落，恩格斯也特別提到「求生之鬪爭」（the struggle for life）。這概念，在達爾文之理論中，早已取代了先前的自然和諧論。恩格斯本身曾經告誡人，即使在自然界，也不要過估鬪爭的分量⑭。他卻正確地認出，這種鬪爭就是達爾文自己曾經描述過，而當時人們正在談論的，自然界的一個標記。恩格斯敏銳地看出，達爾文的理論代表了「資產階級的競爭經濟理論」與馬爾薩斯

⑬ 同上，p. 13.

⑭ 然而恩格斯之主旨是：自然與社會並不完全類似。社會之中固然有許多鬪爭，但人與人之鬪爭，並非單純為了生存，而是為了有更佳的機會去享福與發展。

的人口論由社會轉移到自然界。如眾所知，達爾文一八三六年回到英國時，確曾讀過馬爾薩斯的名著〔人口原理〕(*Essay on the Principles of Population*, 1789)，並且留下深刻印象。達爾文在其〔物種原始〕中，再三提到「自然之戰爭」(the war of nature)、「生活大戰」(the great battle of life) 等等，確實是受馬爾薩斯理論影響的結果。馬氏的理論說：「人口的增加快過糧食的增加。前者以幾何級數而增加，後者以算術級數而增加，因而引起求生的大鬪爭。不過，有一點應該注意(恩格斯忽略這點)，達爾文並不認爲鬪爭會限制新物種之出現，他毋寧是認爲此事會促使新物種出現。大自然這幅殘忍的圖像，即使含有達爾文所謂的「快樂的倖存者與繁殖者」，也無可避免地含有「大毀滅」。這正是赫胥黎對宇宙歷程懷有含混模棱的感情的原因。他無法目睹狼羣加諸鹿羣的痛苦而處之泰然，卻又可能對後者之善於適應大加讚賞。赫胥黎認爲，至少就動物世界而言，自然界「跟古羅馬的生死格鬪表演大致是同一水平」⑮。

因此，新的自然圖像，即使在接受者眼中，也並非全然可喜。它似乎在上帝與自然之間，或自然與人類之間，設下了一道新鴻溝。

難道上帝與自然不和，
自然這才生出如此的惡夢？

在〔物種原始〕出版前九年，讀過賴爾、錢伯斯、拉普拉斯等人作品的丁尼生就已爲這個二元對立而憂慮。這位英國桂冠詩人，事實上是把所有明智的俗眾在面對這個新的自然時所感到的困惑，都濃縮在詩中。使他們困惑的，包括：

---

⑮ T. H. Huxley, "The Struggle for Existence in Human Society" (1888).

一、這個「牙齒與爪子沾滿血跡的大自然」的倫理面貌——對個體與種族生命都顯得如此不在乎；二、不知道自然界是否有任何「計畫」存在，因此，不知道人生是否徒然；三、變化本身——把里程碑一掃而盡。

滄海原是桑田。

大地啊，你經歷了何許變遷！

……

山丘猶如幻影，變動不停，

由一個形狀到另一個形狀，沒有一樣靜止。

堅實的土地，消散如晨霧，

猶似雲朵，方才成形，隨即消逝⑯。

丁尼生找到了一個新的理由（在以上這些賴爾地質學似的詩節中），聲援阿諾德對無常的關懷。這一個新的自然，不可能是丁尼生安身立命之所。但他還是試着去了解它，並且盡量從好的方面去設想它——設想它有朝一日也許出生什麼好東西來（也許是「一個更高等的種族」）。

變化，卻一點兒都未使赫胥黎苦惱。他爲它而自豪，且歡迎那些導致更高等類型之出現的不停變更。不過，如前所述，最後他心裏也產生了疑慮；覺得有必要指出「自然國度」(the State of Nature) 與「藝術國度」(the State of Art) 之不同。赫氏終於深信自然「既不是道德的，也不是不道德的，而是非關道德的」。因此，人類唯有耕種自己的園子，並且用一道圍牆把這園子圍起來，與自然隔開，才能發展出有價值的文明。園丁一旦停止了戒愼的管理，「一般

⑯ Alfred, Lord Tennyson, *In Memoriam* (1850), CXXII 節。也請看關於 "Nature, red in tooth and claw" 的著名 LIV-LV 節。

宇宙歷程之敵對的影響力（主要是指自然之求生鬪爭的那一面）」，就會侵入園中，而把它踐踏了⑰。因此，就某一層次來說，人與自然是敵人，雖然普羅米修斯似的人類如果够英勇的話，儘可從自然裏徵用他爲了自己的目的而選定的任何部分。

儘管有這些疑慮（我們在後面將會看到，這些疑慮正在逐漸增加，其跡象歷歷可見），科學在達爾文的世界中，聲勢仍在步步高漲。至少，在實際應用方面，誰會懷疑科學「一向只帶來好處」？誰能否認，如新創的科學雜誌〔自然〕（*Nature*）所言，科學運動「正席捲一切階級與意見」，否認它代表「一種新的思想習慣」——在它燭照之下，一切的問題都正在被重新考慮⑱？在這麼一種氛圍之中，也就難怪赫胥黎、加爾頓（Francis Galton，達爾文的姪子）等人，會依循孔德的傳統，極力主張以一種新的「科學的教士」（scientific priesthood），取代原有的教士，作爲文化領袖，或堅持推行一種新的更偏重科學的教育。赫胥黎（一個精力非常旺盛的人），可以說是體現這種新類型的文化鼓吹者。他在英國各地，對各色各樣的聽眾，宣講科學，要求科學在教育中扮演更大的角色。爲這個題目而跟他發生辯論的，不是別人，正是阿諾德。阿諾德當時擔任督學。他在他論「文學與科學」（Literature and Science）的一篇著名文章（一八八二年）中，問了那個緊要的問題：長久以來被認爲「對我們全體」最有好處的那些學科，是否仍然是最有好處的？或者其他學科（主要是科學的）對這個新

---

⑰ T. H. Huxley, "Evolution and Ethics, Prologomena".

⑱ 這些話出自 Charles Kingsley, *Health and Education* (1872), 以及 "Professor Tyndall and the Scientific Movement", *Nature* (1887). *Nature*這份雜誌在1869年創刊。

時代更有好處？無疑的，阿諾德與赫胥黎兩人辯論了許多，但主要的是，阿諾德擁護傳統教育——「以文學爲主」的教育。赫胥黎則極力主張一種需要給予科學「最惠國」（most favoured nation）地位的教育。在這裏，我們關心的主要是赫胥黎的議論。他再三強調以下幾點：一、傳統研習經典的教育，未給予一個個體（或一個民族）適當的裝備，讓他在求生的鬪爭中成功競爭；二、換個比喻來說，在近代世界的棋局中，一個棋手無法適當地運子，除非他通曉下棋的規則——就是我們稱之爲自然律的那套東西；三、科學教育是「工業進步絕對不可少的一個條件」；四、科學方法的訓練，也有道德意義，因爲它教人適當尊重證據。赫胥黎不是宗教正統觀念之友。他認爲在知識的眞理上，科學家遠勝於宗教家。他又換個比喻說，他期望於灰姑娘辛德瑞拉（Cinderella）的，亦卽科學的，多於期望於她的醜陋姐妹的，亦卽神學與哲學的，或期望於利未人（Levites）的，亦卽「通識」（liberal）教育之壟斷者的。灰姑娘因爲每天「生火、掃地、煮飯」，被人認爲是一個低賤卑俗的人而瞧不起。但實際上，她，而且只有她，看到了規範世界的規律，注視著展現於她眼前的偉大演化戲劇，學會了「不再假裝相信那些沒證沒據的東西，不再反覆重述能知範圍外的事物命題⑲。」在這幾點信念上，達爾文的世界與新啟蒙運動一致。

---

⑲ T. H. Huxley, "Science and Morals" (1886). 灰姑娘的比喻，並沒有涉及利未人，或涉及古典學者。關於赫胥黎的教育觀，請看 "A Liberal Education; and Where to Find it" (1868), "Scientific Education: Notes on an After-Dinner Speech"(1869), 以及 "Science and Culture" (1880). 赫胥黎並未鼓吹一種只要科學不要其他的教育。這是不待說的。他希望擴充通識教育，把科學、近代史、文學都包括進來。

人在自然中的地位

在他的晚年，赫胥黎傾向於分別自然與人類，甚至使兩者對立。但他始終假定「人在自然中的地位」（man's place in nature）無可置疑。而事實上，這是他最重要的幾本書之一的主題。赫胥黎假定人類也是宇宙歷程的一部分，是從原始的黏質物演化出來，或更嚴格地說，是野獸的後裔。即使人類比較高級的感覺與理智官能，也是生自比較低級的形式。他說，動物跟人之間劃不出一條「絕對界線」。他論〔人在自然界的地位〕的文集（1863），附有若干圖畫，闡釋猿猴骨骼與人類骨骼相似（附圖26）。他這麼做，是爲了要把人拖離他舊有的宗教背景，爲了要否定他是一種特別的物種，或占有任何一種特別的地位，爲了要以運作中的全屬自然的力量來說明他。達爾文晚此八年（一八七一）出版的〔人之進化〕（*Descent of Man*），也做了基本上相同的假定。

這就是最困擾他同時代人的問題——赫胥黎稱之爲「問題中的問題」（the question of questions）。這問題就是，演化是否適用於人？人到底生性更接近猿猴或更接近天使？達爾文主義的答案（我們不妨這麼叫它），一點都沒有困擾赫胥黎，也沒有困擾達爾文。說人是野獸的子孫，並不等於說他是他們之中的一個。人之榮耀在於他現在的狀況，而不在於他所由發生的卑微祖先。在他們那個時興登山的時代，赫胥黎把人稱爲「生物世界偉大的阿爾卑斯山與安第斯山」。

只有他具有使用易懂、理性言語的神奇天賦。藉這語言，他慢慢累積並組織經驗，而在別的動物，個體生命

停止，其經驗也幾乎完全與之俱亡；因此，他現在高高站在經驗上面，猶如站在山頂上，遠遠高出他地位卑下的伙伴之上⑳。

依赫胥黎，這正是何以人類必須（而且能够）跟宇宙歷程搏鬪的緣故：因爲他已經上升到它（宇宙歷程）上面，並且發展出一種道德意識與一個大容量的腦子。因此，赫氏寄望「他（人類）有更高貴的未來」。

這種見解，即使赫胥黎用糖衣包起來，也引起了一場風暴。而這不足爲奇。在許多基督徒看來，這種見解是瀆神的，不僅跟聖經牴觸，更否定了他們歷來所學有關自然與人類命運的知識。在唯心論者（未必是基督教徒）看來，實在很難相信，像人類智力這般精緻的工具（它能抽象地思考、能作概括論斷），竟然源出於動物界的本能。德國大語言學家繆勒（Max Müller，反達爾文主義者）說過：「能言善道的能力」全繫於前述智力之種種特質。至於科學家，他們之中也有許多人覺得很難放棄長久以來抱持的假定。沒有進一步的證據，他們不敢冒然相信那「失落的環節」（missing link）存在，或天擇作用之存在。

賴爾與華理斯（華氏與達爾文共同發現「天擇演化」），正是爲上述新人類學而極感痛苦的科學家的兩個實例。不管人們怎麼說，賴爾實際上從未完全贊同達爾文的理論。他承認人類起源於遙遠的過去，推翻了摩西的年代學，而且在猶豫許久之後，終於承認天擇爲「可能」。但他始終無法使自己相信天擇或其他純粹「次要的」（secondary）自然原因眞能說明人的現象。賴氏一直認爲人類居於「一個獨特的王國」（Distinct Kingdom），也就是說，人類由於其「可以改

⑳ T. H. Huxley, "On the Relations of Man to the Lower Animals", *Man's Place in Nature* (1863), 結尾的一段。

進的理性」（improvable reason）以及道德與宗教才能，而跟野獸截然不同。賴爾在其〔人類的古代〕（*The Antiquity of Man*, 1863）最後一章寫道：「（對上帝與來世的）信仰，只人類具有」。這信仰，跟他的理性如此相契，跟自然固植在他靈魂中的宗教情操如此相宜，誠然有助於從道德上與理智上提昇其存有等級。」但是如非經由一次「跳躍」（leap），這種質變怎麼能够發生呢？而如果沒有經過更高級的一種規律（可歸諸「上帝本身」的規律），這樣一躍怎麼可能發生呢？這位大地質學家已得出一個結論：人類必然是由自然平常途徑以外的一個原因，而升登他目前這個值得自豪的地位。人類是他（賴氏）自己「均變」定律的一大例外。華理斯，雖然從比較不那麼老套的宗教前提出發，也得出類似的結論。在一系列文章中（這些文章，大大困擾了達爾文），華理斯建立了兩個論點：第一，人類的大腦是個壯觀的進展，超越了自然在此以前所能產生的任何器官；第二，人類的智力，以及審美與道德的天賦，都無法以天擇說明。因此，在他看來，似乎有「證據證明某種力量存在。這種力量，引導（生物發展定律）循明確的方向，朝特定的目的，而行動」㉑。華理斯對人類前途也抱持樂觀看法。由於獲得了腦子，人類從此有能力控制自己的演化。

賴爾比大多數人更了解這場爭辯攸關什麼東西的存亡。這個東西，不是別的，正是人之尊嚴。賴爾在他一篇日誌中寫道：最使哲學家與神學家恐慌的，是「惟恐人的尊嚴，由於人跟下等動物之間建立起一種更近的關聯，而貶低㉒」。

㉑ Alfred Russel Wallace, 在 *Quarterly Review* (1869) 之文，引述於 Alvar Ellegard, *Darwin and the General Reader*, Göteborg University, Göteborg, 1958, p. 308.

一旦人類不再是自成一類 (sui generis) ——如古典與基督教傳統所主張——他就會變成動物那樣「囿於一時一刻的造物」(a creature of the moment)，不能有崇高的思想與抱負，在他自己眼中顯得「短暫而微不足道」(ephemeral and insignificant)。但賴氏與華氏所從事的，已經是且戰且走的斷後工作了。由於化石的證據不斷增加，大多數人終於都被爭取到達爾文那邊去（雖然不像赫胥黎那樣興高采烈）。達氏筆下的人，是「野蠻人之後裔」，是求生鬪爭的偶然產物，在他的結構中仍帶有「他無法磨滅的低賤起源印記」。這確實是一幅「味道不好的」、令人幻滅的圖像，至少對許多與達爾文與赫胥黎同時代的人是如此。大部分拜達爾文之賜，西方對人性的思維終於經歷了一次顯著的改變。此後，人們最常談的，是人的無理性本質——他的本能、他的侵略性、他跟動物世界的親屬關係。達爾文的人，預告了佛洛伊德與二十世紀無理性人的到來。

但達爾文主義者不僅把人看作一類東西來談，更把人看作好幾類東西來談。他們把「人」視爲一類東西而把他歸入動物世界，而又在人類的層次上，談論人與人之間的差別。因此，他們「粉碎了關於人類基本一致性的假設」㉓。整體而言，他們傾向於把上述差異歸因於生物學的決定因素，而不歸因於環境的決定因素。新啟蒙運動，和舊啟蒙運動一樣，特別是在英國與法國，還強調「環境」、氣候、政治制度、經濟制度、教育等等。現在則把強調的重點從環境因素轉移到自然，因而比較傾向於宿命論——啟蒙運動家思想中的

㉒ Sir Charles Lyell, *Scientific Journals*, Leonard Wilson (ed.), Yale University Press, New Haven, 1970, p. 336. 這段話註明寫於1859年12月8日。

㉓ J. W. Burrow, *Evolution and Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1966, p. 130.

一個可怕字眼。

促進這種思惟的刺激物，只有一部分來自達爾文主義。如前所述，浪漫主義與歷史主義強調的是人性與人類文化的殊相，而非共相，而在達爾文時代，民族主義與帝國主義之所爲，亦復如此。不過，達爾文確也因爲特別強調變異與物種，而激發了有關特殊性的思想。動物物種中的個體若無變異，演化殆無可能。達爾文由於對人「種」或種族的歧異的印象同樣深刻，遂試圖以性的選擇 (sexual selection) 來說明這歧異。

人類間之基本不等，見諸達爾文世界的三個界域：在種族之間、在民族之間、在個體之間。當然，種族問題的思想，在達爾文以前，早已進行多年。十九世紀論述這個題目的最具影響力的一本書，哥比諾伯爵 (Count Gobineau)的〔種族不平等論〕(*Essay on the Inequality of Races*)，在一八五三年即已出版。一八五九年，討論阿利安人神話的一本書，皮克特 (Adolphe Pictet) 的〔印歐族的起源〕(*Indo-European Origins*)，繼之出版。因此，達爾文時代，據膚色、頭顱形狀，或臀部等來區別種族，或把智力的與道德的行爲關聯到身體結構上，便不是什麼不平常之事了。不過，達爾文主義者還相信優等種族與劣等種族之分，因而助長了種族中心主義的偏見。達爾文與華理斯的思想都結合了當時流行的人類同源說與人類多種祖先說。他們認爲人類各種族可能有一個共同祖先。但在某一個時候以後——華里斯斷定在人類變得能夠思想以後——不同的種族或種類終於發展出來，而走上不同的道路。與史賓塞有關這個題目的想法一致，達爾文與華理斯都看到種族之間隨即發生的智力的與道德的競爭——勝利歸屬這求生鬪爭中天賦最佳者，最後，則出現較高一級的人類品種。在晚近歷史階段，「天賦

最佳者」，顯然是指當時正在世界各地建立帝國的歐洲人（Homo Europaeus）。華理斯在一八六四年寫道：

> 歐洲人的智能與道德特質，猶如其肉體上的特質，都是優等的；使他從人口稀少且固定的流浪蠻族狀態，在短短幾個世紀之間，升登今日文化與進步狀態的這些力量與能力，……使他與野蠻人接觸時，在求生的鬪爭中征服他們，並以他們爲犧牲而擴張……㉔。

從人類學一面所看到的民族歧異，只是種族問題思想的一種變奏。當時把歐洲人類等同於阿利安族，或等同於被認定爲較聰明、較健壯的一支白種人，甚至以日耳曼人、法國人，或其他某一民族作爲其最高的近代代表，是很平常的事。這正是上述變奏的一個實例。這種思想，是當時興起的「整體民族主義」(integral nationalism) 所特有的（這種民族主義，下文將更詳盡討論）㉕。

更直接與達爾文有關的一種思想，是遺傳學者與優生學者所開創的一種思想。這種思想，強調的毋寧是個體之間的差異，而不是羣體之間的差異。在他有關個體變異的思想中，達爾文採取相當富有環境主義色彩的一條路線。他一八六八年有一本書闡釋機體再生說 (theory of pangenesis)，結論爲：生殖細胞中的變化，源於「小芽體」(gemmule)，或身體所放出的物質微粒，而這個東西能够代代繼承。德國的遺傳學者魏斯曼 (August Weismann)，駁斥這個後天特徵 (acquired characteristics) 遺傳論（基本上是一個拉馬

㉔ Alfred Russel Wallace, "The Origin of Human Races and the Antiquity of Man Deduced from the Theory of 'Natural Selection'", *Journal of the Anthropological Society of London* (1864), 引述於 John C. Greene, *The Death of Adam*, Iowa State University Press, Ames, Iowa, 1959, p. 318.

㉕ 見本書頁 434。

克式的理論）。他截然區分生殖細胞與體細胞（或身體細胞），主張前者不受發生在後者身上的變化所影響。孟德爾（Gregor Mendel）有關遺傳的研究結果，大大增強了這個理論——孟氏的研究實際上是進行於一八六〇年代，但其結果到一九〇〇年才公開。與懷斯曼同輩的人類學家加爾頓（達爾文的堂兄弟），則使用統計，研究歷經數代的遺傳的影響。加爾頓的研究結果——記載在〔遺傳的天才〕（*Hereditary Genius*, 1869）一書中，宣稱不但可以闡明智力有很大差別，而且可以闡明這些差別都是正常地繼承來的，不管環境怎樣。加氏在其回憶錄中說：他深信「在人類的發展上，遺傳是遠比環境因素更有力的動因」。正是這個信念（他認爲業經懷斯曼的研究所證實），導致加爾頓提出優生學這門新科學。優生學，或有選擇地繁殖人類，也許就是改善人種，限制「不適者」生育率，「以早婚與撫養子女的健全方法」增加「適者」生育率的唯一方法——這方法，達爾文曾同意，雖然他認爲這個提議未免太富於烏托邦色彩㉖。儘管有優生學這個東西，上述這類生物學思想的全盤結果，不過是爲個體與羣體行爲加上一層命運的氣氛而已。至少，在這種思想中，環境對生物的特質只能發生一種有限的輔助作用——生物的特質仍存在於種質（germ plasm）或加爾頓所謂「種」（stirp）之中。當然，認定「環境因素」具有很大力量的史賓塞以及跟他同類社會改革家，對這個趨向是採取抵制態度的。

㉖ Francis Galton, *Memories of My Life*, Methuen & Co., London, 1908, pp. 323, 266.

不可知論

知道了以上對自然與人性的見解，達爾文主義對宗教的衝擊情形，也就多少可以預想。這衝擊只會加重當時侵襲歐洲的宗教危機。當然達爾文主義並非十九世紀後期唯一對宗教信仰具有削弱作用的東西。在歐洲若干部分，它甚至不是最重要的這類東西。但全盤而言，以及就長期來看，達爾文主義確實發生很有力的作用。不但對持續不斷的「科學與神學之戰」，對傳統意義上的宗教的死亡，對一個新的世俗歐洲的興起，都有重大影響。阿克頓爵士在一八八七年寫給葛萊史東 (Mary Gladstone) 的信中說：我們這個時代，「以懷疑爲外表的無信仰 (unbelief)，逐漸變成以某種信念爲外表的無信仰」㉗。許多的無信仰，藉著新起的「不可知論」(agnosticism) 表達出來——「不可知論」一詞，是赫胥黎新鑄的，用以跟教會歷史上的「知者」(gnostics) 一詞對立——這些「有知者」聲稱知道一切事物的終始本末。但「不可知論」這個名詞，是一個中性字眼，尚不足以完全表達上述「某種確定信念」(certain conviction)的涵義——當時許多人漸漸相信世界沒有計畫、沒有靈魂、沒有上帝，有人且公開討論上帝之死。

有一點必須說明，就是演化本身可以做有利於宗教的解釋，而事實上，有人確實這麼做。這大半繫於你着眼於達爾文主義的那一個要素，或刻意叫人去注意達爾文主義的那一個要素。自由派神學家強調達爾文主義的進步面貌，而不強調其機械主義，遂能建立一套新的自然神學，認爲上帝提供

㉗ 引述於 Gertrude Himmelfarb, *Lord Acton*, University of Chicago Press, Chicago, 1952, p. 164.

最初的動力與演化歷程的最終目標。因此，後來的坎特伯里大主教（Archbishop of Canterbury）天巨（Frederick Temple），看出宗教與科學只有「表面的衝突」（apparent conflict）。依他，演化論並未摧毀任何偉大眞理。它並未推翻由計畫之存在而推論出計畫者之存在的那個論證，反而使此論證「比已往更堅強」——雖然這論證不能再從培理（Paley）的觀點去了解。它讓人類仍然擁有一種「精神能力」（spiritual faculty）（人之尊嚴全在於此），而且使道德律（上帝透過人類精神能力而頒佈之物）依然完好㉘。

晚近一直有人試圖把達爾文本人也描繪成這麼一個自然神學家，甚至將演化的爭辯，至少英國的演化爭辯，視爲有神論架構裏的事情㉙。但這自非事實。誠然不錯，達爾文（一個謹愼的人）非常緩慢地放棄他自小被灌輸的宗教觀點；他寫〔物種原始〕時，仍是有神論者；而直到最後，他的「神學」仍然是一片混亂。但是，如其晚年〔自傳〕所示，達爾文由基督徒而有神論者而不可知論者的推移，是穩定而確鑿的。這推移，事實上，正是十九世紀後期許多受過教育的人在宗教生活上的遭遇的確切寫照。達爾文思考聖經可信不可信、思考近代的聖經批評以後，首先就不相信基督教是神

㉘ Frederick Temple, *The Relations between Religion and Science* (1884). 特別請看第四講與第六講。這部書是以 Bampton Lectures 為張本而撰成。這演講是天巨於1884年在牛津發表。那時他是Exeter 主教。Andrew D. White 在其名著 *History of the Warfare of Science and Theology in Christendom* (1896) 中，曾運用很類似的一個策略。在科學與獨斷的神學（它代表一幅中古的、過時的世界圖像）之間，確有戰爭存在，但在科學與宗教之間並沒有。依White所見，演化固然與神學相矛盾，卻未與宗教相矛盾。

㉙ Robert M. Young, "The Impact of Darwin on Conventional Thought", *The Victorian Crisis of Faith*, Anthony Symondson (ed.), Society for Promoting Christian Knowledge, London, 1970.

的啟示。接著，他不復相信由計畫之存在而推論計畫者之存在的論證。他已在天擇的現象中找到了一個可以替代原有說明的說明，以說明自然之運轉。「由苦難之存在出發的論證」，在他看來，似乎也強烈反駁了明智第一因的存在。他又發現很難相信宇宙是盲目機會的結果，但他最後仍下論定人的心靈（由較低等動物的心靈發展而來的人類心靈）實在無法解決這類謎團。因此，根據他自己的證言，他終於變成、而且到死都是「不可知論者」㉚。

不可知論（並非有神論的一個新形式），一八五九年以後日益增長。它極其適合時代心境與需求，因此，很需要找一個適當的名稱。若干年後，赫胥黎曾爲我們解釋他當時如何鑄出「不可知論」這個詞語。他告訴我們，當時他四周的同僚不是這個「主義者」(-ists)，就是那個「主義者」，也就是說，他們都分屬於無神論者、有神論者、唯物論者、唯心論者等等。他很快發現自己不屬於其中任何一夥，但又想和其餘狐狸一樣有條尾巴，於是想出「不可知論者」這個名號——作爲「知者」(gnostic)的對立物。而令他非常高興的是，「這個名詞大受歡迎」。赫氏還對我們說明這個名詞在他心目中的意義。它不是「信條，而是方法」，本質全在於聽從理性去處理理智的事務，而不對無法證明的事情亂下結論㉛。那純然是一種科學精神——這種精神，拒絕踰越事實。但儘管他對這個詞語的中立性有明白的聲明，「不可知論」一詞還是帶有反宗教的偏見——至少赫氏用來是如此。赫氏跟所有達爾文主義者一樣，終其一生懷有對神學的憎恨(odium theologicum)。因此，赫氏雖然在理論上同樣反對

㉛ T. H. Huxley, "Agnosticism", *The Nineteenth Century*, Vol. XXV (February, 1889).

㉚ Charles Darwin, *Autobiography*, Nora Barlow (ed.), Collins, London, 1958. 特別請看論 "Religious Belief" 之一節。

唯物論和「唯靈論」（spiritualism），但他特別希望消滅的，卻是後者，亦即宗教正統。

這個不可知論，不能算是新觀念，即使它的名稱是新的。它濫觴於啟蒙運動之理性主義，特別是濫觴於孔德、穆勒、史賓塞等人提倡的經驗主義知識觀，以及歷史的聖經批判。但當赫胥黎（他特別喜歡使用軍事比喻）說：在過去五十年，科學已經爲前線「補給源源不竭的某種新型重砲兵，這種重砲兵保證可以使事實的堅實弩箭，穿透最厚的頭顱。」他當然說對了㉜。他心裏想的，就是一般的科學，科學的方法，科學新近在自然界及文明史與聖經史中所發掘的諸般「事實」，與天地間物理變化有關的諸般事實，人之起源，人之種族，等等。如果沒有新的地質學與生物學（更不要說物理學中的能量不滅定律了㉝），如果沒有所謂「高級批判」(Higher Criticism)，十九世紀後期的不可知論，根本不可能成立。

演化觀念，可以說已經使發軔於「高級批判」的那場思想革命臻於完成。這是人對世界史看法上的一次革命。「高級批判」，源自德國科學，這時進入一個「普及的時代」。這種批判，根據一種新的聖經本子，改寫聖經歷史，對若干關鍵經文，如「摩西五書」、「第四福音」以及它們所記事件之眞實性或可靠性，加以質疑。但遠比這點更重要的是，它教人把宗教視爲一時一地的歷史現象，會發展得不再適合於原來的脈絡，在形式與內容上會不斷變化，其「神話」（mythology）最後也許變成過時的東西。一本涉及這個題

㉜ 引述於 *The Essence of T. H. Huxley*, Cyril Bibby (ed.), Macmillan, London, 1967, p. 110.

㉝ 許多不可知論者，如史賓塞與 George Romanes，都引用能量不滅的現象作為一個有力的論證，否定宇宙間有計畫存在。認為世上發生的一切，都可以用物力之永存與物質之不可毀等事實來圓滿說明。

目的暢銷小說的作者華德夫人(Mrs. Humphry Ward)，曾經稱此爲「新的宗教改革」(the new Reformation)。她在〔十九世紀〕(*The Nineteenth Century*)中引述基督教教義史家哈納克(Adolf Harnack)的話：

> 我們已經變得更重現實、更具有彈性，歷史氣質已經發展出來，我們已經獲致把自己移置於別的時代的能力。……我們已經領悟所有歷史是一體，宗教的歷史與教會的歷史只是一個時期的歷史的一部分，除非跟整體關聯在一起，否則無法了解㉞。

這「歷史氣質」(historical temper)並沒有使華德夫人(或哈納克)成爲不可知論者。她，像〔羅勃·埃斯米爾〕(*Robert Elsmere*, 1888)中的教士英雄，保住了勉勉強強的有神論者本色。但我們很容易看出，這種歷史氣質能够(而且的確)在其他許多人(如赫胥黎)身上引生不可知論的態度。

由此可知，達爾文的科學只不過把這幅歷史圖像放大了而已。它把整個宇宙的演化歷史全景呈現在大家眼前，其中包括了歷史時期的，也包括了史前時期的，包括了有機自然界，也包括了無機自然界。在這個永遠運動的宇宙中，每一樣東西永遠都在變成另一樣東西，而這些變化，完全可以根據自然主義的若干假定來說明。達爾文主義，鼓勵人把每一樣東西(不限於動物)都視爲依照一種可能的演化次序，循天擇的原理，從簡單的根源發展出來。因此，它也就激發了一種演化的宗教觀，與一套演化的倫理學。這些東西，雖然不如上述有關計畫與特殊創造物的爭論那麼引人注目，但久而久之，可能對宗教信仰發生更有害的影響。

㉞ Mary A. (Mrs. Humphry) Ward, "The New Reformation", *The Nineteenth Century*, Vol. XXV (March, 1889), p. 473.

因爲新類型的演化人類學家，最顯著者如泰勒（E. B. Tylor）與傅萊哲爵士（Sir James Frazer），將宗教的起源追溯到原始習俗與信仰，如祖先崇拜、圖騰崇拜、萬物有靈論等，從而發現野蠻迷信的「殘餘」(survivals)仍存在於基督儀式中，例如，被殺害的上帝存在於聖餐中。傅萊哲作〔金枝〕(*The Golden Bough*, first two volumes, 1890)，深信宗教大致過時。依他，宗教，和巫術一樣，都起源於企圖說明自然與控制自然。但正如巫術已被宗教取代，宗教現在也正被科學取代——科學是將來打開自然寶藏之鎖的「金鑰匙」。傅萊哲是演化論者，不把宗教看作絕對事物的體系，而看作相應於歷史上某一特定時代的知識狀態的一個暫時現象。對道德，他也做如是觀。他寫道：「以爲是非原則不變且永恒舊式看法，已經不再站得住腳了。」「道德世界與物質世界，都同樣不免受制於不斷變化或永遠遷流的定律㉟。」

天巨大主教一直認爲，至少道德律永遠屹立不搖，「沒有演化能力」。但演化的倫理學也動搖了他這個主張。有人指出：根據達爾文的模式，道德價值是相對的與向前推進的，而且是作爲求生鬥爭的一種助力而製造出來的。誠然不錯，赫胥黎的經歷告訴我們：達爾文的科學，可以替彼此相當歧異的各種道德理論服務。赫胥黎晚年完全改變已往立場，而主張人類要與宇宙的歷程（這歷程要求無情地維護自己的權益，並踩倒所有競爭者）展開格鬥，才能發展出一套高度的道德準則。換言之，這時赫氏鼓吹的毋寧是一種「倫理之演化」，而不是「演化之倫理」。但其他人，如上了年紀的史賓塞、才華橫溢的年輕數學家與哲學家克利福（

㉟ Sir James Frazer, *The Gorgon's Head and Other Literary Pieces*, Macmillan, London, 1927, p. 283.

W. K. Clifford)、推廣赫胥黎不可知論的史地芬爵士 (Sir Leslie Stephen)，及德國的一元論者，都試著要研究出一套大致以達爾文原理爲基礎的「倫理科學」(science of ethics)。

當時有若干年輕人，還在大學就讀的時候，就被「達爾文熱的波浪」(wave of Darwinian enthusiasm)激盪得興奮不已，以爲天擇就是「揭開宇宙秘密的總鑰」(the master-key of the universal)。克利福就是這些年輕人中的一個㊱。他循這線索去探究倫理問題，發現是非之起源，「良知」之起源，並不在宗教，而在部落的發展。人類的道德概念，與其說起源於個體，毋寧說是起源於社會。他同意達爾文所說（他一直在讀〔人之進化〕的第二、第三章），人類道德觀念所以發展出來，是因爲它們「有助於部落或社會對其他部落與整個環境的求生鬥爭」。良知之功能在保全部落㊲。因此，最成功的部落，其「部落的我」(Tribal Self)的概念凌駕較直接的或純個體的欲望。克利福也念念不忘，進化的倫理優於宗教的倫理。他認爲：後者削弱愛國心與知識眞誠之基礎，前者則強調「社會本能」(the social instinct)，而社會本能乃善行之根源。也許克利福並不像當時人所以爲的那麼富相對主義者色彩。他（別的人也一樣）的重點是，倫理的信念與實踐有其階段，這些階段最後通向全體人類一致承認的一種比較高等的道德。不過，跟克利福同時代的許

㊱ Sir Frederick Pollock如此寫於 *Lectures and Essays by the Late William Kingdon Clifford*, Leslie Stephen (ed.), Macmillan, London, 1901, Vol. 1, p. 42 (導論)。

㊲ W. K. Clifford, "Right and Wrong: The Scientific Ground of their Distinction," 出處同上, Vol. II, p. 150. 也請看 "On the Scientific Basis of Morals", 與 "The Influence upon Morality of a Decline in Religious Belief" 等文。

多人，確實都很害怕演化倫理中的相對主義內涵，害怕人一旦領悟道德隨部落之不同而不同（完全視種種條件而定），道德律終將不免崩潰。達爾文自己也在〔人之進化〕中說過：如果人類

> 在完全類似蜜蜂的條件下養育長大，幾乎無疑地，我們的未婚女性，一定會像工蜂一樣，認爲殺死她們的兄弟是一樁神聖的義務，而媽媽們也會力圖殺死她們能生育的女兒；沒有人會想要干涉㊳。

最後，還有一點應該說的，就是不可知論者的色調彼此多少有點差異。對於不能再相信往日「搖籃般的信仰」（cradle-faith），他們自有一種失落之感，一種哀傷之感；對於被拋在一個知識上與感情上不確定之境，他們也有一種落海而孤寂無依之感，甚至克利福也如此——克氏身上，無神論成分多於有神論成分，因爲他曾悲嘆「偉大伙伴」之死。但整個來講，不可知論者一般都能從容面對自己的無信仰，甚至感到歡躍。依蕭伯納的說法，達爾文的朋友們（當時蕭氏本身也是其中之一），對世界不用計畫也能造就自己，「在思想上都陶醉不已」；那似乎是「一場光榮的啟蒙與解放」——從一套垂死的神學解放出來㊴。比較不那麼熱情洋溢，但也許比較正常的，一個反應，則是史地芬爵士的反應。史氏是公認的不可知論者。在一篇論紐曼樞機主教(Cardinal Newman) 的文章中，史氏說：當時誠然不再像基督教盛行的時日那樣，有一種確實可靠的南針或確定的普遍眞理體系，不過，憑藉理性與科學，「我們能够獲致足够的眞理，確保種族的福利與進步，繼續不斷向更充實更明確的確定眞理挨

㊳ Darwin, *The Descent of Man*, Pt. I, Chap. IV.
㊴ G. B. Shaw, *Back to Methusaleh*, Preface, "How We Pushed Down a Steep Place".

近㊵。」

社會達爾文主義

一旦進入社會思想與歷史思想的領域，區分達爾文與達爾文主義，就特別重要。達爾文，固然常常可以跟牛頓相提並論，但在一個很重要的方面，他完全不像牛頓。達氏是一個相當腼腆、猶豫，甚至怯懦的人。他並不想冒然爲自己專長範圍以外的宇宙立法。倒不是說，他對宗教、歷史，乃至政治，沒有自己的思想。不過，他罕言自己這些想法，只把它們寫在不出版的筆記上，或寫在給朋友和相識的信上。

不過，其他人做了達爾文不會做的事，公然把生物學上的新觀念應用在他們研究的學科上，特別是應用在社會科學上。我們只消瀏覽一下劍橋大學出版部爲慶祝〔物種原始〕出版五十週年而出版的專刊，就可以很清楚了解這點。這本專刊中，大約有四分之一的論文，都是論述社會科學——這些學問，當時已深受達爾文的影響。尤有進者，在那五十年之間，已有許許多多論述「社會演化」、「達爾文主義與政治」、「人類社會之求生鬥爭」、「從生物學看我們的外交政策」這類題目的書籍。作者有專家，也有業餘者。

但這個題目很複雜。談到社會達爾文主義，蕭伯納說，〔物種原始〕的作者「讓任何有私圖的人皆大歡喜」，不管是社會主義者或資本主義者，人道主義者（人與動物的親屬關係！）或軍國主義者。不過達爾文主義的功能，並不僅是進一步加強各人已有的成見。它在促進進化的社會觀上，有其強大影響。它也似乎爲正在十九世紀末期逐漸得勢的以下

㊵ Leslie Stephen, *An Agnostic's Apology and Other Essays*, G. P. Putnam's Sons, New York, 1893, pp. 240-241.

兩個觀念提供了科學支柱。第一個觀念，就是社會有機體觀念；第二個觀念，則是視鬥爭爲社會進步之主要手段的觀念（特別是在國際事務上）。

爲劍橋大學五十週年紀念專刊撰文的一位法國社會學家說，達爾文主義很可能「促使人們把流變哲學（philosophy of Becoming）應用在人類典章制度的研究上」㊶。這是達爾文主義對社會思想的最重大貢獻，大大加速了一個很早已經開始的趨勢，就是從發生的觀點，而不從機械的或「先驗主義的」觀點，去思考社會。它把社會以及人類納入自然（這時被理解爲宇宙的歷程）。這位波格雷教授（Professor Bouglé）又說：達爾文主義擴大了「普遍演化的意識」：制度與文化也像生物物種，經歷著不斷的變化。在這一點上，波格雷教授促請大家注意有人類學之父之稱的泰勒的著作——他的主要著作〔原始文化〕（*Primitive Culture*）與達爾文的〔人之進化〕同年出版。當然，泰勒用不著達爾文來教他演化的社會學。事實上，泰勒似乎已經從孔德（他提過他）、均變說的地質學，以及其他來源，學到很多這方面的東西。但泰勒確也從達爾文學得不少，而且可能比史賓塞之外的任何人，更巧妙闡明了社會學在一八七一年以前被演化觀念染透的程度。在〔原始文化〕的開頭，泰勒就表示他贊同當時還受許多人排斥的一個見解：社會的歷史是「自然歷史的一部分」；它像波浪的運動與動植物的生長那樣，服從若干明確的定律。泰勒接著著手描述文化的連續諸階段的「定律」——這些階段，每一個都「從前面一個階段生長或發展而來」。林林總總的社會，成因相似，也傾向於依循相

㊶ C. Bouglé, "Darwinism and Sociolgy", in *Darwin and Modern Science*, A.C. Steward (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 1910, p. 466. Bouglé是 Toulouse大學的社會學教授。

似的發展路線，經歷野蠻、原始、文明等幾個連續階段——雖然在實際上，有些社會並未走完全程，而野蠻的「殘餘」甚至也見諸文明化了的社會。另外幾個看出社會經歷若干連續階段而演化的人，是史賓塞、放任主義的倡導者以及社會學家韋布(Sidney Webb)。後者在一八八九年概述了當時許多人所持的一個見解：

> 主要由於孔德、達爾文與史賓塞之努力，我們現在已不能再把理想社會想成一個不變的國家。社會的理想，已經從靜態的變成了動態的。社會有機體之必然經歷不斷的成長與發展，已成爲一項公理。現在哲學家都在尋找由舊秩序到新秩序的逐漸演化㊷。

有些社會達爾文主義者，特地把演化與進步分開，指出變化並不必然向更好的境地變。少數幾位甚至還對演化產生懷疑。赫胥黎就是一個例子。他有時簡直對社會的進步十分悲觀。他在一八九三年的羅曼尼斯（Romanes）演講中說：「演化論並不會助長人對至福千年的預期。」「只要世界存在一天，倫理的天性恐怕就得跟頑強有力的敵人（宇宙歷程）周旋一天。」不過，大體上，演化論者多屬進步論者，而在與退化論者爭辯時站在進步主義的一邊。這爭論在一八六〇年代以後甚爲盛行。退化論者，如惠特利大主教(Archbishop Whately)、阿蓋爾公爵(Duke of Argyll)，都堅持基督教的創世說，強調原始時代的人已由先前比較高尚的道德狀態衰落了下來。演化論者（包括達爾文與泰勒）則跟他們針鋒相對，不是認爲今天的原始人遠比他們的祖先更高度發展，就是認爲他們代表了人類種族一個較早、較低狀態的殘餘。泰勒寫道：「儘管有退化的不斷干擾，不過，

㊷ Sidney Webb, "Historic", *Fabian Essays in Socialism*, George Allen & Unwin, London, 1931, p. 29.

從原始時代到近代的主要文化傾向，一直都是由原始趨於文明」，而在他心目中，歐洲與美國無疑居於當代世界文明的最高層㊸。這正是達爾文所相信的，而在相當程度上，甚至也是赫胥黎所相信的。因爲赫氏雖然不是改善論者，卻在歷史上看出了相當程度的道德與知識進步，而且看出「受研究工作之健全原則引導，且在共同努力中組織了起來的知性與意志」在未來有「無限」成就。他認爲事情大有可爲，甚至可能「改變人類自身之天性」，以臻較佳境地㊹。赫胥黎對人類之進步，顯然一時相信，一時又不相信，即使在同一篇演講中亦然。

前面說過，韋布曾經撰文論述「社會有機體」。這正是達爾文主義助長的第二個社會觀念：政治，根據生物有機體而類推；社會，則不僅被設想爲處於演化中，更被設想爲只有作爲一個眞實的整體，作爲「不止是許多個別單元堆積而成體」，才能成功運作。這社會有機體觀念，通常都強調國家（不過，在史賓塞思想中不然）或集體社會——說國家或社會未必比個體更基本或更優越，但顯然對個體的發展很重要，對羣體的生存完全必要。這觀念，有時也帶有對個體不平等或社會不平等的深信。但它不是德國與法國「完整民族主義者」之類政治保守分子的專利品。社會主義者，特別是帶有演化論色彩的社會主義者，以及英國以牛津哲學家格林爲首的新一代自由主義者，也採用這觀念。它變得甚爲流行，因爲時代正需要一個比較有中心觀念的組織的社會——不管是爲了促進社會立法，或爲了使民族主義者的目標更有效。

㊸ 關於泰勒斥責退化論者，以及他的進步說、種族優越感，請看 *Primitive Culture* 之開頭兩章。

㊹ T.H. Huxley, "Evolution and Ethics".

達爾文主義，並非這個社會有機體觀念的唯一或主要來源。這點，由特拉契克（Heinrich von Treitschke）〔政治學〕（*Politics*）演講錄，或葛林論倫理學與政治義務的書（兩者都充滿新唯心色彩），可以看得很清楚。但韋布把這個觀念跟達爾文主義關聯起來，也沒有錯，因爲達爾文主義並不很能使人把物種視爲整體，也不大能使人注意物種存亡的理由。克利福是把物種整體的想法帶進社會思想領域的一個人。他的文章，到處是有機體的比喻與達爾文的意象。克利福寫道：「部落」(tribe)——讀如物種（species）——唯有在其成員心中建立起一個「部落的我」，才能生存下去；據此大我，羣體利益先於邊沁一派大力揄揚的小我「自顧」之德。克氏又在另一篇文章中說：「社會是有機體」，而人性之中的某一部分，是「爲了整體社會的緣故」而存在的。這個部分，我們稱爲良知。「良知」之功能，「是在求生鬥爭中保全社會」㊺。克氏同意達爾文（與葛林）的前提：人是社會動物，並據此建立他這個有機體社會哲學。

有些達爾文主義者也承認自己相信社會的不平等。如前所說，加爾頓就曾強調個體在生物學上的（遺傳上的）差異，且提倡優生，作爲改進社會的一種手段。其他人，特別在歐陸的，則利用天擇觀念，支持一種貴族說㊻。赫胥黎，雖然本身是堅定的民主主義者，卻也認爲平等主義是胡說，而特地駁斥——一部分就是從達爾文的觀點來駁斥。到了晚年，赫氏也跟克利福一樣唱起有機論調，強調整體「社會體

㊺ 克利福在其 "On the Scientific Basis of Morals"一文中，發展出「部落的我」這觀念。也請看 "Right and Wrong"一文，與達爾文思想、社會有機體等觀念做比較。

㊻ 譬如 Vacher de Lapouge, 就在其 *Les Selections sociales* (1896) 中，立論說「社會的選擇」與「自然的選擇」（天擇）背道而馳，因而不自然地拉平了社會。

」(the social body)的生命，連帶地，還強調強有力的政府與「不平等」——這除了別的涵義之外，自亦意味著不信任政治上的平民。很奇怪，他在一篇題爲「人之自然的不平等」(On the Natural Inequality of Man, 1890) 的文章中，筆鋒轉向盧梭。他寫道：「復活的當代盧梭主義，正在發生可悲的危害」——這主義，說所有人在一個假設自然狀態下，都生而自由與平等。

> 人當然不是生而自由的，而在自然的素質上，人也不是生而平等的；……他們一年又一年發展，生而具有的政治潛能上的差異更越來越明顯轉爲實際的差異——可見政治能力上的不平等是自然才能不平等的必然結果㊼。

赫氏用這則聲明，宣告當時亨利喬治 (Henry George) 鼓吹的土地國有化計畫是毫無希望的烏托邦。

最後，達爾文主義，由於明顯的理由，對另外一個觀念，也發生了強有力的激發作用。這個觀念，在一個現實政治與帝國主義的時代，早已在蓬勃成長著：認爲「戰爭」是社會定律。當然，放任主義的自由主義者很久以來也一直說著類似的話，而且還有一個事實是相當富有諷刺性的，那就是，達爾文的求生鬥爭觀念，一部分是受自由主義學說（透過馬爾薩斯主義）影響的結果，後來卻以達爾文觀念而重現於自由主義學說中。但自由主義學說中，猶如在早期社會主義學說中，鬥爭並不排除和諧。在史賓塞思想中，鬥爭是達成和諧的手段。個體間的與民族間的鬥爭，是社會演化所必需的。但史賓塞預言：社會由「戰鬥的」(militant) 階段演

㊼ T.H. Huxley, "On the Natural Inequality of Man", *The Nineteenth Century*, Vol, XXVII (January, 1890), p. 10. 一般而言，在政治上，赫胥黎試圖折衷於他所謂無政府主義或極端個體主義（他讀過 Stirner 的書）與嚴密組織之間。他認為民主政體最能支持思想與良心的自由。就這個意義而言，他可以說是民主主義者。

化到「工業的」 (industrial) 階段，就會有和平與合作。這時鬥爭就失去其社會的效用。這根本就不是新達爾文思想，雖然史賓塞很安於達爾文的世界，並且是社會演化觀念的主要代表㊽。但在新的看法中，鬥爭（被人根據〔物種原始〕而更恣肆地解釋爲「戰爭」）已變成了宇宙鐵律；它促進進步，卻未必促進和諧。它顯得好像更富科學性，也更有普遍性；既可用於民族中的個體關係，又可用於民族與民族之間。

克魯泡特金 (Prince Kropotkin)本身是科學家，反對把達爾文主義作這種解釋。他寫了〔互助〕 (*Mutual Aid*)，反駁赫胥黎「人類社會之求生鬥爭」(The Struggle for Existence in Human Society, 1888) 的論點。他說：他首次考察達爾文主義與社會學的關係，就感到無法苟同論述這題目的任何一本書或任何一篇文章。他說他相信一條定律——「互助律」(law of Mutual Aid)。對社會的進步演化而言，這定律比「互鬥律」(law of Mutual Struggle) 更重要。克魯泡特金可能部分誤解了赫胥黎，因爲赫氏眞正想告訴人的是：人類如果想達到文明境地，「倫理人」(ethical man) 務必起而反對「自然人」(the natural man) 才行。這就是說，求生的鬥爭必須有一個限度，「互戰的狀態」必須被「互和的狀態」取代。不過，赫胥黎對這個幸福境界之實現不抱多大信心，也是一個事實。「道德的人爲

㊽ 不過，史賓塞是比達爾文更早的演化論者，且有他自己的演化觀念。這觀念基本上不是達爾文式的，雖然他跟達爾文友好，且接受天擇說。爲了提出一套普遍的演化定律，史氏吸收了較多歐陸生物學家的觀念，特別是拉馬克的與 Karl Ernst von Baer 的。拉馬克的使用遺傳 (use-inheritance)說，使史氏相信社會一代比一代進步。從德國生理學家，他學知演化（社會的與生物的）代表的是從簡單趨向複雜（透過分化）。關於史氏的演化主義，請看 J. D. Y. Peel, *Herbert Spencer*, Basic Books, New York, 1971, Chap. 6.

達成一個道德目標而做的努力，並未消滅（或許也幾乎沒有改變）驅使自然人去從事非道德活動的根深柢固生理衝動」。赫氏也發現，就現狀而言，天擇定律仍然大行其道，不管是在個體之間，或在民族之間。「不管我們本身怎麼想，我們實際上是在跟我們可能同樣愛好和平與善意的鄰居從事兩敗俱傷的求生鬥爭」——這所謂鄰居，是指法國人、德國人等等。終生是忠實馬爾薩斯主義者的赫胥黎，在人口、在食物、在原料的競爭裏看到天擇，而大談「人對人的，民族對民族的，永恒競爭」㊾。

其他人則不像赫胥黎說得那麼模稜含糊。他們把這條「定律」推演到極致。其中之一就是馬克思——他以達爾文主義爲到歷史階級鬥爭的根據。此外，還有一些人，如歷史學家邁乃克所說，把民族觀念轉化成沙文主義式的民族主義。不過，並不是所有這些「完整民族主義者」都根據達爾文主義而立論。就我所知，法國的巴瑞斯（Maurice Barres）與摩拉（Charles Maurras），德國的特拉契克，就不那麼常提達爾文，而事實上他們也無需這麼做，因爲他們儘可拿他們本國的東西，如法國歷史、君主主義，或「唯心論」，做他們民族主義的根源。不過，確有某些民族主義和種族主義理論家發現達爾文主義很適合他們的意圖，例如雷丹特克（Félix Le Dantec）——他在〔人類社會之鬥爭〕（*Les Luttes entre Sociétés humaines*, 1893）中描述一條「普遍戰鬥」（combat universel）定律；奧國社會學家宮普洛維奇（Ludwig Gumplowicz）也同樣認爲種族的永久鬥爭是「歷史定律」；拉普吉（Vacher de Lapouge）不但在書中，更在〔人類學評論〕（*Revue d'anthropologie*）上陳述其「社會選擇」（social

㊾ 這些引文，都出自 "The Struggle for Existence in Human Society" 一文。

selection）與種族衝突的思想；音樂家華格納的女婿張伯倫（Houston Stewart Chamberlain）發展出一種泛條頓民族的思想，宣稱他已使達爾文體系臻於完全；英國科學家皮爾生（Karl Pearson）在一九〇〇年對「紐卡索文學與哲學學會」(Literary and Philosophical Society of Newcastle) 所發表的演說中，概述了類似赫胥黎思想的一種思想，不過比赫氏樂觀得多。談到波爾戰爭（Boer War）時，皮爾遜告訴他的聽眾：英國正從事一場世界民族之間的求生鬥爭，如果她想生存下去，她就必須在經濟方面、軍事方面，以及其他每一方面，都保持適宜生存的狀態，或變入更適宜生存的狀態。達爾文教示了皮爾遜一個道理：民族，也像其他類型的生命一樣，是受演化定律支配的有機體，必然「從事繼續不斷的鬥爭」，不止是爲了求生存，更爲了求進步。他宣稱：鬥爭「是人類在整個世界歷史裡進步的根源」。「把人類的進步繫於比較能適應的種族之生存上，這個事實，看起來似乎極其黑暗，卻賦予求生鬥爭一個能以正面作用彌補其負面作用的面貌；這鬥爭，是一個火紅的坩堝，從裡面可以生出更精良的金屬[50]。」無怪乎若干年之後，蕭伯納談到第一次世界大戰時會說：社會達爾文主義「造成了一場歐洲大災難」。達爾文本身對這災難並沒有直接責任，蕭伯納也沒有說達爾文要負直接責任。不過，某些門徒過度引申達爾文，而煽起了國際敵對與戰爭的火焰。

---

[50] Karl Pearson, *National Life from the Standpoint of Science*, Adam & Charles Black, London, 1901, pp. 34, 41.

第五章 世紀末

無足爲奇，當一九〇〇年日益接近，幾乎人人嘴上掛着「世紀末」一詞。此詞涵義從未十分明確，但大多是指一八八〇年代與一八九〇年代的「頹廢」(decadence)，與若干哲學與藝術新時尚——這些現象，諾道 (Max Nordau) 在其〔退化〕(*Degeneration*)中一一驗明正身（諾道跟其他一些人一樣，大力抨擊尼采與象徵主義者，以及頹廢派）①。但由於具有更寬的涵義，這個詞也就不妨用以指涉十九世紀即將結束時逐漸成形的一個新的思想世界。

重要的是，我們必須了解：這個思想世界，並未取代我們剛討論過的居先的那兩個世界，或一九〇〇年前後的主導思想。啟蒙運動模式——特別是達爾文主義所重新解釋且增強的啟蒙運動模式 —— 當時仍繼續代表著思想的主流，進入二十世紀以後亦然。一九〇二年在巴黎大學文理學院廣場 (Place de la Sorbonne) 樹立孔德半身彫像這件事，正是這個現象的一個象徵（見附圖27）。前此四年，文理學院曾經慶祝了孔德的百年誕辰，而且正在依循實證主義路線，把自己改頭換面。因此，儘管有「反叛實證主義運動」

① 諾道是住在巴黎的一位奧國醫學博士兼新聞工作者。出版於1892年的 *Degeneration* 是他論述歐洲文明病痛的幾部著作之一，列出了當時「世紀末」一詞的若干用法。

(Revolt against Positivism) 之存在，實證主義，作爲一個有組織的運動，仍然幾乎處於漲潮狀態，而且能够在後來羅素 (Bertrand Russell) 與維根斯坦 (Ludwig Wittgenstein) 的「邏輯實證論」(logical positivism) 中，再以新貌出現——雖然走的已是比較漸進的路線。主要的社會科學家與社會改革者們，以及相當數目的人文主義者，也同樣表現了對科學或理性的信心，相信它們可以造成進步②。在一九〇四年羅馬「國際自由思想家大會」(International Freethinkers Conference) 上致詞時，德國一元論者與社會主義者黑克爾 (Ernest Haekel) 談到「人類在十九世紀達到的神奇文化高峯，自然科學的驚人進步，及其在工藝、工業、醫學等方面的應用」。他說，這一切已使「文化在二十世紀更大幅提升」的希望益形濃厚③。倫敦大學社會學教授霍布豪斯 (L. T. Hobhouse) 在其〔演化中的心靈〕(*Mind in Evolution*, 1901)，也說了很相似的話。霍氏盼望一個「人類王國」(regnum hominis) 來臨——這王國，建立在對外在自然的宰制上，由科學與人類自身努力，方才可能。換言之，他認爲人類心靈已經達到演化的一個新階段。在這個階段，未來已經完全在理性的控制下。正是這樣的一種思想，使安傑爾爵士 (Sir Norman Angell) 在塞拉耶佛 (Sarajevo) 事件前夕，還在預言文明民族之間不會再有戰爭（譯按：塞拉耶佛，在南斯拉夫，一九一四年六月廿八日奧國王子斐迪南遇刺於此，導致第一次世界大戰）。安傑爾和霍布豪斯一樣，同意有一種人類理性的「加速定律」(Law of Accel-

② 關於對進步相信不疑，請看 W. Warren Wagar, *Good Tidings*, Indiana University Press, Bloomington, 1972, Part Two.

③ Ernst Haeckel, "Der Monistenbund: Thesen zur Organisation des Monismus", *Das freie Wort*, Vol. IV, p. 489.

eration)。他們認爲,在當時,戰爭乃是「幻相」(illusion),因爲，與軍國主義者所說的正好相反，人性已經改變了；人類在過去一百年間已經變得比前兩千年間更有理性且文明④。這種論調，可不是較早的而如今已經過時了的一個文化階段所遺留下來的聲音（如泰勒所謂的「殘餘」）。他們是替大多數人，替當時即使在知識界最內圈也還仍然生氣蓬勃的一種見解發言的。

然而，在十九世紀即將結束時，這種見解也已引起激烈爭論。如前所述，一個新的思想世界已起而對其最基本的假定挑戰。到那時尚未經過明確界定，也尚未充分自覺到自己的存在的這個世界，並不容易描述。「世紀末」一詞不能表盡其義，因爲嚴格說來，這個世界代表的，與其說是一個結束，毋寧說是一個開始。這就是說，它身上含有一種新的近代性的種子。這種近代性，很不同於科學的理性主義的近代性。它將在二十世紀裡臻於成熟。這個思想世界，只有在一種意義之下，可以說是一個結束，就是使業已持續醞釀了幾十年的某些思想趨向達到頂點，暴露於大眾眼前。它是一個反叛的世界，不但反叛實證主義，更反叛整個資產階級價值與習慣模式，反叛資產階級的理性主義與一般習俗。但最重要的，還在於它是一個迷失了方向的世界（或試圖避免迷失的一個世界）。以尼采的比喻來說，歐洲人已陷自己於漂流，燒毀了自己背後的橋樑，乘船下了海。他們面前，伸延著一片開曠的大海，神秘、無限、而危險。一旦堅實陸地的鄉愁襲來，他們就陷於嚴重困境，因爲已經沒有這樣的陸地了。當然，尼采所說的，只是少數一些「自由精神」

④ *The Great Illusion*, 是 1910 年出版的一部名著。Angell 是經濟學者兼新聞工作者。

(free spirits)。他十分清楚「古老歐洲的大多數人」，仍然需要宗教、形上學，或科學之支柱，而且仍然牢牢抓住這些支柱。不過，已經沒有人能够期望長久生活在令人舒適的確定性（certainty）之中了。「也許以前（歷史上）從未有這麼開曠的一片大海存在過⑤。」尼采所觀察到的這個前所未有的開放性，是一個批判性思想與腐蝕性懷疑的時代的發展極致，但我們將在下文看到，這也是達爾文主義赫拉克里圖斯的一面（the Heraclitean aspect）的發展極致。迷失方向——比從前任一時代更迷失，則是它不可避免的附屬現象。這所謂迷失方向，就是不太知道什麼地方可以找到確定性的一種感覺，或者，除了確定有變遷，不知道究竟還有沒有確定性存在，以及不知道未來會發生什麼。

迷失方向，可能正是獲致新「經驗」之契機，但也可能成爲絕望之因。尼采本身就爲這新的開放性而歡躍，不顧其危險。柏格森也是如此——他基此而建立了他的「變化哲學」（Philosophy of Change）。事實上，所有生命哲學家，以及世紀末的「唯靈論者」（spiritualists）與唯心論者，都十分樂觀，雖然幾乎沒有不心煩的。即使所謂頹廢派，也以他們特有的方式，對這個似乎只有變化與遷流才是唯一確定性的世界，作積極的反應。最低限度，一個人也可以像伊壁鳩魯學派的馬流斯（Marius），「指望現在」（count upon the present），而盡情過一種富有生氣的感性生活⑥。但是一八八〇年代與一八九〇年代，也充滿了游移不定的、煩燥不安的、悲觀主義的人。這些雷南（Renan）與

⑤ Friedrich Nietzsche, *The Gay Science* (1882), Sects. 124, 343, 347, 377.

⑥ 引自 Walter Pater 的小說 *Marius the Epicurean* (1885). 特別是論 "The New Cyrenaicism" 的第九章。

布克哈特的後輩，也許感到幻滅，猶甚於感到迷失方向。有的是因爲知識本身而感到幻滅——他們相信知識無法跟幸福並存；有的是因爲周圍文明的品質而感到幻滅。法國文學界領導人物，如波傑（Paul Bourget）、巴瑞斯（Maurice Barres）等人的散文與小說，多有以「年輕人」（Les jeunes gens）爲題目者。「年輕人」感到失落，想不出有什麼比自我修養更有價值的事。巴瑞斯稱他們爲「失根的人」。當然，那一代的法國人自有特殊理由感到悲觀。他們經歷了最糟糕的事情——一八七一年被普魯士打敗後的屈辱與恐怖，又經歷其後的階級戰爭與巴黎公社大屠殺。但當代的「不適」（malaise）有更深理由，這不適也絕不只發生在法國人身上。當時正力求說明活在無神世界的人類何以可以不朽的邁爾斯（Frederic Myers），曾經促請人注意「（我們文明社會）潛在的厭世之情（Welt-Schmerz），即不再眞正相信生命之尊嚴、意義、無盡」——注意這種心理正存在於一個矢志追求心智清明、身體健康、智慧且道德的世界中⑦。由此可見，有些「世紀末」的人固然一逕歡躍，有些人則感到絕望，或變得厭世。應該注意是，後者之中有一些人，終於又找到恢復信仰與人生目的之道——主要是經由天主教或民族主義（至少法國情形如此）。

這種迷失方向之感，不管是激起正面的或負面的情緒，一旦化爲觀念，必然會對諸般永恒問題形成新答案。柏格森就因而把自然假定爲一種不確定的存在——這種自然，很不同於「實證主義的」自然。與此同時，人性也開始顯得不那麼理性，知識則顯得更主觀、更難以捉摸，歷史則顯得不那

⑦ Frederic W.H. Myers, *Human Personality and Its Survival of Bodily Death* (1903), Longmans, Green, & Co., London, 1915, Vol. II, p. 279. 詩人與散文作家邁爾斯，是 Society for Psychical Research 創建者之一。

麼能預測、不那麼可解。整體思想趨向都偏愛一個比較不確定的宇宙，一個常常變化而無目的的宇宙。這只是一個趨向，但有未來的發展。我們再說一遍，「世紀末」，既不代表一個統一的思想方式，也不代表一個支配全體思想方式，其範圍亦仍然不超出啟蒙運動所期望的比較大的世界。

對實證主義的反叛

這種關於自然的新觀念，最好跟反叛實證主義的運動連起來談。這個反叛，至少在一八六〇年代便已開始，而於一八九〇年代達到最高潮，戰線很廣。法國哲學家傅亦雷(Alfred Fouilée)於一八九六年寫一本書論述它的時候，這反叛運動已有歐洲某些最優秀的知識分子擁護，其中包括科學家與哲學家、社會思想家與作家、藝術家。波傑曾以此爲主題，寫了一本廣受讚揚的小說〔門徒〕(*The Disciple*, 1889)。

反什麼呢？基本上，是對科學崇拜以及對科學所描繪的世界圖像的反動——他們相信上述世界圖像貶低了生命與心靈。這個反叛，使人想起更早的一個反叛運動。而這個反叛，有時也確實具有一種新浪漫主義的外觀——柏格森的直觀說就是如此。不過，它反對科學本身，並不如反對科學主義之甚。更明確地說，它反對的，是科學要求壟斷一切知識，是決定論觀念，或所謂的「定律把人愈掐愈緊」(the tightening grasp of law)——他們認爲這妨碍了自由。

傅亦雷說：「科學把自己的領域擴展到迄今不屬於它的每一樣事物身上，這是實證主義運動的要點⑧。」這種帝

⑧ Alfred Fouilée, *Le mouvement idealiste et la réaction contre la science positive*, Germer Baillière & Cie., Paris, 1896, p. x-xi.

國主義，早晚必受挑戰。英國心理學家華德 (James Ward) 就在著名的吉福演講 (Gifford Lectures) 中提出挑戰。「科學打算何處止步呢？」華德這麼規勸它。他跟笛卡兒一樣，把科學與城鎮相比擬。「在其嚴密、形式化上，在其優異的數字、測量、系統聯繫、建設性計畫上」，科學都很像城鎮。科學也採取了城鎮擴張其領域到鄉村的方法，逐步蠶食了其他知識領域⑨。但現在一個相反的歷程開始了。這歷程設法收回某些失土。華德自己就拒絕把自己研究的學科歸屬力學或生理學，而公開頌揚一種新的主觀主義心理學。同樣地，華德的同胞，唯心主義哲學家葛林 (T. H. Green)，也極力抗拒視倫理學爲生物學一支的引誘——這引誘，在達爾文的世界中，力量很大。此外，有人試圖賦予史學自主性，並且在社會思想中找尋較少「實證主義色彩」的新方針。這些企圖都給人深刻印象。狄爾泰說：孔德、穆勒、巴寇都不惜把歷史現實截首去足，「以求符合自然科學的觀念與方法」。而實際上，不管在題材或方法上，歷史都異於科學。歷史跟所有「人類研究」(human studies)一樣，關心的是人與人的心靈，而不是物理的現實；是個體本身，而不是類型；是種種價值——這些價值，科學從不涉足。因此，理解歷史，依賴知覺作用與抽象作用，實不如依賴「悟性」(Verstehen) 之多。所謂「悟性」，就是再體驗別人 (和我們自己一樣的人類) 之經驗的能力，進入別人經驗而與之共鳴的能力。對這兩種學問的這種區分，十九世紀後期有人屢次爲之，特別是新唯心論者。克羅齊 (Benedetto Croce) 就認爲歷史是藝術，焦點落在有關個體的知識上。不約而

⑨ James Ward, *Naturalism and Agnosticism*, A. & C. Black, London, 1899, Vol. I, p. 5. 吉福演講，發表於 1896-1898.

同地，哲學家溫德本在其一八九四年一次著名的演講中，也說歷史是一門「表意文字的」（ideographic）學問，論述的是個體；而科學則是「立法的」（nomothetic)學問，以尋求一般規律爲務。不管以上這些著作有什麼重大的不同⑩，目標都是要把科學限制於其所謂正當領域內。

但這個領域究竟是什麼呢？反實證主義者並不以守勢爲足，他們還直搗科學最內部的要塞——對自然本身的知識。而在這裏，他們意外獲得了某些科學家支持。那時，科學正在重新檢驗自己的基礎——這，一部分是由於出現了以經驗爲根據的新研究結果，一部分則由於哲學中的「回歸康德」（back to Kant）運動。一班哲學科學家（大部分是德國人），從康德限制知識於現象界的主張出發，著手清除科學中的一切形上學遺跡，而把它限制在感官經驗範圍內，並質問它究竟是否能够完全免於主觀主義。馬赫（Ernst Mach）、史塔羅(J. B. Stallo)等人奉行的這條思想路線，完全不懷疑科學事業，不過，對科學揭示自然之實際活動情形的能力提出質疑，對它某些工作概念（如物質、能量、因果關係）的眞實性提出質疑。它認定科學的功能多少是一種工具性的功能，且限於這種功能（這個認定，遠比早期實證主義施予科學更大限制），其特色毋寧在造成實際結果，而不在能正確描寫實在。

與此同時，哲學也得出類似結論。事實上，這時哲學家可說對科學報了一箭之仇。法國新批判學派的領袖，瑞奴維葉 (Charles Renouvier) 指摘實證主義者不但冒然推定科學

⑩ 這些著作的出版，相距都只有數年：Dilthey's *Introduction to the Human Studies* (*Einleitung in die Geistenwissenschaften*, 1883), Croce's *History subsumed under the Concept of Art* (*La Storia ridotta sotto il concetto generale dell'Arte*, 1893), Windelband's *History and Science* (*Geschichte und Naturwissenschaft*, 1894).

具有文化上的優越性（孔德宣稱科學是文明最近與最高階段的代表），而且推定它是不受良知或認知者之「自由」所染色的絕對知識。一八六〇年代與一八七〇年代的拉維松（Felix Ravaisson）與拉謝里葉（Lachelier）以降的「唯靈主義者」（spiritualist）的殿軍柏格森，更把這番議論向前推進一步。他說：科學的理智，是爲了獲得絕對知識而構成的。它在演化過程中被造出來充當行動官能的附屬物，充當脊椎動物的主要助力，以適應環境與操縱環境。總之，它目的在「思考物質」（to think matter），而不在領會生命。「科學之基本目的是什麼呢？是擴大我們對物的影響力。……科學著眼的，永遠是實際效用⑪。」既然如此，能够給予人類關於自然與生命的眞知識的，便只有「直觀」（intuition），而非理智。直觀（柏氏把它界定爲自覺的本能），直接進入對象之中，理智則只能環繞它而行，對選定的「某些狀態」（states）與「某些瞬間」（instants）拍下快照。柏氏總結說：如果我們想對自然之眞面目形成一個清晰的觀念，就「務必去掉科學的習慣」⑫。其他同時代的「哲學家」，如巴特勒（Samuel Butler）與尼采（他們比柏格森更帶懷疑主義色彩），更貶低科學眞理，而不以任何一種直觀眞理來補償它。巴特勒對科學家與教士支配文化，很不以爲然。他把科學跟宗教相比擬，認爲科學既不曾產生眞理，也不能產生眞理。它們只是一些約定，只是人可以據以行動的一些理論，因此，隨著個人的觀點，隨著時代與需要，而改變。尼采雖然比巴特勒恭維科學，卻也認爲科學（知識）是幻覺。

---

⑪ Henri Bergson, *Creative Evolution*, Arthur Mitchell (trans.) Random House (Modern Library), New York, 1944, p. 358.

⑫ 應該附帶一句。柏格森無意否定科學。他只是像某些浪漫主義者那樣，否認機械主義的科學能完全說明自然界之所以然。

他在〔善與惡之外〕(*Beyond Good and Evil*) 說：少數人已經開始明白「物理學也只是對世界的一種詮釋與安排（以適應我們——不妨這麼說！）——而不是對它的一種說明」⑬。科學跟宗教、形上學、藝術一樣，係以虛構之物（如因果關係、原子）爲基礎。它能產生力量，但不能產生眞理。

反實證主義者要攻擊的眞正的目標，還在這場關於科學領域的爭論後面。他們眞正的目標，是科學的自然觀念——這觀念，被認爲是機械主義的觀念。柏格森說：「我們摒棄激進的機械論。」在柏格森等反實證主義的人看來，機械論喚起一串特別令人反感的意象：「定律把人愈掐愈緊」（赫胥黎語）；把生命歸屬於物理範疇，因而排除自由與價值，最後導致不負道德責任，如波傑在〔門徒〕一書所示⑭。但在柏格森看來，機械論的說明，最重要的還是錯在肯定一個靜態的自然——這個「自然」完全沒有把「時間」(time) 考慮在內。這就是說，把過去與未來看作現在的函數，可以計算出來。在天文學家拉普拉斯的古典公式（華德與柏格森都曾徵引）中，沒有一樣東西能無因而生。因此，如果在特定的一個瞬間，一個智慧得知所有的原因，他就能用一個公式，包盡宇宙中大大小小一切物體的運動；「在

⑬ Nietzsche, *Beyond good and Evil* (1886), No. 14 (Translation by Arthur C. Danto, *Nietzsche as Philosopher*, Macmillan, New York, 1968, p. 87.).

⑭ 〔門徒〕中，波傑 (Paul Bourget) 探討科學與道德對立的問題。書中，「理智的隱士」Adrien Sixte，是一名實證主義者，平日飽受 Hippolyte Jaine、實證主義哲學家 Maximilien Littré、與達爾文等人的學說之薰陶，獻身於對人類感情與行為之剖析。寫過 *Psychologie de Dieu, Anatomie de la volonté, Théorie des passions* 之類的書，把宗教與心理劃歸物理定律管轄，而教給人一種「回教的宿命論」。他的非人化教育，終於在他的年輕門徒 RobertGreslou 身上顯出最壞的倫理後果——Greslou 被控誘姦與謀殺。

他眼中，將沒有一樣東西是不確定的。未來，也跟過去一樣，都會一一呈顯在他眼前」。這種機械論，柏格森等人反對。柏氏也以同樣的理由反對「定局論」(finalism)，亦即目的論。在這兩種理論中，「一切都已知」(all is given)；大自然所藉以活躍的種種力量，都已固定，都已預先安排好⑮。

柏格森摒斥機械論，而認爲自然是「創造的」(creative)。這自然，毋寧是以時間，而不是以空間，爲其特徵。時間是主要的新向度。古代與近代的科學，都低貶時間。前者把它跟無時間性的與無空間性的本質 (essence) 相提並論，後者則只把它視爲時鐘所表示的那種抽象時間——這種時間，由於像空間那樣，每個部分都相同，因此不能產生任何新的事物。相反地，柏格森把時間視爲新奇 (novelty) 的同義詞。「時間不是什麼，就是創造。但對於時間即創造，(近代) 物理學不能說明，因爲它局限於電影攝影術的方法⑯」——這方法，就是對一個靜止的現實拍下快照。

柏格森的宇宙，顯然是達爾文主義啟發下的產物，但引起且吸住柏氏注意的，是達爾文的創造一面，而不是機械論。在柏氏的傑作〔創造的演化〕(*Creative Evolution*, 1907)中，柏氏以一種生命動力 (元氣，élan vital) 來說明演化。這動力，是生命的神秘根源與力量，推動生命不斷向更高的、更複雜的形態邁進。柏氏視「元氣」爲一種爆炸力，好比一顆突然爆炸成許多碎片的炸彈，而這些碎片本身又會爆炸，「如此繼續下去，經過無法測量的一段漫長時間」。就這樣，哲學，超越了科學，看自然而得其眞貌，見

⑮ Henri Bergson, 同註⑪, pp. 43-45.
⑯ 同上, p. 371.

自然是「單純的遷流、連續的流動、流變」(a becoming)⑰。在柏氏手中，實有終於被視同流變——不過，這流變，他是以一項非機械論的原理來說明。

因柏格森之演講與著述而著名的「創造的演化」觀念，吸引了相當數目的信徒——主要是年輕人。不過，這只是許多種生機主義的自然哲學（生命哲學）之一。這種自然觀，充斥於這「世紀末」。儘管他們對目的論有若干歧見，所有法國「唯靈主義」哲學家，無不強調自然之偶然性、自發性與創造性。譬如傅亦雷的妻子與前夫所生的兒子，也是傅亦雷之合作者，圭幼(Jean Marie Guyau)，就以他「生命之擴充」(expansion of life)的哲學，做了柏格森「元氣」概念的前驅——他的哲學，只承認宇宙裡有「新穎」(nouveaté)，而不承認有「預知」(prévision)。這就難怪尼采要把圭幼引爲同道了——他的書，尼采不但讀過，而且曾經加以註釋。在柏格森之前好多年，巴特勒也同樣試過要建立一套基於生命或「狡黠」(cunning)（對立於「運氣」，luck）的演化理論。巴特勒偏愛拉馬克（或他自以爲的拉馬克的見解），而不喜歡達爾文⑱。他把演化的變遷歸因於一種生命力的意志活動。他認爲：有機體對環境之變化，並不只是機械地起反應，而是意欲重塑自己的身體，藉以改進自己。這種欲望，在漫長的時間過程中，變成「無意識的記憶」(unconscious memory)，透過遺傳而代代傳遞。蕭伯納在其〔人與超人〕(*Man and Superman*, 1903) 一劇中開始

---

⑰ 同上，p. 401.

⑱ 我們需要對整個拉馬克主義進一步加以考察。作者的一名學生 Clark Dougan, 現在正在對 "The Evolutionary Alternative" 做研究，也就是在研究拉馬克以及十九世紀晚期法國與英國思想中之拉馬克主義。史賓塞是拉馬克主義者，佛洛伊德、恩格斯、柏格森、蕭伯納等也都是——雖然理由各不相同。

闡述的，基本上正是巴特勒這種哲學。蕭伯納（或劇中之唐璜 Don Juan）追隨巴特勒，而又超越他，視生命爲從事於無數自我組合實驗的一股原始力量——譬如，起初發展諸如眼睛等身體器官，現在則進一步發展「一種心靈之眼——此眼不是要觀看物理世界，而是要觀看生命目的」⑲，以造出越來越高級的個體。蕭氏這「有方向的生命力」（vitality with a direction），顯然比柏格森乃至巴特勒的演化觀更具目的論色彩。然而這三個人的生命哲學，相似點還是昭著的。三者都從二元論觀點，把生命或意志看作正在對物質從事創造性的作用，使其屈從於自己的目的。與此同時，生機論正在恢復它在科學中的地位。稍早，它曾一度遭到懷疑，現在則受到杜里希(Hans Driesch)、優克斯庫爾(Jacob Johann Uexküll)等生物學家擁護。譬如杜里希以海膽做了若干實驗，發現受傷的細胞有驚人的復元能力，因此得出一個結論：有機體根本與機器不同，因此，不能以機械論的因果關係來說明。他認爲有機體的生活與形成中，一定有某種非機械的力量在作用。這個力量，杜里希曾先後稱爲「靈魂」(soul)⑳、「心元」(psychoid)與生命原理（entelechy）。他也是以二元論的立場而思考。依他，生命原理本身不具空間性，卻「展開行動而進入空間中」；本身是超感覺的（雖然不在自然界之外），卻用物理—化學的力量，成就有機體（整體、個體）的生命。

這就樣，反叛實證主義運動，給了決定論與化約論(reductionism)當頭一棒。這反叛，也許有一部分是基於誤解。科學已避開形上學——至少理論上如此。尤有進者，如

⑲ G. B. Shaw, *Man and Superman*, Act III, Don Juan in Hell.
⑳ 見 Driesch 之 *Die Seele als elementarer Naturfaktor* (1903).

上所述，在此之前，一類新的科學家兼哲學家，已傾向於視機械論爲一種思想工具，而非眞理。這個趨向，更因爲費因格（Hans Vaihinger）〔「彷彿」哲學〕（*The Philosophy of As-If*, 1911）一書之出現，而得到更多的支持。這本書說：大部分科學概念，都是虛構，科學家爲了推進科學研究，仍明知而採用它們，「彷彿」它們是眞理似的。當然也有其他許多人，如生理學家婁布（Jacques Loeb），仍繼續把機械論看作眞理，而且把這個見解推演到極致。婁布與柏格森同年出生，建立了一門關於動物向性（tropisms）的學問，而期望有朝一日，生命本身，以及諸如「自由意志」等心理現象，都能以物理學與化學來說明。反實證主義者反抗的，正是婁布〔機械論的生命概念〕（*The Mechanistic Conception of Life*, 1912）這類書中表現的這類極端機械論。小說家哈代（Thomas Hardy）就是覺得「實證主義」見解（指由機械論觀點去理解的達爾文演化觀念）令人反感卻眞實的一個人。哈代像〔可怕夜晚之城市〕（*City of Dreadful Night*）作者湯姆生（James Thomson）一樣發現，在一個不具人格的、無意義的宇宙中，「必然性(Necessity)居於至尊」。他在一九〇二年寫信給一位朋友說：「我們對宇宙規律與本性所知越多，就越覺得它是一件恐怖（而且無意義）的勾當㉑，」而很不幸的，對這點，誰也無能爲力。巴特勒則是覺得新見解令人反感而又不眞實的一個人。巴特勒究竟相信什麼、他認爲人可不可能解決什麼哲學探討，都很難說。但他對達爾文主義作了相反解釋，而顯然想要在宇宙中爲「自由意志、狡黠、自發性、個體性」留下一席之地，即使這麼做不無矛盾之嫌。他認爲宇宙中如果沒

㉑ 引述於 William R. Rutland, *Thomas Hardy*, Russell & Russell, New York, 1962, p. 64.

有這些，則人與自然便完全受制於「必然性、運氣、命運」了，但人與自然並非如此㉒。使柏格森在「法蘭西學院」（Collège de France）的演講廣受歡迎並令人鼓舞的，正是對自由與自由意志的這種強調。以萊莎·馬里旦（Raïssa Maritain）的話來說（他當時是學生，聽過柏氏的演講），「柏格森驅散了僞科學實證主義的反形上偏見，恢復了心靈的眞正功能與基本自由㉓。」

不理性的人

不過，實際上，主要的新重點，毋寧是在人類的不理性，而不是強調人，雖然在某些事例中（如柏格森的例子）這兩者是並行的。關於這點，證據十分確鑿。「世紀末」是一個總揭發的時節，一個試圖戳穿人類理性門面的時節，或者照某些人偏愛的說法，是一個探索人類無意識自我的時節——這無意識的自我，可能會，也可能不會，導致更多的自由。這探索，由許多哲學家、心理學家與藝術家，同時進行。其結果，對人性尊嚴並非全屬恭維，則動搖了理性人的地位。

對理性的這種反叛（我們不妨這麼稱呼），正好跟對實證主義的反叛並行——後者部分說明了晚近哲學何以特別強調「直觀」，也說明象徵主義者與表現主義者如何開拓了一

㉒ 巴特勒經常為了自由意志與必然性的問題而自己跟自己辯論。請看 *The Note-Books* 中有關的一節（Jonthan Cape, London, 1926, pp. 322-326）。那就是一個實例。

㉓ Raïssa Maritan, *Souvenirs*, 引述於 Phyllis Stock, "Students versus The University in Pre-World War Paris", *French Historical Studies*, Vol. VII, No. 1 (Spring, 1971), p. 98. Raïssa Maritain 是天主教哲學家 Jacques Maritain的妻子。

個主觀世界。史特林堡（August Strindberg）是這些藝術新趨向的表徵，在其自傳中寫道：雖然他年輕的時候便已熟悉自然科學，並自認是達爾文主義者，但從那個時候，他便已「看出承認宇宙有一個機器似的結構，卻又不承認有一個機械師存在的那個科學方法的缺陷」㉔。從此以後，史特林堡便像同時代許多藝術家，開始徹底搜索無意識界，並撰寫「夢劇」（dream plays），認爲這種戲劇比自然主義戲劇更能表現生命與人性——在這之前，他和易卜生一樣，擅長於自然主義戲劇。但這種新浪漫主義，未足說明對理性的反叛的其他面貌。在「歷史背景裏的佛洛伊德」（Frend in his Historical Setting）這篇透闢簡要文章中，容格（Carl Jung）把佛洛伊德跟尼采連在一起，認爲他們都同樣出現於維多利亞時代末尾，而這個時代具有「以樂觀的眼光觀看每一樣東西，而充滿信心地描述每一樣東西」的傾向。佛洛伊德與尼采之功能，便是揭發這種資產階級的僞善，並暴露「人類心理可能的黑暗面」㉕。雖然在這篇文章中，容氏特意強調佛洛伊德的破壞作用，但他話自有幾分眞理。達爾文主義，是另一股類似的影響力——如佛洛伊德在其晚年所承認。如上一節所說，由於促使人注意人與動物的淵源，達爾文主義引發人去研究人類身上的原始與本能因素。在相當程度上，同時代的政治事件也發生了類似作用。在那個社會動亂與國際衝突日增的時代，社會理論家與政治家幾乎不能不去注

㉔ August Strindberg, *Inferno, Alone and Other Writings*, Evert Sprinchorn (ed.), Doubleday Anchor Books, Garden City, N. Y., 1968, p. 143. 史特林堡是在回憶（在*Inferno*, 1897）1895年「巴黎季節之大事件」——文學批評家 Ferdinand Brunetière 在一篇著名的文章中宣告科學破產。那時，作為業餘化學家，史特林堡已經略有聲名。

㉕ 見容氏*The Spirit in Man, Art and Literature*, Pantheon Books, New York, 1966, pp. 35, 38-39.

意，不能不去運用，人在羣眾中的不理性行爲。

不過，很顯然的，所謂不理性(the irrational)，人見人殊，既可激發樂觀主義，亦能激發悲觀主義。柏格森（常被列爲法國哲學中與笛卡兒對立的一個人），就是對不理性之前途感到欣喜的一個人。他認爲直觀是到眞理之路，且能解放並整合人格。在其早期著作，柏氏斷定人有兩個自我：一個是由理性的分析所揭示的表面上的或日常的自我；一個是深層的或無意識的自我。後者只有藉深入的內省才能觸及，「這種內省，能使我們領略到我們內在的狀態——我們的內在狀態是活生生的東西，不斷變化，無法測量」。這內在之我可遇而難求，但當我們內省而得眞我，我們便變得自由自在，能以整體的自我，以未受社會或理性塑造的自我，去做決定，去做活動。柏格森又談到「理智使我們陷入的夜暗」，而拿它跟直觀用以燭照「我們在自然界之地位、我們之本源、乃至我們之命運」的亮光做比較㉕。柏格森這樂觀思想的近親，是「唯靈論」哲學家。他們同樣認爲：論作爲獲取知識與指引行爲的工具，直觀優於理智。在這點上，他們跟早期浪漫主義思想，如比朗 (Maine de Biran)，不但相似，而且有血緣關係。

尼采的非理性主義，則沒有那麼純樂觀的色彩，而且關心行動，甚於關心知識。在無情揭發人類行爲動機一事上，他和杜斯妥也夫斯基相似。人類並不像邊沁一派所說的總在追求快樂或自己的利益；人類絕非始終都在理性地行動，他常常選擇混亂與毀滅；他隱瞞自己的眞相，他自己欺瞞自己。這一切，杜斯妥也夫斯基在其〔地下室手記〕(*Note from the*

㉕ Henri Bergson, *Time and Free Will* (*Essai sur les données immédiates de la conscience*, 1889, Conclusion)。也請看 *Creative Evolution* (註⑪)，p. 292.

Underground, 1864）都說過了，尼采重新說一遍。尼采寫道：「大部分有意識的思惟，都必須視爲一種本能活動，即使哲學的思惟也不例外㉗。」邏輯的背後，存在著價值判斷，價值判斷又緣飾「人對權力、奴役、或報復的基本欲望」。但在尼采人類學中，尼采固然對人類之實然（或「理性」告訴他的實然）施以挖苦諷刺，但對人類充分運用權力意志（will to power）以後的可能成就，抱著樂觀態度。權力意志對所有人與所有文化都是根本的東西，但在現今基督教文化的這個悲慘狀態中，只少數人有權力意志，一般「民眾」(the herd)，亦即以符合別人意志且平庸生活爲足的人，則當然無此意志。因此，權力意志基本上是貴族的概念。尼采曾經賦予它幾個不同的定義，說它是自由之本能、自我超克之本能、渴望達到更高存有狀態之本能。它並不等於資產階級哲學家與基督徒議論不休的「自由意志」(free will)。它是更根本的一種意志，潛在於理性與情欲之下，且利用這兩者去達成它的目的。什麼目的呢？在尼采看來，原就沒有什麼固定的目的與固定的人性可言。在這個問題上，他的思想受到歷史主義的影響。他曾指出，所有哲學家都犯了一個共同錯誤，即認爲：

> 「人」是一個永恒的實物，是漩渦中持續留存之物，是事物的穩當權衡。而事實上，哲學家所說的有關人類的每一點，基本上不過是關於很有限的一段時間中的人類的證言。欠缺歷史意識，是哲學家的根本錯誤㉘。

然而到最後，尼采的概念毋寧更像存在主義的概念，而不那麼像歷史主義的概念。他不僅說人性隨著時代而改變，他更

㉗ Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, No. 3.

㉘ Nietzsche, *Human, All-Too-Human* (1878), No. 2 (Walter Kaufmann's translation).

深一層說，人有能力通盤地創造自己與世界。查拉圖斯特拉（Zarathustra）稱人爲「橋樑，而非終點」，是「一支嚮往彼岸的箭」。尼采甚至還比柏格森更像一個流變哲學家。查拉圖斯特拉告訴他的同伴說：「你已把你的意志與評價置於一條流變之河上」㉙，這條河絕不會停止流動而變成另一個東西。

佛洛伊德，也是偉大的揭發者，而更傾向於悲觀。他當然不是哲學家，而是科學家。最初，他是機械論學者，試圖把心理學化歸神經生理學。但不久他就發現：生理學的心理學，無法帶他進入他想研究的神秘心靈地帶。他不久就以很不同的一種語調，明確表示：根本無法測量、甚至無法直接觀察的無意識界，才是「眞正的心理現實」。在他第一部自立門戶的鉅著〔夢之解釋〕（*The Interpretation of Dreams*, 1900），佛氏有志「反駁」哲學家與心理學家對意識在心理事件裏的效能的「高估」。「我們也許甚至太傾向於高估思想和藝術產品的有意識程度」，他這麼寫道。事實上，意識（即傳統上所理解的理性），其功能，不過是用來「知覺心理性質的一種感官」㉚。凡是費心分析過夢境，或觀察過神經病患的精神生活的人，都能看出，無論日夜，思想的最複雜作用都是在更深的一層進行，常常根本沒有撩動意識。對佛洛伊德來說，這是多少帶有悲觀意味的結論，因爲他把這結論跟他新近建立的壓抑理論連在一起，而這壓抑理論認爲人類有許多心理衝突，並且常常拒絕承認客觀現實。

在這些早年歲月中，佛洛伊德的聲望並沒有特別高出他

㉙ Nietzsche, *Thus Spake Zarathustra* (1883-1884), speech "On Self-Overcoming".

㉚ *The Interpretation of Dreams* 結尾一節（題爲 "The Conscious and Unconscious Reality"）.

的同儕。而正如他所說的，這無疑是因爲他以他的性壓抑理論與神經病理論「擾亂了世人的睡眠」。然而，我們不應該因佛氏所感到的這種孤立，而忽略了另一項事實，那就是當時的那個精神氛圍，也曾經給予他某些所需的支持。如果沒有這些支持，他的許多工作不可能完成。正如懷特（Lancelt Whyte）所說，一八七〇年代左右，有關無意識心理歷程的一般概念，早已「流行」，甚至成爲「歐洲人的老生常談」。至於佛氏本身，雖然深信自己已發現一個偉大的新世界，但他也稱讚那些曾經給予他幫助的人，如布洛伊爾(Josef Breuer)、夏寇（Jean Charcot）等，更承認某些心理分析的調查研究與「哲學家直觀地獲致的洞見」相互呼應㉛。以下的一切，更是大家都已熟知而無需在這裏詳述的。如某些人所提出的新的心靈模型，例如德斯瓦（Max Dessoir）的雙重自我，賈內（Pierre Janet）的二元人格——他們各自都斷定有不受「理性」控制的一層心靈存在；佛洛伊德同輩同胞克拉伏特埃賓（Baron Richard von Krafft-Ebing）的性病理學；某些哲學家的思辨——其中最顯眼的就是哈特曼(Eduard von Hartmann)：哈氏的〔無意識界之哲學〕（*Philosophy of the Unconscious*, 1869）銷行數版，且使他惡名昭著。不過，哈特曼的無意識界，實際上有更大一部分是往回呼應稍早的浪漫主義形上學觀念，特別是謝林有關自然界背後的無意識觀念的觀念——無意識觀念，向前演進而成意識。

同樣重要，卻不這麼爲人所熟知的，則是文藝界的類似思想。說到這點，大家一定會想起舒尼茨勒（Arthur Sch-

㉛ 在衆多哲學家之間，他特別提到叔本華與尼采。但他說：他是在提出了自己的壓抑理論之後，才參考了尼采的學說。很來，他又指出 Empedocles 是他最喜歡的哲學家。

nitzler，他跟佛洛伊德一樣，也是維也納人，也具有醫學背景），想起巴瑞斯與普魯斯特。他們儘算是文學界的人，卻都是隱藏的深層心理的探測者。普魯斯特在其傑作〔往事回憶錄〕(*Remembrance of Things Past*)開端說：個體已往的經歷，隱藏「在理智能及的範圍之外」，只能由不隨意的記憶而回想起來，而這類記憶是由偶然的感覺觸發的。（普氏這本書在第一次世界大戰前寫成，跟十九世紀後期的象徵主義有明顯關係。）普氏還說：睡眠與夢，是經驗的大儲藏庫。在那裏，一個人不但可以再經歷過去的歲月與遺忘了的情感，而且可以「回到最原初的自然王國（據說我們常在夢中看見動物；不過，我們忘記在夢中我們自己就是動物，不復具有能燭照事物的理性）……」㉜。普氏說的，是柏格森的論調，也深受柏格森影響，但他對人性也遠比柏格森悲觀。普氏和其他象徵主義者引進的許多主題，不久就成爲文學的重要主題。例如，人彼此呈現在對方眼前的「外觀」(appearance) 與他們「眞際」(reality) 或眞相之間的重大差異；以及由此所致的知人或愛人之難，乃至不可能；以及人類個性之繁多而變化不停的層面。

非理性的人這個陰暗面，因雷多 (Odilon Redon) 等人的世紀末繪畫，特別是新類型的表現主義者的繪畫，而大白於世。雷多是擅畫夢境與鬼怪的象徵主義畫家，令人想起哥耶。新表現主義者，則摒棄外在的物體世界，而設法描寫種種內在狀態、人之「根源」(origins)（如雷多所說的）、剝到剩下最基本情緒的人類。由雷多一八八五年的〔沼澤之花：一張可哀的人臉〕(*The Swamp Flower. A Sad and Human Face*, 附圖28)，以及安瑟爾 (James Ensor of

㉜ Marcel Proust, *A l'Ombre des jeunes filles en fleur*, Part III,

Ostend）的〔面對死亡的面具〕（*Masks Confronting Death*, 1888，附圖29）、孟克的（Edvard Munch）〔吶喊〕（*The Scream*, 1893，附圖30）等作，我們不難看出當時常常出現在這些藝術家作品中的沮喪題材。在「吶喊」中，人的形體被畫得幾乎就要跟風景合而爲一了，而那聲焦慮透頂的嘶喊宛如就在我們耳邊——這焦慮，畫家認爲是人性特有的。和他的朋友史特林堡一樣（他們兩個人一起移居巴黎），孟克感受到盤據人心深處的恐懼、孤獨與狂野激情。

如前所述，當時人對羣眾的無理性行爲，也日有所察。一批論述社會心理學的重要著作，幾乎與佛洛伊德的早年研究心得同時問世，其中包括塔德（Gabriel Tarde）的〔摹仿定律〕（*Laws of Imitation*, 1890）、西格爾（Scipio Sighele）的〔一對罪犯〕（*La coppia criminale*, 1893）、雷邦（Gustave Le Bon）的〔羣眾〕（*The Crowd*, 1895），以及稍後牛津心理學家麥克杜格爾（William McDougall）的〔社會心理學導論〕（*An Introduction to Social Psychology*, 1908）（麥氏後來曾任教哈佛大學）。所有這些著作，除了最後的一部，無不取資於當時流行的病理與催眠理論，而且無不與邊沁心理學的理性主義假定公開衝突。雷邦寫道：「羣眾的無意識行動取代個體的有意識活動，是當代主要特徵之一。」他把溶入人羣的個體比擬於「受催眠的人」——這種人的理性能力已遭破壞，遂不由自主，從事於和他自己、和文明的利益都相違背的舉動。一成羣眾，即使有教養的人，也會變成野蠻人，憑本能而行動、而表現出「原始人」（primitive beings）的一切自發、暴烈與凶惡

㉝。麥克杜格爾當然不會同意這個悲觀的結論——他，事實上，把自己所謂「羣體心靈」(group mind) 以及它對個體行爲可能產生的有利影響，設想得相當美好；索瑞爾 (Georges Sorel) 亦然（下一節會多談一點他的思想），雖然索氏相當了解羣眾運動中無理性神話之重要性。不過，他們都會同意雷邦的概括原理：在與本能和無意識界所扮演的角色相較之下，理性在人類集體活動中所扮演的角色，是次要的。曾協助規劃新「倫敦經濟與政治學校」(London School of Economics and Political Science) 的華理斯 (Graham Wallace) 把這洞見應用在政治學上。在他前驅性的著作〔政治中之人性〕(*Human Nature in Politics*, 1908)，華氏呼籲建立一門以達爾文與新羣眾心理學家所揭示之人性實況，而非以邊沁乃至布萊斯爵士 (Lord Bryce) 之概念爲基礎的新政治科學。他認爲：假定人類總會從理性的動機出發，因而能够創造一個明智的無私的民主政體，是錯誤且危險的。眞相是：人類身上仍然有動物的成分，而至少就目前這個演化階段而言，他們大半還是憑本能或「習慣所決定的無意識或半意識推論」而形成他們的政治意見。

最後，我們還得談談這日益抬頭的心理主義(psychologism) ㉞，連同一般的歷史主義與懷疑主義，如何影響到知識論。稍前，我曾請大家注意反實證主義者對科學理性的批判。但我們還沒有充分了解這種批判已擴大成對一般理性認

㉝ Gustave Le Bon, *The Crowd* (*La psychologie des foules*), Macmillan, New York, 1930, pp. 5, 9-10, 33-36. 波恩是醫師、政治上的保守分子與社會心理學家。從1789年到法國第三共和初期，時人對羣衆運動與革命與日俱增的憂懼，無疑跟波恩著作及同時代同類著作中的言論大有關係。

㉞ 心理主義，也是當代一派哲學的名稱。這派哲學與唯心論對立（後者斷定有一個客觀的實在存在），也與「邏輯主義」(logicism) 對立（這主義，認為不但心靈有「定律」，實在界也有。）

知的批判。而且不但非理性主義者這麼做，連理性主義者也這麼做。現在講知識論上的絕望，還嫌太早（除了尼采的事例；尼采除了對知識論，在其他方面並未絕望）。不過，毫無疑問的，當時知識論正在變成一個主要問題——即使對理性主義的哲學家而言，亦是如此。理智如何凌駕於主觀的眼光與文化的眼光，而獲致普遍有效的眞理？其凌駕程度如何？除非這個問題能獲得令人滿意的解決，知識的一場眞正的危機，恐將無法避免。

正面迎接這個知識論問題挑戰的，還是德國人。其中有幾位，前文已經提過。一般而言，他們是採取妥協的態度：雖然繼續相信理性的與客觀的認知之可能，卻也明顯地爲相對主義者的主張所困擾。在這方面最有信心的，是新康德主義者，包括巴登的李克特 (Heinrich Rickert of Baden)。狄爾泰與稍後的特洛埃爾許，以及韋伯，則稍遜。李克特一向有「歷史相對主義之父」(the father of historical relativism)之稱。然而，他似乎一直堅信有一套「無條件而普遍有效的價值」，並且堅信人類心靈有發現這些價值的能力。狄爾泰則沒有這麼十足把握。他認爲：學者確實能够把不同歷史時代的價值體系加以研究、認知與分類；但他無法檢驗它們的有效性，除非比較它們的共同特徵。換言之，認知是有限的——受到人在歷史上的位置的限制，猶如受到人之個性（總是以自己獨特的方式去看事物）的限制。狄爾泰看出「普遍有效的認知」之必要，但他並不認爲人類可能獲得。最讓他難以忘懷的，是事物的流變，亦即「每一歷史現象之有限性（無論是宗教、理想，或哲學體系），以及由此產生的相對性——關於事物的關連，人的觀念都是相對的 (relative)」。克服這個「信念之無政府狀態」(anarch

of convictions) 的途徑在那裏呢㉟？年輕的胡塞爾 (Edmund Husserl，後來以現象學之創建者而聞名於世)，曾試圖在哥丁根 (Göttingen) 的演講中駁斥上述這種「懷疑的相對主義」。他選出西格華 (Christoph Sigward)、萊比錫新興「沒有靈魂的」實驗心理學先驅溫特(Wilhelm Wundt)、艾爾特曼 (B. Erdmann) 等人的心理主義，特別施以攻擊——這心理主義，把邏輯與眞理都化爲心理，亦卽化爲變動不居的「心理構成」(mental constitutions) 與一組一組事實。胡塞爾本身也是以心理學主義哲學家起步，卻認爲這完全是胡鬧。不過，他的演講也無異爲相對主義觀念之蔓延於當代哲學界做了見證。

跟哲學上的相對主義相應的一個藝術思潮，可以見諸晚期的印象派繪畫。莫內 (Claude Monet) 一八九〇年代起，以乾草堆、水百合、泰晤士河，尤其盧昂大教堂 (Rouen Cathedral) 爲題的著名習作，表現了這種藝術上的新透視主義或相對主義——他曾在一天之中，在不同時辰，用不同的天光，畫了許多次盧昂大教堂的正面 (附圖31與32)。莫內長久服膺自然主義，但這時比以前更清楚看出大自然呈現許多樣態的外觀，而且總是在變化著。一八九四年，他在吉佛尼 (Giverny)的新家寫道：「大自然一刻如此多變，簡直令人痛苦。爲此，我不敢碰那些教堂。」同一時代，有人指責、有人稱讚他破壞了距離的幻覺，把「主體、感覺與繪畫的客體」合而爲一 (照 Seitz 的說法)。這就是說，這時莫內畫的既是感覺、也是外觀。我們只消看看他更後期的

㉟ 引自狄爾泰七十生日時 (1903年) 對學生與朋友的一席話。引述於 George G. Iggers, *The German Conception of History*, Wesleyan University Press, Middletown, Conn., 1968, pp. 143-144.

作品（畫於他已半盲的時候），便能看出他這時所走的方向。譬如在以日本式小橋爲題的系列油畫中，在時或狂野而幻象憧憧的系列風景中，莫內顯然已經「從印象主義走到另一種藝術——用扭曲的視覺、用痛苦之情，再造自然」㊱。相對主義之思潮已在「世紀末」陡然升高，在二十世紀上升更高。

進步的幻覺

索瑞爾一本書的書名和主旨，指出了也曾支配十九世紀末葉歷史思想與社會思想的一個主要改變。〔進步之幻覺〕(*Illusions of Progress*, 1908) 事實上是爲一份社會主義雜誌所撰論文的集子。索瑞爾摒棄了進步的觀念——不單視之爲資產階級教條，更視之爲「幻覺」，視之爲哲學上的虛妄，視之爲傳遞一種完全虛假的歷史過程觀。爲了正確了解索瑞爾的抨擊，我們最好再回顧一下十九世紀末葉始終強大的進步信念。索瑞爾這本書問世的同一年，一位英國前任首相在劍橋演講，說：儘管有重重危險，到那時爲止，他還是「看不出千餘年來一直是西方文明特徵的那個向前的運動，有停滯或倒退的徵象」㊲。巴爾福 (Balfour) 爲「歐洲型社會」所抱持的這種樂觀，可想而知，是以純科學與工業的現代聯合爲基礎。但正如索瑞爾的書以及其他許多的書所見證的，當時空氣中已充滿著懷疑。首先，當時已有很不容易排

㊱ 關於莫內以及引述的文句，請看William C. Seitz, *Claude Monet*, Museum of Modern Art, New York, 1960, pp. 31-32, 50.

㊲ Arthur James Balfour, *Decadence* (Henry Sidgwick Memorial Lecture), Cambridge University Press, Cambridge, England, 1908, p. 59. 巴爾福是 1902-1905 年間的英國首相，又以哲學小品聞名。

除的對近代生活與文明品質的許多懷疑。索瑞爾就老是在談「頹廢」一事，而試著找尋藥方。其次，那時還有一個更根深柢固的懷疑，卽懷疑歷史是否遵守任何規律，或依循任何指定的路徑。在這一點上，這種新的史觀，顯然跟新的自然觀與人類觀互相呼應。索瑞爾是柏格森與尼采門徒，認爲歷史是自由的，不是被決定了的；是人類意願（不管是有意識的或無意識之願）的結果，其倚決於人類意願的程度，爲力求科學的歷史家所未曾夢想。這種看法，未必悲觀。不過，這種看法確實使歷史顯得比較靠不住，比較不聽從理性的謀慮與控制，比較不能預測。依索瑞爾之假定，歷史可能走不同的兩條路（全依人類選擇做什麼或不做什麼而定），卽走向更大的進步，甚至壯麗（雖然只是一時），或走向怠惰或頹廢。

索瑞爾跟許多同時代的人，都認爲他們所處的是一個頹廢時代。巴瑞斯在他的「筆記」(*Cahiers*) 中寫道：「這是一個悲哀的時代。在這個時代，我們認命充當頹廢的代表。㊳」當然，巴氏當時想到的主要是法國，以及他自己那一世代——成長於一八七一年大災難之後的一代。但被理解爲近代歐洲已然陷入的一種心靈狀態的所謂頹廢，絕不僅是單一國家（卽使如尼采所見，叔本華式的悲觀，在法國比在其他地方更強烈），或某一特定世代、階級、黨派、文學運動的特徵。這心態，有人也稱爲文化絕望。文化絕望在保守人士、在以文學末世代表自居者如霍伊斯曼斯 (Huysmans)、王爾德 (Oscar Wilde) 等人身上，都昭然若揭，但同樣深入索瑞爾等社會主義者思想中，深入克勞代爾(Paul Claudel)

㊳ Maurice Barrès, *Mes Cahiers*, Librairie Plon, Paris, 1935, Vol. IX, p. 27. 註明為1911年所記，但索瑞爾談的是他的青年時期。當時 Paul Verlaine的著作還有許多人閱讀並討論。

等無政治主義的同情者（以他一八九〇年寫作〔村子〕（*La Ville* 時而論），法朗士(Anatole France)等伏爾泰主義者，涂爾幹(Emile Durkheim)、雷邦等社會科學家，瑞奴維葉與尼采等哲學家思想中，甚至深入德國達官貴人（mandarins）或學院成員等之思想中。這些人，都認爲文明（法國的、德國的、或歐洲的）已陷於危險狀態，即使不是眞正有病，認爲資產階級口中的進步並非純粹的幸事，甚至只是虛構。

時人把上述的頹廢歸咎於資產階級之腐化、社會意識之衰落、精神價值之喪失，或國家權力與大眾文化之膨脹，甚至知識之膨脹。奇怪的是，他們倒不太把它跟不理性的人關聯起來談，雖然這時已經開始有更多的人談到歷史上的惡。歷史學家布克哈特可能是生長在基督教牧師家庭的關係，對人性的墮落面有很清楚的認識，並相信它是進步的永恒障碍。他在一八七一年的一次演講中宣稱：「塵世的惡，無疑是世界史偉大組織的一部分。」但他對「當前危機」的分析，主要還是政治上的與文化上的。他把十九世紀的歐洲跟希臘與羅馬的衰落年代做比較，看到巨靈式國家(Leviathan state) 與工業主義無可抗拒的發展，而日益驚懼（由於痛心大普魯士主義之猖獗，他拒絕了柏林大學蘭克講座的職位）。他認爲這兩者都會招致歐洲更高等文化之死亡，因爲前者威脅個體自由與個體主義，後者引生市儈作風與一種激進主義——這種主義，不但鬆弛了紀律的紐帶，而且使人以爲無事不可能（「瘋狂的樂觀」，insane optimism)。這位偉大史家的議論，在其一八六八年至一八八九年間的演講與書信中長篇累牘地發揮[39]，中心要旨不外以下一點：使歐洲「

[39] 見其題爲 *Introduction to the Study of History* 的 Basel 大學演講錄，以及給友人Von Preen 的許多信。此處引文，出自 *On Fortune and Misfortune in History* 這篇演講。

文化」得以成立的社會基礎，已在迅速消失。布克哈特的某些論點，很容易使人想起尼采。而尼采確也大力讚揚過這位長者，他們還在巴塞爾（Basel）的學院同事過一個時期。尼采也攻擊那時代的唯物主義、國家（他也像布氏，認爲國家對文化有反作用），以及平等主義的民主政體。但尼采思想的要點多少有所不同。他經常使用「頹廢」一詞，基本上將之視同「生命力之普遍減退」(general decrease in vitality)。而這現象之產生，是某一種「德行」（virtue）——基督教與資產階級的「老太婆道德」(old ladies' morality)使然。這種道德強調憐憫、鄰居之愛、爲自己患得患失，而缺乏自信。主要是爲了這個理由，尼采認爲近代歐洲是「軟弱的時代」（weak age），在生命力上，或在創造更高等文化的能力上，都不如文藝復興時代（歷史上「最後一個偉大時代」）㊵。

兩位偉大的法國道德家，索瑞爾與涂爾幹，卻做了相當不同的診斷。兩者之中，索瑞爾比較接近尼采的觀念，且在強調英雄德行這一點上，可能受到尼采影響。不過，索氏是十足無政府主義的社會主義者的作法，比較專注批判資產階級。他指出：資產階級在一八四八年（在索氏看來，本年是十九世紀歷史之一大分界線）固然「君臨一切」（conpuérante），但不久就變得「懶散」（fainéante）、腐化、過度個體主義、過度理智化，依靠議會民主政體、進步觀念等幻象而生活。索氏看出資產階級這種頹廢與「古代世界之毀滅」相應（"the ruin of the ancient world"是他一本書的書名；他還寫了一本書，談蘇格拉底的審判）。他說古代世界被蘇格拉底之類知識分子逐漸破壞——這類知識分子低貶了

㊵ 見 *Twilight of the Idols* (1888), No. 37, "Whether we have become more moral".

國民與帝國的神話，而這些神話正是其力量所在。像衰落中的希臘與羅馬一樣，資產階級的歐洲——特別是第三共和下的法國——欠缺偉大的社會神話。這種神話，使人起而反抗命運，並且採取英雄式的行動。說到最後，索氏的議論變得像柏格森，而不像尼采。

乍看之下，涂爾幹似乎與索瑞爾背道而馳。涂氏不是柏格森主義者。他是法國最早幾位學院社會學家之一，起初任教於波爾多大學（University of Bordeaux），後來在巴黎大學文理學院。不過，由於當時這兩個地方都還存有對社會學的偏見，他以倫理學與教育哲學教授爲職稱。他是實證主義傳統下的社會學家，政治上則是民主主義者，急於支持第三共和，而不是想摧毀它。但他的診斷雖然由不同方法作成，若干方面卻跟索瑞爾有驚人的相似。涂氏說：歷來各種社會都有其集體神話，以作爲其存在之憑藉，而十九世紀後期的歐洲所已失去的，或正在失去的，就是這類集體神話，而，這又是當時自殺案件大量增加的原因、近代社會有病（如果不是眞正頹廢的話）的原因。「所以，此事不如一般所信。我們的疾病不在思想上；我們的病有更深刻的原因。」他在他博士論文上這麼寫道。身爲社會科學家，涂氏深知歷來體現於宗教、家庭、地域的與職業上的共同信念與紐帶對社會的無比重要性。在一個經濟與社會急遽變遷的時代，歐洲遂起規範喪失之禍（anomie）㊶——亦卽「集體良知」(collective conscience) 的總崩潰。依涂氏，這紊亂狀態，是分工的必然結果——分工促成社會流動與專業化，因而不但使人彼此分離，而且使他們對傳統規範感到不滿。在「無規範」的（anomic）或「利己主義的」（與「利他主義」

㊶ 在 *Le suicide* (1897) 中，涂爾幹發揮他有關「紊亂」的理論。也請看他的論文 *De la division du travail social* (1893).

對立）社會中，個體無紀律可守，而且找不到人生方向或意義。

在 anomie 概念中，涂氏正確指出了許多人認爲比其他任何東西都更能說明當時頹廢現象的因素。那就是精神的危機，或舊信念之衰落——留下了一個宗教的與形上的眞空。世紀末的文學，充斥著以下這類語詞：「受尊敬的傳統嚴重磨損」(the critical attrition of revered traditions)；「否定的精神」：波傑說這是信念與道德崩潰所造成的結果；「潛在的厭世心理」(the underlying WeltSchmerz)：我們應該記得，邁爾斯曾把這個心理跟對人生意義信仰的衰落關聯起來。「人的精神滿足與他的需求之間，也許從來沒有比現在更不成比例的。」邁爾斯在亞歷山卓的頹廢與拜占庭的絕望中，看到類似的情形。邁氏說上述頹廢與絕望的心情「表現在許多警句中——這些警句，今天也可能寫出來」㊷。在此不妨附帶一句，拜占庭主義，也正是當代文學與藝術的一個主題。

在所有描述精神危機與頹廢的文學作品中，幻滅這個主題，很突出。哈代很適切地把這個時代描繪成一個歷史上的「幻滅世紀」之一（〔返鄉記〕，*The Return of the Native*, 1877)。上了年紀的雷南，及其弟子法朗士，曾爲這個問題憂慮不已。有許多年，雷南曾經對科學之進步深信不疑，但後來日益感到幻滅——倒不是對科學本身（他認爲科學使人們免於受欺騙），而是對科學之成果。人類的道德，會不會從他看到事物眞相那一天就開始降低呢？他在爲

㊷ Frederic W.H. Myers, 同註⑦，Vol. II, pp. 279-280. 關於悲觀主義與精神危機，也請看Bourget 的 *Essais de psychologie contemporaine* (1883-1886)。

一部舊著所寫的新序中這麼思量著㊸。沒有幻象，人類能不能生活？不過，在雷南，這已經是個學院問題了。他早在〔哲學對話錄〕中寫過：「我們憑藉一個影子的影子而生活，在我們之後，他們要憑藉什麼而活呢？」法朗士因爲探討這個問題而成爲他那個國家裏最受歡迎的作家之一。他問：太多的知識，是否與生活相宜，是否與幸福相宜。他在文集〔伊壁鳩魯之園〕(*Le Jardin d'Epicure*, 1895) 中一篇具有懷疑主義色彩的文章裏寫道：「無知」

> 是必要的條件——我不是說幸福需要無知，而是說對生存本身就需要無知。如果我們知道了一切，我們便無法忍受我們的生活——一個小時都忍受不了。使生活甜蜜的（至少可以忍受的）那些感覺，都生自一個謊言，而由諸般幻象滋養㊹。

但在十九世紀，歐洲人已經吃下科學之樹所長出來的果實，而比以前任何時期都更清楚看到事物眞相：人類與動物同源，在無邊而冷漠的宇宙中寄身於一粒沙子上，徬徨無主，莫知所從；他難以確認自己的身分，難以表達自己的無限感；既已不復天眞，痛感「生命之悲劇性的荒謬」。哈代所言，也大抵如是，但更爲憂鬱（法朗士毋寧是嘲笑的，諷刺的，而不是憂鬱）。哈代常常描述，特別在小說中，人不得不面對事物的眞面目，人在學到有關上帝與自然的眞理時（拜「較高級的批判」與達爾文主義之賜），日益感到幻滅。法朗士不如哈代之甚。在哈代看來，這要命的缺陷，並不在人性，而在宇宙。人類之悲劇，是生活在一個不對的宇

㊸ 這部書，就是 *L'Avenir de science*。寫於1848年，但到1890年雷南寫下這篇序言時才出版。

㊹ Anatole France, *Oeuvres completes*, Calmann-Lévy, Paris, 1927, Vol. IX, p. 409.

宙中——這個宇宙，「沒有一樣東西是爲人而造的」；人發現自己無法適應它那不停的流變；在這個宇宙，沒有一顆「固定的星星」(fixed star) 爲他照路，引他走向目的地或避難所。他在〔返鄉記〕中又寫道：「那個時節，即使尚未到臨，也似乎不遠了。在那個時節，莊嚴的荒野、海洋或山，將與人類中比較能思考者絕對相得莫逆。」這種揮之不去的憂鬱，這種新迸發的叔本華悲觀主義㊺，實在很難拿來建立更高級的文化。

波特萊爾 (Baudelaire) 曾在一八五五年寫道：歐洲人活在一個驕傲自大的世紀，「這世紀認爲自己凌駕於希臘與羅馬的不幸之上」。這一句話，至少在世紀末的氣氛裏，已無人相信。同樣的，像哈代那樣的極端悲觀主義者，也總是居於少數，即使在「世紀末」的世界中。大多數人仍然合理地抱著希望，希望歐洲能夠從這個神經系統混亂的狀態（借用 Max Nordau 的醫學用語）恢復過來。

這當然不是布克哈特的見解——他認爲他活在一道深淵上——也不是哈代的見解（誰能治癒人類必須在其中度過其一生的這個宇宙呢？），也不是許多新浪漫主義者的見解。譬如藍波 (Arthur Rimbaud) 就實踐他在其著名詩篇「地獄一季」(Une Saison en Enfer, 1873) 所宣告的決定，眞的

㊺ 和許許多多同時代的人一樣，哈代也讀過叔本華的著作，雖然或許不是在撰寫〔返鄉記〕之前讀的。蕭伯納曾談到當時存在着一種對叔本華的崇拜。很少人眞正不折不扣奉行叔本華的思想，哈代自不例外。但正如 A. Baillot 所說 (*L'Influence de la philosophie de Schopenhauer en france, 1860-1900*, Librairie Philosophique, J. Vrin, Paris, 1927, 頁10)，在「處於困境的歐洲」，哈代成為「大原則——認命」的象徵。哈代曾在〔黛綠姑娘〕(1891)這部小說中，說「文明的種族逐漸不相信有慈悲的神以後，就染上了慢性憂鬱症」，而主人翁 Angel Clare 神奇地擺脫此病。——這是他在 "A Plaint to Man", "God's Funeral" 等詩篇中一再歌詠的主題。

捨棄歐洲「地獄」，而向非洲與東方進發，尋求更原始的、更有活力的文明。李耳亞當（Villiers de L'lsle-Adam）則像他「艾克塞爾」（Axel, 1890）一詩的英雄那樣，遁入內在世界，逃避外在世界——現在普遍不宜於詩人想像力的世界。已經時常有人指出，十九世紀後期的新浪漫主義者，跟舊浪漫主義者比較之下，可以說是不關心政治與社會的。在一個唯物主義當令的世界，他們覺得孤立，因而甘脆撤退。

但是，前面說過，有更多人紛紛爲病人開藥方。這些藥方，當然隨著處方者之社會立場或主張之不同而不同，也隨著他的形上希望之不同而不同。不過它們基本上都同意：在其混亂的狀態中，歐洲人最需要的，是可以爲之而活與賴之而活的某種東西，不管是宗教、民族、階級、一種新的「世俗道德」，或權力意志。

邁爾斯是對某種宗教復興抱有希望的人士之一，雖然這種宗教復興不是一般意義的那種復興。他曾經對他少年時期的信仰「逐漸幻滅」，且目睹這種幻滅對社會產生廣泛影響——如他所說的，導致亞歷山卓式的頹廢。但正如基督教曾經一度把古代世界從意氣消沈中解救出來，現在也可能再有一次精神世界之照臨，以拯救近代歐洲。邁氏也和他那一代許多傑出人物一樣，發現了唯靈論（事實上，他曾協同組成了一八八二年的新「心靈研究學會」），並希望由此獲致對看不見的世界的有效知識（可以用科學方法檢驗的知識），並且使人確信有來生。他認爲透過這個途徑，歐洲也許可能重獲青春。這個時代所需的，不是放棄努力，而是增加努力。他寫道：「研究看不見的事物」，時機業已成熟，「這個學科，要像歷來科學在解決塵世問題時所常見的那樣，起勁而眞誠㊻」。

㊻ Frederic W.H. Myers, 同註⑦Vol. II, p. 280.

巴瑞斯與索瑞爾所提出的萬應藥，更具有代表性，也許可以作爲政治上的左派與右派治療上述頹廢的努力的樣本。巴瑞斯的思想面貌（很典型的面貌），顯示他起初對傳統宗教信念感到幻滅，繼則形成所謂「自我崇拜」（culte du moi；這是他廣受讚揚的三部曲小說的書名，意味著自我居於中心地位，是唯一可據以安身立命之物），然後，在發現單單有自我還不够之後，又形成了對「民族的利己主義」(national egotism) 的信仰。最後，巴氏發現確定性原來存在於他的洛林潛意識 (Lorraine subconscious) 上——這潛意識，以一名少女貝瑞尼絲 (Bérénice) 爲象徵，而這名少女則是小說〔貝瑞尼絲花園〕(*Le Jardin de Bérénice*) 中代表自發與整合的一個人物。從此以後，巴氏便宣揚一種「民族活力」(national energy) 的哲學——這種哲學，以對土地與死者的崇拜爲特色，其中包含了一套復興起來的天主教教義，作爲法國文化的化身。在這哲學中，個體與民族自我(national ego) 所扮演的角色，完全顚倒了過來——後者同化前者，指引前者，雖然並未有意抑制前者。巴氏終於變成新「完整民族主義」的主要鼓吹者。當時這種主義正席捲整個歐洲。

在索瑞爾看來，要對資產階級的頹廢作戰，依賴的毋寧是有創造力的階級，而不是民族的神話。索式出身工藝學院，並且爲法國政府執行了二十五年的工程師職務，卻從一個很不像工程師觀點的觀點去思考問題。他更像社會空想家，而不像社會設計家；比較像巴瑞斯，而不像馬克思。他從柏格森那兒得到暗示(在較低的程度上，也從哈特曼得到暗示)，以神話（跟烏托邦做了區別的）爲歷史的推動力，與推翻資產階級秩序的工具。在這方面，他跟其他法國馬克思主義者有顯著差別，不管是正統馬克思主義者，如蓋德 (Jules

Guesde)，或修正的馬克思主義者，如喬瑞斯(Jean Jaurès)。神話，不是像烏托邦那樣的一個理智的產物，而是能够激發羣眾革命行動的一套意象。它不是一個可以劃分階段的空間概念，也不是一個可以分解的模型，更不是一張未來的藍圖。神話，「不是事物之描寫，而是意志之表現」，是民族與人羣之大夢。早期的基督教、宗教改革、近代民族主義，便是歷史上偉大神話的樣本。索瑞爾在撰寫〔暴力之省思〕(*Reflection on Violence*, 1908) 時，所要推行的神話，則是總罷工的神話——他認爲總罷工將能激使勞工階級脫離精神懶散狀態，統一該階級，且賦予該階級一個有價值的奮鬪目標，使一個倦怠的與輕浮的社會恢復英雄氣概。但儘管他當時對精神的更新具有信心，索氏卻始終在一個多少具有維柯色彩的框架中看歷史。他以爲：偉大的神話當道時，人類固然能够努力奮鬪，以建立一個更好的世界，而且確實也這麼做過。但頹廢毋寧是更「自然」的狀態，當人類厭倦了奮鬪（他們遲早會），退步便無可避免地開始了。因此索瑞爾並不像乍看時那麼富有柏格森色彩。因爲他雖然相信歷史是自由的、不固定的，卻對「自然的自然」(natural nature)（與人類所創造的「人爲的自然」(artificial nature)對立）抱持悲觀態度——他覺得這「自然的自然」混亂無序，永遠威脅著人類最高貴的事業。

由巴瑞斯與索瑞爾轉到涂爾幹，無異是由「世紀末」新的非理性世界，再轉回到理性與科學的審愼世界。只有在一個意義下，可以說涂爾幹應該歸入前一個世界，那就是他看到了頹廢的現象，而設法治療。他並不以爲早期社會的集體良知可能恢復，也不以爲宗教可能復興（即使孔德之「人類宗教」也不例外），更不以爲近代工業社會特有的分工可能取銷。要抵銷作爲當時社會疾病之因的「喪失規範」

(anomie)，必須建立新的道德團結。爲了要做到這點，涂爾幹鼓吹一種新的世俗倫理，與一種新型的制度。這種倫理應該在學校教給學生，強調人性的二元性質（涂氏一篇著名論文的標題）：一方面，是人之個體性，與個人之尊嚴；另一方面，是人性樂羣的一面，以及社會對人的影響（這影響甚至深入人的思惟方式），與個人受惠於社會的地方。涂氏所鼓吹的制度，則是工業組合 (syndicate)，——階級戰爭有摧毀現代社會之勢，而如果把資方、勞方與消費者結合成一個新的社會單位，可以作爲階級戰爭的解毒劑。因此「第三共和」大有可能重新再變成一個整體——雖然涂氏也和索瑞爾一樣承認社會沒有永遠的健康狀態。他曾經針對孔德的進步定律而寫道：「實際存在的，是個別的社會，……它們以各自的方式出生，它們死亡，它們進步，它們退步，追求不同的目標㊼。」

以上形形色色的藥方，都以對歷史的自由與自然的自由的信念爲基礎。這些復元的處方，是「愛德華」(Edwardian)時代部分悲觀情緒何以消失不見的原因。不過，這時，進步的假相已被戳穿，越來越多人終於看清進步既不是自動發生的，也不是一定會發生。

㊼ 引自 "La sociologie", in *Emile Durkheim, 1858-1917*, Kurt Wolff (ed.), Ohio State University Press, Columbus, 1960, p. 378. 涂爾幹 "La dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales" (1914) 一文，也重刊於這部書。

第五部　二十世紀

第一章 流變的勝利

二十世紀的前半，尤其一九一四年之後，標示了歐洲思想上幾乎無可比擬的一場大革命。在相當程度上，這場大革命的範圍，在它發生的時候，便已爲人所了解，但今天來了解它，自又比當時容易。在此之前，當然已經有過許多次思想上的革命，有些且是很重要的，如本書開始就談的科學革命、使古代世界完全改觀的基督教革命。但從未有一個革命如此徹底——在相當短時間內，幾乎毀盡中世紀連同「近代」千辛萬苦建立起來的「偶像」。一種近代性，換成了另一種近代性。「舊」的那種近代性，引起了世界觀的重大變遷，但始終沒有進犯過「實有」的某些重要堡壘。但這個「新」的近代性，卻完全抹除「實有」，不留給人類任何地標，使他們漂流在「流變」的無邊大海中。

藝術批評家路易士（Wyndham Lewis）稱此爲「時間心靈」(Time-mind)之勝利。時間心靈將萬物置於時間裏觀看，把它們看成永遠不停歇、在運動中、在變化中。空間心靈（它的對立物），則構想一個含有堅固物體與永遠存在的絕對事物的世界。時間心靈，把注意力集中於實在(reality)的動態面，強迫人進入一種「行動的忘我」(trance of action)，像未來主義者一樣，催促他們以越來越快的速度向前邁進，卻沒有固定的目的地，因爲照這種看法，實在（

reality）不過是一種流變，一種歷史，一種沒有止境的辯證歷程。在路易士看來，「時間學說」（Time-doctrine），主要是科學以其研究工具所得的產物，是「實證主義思想必然產生的子女」。他發現這類學說明顯見諸當代哲學（他提及「愛因斯坦、柏格森、或亞歷山大的時間世界」①）、文學與藝術。他也發現它見諸哲學性的歷史家身上，如史賓格勒（Oswald Spengler）——史氏首創「世界即歷史」（World-as-history）一詞，意謂世界是全然動態，絕非靜態的。路易士個人很爲這種新的「時間崇拜」（Time-cult）而悲嘆，唯承認這種崇拜無所不在。他一定會同意他的同胞——哲學家周德（Cyril Joad）——所說的：這種崇拜，意指近代世界拒絕承認任何一種無時間的區域，或拒絕承認「演化歷程之外」的任何秩序②。依這個標準，則這個新的近代性，顯然不僅意味著時間性，也意味著虛無主義；借西班牙哲學家奧特嘉的話，意指我們活在一個「短暫得令人不堪」的世界裏——這世界不僅是在變化中，而且沒有標準，沒有根源。二十世紀，如奧特嘉在〔羣眾之反叛〕（*The Revolt of the Masses*, 1930）裡所認爲，是歷史上第一個不承認過去的東西可以充當現在的標準的時代。它甚至跟「近代文化」決裂，至少它拒絕如十九世紀那樣承認其權威性。奧特嘉心靈有一部分是存在主義，對這個境況所帶給歐洲人的即興行動的機會與創造的機會，感到高興。但他心靈的另外一部分，卻深懷恐懼，惟恐「反叛」會使歐洲人道德敗壞，擁有驚人

① Wyndham Lewis, *Time and Westerm Man*, Beacon Press, Borton, 1957, p. 437. 這裏所提到的「亞歷山大的」，是指英國哲學家 Samuel Alexander, 及其 *Space, Time, and Deity* 一書。路易士的書，在1927年初版。

② C. E. M. Joad, *Decadence*, Faber and Faber, London, 1948, p. 243.

的力量，卻因一種失落與不安全之感而癱瘓，而不知拿這個力量去做什麼。誰知道這個奇異的新世界會偏向那裏？奧特嘉眼見此情此景，心知這是一場革命。

這場革命，或危機（當代人更常這麼稱呼），如本書前此幾節所示，已醞釀了很長的一段時間。我們不妨把它比諸一次海嘯，由延續一段時間的地底地震所引起，最後，積久而發威。到十九世紀末，從頹廢和「創造」二義而言，流變都早已是一個主要思想範疇，而尼采也不是唯一意識到一個新時代到臨的人——這個時代的特徵，是重新估量一切價值，思想與文化有一種新而危險的開放性。此外，還有一個意義。就這個意義而言，一九一四年可以說挖掘了一條眞正的鴻溝——不僅在兩個世代之間，而且在生於十九世紀的老一輩的人此後對事物的看法上。當然一九一四年只是一個象徵，因爲大家，連參戰者，要到一九一六年才眞正充分領略到第一次世界大戰的恐怖。格特勒（Mark Gertler）畫出「旋轉木馬」（The Merry-go-Round, 附圖33）的那年，正是一九一六年。那是最有力的反戰繪畫之一。勞倫斯（D. H. Lawrence）稱之爲「我見過的最佳近代畫作，……可怕而駭人③。」這幅畫，在索姆（Somme）戰役以前，在對立的軍隊陷入似乎沒完沒了的壕溝戰僵局以前，殆無可能畫得出來。它表現了身著制服的男男女女，像機器人，被戰爭機器驅迫著在那裏往復旋轉，沒有任何意義或目的。對於在當時許多藝術運動裏都出類拔萃的恩斯特（Max Ernst），則一九三三年是比較有意義的一年，因爲他雖然參與第一次世界大戰，卻感到厭惡，掉頭離開，轉而在藝術上作實驗，

③ 關於戰爭，格特勒自稱是「消極主義者」，與 Lady Ottoline Morrell 在 Garsington 地方的和平主義團體有聯繫。他的畫在1916年是不許出售的。

探討自己的精神問題。但在一九三三年，事實上，就某個程度來講，在一九三三年以前，恩斯特開始認眞注意他周圍那個崩潰中的世界。其後，便出現了他一連串駭人的習作，如〔野蠻人〕(*Barbarians*)，與描寫毀壞的城市的一系列作品，特別是〔雨後的歐洲〕(*Europe After the Rain*) 這幅畫。這幅畫的初稿（一九三三年），畫的是一個變形、荒蕪大陸的鳥瞰圖，其一九四〇年至一九四二年的定稿，則是這同一個文明的平視圖，這文明已回到它的原始狀態（附圖34）。這些都是帶有預言性質的畫，他其他的某些畫，則更直接評論實際事件，如帶有諷刺意味的「家庭的天使」(Angels of Hearth and Home)，畫於西班牙共和軍戰敗後。

何年是決定性的一年，人人所見不同，有一點卻是無可否認的，那就是「大戰」（歐洲人一向稱之爲「第一次世界大戰」）動搖了歐洲人生活與思想的基礎。我們確實無法想像，這麼一場突然降臨在大多數歐洲人身上的大破壞，不會造成這個結果。這場戰爭對知識分子、對思想及思想模式的影響的歷史，還有待撰寫，而且很不容易撰寫。它深深影響了精神病學者與神學家。佛洛伊德寫過文章，論述因戰爭而致的幻滅，以及人對死亡的態度的改變——戰爭迫使每個人（包括佛氏自己）有此改變。簡言之，戰爭破除了佛氏對理性人所抱持的最後幻想；它清清楚楚地揭示人的「原始」(primitive) 本性④。數年之後，佛氏往日的一名同事，觀

④ 見佛洛伊德的 "Thoughts for the Times on War and Death" (1915) 一文。Richard Hughes 在其小說 *The Fox in the Attic* (1961; 描寫「人類困境」的系列小說之第一部)，很有趣地描述了戰爭所造成的種種態度上的改變。Hughes 相信佛洛伊德的態度也因戰爭而發生了很大改變。但佛氏也把戰爭本身描寫為一種「深刻的情感騷亂」。它跟已往一樣使人困擾，因為在此之前「西方人」已被教導去相信「突現的理性」，被教導去相信戰爭已經是過時的東西。

察到「我們意識看法上的那場革命——大戰的災難所導致的革命」。同樣經歷了這場大戰的容格(Carl Jung)，相信這場戰爭粉碎了人類對自己的價值的信仰以及對世界的理性結構的信仰，並且使他只能依靠自己⑤。另外的精神病學者，則看出，原已成爲人類第二天性的各種標準與理想，在戰後都消失了。「我像這多事之秋的大多數歐洲觀察家那樣，也看出一個文化時代正在瓦解。」亞歷山大 (Franz Alexander) 看見正在遭受腐蝕的，是「舊」近代性的那些預設：對科學的信仰、人類的理性、人類的逐漸改善⑥。神學家也受到同樣深刻的影響。這場戰爭使他們之中許多人，譬如巴特 (Karl Barth)，徹底改變了他們在神學院學到的「近代主義」上帝觀與人類觀。

在大戰期間，雖然不是完全由於大戰，也出現了某些令人難忘的文學作品，以及新的藝術運動——包括達達主義 (Dadaism) 與超現實主義 (surrealism)，喬埃斯 (James Joyce) 的〔優里西斯〕(*Ulysses*) 就是在戰爭期間動筆寫的，艾略特 (T. S. Eliot) 的〔荒原〕(*The Wasteland*) ⑦、湯瑪斯·曼 (Thomas Mann) 描述疾病與死亡的〔魔山〕(*Magic Mountain*)，則開始於戰後不久，而且呈現了這場戰爭的影響。還有一件事情，也許人們未能記得同樣清楚，那就是蕭伯納在大戰期間完成了〔傷心屋〕(*Heartbr-*

---

⑤ Carl Jung, *Modern Man in Search of a Soul*, W. S Dell (trans.), Harcourt, Brace, New York, 1933, pp. 234-235.

⑥ Franz Alexander, *Our Age of Unreason*, J. B. Lippincicott, Philadelphia, 1942, p. 7. 亞歷山大，生長於布達佩斯，1921-1930年間，是柏林「精神分析研究所」講師。

⑦ Paul Fussell 曾經指出：〔荒原〕(1922) 撰寫於大戰後的一段時間，看來似乎更像一部戰記或「戰爭回憶」。當然，事實並非完全如此。關於艾略特與這次大戰，請看 *The Great War and Modern Memory*, Oxford University Press, New York, pp. 325-326.

eak House），並且在序言中對這場戰爭做了長篇鬱黯的評論。說蕭伯納戰爭期間或由於戰爭而改變想法，是不正確的，因爲在一九二一年出版的更有名的〔回到米修撒勒〕（*Back to Methusaleth*）裏，他又重提他創造演化的主題。但是，這場戰爭確實使蕭伯納對人類前途不再那般樂觀——這一點，連〔回到米修撒勒〕裏某些陳述都可以證明。實際上，他在序言中就說：這場戰爭並未擾亂大多數人的先入之見，不管這些人是「穿軍裝的或不穿的」。但他自己現在看出大自然正在對戰前那個有教養的、有閑暇的、荒怠的歐洲社會報仇。他看到善惡一決死戰的陰影：

> 大自然長久信賴我們；我們卻極端濫用它對我們的信賴。一旦她終於出手打我們，就是懷怨而痛打了。一連四年，她取了我們長子的性命，施予我們連埃及人也夢想不到的災難⑧。

我們也不該忘記，史賓格勒是在大戰期間完成了〔西方之沒落〕（*The Decline of the West*）；德國歷史家邁乃克，也因爲這場戰爭才對理性發生懷疑，才對國家權力在歷史上的用途發生懷疑。

德國的士兵作家兼哲學家，可能也是最暢銷的戰爭日誌的作者，雲格（Ernst Junger），可以做一個很好的實例，說明戰爭——這次戰爭——對一個人的生活與思想的直接且革命性影響。和英國人沙遜（Siegfried Sassoon，另一位著名的戰爭記錄者）一樣，雲格的世界始終擺脫不了戰爭的影子，他終生思考戰爭，寫戰爭。他曾寫道：「戰爭不僅是我們的父親，也是我們的兒子。」「我們創造了它，它也創

⑧ George Bernard Shaw, *Heartbreak House*, Preface, in *Collected Works*, William H. Wise, New York, 1930, Vol. XV, p. 8.

造了我們⑨。」不過，雲格也有別於沙遜以及其他爲戰爭經驗所苦的人。雲格對戰爭有正面的反應。當然那是可怕的經驗，但也充滿了狂喜，要求我們忍耐與自我犧牲，提高了人的社會意識。戰爭可以說是實存的時刻（the existential moment）。在那時刻，人眞正直接面對著充滿死亡、暴力與痛苦的現實。雲格清楚看出一九一四——一九一八年是兩種文化的分水嶺：威廉時代那種光輝但柔弱而且過度理智化的德國文化一去不返。進來的是一個具有一套新意識形態的新世代。他雖然不是納粹黨，卻大談「在戰爭的嚴厲磨鍊下新形成的種族」，該種族帶有唯物主義與殘忍的印記。關於這個新種族的意識形態，還難免有一點模糊，但至少有一點很清楚，那就是它以一種「工人—技師—工程師新心態」，代替舊歐洲資產階級「個人主義—幸福—安全」的生活理想。我們可別把雲格所謂的「工人」跟社會主義者或下層階級相混淆了。他所謂的「工人」，指完全適應於機器、「總動員」與暴力世界的人而言——暴力，如今證明是解決衝突的唯一途徑。雲格實是戰爭的兒女，把戰爭看作人類生活裏一個永恒的事實。他的世界，可以說有模式——他常談到形式、類型與「一致性」（與個體性對立）——而沒有意義與進步⑩。那是由科技與戰爭統治的世界。

我們應該如何看待發生於「大戰」以後數年間的這場思想革命呢？——這場革命，像雲格、奧特嘉、路易士（Wy-

⑨ Ernst Jünger, *Der Kampf als Inneres Erlebnis* (1922), in *Werke*, Ernst Klett, Stuttgart, 1960, Vol. V, p. 14. 在這部書中，雲格嘗試去描寫「戰壕心態」。

⑩ J.P. Stern 在*Ernst Jünger* 一書(Yale University Press, New Haven, 1953, p. 47), 如此論述雲格。關於雲格的新意識形態，請看他的 *Die totale Mobilmachung* (1930)，以及 *Der Arbeiter* (1932).

ndham Lewis) 這麼不同的人，都感覺到，而且試圖描述。要把這場革命描述得很精確，並不容易。因爲，第一，我們跟它太靠近了；第二，它大概尚未走完它的全程。現有的傾向，是大家太注意這個思想風景裏負面與聳人聽聞的一面，而不够注意其實驗的與富於生機的一面。所以如此，不僅因爲「荒原」實際已大片呈現於現代人眼前，也因爲我們很自然把這些新思想跟一九一四、一九一六、一九三三、一九三九年等可怕事件聯想在一起。以如下的幾個方法，去考慮這場革命，我們也許能够獲致一個焦點比較適當的畫面：第一，把它視爲一場「正常的」(normal) 革命——它雖然導致看法的重大變遷，卻仍然可以視爲從一套信仰與模型到另一套信仰與模型的推移。第二，從是否對永恒問題提供了新答案這角度來看。第三，也是最重要的，把它放在由實有到流變的決定性思想演化歷程裏看。對最後一點的考慮，將使我們再回到本章開始時的論述。

不用說大家也都知道：二十世紀初年，有一場物理學上的革命，或一個心理分析運動。湯瑪斯·曼稱爲「一個世界性的運動」('a world movement')——這個運動，不僅影響了各門科學，也影響了「每個思想領域」，包括文學、藝術與宗教。湯瑪斯·曼說：「說我去學心理分析，未免言之太過；是心理分析找上了我⑪。」關於新的文學與藝術運動，大家已經十分了解，無需多談——這運動，向過去挑戰，進行各種新技巧與新結構的實驗，並能表現新思想。但是，關於新的哲學運動，尤其科學的哲學、邏輯實證論與存在主義（它們顯示了對知識論、語言與形上學的態度的轉變），

⑪ Thomas Mann, "Freud and Future" (1936), in *Essays of Three Decades*, H. T. Lowe-Porter (trans.), Alfred A. Knopf, New York, 1947, p. 414.

以及新神學，包括巴特和其他人的「危機神學」(crisis theology)，則可能有待詳述。描寫得法，上述革命，便顯得相當正常，可以跟其他的革命相提並論——像十七世紀的科學革命，甚至浪漫主義運動。

但就某一個意義來講，這場革命又可以說頗不正常。這一點，只要我們看一看經過這場革命以後人們如何回答永恒問題，便可以看得很清楚。經過這場革命以後，在人們的心目中，人竟變成有問題的一個東西，不再像已往爭論中的樣子——在已往的爭論中，人或被認爲善，或被認爲惡，或被認爲不善不惡。宇宙則變爲神秘難測——難以測量或解釋。大自然變爲遙不可及。神學問題，有史以來第一次在數量可觀的人們心目中（包括某些神學家），不但顯得極其可議，而且顯得毫無意義。而當社會科學家正傾力對付一種不做價值判斷的新政治科學與社會科學時，數種震撼人心的新社會神話已使世界陷入動亂之中。歷史也變爲成問題的東西——如「歷史主義之危機」(crisis of historicism)所示——這危機，照特洛埃爾許所說，使「關於人類存在的一切穩固的規範與理想」都成爲可疑。即使除去誇張的地方（上述這些思想趨向並未完全與過去的趨向脫節，在現在也不是都無往不利），上述的這一切現象，還是意味著一個陌生的新思想世界，幾乎已經無法根據舊有的地標來認識。〔福塞特家史〕(*The Forsyte Saga*)的著名作者高爾斯華綏(John Galsworthy)，在〔現代喜劇〕(*The Modern Comedy*)序言中，談到一九二六年總罷工時的英國與英國人，曾寫下一段話（當時他已感受到上述思想大變動所預示的某些東西）。這段話是這樣的：「現在每一樣東西都是相對的，我們已經不再能絕對依賴上帝、自由貿易、婚姻、統一公債、煤炭，或階級。」福塞特家的第三代，亦即成長於大戰期間的一

代，已斷定必須對每一樣東西重新評價，而且決定把握一切機會活下去，並深知必須活在不確定中。這是對一九二〇年代許多「有產」青年世界觀的公允描述。不過，想領會這種新心態的激進性，我們還得深入心理分析家、超現實主義者與存在主義者的世界，並且儘可能局限於小圈子科學實驗室氛圍。

要簡述這個心態繁多且複雜的諸般側面，當然不可能。它的若干特徵，在後面的章節，將有更清楚的說明。不過，由於有些特徵在它身上無所不見，我們應該先略加評述。寫過許多書介紹近代思想的周德，曾以一個複合片語來形容這樣的兩個特徵。這個片語就是「丟棄客體」（dropping of the object）。所謂「丟棄客體」，一方面意味著主觀主義（subjectivism），或如我所說的「走入內在」（going inward）；另一方面則意味著不相信有任何超越事物。「走入內在」——不管是去找尋自我，或自己，或容氏所謂的 the Self，或不可思議者（the marvelous），或只是表示對科學與理性所支配的外在世界的不滿——已變成許多人的習慣，特別是在心理分析盛行的時候。恩斯特標題意味深長的畫作〔視覺內部〕（*The Interior of Sight*, 1925），適切表現了上述思想內向化的現象（附圖35）。應該注意的是，恩斯特總是自稱「智性藝術家」，自以爲總是對主題保持客觀態度與有意識的控制。然而，他常常以夢境與無意識界作主題，〔視覺內部〕就是例子。此畫對他也許有多方面的意義（他至少畫了三次），但我們不難在畫裏看出一個向內觀看的眼睛。這眼睛在探察無意識界，而在那裏發現了快樂與恐懼的隱喻意象（以鳥與蛇代表），以及它們被馴服（以橢圓與圓圈代表）。一位對精神醫學感興趣的醫科學生，布列頓（André Breton），更試圖把這內向化，或「超現實主

義」，提昇爲一種哲學。布列頓受了佛洛伊德影響，也受了象徵主義與德國浪漫主義傳統的影響，向聖多瑪斯到法朗士的「受實證主義鼓動的現實主義態度」宣戰。他要一種新的哲學——這種哲學，由無意識界在睡眠中展露，最後大有可能揭示「一種絕對的實在，一種超現實」(a kind of absolute reality, a surreality)。在藝術中，這可以由自動技法表現。在超現實主義運動第一次宣言中，超現實主義被界定爲「純粹的精神自動作用，……聽命於思想，不受理性控制，無關任何美學的或道德的考慮⑫」。阿普 (Jean 或 Hans Arp)，在他達達主義時期的一九一六年，便已從事這種自動繪畫（附圖36）。周德是哲學上的實在論者，可能會贊同布列頓追求「不可思議者」(the miraculous)，及其對「超實在」的肯定，雖然他一定會被布氏的非理性主義嚇著。但一般而言，周德對藝術的心理學化頗表不滿，猶如其對各種近代思想的心理學化一概不滿。把思想化成心理學，他覺得等於是說心理狀態以外的「對象」(objects) 一概不可知。

然而，不管心理主義或懷疑主義，都不足以充分形容本章所說的新心態。懷有這種心態的人，最強烈的感受，就是感到有所失落——失落了對超越事物的信仰。普遍存在於「存在」(existential) 文學，且日益爲一般人所使用的三個詞，證實了這種失落感。這三個詞，就是著名的三 a：荒謬 (absurd)、焦慮 (anxiety)，與異化 (alienation)。「荒謬」一詞，在馬勒侯 (André Malraux) 早年著作中卽已十分搶眼。它形容的是人類生活其間的那種宇宙；這宇宙，沒有意義（至少對人類），沒有實有或本質，不合理且無法理

⑫ André Breton, *Manifestoes of Surrealism*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1969, pp. 6, 14, 26.

解。在虛構的一對青年朋友的往來書信中，馬勒侯讓那個在歐洲旅行的中國朋友寫道：「歐洲人的內心深處，有一種根本的荒謬，支配着他生命的重大時刻。」這位林先生的歐洲朋友當時正在中國旅行，完全同意這點。在現代歐洲人看來，生命中沒有任何永恒的東西；價值都消失了；他終於落入與荒謬面對面的境地⑬。焦慮與異化，則是荒謬所引起的兩種感情。依田立克（Paul Tillich）的定義，焦慮「是一個實有（being）意識到自己可能爲非實有時的心理狀態」。他在世紀中葉寫道：「今天稱我們的時代爲一個『焦慮的時代』，幾乎已成了陳腔濫調。」田氏正確地觀察到文學與藝術都以焦慮爲主題，觀察到一般受過教育的人都眞切意識到焦慮存在於自己內心。焦慮所以君臨一切，他歸因於當代人感到生命無意義（荒謬）——荒謬則是由於眾人習以爲常的意義、權力與信仰等結構已崩潰⑭。對沙特小說中的一個人物而言，荒謬正是他所以作嘔（nausea）、他感到自己在宇宙中純屬多餘，亦卽感到異化，的原因。自青年黑格爾學派的年代以來，「異化」一詞之涵義，顯然經歷了相當的變遷——至少在文學中是如此。在青年黑格爾學派的學說中，異化原是指物化（reification）而言，也就是人類的本質投射成不眞實的或無價值的物體。但它現在指在一個異己的宇宙中疏隔與無家可歸。因此，十九世紀的舊的「塵世異化」(earth alienation) 一義之外，現在顯然加上了更大的「宇宙異化」(cosmic alienation) 一義⑮——通常都被視爲無可

⑬ André Malraux, *La Tentation de l'Occident* (1926), Ling to A.D., No. 7; A.D. to Ling, No. 8.

⑭ Paul Tillich, *The Courage To Be*, Yale University Press, New Haven, 1952, p. 35, and *passim*.

⑮ 這些名詞，都是 F.H. Heinemann 的，見其 *Existentialism and the Modern Predicament* (1953), 關於疏離，也請看 pp. 315-316.

逃避的宿命。從自己異化、與別人異化、與工作異化等現象，一向被認爲可以在更公平、更有知識的社會中獲得補救。宇宙的異化，則是一個永恒狀態——它雖然給予人類自由（免於任何必然性或因果關係的束縛），卻判定他要像陌生人那樣在一個冷漠的宇宙中生活。

這三個詞，不但意味著絕對事物之搖搖欲墜，更意味著這類事物被擯棄。這才是眞正新穎的東西：其新穎之處，並不在偶像破壞本身（一切心靈革命的共同特徵），而在領悟到偶像永遠在變，並且還會繼續變下去。這種領悟，在二十世紀空前地普及各處。這正是路易士稱爲「時間心靈」的那個東西，或本書自始至終稱之爲流變或流變意識的那個東西。下文將會談到，這個東西，可以見諸人們在說明物質宇宙時對時間的空前著重；也可以見諸以科學爲基礎的一種新「歷程神學」（process theology），見諸一般神學之歷史化；還可以見諸人性不變的觀念的粉碎；又可以見諸歷史化與相對化的社會科學的成長。這個思想世界，只約略類似於黑格爾與達爾文的世界；高爾斯華綏會說，是黑格爾與達爾文的世界被「新動力和大戰」帶到極致的結果，雖然還有其他若干原因。無論如何，它構成了一場眞實的革命。這場革命，總括一句，可說標示了赫拉克里圖斯「連續變遷」觀念的勝利。周德認爲這是頹廢的一個徵象。不過，當代人並非總是做這樣的解釋，也不是非做這樣的解釋不可。在批評史賓格勒「沒有結局的文化」(culture without issue) 觀念時，哲學家兼歷史家柯靈烏（R. W. Collingwood）在一九二七年說：「並沒有所謂文化的那麼一個靜態的東西，只有一種永久的發展……『變爲……』這概念，亦卽流變這概

念，是一切歷史的基本概念⑯」。他還可以加上一句，說：一直要到二十世紀，「流變概念」，包括其所有各種涵義，才充分爲人所了解，而被視爲揭開宇宙秘密的線索。

最後，我們還應該注意一九一八——一九五〇年間歐洲思想均勢的重大變化。我們應該談到的要點，第一，是德國的衰落，其次，則爲維也納的衰落。「威瑪文化」(Weimar culture)，向來被稱爲「第一個眞正現代的文化」，一九六〇年以來有人又重新發生興趣⑰。它在文學、藝術、建築與戲劇方面，不用說都富有神奇的試驗性與創造性，而且令人興奮。學院的成員們，包括大學裏的，與柏林「德意志政治學院」(Deutsche Hochschule für Politik) 等研究所裏的，也完成了予人深刻印象的工作。德國的「顯貴」(mandarins) 在所有戰後主要知識運動中——哲學、心理學、心理分析、社會學與自然科學——領盡風騷。同樣地，維也納也曾是思想重鎭。戰後的維也納，不祇是心理分析運動的大本營（雖然柏林日益重要起來），也是著名的邏輯實證論維也納學派大本營，與一大重要經濟學學派的大本營。

納粹出現，改變了一切。這改變，並不是一夜之間。因爲如今可以看出，威瑪文化在當時已有裂縫。威瑪也孕育了若干有力的無理性運動，特別是求根與求權的青年們的無理性運動。上述的顯貴們，由於逃避現實，以及對民主共和支持不力，終於造成了自己的沒落。納粹則以敗壞學風、摧殘言論自由與放逐成千上萬傑出學者與科學家，而給予德國思

⑯ R. W. Collingwood, "Oswald Spengler and the Theory of Historical Cycles", *Antiquity*, Vol. I (1927), pp. 323-324.

⑰ Walter Laqueur, *Weimar. A Cultural History*, G. P. Putnam's Son, New York, 1974, Preface. 關於威瑪，也請看 Peter Gay, *Weimar Culture*, 以及 Fritz Ringer, *The Decline of the German Mandarins*.

想生活致命的一擊。當時不僅是個人，就是研究機構，也不得不遷地爲良，否則，便只有關閉一途。戈培爾(Goebbels)接收了「柏林政治學院」(Berlin School of Politics)。長於藝術史研究的「漢堡華爾堡研究所」(Warburg Institute of Hamburg)，遷移到倫敦。很諷刺的是，再度在政治上逐漸抬頭的德國，思想上反而一落千丈。德國作爲歐洲第一知識強國的地位，突告結束。這在人文學科方面比在科學方面更爲顯著。不過，也許最重要的是，德國失去了許多在未來舉足輕重的年輕一代科學家。

第二章 問題重重的人

大家應該還記得，赫胥黎把有關人類的問題稱爲「問題之問題」(the question of questions)。從十八世紀以來，這個問題幾乎一直都是歐洲思想的核心。它仍然是二十世紀思想之中心，不過有一個重大不同點。以德國哲學家謝勒(Max Scheler)的話來說，「現在比史籍記載的過去任何時期，人類都對自己更成爲一個問題①。」英國小說家佛斯特(E. M. Forster)卻說了完全相反的話。他在一篇論英國散文的文章上說：「人正開始更了解自己，且探究自己的矛盾②。」他把這種更佳的了解，歸功於包括佛洛伊德在內的「心理學運動」。佛氏認爲這個運動已使人對人性的描述更爲精緻且深刻，因而大大豐富了小說的藝術。以上兩種見解之不同，實際上或許不如表面之甚。不過，謝勒所持的人已

① Max Scheler, *Man's Place in Nature* (*Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1928), Hans Meyerhoff (ed.), Beacon Press, Boston, 1966, p. 3. Martin Heidegger 在1929年也說過很類似的話："Keiner Zeit is der Mensch so fragwürdig geworden wie der unsrigen". (*Kant und das Problem der Metaphysik*, F. Cohen, Bonn, 1929, p. 200). 也請看 Ernst Cassirer, *An Essay on Man*, Chap. I. 謝勒在1919年被任命為 Cologne 大學的哲學教授。

② E. M. Forster, *Two Cheers for Democracy*, Harcourt, Brace, New York, 1951, pp. 274-275.

變得更成問題的見解，確實更能眞正代表二十世紀關於人的思想的新趨勢，尤其是這種思想的新基調。

這個問題素來占有中心地位，是一點疑問都沒有的。不管以什麼標準來衡量，從一九一四年到世紀中葉，論述「人」的文學，數量都非常可觀。哲學人類學（被界定爲對人之研究或學問，以別於文化人類學），則在第一次世界大戰之後，作爲一門知識而繁盛起來，而且由謝勒、卡西勒等人產生了重要的研究成果。早期佛洛伊德學派成員，藍克（Otto Rank），稱二十世紀爲歷史上的「心理學時代」(psychological era)。他曾促請世人注意本世紀流行的心理學，尤其心理分析這門新科學。在這期間，有若干著名的系列演講，都談到人的問題，如謝勒於一九二〇年代在科隆（Cologne）的演講，布伯（Martin Buber）於一九三八年在耶路撒冷希伯萊大學的就職課程演講（題目爲「人是什麼？」），以及一九三九年尼布爾(Reinhold Niebuhr)的吉福演講(Gifford Lectures)。最重要的是，還有幾乎源源不斷的書籍在論述「人之天性與命運」、「人類的狀況」、「人之地位」、「尋求靈魂的現代人」等等，以及論述當代藝術家所描繪的許多人類新形象。

但爲什麼人類竟然變得如此成問題呢？卡西勒提出一個理由。他認爲是因爲現在再也沒有一個「中心力量」(central power)，神學、形上學、科學，或其他方面都沒有中心力量可以提供一個參照架構(frame of reference)，給種種不同的見解去參照。也沒有任何普遍接受的原理。即使是專門的知識領域，如心理學，也沒有行內人共守的原理。赫胥黎則提出另一個理由。他認爲是因爲對問題之問題（有關人的問題）的答案，隨著新增加的知識而改變，終而搞亂了對人的看法。在他那個時代，新增加的（知識）是

達爾文主義。在二十世紀，心理分析運動，則是這類增加物之一。不過，人之成問題，人的新狀況（condition）是比較大的原因，有關人性的思想的無政府狀態（混亂）是比較小的原因。關於這新狀況，這裏只須略加概述，因爲以後的章節還會更詳盡討論。在其耶路撒冷的演講中，布伯曾舉出「人學問題」(anthropological problem) 所以會在二十世紀變爲顯眼問題的若干重大理由。其中一個是宇宙論上的理由，另一個是社會學上的理由。他說：當人類心目中的傳統宇宙形象破滅（如最近的情形），人就會有不安全與無家之感，「因而對自己成爲問題」。這時如果由於社會舊組織形態衰微，而使人失去「社會學上的安全」而陷入孤獨狀態，問題就會更加複雜。精神病學家亞歷山大（Franz Alexander）則以如下的說法來表達這狀況，他說：經濟發展繁榮、社會組織比較成功的時期，是「科學興趣外向的時期」(periods of extraverted scientific interest)；但在類似現在（一九一四年之後）的這種時期，也就是充滿劇烈痛苦與社會災難的時期，理智便會把注意的焦點放在「病痛的中心，亦卽人自己身上」③。布伯也曾剴切指陳人類新的矛盾處境：「人落後於他的產品」。人因科技而大大增強了力量，而應付面臨的重大政治、經濟問題時，卻又充滿無力感與破壞性。

當然，比較舊的人類典型或形象，仍與新的典型或形象並存，而且也不是所有新形象都同成問題。不過，環境如此，則達爾文時代以來一直飽受壓力的「古典」形象，如今益形凋零，而種種新形象（如佛洛伊德的人與實存的人）卻欠缺舊形象在其光輝的日子時所具的那種明晰與自信，便幾

③ Franz Alexander, *Our Age of Unreason*, J. B. Lippincott, Philadelphia, 1942, p. 25.

乎不足爲奇。要闡明人對人的概念上的這個出問題的傾向，最好的辦法，莫過於追蹤一再在有關文學中出現的若干主題。這些主題（未必同時出現）包括：關於知識論上的絕望的主題、關於相對論（有關人性的）的主題與關於自貶的主題。從下文可以看出，這些主題，無一不引起爭論。

知識論上的絕望，指的是對查明「人」是誰一事感到絕望。這種絕望，作家們公開表現，雖然也蘊含在若干當代哲學家（主要是邏輯實證論者與科學的哲學家）所感到的知識危機中④。在貝克特（Samuel Beckett）小說「無以名之」（*The Unnameable*）裡，無以爲名的就是人。人、自我、他自己，都是貝克特尋找而找不到的，猶如前此他尋找果陀（Godot，上帝God）而找不到。「現在在哪裏？」（Where now?），「現在是誰？」（Who now?），「現在是什麼時候？」（When now?）——他這部小說，以這幾個空間與時間問題開始。這幾個問題，是人爲了識別自己而問的。他最後做結論：「關於我，我一無所知，……沒有名字可以代表我，也沒有代名詞可以代表我。所有苦惱都由此產生。『此』一詞，本身也是代名詞。此既非此，我亦非此⑤。」貝克特，從他早年關於普魯斯特的那本書開始，便一直在其小說與劇作中以不同的方式討論這個主題。事實上，這一切都可以回溯至普魯斯特——以及柏格森。柏格森早已看出多重自我以及難以把它們湊成一個完整自我的問題。但他是樂觀的。他認爲：藉著內省，可能（雖然不容易）找到根本的自我——這個自我，即使在變化的時候，也仍然存在，而且會

④ 見本書頁 460-461。

⑤ Samuel Beckett, *Molloy, Malone Dies, and The Unnameable*, Grove Press, New York, 1959, p. 562. *The Unnameable* 出版於1953。

把心靈的現在狀態與過去狀態結合成一個有機整體。普魯斯特沒有這麼樂觀。他以爲：除了少數特許的時刻，人並不了解自己與別人。個性是多重的，而且永遠在變化，並經常有僞裝。

這個知識論上的絕望，普魯斯特到貝克特的整整一代歐洲作家都耿耿在懷，困惑不已。結果產生一種新形態的文學——在這種文學中，如莎柔（Nathalie Sarraute）在她一篇評論中所說，作家、書中人物與讀者一起生活在一個新的「懷疑的時代」(age of suspicion) 裏。作家和讀者，都變得對堅實的形相(solid forms) 懷有戒心——這大部分是因爲心理學的知識大量增加的緣故。這種知識的增加，顯出「通常的動機與固有的意義」均屬虛幻，最後招致全盤的懷疑主義（甚至對心理學的知識本身也持疑）。結果，在傳統小說中顯得那麼堅實的小說「人物」，甚至在〔往事回憶錄〕中也還算堅實的人物，竟「失落了那最寶貴的所有物，亦即他的個性，……甚至常常失落了他的名字⑥。」不僅是貝克特，就是許多當代歐洲文學界最著名的人，也都絕望地（雖然有時也喜鬧地）寫到消失中的自我、前後不一致的自我、分崩離析的自我，乃至可能根本不存在的自我。「有時我覺得自己似乎並非眞正存在，而只是我想像自己存在。我最難相信的就是我自己的實在」：紀德小說〔僞幣製造者〕(*The Counterfeiters*, 1925) 中，伊竇阿德（Edouard）在秘密日誌內這麼沈思著。人看著鏡子，卻看見鏡裏映出一個陌生人——不然就是映出那麼多個面孔，以致自己都給弄糊塗了：「這個陌生人跟我自己無法區分」。在皮籃德婁

⑥ Nathalie Sarraute, *The Age of Suspicion*. Essays on the Novel, George Braziller, New York, 1963, p. 55. 莎柔"L'Ère du soupçon"一文，於1950年初見於 *Temps Modernes*.

(Luigi Pirandello) 的小說〔一、無與十萬〕(*One, None, and a Hundred Thousand*, 1933)，莫斯卡達 (Moscarda) 用這麼一句話表達了上述心情。尤涅斯科 (Ionesco) 的劇作〔職務之受害者〕(*Victims of Duty*, 1952) 中，中心人物——偵探——到一個套房去詢問現在的占用者以前房客的名字怎麼拼。做丈夫的說拼做 Mallot——雖然他承認並不認識這個房客。那麼，你怎麼知道最後的字母是 t 而不是 d 呢？偵探很合理地質問他。「呃，對，你說對了，」叫修伯 (Choubert) 的這個人答道，「我怎麼知道呢？我怎麼知道呢？……我怎麼知道呢？……我不知道我怎麼知道。」偵探自己，雖然以「亞里斯多德邏輯」自豪，也同樣困惑。他始終沒有找到他找尋的東西。貝克特的那些「偵探」(Watt, Malone, Molloy)，或莎柔作品〔無名之人〕(*The Unknown Man*) 中的偵探，莫不皆然。尤涅斯科作品的評論者論及現代劇場時說：「人格不存在。小說與戲劇中的人物，都在流變的無形無相中遺落了他們的形相⑦。」

接著要考量的主題——相對主義——則對事物比較不懷疑。相對主義並不否認自我存在（至少不否認一個衍生的自我之存在），也不對找到這個自我、界定這個自我感到絕望。另一方面，相對主義卻斷定人的自我或個性有無限的可塑性，把自我或個性看成歷史的制約與社會的制約的結果。因此，並沒有固定的人性。人大部分是別人造成的。人的特徵品質，依社會、教育與環境而定。人之成問題，只是就一個意義而言，亦即，他不是在一切時空中都一樣的東西：他的本性，因他的教養而異；他的教養，又因時、空與文化而

⑦ Eugène Ionesco, *Victims of Duty*, in *Plays*, John Calder, London, 1962, Vol. II, pp. 274, 308.

異。促成這種相對主義人類學的動力，主要來自三個團體：一、行爲主義者與行爲科學家；二、文化人類學家；三、佛洛伊德運動裏的左派。這三個團體，從幾個方面強調社會學（猶如其強調生物學，或更甚）；也就是說，它們強調個性與行爲的社會決定因素，亦卽強調其變化的、反覆無常的決定因素。這樣，他們粉碎了關於固定（或理想）人性的那個陳年人性觀。法國社會學家涂爾幹，在此前數年，便已在他對「古典」教育的批判中，堅持並無何時何地都一樣的「理想人性」這種東西。他主張現代青年應該被教以相反的一種學說——這種學說，已經領受如下「歷史教訓」的反覆教誨：「人性絕非固定不變，它不停地被製造、被解體，然後再被製造；人性絕非在一切時空中都一樣，而是在時空中無限歧異的⑧」。這種見解，如涂爾幹所熟知，早已明顯存在於十九世紀歷史主義中，只是現在被人類學家與心理學家進一步引申，因爲這些人有機會廣泛觀察不同文化中的不同人格。

不過，行爲主義並非歷史主義之後裔，而是阿爾波特(Gordon Allport) 所謂洛克傳統的後裔。它更是對內省主義心理學 (introspectionist psychology) 的反叛，是想把巴夫洛夫 (I. P. Pavlov) 動物條件反射的發現引申到人類身上的一種企圖。顧名思義，行爲主義專門觀察行爲，而把意識、心理特徵，乃至本能等「宗教的」概念一概排除了。它設定一個空的心靈或有機體。這個東西，只一味對外來的刺激作反應（此卽一般所知的「刺激—反應」模型）。因此，人類個性最重要的一點，就是它可以被「制約」（而且，事

⑧ Emile Durkheim, *L'évolution pédagogique en France*, Felix Alcan, Paris, 1938, Vol. II, p. 194.

實上，是不斷被制約）。也就是說，它可以被環境無盡地限定、模塑、改變。雖然行爲主義理論主要是由美國人和俄國人發展出來的，但在一九二〇年代初期，一般性的制約概念，即已在歐洲引起相當注意，而且不久就進入文學之中——如赫胥黎（Aldous Huxley）的〔美麗新世界〕（*Brave New World*, 1932）。

人類學的衝擊，稍後才到來，但也帶來同樣的相對主義信息。它對「人」的看法，馬勒侯的戰時小說有精彩陳述。這小說的中心主題，是尋求基本人性。一班知識分子聚集在亞耳沙斯—洛林森林（forests of Alsace-Lorraine），其中一位是人種學家，名叫默爾堡（Möllberg）。他向大夥提出一個問題：人這觀念，有什麼意義嗎？在舉世種種信仰、神話以及人類心靈的建構物之下，是否可能離析出一個可以適用於一切時地的人類身上的基本人類觀念？默爾堡自己，提出了一個相對主義的答案。「基本的人，是一則神話。」對歷史上諸多文明的比較研究，只對我們揭示了種種無法化約的差異⑨。馬勒侯自己並不接受這個結論，但這是當代人類學看法的適切陳述。新一代的人類學家，腦中存在的，是可以在無數世間文化上觀察得到的人類的可塑性，而不是「本然的人性」（raw human nature）。克拉孔（Clyde Kluckhohn）綜括這一切，說：「人類學爲人類樹立一面鏡子，使他在他的無限多樣化中觀看自己。」孟塔鳩（Ashley Montagu）區分了兩種人性：「最初的潛在人性」（primary potential human nature）（人之假定的共同天賦），與「次起的人性」（secondary human nature）。他說後者才是

⑨ Andre Malraux, *Les Noyers d'Altenburg*（出版於1948年，但寫於二次大戰期間）。知識分子的聚會，又重見於馬勒侯另一部小說 *Anti Memoirs* (1967).

「我們所知的人性，而這種人性並非本來構成，而是外力培養起來的⑩」。

新佛洛伊德主義者（其中有很多人在納粹崛起時移民到美國），指控佛洛伊德在論斷人的時候忽略了這個文化相對主義。不過，他們也不是極端的相對主義者。他們承認有某些基本的人類需求（如果不是佛洛伊德所假設的固定人性的話）。但這些需求（絕非全部是生物性的）之滿足，卻繫於社會的組織方式。佛洛姆（Erich Fromm）宣稱：「人的天性，他的激情與各種焦慮，都是文化的產物。」新佛洛伊德主義者的趨向，顯然背離了佛洛伊德的生物學導向。荷妮（Karen Horney）與佛洛姆都指出：佛洛伊德本身就是一個文化的產物。這就是說，他有名的一切假設——生物主義、決定論、性的衝突、人的毀滅性——無非反映了十九世紀末葉根深柢固的若干哲學信念，或他所棲身的競爭的社會。因此，人格，是各個社會都不同的，譬如，中世紀的就不同於文藝復興時代的；換言之，在很大的一個程度上，人格繫於學習與文化適應的歷程。「但是，不僅是人由歷史造成，歷史也由人造成。」佛洛姆又這麼說。他顯然想折衷於生物學的決定論與社會學的決定論之間。他認爲，由於爲人類的創造力留下了餘地，他得以闡明如何建立一個比資本主義社會（文藝復興以後就已發展了的社會）更能滿足人類需求的「健全社會」(sane society)⑪。

---

⑩ 見 Clyde Kluckhohn, *Mirror for Man*, McGraw-Hill, New York, 1949, p. 11. & passim. 以及 M.F. Ashley Montagu, *Anthropology and Human Nature*, Porter Sangent, Boston, 1957, p. 37. 這也是 Ruth Benedict 與 Margaret Mead 在1930年代突破新見的研究所取的觀點。

⑪ 關於新佛洛伊德學派之見解，請看Karen Horney, *The Neurotic Personality of our Times* (1937), 以及 Erich Fromm, *Escape from Freedom* (1941), *The Sane Society* (1955)；也請看 Alfred Adler 之後期著作。

相對主義的人類觀，可做樂觀的解釋，也可做悲觀的解釋。整個來說，理論家們，特別是美國人與由歐洲到美國來的人，都在這觀點裏看出相當的希望。他們認爲，這觀點暗示可能操縱或模塑人性，使它變得更好。然而其他人，都對這種人類觀留下很不同的印象。譬如赫胥黎就對行爲主義把人類變爲機器人的潛力大爲震驚——誰能忘記〔美麗新世界〕中的「倫敦中樞養殖所」(Central London Hatchery) 與「制約中心」(Conditioning Center)呢？另外有人紛紛指出它與法西斯主義之相似。奧國作家穆西爾 (Robert Musil) 曾爲相對主義而悲嘆，因爲它使現代人對自己沒有一個堅實的看法。這至少是他那部啞謎似的未竟之作〔沒有品質的人〕(*The Man Without Qualities*, 1930-1942) 的部分主旨。穆氏這部小說中的反英雄烏爾里赫(Ulrich)，試著要查明處於一個沒有傳統地標的世界中的自己究竟是誰。他的父親，生於一個條理井然的世界，因此有自己的品質。但是做兒子的，卻得在一個失序的世界中討生活（書中，這個世界就是戰前的奧匈帝國)，因而變成了一個「沒有品質的人」，或毋寧說是一個被動地具有他的環境或周圍人的品質的人。這種被動性，在談「建築是人格的投射」的那一章，有生動描寫。旅遊回來時，烏爾里赫本來懷有一個雄心，要把他的大別墅照自己的口味改建。但由於他也具有「作爲現時代之特徵的前後不一致」這毛病，他發現自己竟無法在亞述式到立體主義的諸多可用式樣中選定一個式樣。因此，他採取了「聽任自己讓外在生活環境塑造」的步驟，任由商人去計畫，相信他們會提供「傳統、成見、摹仿所需的一切」⑫。烏爾里

⑫ Robert Musil, *The Man Without Qualities* (*Der Mann ohne Eigenschaften*), Eithne Wilkins (trans.), Secker and Warburg, London, 1953, Vol. I, pp. 16-17. 穆西爾出身奧國貴族階級，博士論文寫的是 Ernst Mach——這個人把生命描寫為一個動態的流變歷程。有人說得很對，*The Man Without Qualities* 並不僅是一個帝國（沒落中的奧匈帝國）的「精神自傳」，也是「我們自己」整個時代的「精神自傳」。

赫，正是李士曼 (David Riesman) 所謂的「受他人引導的」(other-directed) 人。相對主義奪去他的「內在引導」或「傳統引導」，結果，他變成了對自己跟對別人都成問題的人。

穆西爾這位沒有品質的人，暗示了本章要討論的下一個（也是最後一個）主題，即「自貶」這個主題的要點。這「自貶」，與其說是在不知道人是什麼，毋寧說是在不喜，或貶低，人所看出的人之面目。人之成問題，也是就這個意思而言的。亦即他總是低估自己和自己的前途。人們不僅是談人之曖昧性與相對性，更談他在宇宙間的無足輕重，談他的無力、他的獸性、他的確鑿的惡。人具有一些性質，但這些性質很少是值得稱道的或英雄的性質。二十世紀的文學，充滿這類評論——馬勒侯稱之爲「人之死亡」，緊隨在「上帝之死亡」之後的「人之死亡」。其他人則稱之爲新寫實主義。一位批評家說：人類從來不曾「接受過對自己這麼低的估量」⑬。

想適切了解這個偏低的估量，我們還得重溫一下大致已被這個估量所取代了的那個形象。那就是理性人 (rational man) 的形象。如上所述，這個形象從達爾文時代以來已經削弱了不少，但第一次世界大戰前夕，周德 (Cyril Joad)求學之日，在牛津卻仍然頗有力量。在他的自傳中，周德寫到他那一代大學生的「無上自信」、他們對改革社會的樂觀、他們對理性力量的信心。「我眞的相信人會被理性說服，……不僅如此，我還相信，一旦相信了它們之眞（即你正在證明的那些命題之眞），他們一定會照著去做。」他還認爲惡不是人性的結果，而是特定環境的結果，「而如果是特定

⑬ Joseph Wood Krutch, *Human Nature and the Human Condition*, Random House, New York, 1959, p. 99.

的環境，便是可以去除的環境」——這話，儼然出自約翰·穆勒之口，而他確實也提過穆勒。總之，年輕的周德懷有「人類可能完美」的看法。寫這自傳的時候（一九三三年），周德還堅持這個看法，雖然大戰以來他對這看法的衰落已經有所警覺——他認爲這衰落大致是心理學家造成，因爲心理學家正努力把人類歸於動物或機器。在一九三〇年代，人類的事務每下愈況。這時，他終於相信「人類邪惡這事實」；他或許還相信其不能根除，也說不定。他在一九三九年說道：「人的眞正敵人，在他自己的內部，亦卽他那些不受控制的激情與愛好的力量中⑭。」

周德之喪失信心，精確地（雖然有點遲到）反映了當代心理學思想、宗教思想、文學、藝術等對人的看法。阿爾波特相信現代心理學已經「把人的形象修剪」到使民主政體本身岌岌可危的程度。華生（Watson）派的行爲主義者，會否認這點，但佛洛伊德，尤其正統佛洛伊德學派之主體，卻不會。佛洛伊德認爲自己是現實主義者，摧毀了人對自己的幻覺。依湯瑪斯·曼的說法，佛洛伊德學說在兩次世界大戰之間，成了「一個世界性的運動」。哥白尼摧毀了人居於宇宙中心的宇宙論幻覺。達爾文摧毀了人在本質上不同於動物且優於動物的生物學幻覺。最後，心理分析揮出「可能最足以傷人的一拳」，認爲人甚至不是自己住宅的主人，自我（理性）並不像歷來一般人所認定的那樣能指導意志以及一切心靈作用。

當然，佛洛伊德也是道地「前佛洛伊德的理性主義者」(pre-Freudian rationalist)，相信可能成立一門有關人的

⑭ C. E. M. Joad, *Under the Fifth Rib*, E. P. Dutton, New York, 1933, pp. 18-19, 23, and passim; *Guide to Modern Wickedness*, Faber and Faber, London, 1939, Introduction and Article on Evil, pp. 38-57.

科學，相信治療之可能性。但他在心理人格（mental personality）方面的解剖，對人並不恭維，也不期望各種療法能帶給人類幸福。他強調人的本能稟賦。佛氏對本能的性質屢次改變看法，但他始終視其爲基本的東西，視其爲處於衝突狀況的東西。最後，他以恩培多克里斯（Empedocles）的觀點來看生命，把生命看作愛情（Eros）本能與死亡（Thanatos）本能的永恒鬪爭——後者顯現在人對自己與別人的破壞性上。佛氏對理性抑制侵略本能與破壞本能的能力（不管是個體心靈上的，或社會上的），並不樂觀。他寫道：「文明社會，由於人彼此間的原始敵意，永遠有崩潰的危險，……情欲的力量總是大於理性的興趣⑮。」誠然不錯，他有時也相當樂觀，談到以自我統制本我（id），甚至談到將來可能的「理智之優位」（primacy of intellect）。但他的話更常給別人一種相反的印象——「一個窘困的自我」的印象。這個自我，從動態的觀點看，是衰弱的，受本我、超我與現實本身之迫，隨時嚴陣以待，而且常常不得不有所退讓。在佛氏，猶如在柏拉圖，理性是馬匹的騎士。但佛氏的騎士無法指揮裕如，反而「常常」聽命於比他更強而有力的坐騎，被迫跟着他的坐騎走。這匹馬當然就是本我。佛氏把本我描寫成本能能量的大儲藏庫、「一個大混沌，一個沸騰的激情大鍋」；以通俗的話來說，就是代表著「未馴服的情欲」，原始的、非理性的、需要發洩的情欲。誰能懷疑這一點呢？人身上，動物成分占一半以上，更有甚者，他是一隻不誠心

⑮ Freud, *Civilization and Its Discontents* (1930), Joan Riviere (trans.), Jonathan Cape, London, 1930, p. 86. 關於佛洛伊德與哥白尼、達爾文之比較，請看他的 "One of the Difficulties of Psychoanalysis" (1917) 一文。關於 "the poor ego"，請看 *New Introductory Lectures on Psychoanalysis* (1937).

求癒的有病的動物。在佛洛伊德體系中，使這個生物學的一心理學的形象稍形緩和的，是心理分析者。分析家能幫助個體了解他們隱藏的自我，因而幫人獲致某一程度的誠摯與洞視。佛氏學說中的人，也能建立大文明，雖然他這麼做只是爲了自保，且以幸福爲代價，這就是說，他係以昇華與摒棄他最強烈的本能爲手段來達到這個目的。整個來說，佛氏的人的形象，並不是什麼英雄的或理性的形象。佛氏相信他已對人的自戀（自我陶醉）施以重重一擊，甚至比哥白尼與達爾文所施的更重。

自貶，在當代宗教思想中同樣顯著。佛洛姆說：佛洛伊德教給人「原罪概念的一個世俗化版本」。當然佛洛伊德並不視之爲罪——這就是說，以傳統道德的觀點來看的罪。不過，他的確看出人性中固有的惡，如人的亂倫與謀殺衝動。對「原罪」的這種信念，是新神學的核心。這種新神學，成長於第一次世界大戰之中與之後，而與佛洛伊德運動相呼應，有時又稱爲新正教或基督教的現實主義。其領導者攻擊自由主義的或現代主義的神學，主要是爲了後者的「內涵信仰」（immanence-faith）——如布魯納（Emil Brunner）所稱。內涵信仰⑯淵源於德國唯心論，而由施萊爾馬赫與李澈爾闡揚。它在世間事物裏看到上帝的蹤跡，而建立了上帝與人和自然之間的連續。它教人把自己看作像上帝的東西，既有理性，又能爲善，有力自救，因而使人類驕傲自大起來。有一位「現代主義」（modernist）神學家說：耶穌所發現的事實，卽「眞正的人或較高一級的自我，是神聖的且永恒的，是構成上帝之實有所必要的；這個神聖的人類性

⑯ 關於 immanentism 或內涵信仰，請見本書頁 525。

(manhood)，正逐漸而無疑地顯現於物理層面⑰。」很有意思的是，同樣的這一位「現代主義者」，在一九一六年左右，論調已大不相同。這時他強調的已是罪與惡。第一次世界大戰，的確使許多神學家對人性的「現實」睜開了眼睛，而且或許有助於肯定與深化佛洛伊德對侵略本能與死亡本能的見解。戰爭期間，巴特（Karl Barth）從頭到尾重讀了一遍路德、喀爾文、聖保羅以及齊克果的作品——巴特也跟坎貝爾長老（Rev. Cambell）一樣，飽受現代主義薰陶。結果，他否定內涵信仰，開始闡揚上帝與人之間的徹底不連續，或二元對立。依他，上帝是超越世間的，而非內涵於世間的，是「全然彼岸的」(Wholly Other)，超乎理性知識的。人類，則由於亞當的墮落，深陷於罪的泥淖中，生活在上帝的裁判之下。在他對〔羅馬書〕(*Epistle to Romans*)的註釋（一九一八年）中，他說：居於這死亡之世界的人類，「都是罪人。罪，正是用以界定我們所知的人的東西，因爲我們對無罪的人毫無認識。罪是力量——統治的力量。由於它，人受到控制。」布魯納也寫下類似這樣的話：「惡寓於他的（人的）意志核心之中，……某一件事情已告發生（指原罪）。對這件事情，我們已經不再能够控制；損害，也不是我們的能力所能補救的⑱。」巴特心目中的人，是無

---

⑰ R. J. Campbell, *The New Theology*, Macmillan, New York, 1907, p. 107; 引述於 W.M. Horton, *Contemporary English Theology*, Harper & Brothers, New York, 1936, p. 34.

⑱ Karl Barth, *The Epistle to the Romans* (*Der Römerbrief*), Edwyn Hoskyns (trans.), Oxford University Press, Oxford, 1933, p. 167; Emile Brunner, *The Theology of Crisis*, Charles Scribner's Sons, New York, 1930, pp. 53-54. 布魯納有一個時期在蘇黎世擔任神學教授。關於罪與自然神學，他的態度不像巴特那麼激進。巴特是瑞士的傳教士與神學家。被納粹放逐以前，在三所德國大學講授神學。

助且無望的，跟佛洛伊德學說中的人同樣無力自救。只有上帝能救他——藉著神啟與神恩，猶如在佛洛伊德體系中，心理分析者扮演治療者的角色，或者，至少是扮演告解神父的角色。

天主教哲學家馬里旦摒棄了巴特「人在上帝跟前湮滅」(annihilation of man before God) 的思想。而一般來說，保羅思想（或奧古斯丁思想）在當代新教思想中比在天主教思想中更受強調。新多瑪斯主義者尤其小心保持多瑪斯主義的「實有之類比」(Analogy of Being)，因而不在上帝與人之間設下那麼大的鴻溝。然而天主教思想仍然很強調惡普遍存在世上，強調「天使病」(angelism) 之罪普遍存在世上（所謂「天使病」，馬里旦用以指謂人類因理智而驕慢的那種心態的；依他，這種驕慢導致一切現代疾病——現世主義、中產階級的唯物主義與馬克思主義），強調在人類身上作祟的魔鬼力量普遍存在世上。「薩爾斯堡神學院」(Faculty of Theology at Salzburg) 院長梅格 (Dom Aloïs Mager)，在一九四六年寫道：「用神學的語言來說，我們認爲：原罪所招致的種種結果本身，並不是魔鬼的，而是人類的：但它們是魔道的入口。」梅格說這番話的時候，心裏所想的是納粹主義⑲。這種惡魔崇拜，這種對人性中之魔性的強調，在天主教文學中，甚至比在天主教的哲學或神學中，更爲顯著。例如柏納諾斯 (Georges Bernanos)〔在撒旦的太陽下〕(*Sous le Soleil de Satan*)、莫里亞克 (François Mauriac) 與葛林 (Graham Green) 的小說中，就寫很多這種惡魔崇拜。

事實上，有創造力的文學與藝術，一般而言，最能記錄

⑲ *Satan*, Sheed & Ward, New York. 1952, p. 489. 這部書，集歐陸天主教徒的文章而成。梅格的文章，題爲"Satan in Our Day."

晚近這種對人的偏低評價。不僅記錄人性中可能的不合理性、疾病與惡，而且記錄人性的非英雄性質。這點，大家耳熟能詳。這裏只須略舉數例，便足以說明。談到對人之邪惡的描寫，在一個戰爭與集中營的時代，如果作家和藝術家竟然沒有憂心於人對人的不人道行爲，才是眞正怪事！高汀（William Golding）的〔蒼蠅王〕（*Lord of the Flies*, 1954），寫的便是這個主題。沙特晚近劇作〔被定罪的阿托納人〕（*The Condemned of Altona*, 1959）亦然。高汀想要知道，一旦脫離了文明，人（或假定中的古代靈長類動物，preman）會變成什麼樣子。因此，他做了一次實驗。他安排一次飛機失事，使一羣英國學童流落在一個無人的孤島上，然後觀察他們所做所爲。結果，除了少數幾個人，所有小孩子都回復爲野蠻人。不是變成高貴的野蠻人，而是變成殘忍而且不理性的野蠻人。他們把他們原始的破壞性互相施加在對方身上。沙特上述劇作的主題，不是經常見諸其存在主義作品中的自由，而是命運：人被他自己的本性判定去行惡。沙特一直在思索二十世紀的犯罪行爲。究竟什麼人或什麼東西應該爲此負責呢？「英雄」葛拉赫（Franz von Gerlach）的聲音（他死後從錄音帶播出）提出了答案：「如果人類不是遠古以來就受到立誓毀滅他的殘酷敵人的監視，這個世紀可能會是美好的世紀。這個敵人，是一頭無毛、邪惡、食人的野獸——人類自己。」這個「史摩蘭斯克的屠夫」（butcher of Smloensk），納粹黨徒葛拉赫，最初是基於自衞的理由，攻擊他在鄰居們眼神中看到的這頭野獸。但接著他發現這頭野獸仍然活在自己身上，而開始覺得有罪，覺得被定了罪。「人類死了。我就是見

證⑳。」

二十世紀的英國畫家培根（Francis Bacon；很諷刺的，他竟是伊麗莎白時代那位同名偉人的旁系後裔），就擅長這個題目。在他之前，表現主義者早就揭示一種常常暴烈而不受控制的人性。一九二〇年代的超現實主義者，也描繪了出自無意識界的令人不安的種種形象。不過，他們仍保持那種「官式的」樂觀（這顯然來自布列頓的一系列宣言。這些宣言，把這個運動跟浪漫主義與共產主義連起來，而大談「人之解放」）。培根那些夢魘似的畫題——封閉在透明箱子裏尖叫的人、耶穌在十字架上釘死的景象、屠宰場、胚胎——其所依循的，也是這路線，但已斷然不是樂觀的了。譬如他一九四六年的〔繪畫〕一作（*Painting*, 附圖37），描寫傘下一個怪異屠夫。這幅畫，予人恐怖之感。這裏，他要我們看的，自不僅是特定的一次戰爭的恐怖，而是人在任何時間都會有的獸行、邪惡與恐怖。

不過，二十世紀的文學與藝術中，作爲受害者（victim）的人，比作爲行惡者的人，更形突出。這是最能表現上述自貶心情的一個形象：「一個縮小的自我」（a reduced and contracted self），基本上無足輕重、平庸，在環境面前顯得無助無告、多餘無用、欠缺眞實性或分量；總之，是一個反英雄（antihero）。這使我們想起喬埃斯筆下那位窮愁而輕易相信的小人物布隆姆先生（Mr. Bloom）、卡夫卡的K先生、沙特的洛康旦（Roquentin），以及其他許多人物。K這個人，被戳以一個莫須有的罪名，想要討回公道，卻找不到公道，終於因爲這個企圖而身死命除。〔變形〕（*Metamorphosis*）這篇小說，則寫一個人某天早晨從惡夢中醒來，

⑳ Sartre, *The Condemned of Altona* (Lea Séquestrés d'Altona), 第五幕結尾。也請看第二幕。

發現自己變成一隻巨大的昆蟲。他在房間中（「一間人住的臥房，只是太小了」）爬來爬去，出不了房間。他的行動愈往後愈受限制，直到死亡。不管他還代表別的什麼，卡夫卡筆下的這位參沙（Gregor Samsa），顯然正是現代人日見減縮的分量的形象。這也正是沙特一九二〇年代描繪的形象。在〔嘔吐〕（*Nausea*, 1937）中，沙特的反英雄洛康旦參觀布維爾（Bouville）博物館，在那裏觀看那個城鎮的十九世紀精英分子畫像。他在他的筆記本上記道：「毫無保留地，我讚頌人當道的時代」——那些可敬的公民的時代。這些人，了解每一樣東西。他們了解他們的權利與義務，甚至他們死後會怎麼樣，因而他們一舉一動信心十足。但正如他事先對那位「無師自通的人」（the Self-Taught Man）所說明的（他跟這個人在那個城鎮的餐館談話），這個「人當道的時代」，完全是幻相。而像上述博物館畫中的人們那樣，這個「無師自通的人」，是一名人文主義者。他相信人（如果他不相信上帝的話），相信人的勇氣與仁慈，相信仁慈是人應該追求的目標。洛康旦卻說：眞相不是這樣。人所知道的，只是他存在，世界存在，沒有理由的存在。「我們是一堆生物」，他一面思索人類的情況，一面寫道，「……而我——軟弱、猥褻、惹人嫌、玩弄沈悶無趣的思想——我，也是個擋路的。」誠然不錯，人是自由的。但自由「頗像死亡」，他如此覺得㉑。「人當道的時代」不過如此：說實了，人多餘無用。

在瑞士彫刻家兼畫家賈可梅地（Alberto Giacometti）的藝術中，我們最強烈感受到的，倒不是人類存在之無理由，

㉑ Sartre, *Nausea* (La Nausée), Lloyd Alexander (trans.), New Directions, London, 1949, pp. 114-123, 151, 165, 172-173.

而是人的冷漠、孤單與害怕。這裏，我們再度碰到一種情況：藝術家對自己的作品所做的言詮，未必與我們自認在他作品中所見者一致。賈可梅地本身是一個實驗者。他對空間問題很感興趣，對遠方物體在人的眼中看來會呈現什麼模樣，或在想像中或記憶中會呈現什麼模樣的問題也感興趣。但我們要怎麼理解〔刎頸的女人〕(*Woman with her Throat Cut*)、〔城市廣場〕(*City Square*)（圖上細小的人們彼此不理不睬地錯身而過）、〔握住虛空的雙手〕(*Hands Holding the Void*) 等作品呢？大家都知道：有一段時間，賈可梅地跟超現實主義有所關聯，他也是沙特的朋友。不管這可能表示什麼，賈氏的許多作品無疑地都呈現了驚恐的自我的形象——對虛空（void）永遠懷着恐懼的（附圖38）、身材或靈活性縮小了的自我。談到一九四五年完成的一組小彫像，賈氏說，當他又開始憑記憶而彫塑時，「令我大爲驚駭的是，彫像越變越小，……頭和形體，在我的感覺中，似乎只有當它們很小的時候，才有一點眞實性㉒。」作爲受害者的人，若干方面，在兩位英國藝術家的代表作中，甚至更爲突出。路易士 (Wyndham Lewis) 所畫的〔羅馬演員〕(*Roman Actors*, 1934, 附圖39)，描寫幾個機器化了的人類形象——路易士諒必會說，在一個由機器人推動的文明中，這是典型的形象。路氏創造的繪畫風格，俗稱漩渦主義 (vorticism)。這個機器人的形象，顯然與培根時代以來非常流行的普羅米修斯形象，卽作爲自然之宰制者的人類形象，形成強烈對比。由稍微年輕一點的彫刻家阿米悌治 (Kenneth Armitage) 所彫的〔伸出雙臂的坐姿婦人〕

㉒ 引述於*Alberto Giacometti*, Introduction by Peter Selz, Museum of Modern Art, New York, 1965, p. 47.

(*Seated Woman with Arms Extended*, 1953-1957, 附圖40)，則呈現了一個無助的人的形象——這個人，像某種甲蟲，但四肢僵硬，不能控制他的環境。這件作品，曾被人跟卡夫卡〔變形〕一文中之無助的甲蟲相提並論。阿米悌治的作品大約在世紀中葉開始受到大眾注意。

本章所談的這幾個主題——知識論上的絕望、相對主義與自貶——絕不是這個時期有關人類的議論的全部。存在主義心理學家與人格心理學家，以及新佛洛伊德學派，都曾努力奮鬪，反抗生物學的決定論或行爲主義的制約，以期加強或超越自我。一九三〇年代，以及「抗德運動」(the Resistance) 期間，許多作家開始強調「入世」(engagement) 與「反叛」(rebellion)，且像馬勒侯那樣，把人界定爲「他的行動的總和，他已做與能做的總和」。就這方面而言，馬勒侯的歷程，如果不能算是很典型的，至少也是很有意義的。他在早期著作〔西方的誘惑〕(*La Tentation de l'occident*, 1926) 中特意突出「人之死亡」，不久之後，便開始轉而談論「人的力量與光榮」(the power and glory of being Man)，談論人在藝術世界和行動世界中對命運的反叛。

存在主義最強調人有自由界定自己。這個運動的哲學家，海德格 (Martin Heidegger)、沙特與馬色爾 (Gabriel Marcel)，對現代喪失「實有」(being) 感，都有所評論。但人仍是實有，或「人存在」(Dasein)。不過，照存在主義者的了解，實有，並不是一個靜態概念，而是動態概念。人，不能當作靜態的實體，不能視爲可以受規範一切自然物的因果律規範的東西（實證主義），也不能視爲歸屬普遍概念之下的東西（唯心論）。因此，把人看作實有，實際上就是把人看作潛能 (potentia)，或流變。從字面上來說，存

在，意謂突出、浮現、選擇、超越作用於一個人身上的諸般力量，不全然被過去束縛，而指向未來。

以賓斯萬格（Ludwig Binswanger，實存心理學「學派」奠基者之一）的話來說，我們不應該容許「客體的世界」（Umwelt，亦卽人不得不去適應的、生物學的驅迫及自然律的世界）支配「人自己的世界」（Eigenwelt，亦卽自覺、心靈與「精神」的世界）。人能做選擇，以使「人自己的世界」成爲他生命中的最高世界——在存在主義者，人總是意謂個體的人，自我；而非一般的人，欠缺獨特性與原創性的大眾；賓氏稱這種選擇爲「人存在之選擇」（Dasein choosing）。賓氏認爲，佛洛伊德的問題就出在這裡：佛洛伊德視人爲自然人（Homo natura），可以用機械、驅迫、定律等概念加以說明。賓氏所反對的，就是佛氏體系中的這種被動性。他拿出他自己的「人類學」來對抗佛氏的「自然人」觀念——賓氏稱這佛氏觀念爲「道地自然科學的、生物心理學的觀念」(a genuinely naturalscience, biopsychological idea)。佛氏在一切人類的變形或變化中，看到「本能的基本形態。本能，是一個不滅的、永遠呈現的作用因素」——這形態，不容許眞正變化的概念存在。但照「人類學」的想法，存在卻有「眞正變形」的可能性。照賓氏說法，佛氏僅把人體之軀幹部分呈現在我們面前；他對人類的本能天性的觀念，還有待「擴大」。有趣的是，賓氏把他的實存心理學跟赫德、哥德、狄爾泰（他們教示他：只有看人的歷史，才能了解人）關聯在一起的時候，反而多於把它跟佛洛伊德關聯在一起的時候。當然，在賓氏看來，歷史並不意味著一種決定論，而是意味著人的創造力——表現於科

學、藝術、道德與宗教的創造力㉓。

「人沒有本性；他所有的，是歷史。」奧特嘉說。奧特嘉同樣受過狄爾泰的影響，也用實存的語言來表達他對人的概念。科學和唯心論，都不能發現人的本性，因爲人並不僅是軀體或精神——這兩者都是靜態概念。人並不是「一個已然之實有」(a being already)，而是「一個無限可塑之體」(an infinitely plastic entity)——他擁有自由，自己決定自己要成爲什麼。奧特嘉爲人類的這個可塑性而歡欣鼓舞。他說，這個可塑性是歷史所揭示的㉔。卡繆 (Albert Camus) 也有很類似的說法，雖然他自稱不是存在主義者：他傾向於把存在主義與齊克果等同起來；他認爲齊氏所說的「躍」(leap) 入宗教信仰，是要求人摒棄理性。「對人類，我抱持樂觀。」第二次世界大戰之後，卡繆儘可這麼說。和馬勒侯一樣，卡繆已發展出比較積極的人類觀。這可能是因爲「抗德運動」的緣故（至少也是在「抗德運動」期間發展出來的）。卡繆摒棄了黑格爾—馬克思主義的歷史辯證法。他認爲這個東西使人類成爲傀儡。人是自由的，並不只是由一個無可避免的歷程帶著走。他能選擇去反抗「荒謬」，並與見諸每個地方的社會的不義搏鬪。因此，卡繆作品中，有反英雄，也有英雄——征服者、叛徒、跟黑死病搏鬪的好醫生。的確，人的英雄素質，在許多存在主義的思想與文學中，處

㉓ 請看賓斯范格的兩篇文章："Freud's Conception of Man in the Light of Anthropology"（在1936年佛洛伊德八十壽誕紀念會的演講）；"Freud and the Magna Charta of Clinical Psychiatry". 這兩篇都重刊於 *Being-in-the-World. Selected Papers of Ludwig Binswanger*, Jacob Needleman (trans.), Basic Books, New York, 1963. 佛洛伊德曾與賓斯范格通信，卻稱他為保守人士，稱他的存在的分析為「退守於『精神』的反動運動」。

㉔ 見奧特嘉之著名論文 "History as a System"（重刊於 *Philosophy and History Essays Presented to Ernst Cassirer*, R. Klibansky (ed.), Clarendon Press, Oxford, 1936).

處可見端倪。

但這是一種甘苦參半的英雄氣概。在有英雄的時候，這些英雄都是信守荒謬說的英雄。他們知道自己活在一個荒謬的世界。他們知道自己成問題，世界也成問題。世間每一樣東西都可能是自由的，但這自由之中有絕望。存在主義者涉及人的言辭，多少都有點模稜含混。「對人類，我抱持樂觀。」卡繆這麼說。但就在這句話之前，在他比較他的見解和基督徒的見解時，他卻說他「對人類的命運，抱持悲觀㉕」。有時成爲卡繆敵手的沙特，在其戰時所寫劇作〔蒼蠅〕(*The Flies*) 中，讓他的英雄奧瑞斯提斯 (Orestes) 在結尾的地方——當他英雄式地反抗了宙斯 (Zeus) 與暴君伊吉斯瑟斯(Aegisthus)，並恢復了阿果斯 (Argos) 人民的自由以後——說道：「我命中註定，除了自己所訂的法律，沒有別的法律可守。」沙特說：「人生始於絕望的那一頭。」因此，即使實存的人，也難免成問題。法國人格主義 (Personalist) 運動的領袖之一，新期刊〔精神〕(*Esprit*) 的編輯，摩尼耶(Emmanuel Mounier)，曾經談到「古典人類概念在二十世紀之失所」。他把這現象比諸歐幾里德觀點在後來的幾何學中的失所。毫無疑問，有這麼一個失所的現象存在，或以下的這一現象存在，即由於上述的失所，人變得比較不清楚自己的本性，對自己的看法沒有以前美好。摩尼耶寫這些文章，是在一九三〇年代。他很擔心上述這種「人把人否定，其瘋狂中風狂走，恐怕會走到人把人毀滅的地

㉕ Albert Camus, "Fragments of a statement made at the Dominican Monastery of Latour-Maubourg in 1948," in *Resistance, Rebellion and Death*, Justin O'Brien (trans.), Alfred A. Knopf, New York, 1961, pp. 72-73.

步㉖」。他這種擔憂，是可以理解的。那個時候，像摩尼耶那樣談論人的痛苦，認爲痛苦已取代了幸福（一度是歐洲的一個新觀念），已是通俗之談。

㉖ Emmanuel Mounier, "The Crisis of the Twentieth Century", in *Be Not Afraid. Studies in Personalist Psychology*, Cynthia Rowland (trans.), Harper & Brothers, New York, 1954, pp. 146-148.

第三章　上帝的銷蝕

朋荷佛（Dietrich Bonhoeffer）寫於納粹監獄中，如今大享盛名的神學書簡，曾以惱人的清晰筆調，描述了二十世紀前半葉歐洲宗教境況的顯著特徵：文化之全盤世俗化；應付這新境況的新神學之興起；將來更激進的一種神學之線索——他所謂的「沒有宗教的基督教」（religionless Christianity）。可惜，他沒有寫下更多，因爲他年方三十九，即被納粹處死。成長於奚落神學的一個世俗家庭，又受到納粹迫害（不是因爲他的宗教見解，而是因爲他參加「抗德運動」），朋荷佛比大多數人都更能重視世俗主義的努力。在一九四四年六月八日致友人貝特格（Pastor Bethge）的一封信中，他很感慨地寫到二十世紀人「對上帝的大背棄」（great defection from God）。他認爲，這大約始於十九世紀的世俗運動。

> 在我們這個時代，已經達到一個完滿的境地。人碰到重要問題，已學會不把上帝當作一個有用的假設來求助。在科學、藝術、甚至倫理問題上，這點早已成爲眾所共知的事，幾乎沒有人敢再質疑①。

朋荷佛遺贈給貝特格的藏書，包括了特洛埃爾許、巴特

① Dietrich Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, Eberhard Bethge (ed.), Macmillan, New York, 1966, pp. 194-195.

與布魯納的著作。他當然也讀過布爾特曼（Rudolf Bultmann）與田立克的作品。這幾位都是德國「老」自由主義神學與第一次大戰期間及戰後萌芽的新神學的泰斗。在他撰寫他最後的書信時，朋荷佛已對一切形態的基督教教義辯護感到不滿。在朋氏看來，巴特儘管曾經在批評現代文明上扮演過重要角色，卻太保守——巴特盼望現代世界全盤接受基督教的神啟，且基於對聖經與教會的信仰而接受它。布爾特曼的過失，則不是在去除「新約聖經」的神話形式一事上做得太過火，而是在這件事情上做得不够。田立克勇敢試圖以一種宗教意識去解釋與塑造全世界，但「世界像一匹馬那樣把他從背上摔下來，而自顧自向前跑」。甚至爲對抗德國納粹化的教會而設立的「告解教會」（Confessing Church，朋氏有一段時間曾爲其領袖之一），也保守地恢復了歷史上的基督教神學。朋荷佛自己的主旨，雖然不太清楚，但似乎要超越這些神學，而建立一種激進的新基督教世界：這世界以完全的誠實爲特徵，免去一切「宗教的行話」（religious jargon，包括對大部分人已失去意義的「上帝」一詞），唯保留受難的基督，而針對現代人的狀況立教。但朋荷佛自己這沒有宗教的宗教是否反而代表了整個神學事業的破產（至少就傳統上所了解的神學而言），有待考察。

朋荷佛說世俗主義在二十世紀「已達到一個完滿的境地」，自然是對的。這一點，現在已經廣泛爲人所了解，似已沒有必要多加論述，或詳細引證②。不過，有幾個要點仍舊需要強調，以賦予這個世俗主義一個適當的歷史地位，並闡明它對新神學的影響。第一，必須區分兩種世俗主義。這是很重要的。第一種世俗主義，是朋荷佛所談的那種。海姆

② 請看拙作 *Religion and the Rise of Scepticism*, Harcourt, Brace, New York, 1960, Chap. IV.

(Karl Heim)稱之爲「眞正的世俗主義」。這種世俗主義，海姆發現，在第二次世界大戰的士兵之間，比在第一次世界大戰的士兵之間，更爲盛行——這證實了尼采的預言。這種世俗主義，對宗教問題完全失去興趣，認爲這類問題沒有意義，甚至不值得答理——當然不值得像十九世紀反對教士的人與無神論者那樣戰志高昂地去答理——因此對這些問題一味「保持緘默」。海姆說：「這類問題的討論，並非教會與世人之間的一種對話。它永遠都只是教會對自己的獨白③。」從知識界，我們可以舉出無神論的存在主義者，作爲這種新「世俗主義人」(secularist man) 的樣本。這些人立論，都從一個假定開始，這個假定就是上帝已死。譬如沙特就接受了尼采筆下的狂人叫喊，視之爲一項事實陳述，從而以人之存在，而不以上帝之存在，爲基礎，建立他的哲學。沙特相信，這種人文主義的存在主義，賦予人眞正的尊嚴，因爲它使他爲每一件事情負責，它使他自由去創造宇宙間已有或可能有的一切本質。

不過，沙特也發現人的境況令人苦惱，而他的苦惱，形成一座通往另一種世俗主義的橋樑。這種世俗主義，特徵不在於對宗教問題漠不關心，而在於對人類不能積極回答它們感到極度痛苦，在於因這種痛苦而興起一種宇宙間無家可歸之感。這是卡夫卡到卡繆的嚴肅小說的主題。這主題，是二十世紀人的困境：相信上帝已死，卻不像尼采那樣爲此欣喜若狂，反而感到絕望；沒有超越的意義而活著，卻又感到需要這種意義。寇斯特勒 (Arthur Koestler) 讓他筆下虛

③ Karl Heim, *Christian Faith and Natural Science*, Harper & Brothers, New York, 1953, p. 16. 海姆是第一次世界大戰後著名的德國哲學家與神學家。他關於世俗主義的概念，取資於 Helmut Thielick "Der Mensch des Säkularismus" 一文的地方很多。

構的一個人物說道：「我們是被剝奪的人，……被剝掉了信仰的人；物質上或精神上無家可歸。」他筆下的英雄德拉特（Julien Delattre，被寫成一九三〇年代頗受歡迎的一位詩人），渴望一個新家，渴望產生對宇宙的一種新的忠誠，「連同一種能被二十世紀人接受的學說」，但對這件事情又不抱多大希望④。〔城堡〕（*The Castle*，或許寫於一九二二年），是這第二種世俗主義的最佳實例。小說中的反英雄K，試圖用電話跟住在懸崖上城堡中的主子聯絡，但從未成功。K先生，或卡夫卡，覺得上帝遙不可及，而且以人類的標準來說，可算是殘忍，而且無法以人類的心靈去測度，甚至可能根本不存在。K沒有接到城堡官僚對任命他爲村莊土地測量員的認可，就死了。

爲什麼會傾向世俗主義呢？——不管是「眞正的」或絕望的世俗主義。如朋荷佛所觀察，二十世紀的世俗主義，代表了濫觴於中世紀的一個運動的頂峰。但二十世紀世俗主義的巨浪，也有其興起的特殊理由。二十世紀自有已往任何事情所無法比擬的若干特殊事件。正如一位牛津大學學監率直地在一九六〇年代的「對上帝誠實之辯」（Honest to God debate）中所說：「經過索姆（Somme）事件、奧希維茲（Auschwitz）事件之後，我們怎麼還能想起上帝呢⑤？」此外，還有更重要的思想上的理由。其中之一，就是宗教顯然無法包容科學的世界觀，甚至無法令人滿意地配合這種世界觀。下文將會說到，致力去除基督教神話形式的神學家們，都承認這是一個問題，因而竭盡全力使人相信基督教的正當

④ Arthur Koestler, *The Age of Longing*, Macmillan, New York, 1951, pp. 28, 137.

⑤ Alasdair Mac Intyre, 發表於他的 "God and the Theologians" (1963) 一文——重刊於 *Against the Self-Images of the Age*, Schocken Books, New York, 1971.

性並不繫於接受或不接受過時的聖經宇宙論。另一個理由，則是心理分析這門新科學。這門學問（至少佛洛伊德所講的這門學問）把宗教說成一種幻想，認爲它不配有前途。此說認爲顯然是人類創造了諸神，以便在面對生活中之危險時，減輕焦慮。陸易士在其自傳中寫道：「新心理學，在那時（第一次世界大戰之後）衝擊我們全體。我們並沒有照單全收（少數人是如此），但我們都受了影響。我們最關心的是『幻想』（fantacy）或『如意的想法』（wishful thinking）。⑥」另外，反形上學的氛圍（存在主義與實證主義都是例子），也使某種宗教思想處境艱難。它使神學的形上學顯得可疑，因而把宗教驅逐到信仰的領域中——這領域，「世俗主義人」由於上述的理由，以及其他理由，已經不再能够接受。

但世俗主義高漲，所有理由中最有力的一個，是歷史主義。幾乎每個人，或早或晚，都曾暗示這個主義是宗教信仰的主要障碍。譬如沙特說「過去上帝對我們說話，現在卻沈默」這句話時，就是如此——他這句話意思是：過去人相信自己聽見上帝在說話，但現在不能相信任何這類事情。特洛埃爾許（本身是神學家，不過，是歷史派的神學家，而不是獨斷派的神學家），在一九二〇年代就對「歷史主義的問題」有所理解。他在一部早期著作中說：歷史「已不再只是諦觀事物的一條路徑，而是一切關於價值與規範的思想的基礎」。不過，依他的看法，歷史的研究，不幸並未導致對「人類存在之一切規範與理想」的更佳了解，反而動搖了這些

⑥ C.S. Lewis, *Surprised by Joy*, Harcourt, Brace, New York, 1955, p. 203.

規範與理想的根本⑦。歷史揭示了一個事實：每一樣東西，包括法律、道德、宗教與藝術，都流動不居。特洛埃爾許，可能自信已經以歷史克服了歷史主義。他相信歷史的研究已揭露了絕對眞理——雖然這絕對眞理呈現爲無數形態，其中沒有一個形態是絕對的（甚至基督教本身亦然）。但情形還是一樣，特氏十分了解歷史主義爲西方文化帶來了什麼問題，並以指出這個問題爲己任。他在文章中告訴我們：由於歷史的批判，每個地方的人——他說的是戰後的時代的人——對「一切事物（即使是文明的最崇高理想）的相對性與暫時性」留下了深刻印象⑧。宗教繫於對絕對眞理的信仰，在這麼一個氛圍中怎麼能存活呢？

朋荷佛等人提起的那些新神學，便是爲了因應某些人所說的這個危機而興起的——這危機，就是大有吞噬整個世界之勢的世俗主義的危機；不過，這些新神學也是因應世界大事的危機而來——一般相信，舊神學對這危機無能爲力。以下只談談這些新神學中最爲人所知的幾種：巴特所闡述，而經過布爾特曼修改的「新正教」（neo-orthodoxy）、馬里旦所提倡的「新多瑪斯主義」（neo-Thomism）、「新神秘主義」（neo-mysticism）（附帶一提）；懷德海等人的「歷程」（process）神學，或宗教哲學。全是著名的知識分子。光看名字，已足以顯出世俗文化中繼續存在著的宗教思想活力有多大。這是一個弔詭：一方面，歐洲文化正世俗化到忽

⑦ Ernst Troeltsch, 引述於George Iggers, *The German Conception of History*, Wesleyan University Press, Middletown, Connecticut, 1969, pp. 178, 189. 特洛埃爾許的主要著作 *Der Historismus und seine Probleme*, 出版於1922年。

⑧ Troeltsch, *Christian Thought. Its History and Application*, University of London Press, London, 1923, p. 7. 這個書名並不恰當。本書是爲了要在英國發表而寫的講稿集，論述的是歷史主義及其「克服」(Überwindung)。

視（甚至摒棄）宗教問題的程度，另一方面，神學卻經歷了一次復興，正在熱烈爭論人應該如何在這個新時代中談論上帝。

想了解「新正教」（新天主教），首先必須回顧一下自由主義的新教（liberal Protestantism）所強調的東西——這些東西，正是新正教設法要克服的。自由主義，雖然絕非全無分歧的一件東西，但主要是以它對人類與歷史的樂觀而著稱。整個來講，它寧可不對上帝做任何形上陳述。這是康德的傳統。康德說過：人無法認知上帝，知識限於現象界。自由主義的新教，避免使用諸如自足、實有、實體、不變等「希臘的」範疇，卻把上帝描繪成內涵於人生與文化，而在經驗中爲人所知（施萊爾馬赫）；描繪成不與自然和歷史分開，而不斷展現著絕對（黑格爾）；甚至描繪成有限的與變化的，掙扎著達成演化的發展與歷史的進步（演化神學）；描繪成擔保（透過耶穌）人類道德人格之實現與塵世上帝王國之建立（李澈爾），；描繪成在偉大的價值體系與歷史上的種種宗教中顯示自己（哈納克(Adolf Harnack)與特洛埃爾許歷史學派）。綜括以上自由主義的主旨，倫敦市立教堂（City Temple）的執事康貝爾牧師（Rev. R. J. Campbell）主張不要再把上帝視爲「超出且離開他的世界，而非透過世界以表現自己者」。「我說上帝的時候，指的是設法在宇宙中表現自己，且出現於這神奇整體中每個最小原子裏的那個神秘力量。我發現這個神秘力量是我須臾不能離開者，因爲不管它還會是其他的什麼，它是我自己⑨。」

---

⑨ R.J. Campbell, The New Theology Chapman & Hall, London, 1907, pp. 4, 18. 欲知開明新教神學之梗概，請看 Langdon Gilkey "Idea of God since 1800", *Dictionary of the History of ideas*, Vol. II,

康貝爾所稱的這種「新神學」，因爲第一次世界大戰的發生而崩潰。如巴特和田立克那樣，康貝爾自己也摒棄了新神學，雖然它在他們身上都留下印記。下文將談到這點。在繼起數十年中執神學牛耳的三位德語人物中（包括布爾特曼），或許只有巴特是很「正統的」（ortholox）。巴特尖銳地告誡人不要接受「現代神學之父」施萊爾馬赫的思想。他自己則認同經齊克果而上溯至路德、喀爾文，以及聖保羅與耶利米亞（Jeremiah）的那條「祖傳路線」（the ancestral line）。施萊爾馬赫有什麼不對呢？施氏像一般自由主義的神學家，曾設法超克路德的二元論，而在天堂與自然界之間建立一座可能相通的橋樑。巴特卻要恢復二元論。這正是他的論敵稱他的神學爲「新正教」之故。他自己則稱之爲危機神學（a theology of crisis），或辯證神學（就齊克果的意義而非就黑格爾的意義而言的，因爲只有上帝能够替人類之正論與反論提供合論）。巴特的神學，首度成熟地呈現於他一九一八年的〔羅馬書〕（*Romerbrief*，聖保羅〔羅馬書〕之註釋）。這部書，始終都是他出名的最主要原因。它雖然對保羅的原書有所修正，卻包含了巴特思想的中心要旨。這要旨，據說曾使巴特在馬堡大學（University of Marburg）的老師哈納克發抖。它帶有齊克果的色調，是彰彰明甚的⑩。巴特和齊克果一樣，在上帝與自然之間設下一道大大的鴻溝。他認爲：就我們能够論說的範圍而言（在他思想的這個早期階段，巴特甚至否認自然神學之可能），上帝是超越的，而非內涵的，是「全然彼岸的」。人只能透過神啟而知道上帝，只有上帝在聖經中對他說話時，只有上帝透過耶穌基督而對他有所作用時，他才知道上帝。自然（

⑩ 齊克果的全集，正好在第一次世界大戰之前（1909～1911）譯成德文。在戰後的那個境況中，它自有額外的一分吸引力。

在這裏，不是多瑪斯之實有的類比），則沈溺在罪之中，人已失落了神聖的形象，歷史也同樣地疏離了上帝，毫無意義可言。因此，如果眞有一座橋樑來跨越這道鴻溝，這座橋樑也必須從「那邊」架過來，而非從「這邊」架過去，應該從「上面」放下來，而非從「下面」設上去——巴特這個空間比喻，也取自較早的一個時代，近代科學出現前的一個時代⑪。這顯然是「大戰」所致之幻滅所激起的一種神學。它可以視爲史賓格勒的〔西方之沒落〕一書在宗教方面的同調。史賓格勒的這部書，跟〔羅馬書〕出版時間很接近。無怪乎宗教歷史學派之明星哈納克要因而發抖。依巴特，上帝是合乎正義的，人（與人之歷史）是不合乎正義的。只有上帝主動，才能使人恢復信仰與心智健全。

雖然也抱持了某些巴特的見解，但把布爾特曼與田立克歸於新正教運動，恐嫌狹隘。他們顯然還受到其他東西的影響，其中最明顯的，就是存在主義。他們兩個人都對海德格有深刻印象。海氏也在一九二〇年代任教於馬堡大學⑫。此外，布爾特曼與田立克都試圖把宗教與世俗生活關連起來，雖然兩人所用的方法不同，而又不重陷自由主義的樂觀窠臼。布爾特曼大巴特兩歲，成名卻晚於巴特甚多。他遲至二次世界大戰期間才因「新約與神話」（New Testament and Mythology）一文而成名。他這篇文章在新教的圈子裏引發一場大論戰。這篇文章，從頭至尾反覆論述溝通的問題。爲什麼基督教在現代人眼中變得難以理解呢？因爲它的信息隱藏在一個錯誤的外表之下。我們怎能期待現代科學教

⑪ 爲了表達他的意思，巴特也發明了諸如 "Wholly Other", "dialectical theology" 這類的術語。

⑫ 布爾特曼在1922年，被任命爲馬堡大學新約聖經與早期基督教歷史的教授，田立克則在1924年被任命爲神學教授。

養下成長的現代人，接受一個「前科學時代的宇宙論」呢？現代人怎能相信一個三層結構的世界(天國、地獄與塵世)？怎能相信天使以及超自然力對塵世的干預？怎能相信耶穌升天，或耶穌復活（說這復活是「自然的奇蹟」，當然令人不堪）？布爾特曼的答案很清楚。「如果想確保『新約』宣告的眞理於不墜，唯一的方法，就是去除其中的神話⑬。」我們不應該把信仰繫在一個過時的世界觀上。到此爲止，布爾特曼與自由主義者立場一致。但他認爲自由主義者把福音的眞理（kerygma）跟神話一起扔掉了，至少，也嚴重地曲解了這眞理。因此，他把基督教受歷史制約的、神話的世界觀，與它永恒的本質截然區分開來。他毋寧是以實存的觀點，而非以歷史的觀點，來說明後者。他把新約解釋成對人與上帝在此時此地之相遇的描述。它述說的，基本上，是人的困境，人活在一個無常與死亡的世界的絕望中，人透過基督而受上帝拯救。布氏與存在主義者在一個緊要的論點上發生爭執。他認爲人「已完全墮落」，並非如存在主義者所說的自主的存在，因此，無法僅靠反省與逞強去成就「眞實的實有」（authentic Being）。只有超越的上帝，才能透過基督的拯救工作，把人從罪孽中解救出來。「這正是發生在基督身上的那些事情的意義。在人類無能爲力的地方，上帝插手干涉，而代表人類去行動——他的確早已行動了⑭。」儘管他強調去除基督教的神話，在若干重要方面，布爾特曼顯然還是保持了新正教的本色。跟巴特一樣（巴氏曾批評布氏的計畫），他相信上帝與人的疏離——這疏離只有上帝能克

⑬ Rudolf Bultmann, "Neues Testament und Mythologie"(1941), in H. W. Bartsch (ed.), *Kerygma and Myth. A Theological Debate*, Harper & Row, New York, 1961, p. 10.

⑭ 同上，p. 31.

服；他相信一位幾乎不是人類所能論說的上帝——想論說他而「不把這超越者神話化」，幾無可能；而他也只有透過神啟才能爲人所知。

要描述田立克的神學(及宗教哲學)，比較困難，因爲他不屬於任何學派，也沒有建立學派⑮。以他自己的話來說，他是站在自由主義與正教之間的、神學與哲學之間的、宗教與文化之間的「邊界」上。關於最後一點，田氏自認是跟隨著施萊爾馬赫的腳步——施氏在世的時候，曾試圖爭取「有文化修養而蔑視宗教的人」(cultural despisers)。在田氏看來，做施氏這件工作，不僅需要去除一個過時宇宙論的神話，或使用一些適合時代的言詞和概念，更需要重新檢視世俗文化本身，並加以欣賞。他反對把宗教孤立起來，使它跟文化的其他部分隔絕。他認爲福音神學與自由主義神學都在這麼做——前者把宗教跟文化的其他各部分並列於特殊領域，而孤立起來；後者則參與批判宗教的行列，而把宗教孤立起來。因此，他很早便開始談論一種「文化的神學」(theology of culture)⑯——作爲一個哲學家兼神學家，他特別適合探討這個東西。田氏寫道：「宗教是文化之實質，文化爲宗教之表現⑰」。舉例而言，哲學不應該被看作完全自主的一樁事業，而與宗教毫無關係。哲學詢問實存的問題，而神學回答問題。這就是田氏的所謂相關法(method of correlation)。他也把這個方法應用於藝術。一個人對拉

⑮ 田立克當然很有影響力，而且在美國與歐洲有許多人研究他，特別是在二次大戰之後。希特勒當權的時候，他去到美國，時為1933年，但戰後常常回到歐洲。

⑯ 田立克論文化神學的第一篇論文，出現於1919年，而他在柏林擔任無酬的神學講師(Privatdozent)期間(1919～1924)，則常常講述宗教與哲學、藝術、政治學、心理學的關係。

⑰ Tillich, *The Protestant Era*, University of Chicago Press, Chicago, 1948, p. xvii.

文納（Ravenna）鑲嵌圖案，或西斯丁教堂繪畫，或林布蘭特的繪畫留下深刻印象，他的經驗很難說是宗教性的，還是文化性的。

> 或許這麼說才對：就形式來講，他的經驗是文化性的；就實質來講，則是宗教性的。是文化性的，因爲它不是附着於一個特定的儀式活動；是宗教性的，因爲它引致人們問起有關絕對或人類經驗極限的問題。繪畫、音樂、詩歌、哲學與科學，皆同此理⑱。

實際上，文化具有二種矛盾態度。一方面，如在上舉的事例中，它可能超越它自己，而指向一種永恒的意義。另一方面，如果它失去了一切意義感，則可能陷於平庸或惡魔信仰（demonism）。用他自己的話來說，田立克要的是一種世俗的兼宗教的（theonomous）文化——對立於權威主義兼宗教的（heteronomous）文化或世俗的自主（autonomous）文化。

就他認爲可以論說的範圍而言，田立克的上帝，是超越而又內涵的。事實上，他談到超越的內涵。田氏對巴特的超自然主義有所不滿——這主義把上帝推到自然界的「界外」。同時，對於塵世秩序的曖昧、對於塵世秩序容易入魔的傾向，他很敏感，因此無法以黑格爾的意義去設想上帝。田氏說：一定有某種東西，它「支撐各時代，卻不隸屬於它們」。上帝可以說是「實有之有創造力的、深不可測的根基」，是意義之根源，勃發成每一件有限之物——自然、歷史與人類。但上帝又是「自在之有，而非一個實有」（being-in-itself, not a being），是不受制約的超越（不是相對的，或

⑱ Tillich, *The Interpretation of History*, "On the Boundary. An Antobiographical Sketch", Charles Scribner's Sons, New York, 1936, p. 49.

變遷的）象徵⑲。

不過，田氏也談到要超越有神論（theism）。他說要超越有神論，不僅意謂「上帝」一名在現代已失掉力量，甚至陳腐，更意謂有神論是一種拙劣的神學。

> 神學上的有神論之上帝……是一個實有，而非自在之有。他本身受現實「主體—客體」結構的束縛，他是對我們（作爲主體）而存在的一個客體。同時，我們是對他（作爲一個主體）而存在的客體。我們有必要超越這種神學上的有神論。因爲上帝爲主體，我就僅是一個客體而已。他剝奪了我的主體性，因爲他是全能與全知的。……上帝呈現爲一個無敵的暴君，跟他這個實有對照，一切其他實有都失掉自由與主體性⑳。

因此，田立克假定了一個「上帝之上的上帝」（God above God）。這個上帝，超乎理性範疇，只能以象徵來述說，而在我們的宗教經驗中與我們碰面。田氏是先有關於上帝的經驗，再有關於上帝的觀念。後者是前者概念化的結果。這程序，與布爾特曼的相同，是實存式的。他認爲，人被「投入」存在的狀態，成爲一種存在，經驗到自己是一個有限的實有。這導致他的焦慮。人只有在自我超越的經驗（experience of self-transcendence）中，或當上帝作爲聖靈（Spirit）而對他呈現時（如我們以象徵的說法所說的），他才能解除這焦慮。田氏在一篇自傳式小品中告訴我們：他很早就領會到宗教始於顯靈或顯聖的經驗（experience of the presence of the divine, or "the holy"）。他由這個經

---

⑲ 關於本段所使用的術語與片語，請看田立克的 *Systematic Theology* 其首卷，出版於 1951.

⑳ Tillich, *The Courage to be*, Yale University Press, New Haven, 1952, pp. 184-185.

驗進而形成有關上帝的觀念，「而不是倒過來」㉑。田氏對經驗的這種強調，使他跟施萊爾馬赫、跟奧圖（Rudolf Otto）的現象主義神學、跟神秘主義，站在一條陣線。他以他對「文化神學」與對「上帝之上的上帝」的闡述，向傳說神學觀念已經沒有意義的當代人致語。

田立克經常提到神秘主義，這裏需要順便談一下。神秘主義不是宗教思想中的一個主要運動，卻很有代表性。倫敦聖保羅教堂的英格教長（Dean Inge），早在一八九九年就談到「對這題目的興趣的大復甦」。繼英格而談基督教神秘主義的，有班普頓演講（Bampton Lectures），然後是詹姆士（William James，一九〇二年）、休格爾（Baron von Hügel，一九〇八年）、奧圖（一九一七年）與安德希爾（Evelyn Underhill）等人的一連串重要著作。更不要說赫胥黎（Aldous Huxley）的那些著作了。赫氏很早便發現神秘主義，後來捨棄，而崇尚勞倫斯鼓吹的「高貴野蠻人」，最後又在小說〔失明於加薩〕（*Eyeless in Gaza*, 1936）、〔永恒哲學〕（*Perennial Philosophy*, 1945）（尤其後者）裏回歸於它。以上這些著作及其他著作中，都提到一種「神秘經驗」（numinous experience）。這種經驗超乎概念或悟性（理解力），卻能够透過某種特殊官能或心靈的先驗範疇（經認定爲人所具有的）而爲人所獲致。田立克對神秘主義並非全無批評，但他說，這種經驗，都在宗教的傳統聖禮與教會形式受到批評時出現。我們也可以說，二十世紀的新神秘主義，正好與深層心理學之成長、跟人對精神生活之無理性面的重視、跟人對內在神學的批判與超自然界的概念之復

㉑ Tillich, "Autobiographical Reflections", in *The Theology of Paul Tillich*, C.W. Kegley (ed.), Macmillan, New York, 1952, p. 6.

甦、跟人對教條（與第一手經驗對立）之不耐等現象，互相符合。奧圖曾經在一本行銷數版且影響田立克的書中㉒，把傳統基督教的理性主義與一種「更深奧的宗教」相對照，認爲後者的本質可見於對「神聖」（the holy）的觀念（或毋寧說是經驗）中。這觀念或經驗，包含了凌駕道德或理性的一種要素。那就是「神秘」。這神秘，無法表達，卻使人感覺超越事物是唯一而整全的實在。田氏曾批評奧圖的神秘主義太富於彼岸色彩。但他仍然認爲神秘主義是一切眞正的宗教經驗所不可或缺的。它是指向「永恒的意義本身」的那條垂直線。沒有了這條垂直線，水平線（象徵宗教的活動要素或社會要素）就萎弱無力。

與此同時，在天主教教會中求發展的主要新神學運動，即新多瑪斯主義，則擁護理性主義，而以它自己的方式，反對世俗主義與現代主義。天主教並沒有排斥現代主義者。不過新多瑪主義卻回到傳統的一條思想路線，回到聖多瑪斯的形上學。十九世紀有經院哲學之復甦，以及三位教皇在通諭「讀書指南」（Studiorum Ducem, 1923）中的聲明，爲這個主義鋪了路。三位教皇中最後的一位，派厄斯十一世（Pius XI），確定聖多瑪斯在基督教神學裡的優越地位。多瑪斯主義堅認人類理智有認知事物本性的能力。在這點上，它正好與康德主義與柏格森主義相反，也跟巴特主義相反（依馬里旦之見，巴特主義「抹煞了上帝跟前的人」）；同時，它又使理智服從「於客體、於上帝、於實有」，因而使理智恢復秩序與連貫，故又與笛卡兒主義相反。值得注意的是，多瑪斯主義以實有哲學（philosophy of being）爲其樞紐

㉒ Rudolf Otto, *Das Heilige* (*The Idea of the Holy*, 1917). 這部書，跟次年出版的巴特 *Römerbrief* 同樣有影響力。

——中世紀思想史家，天主教徒吉爾森 (Etiene Gilson)，發現這實有哲學自希臘以來一直居於西方傳統的核心。這時柏格森（仍然廣受歡迎）以其時間哲學（philosophy of duration）及反理智主義，成爲這主義的主要敵人。所有早期的多瑪斯主義者，都受益於柏格森，但最後也都轉而反對他，視他爲赫拉克里圖斯的大使徒。馬里旦在其所寫的第一本書中說：「柏格森哲學新穎之處，全在赫拉克里圖斯的純粹流變（pure becoming）概念。」柏格森，及其弟子雷洛伊 (Edouard Le Roy)，都斷言「每一件東西，事實上，都在流變，都在演化；……有變遷，而無變遷者；運動並不暗示運動物體之存在；實在，是純粹的流變㉓」。要超克這些「錯誤」，就得重申「實有之優越於流變」(the primacy of being over becoming)，如魯汶神學學派主要人物葛里勾拉倫治 (Garrigou-Lagrange)神父所言。這就是說，要把變遷關連於一個永恒的存在根據。聖多瑪斯依循亞里斯多德路線，把變遷解釋爲已實現的潛能 (actualized potentiality)，解釋爲出自一個原因——這導致基督徒最後回溯到純粹本質，回溯到自由實有 (free being)，或者說，回溯到上帝本身。馬里旦總結道：「實有是唯一持久的東西。」

無怪乎日後馬里旦也要攻擊德日進 (Pierre Teihard de Chardin)。德日進是耶穌會會士兼著名古生物學家。他深受柏格森影響，試圖建立一套演化神學。在他有時候所稱的「新宗教」中，基督變成「演化者」(evolutor)，變成保證使物質從原始黏質物提昇到生命與意識的保證者 —— 這提昇，最後將以一個集體的超人類（super-Humanity）或整

㉓ Jacques Maritain, *Bergsonian Philosophy and Thomism*, Mabelle Andison (trans.) Greenwood Press. New York, 1968, pp. 278, 280. 這部書於1913年問世。

全的基督（Whole Christ）出現而告終。基督既是這個時間歷程的原動力，又是這個歷程的參與者。在時間的開端，固然須要神的創始，或「神恩」（grace）把物質推向意識與統一，推向歷史的「終點」（point Omega）。但基督或上帝有另外一個意義。就這個意義而言，基督或上帝還未臻完美，或其完美性尚可以在演化過程獲得加強。因此，當經院哲學家把上帝描述爲自在之有（being-in-itself）時，他們並沒有說出定論，因爲在人類發展出一種超意識而達到與上帝合一時，上帝還會獲致額外的完美性。這個神人合一，正是德日進「整全的基督」一詞之意。像黑格爾那樣，德日進在其晚年寫道：把生命賦予基督教的，「並非關於造物之偶然性的那個感覺，而毋寧是關於世界與上帝之互相成全作用的那個感覺㉔」。新多瑪斯主義對這種「新基督教」的反應，不難預測。馬里旦斥之爲它不過是另一種基督教的神秘之知（gnosis），有如笛卡兒主義，不過是「天使主義」或理智之罪的一種產物，不過是「神學虛構」（theology-fiction）。德日進學說，代表「一種純粹演化的概念——在它裏面，實有被流變所取代，而每一種結構穩定的本質或本性，都消失不見了㉕」。

不過，德日進學說絕非唯一強調流變的神學。就其廣義而言，德日進學說實際上屬於神學思想相當龐大的一系。這一系神學，人有時稱之爲「歷程神學」或有限論（finitism）。它跟新多瑪斯主義的實有哲學，跟新正教，乃至跟

㉔ Teilhard de Chardin, *Contingence de l'univers et goût humain de survivre*(1953)。引述於Maritain, *The Peasant of the Garonne*, Holt, Rinehart, and Winston, New York, 1969, p. 264.

㉕ Maritain, 同上，p. 122. 可以了解的，德日進跟他的神職上司常有齟齬，因為後者禁止他出版他最富思辨性的著作。

聖經的存在主義，形成強烈對照。歷程神學的靈感，大半得自現代科學或科學的哲學。德日進本身顯然深受演化論薰陶。不過，亞歷山大（Samuel Alexander）與懷德海的宗教思想，大抵來自現代數學與物理學。亞歷山大在第一次世界大戰期間發表的吉福演講（Gifford Lectures）㉘，用的都是「突生進化」（emergent evolution）的觀念。但他把構成一切存在物的材料，叫「空間—時間」（Space-Time）——正如亞氏自己也曾指出的，這概念，很容易令人聯想起閔可斯基（Minkowski）與愛因斯坦㉗。他說：從「空間—時間」生出物質、生命、心靈與神性等連續的存在層面。上帝是具有上述神性的一種實有。而上述神性則被界定爲宇宙正在努力以赴的下一個完美層面。不然，我們也可以把上帝說成「正在努力促使這個新性質（神性）出現的整個宇宙」㉘。無論如何，上帝「並非一個造物者，而是一個造物」，永遠在被製造的過程中，內涵於世界，和世界一同演化。亞氏利用物質與演化的新概念，拋棄了有神論的靜態舊上帝。在災難中（指第一次世界大戰），誰會對一個不分擔其造物之盛衰興亡而又容許苦難存在的上帝感到滿意呢？但是，如果神被視爲

> 世界之活動的產物，特別是人類之努力的產物，因此，並不是由於上帝的允許才有這番奮鬪，反而是由這番奮鬪來決定……神是什麼㉙，

那麼，情形就不同了。

㉖ 1916～1918 年間，發表於 Glasgow 大學。亞歷山大。大約出生於1859年。當時是 Manchester 大學之哲學教授。

㉗ 請見本書頁 543-544。

㉘ S. Alexander, *Space, Time, and Deity*, Macmillan, London, 1920, Vol. II, p. 429. 關於神，則請看全書。

㉙ 同上，Vol. II, p. 400.

懷德海也批評視上帝爲靜態的、帝王一般的東西（超然於自然世界或統轄著自然世界）的那種觀念。但在懷氏心目中，有限論與永恒性二者分量比較相等。和亞歷山大一樣，他也從經驗的世界談起，而在這個世界或自然中，看出了創造力、歷程中的實物（actual entities in process）與「永恆對象」（eternal objects）等的存在。但是如果不涉及上帝，這些東西將無一可以充分說明，或具有實在性。懷氏認爲上帝的神性呈現兩極化。他跟亞歷山大一樣，並不認爲上帝憑空創造了世界。但他以爲就其「始性」（primordial nature）或精神性（mental nature）而言，在某種意義下，上帝可以說是不變的，甚至超越的。他把一定的模式賦予創造力（在懷氏神學體系中，創造力並非一個實物），他把諸多永恒觀念組織起來，他爲每一個特定的創造行動提供誘因或「欲求之對象」。懷氏的上帝，帶有柏拉圖與亞里斯多德的影響痕跡，他研他們，頗多敏悟。但在他心目中，上帝還有一種「後性」（consequent nature）或物質性——對這個性質，懷氏越到後來越加強調。譬如，它在〔歷程與實在〕（*Process and Reality*, 1929）一書中，就比在稍前的〔塑造中的宗教〕（*Religion in the Making*, 1926）中更爲昭著。依懷氏，就其「後性」而言，上帝會攝受或「感受」（feels）時間性的事機（occasions），而參與世上每一個新的創造性進展。因此，可以說世界對他有所回應，他的經驗因而益加充實，我們可以說他也和世界一樣，是有限的、是在歷程中的。

> 上帝，或世界，都不會達到靜態的完成狀態。兩者都擺脫不了終極的形上根基，亦即，都推向新穎事物的創造性。上帝與世界，互爲對方獲致新穎事物的工具㉚。

持有這樣的概念，懷德海顯然屬於柏格森的思想潮流，甚於屬於柏拉圖的思想潮流，而且也受到物理科學（尤其量子論）新觀念的啟發——量子論，像演化那樣，提示他有一種貫徹全宇宙的「歷程律動」(a rhythm of process) 存在。晚年，懷氏曾對基督教神學所造成的災害有所評論——基督教的神學試圖排除一切新穎事物，陳述一套百世不惑的眞理。懷氏認爲，把上帝設想爲從世界之外創造世界「於一舉」(at one go)，是錯誤的。一位預見一切的造物主創造了我們如今所見的這個世界——誰能相信有這麼一個上帝呢？

> 上帝在世界之內（或不在任何一個東西之內），不斷地在我們之內及我們周圍進行創造。……但這創造，是一個不斷的歷程，而「這歷程本身，便是現實」。……人類始終參與這個創造歷程；他參與這個歷程到什麼程度，便分享神性到什麼程度。……他（人類）作爲宇宙中參贊化育者的這個命運，正是他的尊嚴與偉大所在㉛。

懷德海以這樣的話結束他的談論，儼然亞歷山大口吻。

有限論者批判舊的有神論，卻仍在體系中保留上帝（當然，是重新界定過的上帝）。然而，不久之後，便出現了另一種神學。這種神學，不但爲「如何談論上帝」一問題而爭論，更爲「究竟可不可能在一個世俗的時代中談論上帝」這

㉚ Alfred North Whitehead, *Process and Reality*, Macmillan, New York, 1936, p. 529. 尤其請看 Pt. V, Chap. II, "God and the World"

㉛ *Dialogues of Alfred North Whitehead* (as recorded by Lucien Price), Mentor, New York, 1954, pp. 296-297. 關於懷德海對基督教神學的評論，請看同書 pp. 143-145. 關於懷氏對自然的觀念，請看 pp. 473-474.

問題而爭論㉜。朋荷佛卽是這種激進神學的促成者。現在我們已經可以更清楚看出，比較不那麼激進的其他幾種神學如何爲這種神學鋪了路：巴特使任何一種自然神學（自然神學，意味著上帝可以被人所思、可以被人所議）都大爲洩氣；布爾特曼去除了超越者的神話色彩；田立克則用心探討神學語言的問題：這些努力，都有助於上述激進神學的發展。朋荷佛卻探索一個全新的觀念。那就是世俗化的基督教——完全排除了形上學，而配合人間層面的基督教。一九四四年春天，他在給友人貝特格（Bethge）的信中寫道：「如果你知道我對神學的觀念正在如何形成，你一定會大爲驚異不安。」雖然在一方面，一直到死，朋荷佛都繼續沿用傳統神學的語言，都在談「上帝手中之實有」，談上帝在基督身上的展現，甚至談到上帝的實有與超越。但無疑的，他也試著要闡述某種新的「世俗」神學。這種神學，是無需用到這類語言的。朋氏的議論，本章開端已介紹一部分略如下述。不管我們喜不喜歡，這世界已變得完全世俗化了。「那種宗教」的時代（the time of "religion as such"），亦卽，能用神學或虔敬語言來告訴人一切事物的時代，已經過去。「現今這個樣子的人類，已經無法成爲虔信宗教的人。」那麼，人類應該怎麼辦呢？既然已經「成年」，人類便不可能、也不好像中世紀那樣，要求重返「童年之境」(the land of childhood)。作爲「成熟的」人，他們必須承認所處的這個境況。朋氏很弔詭地寫道：「上帝正在教示我們必須活得像沒有上帝也能過得很好的人㉝」。上帝是臨急解難之物(deus ex machina)，已經死了。不過，我們雖然可以沒有這個上

㉜ 我的這個說法，得諸 Langdon Gilkey 之啓發（請參考註⑨）。
㉝ Bonhoeffer, 同註①，pp. 162, 219.

帝而活下去，卻不能沒有基督。在朋氏看來，基督完全在人類認知範圍內，上帝則非。基督意味著「關懷別人」、「至死免於受自我所束縛」、或者釘死十字架(crucifixion)。朋氏念念不忘於十字架之刑，很容易使人聯想到第一次世界大戰期間以及戰後英國神學家頻頻論及「受難的上帝」(the suffering God)㉞。這個受難的上帝在這個塵世上軟弱而無力，正是日後朋荷佛新創「塵世」神學("worldly" theology)的起點。

朋氏這種神學，徹底與古往今來各種神學分道揚鑣，幾乎已是一種非神學。它反映了神學本身受世俗主義之侵襲，反映了對世俗信念（或欠缺信念）之接受：這種欠缺信念，甚至田立克都無法忍受，巴特或馬里旦就更不用說。形上眼光的凋零，在當代哲學中極爲顯著，朋氏的神學就是寫照。朋氏在歐洲與美國的繼起者自稱「『上帝已死』神學家」，把朋氏之說推到極致㉟，意味著把神學限制在有關人類及其世界的經驗陳述，意味著人之生命可以依附的任何一種超越的實有都告失落㊱。馬丁·布柏(Martin Buber)在十九世紀談到「上帝之銷蝕」(Eclipse of God) 時，他所指的，是「在概念上放開上帝」(the conceptual let go of God)，是近代哲學家與心理學家把上帝歸限於人之主觀。但到了朋

㉞ 這些英國神學家，包括 G. A. Studdert-Kennedy, Canon Streeter, J. K. Mozley. W. M. Horton, 請看 *Contemporary English Theology*, Harper & Brothers, New York, 1936, pp. 47-58.

㉟ Colgate Rochester 神學院的美國神學家 William Hamilton 在1965年的一篇文章中，創造了這個術語，但我們還可以把以下諸人包括在此集團內：英國之 Woolwich 主教，與 John A.T. Robinson（他寫的 *Honest to God* (1963) 一書售出一百萬册），Thomas Altizer 與 Paul Van Buren（這兩位也是美國人）。

㊱ 請參看 Nathan Scott, *The Broken Center*, Yale University Press, New Haven, 1966, pp. 172-173. 以及Chap. V, passim.

荷佛及「上帝已死」的「學派」手上，神學本身竟也成爲促成這銷蝕的一股力量了。

第四章 神秘的宇宙

自然是什麼？這個老問題，跟在二十世紀初葉三十年的物理學大「革命」之後，世人紛紛以本質上完全新穎的各種方式解答。分別發表於一九〇〇年、一九〇五年與一九一六年的三篇劃時代論文，開啟了科學思想的一個新紀元。第一篇，由普朗克（Max Plank）分爲兩部分在「柏林物理學會」（Physical Society of Berlin）提出，標示了量子論的誕生。其他兩篇，則爲愛因斯坦關於狹義相對論與廣義相對論的著名論文。一九二〇年代，年輕一輩的物理學家，更爲量子論做了進一步的重大貢獻，其中尤以波爾（Niels Bohr）、許洛丁格（Erwin Schrödinger）、海森堡（Werner Heisenberg）爲最。這個工作主要是完成於柏林、哥本哈根、哥丁根（Göttingen）。在這個時期中，自始至終哥丁根大學都被公認爲世上幾個數學重鎮之一。愛因斯坦的老師閔可斯基，當愛氏撰寫有關「四向度世界觀」的論文時，即任教於該大學。普朗克與愛因斯坦結交於柏林，在該地的普魯士科學院談論科學問題，一起合奏室內樂（雖然兩個人氣質迥異）。波爾與海森堡則在前者的哥本哈根研究機關携手合作。

這些人的工作，眞的構成了一場革命嗎？——可以跟哥白尼、伽利略、牛頓等人的革命相提並論的，或跟達爾文的

革命相提並論的，另一次科學革命？由於上一段文字裏沒有進一步檢視這個問題，我在接下去論述這些新科學概念，並思索這些概念的意義以前，在革命一詞外面加了括號。在我看來，這個問題的答案相當清楚。如果革命意謂一次沒有預先準備或前驅工作的突發變化；意謂新的科學完全消除了舊的科學，意謂大多數有教養的人廣泛接納（甚至了解）諸多新概念，則可以說並沒有這樣的一場革命。前述開山祖師的諸般假說，如果沒有眾多先驅，如果沒有在類似的領域辛勤工作的同時代諸子，這些假說，將完全無法想像。這點在愛因斯坦尤爲眞切，雖然大家都知道，年輕的時候，他完全在孤立於專業物理學界之外的情況下獨自運思。在他的自述中（他有點異想天開地稱之爲他的訃文），他最先評述了他青年時代的蹩腳科學教育——他說，當時的教育，在原則問題上，態度獨斷而僵固：「創世之初（如果眞有「創世」），上帝創造了牛頓的運動定律，連同必要的各種物質與力。就是全部了；這之外的每一樣東西，都是憑演繹，而由適當數學的方法推演出來①。」但接著，他就提到法拉第（Michael Faraday）與馬克斯威爾（Clerk Maxwell）的電磁學，認爲那是突破牛頓力學的決定性一步。在法拉第的事例中（法氏的鐫版肖像掛在愛因斯坦書房的牆上），這一步，可以一直追溯到十九世紀早期。奇怪的是，愛氏居然忽略了一八八七年著名的麥克遜—莫萊實驗（Michelson-Morley experiment）。該實驗駁倒了靜止以太的觀念，乙太靜止說認爲地球穿過靜止的乙太而運行。愛因斯坦也小看了閔可斯基，只把他當作數學家。但無疑地，他知道、而且活用了十九世紀更受人矚

① Einstein, "Autobiographical Notes", in *Albert Einstein: Philosopher-Scientist*, P. A. Schilpp (ed.), Library of Living Philosophers, Evanston, 1949, p. 19.

目的非歐幾里德幾何，特別是黎曼 (Bernhard Riemann) 的「橢圓」或球面幾何——這使愛因斯坦等人得以設想所謂的「空間彎曲」或「空間—時間」。愛氏也讚揚了羅侖茲(H. A. Lorentz) 與馬赫 (Ernst Mach)。前者以「電磁場」取代牛頓的「遙隔的作用」概念，後者則對牛頓主張的絕對事物抱持「不朽的懷疑與主見」。馬赫的〔力學〕(*Science of Mechanics*, 1883)，愛因斯坦一八九七年才得到。但此書早已指出絕對空間與絕對運動「純屬心靈建構，無法在實驗中造出」②。馬氏摒斥「旋轉於一個空宇宙中的孤立物體」這抽象觀念，也屢屢談到相對運動。「在我看來，只有相對的運動存在。」就在愛因斯坦發表他第一篇論文的前一年，另一位物理學家潘加瑞 (Henri Poincaré) 還提出一項相對原理，而加以討論，只是未充分說明或發展。因此，我們在這裏又看到了在牛頓或達爾文的事例中也可以看到的情況：創新者都站在巨人的肩膀上。

跟「古典的」過去決裂，絕不是完全的。在日常經驗的層面上，在微觀宇宙與宏觀宇宙的中間地帶，古典物理學仍然有效③，學校裏面也仍然在講授。創新者本身，特別是第一代的，不必然視自己爲革命者，也不必然摒棄古典思想模式。普朗克與愛因斯坦的保守事跡，猶如哥白尼與牛頓的保守事跡，幾乎記不勝記。普朗克告訴我們他如何經歷數年的努力，想把他發現的量子行動納入古典理論中。最

② Ernst Mach, *The Science of Mechanics*, in *The Changeless Order*, Arnold, Koslow (ed.), George Braziller, New York, 1967, p. 143. 著名的奧國物理學家與哲學家馬赫，是布拉格的物理學教授。他的書也在該地出版。

③ 這裏所說的「古典的」，指的是在牛頓手上發展到極致的十七世紀物理學。

後他雖然放棄了，但在其他方面，仍繼續依賴古典的思想習慣而生活。作爲一個普魯士人，作爲一個對家庭與國家的傳統主義者，他或許身不由己的傾向於這麼做。無論如何，普朗克在他的科學生涯自述中，始終都念念不忘絕對事物。使他獻身於科學研究生涯的，正是他對外在世界的一種信念，卽相信它是「獨立於人類之外的某種東西，某種絕對的東西」，但能爲人類的理性所了解。在普氏來說，轉而服膺量子論與相對論，並不意謂放棄上述信念。相反的，「我們的工作，正是要在這些因子與資料中找出隱藏的絕對、普遍有效者、不變者」，普氏如是說④。光之速度，正是這麼一個不變者，猶如他自己主張的基本作用量(elementary quantum of action)，以及承襲自古典理論的起碼作用原理 (least-action principle)。愛因斯坦固然沒有這麼崇尙傳統，卻也同樣固執若干傳統假定。他雖然隨時拋棄牛頓學說中的若干絕對事物（「牛頓，請原諒我」），他還是保留了其他幾項。其中最突出的，就是物理事件的嚴格決定論。愛氏本身也對量子論有過重大貢獻，但他摒斥「測不準原理」(Principle of Indeterminacy)。一九四四年，他寫信給波恩(Max Born)說：「我們對科學的預期，正好相反。你相信有一位擲骰子的上帝，我則相信作爲眞實對象而存在的事物世界中有若干完美的定律⑤。」年輕的物理學家，包括波恩在內，都認爲愛因斯坦對這件事情所持的「懷疑態度」（這也許稱爲「保守態度」比較妥當）是一個悲劇——對他自己，對他們，都是如此。

---

④ Max Plank, *Scientific Autobiography and Other Papers*, F. Gaynor (trans.), Greenwood Press, Westport, Conn., 1949, p. 47.

⑤ 引述於註①所提 Schilpp 編纂之書，頁 176。

跟物理學家比較起來，一般受過教育的大眾，在他們的科學世界觀上，簡直是徹頭徹尾的保守。這些大眾，如懷德海在一九三四年所觀察，從未接受，甚至從未花腦筋去了解，新的科學觀念——即使是普朗克與愛因斯坦在半傳統的架構中陳述的觀念。科學變得越來越抽象、模糊，「常識的看法，卻仍然在人類日常生活中占著最高地位。……在文學中占著最高地位，也在所有人文科學中被假定著⑥。」我們還可以加上一句，說：它也在社會科學中被假定著。社會科學長久以來一直以古典決定論的模式爲根據。另外還有一個很不同的現象也同等重要，是懷德海沒有提到的。那就是對一般科學（至少是對科學主義）日增的敵意。我們往下會看出，這現象標示出人又回到早先對科學的態度——十七世紀一度非常昭著，雖然是以不同的形式表現出來，的態度。

這倒不是說，科學界本身沒有革命，也不是說，解釋此事的哲學家認爲沒有革命。如果小心界定，而且局限在一定的範圍內，那麼，確實有過一場科學革命。懷德海是一個很好的證人，可爲見證。他告訴我們：他在一八八〇年代到劍橋的時候，物理學被認爲是一門幾乎已經有了最後定論的學科。在其後十年間，有若干次震盪，「但沒有人感覺到會有什麼事情發生」。豈知僅僅幾年之後，「牛頓物理學就被推翻了！就我個人來說，它（筆者按，指物理學的革命）對我發生了深遠影響。」多年之後回顧，懷德海把新物理學產生的影響，拿來跟產業革命的影響比較。後者，雖然蔓延甚廣，「但跟過去五十年間進行的這場科學革命比起來，簡直

⑥ Alfred North Whitehead, *Nature and Life*, University of Chicago Press, Chicago, 1934, p. 4.

不算一回事」⑦。懷氏顯然毫不懷疑有過一次「範例驟變」(paradigm-switch；孔恩 Kuhn 用語)，也就是說，在構想物質世界的方式上有過一次根本變化。

想了解這次驟變的程度有多大，我們必須簡要地回顧一下古典科學的若干假設。在牛頓的體系中，有許多一小塊一小塊的物質，這些物質都在絕對的時間與空間中運動。時間與空間，彼此獨立，誰也不依賴誰。兩者之中，空間又遠比時間重要，因爲只有它是眞正不變的，而且因爲物質之運動主要牽涉的是空間關係之變化。但變化也在時間中發生（不只是在空間中發生）。時間本身則不變，始終一樣地流動著。這樣設想空間與時間，亦卽把它們設想爲獨立於所含物質內容之外的絕對容器，便有可能識別不同空間點上的與不同時間點上的實物了。古典物理學另外兩塊基石，物質與運動，也具有絕對性，尤其是物質。因爲物質的基本單位——原子，並不變化，雖然在空間與時間中運動。原子是堅硬的，也就是說，其質量、體積、形狀是恒定的。宇宙裡，物質（原子）之總量不變，雖然其分佈可能改變，如物質不滅定律與能量不滅定律所示。原子又是不可透入的、無自動力的，因此，除非受到外力，如重力作用，不會運動。因此，運動也是一種獨立的東西，卽使是比較模糊的一種實物，並非物質所固有的。運動是連續的，物質則否。運動可以用數學方法計算。但運動並不會導致質變，只會導致原子的空間位移。

牛頓這個思想體系的一大主要特徵，就在它的嚴格決定論，以及因此而有的可預測性。拉普拉斯的著名虛構，把這個決定論的特徵，表達得淋漓盡致。他在「論概然性」Es-

⑦ *Dialogues of Alfred North Whitehead* (recorded by Lucien Price), Mentor, New York, 1954, pp. 126, 277.

say on Probability 1812) 一文中，要我們設想一個智力，在某個時刻得知支配自然界的各種力量，以及構成自然界的一切東西的位置，而這智力又大得能分析這一切資料。如此，這麼一個智力

> 將能以一個公式含括宇宙間最大物體的運動，以及最輕原子的運動；對他，沒有一件事是不確定的，未來，猶如過去，都會呈現於他的觀察中⑧。

關於拉普拉斯這個世界，有兩點顯而易見。第一，這個世界的事事物物，以及人類對它的知識，都沒有什麼不確定之處。一個人知道了當前的諸般原因，他便能預測未來的諸般結果，並再現過去。整個宇宙歷史——過去、現在、未來——是固定的，是一條不可抗拒的（而且相等的）因果之鏈。事實上，我們幾乎可以說這宇宙是沒有歷史的。而這正是它的第二個特點。很顯然，時間是附屬的（accidental）。當然，這宇宙還是有變化，但變化與時間是兩回事，而如前所述，變化並不會改變這宇宙的基本事物，也不會產生新事物。前一個狀態跟後一個狀態之不同，歸根結底，不過是物質與能量在空間分佈上的不同。而只要有足夠的時間，這些狀態儘可以顛倒過來，加以重複。總之，牛頓與拉普拉斯所描述的體系：巴曼尼德斯（Parmenides）的色彩多於赫拉克里圖斯的色彩，實有之特徵多於流變之特徵⑨。

量子物理學與相對論物理學大大改變了這個圖像，但並不是以一個圖像來代替另一個圖像，因爲它們所描述的事情無法用圖畫表現。我們用一個模型來表現這種物理學所說的

---

⑧ Pierre Laplace, *Essai philosophique sur les probabilités*, Courcier, Paris, 1816 (3rd ed.), pp. 3-4.

⑨ 關於這點，請看 Milič Čapek, *The Philosophical Impact of Contemporary Physics*, D. Van Nostrand, Princeton, 1961, pp. 59, 137.

新宇宙——不管是宏觀宇宙或微觀宇宙。新物理學比舊物理學更抽象，使牛頓體系中的四大絕對通通崩潰無遺。這四個東西現在都成了抽象概念。愛因斯坦論特殊相對論的論文問世以後，談什麼絕對不動空間、絕對時間，已變得毫無意義。愛因斯坦告訴我們：空間的大小與時間的長短，因觀測者的運動而不同；因此，沒有「絕對同時」這回事；運動中的時鐘走得比靜止中的時鐘慢；運動中的棍棒與靜止中的棍棒，長度也不一樣。特殊相對論發表之後數年，愛氏總括說：「我們住的這個世界是一個四度時空連續體(a four-dimensional space-time continum)。世上再沒有比這句話更平凡的話了⑩。」「四度時空連續體」一詞，實際上，淵源於愛因斯坦的數學老師閔可斯基。後者在其一九〇八年發表於科隆的著名演講中，曾經強調他弟子的特殊相對論的重要。閔氏宣告說：「因此，與時間分開的空間，及與空間分開的時間，都註定要變成近似鏡花水月之物，只有兩者的某種結合體，才會保有一種獨立的眞實性⑪。」今後，我們不應該再談什麼空間上的點或時間上的剎那，而應該談兼具時間向度與空間向度的事件了。此外，在這個新概念中，空間不但抖落了靜態性格（由於與時間結合爲一），而且抖落了同質性。空間—時間，非但不是歐幾里德式的，而且顯示了結構上或幾何上的多樣化（這點，在愛氏第二篇相對論文章中更爲清楚）。因此，重力，不再解釋作一種機械力，而解釋成物體所通過的場的「彎曲」(curvature)。

物質概念的遭遇也差不多。要說稍有區別，那就是物質

⑩ Einstein, *Relativity*, Robert Lawson (trans.), Henry Holt, New York, 1921, p. 65.

⑪ H. Minkowski, "Space and Time", in *The Principle of Relativity*, W. Perrett (trans.), Methuen & Co., London, 1923, p. 75.

概念比空間概念與時間概念更徹底「布爾什維克化」。艾丁頓爵士（Sir Arthur Eddington）一九二七年在吉福演講中概述古典物理學的破滅，就是這麼想。他說「眞兇」，是拉瑟福爵士（Lord Rutherford），而不是愛因斯坦。跟艾丁頓這番話特別有關係的，是拉瑟福論原子結構的著作，不過艾氏講這話的時候，心裏也想到「行動的原子」（the atom of action）這整個新概念。

> 把現在我們心目中的宇宙與歷來成見中的宇宙做一個比較，我們會發現，最引人注目的改變，並不在愛因斯坦對空間與時間的重新安排，而在把我們認爲最堅實的東西分解成漂浮在虛空中的微粒⑫。

現在想確切說物質究竟是什麼，要不是完全不可能，也已變得很困難。物質的粒子，如今已經不再具有古典物理學中的原子的那些性質，如形狀、大小、不壞等等。海森堡把這些粒子說成不具實體，而具數學形式，因而甚至不具「實有的性質」，而只具「實有的可能性或傾向」⑬。這一部分是因爲現在物質已被等同於能量。因而它並非被動，而是主動；物質是電子構成的樣式，這樣式不斷運動。有些科學家甘脆把這樣式視爲波，而不視爲粒子。這樣式，不論其爲波或粒子，並非獨立自足的存在，而是在連續的變化中，既受自己的律動所影響，也受環境，包括時間，所影響。

物理學，尤其微觀物理體系，自此含有不確定（uncertainty）。最初的量子論，便告訴我們物質是不連續的：放射的能量，一抽一搐地射出，或成爲不連續的量子而射出，

---

⑫ A. S. Eddington, *The Nature of the Physical World*, Macmillan, New York, 1928, p. 1.

⑬ Werner Heisenberg, *Physics and Philosophy*, Harper Torchbooks New York, 1962, p. 60.

難以預測。海森堡一九二七年的「不確定原理」（Principle of Indeterminancy，或者 Uncertainty），更進一步說明不可能同時決定一個電子的位置與速率。金思爵士（Sir James Jeans）說海森堡說得好像「大自然最厭惡準確性與精密性似的」⑭。海森堡並沒有把自然說成這樣。不過，他的確對拉普拉斯式決定論與可預測性提出了嚴重質疑。電子行動不確定，究竟是由於知識之欠缺，還是由於科學家的測量工具影響了測量對象，或是這種不確定性本來就存在於事物本性中，自是一個可以爭議的問題。不過，當時顯然有一個「確定性之危機」（crisis of determinacy）存在。科學家與哲學家不得不起而因應。

什麼是自然呢？現在我們回來討論這個問題。懷德海說得對，他說上述科學革命使每一樣東西都陷入混亂，包括知識論與哲學宇宙論。但他也會是第一個承認如下事實的人：這混亂中，的確也產生了若干新的自然觀念——這些觀念至少有一部分是以得自量子物理學與相對論物理學的資料爲根據。唯物論當然還以不同的面貌繼續存在著——如列寧早期哲學著作。但人們常常提出的一個論點仍然含有幾分眞理。這論點認爲現代物理學有利於唯心論，例如艾丁頓和金思的唯心見解。或使得這類見解顯得似乎有道理。懷德海自己的有機哲學是決然反唯物論的，兼重大自然的理想性（ideality）與歷程。但我們談自然問題若干具有代表性的新答案以前，務必要知道有如下三種人存在：第一種人，認爲自然的問題不是一個正當的問題（實證論者）；第二種人則忽視這個問題（存在主義者）；第三種人則尋求事物之眞際於自然界以外（立體主義者）。

---

⑭ Sir James Jeans, *The Mysterious Universe*, Macmillan, New York, 1930, p. 28.

邏輯實證論者或經驗實證論者，在第一次世界大戰期間與戰後若干年，集中於劍橋大學與維也納大學。他們大大削減了哲學的範圍。他們的目標是建立一套適合新科學的新哲學。他們認爲，要成此目標，得消滅形上學。照他們的構想，哲學的功能在批判，而不在思辨；在對科學知識施行邏輯的分析，在釐清它所使用的語言，在檢證一切論斷與命題——換言之，借摩爾(G. E. Moore)的話，是要「使每一樣事物都正確無誤」(to get everything exactly right)。形上學既不精確，也無法檢證。維也納學派的領袖卡納普(Rudolf Carnap)說：「形上學的命題，既非眞，亦非假，因爲它們無所論斷，它們既不含知識，亦不含錯誤，它們完全在知識領域之外……⑮」。卡納普願意承認它們和詩歌與音樂一樣具有「表情」(expressive)功能，但沒有「表物」(representative)功能。但他也懷疑它們有助於反動的政治。不管事實怎樣，很明顯的一點是，自然問題的本體論層面而言，難免被這個學派視爲無意義。依維根斯坦(Ludwig Wittgenstein)，哲學「並非一種理論，而是一種活動」。「歷來所寫有關哲學的大多數命題與問題，倒不是虛假的，而是無意義的⑯。」自然——關於它的「眞理」、它的「本質」與「意義」——正是這麼一個無意義的問題。

這個懷疑態度的背景，包括一個世紀以來實證論者對形上「原因」(與自然「定律」有別)的懷疑，更包括了物理學新近的若干發現。事物之相對性，尤其使人察覺人類心靈

---

⑮ Rudolf Carnap, *The Logical Syntax of Knowledge.* 引述於 Albert William Levi, *Philosophy and the Modern World*, Indiana University Press, Bloomington, 1959, p. 366.

⑯ Ludwig Wittgenstein, *Tractus Logico-Philosophicus*, Routledge & Kegan Paul, London, 1960, pp. 62, 77 (Nos. 4.003 & 4.112).

——或觀察者與操作者——在對傳統上視爲外在且客觀的世界作實驗時所扮演的角色。後來的「測不準原理」亦然。歷來被我們視爲外在且客觀的世界，實際上並不像歷來所以爲的可以跟觀察者及其使用的工具分開。科學界本身，對這種「運作主義的」(operationalist) 觀點抱有相當同情，雖然愛因斯坦與普朗克從未把它引申得實證主義者那麼遠。舉例來說，愛因斯坦儘管也攻擊牛頓的絕對事物，卻始終相信有一個外在世界，而且顯然越到後來越是相信，相信人類的心靈能力終會理解這個外在世界，會「像古人夢想那樣掌握眞實」⑰。艾丁頓也是這樣。但艾丁頓也很早就談到把捉「物理世界本性」之困難，而且他並非受到實證論者的影響才這麼說。他帶有相當濃厚的主觀唯心論色彩。他認爲，研究自然時，心靈選擇自然裏某些特定樣式，而不選其他樣式，來研究。「在自然界，我們可能建立而未建立的事物，跟我們已建立的一般多。」不僅如此，心靈更把自己某些價值賦予自然。「心靈以它的選擇能力，把自然的歷程套進大體是它自己所選擇的某一樣式的定律架構中。」最後，艾丁頓又接著說：「我們對外在世界的知識，無法跟我們用以求得這知識的器具的性質分開⑱。」我們以後會看到，這並不是艾丁頓自然觀的全部，不過他確曾說了這些話。

存在主義者倒不是摒斥自然問題，而是忽視這問題。這一部分是因爲，如李維 (Levi) 所言，存在主義是都市現象，它的注意力集中在人身上，而非在自然身上，好像不涉

---

⑰ Einstein, Herbert Spencer Lecture, Oxford, 1933. 引述於 Jeremy Bernstein, *Einstein*, Viking Press, New York, 1973, p. 127.

⑱ A.S. Eddington, 同註⑫, pp. 241, 244, 154.

及自然秩序也可以描述這苦惱不堪的人類⑲。但這並非全部原因。如果願意，存在主義者儘有可能在新的物理學中找到他們自由哲學的支柱。但他們似乎並沒有這樣去看新物理學。他們反叛實證論的科學，猶如反叛唯心論。在他們看來，追尋人類之眞實「存在」的眞正哲學，固然跟黑格爾的「絕對」風馬牛不相及，跟客觀的與非個人的事物、跟決定論的與唯物論的事物、跟科學家所研究的「自然」，也同樣風馬牛不相及。存在主義者，顯然依拉普拉斯的舊模式而思考自然，結果不足爲奇，自然就顯現爲一種非人文主義的東西了。以雅斯培（Karl Jasper）的話來說，「抽象的科學，欠缺人文主義文化之情懷⑳。」

雅斯培還有一個更進一步的看法：西方文化對科學的整個態度，已經在改變。他談到「對一般科學之日增懷疑」——即使科學當時還繼續產生非凡成果。他認爲：這種懷疑，可歸因於科學未能提供一個可以理解的世界觀，以及科學墮落爲單純專門化的東西，而成爲無意義。他充滿預言意味地說：「對科學的迷信，已經轉變成對科學的敵視㉑。」他在一九三二年所說的這些話，含有不少至理，值得我們注意。所謂「迷信」，雅斯培指的是科學主義之狂熱。如前所述，這種「迷信」，在十九世紀文化中達到最高潮㉒。「敵視」則始於科學(應用科學，或科技)對人的價值形成威脅。哲學家柯靈烏的話道出了一般人日增的恐懼心理。他說，人

---

⑲ Albert William Levi 之論文，"The Concept of Nature", in *The Origins of Modern Consciousness*, John Weiss (ed.), Wayne State University Press, Detroit, 1965.

⑳ Karl Jaspers, *Man in the Modern Age*, Eden & Cedar Paul (trans.), Henry Holt, New York, 1933, p. 153.

㉑ 同上，p. 158.

㉒ 見本書頁 359。

類控制自然的能力大幅增加，但

> 人類控制自己處境的能力，並沒有隨之增加，……我似乎看到，自然科學在爲時不長的期間內得勢當道，把歐洲轉變爲雅虎人（Yahoos）的荒野㉓。

在他有名的文章「兩種文化」(The Two Cultures)中，史諾(C. P. Snow)指出：這種恐懼，主要見諸對最近的科學不熟悉的文人身上。湯馬斯·亨利·赫胥黎(Thomas Henry Huxley）的孫子，奧德斯·赫胥黎（Aldous Huxley），是熱心提倡科學的人。他是兼通上述兩種文化的二十世紀文人的一個實例。他始終對科學感到興趣，並且尊敬純粹科學與科學家。但他很早就開始談到科學的愚騃，以及科學唯物論對人類的壞影響㉔。第二次世界大戰結束前後，他談到，人「對自然的每一次勝利」，都構成二十世紀權力日益集中與壓制日益加強，以及自由相應地沒落的一個決定性因素。此時，對科學的攻擊已經開始了。論者說，科學引進了科技野蠻主義的新時代，官僚政治與統計學的新時代，或機器人的新時代。這跟年紀較輕的威爾斯（H. G. Wells）心目中的科學與科技，是多麼不同啊！在他的小說〔新馬基維利〕(*The New Machiavelli*, 1910)中，主角的父親曉喻主角說「科學是一種光明與秩序的精神，它正要來解救因爲缺少它而在混亂中呻吟與勞苦的世界」㉕。儘管有赫胥黎的諷刺，一九二〇年代與一九三〇年代的人，對科學與科技的看法，多麼不同！在這二十年間，艾丁頓、金思、蘇利文(J. W. N. Sullivan）等人，曾寫了許多論述科學，甚至新物理學的通

㉓ R. G. Collingwood, *An Autobiography*, Oxford University Press, London, 1939, p. 91.

㉔ 譬如在其小說 *Antic Hay* (1923).

㉕ H. G. Wells, *The New Machiavelli*, in *Works*, Charles Scribner's, New York, 1924-1927, Vol. XIV, p. 37.

俗著作。但到了一九四五年，即使威爾斯也失去了他對科學的這種信心。由他對未來的最後致敬：〔智窮力竭的心靈〕(*Mind at the End of its Tether*!) 一書所示，他的這種信心，本來就經常有點愛憎矛盾。當然，這時仍然有許多相反的感情，例如赫胥黎的兄長，傑出生物學家朱利恩·赫胥黎(Julian Huxley)。後面這位赫胥黎，寫過許多文章，論述「演化的人文主義」，以及史諾兩種文化的溝通問題。下文談到自然哲學與新物理學，我們還會回頭進一步討論這個主題。

立體主義者，可算是背棄自然的另一班人。年輕的詩人阿波里內爾 (Guillaume Apollinaire) 就曾指出立體主義與新物理學相應。阿氏生活於早期立體主義者圈子中。他道出了他們心裏的想法。阿氏談到「濫觴於畢卡索的立體主義」，而要我們注意他們關心幾何（不限於歐幾里德幾何）、空間科學、「同時性」（simultaneity）與「第四向度」(fouth dimension)。不過，在阿氏的說法中，「第四向度」，倒不像是指時間而言，而毋寧是指某種無時間性的空間。他說：「它代表空間之浩大。空間，在一個決定的瞬間，往一切的方向，把自己永恒化」㉘。「科學的立體主義」，最後卻證明未必很科學，證明不過是意謂畫家退入自己內心，尋求自己對事物眞際的概念，而不複寫自然。立體主義之特色，全在這向內挺進。他們刻意地、有意識地消除外在的自然，而進入自己內心，找尋他們自己的、不與當時一般人所了解的自然事物相似的種種形相：體積、結構、立體、反肖像等等。這就是阿氏所謂超自然 (surnaturel) 或超現實 (surréal)。他說：立體主義，目標「並不在摹仿之藝術，

㉘ Guillaume Appollinaire, *Les peintres cubistes*, Hermann, Paris, 1965, p. 52. 這部書最初於1913年問世。

而在構想之藝術」㉗。它並不具、亦不求，自然之描寫或觀念。布拉克（Georges Braque）的風景畫，譬如一九〇九年的〔拉洛希古容景觀〕（*View of La Roche-Guyon*，附圖41），顯示了，在捨棄外在形象而尋求關於結構的內心觀念一事上，一位立體主義大師可以做到什麼程度。

然而，前面已經指出，這時有其他許多人，特別是哲學家，挺身而出，設法以種種新方式，解答上述關於自然的問題。儘管艾丁頓責誡這些「好事哲學家」(prying philosophers)，反對他們等不及科學完成其「結構上的更張」就匆匆做結論，上面這些人還是照幹不誤。懷德海在〔科學與近代世界〕(*Science and the Modern World*, 1925)中，談到「科學唯物論的舒適系統明顯瓦解」。不過，實際上，唯物論卻仍然作爲一種自然哲學而持續存在於馬克思主義者，以及其他許多科學家之間㉘，雖然我們也許不容易證明這些科學家抱持唯物論。早在一九〇八年，列寧即已警覺到「物理學之危機」(prisis in physics)，而著手撲滅伴隨著這危機而偷偷爬進來的唯心論。他認爲唯心論有助於政治的與社會的反動。他在他唯一的正式哲學著作〔唯物論與經驗批判主義〕(*Materialism and Empirio-Criticism*) 中，做了這件工作。這主要是一項駁斥，寫來打倒蘇聯共產黨中的「偏差分子」(deviationists) 波達諾夫 (Bogdanov) 等人——這些人顯示了新康德學派的傾向。這部著作相當仰賴權威，尤其仰賴恩格斯，但仍是二十世紀唯物論自然哲學的一次典型辯護，其後五十年之間，歐洲的馬克思主義者也都這樣認

㉗ 同上，p. 56.

㉘ 倫敦 South Kensington 科學博物館館長 F. Sherwood Tayler 認為大多數科學家（如1947年間的）都接受唯物論，作為一項工作假設 ("The Scientific World-Outlook", *Philosophy*, Vol. XXII, No. 83, November, 1947, p. 203)。

爲。列寧及其共黨徒眾認爲，整個馬克思主義的社會批判，都繫於這本書所闡述的主張，特別是它的知識論。列寧反覆強調以下幾點：一、有一個客觀外在的自然世界，獨立於人類心靈或意識而存在；二、這個世界由永遠存在的物質構成；三、心靈是有組織的物質的一個功能，透過感官而反映了上述實在，蓋感官複寫或攝下這個實在。歷來大家都說上面這樣的一種唯物論要人回歸古典物理學。不過，列寧小心區別了形上學的唯物論與辯證法的唯物論，或「舊」唯物論與「新」唯物論。他會說：後面這種唯物論替科學知識之進展，替構想「物質」的新方法，留下了餘地。「辯證法唯物論，認定一切關於物質結構與屬性的科學命題都是近似的與相對的㉙」。因此，列寧能贊同與舊原子觀念對立的新電子觀念。再者，列寧這本書是寫於很早的時候，也就是寫於新物理學輪廓尚未完全分明之前。考慮這一點，也就難怪列寧繼續相信以太、三向度空間等等。他想要確定的一點是：物質本身並未消失。也就是說，他肯定自然界在心靈之外的客觀存在，肯定自然界獨立於人類知覺。而這一點正是辯證法唯物論與「相對主義的不可知論及唯心論」分野所在㉚。最後，列寧訴諸一種絕對主義立場。物質是一種絕對的東西；有一種絕對眞理存在——這眞理，人類能够概略知道，而且確曾如此知道，儘管受到歷史的與生理的限制。時間與空間有「客觀的實在」(objective reality)，而且，誰能懷疑「自然界裏有客觀規律、因果關係與必然性」呢？若問列寧爲什麼要堅持有一個絕對的東西存在？其目的顯然在支持階級

㉙ V. I. Lenin, *Materialism and Empirio-Criticism*, in *Collected Works*, International Publishers, New York, 1927, p. 221. 引自 "Matter has Disappeared" 一文。

㉚ 同上，頁222。

鬪爭。如前所述，列寧相信這鬪爭需要的是一個辯證唯物論的自然概念，而非一個不可知論的或唯心論的自然概念。

列寧吹噓說，大多數科學家，特別是物理學家，支持唯物論，雖然未必支持辯證法唯物論。而如前所述，懷德海有相反的說法。這件事情意味著，一九〇八年與一九二五年之間，認爲對自然可能進行哲學探討的歐洲人，已經轉向唯心論，或唯心論與實證論之混合。一九二五年前後，在許多人心目中，新物理學似已爲唯心主義的（列寧會說它是「布爾喬亞的」）自然觀開了方便之門——至少不會去關上這扇門。講得更具體一點，可以說科學家改變他們對時間、物質與決定論的概念，使得某些哲學家終於傾向於不再把自然設想爲機器，而設想爲心靈、有機體，或者如羅素，設想自然爲心靈與物質兩者的某種「中性材料」(neutral stuff)。這個傾向唯心論而背離唯物論或機械論的傾向，是伴隨科學革命而發生的哲學革命，在蘇聯的自然哲學與西歐自然哲學之間擺下了一道很深的鴻溝。

關於這場哲學革命，我們也許可以從數學家與科學推廣者蘇利文一九三四年對英、法、德三國科學哲學家所做的一連串訪問，獲得一點概念。他們無可避免地對某些事物持有不同看法，尤其決定論方面[31]，但蘇利文發現他們對心物問題的看法有顯著的一致。他們一致反對唯物論。布洛格里(Prince Lucine de Broglie)的說法極似羅素，認爲可能有一種既爲意識又爲物質所由構成的實體。另外一些人則帶有更濃厚的唯心論色彩。普朗克認爲意識才是「基本的」，物質「由意識衍生」。金思的說法與此幾無不同。他說他的「

[31] 正如前面已經說過的，愛因斯坦摒斥「測不準原理」。普朗克與許洛丁格亦然。「上帝並不是在跟這個世界玩骰子」，這是愛因斯坦就這個題目反駁波爾的一句名言。

唯心論傾向」，大致是現代科學理論的結果。他特別提到「不確定原理」——這原理，似乎在宇宙間爲心靈留下餘地。他的議論在其他地方發展得更爲充分，主要立基於自然界的數學結構——這結構，他同樣地無法離開心靈來解釋。金思最後做結道：「一般而言，在我心目中，宇宙近似大思想，甚於近似大機器。在我看來，我們也許應該把每個個別意識比擬爲一個宇宙心靈的一個腦細胞㉜。」

艾丁頓也接受了蘇利文的訪問，而在接受訪問的這班人之間顯得相當突出。這倒不是因爲他的自然觀特別清晰，而是因爲它特別具有代表性，包含特別廣。他觸及當時引起爭論的一切重大問題。他傾其全力對付知識論問題（金思則否），而得到幾個帶有相當懷疑主義色彩的結論㉝。艾丁頓談到「一個不可理解的自然」(an inscrutable nature)，認爲物理學之「指針讀數」(pointer-readirgs，儀器指示數)只能顯示自然的數學結構，而不能顯示其本質或眞實性質。不過，由此進而論述宇宙所由構成的「心靈材料」(mind-stuff)，並區別實在（reality）之度量的一面與非度量的一面，他並不認爲是矛盾的作法。區別度量的一面與非度量的一面，在艾丁頓，不過是意謂科學的經驗並非唯一的一種經驗。經由選擇，物理學只處理可得而測度的數量。但除了數量，還有感情、目的、價值等的一整個世界。物理學之系統，尤其是最近所見，顯然只是「更廣大的某個東西的一部分面相」㉞。至於所謂「心靈材料」，艾丁頓顯然也像金思那樣，對「測不準原理」留有深刻的印象。他認爲這個原理

㉜ J. W. N. Sullivan, *Contemporary Mind*, Humphrey Toulman, London, 1934, pp. 132-133, 152, 159, 164. 也請看註⑭所提 Sir James Jeans之著作， p. 158.

㉝ 見本書頁 554。

㉞ A. S. Eddington, 同註⑫ pp. 331-332.

推翻唯物論的假說。事實上，艾丁頓越是思索這個問題，就越感到心靈（而非物質）才是事物之核心——不管是在「物質的」世界中，或在「精神的」世界中。他的知識論本身，也逼使他得出這麼一個結論：人所擁有的唯一直接知識，是關於心靈狀態的知識。他曾對一羣「美國公誼會教友」（American Friends）（艾丁頓是公誼會教徒，兼爲傑出的物理學家與天文學家）說道：

> 我不知道這個見解（唯物論）是否在某一程度上尚爲科學界所抱持，但我認爲它可以說已經完全不能與新近有關物理學基本原理的思想變遷，相協調。它的吸引力屬於特定的一個時代。在那個時代，世人認爲去理解或去說明一個科學現象，就是去造出這現象的一個具體的機械模型㉟。

蘇利文沒有訪問懷德海。懷德海摒棄了這個機械模型，但在他自己的自然概念中，強調生命，或他所謂「歷程」，甚於強調心靈，雖然心靈是生命的一個組成因素。懷氏把自然描繪成一個歷程，使他跟抱持動態自然觀（與靜態自然觀對立）的許多人站在同一條陣線上。這些人，包括前面討論過的柏格森㊱、哲學家亞歷山大與動物學家摩根（Lloyd Morgan），但也包括艾丁頓自己——他曾在其〔物理世界之性質〕（*The Nature of the Physical World*）一書中加入論「流變」的一章。艾丁頓深信「必須賦予外在世界一個動態性格」㊲。懷德海常常提到柏格森，稱讚他反對在思量自然時把自然加以「空間化」（spatialisation，亦即極度減輕時間的角色），稱讚他把生理學中的有機體概念引進哲學

㉟ A. S. Eddington, *Science and the Unseen World* (Swarthmore Lecture), George Allen & Unwin, London, 1929, p. 19.

㊱ 見本書頁 447-448。

㊲ A. S. Eddington, 同註⑫, p. 93. 見 Chapter V, passim.

中。懷氏在其成熟的哲學著作〔歷程與實在〕(*Process and Reality*, 1929) 的序言中說：「我受惠於柏格森甚巨」。他也感到亞歷山大的〔空間、時間與神〕(*Space, Time, and Deity*, 1920)，和摩根的〔突生進化〕(*Emergent Evolution*, 1923) 很有啟發性。以上三本書，最初都是「吉福講座」的講詞，而且都以主張動力的自然爲特色。亞歷山大從摩根的一本早期著作中接收了「突生」(emergent)一詞，他把自然看作不停的變遷，包括較高層次的實有由較低層次的實有突現而出——物質生自空間—時間，生命生自物質，心靈生自生命，等等。一個「突生」之物，與較低層次之物的「結果」(resultant)對立，意味著新穎事物之出現，意味著品質出新。使突現說與機械說判然分別的，正是這一點——以摩根的話來說，就是「這多出來的東西」(the something more)。作爲經驗主義者，亞歷山大並沒有說自然爲什麼展現了歷程與突現。他只是把它作爲一個事實，而說：自然展現了一種要實現更高層次的奮鬪或努力㊳。

當然懷德海絕非僅僅重述以上思想家所說的話。事實上，他在若干重要方面都跟他們意見不同，唯在歷程一事上與他們保持基本一致，但也以他自己的說法描述歷程。他倒不是僅僅因爲生物學的觀念，或主要因爲這些觀念，才傾向於「有機體哲學」(philosophy of organism)，他是因爲新近物理學上的發現，才這樣的。由相對論，懷氏學到從物理的「場」(fields) 與「事件」(events) 的觀點，而不從孤立物體的觀點，去思考；學到從整體或樣式的觀點，而不從部分的觀點，去思考。量子論則進一步提示他，原子等物具有間歇性，與持續存在性對立，因而上述種種樣式是永遠在變遷的。物質被設想爲活動或能量，時間又被賦予一種新

㊳ 關於自然對神或上帝的渴求，Alexander的見解，請見本書頁 537。

義，終於使懷德海徹底深信歷程才是自然的眞相。「把自然設想爲一個靜態事實，甚至有一瞬間沒有緜延，是愚昧之舉㊴。」

> 實際世界是一個歷程，這歷程，卽實物 (actual entities) 之流變。……一物之流變方式，卽造成此物之實態。……其「實有」，由其「流變」構成。這就是「歷程原理」㊵。

但在懷德海的體系中既有歷程，也有永久性，這永久性來自他與柏拉圖的淵源。「萬物遷流不息」，卻也參化了「永恒的東西」(eternal objects)——這些東西，留存不滅並且使自然界既保持一致，又有新的潛能。基本上，懷德海設法融合自然與生命。無疑的，在這方面，他同情浪漫詩，或者他在〔科學與近代世界〕裏所謂對十八世紀機械論的「浪漫反動」。「僵死的自然不能提供理由。」「死的自然沒有目標㊶。」懷德海發現笛卡兒—牛頓的科學所缺，正是生命。這種科學，把一切重要的東西如理由、目標、意義，都排除於自然之外。科學，爲了研究的方便，非常成功地把這個世界的某一面抽離了這個世界。把生命，包括種種價值，以及華滋華斯見諸於自然的一切，歸還給自然，此正其時。生命，意味著個體的享受、「創造性的進展」(creative advance) 與目標或新穎。所有這一切，都包括在懷德海「歷程」一詞涵義中。

這就是懷德海所提議的統一前述「兩種文化」的方法。事實上，他是說：初現於十七世紀，而在維多利亞時代益形

㊴ Alfred North Whitehead, 同註⑥，頁 27。

㊵ Whitehead, *Process and Reality*, Macmillan, New York, 1929, pp. 33-34. 為了引述方便，曾稍變更了原文，但意思未變。

㊶ Whitehead，同註⑥，頁 9。

擴大的上述科學與人文鴻溝，應歸咎於科學。長久以來，科學一直容許自己認同於一種暗淡而無人性的外在世界觀。但現在，拜第二次科學革命之賜，儘管科學日益抽象，或者，因爲科學日益抽象，我們已有可能從另外一個觀點來看自然，把它看作有機體，而不看作機器，看作在創造性的歷程中充滿了生命，而能被人好好受用。

第二次世界大戰之後，由於世人對機器在戰爭中所造成災禍深感恐懼，上述爭論又重新興起。照許多人的看法，科學頗有引致一種科技文明而使人淪爲機器人之虞。不久之後，史諾便以他論兩種文化的那篇文章引起了一場騷動。劍橋大學教授李維士（F. R. Leavis）挺身爲文學與史諾交鋒㊷，朱利安·赫胥黎與布隆諾斯基（Jacob Bronoski）等人，則起而捍衞科學。「科學是人性的」，布隆諾斯基回顧了文藝復興以來科學對文明的所有貢獻之後，這麼說。赫胥黎則說演化已經起了一個新的轉變。他鑄造一個新名詞「演化的人文主義」（Evolutionary humanism）。他說，由於人的出現，演化已不再是生物學的、盲目的與必然論的（必然論是向來最使人反感的一點），而是心理社會層面的事了。其間，人居於「支配的演化地位」（the dominant evolutionary position），對自己的所作所爲有所自覺㊸。以上這些議論有多少說服力，是另一個問題。但現在回顧起來，新物理學在這場爭論中扮演的角色可以看得十分清楚——而這個角色也是很弔詭的。新物理學，已遠比牛頓物理學更爲抽象，也許並未使科學看起來沒有那麼危險，卻使科

㊷ 關於史諾與李維士的論戰，請看 Lionel Trilling, "Science, Literature, and Culture", *Commentary*, Vol. XXXIII (January-June, 1962), pp. 461-477.

㊸ 見布隆諾斯基與赫胥黎之文章——收於*The Humanist Frame*, Julian Huxley (ed.), Harper & Brothers, New York, 1961.

學顯得更有人文色彩。而且它使自然界不但顯得更「神秘」（金思語），還顯得流變的分量多於實有的分量。

第五章 開放的社會及其敵人

關於二十世紀的社會思想與政治思想，我們常常聽到兩種不同的、似乎互相矛盾的論斷。一方面，有人說政治哲學已經死了，或快死了；另一方面，有人說政治哲學從來不曾比一九一四到一九五〇年間更有活力、更引人入勝，甚至更富原創性。這兩種說法都有道理。第一種說法，主要是指學院的政治理論而言，其中反映了自由主義民主的沒落。第二種說法，則大抵（雖不完全）指市井之間的政治辯論而言，是指黨派性的或意識形態的政治學而言。

第一種說法的論點如下①。政治哲學，傳統上都是關懷「第一原理」(first principles)，包括政治決定與政治行爲的倫理；關懷政府目的等諸般問題，如政府是否爲服務個體而存在、什麼形態的政府最好，等等。但在二十世紀，新發生的種種可怕事件，以及種種新的思想方式，導致這類論述發生困難，即使不是導致其被廢棄。無疑的，國家權力與官僚政治的驚人成長，一定會使「如何對政府施以理性與道德

① 關於「政治哲學之死亡」，請看 Peter Laslett 為 *Philosophy, Politics, and Society* (Basil Blackwell, Oxford, 1956) 所撰之導論；Alfred Cobban, "The Decline of Political Theory", *Political Science Quarterly*, Vol. LXVII (September, 1953); Arnold Brecht, *Political Theory. The Foundations of Twentieth-Century Political Thought*, Princeton University Press, 1959.

控制」的問題，顯得有點過時。但即使沒有這些發展，傳統的政治哲學也會感到前途崎嶇。社會學與哲學的許多新學派，都對它有所妨碍。不做價值判斷的新社會科學（韋伯曾爲它做了精彩的辯護），堅持嚴格區分「實然」(Is) 與「應然」(Ought)，因而把政治思想變爲關於方法而非關於目的的討論，變爲關於可能的行爲後果的討論。韋伯堅信能建立一種幫助人類找出解決社會問題的合理方法的科學。然而，科學並不能討論第一原理。他在一篇早年的文章中寫道：「經驗科學不能告訴任何人他應該做什麼，而只能告訴他他能做什麼②。」價值與價值判斷，屬於信仰領域，而不屬於知識領域。而如韋伯很機靈地指出的，在二十世紀這麼一個「除去魅惑」(disenchanted) 的世界，人很難獲致信仰。曼漢 (Karl Mannheim) 等人發展出來的知識社會學，也同樣對政治理論發生了一種限制作用——把它歷史化。依知識社會學的說法，政治學的知識，也和其他形式的文化知識一樣，都是由社會條件決定的，因而，也都與歷史上某一時代的支配性社會條件及經濟相應。這種歷史主義，似乎傾向於排除倫理判斷，因倫理判斷是參照超乎特定社會結構的一個實在而做成。與此同時，邏輯實證論者也站在語言學與邏輯的立場，批判傳統政治哲學，把它當作「形上學」而一筆勾銷。威爾頓 (T. W. Weldon) 說：政治哲學「很少談論實際政治制度，但論述一些鬼影子似的或抽象的存在——國家、個體、社會、一般意志、共同的善等等」③。政治哲學應該重新檢驗它的語言，看看它究竟有多少講得通。

---

② Max Weber, "'Objectivity' in Social Science" (1904), in *Max Weber on the Methodology of the Social Sciences*, E. A. Shils (trans.), Free Press, New York, 1949, p. 54.

③ T. W. Weldon, "Political Principles", in *Philosophy, Politics, and Society* 見註①, p. 26.

然而，這一切既不意味政治思想已瀕臨死亡，也不意味它在政治思想與社會思想中一點新的契機都沒有。再沒有比這個想法更失實的了！傳統政治哲學即使凋萎了，或在學院圈子裏受到了限制，政治意識型態卻在顚沛的日常生活中蓬勃發展著，甚至激使人從事暴行與戰爭。處於舞臺中心的，當然就是自由主義（現在居於守勢）、共產主義與法西斯主義的三角戰爭。在這三個對手中，法西斯主義是最新的東西，雖然如下文所說，在德國，它是從十九世紀的「民族主義」思想型態裏生長而來的。但共產主義，與一般的馬克思主義，也經歷了一番修正。共產主義並不像人們所想的那樣安如磐石。此外，以上這些也不是僅有的新政治學說。以下只提一下兩種其他的理論。首先，改信天主教的馬里旦，與改信英國國教的艾略特，就曾經企圖復興「基督教社會」這觀念，而與歷史上的自由主義掛鈎，馬里旦尤然。其次，由於第二次世界大戰，也產生了「歐洲聯邦」的觀念——莫內(Jeam Monnet) 曾稱之爲「我們這個時代的歐洲大革命」(the great EuropeanRevolution of our epoch)。

一種新類型的政治論述，隨著新的或修正的政治學說而出現。韋伯常常談到現代歐洲生活與思想上日增的理性化。照他在著名演說「學術作爲一種志業」(Science as a Vocation, 1919) 中的定義，理性化意味著「原則上，沒有不能計算的神秘力量在作用(例如政治裡就沒有)，原則上，一個人可以憑藉計算而宰制一切」④。韋伯既害怕又稱許這個趨向，他又稱之爲「理智化」(intellectualization) 與「官僚化」(bureaucratization)。但事實上，韋伯有時也承認，現

④ Max Weber, "Science as a Vocation", in *From Max Webber*, H.H. Gerth (trans.) Oxford University Press, New York, 1946, p. 139.

代政治論述中的最大危險，並不是上述趨向，而是另一個趨向，即趨向於強調不理性的力量與無理性主義。這些力量與主義，大有摧毀理性化的政治生活與社會生活組織之勢。傳統政治哲學，特別是自由主義，總是依照理性論述所陳的種種規則，來討論各種政治問題，同時預期理性能够，而且將會，提供正確答案。然而許多二十世紀的新政治思想卻不如此。如前所述，十九世紀末葉以來，無理性主義的力量與聲威一直在上漲⑤。前此它已被應用於哲學與心理學領域，現在也被應用於政治思想領域。這個新起的政治無理性主義，表現在兩個層面上。第一，表現在學院理論家對社會舞臺上的非邏輯行爲的觀察上。第二，表現在人直接求助於直覺與神話，如法西斯主義者，以之爲社會行動南針；以及把個體或羣眾具有批判力的理性排斥掉，如布爾什維克的作法。布爾什維克與法西斯黨徒，都鼓吹暴力，視之爲達成精英分子所指示的目標的唯一手段。

著名義大利經濟學家兼社會學家，後來成爲幻滅的自由主義者的巴烈圖（Vilfredo Pareto），反映了學院社會思想向無理性方向的轉變。這點很富諷刺，因爲巴烈圖也和佛洛伊德一樣（人們一直都把他和佛氏相提並論），本身是堅定的理性主義者，卻以觀察別人的無理性行爲見長。在方法學上，他師法舊的實證主義者，否認直覺（或 Verstehen）有科學地位。他在他的傑作中寫道：「我們正開始把業已證明在其他科學中十分管用的種種方法，應用在社會學研究上」⑥。巴烈圖想要的是一種基於「邏輯—實驗」（logico-ex-

⑤ 見本書頁 437 以下。

⑥ Vilfredo Pareto, *The Mind and Society*, Arthur Livingston (ed.), Harcourt, Brace, New York, 1935, Vol. I, p. 5 (paragraph 5). 這部書，原名 *Trattato di sociologia generale*, 撰寫且出版於第一次世界大戰期間。

perimental）方法的、沒有形上學的、不帶價值判斷的、科學的社會學。他的目的，和孔德一樣，是要找出社會生活與政治生活中「實驗的一致性」(experimental uniformities)。「從這個觀點來看，政治組織或社會學之定律實與其他科學之定律無異」⑦。但巴烈圖的社會學讓我們看到了理性在社會行爲中的極限。他不屑地談到以前的社會理論家——「哲學家」、穆勒、史賓塞、孔德等，認爲他們貶抑了非邏輯行動的角色。他寫道：「理性崇拜，跟任何其他宗教崇拜半斤八兩，包括崇物」⑧。研究過社會行爲的理性面之後，巴烈圖做結論說：還有很多東西有待說明。他認爲在上述理性行爲之外，還有許多他所謂「殘餘」(residues)。這些東西，是深踞心底的（因而常屬「潛意識的」）本能與情感的表現，而且造成歷史上可以觀察得到的種種非邏輯行爲。巴烈圖從未把這些「殘餘」描述得十分清楚。它們包括人類去與別人結合以及去操縱別人的人性衝動，和保衞既有結合體的衝動。因此，幾乎所有社會理論都不過是合理化，或者只是上述這些殘餘的「衍生物」(derivations)，其中表現了人類對思惟的渴求。雖然在歷史上，上述衍生物變化多端，「殘餘」卻不然。社會行爲之終極決定因素，基本上是不變的。巴烈圖師法馬基維利，相信統治技術的要領不是摧毀這些殘餘，因爲這無論如何是不可能的，而是利用它們而謀求統治的精英分子的利益。西方民主政體的領袖們，惑於理性之虛妄學說、理智主義、人道主義，不了解上面這個道理，因而即將被隨時準備壓制異議與採用暴力的政權所取代。由於這預言，也由於晚年思想中籠統強調無理性主義，巴烈圖一直

⑦ 同上，Vol. I, p. 52 (paragraph 99).
⑧ 同上，Vol. I, p. 196 (paragraph 300).

都被說成義大利法西斯主義與一般極權主義的頭號理論家。

不管巴烈圖與法西斯主義的關係（事實上，這關聯很含混）有什麼可疑⑨，二十世紀一般的極權主義與政治無理性主義有關聯，卻是無可置疑的。這關聯，在法西斯主義者身上，比在共產主義理論上，更爲顯著。但在後者身上確實也可以看到——共產主義哲學，正如喬治·沙賓（George Sabine)所說，「從未明顯地不理性」⑩，所以，其無理性又不如在種種共產神話中那麼明顯；這些神話，與共產主義學說並行發展，最重要的是，在共產黨徒所必需的那種心靈狀態中發展。歐威爾（George Orwell)雖然不是一個完全不帶偏見的見證，也曾在他前後十五年間所寫的文章與小說中，促請我們注意二十世紀極權主義即共產主義與法西斯主義，的這個無理性面目。「客觀眞理這概念，正在從這個世界消失」⑪。他在一九四二年說這句話的時候，心中想到的仍舊還是法西斯主義——他在西班牙內戰中對抗它。但在那次戰爭中，他已開始把法西斯主義與共產主義歸併在一起，視爲同一個極權主義的兩個種類。因此，他的著名小說「一九八四」（*1984*, 1949)，可能便是以上二者的綜合肖像，雖然在那個時候，他認爲史大林主義是對他自己所擁護的民主社會主義的主要威脅。這部小說描繪了一個社會，在這個社會中，少數精英，或所謂「內黨」(Inner Party)，決定以什麼爲眞理，然後改寫歷史，以符合這眞理，並以「新語」（New-

⑨ 巴烈圖曾在墨索里尼政權下擔任參議員，但他仍然不失自由主義本色而為經濟自由與思想、教學與出版自由請命。

⑩ George Sabine, *A History of Political Theory*, Henry Holt, New York, 1950, p. 907.

⑪ George Orwell, "Looking back on the Spanish War"。Raymond Williams, 引述, *George Orwell*, Viking, New York, 1971, p. 60.

speak）把這眞理傳播給「啞巴羣眾」(the dumb masses)或「無產者」(proles)。「新語」可不是供有理性的人交談用的一種理性語言。

> 其目的是要使說話（特別是與意識形態有關的說話）盡可能不受意識的約束。爲了日常生活上的目的，一個人在說話之前，自須先經過一番思考，但一個應召去做政治判斷或道德判斷的黨員，卻應該能夠像機關槍射出子彈那樣機械地脫口說出正確的意見。……從上面的敍述，可以看出：從一個很低的層次起，要以「新語」發表非正統的意見，就幾乎不可能⑫。

柏林（Isaiah Berlin）評述十九世紀與二十世紀政治思想間的「大鴻溝」，他心中所想到的，正是上述的這種精心設計的無理性主義⑬。

如歐威爾對共產主義的預測，在這方面大體不算離譜，則我們可以說共產主義理論本身在二十世紀確實經歷了某些相當激烈的變化。實際上，這變化發生在若干不同的方面。第一，列寧與史大林把古典馬克思主義往一個極權主義的方向修正。其次，匈牙利馬克思主義者盧卡奇（Georg Lukács）等人標榜人文主義的早年馬克思——他們催促共產黨徒轉而追隨這個馬克思，認爲這才是比較純粹的一個典型。後面這個企圖，在西歐的馬克思主義者中引起相當回響——這些人既無法完全接受蘇聯的學說，也無法完全接受蘇聯的行事。共產主義（不管哪一種）對一般歐洲知識分子的吸引力，則是我們必須一談的另外一個主題。

---

⑫ Orwell, *1984*, Appendix, "The Principles of Newspeak".

⑬ 見 Isaiah Berlin "Political Ideas in the Twentieth Century" 一文。重刊於*Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, London, 1969. 按，此書有中譯本，〔自由四論〕，陳曉林譯，臺北：聯經出版事業公司，1986年初版。

當然，列寧一定否認自己是修正主義者。他早年不是率直發言反對過修正主義者伯恩斯坦（Eduard Bernstein）等人，說他們背叛了革命而與民主主義的資本主義妥協嗎？但在其精英主義的革命概念中，以及其國家概念中，列寧的確修正了古典馬克思主義。前一個概念，他大膽地陳述在〔當務之急〕(*What Is to Be Done*, 1901）中。後一個概念，則見於因蘇俄大革命爆發而未克完成的著作〔國家與革命〕(*The State and Revolution*)。在以上兩部著作之間，列寧寫了上一章已提過的〔唯物主義與經驗批判主義〕⑭。奇怪的是，這本書發展出來的唯物論，邏輯上導致社會行動之決定論。心靈反映物質，如鏡中之像；羣眾之「意識」，與他們行動之「自發性」（spontaneity），同樣反映經濟生產方式。然而，列寧現在卻強調唯意志論(voluntarism)——一位精英分子「有意識的意志」(conscious will)——以期促成世界上經濟未成熟的國家的社會革命。當然列寧這麼做，用的並不是一個抽象地思考決定論與自由意志問題的哲學家身分，而是針對當時的環境（即俄國與歐洲新近的工會主義歷史）而做。但事實還是一樣：舊的自發說認爲革命繫於羣眾的反射行動，他拋棄此說，而代之以意志致變說(willed change)。

> 我們已經說過，工人不可能有社會民主意識。這得由別人帶給他們。各國的歷史顯示，工人階級靠自己的努力，只能發展出工會意識⑮。

列寧理論中，重點由古典馬克思理論強調的無產階級，

---

⑭ 見本書頁 558。

⑮ V. I. Lenin, *What is to be done*? Chap. II, "The Spontaneity of the Masses and the Consciousness of the Social-Democrats", in *Selected Works*, Foreign Languages Publishing House, Moscow, 1960, Vol, I, pp. 148-149.

轉移爲最富革命性的階級（譯按，卽無產階級）的先鋒隊上，亦卽，轉移到有組織的黨上。這個轉移，有重大後果。它要求暫時壓制任何種類的「批評之自由」（在〔當務之急〕第一章，列寧抨擊這種自由），要求把黨的教條當作「一塊堅實的鋼」，卽使「原始的民主」也要延至無定期的未來才實行。在他後來的國家理論中，列寧把這些觀念充分發展。他這個國家理論，也同樣危及舊的「古典」理論。舊的「古典」理論，其終極目的，在國家萎謝，讓成熟而自由的工人當權。列寧理論折損這理論之處，不在這終極目的上，而在關於過渡期間措施的看法上：他這理論主張建立黨的專政，由黨掌握全部權力，要求羣眾「不質疑地服從勞動過程的領袖們的單一意志」，而把社會組織成一個單一的機關與工廠，以「工廠的紀律」爲其特徵。「社會主義者要求讓社會與國家盡量嚴格控制勞動措施和消費措施，直到共產主義的「更高」階段來臨爲止⑯。」從這個「修正的」國家理論到史大林主義實行壓制，只有小小一步。

跟馬克思主義中這個極權主義趨向形成相當強烈對照的，則是想把馬克思主義人性化。這趨向在西歐很顯著。被布爾什維克宣佈爲異端的這個趨向，在一九三〇年代與一九四〇年代反史大林主義的氛圍中，大幅度成長，特別是一九三二年所謂早期馬克思經濟學哲學手稿出版之後。不過，它發端於更早的時候，也就是盧卡奇〔歷史與階級意識〕（*History and Class Consciousness*, 1923）出版的時候。盧氏這本書轟動一時。奇怪的是，盧氏從一九一八年在匈牙利參加共產黨以後，一直沒有想要反對列寧。在他這本書的序言中，他還稱讚列寧是偉大的理論家與行動者。然而，構成這本書的文章，卻使稱讚成爲虛語。盧氏在當時或許對列寧的思

⑯ V. I. Lenin, *The State and Revolution*, 收於上書, Vol. II, p. 380.

想欠缺透徹了解。他跟列寧在若干基本論點上截然有差別。盧氏說他的目的是要「照馬克思所理解的那樣講解馬克思理論」，與恩格斯牴觸，也在所不惜（他沒有說「與列寧牴觸」，雖然他的話等於如此）。盧氏彷彿直覺到這些早年手稿的要點所在：少年馬克思一直被「人在工業社會中的異化」所困擾。無論如何，盧氏強調的是作爲道德哲學家的馬克思，馬克思主義唯心論（與唯物論對立），以及人文主義（與科學主義對立）。由於這樣「黑格爾化」了馬克思，盧氏似乎正把共產主義放回人文主義的基盤上。盧氏身受一連串唯心論的薰陶（最近的一個是黑格爾），摒棄唯物論，視之爲「顚倒的柏拉圖主義」。但正如這個片語所示，盧氏對唯心論也有若干疑懼。他最喜歡黑格爾的唯心論，因爲它強調流變——雖然它也跟其他唯心論一樣，是靜觀的，是被動地看客觀秩序。「實在，並非實有，它總在變化。」盧氏再三這麼說⑰。馬克思卻對黑格爾的「流變」做了改進，把它轉變爲「實踐」(praxis)。實踐，意味著無產階級有能力逐漸自覺而參與且改變歷史。這樣，就克服了黑格爾都無計可施的主體客體二元性，因此也就克服了人的異化。和列寧一樣（但更像索瑞爾及羅莎·盧森堡 (Rosa Luxemburg)——在信奉工團主義的時期，盧氏從這個人學到很多），盧卡奇強調意識在歷史裡的角色，不過，是精英階級的和無產階級的意識。而且在盧氏看來，最終目的，亦卽沒有階級的社會，也不是必然會達到，因爲它繫於人類的理性與決心，而非繫於科學定律之不可抗拒。

正牌共產黨員當時一心想把各國共產主義團體布爾什維克化。他們對盧氏〔歷史與階級意識〕的反應，可想而知。

⑰ 尤其請看盧卡奇 "Reification and the Consciousness of the Proletariat", in *History and Class Consciousness.*

布哈林（Bucharin）和季諾維葉夫（Zinoviev）在一九二四年的第五屆「國際共產主義大會」中，公開摒斥此書，說它是唯心論的與修正主義的，並強迫盧卡奇公開認錯。而盧氏事實上也做了個一百八十度的大轉變，以列寧的〔唯物主義與經驗批判主義〕作爲立場，聲稱在唯心論中看到法西斯主義反革命的根源。然而，「盧卡奇主義」仍然在西歐滋長。在那裏，正在找尋史大林主義替代物的馬克思主義者，紛紛採用了它。盧卡奇主義，的確有助於說明何以左派會在歐洲知識分子圈中具有威望。它具有吸引力，當然有許多理由——感情上的理由與理性上的理由兼備。第一，生活在一個無所事事的資本主義社會的「顯貴們」，普遍具有罪惡感（這點，尚未信奉馬克思主義時的沙特，在一九四七年論文學的文章中曾有冗長的論述）；第二，正如寇斯特勒等前共產黨員之「鴉片」論所說，共產主義可以在一個欠缺信仰而又渴望信仰的世界中，充當宗教；第三，「左派的神話」，如艾宏（Raymond Aron）所稱，是一個悲觀世界中的樂觀福音，給人以革命與解放的指望；第四，如法國詩人兼小說家阿拉共（Louis Aragon）提出的「家庭」論所說，黨員在黨內可以感受到一種密切的、同志的連結關係；第五，作爲一種學說的共產主義，運用嚴密推理，具科學之貌，對諸如「師範學院派」（巴黎師範學院 Ecole Normale Supérieure 中的一些傑出學者）以及法國哲學家勒費佛(Henri Lefebvre)爲首的一班人，具有吸引力。但使許多知識分子對共產主義敬而遠之的，也正是其科學面——作爲科學的、列寧一路的共產主義，特別是當它跟史大林主義的唯物論與高壓統治結合在一起的時候。對許多人，盧卡奇主義——或類似之物，因爲還有其他人在約略同一時候寫過思路相似的東西，如德

國的科西 (Karl Korsch) ⑱、義大利的葛拉佳代 (Antonio Graziadei)，甚至義大利共產黨領袖葛蘭西 (Antonio Gramsci) 在某一程度上也算一個——所以有吸引力，是因爲它肯定了一種人文主義的馬克思主義。這種馬克思主義，使人在歷史中有事可做；它又強調人在一個不公正的社會中的異化，以及對異化的針砭。對「入世的」(committed) 存在主義者，如沙特，而言，這信息無疑是有吸引力的。甚至一九三〇年代的共產黨哲學家，但確實不是黑格爾信徒的勒費佛，也在實踐（思想與有意義的行動在人類身上的融合）中看到馬克思學說的精髓。很有意思的，勒費佛最後還是無法忍受史大林主義，而在一九五八年被開除黨籍。因此，在西歐，乃有兩種信奉共產主義的知識分子。我們不妨分別稱之爲科學主義者與人文主義者，或正規黨員與非正規黨員。而正如沙特所說，在這些人心目中，馬克思主義便是「我們這時代的哲學」。沙特本身，基本上是第二種知識分子。他在第二次世界大戰之後，對共產黨頻送秋波，但又不斷告誡人家，提防使人喪失人性的措施與決定論。

共產主義之大敵，法西斯主義，由於明顯的非理性主義，由於其比較富地域主義色彩的訴求，由於「敵視人性」(hostility to the humane，湯瑪斯・曼語)，對知識分子比較沒有吸引力。法西斯主義，事實上，促成它本國知識分子向另一個大陸的一次大移民——二十世紀第一次的大量「腦力流失」(brain-drain)。但儘管如此，法西斯主義還是明顯獲得一次大成功——如果不是在知識分子圈中，至少也是在其他「階級」中，特別是在中產階級中。它成功到這麼一

⑱ Karl Korsch 的 *Marxismus und Philosophie*, 和盧卡奇的書在同一年出版，也同樣遭到譴責。〔真理報〕把盧卡奇與科西視為一彩，當作馬克思主義的寫實主義與唯物論的敵人。

個地步，以至一九一八年至一九四五年這段期間，歷來都被稱做「法西斯主義時期」。就意識型態來講，法西斯主義屬於意志哲學（will philosophy）品種。這種哲學特別適合於第一次世界大戰後瀕臨經濟與政治災難邊緣的德國與義大利這類國家。不單是個體，就是整個民族也一樣，唯有憑藉意志力量，才能把自己提升起來，以成就其偉大。無怪乎索瑞爾的「神話」、巴烈圖的「殘餘」、尼采的「生命哲學」，以及現成的黑格爾國家哲學，都被加倍借重，用以說明法西斯主義的世界觀。墨索里尼把民族界定爲「由單一觀念統一起來的眾人，這觀念就是求生存與求權力之意志」⑲，國家則是「普遍的道德意志」，權利之創造者，民族本身之創造者。德國的「國家社會主義者」（National Socialists），自然也常常乞靈於「民族哲學」(Volkish philosophy)。這種哲學，淵源於浪漫主義運動，歷經十九世紀末葉拉加德(Paul de Lagarde)、朗本（Julius Langbehn）等失意的學究，以及詩人兼新聞記者艾克哈特（Dietrich Eckhart，在較低的一個層面上，而且爲時稍後）等人錘鍊與發展。艾克哈特對希特勒發生過十分重大的影響。民族哲學，在強調生物的與種族的決定論一點上，與意志哲學有所衝突。不過，它們兩者在求助於神話與直覺（與理性對立）這點上，完全一致。

法西斯主義者所要的究竟是哪種社會，歷來人言人殊。法西斯主義基本上是不是一個保守運動，既敵視民主的自由主義，又敵視社會主義，而要恢復早於這兩者之前的那個過去？或者它是一個革命運動，輕視過去，而以創造一個全新的國家或民族爲目的？依墨索里尼與希特勒，以及不同的御

⑲ Benito Mussolini, "The Doctrine of Fascism", in *The Social and Political Doctrines of Contemporary Europe*, Michael Oakeshott (trans.), Cambridge University Press, 1942, p. 167.

用哲學家發展出來的「學說」來判斷，法西斯主義可說是以上兩者的奇怪混合。墨氏最初是社會主義者，後來有一段時間成爲很激進的實用主義者。一九三二年爲〔義大利百科全書〕(*Italian Encyclopedia*)寫文章論各種學說時，他已明顯右傾。而事實上，墨氏也就是如此形容二十世紀。他說二十世紀是「右派的世紀」(a century of the Right)，跟十九世紀正好相反——後者顯揚自由主義與社會主義。右派，意味著集體主義（個體主義與政治平等主義的死對頭）與國家概念。而依他的定義，國家是「一個絕對者；在它跟前，個體與社羣都是相對的」⑳，而且一切的道德、文化，以及民族本身，都唯國家是賴。在這個階段，由於受到黑格爾學派哲學家簡提雷 (Giovanni Gentile)的鼓舞，墨氏甚爲強調歷史與傳統的價值。他說：「離開了歷史，人什麼也不是。」「法西斯主義是一個歷史概念。」但他也說「人不會倒退」，而把法西斯國家形容爲「不是反動的，而是革命的」，爲「歷史上的一個新事實」。他不要回到一七八九年以前那個樣子的世界。依他，君主專制、神權政治與封建特權，跟自由主義與民主政體一樣，都是過去的事物。墨索里尼也會高唱流變的論調。他說，不應該把專制君主政體當作永恒的政治形態來評判，而應該把它當作一個有過它風光日子但已被超越了的政治形態來評判。他摒斥「適用於一切時代與一切民族的」政治學說的觀念。至少有個時期，墨氏曾以尼采的，或許也是柏格森的，觀點來看歷史與生命，把它看成「一個連續的變化與過程」，沒有盡頭，沒有固定目標㉑。而未來，在他看來，則有待決心、奮鬥與戰爭來決定。他的思想中，顯然有一股未來主義的以及歷史主義的強烈衝勁。

---

⑳ 同上，pp. 175-176.
㉑ 同上，pp. 165-166, 172, 175, 177.

德國的國家社會主義，也表現了這種保守的激進主義或激進的保守主義，但有一個重大的不同。納粹「學說」對現代工業社會有更露骨的敵意，國家則從屬於民族，民族又從屬於種族。沒有人(除非他是希特勒，而希特勒並非哲學家)能代整個納粹黨立言。不過，在羅森堡(Alfred Rosenberg)〔二十世紀之神話〕(*Myth of the Twentieth Century*, 1930; 1936 增訂)這類書中，我們可以找到廣泛流行且至少獲得某種官方認可的一些觀念。雖然希特勒並沒有十分珍視羅森堡的書，但德國的圖書館都受命收藏這本書，而且此書賣出幾十萬册。依希特勒的首席建築師與軍備部長史佩爾(Albert Speer)所說，公眾都認爲這本書是「黨意識型態的標準教本」㉒。嚴格講，羅森堡書中的學說根本不是政治哲學，而是一套世界觀（他常常用到的一個詞），甚至是一種宗教。但在這世界觀中，埋置了一套政治哲學，至少是一套社會哲學。這套哲學呼籲來一次德國社會的眞正徹底的改造。他所相信的這個世界觀，他稱爲「神話」(myth)。這就是說：它並不是一套邏輯地發展出來的哲學，也不是靠因果研究就可以了解的一個東西，而是「靈魂的活動」，或者由運用意志而化爲眞理的「肯定」。不過，羅森堡無疑也把這個神話（種族的神話）視爲科學——基於來自生物學與歷史的無可反駁的證據。他和希特勒一樣，屢次提到歷史上的退化。這退化，他說是不當的種族混血所致，唯有重新嚴守「自然之規律」或決定人類一切活動的「血統定律」(blood law)，才能糾正這現象。這樣拿種族主義來詮釋歷史，自不是什麼新鮮的東西，而只是十九世紀末葉「科學種族主義」(scientific racism)，特別是哥比諾侯爵(Count Gobineau)

㉒ Albert Speer, *Inside the Third Reich*, Macmillan, New York, 1970, p. 96.

與張伯倫(Houston Stewart Chamberlain) 觀念的重現。羅森堡特別讚揚張伯倫的〔十九世紀之基礎〕(*Foundations of the Nineteenth Century*, 1899) 一書。這本書用過「種族大混亂」(race chaos) 一詞，而且把日耳曼的精神文化 (culture) 與其他民族的唯物「文明」(civilization) 區分開來。

因此，這便是德國人在二十世紀面對的挑戰：再陷於種族的大混亂呢？還是下定意志求取以民族與種族爲基礎的「一個新的生命神話」(a new life-Myth)。羅森堡筆下的「未來帝國」(The Coming Reich)——布魯克 (Moeller van den Bruck)在其一九二三年名著〔第三帝國〕中稱之爲「第三帝國」(the Third Reich) ——是現代工業都市社會，因個體主義、階級鬥爭與世界主義而滅裂的社會，的反面。羅森堡心目中的社會典型，有如其他許多高階納粹分子心目中的範型，是一個比較早的型態的社會——基督教興起之前的，大體爲農業的社會（因而強調 Lebensranm，即大量土地讓眾多農民去耕種），以狹義而明顯的民族主義與軍國主義爲本，由「血統與土地」原理 (principle of Blood and Soil) 指導。其中沒有社會主義成分，除非那是史賓格勒等人的「普魯士社會主義」(Prussian Socialism) ——這種社會主義，呼籲動員國家的所有資源，以及其所有羣體與利益，以擴張民族。納粹宣告人與人之間徹底不平等——不僅在種族與種族之間，在阿利安人與猶太人之間，更在統治的種族自身之間。如眾所知，希特勒自己曾表示對羣眾的輕視，認爲他們的理解力很小，即使擁有自由，也不曉得做什麼。他公然在〔我的奮鬥〕(*Mein Kampf*)一書中說：「忠於自然的」(true to nature)社會，必須基於「貴族原理」(the aristocratic principle) 而建立起來，摒棄「民主的 (

與社會主義的)羣眾觀念」(the democratic〔and socialistic〕mass idea)㉓。因此，未來的帝國，規劃了一個有機社會——「霍布士之流的機械原子論」的對立物㉔。這個社會，成員源出一族，但基本上是貴族社會，忠於「民族魂」(the Volk-soul)——這民族魂，滲透一切，包括文化、國家、個體與羣體的生活；這個社會是獨一無二的，不像其他任何社會，但也不是靜態的，因爲它一定能成長或變化。所謂變化，羅森堡是指走向一個出自內在的完美目標，不被外加的絕對事物，如自由主義、馬克思主義等，弄僵化。用羅森堡隱晦難解的語言來說（這語言，他自稱是受萊布尼茲「單子論」啟發而形成的），就是「數學的系統性組合，由於假定了一個可以循邏輯途徑去理解的不變實有，因此有碍於自我塑造的實有的變化知覺㉕。」最後，羅森堡宣揚一種「血的宗教」(religion of the blood)。他相信這種宗教可以追溯至日耳曼的中世紀（他是依 **Paul de Lagarde** 的想法而如此相信），而且它是基於榮譽，甚於基於愛。他認爲如果德國人想建立「未來的帝國」，一定要恢復這種宗教。基本上這宗教是神秘的、無法界定的；在歷史上，它遭到了基督教的阻碍。羅森堡的語言，和一般的納粹語言一樣，是啟示錄式的語言。不過，這啟示錄的意思，是就原始主義的意義而言，而非就未來主義的意義而言。這就是說，它回憶且鼓吹回歸一個原始的過去，而不是指向一個現代主義的未來。

自由主義是同共產主義與法西斯主義競爭的第三個政治

㉓ Adolf Hitler, *Mein Kampf*, Reynal & Hitchcock, New York, 1941, p. 661.

㉔ Alfred Rosenberg, *Der Mythus des 20. Jahrhunderts*, in *Race and Race History*, Robert Pois (ed.), Harper & Row, New York, 1970, p. 87.

㉕ 同上，pp. 87, 89.

社會學說。自由主義的情形又如何呢？在自傳中，寇斯特勒曾經談到「自由主義諸神的黃昏」(Liberal Götterdämmerung)，談到歐洲中產階級之子女，在第一次世界大戰之後以及「經濟大蕭條」期間與事後，大批右傾或左傾。自由主義確實大受嘲弄。不但受共產主義者與法西斯主義者嘲弄，也受各色各樣的社會主義者、基督徒與「新」激進思想家嘲弄。無疑的，自由主義由於放任的資本主義而大受其罪——這種資本主義早已霉運當頭了。譬如英國工黨哲學家拉斯基(Harold Laski)，就指控自由主義未能在經濟與社會領域中有所建樹；艾略特則指控它由於太過強調營利動機，因而導致唯物論與庸俗；馬庫色 (Herbert Marcuse) 則指控它導致法西斯主義，因爲個體主義的資本主義被獨占的資本主義所取代。但自由主義也有其辯護者，且當它與極權主義的鬥爭轉劇之時，這些辯護者更日漸增多。無庸置疑，許多這種辯護並非全心全意，採取的是小說家兼批評家佛斯特的做法——只願爲民主政體歡呼二聲，而吝於給第三聲。佛氏自稱「對信仰並無信仰」，但在一個黷武的信條橫行的時代，你不得不對平日的所信有所表白。而他確也相信個體與批評的自由很重要，而這兩者都是自由主義的民主政體所容許的。民主政體「比較不像當代其他政治形態那麼可恨，在這個範圍內，它值得我們支持」㉖。不過，舊式「消極」(negative) 自由主義者的辯護，就是全心全意了。如一九二〇年代的亞蘭 (Alain)，或奧地利籍的經濟學家米哲斯 (Ludwig von Mises)，及其追隨者海耶克 (Friedrich von Hayek)——米氏比亞蘭更重要，因爲亞蘭沒有够分量的追隨者。海耶克的〔到奴役之路〕(*Road to Serfdom*, 1944)曾在西方

㉖ E.M. Forster, *Two Cheers for Democracy*, Harcourt, Brace, New York, 1951, p. 69.

世界贏得相當重視。這本書辯說：導致極權主義的，不是自由主義，而是國家計畫。但自由主義的主要支持者，是準備接受或主動提倡「積極自由」(positive liberty) 或國家干預（至少在某一程度上）的那些人，如英國凱因斯 (John Maynard Keynes)、天主教哲學家馬里旦、維也納哲學家巴柏 (Karl Popper)。凱氏在其讀者眾多的名著〔就業、利息與貨幣通論〕(*General Theory of Employment, Interest, and Money*, 1936)，告訴我們，透過政府發動，資本主義的經濟怎樣可以擺脫經濟蕭條。馬里旦則告訴我們民主政體怎樣可以與基督教和諧共存。巴柏雖然反對大規模的國家計畫，卻提議在一個「開放的社會」(open society) 實行「點點滴滴的」(piecemeal) 社會工程。

和湯瑪斯·曼一樣，馬里旦也是中年才發現自由民主政體之美。他的政治見解本來有點反動色彩，而在一九二六年教宗庇護十一世 (Pius XI) 譴責摩拉 (Charles Maurras) 及其〔法國行動〕雜誌 (*Action Française*) 以後，及法國一般天主教徒在一九三〇年代都變得更開明時，發生變化。但馬里旦不止反映了看法上的這個重大變化，還幫著引領這個變化。他以他的「完整人文主義」(integral humanism)，或者他有時所謂基督教人格主義民主政體，對抗摩拉的「完整民族主義」（或法西斯主義）。馬里旦跟艾略特都相信民主政體最後歸繫於對宗教原理或形上原理的信仰，而不僅僅繫於科學方法。但馬氏也知道不可能再回到中世紀的「神聖」(sacral) 時代。因此，爲了與極權主義搏鬥，他提倡一種多元主義的民主。所謂多元主義的民主，是眾人分別信奉多種的、甚爲不同的哲學與宗教信條，但同意若干「實際輻合點」(practical points of conergence) 或結論。這些結論，卽自由主義民主政體中的個體都可以享受到的

那些權利與自由㉗。不過，馬里旦的「民主的世俗信仰」(democratic secular faith)，並不局限於個體主義。他事實上曾經截然區別個體主義與人格主義（亦譯「個人人格至上主義」，personalism）。個體主義，根植於物質，只知追求一己自私的目標。人格主義則根植於精神，既爲自己盡心盡力，亦爲公益盡心盡力。馬里旦跟他那個時代的其他人格主義者（在這方面，他是人格主義運動之一部分。這個運動的成員，雖然不是全部，但大多爲天主教徒）㉘，顯然想要走一條介於資產階級自由主義（他們認爲這主義把個體絕對化了）與極權主義（他們認爲這個主義矮化了個體，使他完全從屬於社會）之間的一條折衷路線。因此，馬里旦宣揚一種「新民主」(new democracy)。這種新民主，既是多元主義的，又是人格主義的，不以政治改革爲足，還努力推動社會改革；雖然提防集體主義，卻不反對生產者與消費者「共有生產工具」(associative ownership of the means of production)。

巴柏是這個時期少數眞正的政治哲學家之一㉙。他比較著重於從科學方法的觀點來爲自由主義辯護。在自傳中，巴柏形容「開放的社會及其敵人」(*The Open Society and its Enemies*, 1943)這本書是他的「戰業」(war effort)，而這部龐大而淵博的著作讀起來也確實像一部戰記。他從柏拉圖

㉗ 關於馬里旦的多元主義民主，請看 *Man and the State* (1951). 也請看 *Humanisme intégrale* (1936), 以及 *Christianisme et Démocratie*. 後者提出了他的告誡：民主政體，現在必須由政治改革更進一步，而求社會改革。

㉘ 這人格主義運動，包括了法國哲學家 Gabriel Marcel 與 Lavelle, 以及新雜誌 *Esprit* 之編輯 Emmanual Mounier. 馬里旦在其 *La personne et le bien commun* (1947), 闡發他的人格主義觀念。

㉙ 巴柏是一位淵博的哲學家，他論邏輯與科學的哲學的著作，以及論歷史哲學和政治學的著作，都享有盛名。他曾被錯誤地歸入維也納邏輯實證論學派。

談起，攻擊的目標卻遍及馬克思主義者、法西斯主義者，以及當代的社會科學家。馬克思主義者所以受巴柏攻擊，是因爲它抱持「歷史主義」（有點兒奇怪，巴柏將此物等同爲歷史決定論）；法西斯主義則是因爲在社會生活中不運用理性而一味聽從先知式領袖；社會科學，尤其曼漢學派，則是因爲它懷有烏托邦思想，或鼓吹「全盤的」（holistic）社會工程。巴柏堅信以上這三個差異甚大的派別所具的共同點，是知識上的驕傲。這驕傲基於對科學的一個錯誤概念。這個概念，使他們誤以爲已經發現了歷史定律，因而能够預見歷史路徑，而爲整個社會訂定計畫。但科學不能給人這種浮誇的知識。一切科學知識都是假設性的與試探性的，只能經由試誤的消去程序（trial and error elimination）而逐步成長。巴柏看出這種批判的或理性的態度（由眞正的科學所培養出來），與維持一個「開放」的或自由的社會，有極密切的關聯。如他在自傳中所說：

> 〔歷史主義之貧困〕（*The Poverty of Historicism*）與〔開放的社會及其敵人〕這兩本書是我的戰業。我認爲自由可能又會成爲中心問題。在馬克思主義與大規模「計畫」（或「操縱主義」，dirigism）觀念影響下，自由更成問題；因此，我把這兩本書視爲反抗極權主義觀念與專制主義觀念，而爲自由所做的辯護。……兩本書都濫觴於〔研究之邏輯〕（*Logik der Forschung*）的知識論以及我的一個信念：我們對知識論及其中心問題（「我們能認知什麼？」「我們的知識有多大的確定性？」）的不自覺的看法，決定了我們對自己與政治的態度㉚。

㉚ Karl Popper, "Intellectual Autobiography", in *The Philosophy of Karl Popper*, P. A. Schilpp (ed.), Opon Court, LaSalle, III, 1974, Vol. I, p. 91. 巴柏諷刺歷史決定論的著作*The Poverty of Historicism*, 大綱早在1935年卽已寫成，卻直到1944與1945年才增訂出版。引文中也提到的 *Logik der Forschung*, 是他論科學方法的要著，出版於 1934.

巴柏的「開放的社會」與歷史上的封閉社會，不同之處，在巴柏主張「點點滴滴」的社會工程，與烏托邦的社會工程相反；「開放的社會」還認爲世上沒有完美的社會，將來也永遠不會有，但採取點點滴滴的工程，透過理性的手段，則可能找出社會的最大、最急迫弊病，加以革除；它並認爲自由比平等更重要，認爲想實現充分平等，會危害自由；它更深信唯有民主政體能够爲不帶暴力的連續改革、爲政治事務中的理性運用、爲思想自由與科學進步，提供一個制度性的架構。

巴柏也擁護社會科學中的客觀眞理，而與他在曼漢等人的「社會學主義」（sociologism）中所見的激進的相對主義對立。他跟曼漢出身於同一個充滿意識形態衝突且對眞理絕望的混亂知識世界。但他們的反應十分不同。巴柏對曼漢並不全然公平。曼漢跟巴柏一樣是逃避納粹禍害的難民，他對民主的規畫和獨裁確實有所識別，而且他本身是自成一格的自由主義者，堅持即使在一個計畫的社會中，也應該有思想自由，以及人格的自由發展。他也曾設法克服相對主義最糟的特點，主要法子是突出知識分子在現代社會所應扮演的角色。他認爲知識分子是唯一能超乎階級意識形態，能把它們綜合，因而獲致控制它們的方法的一個階級。不過，曼漢究竟有沒有逃脫自己的相對主義羅網，或是否相信有任何一種眞理(truth as such)，實在不無疑問。照他的看法，除了自然科學，一切知識無不是「受境況制約的」（situationally conditioned），或與社會有關係的。這確是知識社會學的主要原理。他對觀念的社會根源，比對它們的客觀有效性更感興趣。因此，他會在他最重要的一本書〔意識型態與烏托邦〕(*Ideology and Utopia*, 1929) 中寫道：

現代的知識論（與「自由主義」所謂客觀而無偏見的眞

理說相反）……必須從一個假設出發，即假設有一些思想領域，在這些領域中，不可能設想有一種獨立於種種價值與主體立場以外，且與社會脈絡無關的絕對眞理㉛。

曼漢甚至更向前一步推演。他寫道：眞理這觀念本身「並非亙古至今保持不變，而是一直都被捲入歷史變遷的過程中㉜。」

巴柏承認社會學的相對主義含有「眞理之核」（kernel of truth）。但他認爲社會學主義（sociologism）已經推演太過，認爲它反覆灌輸的激進相對主義會導致對理性的絕望，而且在一個對科學方法有眞知灼見的人面前非崩潰不可。最後，巴柏退守一個折衷立場，他稱之爲「錯誤難免觀的絕對主義」（fallibilistic absolutism）。這意味著，第一，人會犯錯，而且實際上犯錯，永遠不會獲致確定性。「但這並不意謂，」他寫道，「追求眞理是錯誤之舉」，或「眞理是『相對的』㉝。」說科學研究之成果是相對的，是說它們與科學發展的階段相應，當人類知道得更多，後一階段自會取代前一階段。在巴柏看來，眞理，只不過是意味著跟（科學所查明的）事實相符，而它（眞理）是始終在成長的，而且人必須讓它成長。顯然，巴柏與曼漢都相信流變——不管在政治思想與社會思想中，或在科學思想中。但巴柏還堅持有一個實有領域。這領域固然難以觸及，卻一直存在。在巴柏看

㉛ Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, Harcourt Brace, New York, 1936, p. 79.

㉜ 同上，p. 291.

㉝ Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies*, Routledge & Kegan Paul, London, 1969, Vol. II, pp. 221, 375, 377. 尤其請看題為 "Facts, Standards, and Truth: A Futher Criticism of Relativism" 的附錄全文。

來，這個「眞理」（被曼漢等人步步破壞）至少可以使一個不穩的世界保持某一程度的穩定。

討論二十世紀社會思想，不提「歐洲經濟共同體」（European Economic Community），就不完整。這個觀念可能會是歐洲人在本世紀社會重組問題上的最重要觀念。這是莫內想出來的東西。莫氏最初是法國白蘭地酒的推銷員，後來從事國際貿易，在前後兩次世界大戰期間進入法國聯合內閣，一度出任「國際聯盟」副秘書長，最後擔任「歐洲煤鐵共同體管理會」（High Authority of the European Coal and Steel Community）總裁，一九五二年在盧森堡就職。莫內不是社會哲學家，卻懷有新社會的夢想，對一個屬於全歐洲人的歐洲的夢想。這個歐洲大於它的任何一個部分，由經濟的層面開始實現。他解釋道：一度是文明世界中心的歐洲，過去一直在自相殘殺的戰爭中濫用它的資源與威信，而照當前的組織，已不「符合時代的律動」（in the rhythm of the times）。怎麼辦呢？答案很清楚：不要像已往那樣凡事僅止於在各主權國之間商談，也不要再只知一味追求各個國家的偉大。歐洲國家應該各自拿出自己的一部分主權，共同融合成各種新機構，發展「歐洲共同利益」（the commom Europeaninterest）。莫內說：新的現實

> 尊重各國根深柢固的現實，既不排斥氣質與習慣上的差異，也不排斥對各國傳統與獨特性的尊重。但它會消除另一個時代的各種遺跡，即各國之間相互的恐懼，以及對狹小的封閉市場的保護㉞。

因此，莫內也呼籲建立一個開放的社會，一個民主的、自由的，但以一個泛歐洲的新基礎爲根柢的開放社會。建立

㉞ Jean Monnet, *Les États-Unis d'Europe ont commencé*, Robert Laffont, Paris, 1955, pp. 45-46.

這麼一個超國家的歐洲，即是建立和平，爲歐洲文化復興奠基。無論如何，這是莫內對設立「歐洲經濟共同體」所抱的希望。

第六章 西方的沒落

柯靈烏在自傳（一九三九年）中，說歷史思想在二十世紀不但已經在方法學上成熟，而且已在眾學之間脫穎而出，獲得眾學之后的地位。在他看來，

> 歷史思想不斷增加的重要性，是十九世紀最引人注目的特徵之一，在二十世紀將會更快速增加；我們大有可能正站在一個新時代的門檻上。在這個新時代，歷史對世界的重要，將如一六〇〇年至一九〇〇年間的自然科學對世界的重要。這點，在未來可以確言①。

如果上言屬實，則「明智的哲學家」最好能更專注於歷史問題，以期有助於奠立「未來的基礎」。柯靈烏自己言出而行，滿懷信心，著手調和哲學與歷史，最後甚至把哲學歷史化——猶如達爾文以後人們把自然歷史化、「較高級的批判」以後人們把神學歷史化等等。他辯說：哲學應放棄自己是在論述永恒觀念與問題的幻想，而認清「一切形上問題都

---

① R.G. Collingwood, *An Autobiography*, Oxford University Press, London, 1939, pp. 87-88. 究竟柯靈烏在什麼時候完全改信歷史主義，或究竟有沒有這回事，實在不無疑問。作者不想捲入這場爭論，只在此介紹大家閱讀如下幾位先生的著作：T.M. Knox（見編者為柯靈烏死後於 1945 年出版的 *The Idea of History* 所寫之序），Alan Donegan (1962), Louis Mink (1969).

是歷史問題」，也就是說，那些問題歸根結底，是一些「絕對預設」(absolute presuppositions)②——在某一個時代某一個脈絡中做成，會隨著時代而改變。

正如他自己告訴我們，柯靈烏上述預言是第一次世界大戰結束時說的。到了一九三〇年代，也就是他開始寫自傳的時候，這預言已成平常慣見之事。在那個時候，事物之歷史性（historicity），尤其人的思想的歷史性（他會這麼說），已廣泛地被認定，且廣泛受到討論。但很奇怪，我們在柯靈烏的著作中看不到有關特洛埃爾許所謂「歷史主義之危機」(crisis of historicism) 的討論。柯氏的著作，有許多談歷史的地方，也有許多談歷史的研究的地方，但談到這時已開始困擾文學家、哲學家與歷史家（這情形尤以在德國爲甚，雖然不限於在德國）的這個問題的地方，卻遠比預料的還少。本章要談的，主要就是這個危機。這個危機——「危機」一詞，是已經使用過度的一個名詞，但談論二十世紀思想，包括歷史哲學，是不可少的一個名詞——一部分是由第一次世界大戰（事實上是由兩次世界大戰）所引起，但如前所述，早在第一次世界大戰之前便已存在③。它部分內在問題，起於歷史研究的本身，特別是在把歷史跟哲學並列考慮的時候。但無疑的，它也是政治和社會大動亂的結果。這危機的性質，是人全神貫注在歷史知識的問題上，而喪失了對歷史意義與理由的信仰。這問題並非頂新，而是說，在二十世紀，尤其在一九一四年以後，達到了危機的程度。

---

② R. G. Collingwood, *An Essay on Metaphysics*, Clarendon Press, Oxford, 1940, Chap. VI ("Metaphysics an Historical Science"). 也請看 *An Autobiography*, Chaps. VI and VII.

③ 見本書頁 479。

在仔細考量這危機以前，爲了愼重起見，最好再扼要重溫一下柯靈烏思想，並扼要提提懷德海與列寧思想。以上這三個例子（其他幾個人也一樣），都足以證明舊的歷史哲學又在二十世紀土壤中復活，甚至在某一種程度上繁盛了起來，雖然並非沒有經過相當修正。柯靈烏是歷史主義者的一個榜樣——事實上，是此說的帶頭理論家之一。這種人對歷史知識與歷史所能提供的教訓深具信心。柯氏認爲，由重思前人之所思（雖然不是所感；重感前人之所感，是不可能的事），可以恢復過去，或過去的重要部分。因此，「預設」（presuppositions）具有某種客觀性與眞理，並非絕對受歷史脈絡或認知者思想所制約。因此，歷史的研究可能是獲致自知與實際智慧的捷徑。歷史使人熟悉前人對事物的思考方法。這些方法，可能在今天再用，指引我們採取適當行動。「我們研究歷史，爲的是把當前我們必須採取行動應付的境況看得更清楚④。」由於深信這點，柯靈烏才會在戰後歲月中高談一種「人類事務的科學」（science of human affairs）。這種科學將人類的境況，正如自然科學對自然世界，置於控制之下。這裏不妨再加一句：儘管他對形上學家的「命題」（propositions）有所懷疑（跟他們的「預設」相比之下），柯靈烏對形上學之成爲「關於實有的科學」（science of being），從未死心。這就是說，他從未完全把它歷史化。他認爲：實有，作爲形上學思考的對象，卽是實在（reality），而歷史、科學與藝術都是這實在的表相（appearances）。

對「歷史總在進步」這個「老教條」，柯靈烏也存有一點信心。不過，基本上，他對進步是懷疑的。他認爲，如果

④ Collingwood, 同註① p. 114.

當作眞實的歷史事實來看，而不僅當作可能性來看⑤，則進步大抵不過是一個樂觀的幻想，是不可能證驗的，完全繫於觀察者，包括歷史學家，的主觀看法。懷德海則具有維多利亞時代自由主義者的強烈信心，相信「人類向文明緩慢漂移」(the slow drift of mankind towards civilization)——這文明是合乎道德的、具有美感的、富有理智的。懷德海當然很清楚那個關於歷史知識的問題，卽歷史知識不可能「僅是知識」而不涉及史家之預設或標準。但懷氏不像柯靈烏那樣拘泥於這點，或讓它扭曲了他整個見解。懷氏的歷史哲學——主要見於〔觀念探險〕(*Adventures of Ideas*, 1933) 一書——可以說是穆勒、雷基與柏拉圖唯心論的混合物。他絕未忽略惡、不和與錯誤等在歷史中的呈現，或忽略文明的不穩定性與極限。不過，他在歷史中看到的，主要還是「理性」，還是說服之勝過暴力，偉大觀念（以感覺爲基礎）改變時代與改善人類處境的力量。在他看來，猶如在穆勒看來，不和 (discord) 是一個正面因素，足以推動觀念冒險，並防止導致文明停滯的那種「麻醉」(anesthesia)。懷氏相信有歷史「歷程」，猶如他相信自然有歷程。「因此，每一個眞實的事物，都只能够從它變化與滅亡的觀點來了解」⑥。但他完全像標準的維多利亞自由主義者，樂觀地解

---

⑤ 柯靈烏相信可以「透過歷史的思惟」（卽謹記過去的成就，而精益求精）而造成進步。用這個方法，卽「用承先啓後的方法」，愛因斯坦以牛頓爲憑藉，向前邁進了一步。見柯靈烏著 *The Idea of History*, Oxford University Press, New York, 1957, p. 333. 也請看他的論文 "A Philosophy of Progress", 收於柯靈烏著*Essays in the Philosophy of History*, University of Texas Press, Austin, 1965.

⑥ Alfred North Whitehead, *Adventures of Ideas*, Macmillan, New York, 1933, p. 354. 社會科學家繼續對進步抱持信心的其他事例，請看 W. Warren Wagar, *Good Tidings*, Indiana University Press, Bloomington, 1972.

釋歷史的歷程或變化。

馬克思主義者也是樂觀的。他們樂觀的歷史哲學即使帶有摩尼教色彩，在一個虛無主義的時代也仍很具吸引力。關於這種歷史哲學，這裏只想提出兩點來談，因爲這個哲學在其他方面跟馬克思與恩格斯本來的學說基本並無不同。第一點，由於環境已改變，列寧把唯意志論的一個成分偷偷輸進這個學說中。列寧本來是嚴格的決定論者，但工人們並沒有如所預期的在他們的經濟境況中自動發展出階級意識，他便改變主意。爲了達成歷史的必然目標——首先是革命，其次是無階級的社會——每個地方的羣眾，包括落後國家中的，以及受帝國主義者統治的，都必須由思想精英來喚起。這些精英對上述目標有清楚的意識，並且能有效地把羣眾結合起來，組織起來。就這樣，列寧在關於必然律、經濟歷程、歷史「自動性」等古典馬克思學說上，狗尾續貂，硬生生加上「意識」這角色，或「意志致變」的觀念。這觀念，在其早期著作〔當務之急〕中已成熟呈現。後來列寧以拉馬克「後天養成的特性」(acquired characteristics)的觀念，設法調和上述顯然互相衝突的觀念。這個觀念，曾獲恩格斯親口認可。它闡明了一點：由經濟環境所引起的智力上與領導能力上的差異，可以遺傳。無論如何，這個精英主義—唯意志主義的觀念，終於變成蘇聯法規的一個永久成分——被史大林牢牢抓住不放，因爲他想強調黨、獨裁、個人崇拜在歷史塑造上的力量。

第二點要講的是，西歐許多被共產主義吸引的人，都看出共產主義歷史詮釋的悲劇。大體而言，歐洲的馬克思主義者，如法國作家阿拉共，都寧願只去看「理性」在歷史上的勝利，以及由認同這理性、與這理性同流而帶來的喜悅與希望。另一方面，沙特（第二次世界大戰之後決然是共產主義

的同情者，雖然不是黨員），看到了歷史的「痛苦」(anguish)，並反對決定論——這種理論，不待人類做選擇，已把歷史的道路指陳得清清楚楚。卡繆（左傾，但非共黨主義者），也反對共產主義的決定論，而稱之爲「歷史的專制主義」(historical absolutism)。但除此之外，他跟沙特對立，還反對「革命」。他認爲革命對人類是太大的代價，固然犧牲有罪者，但也犧牲無辜者；它威脅人身以及他人的自由；它爲目的而不擇手段。

自由主義者與馬克思主義者，並不是僅有的宣揚歷史向前與向上進步的人。我們或許也應該特別注意樂觀的生物學家或演化論者。他們着眼長遠，不但列舉已有的進步，而且還向我們預言人類美好的未來。匆匆瀏覽一遍德日進與赫胥黎的著作，我們可能不禁相信他們根本未曾爲二十世紀的歐洲困境與世界困境所苦。但這當然不是事實。二十世紀悲劇性的紛爭，緊跟在十九世紀的大期望之後出現的紛爭，兩人都有足够認識。赫胥黎就曾說過：即使人類已經過了數千年的演化，「我們的腦仍然陷在生物學的泥沼裡」⑦。但他們所說的要點是：最近發生的事，只不過是「演化之鐘上的一瞬」，而由於人類之出現，演化已由原爲純粹生物學狀態變成心理學狀態，而且正變得有所自覺，因而能够導引自己的未來。德日進與赫胥黎兩個人在思想上並駕齊驅，互相尊敬。他們，顯然比前面論「問題重重的人」一章中所描述的那些人抱持一個更樂觀的人類潛力觀。他們把人和人的歷史放在整個宇宙的脈絡中看，認爲世界是一個龐大的流變歷程，不斷升登更高的生存與組織層面——這叫人想起柏格森、摩根、亞歷山大等人說過的類似的話。這個上升歷程，

⑦ *The Humanist Frame*, Julian Huxley (ed.), Harper & Brothers, New York, 1961, p. 20.

並不像馬克思主義者所說的非得如何如何不可。赫胥黎，作爲「演化的人文主義者」（evolutionary humanist），更總是說：現在以及今後，這歷程繫於人之自由選擇與明智地使用他的能力。德日進或許比較帶有決定論的色彩，因爲他的「科學」跟他的神學目的論緊密交織——儘管他自己做了相反的斷論。在〔人的現象〕（*The Phenomenon of Man*, 他死後於一九五五年出版）和其他著作中⑧，德日進都在期待一個時節的來臨——在那時節，歷史演化到「終點」（Point Omega）階段，人已超越自己。在這個他所謂「超人類化」（ultra-hominisation）的狀態中，人已超越「個體性」(individuality) 而達到「人格」(personality)的境界，其特徵便是愛別人，人我一體。德日進說這個趨於綜合的傾向是「事物的內在性向」（the within of things），並說它是「在生物學上必然的」（biologically necessary）。他跟赫胥黎都把生命與歷史的演化視爲與熱力學第二定律反其道而行，也就是說，這演化是在聚合宇宙的碎片，而不是在增加這些碎片。

如前所述，出現在歷史哲學中的新東西，並不是樂觀主義（不管是新的或舊的），而是對歷史知識本身之有效性提出質疑的悲觀主義或懷疑主義。十九世紀「實證主義者」所假定的那種客觀的歷史研究，可能嗎？歷史眞是一個由有待發現的過去事件所組成的客觀世界？歷史學家眞是中立的觀察者，能不受自己與時代的觀念與偏見影響而重建並解釋過去嗎？這些問題，在一九二〇年代與一九三〇年代，引起歷史學家、哲學家與社會科學家熾烈爭辯。雖然是以德國爲中心，但這場爭辯擴及全歐洲，蔓延到美國。德國許多有聲望

⑧ 見文集 *L'Avenir de l'homme*（1959，於 1964 題為 *The Future of Man* 的英譯出版）中之諸文。

的期刊，尤其〔新評論〕(*Die Neue Rundschau*)與〔歷史雜誌〕(*Historische Zeitschrift*)，都充斥著這種爭辯，特洛埃爾許與霍伊西 (Karl Heussi) 等人所著的關鍵著作，也紛紛把這場爭辯跟其他歷史主義「問題」一起提出來討論。義大利哲學家兼歷史家克羅齊在一八九〇年代質問歷史到底是藝術或科學時，便已被類似的問題所困擾。在英國，柯靈烏與哲學家歐克秀特 (Michael Oakeshott) 亦復如此，美國著名歷史學家貝克與比爾德 (Charles Beard) 等，也是一樣。關於歷史知識的這場爭辯，可以視爲新唯心論與實證論的哲學爭辯的一部分。這場哲學爭辯開始於十九世紀末葉，而影響了科學的哲學。但在某一個程度上，它也是歷史主義無情的邏輯所引起的——這種邏輯，大有把歷史學家及其歷史觀念化入相對主義之勢。

關於歷史知識，從完全的懷疑論到溫和的懷疑論，應有盡有。幾乎所有參與爭辯的人都像康德那樣承認：建構歷史世界時，心靈或意識扮演了一個角色。但這可能只是意味說，歷史事實必須經過歷史家重新經驗與解釋，才能活現於今日。克羅齊卽是如此主張——他並未懷疑至少有某些歷史事實可以查明，雖然不是全部事實都如此。特洛埃爾許儘管敏銳覺察到每個時代都必須重新、而且必須根據自己的觀點去重新了解歷史的主要運動（「那麼，什麼地方還可以找到實在與客觀性呢？」）⑨，卻還繼續相信可能在歷史中找到普遍規範與價值。他的朋友韋伯，雖然對規範有所懷疑，也認爲憑藉理性的方法，至少能求得關於社會的客觀知識。不過，其他人，特別是德國人，卻把知識論上的懷疑論推演到極致。有跡象顯示：這種激進的歷史主義（或對歷史主義

⑨ Ernst Troeltsch, "Die Krise des Historismus", *Die Neue Rundschau*, Vol. XXXIII (1922), Pt. I, p. 579.

之摒斥），雖經學院歷史家拒斥，仍流傳甚廣⑩。這個令人苦惱的事態，促使〔歷史雜誌〕的一位撰稿人做成如下結論：「歷史主義的時代已經過去，……對客觀歷史思想的信心已經消失⑪。」劍橋大學的哲學家歐克秀特在其重要著作〔經驗及其模式〕(*Experience and its Modes*, 1933) 中，概述了一種反對當時歷史客觀論（或實證主義理論）的代表論調，雖然也許不是最極端的論調。他認爲，反對這理論的最主要理由，是歷史「事件過程」(course of events)不可能獨立於我們對它的經驗。

> 區別實際發生的歷史（事件過程）與人們思想中的歷史，區別歷史本身與被人所經驗的歷史，是要不得的；這種區別不僅虛妄、而且無意義。——歷史就是經驗，就是歷史家的經驗世界；它是一個思想世界，即歷史家的思想世界⑫。

正如柯靈烏（他曾抨擊歐克秀特）小心指出，歐氏的意思並不是說歷史只是歷史家的思想，或沒有歷史事實存在。不過，歐氏確是認爲：把歷史世界本身單獨看待，它仍是從「眞實世界」(the real world) 抽離出來的一個抽象物，因此，不能提供任何「未經增減修飾的眞實」(unqualified reality)。

---

⑩ 見 Karl Heussi 之評論 (*Die Krisis des Historismus*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1932, pp. 36-37). 譬如 Theodor Lessing 的 *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen* (1921) 一書，就銷售了四版，儘管學界加以蔑視。

⑪ C. H. Becker, "Der Wandel in Geschichtlichen Bewusstsein", *Die Neue Rundschau*, Vol. XXXVIII (1927), Pt, I, p. 113. Becker 寫這篇文章的時候是普魯士的文化部長。

⑫ Michael Oakeshott, *Experience and its Modes*, Cambridge University Press, Cambridge, 1933, p. 93. 也請看 pp. 11, 147-148, 155.

相應於對歷史知識的這些懷疑，還存在著對歷史意義的懷疑。所謂意義，是指可能在歷史中發現的價值。歷史有意義，就是指歷史有價值；亦指歷史被引導著向一個目標前進，或向著一個可欲的方向前進。在日見增多的人們心目中，歷史也跟人一樣（或者，因爲人的緣故），成爲有問題的東西。揆諸二十世紀發生的事件，這點是可以理解的。二十世紀的「三十年戰爭」，幾乎無可避免地促使新歷史觀產生，連帶地，也使人對歷史的意義發生懷疑，至少，也懷疑傳統上所說的那種意義。不過，即使沒有上述這些事件，我們也幾乎可以確定會發生意義的危機，雖然比較沒有那麼嚴重。在他一九二二年論歷史主義的名著中，特洛埃爾許把這點說得很清楚。在這篇文章中，特氏把這個危機的根源歸於歷史相對主義所提出的關於價值的問題，而不歸源於第一次世界大戰，並且幾乎不提第一次世界大戰。在最深的一層意義上，他說，歷史主義

> 在十九世紀發展，把我們關於精神世界的一切知識與知覺都歷史化。在歷史主義裏，我們看見每一個東西都在變化流動。……國家、法律、道德、宗教、藝術，通通都溶入這個流變裏，只有當作歷史發展的成分，才能理解。……歷史主義動搖了一切永恒眞理⑬。

前面已經提過，不管相對主義如何流行，特洛埃爾許本身多少還設法在歷史中找尋價值。但在其他許多人，相對主義是他們找尋意義的希望破滅的原因。

很有意思的是，對歷史意義再考察者，並不局限於專業歷史家或專業哲學家。我們確可以說它毋寧成了每個人的事——文人、藝術家、存在主義者、基督教徒，以及心理分析

---

⑬ Troeltsch, "Die Krise"（見註⑧），p. 573.

家。特氏在他的文章中，曾提到淺薄的業餘愛好者與新聞工作者這兩種人，還特別挑出史賓格勒與威爾斯兩個人來談。前者是中學教員，所著的〔西方之沒落〕在第一次世界大戰後曾造成莫大衝擊。此外，還有幾個人的名字也會立即浮上我們的心頭：佛洛伊德、容格、詩人葉慈（William Butler Yeats）、小說家兼散文家湯瑪斯·曼，基督教思想家如貝迪葉夫（Nicolas Berdyaev）、田立克，以及馬勒侯、雅斯培、沙特等。這些人，以及其他人，都曾沉思歷史之意義，而得出某些相當新穎而且往往悲觀的結論。正如西蒙（Pierre-Henri Simon）所說，歷史變成了二十世紀特有的疾病，猶如形上學與宗教是十九世紀特有的疾病⑭。爲了方便，我們不妨把這種疾病放在下列幾個標題之下來談：一、反歷史主義；二、體認非理性因素在歷史中所扮角色的重新重視；三、歷史循環論之復活；四、體認歐洲並不居於歷史世界之中心，且處於文化沒落之痛苦中，而這沒落在幾世紀以前就已開始。有最後這個想法，就難免要把西方歷史，尤其歐洲歷史，擺在它跟世界其他地區的關係裏，重新分期並改寫。

克羅齊在一九三〇年的一次演講中，促請大家注意歷史意識之敗壞。這現象，在當日的歐洲，有時就是「反歷史主義」（antihistoricism）。對這點，克羅齊既震驚，又警惕。他認爲：背棄過去或設法把它套死在僵固的框框中的人，例如他國家中的未來主義者，或新的專制主義者，都是「今日的無神論者與不信宗教者」（the atheists and unbelievers of today）。他說，他們剝奪了人類「最後一種宗教信仰」（the last religious belief remaining to him）。這種宗教信

⑭ Pierre-Henri Simon, *L'Esprit et l'histoire*, Armand Colin, Paris, 1954, Chap. I.

仰，就是歷史——歷史能把人跟「萬有」(the All) 連結起來，把他跟所有過去與現在爲美與眞理而勉苦的人連結起來⑮。一九二〇年代確實有很多反歷史主義者。不但在克羅齊提到的團體中，德國所謂政治決定論者中⑯，以及存在主義者中，都可以找到。存在主義者重視現在與未來，甚於重視過去，因爲他們強調「生命」(life)、個人之決定，以及努力奮鬪以界定人之本質與歷史。第一次世界大戰，由於導致人對過去制度與觀念的幻滅，當然助長了反歷史主義的發展。但這個主義，根植於更深之處。這點可以在未來主義運動身上看出來。這個運動，開始於一九一四年以前，其早期領袖——詩人馬里涅提 (Filippo Tommaso Marinetti)，以及許多畫家，包括波邱尼 (Umberto Boccioni) ——都表揚戰爭。未來主義不像反歷史主義的其他例子。它基本上是一個樂觀的運動，它讚揚機器、城市與科學的現代世界，讚揚速度、運動與變遷的現代世界。它起源於義大利，而義大利正是歐洲列強中最不現代化，而且最念念不忘過去的一個。未來主義者反叛這種崇尚過去的心態，反叛這個墳墓、博物館與骨董商組成的世界。他們許多不吐不快的話，都包含在馬里涅提一九〇九年的火辣宣言中。這篇宣言發動了未來主義運動。

> 我們何必回顧，當我們必須闖入「不可能之境」(the Impossible) 的神秘入口時？時間與空間已在昨日死去。我們已活在絕對的境地，因爲我們已經創造了永恒，

⑮ Benedetto Croce, "Antihistorismus", *Historische Zeitschrift*, Vol. 143 (1930), p. 466.

⑯ *In Stahlgewittern* (1919)一書的作者 Ernst Jünger, 就是「政治決定論者」之一例。在飽經戰禍之後，他心目中僅存的價值，唯有生命與鬪爭而已。

且永遠都在現在的速度⑰。

在稍後一篇宣言中，這些畫家高喊打倒普辛、安格爾（Ingres），打倒一切因執著於過去而使他們的藝術僵化的人。甚至打倒立體主義者，因爲他們還繼續畫著「不動的、凍結的物體，以及自然的靜態面相」⑱。未來主義者畫走動的腳、疾馳的汽車，以及城市。波邱尼的油畫〔城市上升〕（*The City Rises*, 1910-1911, 附圖42），不讓觀畫者超脫城市的建築、喧囂與動力，相反的，把他捲入這一切之內。動力，正是這些畫家們的主旨。如果說未來主義有什麼形上基礎，這基礎來自尼采與柏格森。這兩個人的著作，他們經常隨手徵引。波邱尼在未來主義短命的期刊 *Lacerba* 中形容動力爲「生命以它在無限而沒有中斷的變化中所創造的生命自身」，所持便是柏格森的論調⑲——流變，與已死的過去對立；生命，與歷史對立。

跟未來主義者一樣，佛洛伊德也以懷疑的眼光看過去，雖然他認爲，過去絕不是死的。事實上，他很受過去所擾，特別是原始的過去，而且承認它對現在的支配力。因此，佛氏在歷史中看到了意義，但這個意義不是基督徒或理性主義者所見的意義。視歷史爲無理性者，在二十世紀日益增多，而佛氏是一個好例子。當然他並不是始終這樣。他有時候也談經由泛靈論的、宗教的、科學的三個歷史階段而漸進於理性之域的演化。這談法很像實證主義者。不過，通常佛氏強

---

⑰ Marinetti, Manifesto of Futurism, February 20, 1909, in Joshua Taylor, *Futurism*, Museum of Modern Art, New York, 1961, p. 124.

⑱ Technical Manifesto, April 11, 1910（由 Boccioni, Carrà, Russolo, Balla, Severini 等人簽名），同上，p. 127.

⑲ 引述於 Rosa Clough, *Futurism*, Greenwood Press, New York, 1961, p. 96.

調的，都是無理性——如〔圖騰與禁忌〕(*Totem and Taboo*, 1912)、〔羣體心理〕(*Group Psychology*, 1922)，以及某些戰時小品。在一個「心理學的時代」(藍克語)，這或許是很自然的。無論如何，心理分析家大多對歷史有興趣，是一種「非理性的」歷史主義的主要例子。不過，他們並不是唯一的例子。由邁乃克之類學院歷史家多變的看法中，可知這些史家也是例子。飽受蘭克傳統薰陶的邁乃克，從未完全對歷史中的理性絕望。但第一次世界大戰使他對國家在歷史中的行爲模式有了另一種想法。談「國家理性」(State reason)，邁乃克曾在一九二四年寫了一本重要著作。「國家理性」，當然不等於無理性，但它可能，而且常常，表現得很殘暴。他不再能够無條件地贊同蘭克的信心，說國家一直都在保護著歐洲，使它不致把權力與暴力用在壞事上。他做結論說：「歷史世界在我們眼中，顯得比在蘭克以及相信理性終會在歷史中得勝的那些世代的眼中更爲晦澀，而且就其進一步的進展而言，也顯得更危險、更不確定⑳。」

佛洛伊德也對戰爭多所思考，而得出與此類似的有關國家與民族的結論。但由於他是心理學家而非歷史學家，他的議論頗有不同。歷來一直都有戰爭，以後可能也一直會有。原因何在？因爲人性根本是嗜殺的（雖然其中也有愛，以及幾分理性）。在這點上，共產主義者是錯了，他們以爲廢除私有財產便能治癒人類之疾。因此，佛氏以爲，就某個意義而言，說個體發生(ontogeny)重複種系發生(phylogeny)，是很容易引起誤解的。雖然這是眞的，但在佛氏看來，不如

⑳ Friedrich Meinecke, *Machiavellism* (*Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*), Douglas Scott (trans.) Yale University Press, New Haven, 1957.

說集體事件（或歷史）反映了個體心理㉑。佛氏追溯人類之起源，追到一個原始的自然狀態。在這個狀態中，有部族骨肉相殘的衝突與弒父。這些行爲生出罪惡感，使人覺得必需贖罪。其後，儘管文明「進步」，人性並沒有很大的改變，羣眾中之人性尤其沒有多大改變。換言之，佛氏認爲歷史大部分是人類無理性一面的投射，認爲文明縱使是一項偉大成就，仍然只是薄薄的一層虛飾。這層虛飾，是以自制與昇華爲代價而換來的。而這兩項工夫，幾乎不是人類的本能構造所能承受。戰爭的時候，人只是倒退成「我們每個人內裏的原始人」罷了。容格，則覺得歷史對個體的影響，或種系發生對個體發生的影響，要比佛氏所以爲的更大。然而，容氏也不比佛氏更相信理性是歷史中的主宰力量。依容氏之見，人在歷史上經常否定其感情方面的天性，而每當如此，便發生心靈失調與羣體的精神官能症。

我們可從以上的陳述推測，佛洛伊德懷有一個循環的歷史概念。原始過去以性與侵略爲本質的種種衝突，我們自認已經掩沒並遺忘了，事實證明不過是潛伏起來而已，形成一種「往返的律動」(oscillating rhythm)，在歷史中永遠復現。這正是前述歷史主義危機的另一症狀：歷史循環論（與直線進步論對立）之復活。史賓格勒與湯恩比，不過是抱持這類理論的人中名氣最大的而已。許多著名文人，如葉慈、湯瑪斯·曼、喬埃思、卡繆等，也都持有同樣的看法㉒。我

㉑ 在1923年的自傳中，佛洛伊德把這點說得很清楚：「我更清楚地覺得人類史上的事件……不過是心理分析所研究的自我、本我、超我三者衝突之反映——不過是重演於比較廣大的一個舞臺的類似歷程」(*An Autobiographical Study*, James Strachery (trans.), Hogarth Press, London, 1946, p. 134).

㉒ 見卡繆述及黑死病桿菌又將捲土重來的一節 (*La Peste*, 1947, 最後一段)。

們在下文將會說到，這些人並不全部同樣悲觀，向「命運」順服。然而，他們都標示歷史樂觀主義的沒落，起碼都強調歷史可能重演、倒退、再現，以及文明脆弱。史賓格勒的著作廣受歡迎，正證明這類觀念在第一次世界大戰後以及第二次世界大戰期間與戰後（史氏的名聲在一九三〇年代暫時消歇）廣泛流傳。儘管在學術界被譏爲驕傲自大且不科學，〔西方之沒落〕一書仍引起許多人的興趣，故證者既多，學術界譽者亦眾。史賓格勒自稱並不悲觀，卻摒棄了已十分流行的古代—中古—近代歷史直線進步的看法。他斥此看法爲「瑣屑的達爾文時代樂觀主義」（trivial optimism of the Darwinian age），代之以他自己的循環論。這個理論，可能受尼采「永遠再現」說的啟發而生，但他所精通的古典歷史研究，以及大戰前的一般歐洲氛圍，更處處都可以觸發這個靈感。依史賓格勒，世界歷史上的一切偉大文明，都各有其獨特精神或命運，卻都經歷類似的生滅階段，像生物的有機體或一年的四季。歷史並無意義，因爲一切文化最後都會無嗣而終，而且在價值上都是彼此相對的。湯恩比也一樣，古典學問造詣甚深，且對史賓格勒有深刻印象。但他多少把史氏這種思想修正了一下。他也在世界史裏的二十六個文明身上看出發生、成長與崩潰的循環，但他賦與這些步驟稍多彈性，並把它們跟他所謂的猶太祆教歷史觀(Jewish Zoroastrian view of history) 結合起來。這種歷史觀，把歷史看作一個神明計畫的逐步執行。他寫道：「看起來，文明的運動似乎循環並且一再重現，而宗教的動向則可能是順著一條連續上升的線㉓。」因此，在湯恩比看來，有絕對事物，因此歷史也有全盤意義。

㉓ Arnold Toynbee, *Civilization on Trial*, Oxford University Press, New York, 1948, pp. 235-236.

但儘管如此，湯恩比還是大談文明有難，尤其是歐洲的危難——他認爲當時歐洲已進入「困難的時代」(time of troubles)。在第二次世界大戰以前，最先出版的幾卷〔歷史研究〕(*A Study of History*) 中，特別如此。「歐洲的沒落」，或「西方的沒落」：多少歐洲人，不僅是史賓格勒和湯恩比這樣的世界史學者、也不僅是德國人，在兩次世界大戰之前、之間、之後，反覆絮聒著這個主題！「現在我們正參與歐洲野蠻化的起步」(Nicolas Berdyaev, 1933)；「歐洲正當月缺之時」(Yeats, 1936)；「我們這時代的現實：歐洲之沒落」(Cyril Connolly, 1946)；「我相信歐洲命運已定，是正要告終的一章歷史」(寇斯特勒一部小說中作者主要代言人的話，1951)。以上，是自認爲正目擊一個時代結束（或許是整個文明結束）的末世子孫的那些人的典型言論㉔。有人說，文藝復興以後，又有人說，啟蒙運動以後，素來備受誇耀的歐洲歷史進步就已中斷或倒轉。「除魅」、「非人化」(由於機器之過度膨脹)、「喪失靈魂」、「大眾文化」等語，，用者競相持以形容歐洲當前困境，頗入浮濫。這類有關沒落與衰敗的言論，在一九二〇年代與一九三〇年代廣泛流佈，或許比其他任何東西都更能表現上述侵襲二十世紀歐洲人的歷史疾病。

史賓格勒以兩個重要概念表現前述末世子孫的情緒。這兩個概念都不是完全由他首創。第一，他以他所謂「哥白尼的」歷史觀點代替「托勒密的」歷史觀點。這是指不把歐洲看成歷史世界之中心，不認爲其他所有文化環繞著它旋轉，而把它看成八個獨特的文化之一，其中沒有一個是至高無上的，倒有幾個，在歷史的不同時代，其高漲的力量還勝過歐

㉔ 關於這題目，請看拙作 "Twentieth-Century Version of the Apocalypse", *Journal of World History*, Vol. I, No. 3 (1954).

洲。他說：以托勒密的觀點來撰寫歷史，「由於長期的習慣，已經成爲自然」，而事實確也如此㉕。史氏因而建議照實寫，不要對歐洲另眼相看。另一個片語，「由文化到文明」，則表現了史氏的第二個概念。他認爲：十八世紀仍然處於巔峯狀態的歐洲浮士德文化（Faustian culture），在二十世紀已經進入冬季這個最後階段，或「文明」(civilization)的階段。文化，表示創造性、自發性與精神性。文明，則意味塵世的倦怠、過於精緻的理智，以及欠缺靈性。文明的象徵，是特大的城市，或世界城市。其特徵是重外表而不重內在，凡事以大爲尚，機械的組織籠罩一切，居民都是無根的大眾。

韋伯，年長於史賓格勒，又是遠比他偉大的一位思想家，也對現代歐洲歷史懷有類似疑慮。和史氏一樣，韋伯也把世界的各種文化拿來比較了一番，而發現歐洲文化有其獨特的地方——顯示出「理性化」(rationalization) 的現象。這是別的文化沒有的。跟史氏不同，韋伯深信，理性地思考與行動是有益的，因爲這樣才能帶給人類眞理與自由。然而，理性化也有其他不那麼可欲的副作用，那就是「除魅」(Entzauberung) 與官僚化。除魅（在韋伯心目中，並非全然不好的事情），使人喪失了他原來崇拜的神，導致價值的無政府狀態，結果使他陷於幻滅與不快樂。官僚化，雖然也有好處，卻意味著經由算計而執行公務，因而不注重人，使眞正的共同體（community）煙消雲散。韋伯顯然對理性化懷有矛盾的感情。它因爲使近代歐洲人擺脫了各種幻想，以及使他們得以理性地控制他們的事業，而使他們獲致自由。與此同時，它也把他們囚禁於機械化與專門化的「鐵籠」.

㉕ 史賓格勒論托勒密的歷史與哥白尼的歷史的文字，見於〔西方之沒落〕導論第六節。

(iron cage)。在這個籠子裏，他們淪爲依靠先人餘蔭過活的末流(Epigonentum)，很難逃出來。

在隨後數十年間，其他人更進一步申論這個主題，而且態度益爲悲觀。其中，基督徒，像心理分析家那樣，強調所謂的除魅，或精神失序。他們通常提出的論點十分簡單，不外如史懷哲(Albert Schweitzer)所說的：文明（或史賓格勒所謂的文化）繫於世界觀。因此，歐洲「當前的文明崩潰現象」，基本上並非由於制度的失敗，甚至也不是由於第一次世界大戰，大戰不過是一個症候，而是由於啟蒙運動以來摒棄宗教信念與道德信念。容格的論點也大略相似，只是他並不像史懷哲都樣對啟蒙運動與理性思考懷有偏見。依他，歐洲文明與歐洲人所以陷於困境，是由於「上帝原型」(God-archetype)及其傳統宗教象徵已告死滅（始於啟蒙運動之批判攻訐）。其所造成的空虛，導致整個歐洲價值結構瓦解。因爲據容格理論，一個社會，唯有當構成一個社會的個體都被供以他們相信的象徵（以及意義），才能順利活動。唯有在那個時候，精神能量才能轉而向外創建社會的典章制度。

存在主義哲學家雅斯培，雖然並未忘卻精神的沒落，卻更強調「器物」(apparatus)之影響。所謂「器物」，就是韋伯所謂的官僚化，以及技術世界。器物，原是人爲了自己的舒適和使用而創造的，最後卻宰制了他，並使個體歸屬於一個類目或功能。在現代，不但機器，即連「羣眾」(masses)，也都已反客爲主。後面這一點，正是奧特嘉〔羣眾之反叛〕(*The Revolt of the Masses*, 1930)的主題。「羣眾」，在奧氏，並不是指工人或任一社會階級，而是指各種技師和專家。他們受過高度訓練，而欠缺「完整的文化」(integral culture)、原則，或歷史責任感。當今的歐洲是十

九世紀自由主義革命與產業革命的產物，是歷史上第一個不以過去任何事物爲行事準則的時代。儘管擁有比以前任何一個世界更多的知識與力量，「今天這個世界，卻跟有史以來最糟糕的世界走同樣的路；只是一味漂流㉖。」在許多對「西方之沒落」的分析研究中，機器、羣眾，以及「除魅」等，都備受強調。

至於未來的預測，則依論者在再起的決定論或命運與自由大論爭中所站的立場，而各有不同。史賓格勒是決定論者。他說：到現在爲止，每個人固然都可以自由照自己的喜好以期望於未來。但既然事實擺在面前，則如實告知自己，「由於命運不能改變的必然性」，什麼可能發生、將會發生，便是每個人義不容辭的責任了。對歐洲人，

> 命運既已將其置於這個文化中，並將其置於它發展過程中之此刻，……命運已替我們把我們的方向定在狹窄的範圍內，……我們沒有隨意到這裏或那裏的自由，只有在爲所必爲與一無所爲之間做選擇的自由。歷史的必然性已經指定的任務，終會完成，無論有利或不利於個體㉗。

史賓格勒否認自己是悲觀者，卻又堅決主張歐洲早已進入它的「文明」階段，並且像埃及文化與希臘文化等其他文化，最後必然死亡，而且是無嗣而亡。像史氏這樣談歷史，早已成爲十分平常的事，即把歷史說成由客觀力量所決定，說成至多也只是預示一個可疑的未來。甚至基督徒這時也在宣揚這類決定論——認爲世界正日益淪於罪惡與撒旦之手，

㉖ Ortegay Gasset, *The Revolt of the Masses*, W. W. Norton, New York, 1932, pp. 47-48.

㉗ Oswald Spengler, *The Decline of the West*, Knopf, New York, 1932, Vol. II, p. 507。也請看 Vol. I, p. 39.

前途無望，除非上帝奇蹟似地插手干預，取消時間及其惡果㉘。

人文主義者與存在主義者，則起而否定命運，爲歷史之自由辯護。「對不起，史賓格勒，」湯恩比寫道，「可是，我要說，有刺激就有回應；似乎沒有理由可以說，（歷史裏的）一連串刺激挑戰不會遇到一連串成功的回應」㉙。歐洲並不像史氏所相信的那樣命運已定，它仍有自由去從事實驗，而把自己從公認的危險境況解救出來。不過湯恩比究竟能不能算是爲自由辯護的戰士，實在不無可疑，因爲他後來把世界看作「上帝王國的一省」(a province of the Kingdom of God)。這就是說，他後來不但把歷史視爲人對諸般挑戰的成功回應，更把它視爲有目的的行動的一個場。這行動，由一個比人類更偉大的力量在支配。人類史上普世教會從死文明的廢墟中興起，就可以看出這力量。馬勒侯就比較不含糊地爲自由辯護。在他的歷史哲學中，自由正面與命運對抗。這哲學，見於〔藝術心理學〕(*The Psychology of Art*, 1947-1950)，尤其見於易名爲〔沉默之聲〕(*Voices of Silence*, 1951) 的修訂本。馬勒侯仍認爲有命運，史賓格勒心目中帶有宿命論、決定論、無理性主義等意義的命運——因爲馬勒侯也爲史氏所迷。但在馬勒侯看來，命運毋寧是週期性地支配著人類的一種感覺，而不是客觀的歷史「定律」(law)。「我們的命運意識（跟關於東方的意識一樣深刻）……是二十世紀的幽靈（the Apparition of the Twe-

㉘ 譬如基督教「啓示主義者」，在1937年的「牛津大會」中，就持此論點。見 H. G. Wood et al., *The Kingdom of God and History* (1938). 這本書報導了大會上發表的各種議論。也請看歐洲天主教徒在 *Satan* (1952) 一書裏的許多文章。它們也都一樣強調不可能在此生或歷史上戰勝「魔鬼」。

㉙ Toynbee, 同註㉓, p. 12.

ntieth Century)㉚。」絕對事物與絕對價值消亡。在馬勒侯心目中，這些東西的消亡，與資產階級之興起，是連在一起的。在他看來，資產階級是歷史上第一個不抱持價值觀念的階級。命運遂支配了歐洲世界。從此以後，文明便沒有超然的存在來指引它，便沒有高尚的目標來指引它，人日益感到不再主宰自己的生活，卻受他所不知道的某種東西支配。然而，人仍有自由去以他的藝術征服命運——歷史一再顯示他可以如此。因此，人，作爲創造者，仍可能再像希臘人、像中世紀的人，賦予「物質」(matter)一個新的生命，在它上面印上新而成果豐富的種種形象。馬氏這種論調，已經十分接近存在主義者。後者也同樣不認爲未來已被決定，卻也像馬氏那樣視歷史爲悲劇。譬如雅斯培，他正如人們所期望於存在主義者的那樣，摒斥任何一種對未來的「靜觀式的預測」(contemplative forecast)。因爲這種預測表示一種只想去知道卻不想去積極參與的欲望。命運並未註定文明之結局。那只是一種可能，可以受人類立意去做的事所左右。「我以自己的意志控制將發生的事，即使萬物的末日就在眼前㉛」。

正如最後這句斷言所示，爲自由辯護的人和強調命運的人，都沒有低估未來的困難。以雅斯培爲例來說，他就認爲器物的力量委實太大，人類要很幸運才能變成它的主人。他堅持的只是：「有意識的意志」(the conscious will)「有可能」去做某些正面的事情——透過政治活動與教育，但主要還是透過重新發現人之眞實存有。以下一個現象確是二十

㉚ Andre Malraux, *Les Voix du Silence*, Galerie de la Phèiade, Paris, 1951, pp. 628-629.

㉛ Karl Jaspers, *Man in the Modern Age*, Eden & Cedar Paul (trans.), Henry Holt, New York, 1933, p. 239. 這部書最初出版於1932年，題為 *Die geistige Situation de Gegenwart*,

世紀歐洲歷史哲學的主要特徵之一：對未來的進步的信心，大體上，已被憂鬱所取代，或被一種適度的希望所取代——雖然後者可能隨著第二次世界大戰後的歲月一年比一年略有增長。因此，一九三一年對英國與歐洲感到絕望的羅素，在一九五一年又抱持希望。或許奧特嘉的結論，最能契合上述捉斥命運而又看見全部問題的人的心情。他寫道，跟十九世紀比較，當代世界變成了「極爲臨時性的」一個世界，沒有人知道下一刻有什麼重心。這還是在一九三〇年說的。連奧特嘉都想像不到的更糟時刻，尚未到臨。羅素則在二十年之後說了基本上相同的一番話，不過沒有奧特嘉強調大眾文化的那一節。羅素的話意，大抵是說：以後的半個世紀一無保留地攤開在那裏，讓人類去重建一個操縱自如的世界；如果人類竟不能成功，則唯有倒退，陷於「像希臘戲劇角色」那樣的悲劇命運了㉜。如果說我們可以統稱爲人文主義者的那些人有什麼共識的話，那就是他們都認爲，歐洲文明，如果想存在下去，一定得找到新的根，找到一個創造性的生命新中心。「事物分崩離析，中心無以維繫」（葉慈語）。曾經使一個偉大文明結爲一體的種種傳統，已經消失無蹤。葉慈在拜占庭（時間外的一個城市）之夢中，找尋逃避這個「污穢的現代潮流」的避難所。但其他人往歷史找尋答案：建設歐洲爲一個偉大的自由主義國家，以對抗法西斯主義與共產主義（奧特嘉）；建造一個世界規模的國家（羅素、湯恩比）；達成自由企業與社會主義的和解（湯恩比），等等。雅斯培更透闢。他認爲，唯有當人（個體）發現了他的個性，因而獲致眼光和能力去抗拒器物之宰制時，文明才可望重建。社

㉜ Bertrand Russell, *New Hopes for a Changing World* (1951). 請跟1931年較悲觀的一番話做一比較。見 *Autobiography of Bertrand Russell*, Little, Brown, Boston, 1951, II, p. 232.

會科學把人視爲可以用收集資料來加以研究的客體或結果，而其研究的目的，是想透過種種制度來改變人。這是錯誤的。最精良的法律、

> 最可稱道的制度、最值得信賴的知識、最有效的技術，用起來也會互相衝突。除非人類個體以一個有效的、有價值的實在來充實它們，它們都是無益的㉝。

因此，至少在雅斯培看來，社會改善的希望所寄，畢竟不在專門知識，而在「人之存有本身」(the very being of man)，在回歸形上學或「超越主義」(transcendentalism)而開拓人的眼界。爲了使文明恢復創造性，流變（以器物制度、欲振乏力的困惑感或命運等爲代表）必須多多少少再跟實有連結起來。說這話的，不止雅斯培一人。

㉝ Jaspers, 同年，註㉚ p. 185.

第六部 尾聲

我雅不希望以「西方之沒落」一語來結束這部討論近代歐洲思想的書。誠然不錯，邱吉爾所謂的第二次「三十年戰爭」使歐洲在思想方面和其他各方面都大傷元氣。而沒落之說，有激而發，亦可理解。但是，在其整個困難時刻（time of troubles），歐洲繼續發出思想的火花，處處點燃創造的想像，包括美洲在內皆如此。無疑的，它一部分是靠過去累積的思想資本在生活；大多數歐洲有創造力的知識分子，都誕生且受教育於一九〇〇年之前，至少也在第一次世界大戰之前；這是值得注意的一個現象。歐洲也趕走了許多無可取代的才智之士，特別在一九三〇年以後。但還是有新的量子性跳變（quanta jump）、新的有力思想運動。這些運動始於上述那個時期，而且確實是由二十世紀之危機所激起。歐洲是否還能夠維持勒納（Max Lerner）所謂「有創造力的大洲」（the great creative continent）的令譽，當然有待爭辯。幸運的是，思想上的領導地位，並不全繫於經濟與政治力量，雖然後者可能對這地位甚有助益。這地位當然繫於自由。沒有自由，便沒有觀念的交流，或「思辨的探險」（speculative adventure）。它繫於一個久遠的思想傳統，繫於社會對這傳統的尊重與支持，繫於唯有嚴謹的教育體系才能提供的思想訓練。所有這些珍貴的資源，在貶損與破壞的

種種企圖失敗了以後，在無理性主義的熱潮過去以後，在歐洲卽使不是毫髮無傷，也仍然可得。

第二次世界大戰結束後不久，馬勒侯（稍後出任法國文化部長）看出許多人在思考「歐洲的死亡」。「但我們一點都不能確定歐洲已經死了」，他對來巴黎參加「聯合國教科文組織」（UNESCO）成立大會的代表們說。他重申他對「發現與認知之意志」（the will to discovery and awareness）的信仰——這個意志，他說，是「歐洲特有且獨有」之物（peculiarly and exclusively European）。他這麼說，也許不無道理。馬勒侯在歐洲偉大的藝術、科學與文學中，都看到了這個意志。誠然不錯，歐洲亦如過去其他的文明，最近曾對死亡的「命運」低頭。

> 但同樣眞實的是（他做結論說），我們稱爲歐洲的這片土地上——也唯有在這一片土地上——一世紀復一世紀，在命運之枷鎖下的人，一直抬起他們的眼光，不倦地向黑暗探索，從宇宙的大混亂中奪出一個意義來①。

使人對歐洲思想的前途發生好奇的，也正是這個從宇宙找出意義的能力。因爲思想上的領導地位也繫於因爲相信意義，或者因爲相信意義爲可能之事，而引生出來的那種靈感。要防止文明陷於拜占庭文明那樣一成不變，需要敏於變遷，敏於接納新觀念，敏於接納對世界的新解釋。但支配一切思想生活與文化生活的徹底流變，也會摧毀思想界的一種意志，卽不自足於「保持好奇之心，並以批判的態度去思考（不懷幻想）」，而想更進一步有所作爲的那種意志。這種意志，當然是很好的一件事情，但最偉大的思想很難單憑這

① André Malraux, "Man and Artistic Culture", in *Reflections of Our Age*, Columbia University Press, New York, 1949, pp. 96-98.

個來形成。如果這部書含有什麼教訓，這教訓就是：最高級的思想創造，繫於實有與流變之混合或兩者之間保持緊張狀態，繫於永久事物（永久理想——即使就其終極的意義而言，還不知道是什麼）與非永久事物之混合，或它們兩者之間的緊張狀態。在思想方面，到十九世紀終結（甚至稍稍超過）爲止，歐洲一直都具有上述這種混合，並且仍然可能重獲它。不過，要重獲，並不容易。

最後，也不妨說幾句與思想史，或與一般觀念史有關的話。現在人已經比已往更了解，歷史領域關乎人之所作所爲，但也廣及人的智識與想像生活，廣及他所思所慮。人的許多思想都用在爲行動擬訂計畫上——這些計畫也許實現，也許不能實現。但有一點，到現在也許還沒有得到充分領悟，那就是人的許許多多思想都沒有什麼實際的動機，而只是用在認知與了解，用在發現自己與宇宙，用在從「大混亂」中找出意義。而做一個人，有一部分的確就是意味著思索意義。這也正是人一直提出「永恒問題」的原因。這些問題，就是思想史的材料，不但涉及如何妥善組織行動的世界，更涉及上帝與自然，也涉及人之本性與命運。歐洲歷史特別富於這類「純」思想。這類思想已經繼續存在了許多世代，不管社會的背景如何不斷變遷——雖然它一直都不免受到這些變遷的影響。

職是之故，思想史很關心眞理。這就是說，不但關心歷史上的人爲什麼那樣想，也關心他們所想是否爲眞。把觀念千變萬化的面貌描繪出來，並且說明其歷史脈絡，乃思想史家之專責。不過，非但對觀念的歷史，而且，對觀念本身、對觀念的有效性，他也感興趣。也許有人會問：思想史，這門典型的專門研究變遷的、相對的、受約制的事物的學問，眞的可以對有關「變遷中之不變者」的討論有所貢獻嗎？可

以，它可以從幾個途徑做此貢獻。第一，它能闡明某些觀念不但留存下來，而且協助建立了藝術上和科學上傑出的幾個偉大文明；相反地，它也能闡明另外一些觀念如何只短暫存在，或者與頹廢相連結。當然，這種論述有一個弱點，那就是它有賴人們之同意（consensus gentium）。不過，如果我們忽略了大多數人都同意歷史上確有某些時代具有「善巧的」觀念，也是不智的。歷來人們都承認這些觀念就某個意義而言有其眞理，而且設法引爲己用。

第二，思想史比其他任何學科都更能揭示眞理之多面性。誠然，幾個世紀以來，解決某幾類問題的努力，頗有進展，而一度被視爲某些問題之最終答案的，後來也紛紛被證明爲片面、過度簡化，甚至錯誤。然而，人也很容易忘記與忽略前人以許多思慮、勇氣與辛苦換取的看法與洞見。思想史使過去這些看法得以再度爲現代人所理解，讓他可以在自己追求眞理的路途中衡量它們的輕重。舉例來說，巴斯卡對人性的概念，今天知道的人已經很少，認眞看待的人更少。乍看之下，巴氏所說的話，也許會顯得模糊或粗糙，但比較熟悉之後，也許就可以看出它們含有相當智慧。至少，在我們思量人是什麼的問題時，值得拿來考慮一下（猶如伏爾泰對巴斯噶的反駁值得我們加以考慮）。但如果沒有思想史家的「考古」工作，我們便連想都不會想到巴斯卡的見解。爲什麼要回到被如今許多人認爲已死亡、而且一去不返的過去呢？我們這麼做，是因爲過去打開了一個內容豐富的寶藏，其中充滿了與前述偉大問題有關的諸多觀念。拜思想史之賜，我們才得以觀取前人異時異地的這些觀念，冀有助於眞理。

但思想史功能猶不止此。它認定一個觀念的眞理與效力跟它的歷史起源之間有密切關係。我們絕不能抽象地考慮一

個觀念，好像它只是思惟本身的產物。觀念有部分是思考的產物，但不僅是思考的產物而已。每一個觀念，都出自一個特定的環境，都是一個歷史瞬間的靈感，都是一個人或一個團體面對一組獨特問題時產生的靈感。事實上，大半是由於那個環境或歷史瞬間，那觀念才被想了出來。因此，如果我們想充分了解那個觀念，想領會其邏輯，我們第一步便得就它的原初狀態去看它，把它擺在它產生與滋長的時代裏看。簡言之，每一個觀念都有其歷史向度（dimension）。這個向度，不但有助於說明它如何生成，且有助於說明它是什麼。不把這個向度列入考慮，我們便有完全搞錯這個觀念的危險。反之，由於努力去體會醞釀這個觀念的生活經驗，我們能看出這觀念的本來用意。這樣，它在我們心目中活起來，猶如它在它的創造者心目中是活生生的。就這樣，思想史使眞理更向我們挪近一步。由於思考了一六〇〇年到一九五〇年的某些歐洲思想，我們更挨近眞理，而且更加明智。

參考書目

通論

Bury, J.B., *The Idea of Progress*, Macmillan, 1920; Dover Publications, 1960

Baumer, Franklin, L., *Religion and the Rise of Scepticism*, Harcourt, Brace, 1960; 1969

Clark, Kenneth, *Landscape into Art*, J. Murray, 1949; Beacon Press, 1963; 1976

Collingwood, R.G., *The Idea of Nature*, Oxford University Press, 1945; 1960

Collins, James, *God in Modern Philosophy*, Henry Regnery Company, 1959; 1967

Copleston, Frederick, *A History of Philosophy*, 8 vols., Newman Press, new rev. ed. 1963-1966

Dampier, Sir William Cecil, *A History of Science and its Relations with Philosophy and Religion*, Cambridge University Press, 1929; 1958

Dictionary of the History of Iedas, 4 vols., Charles Scribner's Sons, 1973

Lovejoy, Arthur O., *The Great Chain of Being*, Harvard University Press, 1936; Harper & Row, 1965

Mazlish, Bruce, *The Riddle of History; the Great Speculators from Vico to Freud*, Harper & Row, 1966; Minerva, 1968

Randall, John H., *The Career of Philosophy*, 2 vols., Columbia University Press, 1962-1965

Sabine, George, *A History of Political Theory*, Henry Holt, 1937; Dryden, 1973

十七世紀

Burtt, E. A., *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*, Harcourt, Brace, 1927; Doubleday & Co., 1955

Butterfield, Herbert, *The Origins of Modern Science*, G. Bell, 1949; Free Press, 1968

Clark, G.N., *The Seventeenth Century*, Clarendon Press, Oxford, 1929; Oxford University Press, 1961

Friedrich, Carl J., *The Age of the Baroque*, 1610-1660, Harper & Row, 1952

Hazard, Paul, *The European Mind*, 1680-1715, Yale University Press, 1953; World Publishing Company, 1967

Jones, R.F., *Ancients and Moderns*, Washington University Press, 1936; University of California Press, 1965

Nicolson, Marjorie, *The Breaking of the Circle; Studies in the Effect of the "New Science" upon Seventeenth-Century Poetry*, Northwestern University Press, 1950; Columbia University Press, 1960

Popkin, Richard H., *The History of Skepticism from Erasmus to Descartes*, Assen, Van Gorcum, 1960; Harper & Row, 1968

Willey, Basil, *The Seventeenth Century Background*, Chatto & Windus, 1934; Doubleday & Co., 1953

十八世紀

Cassirer, Ernst, *The Philosophy of the Enlightenment*, Princeton University Press, 1951; Beacon Press, 1960

Cragg, Gerald, *Reason and Authority in the Eighteenth Century*, Cambridge University Press, 1964

Frankel, Charles, *The Faith of Reason*, King's Crown Press, 1948

Gay, Peter, *The Enlightenment*, 2 vols., Alfred A. Knopf, 1966; 1969

Hazard, Paul, *European Thought in the Eighteenth Century*, Yale University Press, 1954

Honour, Hugh, *Neo-classicism*, Penguin Books, 1968

Meinecke, Friedrich, *Historism*, Routledge & Kegan Paul, 1972

Vartanian, Aram, *Diderot and Descartes*, Princeton University Press, 1953

Vyverberg, Henry, *Historical Pessimism in the French Enlightenment*, Harvard University Press, 1958

Willey, Basil, *The Eighteenth Century Background*, Chatto & Windus, 1940; Columbia University Press, 1953

十九世紀

Barzun, Jacques, *Romanticism and the Modern Ego*, Little, Brown, 1943; reprinted as *Classic and Modern*, Doubleday & Co., 1961

Brinton, Crane, *English Political Thought in the Ninete-*

enth Century, E. Benn, 1933; Harvard University Press, 1949

Cassirer, Ernst, *The Problem of Knowledge, Philosophy, Science, and History since Hegel*, Yale University Press, 1950; 1974

Eiseley, Loren, *Darwin's Century*, Doubleday & Co., 1958; 1961

Hook, Sidney, *From Hegel to Marx*, Reynal & Hitchcock, 1936; University of Michigan Press, 1962

Houghton, Walter, *The Victorian Frame of Mind*, Yale University Press, 1957

Iggers, Georg, *The German Conception of History*, Wesleyan University Press, 1968

Lichtheim, George, *Marxism: an Historical and Critical Study*, Praeger, 1961; 1965

Lovejoy, Arthur O., *Essays in the History of Ideas*, Johns Hopkins University Press, 1948; G.P. Putnam's, 1960

Mandelbaum, Maurice, *History, Man, & Reason: a Study in Nineteenth-Century Thought*, Johns Hopkins University Press, 1971

Manuel, Frank, *The Prophets of Paris*, Harvard University Press, 1962; Harper & Row, 1965

Wagar, W. Warren, *Good Tidings: The Belief in Progress from Darwin to Marcuse*, Indiana University Press, 1972

Willey, Basil, *Nineteenth Century Studies*, Chatto & Windus, 1949; Harper & Row, 1966

White, Hayden, *Metahistory: the Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Johns Hopkins University Press, 1973

二十世紀

Barrett, William, *Irrational Man*, Doubleday & Co., 1958; 1962

Capek, Millč, *The Philosophical Impact of Contemporary Physics*, D. Van Nostrand, 1961

Ellenberger, Henri, *The Discovery of the Unconscious*, Basic Books, 1970

Heinemann, R.H., *Existentialism and the Modern Predicament*, Harper & Row, 1952; 1958

Hughes, H. Stuart, *Consciousness and Society: the Reorientation of European Social Thought, 1890-1930*, Alfred A. Knopf, 1958; 1961

Levi, Albert W., *Philosophy and the Modern World*, Indiana University Press, 1959

Lichtheim, George, *Europe in the Twentieth Century*, Praeger Publishers, 1972

Macquarrie, John, *The Scope of Demythologizing: Bultmann and His Critics*, Harper & Row, 1960; 1961

Nolte, Ernst, *Three Faces of Fascism*, Holt, Rinehart and Winston, 1965; 1966

See also Iggers and Wagar, listed under Nineteenth Century.

人名索引

本索引每字先計筆畫，次依、一丨ノ順序排列。

二　劃

丁尼生（Lord Alfred Tennyson）161, 368, 408-409
丁達爾（John Tyndall）405
丁達爾（Matthew Tindal）202, 216, 223, 235

三　劃

于葉主教（Bishop Huet）80
大衛（Jacques-Louis David）170, 201

四　劃

方提涅里（Bernard le Bouvier de Forntenelle）36, 64, 116, 146, 152-153, 157, 159-162, 178, 284
文克爾曼（J. J. Winckelmann）182, 290
王爾德（Oscar Wilde）463
天巨大主教（Frederick Temple）420, 424
天巨爵士（Sir William Temple）146, 148-150, 157, 161
戈培爾（Goebbels）491
厄哥（Ergo）116
尤涅斯科（Eugéne Ionesco）498
巴夫洛夫（I. P. Pavlov）499
巴柏（Karl Popper）585, 586-588, 589-590
巴柏夫（"Gracchus" Babeuf）298
巴烈圖（Vilfredo Pareto）570-572, 579
巴特（Karl Barth）481, 485, 507-508, 519, 524, 526-527, 530, 539-540
巴特勒（Samuel Butler）445, 448-451
巴特菲爾德（Herbert Butter-

field) 7
巴寇 (Thomas Henry Buckle) 391-393, 395-396, 443
巴曼尼德斯 (Parmenides) 549
巴爾札克(Honoré de Balzac) 333, 363
巴爾福 (A. J. Balfour) 462
巴羅 (Isaac Barrow) 69
孔德 (Auguste Comte) 317, 356, 359, 361-362, 370, 372, 375-376, 382-383, 386, 394, 398, 410, 422, 428, 437, 443, 473, 571
牛頓 (Sir Isaac Newton) 18, 38-39, 50, 55, 57, 60, 67, 69, 89-92, 176, 180-181, 191, 206, 220-221, 225, 238-239, 266, 299, 322-323, 399, 421, 543-544, 546-549, 554, 565

五　劃

古維葉 (Georges Cuvier) 368
古德曼 (Godfrey Goodman) 100, 140
左拉 (Emile Zola) 360
布瓦洛 (Nicolas Boileau) 43-44, 146, 148-149
布列頓 (André Breton) 486-487
布伯 (Martin Buber) 494-495, 540
布克哈特 (Jacob Burckhardt) 4-5, 441, 464-465, 469
布拉克 (Georges Braque) 55
布洛格里 (Lucien De Broglie) 560
布洛伊爾 (Josef Breuer) 456
布隆諾斯基 (Jacob Bronowski) 565
布萊斯爵士 (Lord Bryce) 459
布雷克 (William Blake) 322-323, 326, 335
布赫納 (Ludwig Büchner) 367-368
布爾特曼 (Rudolf Bultmann) 520, 524, 527-529, 531
布魯納 (Emil Brunner) 506, 520
布魯諾 (Giordano Bruno) 61, 63-64, 66-67, 91
布謝 (François Boucher) 200
卡夫卡 (Franz Kafka) 510-511, 521-522
卡西勒 (Ernst Cassirer) 6, 254, 494
卡拉華吉歐 (Michelangelo da Caravaggio) 68
卡納普 (Rudolf Carnap) 553
卡萊爾 (Thomas Carlyle) 217, 322, 325-326, 346, 353-354, 365
卡斯提里歐 (Sebastian Ca-

stellio) 87
卡斯塔納利(Jules Castagnary) 397-398
卡瑞爾 (Armand Carrel) 322
卡魯斯 (Carl Gustar Carus) 332-333, 335
卡繆 (Albert Camus) 515-516, 521, 598, 607
史大林 (Joseph Stalin) 573, 575, 597
史巴蘭沙尼(Abbé Spallanzani) 186, 250
史考特 (Walter Scott) 349
史地芬 (Leslie Stephen) 9, 231, 425-427
史佩爾 (Albert Speer) 581
史妲爾夫人 (Mme de Staël) 186
史威福特 (Jonathan Swift) 134, 139, 146, 157-158, 195
史特林堡 (August Strindberg) 452, 458
史特納 (Max Stirner) 377, 383-384
史特勞斯 (David Friederich Strauss) 371, 373, 381-382
史普拉特 (Bishop Sprat) 36, 40, 47
史華馬丹 (Jan Swammerdam) 50, 239, 242
史賓塞 (Theodore Spencer) 100
史賓塞 (Herbert Spencer) 381, 396, 398, 401-402, 416, 418, 424, 429, 432-433, 571
史賓格勒 (Oswald Spengler) 478, 482, 489, 527, 603, 607-610, 612
史諾 (C. P. Snow) 556, 565
史塔羅 (J. B. Stallo) 444
史邁爾 (Samuel Smiles) 369
史懷哲 (Albert Schweitzer) 611
尼可森 (Marjorie Nicolson) 67
尼布爾 (Reinhold Niebuhr) 694
尼采 (Friedrich Nietzsche) 314, 354, 437, 439-440, 445-446, 448, 452-455, 460, 463, 465, 479, 521, 580
加爾頓 (Francis Galton) 410, 418, 431
田立克 (Paul Tillich) 448, 520, 526, 527, 529-533, 539, 603
皮克特 (Adolphe Pictet) 416
皮拉涅西 (Giambattista Piranesi) 170
皮柯 (Pico della Mirandola) 19

皮爾生（Karl Pearson） 435
皮藍德婁（Luigi Pirandello） 498

六　劃

米哲斯（Ludwig von Mises） 584
米敍列（Jules Michelet） 345-347, 352
米爾頓（John Milton） 107, 133, 335, 349
米德（Joseph Mede） 144-145
米蘭荷頓（Philip Melanchthon） 66
安格爾（Jean Auguste Dominique Ingres） 605
安傑爾爵士（Sir Norman Angell） 438
安塞姆（Anselm） 161
安瑟爾（James Ensor） 457
圭幼（Jean Marie Gauyau） 448
吉朋（Edward Gibbon） 24, 171-172, 184-185, 187-188, 194, 282, 284, 286-287, 293, 303, 327
吉爾森（Etiene Gilson） 534
西格爾（Scipio Sighele） 458
西萊爵士（Sir John Seeley） 3, 4
西塞羅（Cicero） 297
西爾登（John Selden） 126
西蒙（Jules Simon） 386
西蒙（Pierre-Henri Simon） 603
托利切里（Evangelista Torricelli） 48
托洛普（Anthony Trollop） 363
托勒密（Ptolemy） 67, 610
托蘭（John Toland） 202, 216, 218
列寧（Vladimir Lenin） 552, 558-560, 573-577, 595, 597
艾丁頓爵士（Sir Arthur Eddington） 551, 554, 556, 561-562
艾克哈特（Dietrich Eckhart） 579
艾略特（George Eliot） 370
艾略特（T.S. Eliot） 481, 584-585
艾赫亨（K.F. Eichhorn） 343
艾爾特曼（B. Erdmann） 461
艾爾維休斯（Claude Adrien Helvétius） 205, 207-209, 212, 263, 264, 270-271, 275-276, 357
伊拉斯莫斯（Desiderius Erasmus） 87

伊壁鳩魯（Epicurus）59,63,242,285,303
伍拉斯頓（William Wollaston）216
伍爾斯頓(Thomas Woolston)216
休謨（David Hume）19,169,181-184,189-191,194,200,215,222-224,231,233,235,244,257,262-263,282-283,287,290-292,302-303,357
伏爾內（Comte de Volney）286,293,301
伏爾泰（Voltaire）4-7,34,36-37,46-49,178-180,182-183,185,187,193-194,200-201,221-222,225,229-233,237,239-242,244-245,250-251,261,270,271,274,281-288,299-300,302-304

七　劃

沙特（Jean-Paul Sartre）354,488,509-513,516,521,523,577,597-598,603
沙遜（Siegfried Sassoon）482
沙維尼（F.K. von Savigny）343
沃頓（William Wotton）146,157-158
宮普洛維奇（Ludwig Gumplowicz）434
克利福（W.K. Clifford）425-426,431
克拉克（Kenneth Clark）170
克拉克（Dr. Samuel Clarke）90,220-221,225,227-229
克拉孔（Clyde Kluckhohn）500
克拉伏特埃賓（Baron Richard von Krafft-Ebing）456
克洛茨（Anacharsis Cloots）293
克倫威爾（Oliver Cromwell）118,127,286
克勞代爾（Paul Claudel）463
克萊斯特(Heinrich von Kleist)336
克魯泡特金(Prince Kropotkin)433
克羅齊（Benedetto Croce）443,600,603-604
杜邦·德·尼穆爾（Dupont de Nemors）262,273
杜李希（Hans Driesch）449
杜威（John Dowey）27
杜博思（Abbé Dubos）290
杜斯妥也夫斯基（Dostoyevski）393,453
杜爾果（A.R.J. Turgot）257,

270, 285, 287, 292, 294-296, 298-302
李士曼（David Riesman） 503
李耳亞當（Villiers de L'Isle-Adam） 470
李克特（Heinrich Rickert） 460
李維（Albert Levi） 554
李維士（F. R. Leavis） 565
李澈爾（Albrecht Ritschl） 381, 506
李德（Winwood Reade） 398
貝加里亞（Cesare Beccaria） 186
貝克（Carl Becker） 171, 194, 600
貝克特（Samuel Beckett） 496, 497-498
貝迪葉夫（Nicolas Berdyaev） 603
貝爾（Pierre Bayle） 49, 78, 95-97, 100-105, 112, 132, 133-134, 143, 155, 233, 242, 283-284, 286
里哥（Hyacinthe Rigaud） 123
里特（J. W. Ritter） 332
里爾本（John Lilburne） 127
吳爾夫（Christian Wolff） 174, 176, 199, 221, 250, 260
希特勒 579, 581-583
何瑞斯（Horace） 44, 149
佛克特（Karl Vogt） 367
佛孚納格侯爵（Marquis de Vauvenargues） 192, 194
佛利德里赫（Caspar David Friedrich） 323, 329
佛洛伊德（sigmund Freud） 12, 337, 415, 452, 455-458, 480, 487, 493-495, 501, 504-506
佛洛姆（Erich Fromm） 501, 506
佛斯特（E. M. Forster） 493, 584
伽山地（Pierre Gassendi） 59
伽利略（Galileo） 38, 45, 48, 50, 55-58, 61-62, 69, 77-78, 88, 113, 137, 543
但丁（Dante） 64
伯恩斯坦（Eduard Bernstein） 574
狄米特流斯（Demetrius） 297
狄更斯（Charles Dickens） 363
狄爾泰（Wilhelm Dilthey） 5, 443, 460, 514-515
狄德羅（Denis Diderot） 168, 170, 172-174, 176-177, 179-180, 183-184, 190, 200, 203, 208-209, 224-225, 233, 238, 243, 245, 248-249, 255, 263-264, 322
狄摩西尼斯（Demosthenes）

116, 152, 297

八　劃

法朗士 (Anatole France) 464, 467-468
法拉第 (Michael Farraday) 544
波丹 (Jean Bodin) 119-120, 141-142
波邱尼 (Umbento Boccioni) 604-605
波格雷 (C. Bouglé) 428
波恩 (Max Born) 546
波特萊爾 (Baudelaire) 469
波涅 (Charles Bonnet) 251
波普 (Alexander Pope) 185, 189, 191, 197, 211, 213, 240-241, 322
波斯威主教 (Bishop Bosseut) 76, 78, 118, 121, 123, 132, 139, 143, 216, 265, 286-287
波傑 (Paul Bourget) 441-442, 446, 467
波義爾 (Robert Boyle) 47, 56, 60
波爾 (Niles Bohr) 543
波羅米尼 (Francesco Borromini) 45
波蘭維利葉 (Comte de Boulainvilliers) 135, 267, 288-289
亞里斯多德 (Aristotle) 18, 25, 45, 62, 118, 150, 153, 156, 199, 534
亞當斯密 (Adam Smith) 200, 210-211, 267, 272, 300, 357, 385
亞歷山大 (Franz Alexander) 23, 481, 495
亞歷山大 (Samuel Alexander) 536-537, 562, 563, 598
拉加德 (Paul de Lagarde) 579
拉瓦西耶 (Antoine Lavoirsier) 366
拉布利葉 (Jean La Bruyère) 76, 95, 101-103, 105, 112, 131
拉米特里 (La Mettrie) 198-199
拉伏喬伊 (Arthur Lovejoy) 6, 8, 194, 211, 319-310, 321
拉辛 (Jean Baptiste Racine) 102-103
拉馬克 (Jean Larmarck) 254, 358, 398, 400, 403, 406, 418, 448, 597
拉普吉 (Vacher de Lapouge) 434
拉普拉斯 (Pierre Laplace) 254, 406, 408, 446, 548-549
拉斯利特 (Peter Laslett) 122
拉斯基 (Harold Laski) 504
拉斐爾 (Raphael) 48, 184

拉瑟福爵士(Lord Rutherford) 551
拉維松 (Felix Ravaisson) 445
拉豐丹 (La Fontaine) 95
拉羅許福寇 (La Rochefoucauld) 75, 101, 104-105, 192, 194
雨果 (Victor Hugo) 333, 345, 349
林布蘭特 (Rembrandt) 74, 530
林奈 (Carl Linnaeus) 239, 242-243, 254
孟克 (Edvard Munch) 458
孟塔鳩 (Ashley Montagu) 500
孟德斯鳩 (Montesquieu) 212, 261-262, 267-272, 282, 285-286, 290-291, 303
孟德爾 (Gregor Mendel) 418
阿米紐 (Jacob Arminius) 107
阿米悌治 (Kenneth Armitage) 512-513
阿克頓爵士 (Lord Acton) 3-5, 419
阿波里內爾 (Guillaume Appolinaire) 557-558
阿拉共 (Louis Aragon) 577, 597
阿奎納斯 (Thomas Aquinas) 16, 487, 527, 533
阿普 (Jean Hans Arp) 487
阿爾波特 (Gordon Allport) 499, 504
阿蓋爾公爵 (Duke of Argyll) 429
阿諾德 (Matthew Arnold) 308-311, 318, 385-386, 401, 409-411
叔本華(Arthur Schopenhauer) 334, 337, 463, 469
味吉爾 (Vergil) 44, 149, 297
門斯 (Anton Mengs) 182
易卜生 (Henrik Ibsen) 452
朋荷佛 (Dietrich Bonheffer) 519-520, 539-541
周德 (Cyril Joad) 478, 486-487, 489, 503-504
邱吉爾 (Winston Churchill) 619
佩提 (Sir William Petty) 134-135
佩羅 (Charles Perrault) 35, 37, 42, 146, 151-153, 156-160
金斯 (Sir James Jeans) 552, 556, 560-562

九　劃

施利格 (Friedrich Schlegel) 352-353
施萊爾馬赫 (Friedrich Schle-

iermacher) 320, 327-329, 340-341, 506, 525-526, 529, 532
洛克 (John Locke) 21, 46, 49, 57, 73, 78-79, 85-89, 92, 111-112, 118, 128-130, 132, 134, 137, 155, 181, 185, 191, 204-206, 216, 220, 221, 258, 263, 265, 299, 312, 322, 334, 534
派克 (Henry Parker) 120
派斯摩爾 (John Passmore) 266
拜倫 (Lord Byron) 329
胡塞爾 (Edmund Husserl) 461
柯立芝 (S. T. Coleridge) 332, 334, 336, 339-340, 347, 356, 364, 383
柯伊瑞 (Alexandre Koyré) 88
柯爾貝 (Gustave Courbet) 363, 397
柯靈烏 (R. G. Collingwood) 18, 25, 489, 593-596, 600-601
柏尼尼(Gian Lorenzo Bernini) 42, 45, 74
柏尼特 (Thomas Burnet) 144-146
柏克 (Edmund Burke) 259, 309, 339-341, 344, 348
柏克哈特 (Jacob Burckhardt) 4-5
柏拉圖 (Plato) 25-26, 63, 116, 152-153, 156, 242, 279-280, 538, 596
柏林 (Isaiah Berlin) 573
柏金斯 (William Perkins) 99
柏格森 (Henri Bergson) 29, 70, 84, 440, 445-450, 453, 457, 463, 478, 496-497, 533-534, 562-563, 598
柏納 (Claude Bernard) 360, 362, 364-366, 379
柏納諾斯 (Georges Bernanos) 508
柏爾拉馬基 (Jean Jacques Burlamaqui) 260
威里 (Basil Willey) 267
威勒克 (René Wellek) 184
威爾斯 (H. G. Wells) 556-557
威爾頓 (T. W. Weldon) 568
韋布 (Sidney Webb) 429-431
韋伯 (Max Weber) 218, 354, 460, 569-570, 600, 610-611
哈代 (Thomas Hardy) 450, 467-469
哈札 (Paul Hazard) 7, 43, 96
哈林頓 (James Harrington) 117-119, 127-128
哈契生 (Francis Hutcheson)

200, 213
哈特里 (David Hartley) 205-206, 357
哈特曼 (Eduard von Hartmann) 456
哈納克 (Adolf Harnack) 423
哈曼 (J. G. Hamann) 187, 321
哈頓 (James Hutton) 368
哈維 (William Harvey) 137
科西 (Karl Korsch) 578
香賓 (Philippe de Champaigne) 42
紀德 (André Gide) 47
約翰生 (Dr. Samuel Johnson) 194, 212

十　劃

海克威爾 (Reverend Mr. Hakewill) 140-142
海耶克 (Friedrich Hayek) 584-585
海姆 (Karl Heim) 521
海森堡 (Werner Heisenberg) 543, 551-552
海涅 (Heinrich Heine) 12
海德格 (Martin Heidegger) 513, 527
涂爾幹 (Emile Durkheim) 212, 464-467, 472-473
高乃伊 (Pierre Corneille) 102, 108
高汀 (William Golding) 509
高爾斯華綏 (John Galsworthy) 485, 489
高德文 (William Goldwin) 204-205, 209, 278-279, 293
容格 (Carl Jung) 452, 481, 603, 607
席勒 (J. C. F. Schiller) 187, 317, 354
泰西塔斯 (Tacitus) 269
泰利斯 (Thales) 190
泰勒 (E. B. Tyler) 424, 428-430
馬丁 (John Martin) 324
馬布利 (Abbé Mably) 276-277, 289
馬色爾 (Gabriel Marcel) 513
馬志尼 (Giuseppi Mazzini) 345, 352, 388
馬克思 (Karl Marx) 12, 375-378, 384, 390-392, 395-396, 434, 573, 575-576
馬克斯威爾 (Clerk Maxwell) 544
馬里旦 (Jacques Maritain) 109, 508, 533-534-535, 540, 569, 585-586
馬里涅提 (Filippo Tamasso Marinetti) 604
馬庫色 (Herbert Marcuse)

584
馬基維利（Machiavelli） 100, 141, 571
馬勒布朗雪（Nicolas Malebranche） 85, 155-156
馬勒侯（André Malraux） 487-488, 500, 503, 513, 515, 603, 613-614, 620
馬赫（Ernst Mach） 444, 455
馬爾撒斯（Thomas Malthus） 407-408
哥比諾公爵（Count Gobineau） 416-581
哥白尼（Copernicus） 15, 39, 55, 61-62, 64-66, 78, 399, 504, 543-545
哥耶（Francisco Goya） 336-337, 457
哥德（Goëthe） 187, 250, 254, 317, 321, 323, 329, 514
索瑞爾（Georges Sorel） 459-462-463, 465-466, 471-472, 576, 579
格林（John Green） 246
格林（Jacob Grimm） 290
格特勒（Mark Gertler） 479
夏夫茲伯里（Lord Shaftesbury） 129, 184, 191, 196, 199-201, 234, 241, 244
夏朵布里昂（Vicomte de Chateaubriand） 327, 349
夏特留（Marquis de Chastellux） 281-282, 295, 297-298
夏寇（Jean Charcot） 456
恩格斯（Friedrich Engels） 357, 406-408, 558, 576, 597
恩培多克里斯（Empedocles） 505
恩斯特（Max Ernst） 479-480, 486
特拉契克（Heinrich von Treischke） 431, 434
特洛埃爾許（Ernst Troeltsch） 168, 310, 320, 460, 485, 519, 523-525, 600, 602
特瑞賀恩（Thomas Traherne） 67-68, 115

十一劃

許洛丁格（Erwin Shrödinger） 543
康多塞（Marquis de Condorcet） 176, 205, 213, 259-260, 271-272, 275, 293-295, 297-300, 304
康福特（F. Cornforld） 9
康德（Immanuel Kant） 16, 167, 169, 172, 174-176, 178, 186, 189-190, 192-193, 199, 201-204, 215, 219, 225-228, 234-235, 252-254, 286, 295-296, 300, 312, 317, 321, 328,

334, 444, 525, 533, 535
朗本 (Julius Langbehn) 579
寇斯特勒 (Arthur Koestler) 521-522, 584
培根 (Sir Francis Bacon) 20, 34, 40-41, 47, 53-54, 58-59, 66, 68, 77, 106, 114, 135, 157, 163, 173-175, 177, 191, 243, 254, 255, 297, 399, 512
培根 (Francis Bacon) 510
培理 (William Paley) 222, 404, 420
雪萊 (Percy Bysshe shelley) 332, 335, 345
張柏倫 (Houston Stewart Chamberlain) 435, 582
勒納 (Max Lerner) 619
勒費佛 (Henri Lefebvre) 577-578
梵樂希 (Paul Valéry) 316
梅列 (Chevalier de Méré) 75
梅格 (Dom Alois Mager) 508
麥克杜格爾 (William McDougall) 458-459
陸易士 (C.S. Lewis) 523
莎士比亞 (William Shakespeare) 64, 349
莎柔 (Nathalie Sarraute) 497-498
莫內 (Claude Monet) 461-462
莫內 (Jean Monnet) 569, 590-591
莫里亞克 (François Mauriac) 508
莫里哀 (Molière) 102
莫波杜伊 (Pierre de Maupertius) 245, 247, 250
莫勒斯克特 (Jacob Moleschott) 367
莫瑞利 (Abbé Morellet) 277
荷尼 (Haren Horney) 501
荷馬 (Homer) 116; 149, 152, 159
畢卡索 (Pablo Picasso) 557
畢朗 (Maine de Biran) 331
畢雅翠斯·韋布 (Beatrice Webb) 259
畢達哥拉斯 (Pythagoras) 153
婁布 (Jacques Loeb) 450
曼漢 (Karl Mannheim) 7, 568, 587-589
曼德維爾 (Bernard de Mandeville) 194-199, 211
笛卡爾 (René Decartes) 9, 29, 37, 39, 44-46, 48-49, 55, 57, 64-66, 69, 82-84, 88-90, 92-93, 108-109, 111, 113-115, 135, 155, 157, 159, 163, 181, 198, 221, 225, 241, 244, 247, 266, 283, 299, 364, 453, 564

十二劃

湯姆生 (James Thomson) 450
湯恩比 (Arnold Toynbee) 607-609, 613, 615
湯瑪斯·曼 (Thamas Mann) 481, 484, 504, 578, 585, 603, 607
溫特 (Wilhelm Wundt) 309
溫斯坦理 (Gerald Winstanley) 127-129
溫德本 (Wilhelm Windelband) 314, 444
普辛 (Nicolas Poussin) 44, 184, 605
普里斯萊 (Joseph Priestley) 292-293, 300
普利恩 (William Prynne) 120
普芬多夫 (Samuel Pufendorf) 260
普金 (Welby Pugin) 350
普留許 (Abbé Pluche) 238, 239-240, 241
普朗克 (Max Planck) 543, 545-547, 560
普瑞佛 (Abbé Prévost) 193
普魯東 (Pierre-Joseph Proudhon) 363, 390-391
普魯斯特 (Marcel Proust) 457, 496-497
普豐 (Comte de Buffon) 176, 182-183, 238, 245-247, 250-253, 255, 400, 403
勞倫斯 (D. H. Lawrence) 479, 532
雅各比 (F. H. Jacobi) 187, 334
雅斯培 (Karl Jasper) 555-556, 601, 603, 614-616
提香 (Titian) 159
提耶里 (Augustin Thierry) 315, 349
雲格 (Ernst Junger) 482-483
斯賓諾沙 (Benedictus Spinoza) 45, 49, 55, 60-61, 82, 92-93, 108-110, 112, 120, 133
費因格 (Hans Vaihinger) 450
費克納 (Gustao Fechner) 309
費希特 (J. G. Fichte) 330, 341-344, 346
費涅隆主教 (Bishop Fénelon) 132
費爾巴哈 (Ludwig Feuerbach) 362, 371, 373-382
賀德林 (Friedrich Hölderlin) 349
斐德烈大帝 (Frederick the Great) 168, 265-266
華理斯 (Alfred Russel Wallace) 318, 413-417
華勒斯 (Graham Wallas) 459
華滋華斯 (William Words-

owrth) 330, 332, 356, 564
華德 (James Ward) 443, 446
華德夫人 (Mrs. James Ward) 423
萊布尼茲 (G. W. Leibniz) 33, 49, 60-61, 71, 83, 90-93, 108-111, 134, 136, 163, 176, 240-241, 243, 253, 266, 321
萊莎·馬里旦 (Raïssa Maritain) 451
菲爾瑪爵士 (Sir Robert Filmer) 121, 123-125, 127
黑克爾 (Ernst Haecklel) 400, 405-406, 438
黑格爾 (G. W. F. Hegel) 4-5, 300, 317, 351-353, 357, 371-374, 382, 394-395, 400, 489, 525-526, 530, 535, 555, 576, 578
黑爾姆霍茨 (Hermann von Helmholtz) 361, 366
喀爾文 (John Calvin) 75, 79, 98, 507, 526
閔可斯基 (Hermann Minkowski) 536, 543-544
凱因斯 (John Maynard Keynes) 585
喬治 (Henry George) 432
喬埃斯 (James Joyce) 481, 510, 607
喬瑞斯 (Jean Jaurès) 472
傅立葉 (François Marie Charles Fourier) 345
傅亦雷 (Alfred Fouilée) 5, 12, 442, 448
傅萊哲 (Sir James Frazer) 424
舒尼茨勒(Arthur Schnitzler) 456-457
舒伯特 (Gotthilf-Heinrich von Schubert) 332, 335-336

十三劃

塞尼加 (Seneca) 297
塞克斯特斯·安培里卡斯 (Sextus Ampiricus) 79
聖西蒙公爵 (Duc de Saint-Simon) 131
聖西蒙伯爵 (Comte de Taint-Simon) 307, 357, 369
聖保羅 (St. Paul) 506-507
聖奧古斯丁 (St. Augustin) 22, 96, 144-145, 193, 195
塔他格利亞 (Niccolò Tartaglia) 57
塔德 (Gabriel Tarde) 458
達冷柏 (Jean le Rond d'Alembert) 172-175, 178, 243, 260, 296, 357
達爾文 (Charles Darwin) 222, 254, 332, 358, 368, 399,

401, 403-408, 410, 412, 415-417, 420-421, 423-428, 430, 431, 434, 447-448, 489, 503-504, 544
達爾頓 (John Dalton) 366
瑞奴維葉 (Charles Renouvier) 444
雷丹特克 (Felix Le Dantec) 434
雷布隆 (Charles Le Brun) 123, 159
雷多 (Odilon Redon) 457
雷伊 (John Ray) 71
雷辛 (G. E. Lessing) 213, 235-236, 292, 293, 299, 302
雷邦 (Gustave Le Bon) 458, 464
雷波休 (Frther Le Bossu) 148-149
雷南 (Ernest Renan) 27, 315-316, 365, 371-373, 394, 440, 467-468
雷基 (W. E. H. Lecky) 381, 396, 596
雷路伊 (Edouard Le Roy) 141, 534
雷諾特 (Le Nôtre) 244
雷諾斯爵士 (Sir Joshua Reynolds) 182
葉慈 (William Butler Yeats) 603, 607, 615
葛內 (Dr. Quesnay) 187, 262
葛里勾拉倫治 (Father Garrigou-Larange) 534
葛拉加代 (Antonio Graziadei) 578
葛林 (Graham Greene) 508
葛林 (T. H. Green) 334, 443
葛魯茲 (Jean-Baptiste Greauze) 170, 200
葛羅修森 (Bernhard Groethuysen) 7, 219
葛羅休斯 (Hugo Grotius) 108, 111-112, 118-120, 134, 260
葛蘭西 (Antonio Gramsci) 578
路易十四 (Louis XIV) 35, 47, 51, 76, 123-124, 131, 152, 162, 183, 232, 286, 289, 297
路易士 (Wyndham Lewis) 477-478, 483, 489, 512
路德 (Martin Luther) 79, 144, 507, 526
愛因斯坦 (Albert Einstein) 478, 536, 543, 544-547, 550, 553
詹生紐斯 (Cornelius Jansenius) 98
詹姆士 (William James) 532
詹姆士一世 (James I) 121, 122

奧圖（Rudolf Otto） 532-533

十四劃

齊克果（Sören Kierkegaard） 84, 381, 507, 515, 526
賓斯萬格（Ludwig Bingswanger） 514
赫拉克里圖斯（Heraclitus） 27, 440, 489, 543, 549
赫胥黎（Aldous Huxley） 500-501, 532, 556
赫胥黎（Julian Huxley） 557, 565, 598-599
赫胥黎（Thomas Henry Huxley） 19, 28, 400, 402-403, 405-406, 408-414, 419, 421-422, 424, 429-435, 493-494, 556
赫斯（Moses Hess） 362, 377, 382
赫德（Johan Gottfried von Herder） 187, 213, 330-331, 329, 342-343, 345-346, 348-352, 388, 400, 514
蓋倫（Galen） 153
蓋斯凱爾夫人（Mrs. Gaskell） 363
蓋德（Jules Guesde） 472
蒙田（Michel de Montaigne） 79-80, 101, 160
蒙他涅（Juan Martinez Montañes） 49
蒙波多（Lord Monboddo） 287
維尼（Alfred de Vigny） 329
維柯（Giambattista Vico） 178-179, 186, 282-283, 285, 289-291, 299, 232, 303-304, 394
維根斯坦（Ludwig Wittgenstein） 438, 553

十五劃

潘恩（Thomas Paine） 259
摩內（Daniel Mornet） 7
摩尼耶（Emmanuel Mounier） 516-517
摩拉（Charles Maurras） 434, 585
摩根（Lloyd Morgan） 562-563, 598
摩爾（G. E. Moore） 553
摩爾（Henry More） 64, 67, 69, 144
歐克秀特（Michael Oakeshott） 600-601
歐威爾（George Orwell） 572-573
歐幾里德（Euclid） 135, 383
墨索里尼（Benito Mussolini） 579, 580
鄧恩（John Donne） 64, 100
黎曼（Bernhard Riemann）

545
劉克里修斯（Lucretius）59, 63
魯格（Arnold Ruge）357
德日進（Pierre Teilhard de Chardin）534-536, 598-599
德斯瓦（Max Dessoir）456
德馬許（Pierre Antoine de Machy）217
德萊敦（John Dryden）54, 80-81
德漢姆（William Derham）239
德謨克利塔斯（Democritus）63
緬因爵士（Sir Henry Maine）392

十六劃

諾瓦里斯（Novalis）323, 326, 333, 336, 350, 352
諾道（Max Nordau）437
賴爾（Sir Charles Lyell）316, 358, 368, 406-408, 413-415
霍布士（Thomas Hobbes）25-26, 42, 46, 73, 75, 95-97, 111-114, 120, 124-125, 128, 133-137, 195, 197, 199-200
霍布豪斯（L. T. Hobhouse）438
霍伊西（Karl Heussi）600
霍爾巴哈（Baron d'Holbach）208, 212-213, 224-225, 232-235, 237, 245, 248-250, 274
盧本斯（Peter Paul Rubens）74, 121
盧卡奇（Georg Lukács）573, 575-577
盧森堡（Rosa Luxemburg）576
盧梭（Jean-Jacques Rousseau）12, 170, 194, 197, 201-202, 204-205, 208-210, 213, 216, 219, 226-227, 230, 262-263, 271, 275-279, 296, 299, 329, 351, 432
穆西爾（Robert Musil）502-503
穆勒（James Mill）375, 380
穆勒（John Stuart Mill）213, 307, 322, 347, 355-358, 363-364, 376-379, 382-388, 390, 393-396, 399, 422, 443, 504, 571, 596
儒流（Pierre Jurieu）132
鮑華（Henry Power）41, 116
衛斯理（John Wesley）193
紐曼（Cardinal Newman）426
錢伯斯（Robert Chambers）358, 364, 408

十七劃

濟慈 (John Keats) 332
謝林 (F. W. Schelling) 320, 329-331, 335-400
謝勒 (Max Scheler) 20, 493-494
謝葉斯 (Abbé Siéyès) 266, 272
邁乃克 (Friedrich Meinecke) 6, 13, 347, 434, 482, 606
邁爾斯 (Frederic Myers) 441, 467, 470
優克斯庫爾 (J. J. Uexküll) 449
繆勒 (Adam Müller) 344
繆勒 (Max Müller) 413
繆塞 (Alfred de Musset) 352

十八劃

蕭伯納(George Bernard Shaw) 404, 426-427, 435, 448-449, 481-482
藍克 (Otto Rank) 494, 606
藍波 (Arthur Rimbaud) 469
魏斯曼 (August Weismann) 417-418

十九劃

懷特 (Lancelot Whyte) 456
懷德海 (Alfred North Whitehead) 524, 537-538, 547-548, 552, 558, 560, 562-565, 595, 596-597
羅以斯達爾 (Jacob van Ruysdael) 67
羅伯斯比 (Robespierre) 217
羅勃森 (William Robertson) 282, 287, 304
羅素 (Bertrand Russell) 438, 560, 615
羅倫茲 (H. A. Lorentz) 545
羅森堡 (Alfred Rosenberg) 581-583
羅慕爾 (René A. F. de Réaumur) 239, 243
羅耀拉 (St. Ignatius Loyola) 386
邊沁 (Jeremy Bentham) 258-259, 263, 357, 357-376, 380, 383-385, 388, 458, 459

二十劃

蘇利文 (J. W. N. Sullivan) 556, 560-562
蘇格拉底 (Socrates) 160, 190, 465
蘇福洛 (Jacques-Germain Soufflot) 217

二十一劃

蘭克 (Leopold van Ranke)

387-389, 391, 397-398, 606

二十二劃

龔底雅（Abbé de Condillac）
173-174, 205-208, 244, 290

主題索引

一　劃

一元論（Monism） 425, 438

二　劃

二元論（Dualism） 372, 408, 449, 456；笛卡兒的，58-60, 198, 329

人　人之問題，19-20, 179, 180, 493-494；十七世紀之觀念，95以下；十八世紀之觀念，189以下；浪漫主義思想中之，333 以下；新啟蒙運動中之，404以下，429-430；二十世紀思想中之，493 以下；與演化，412以下；理性人，108以下，201以下，503-504；自然人，196, 208；機器人，198；道德人，199 以下；可能完美的人，204；經濟人，210 以下；非理性的人，414-415, 451以下；成問題的人，493以下；歷史人，514-515；並見「人性」、「人克服自然」條

人克服自然 68-69, 95, 105, 114-115, 177；並見「人」條

人性 182-183, 257, 279, 286, 291, 300-302, 314, 337-338, 340, 373-381, 383, 385, 390, 314-315, 439, 441, 453, 458-459, 464, 498, 606-607

人格主義（Personalism） 586-587

〔人類之教育〕（*Education of the Human Race*） 58-60, 198, 329

人權宣言（Declaration of the Rights of Man） 259, 274, 278

三　劃

工業革命 177, 310, 316, 345-346, 356, 358, 547

工藝學院（Ecole Polytechnique） 360, 471

上帝 16, 215, 537；十七世紀

之，73以下；十八世紀之，215以下；二十世紀之，526以下；存在之證據，82以下，218以下；浪漫主義思想中之，329-330；時間化，372-373；與自然，408-409

四　劃

文藝復興（Renaissance）19, 34, 38, 43, 48, 63, 73, 79, 100-101, 105, 140, 180, 195, 293, 320, 465, 501, 565, 609；之人類觀，106, 108, 114
心理主義（Psychologism）459, 461, 487
心理分析（Psychoanalysis）455-458, 504-506, 523, 532；並見「夢」、「新佛洛伊德學派」、「無意識」條
心理學　309, 318, 455；社會的，458-459；之「時代」，494；並見「聯想心理學」、「心理分析」條
不平等（Inequality）356, 358, 415-418, 431-432, 547；並見「平等」條
不可知論（Agnosticism）314, 419 以下
巴洛克（the Baroque）33, 45
中世紀（Middle Ages）17-18, 55, 63, 78, 119, 122, 141, 151, 169, 171, 293, 304, 307, 349, 386, 477, 522, 539, 585, 614
中國，十八世紀思想中的，187
牛津運動（Oxford Movement）349
反宗教改革（Counter-Reformation）13, 42, 48, 74, 159

五　劃

立體主義（Cubism）557, 605
主權（Sovereignty）119以下，263；在民，271；並見「專制」、「國家」條
主觀主義（Subjectivism）444, 486-487, 540, 554
平等（Equality）208, 267, 274以下，588；艾爾維休斯論，275-276；康多塞論，275
未來主義（Futurism）580, 603-605
去除神話（Demythologization）520, 527-529；並見「聖經批評」條
〔巨靈〕（*Leviathan*）125, 137
功利（Utility）385；政治試金石，259, 263-265, 270
功利主義（Utilitarianism）363-364, 375；並見「哲學激進派」、「功利」條
世俗主義（Secularism）77, 126, 175, 191, 231-234, 419,

519, 533-534, 538-540
世紀末（Fin-de-Siècle） 311, 314, 437以下
古人（與今人之爭） 145以下，289
〔古人與今人之並比〕（*Parallèle des anciens et modernes*） 151-152, 158, 160
古典主義（Classicism） 43, 212, 263；並見「新古典主義」條
民主 271, 346, 385, 465, 504, 567, 575, 584, 588
〔民約論〕（*Social Contract*） 210, 262-264
民族主義（Nationalism） 279-280, 312, 388-389, 416-417, 441；浪漫的，341 以下，356；完整的（integral） 434, 471, 585
民族哲學(Volkish philosophy) 579, 581-583；並見「法西斯主義」條
皮拉基亞斯主義（Pelagianism） 98, 193
皮洛懷疑主義（Pyrrhonism） 45, 73-79, 80, 139；歷史的，155, 281, 283-284；並見「唯信論」、「懷疑主義」條
目的論（Teleology） 58, 60, 236-252, 286, 293, 299-300, 331, 394, 447-449
史大林主義（Stalinism） 577-578
生機論（Vitalism） 246-247, 366, 447-449

六　劃

宇宙的設計（Design） 67, 223, 239以下，404
地質學革命 403, 407, 428
共產主義 569, 572以下；與歐洲知識分子，573, 576-578；並見「馬克思主義」條
有神論(Theism) 531, 536；與自然神論之區別，227-228；並見「無神論」、「上帝」、「自然神論」、「神學」條
〔百科全書〕（*Encyclopédie*） 168, 172, 174-177, 179, 183-184, 190, 200, 209, 243, 245, 255, 260, 263, 320
百科全書派（Encyclopedists） 172, 174, 202, 209, 282；論哲學，175-176
存在主義 513以下，521-522, 531, 554, 604, 613-614
自由（Liberty） 個體之，267, 382以下，396；孟德斯鳩論，268；「積極的」，585
自由主義（Liberalism） 127-

128, 279, 309-310, 423, 569-570, 580, 583 以下；定義，266-267
自由思想 (Free Thought) 75-76, 215, 218；並見「無神論」與「懷疑主義」條
自由意志 (Free Will) 19-21, 75, 98-100, 107-109, 111, 114, 118, 286, 366-367, 378 以下，450, 599
自然 (Nature) 17-18, 54, 179, 190, 237, 314, 543, 552；幾何化，44, 57；機械化，55以下；神聖化，59；退化，152；浪漫的，325 以下；十九世紀的模型，364以下，404-405；歷史化，368, 406-407；「宇宙歷程」，401-402 以下；之知識，444；「創造的」，406-407；二十世紀之新觀念，557以下；並見「宇宙的設計」、「物理學」、「空間」、「科學」、「時間」條
自然主義 (Naturalism) 365, 404
自然法 (Natural Law) 124-125, 260-263, 272, 283, 303, 343；洛克論，137-138；邊沁論，258-259
自然狀態 (State of nature) 111-112, 279
自然的超自然主義 (Natural Supernaturalism) 325以下，365
自然神論 (Deism) 181, 202, 216-217, 227, 229-234
自然哲學(Natural Philosophy) 53-54, 376-377；並見「哲學」、「科學」條
〔自然哲學〕(*Naturphiloso-phie*) 329, 331
自然選擇 (Natural Selection) 400, 403, 413, 424, 431, 434；並見「達爾文主義」、「演化」條
自然權利 (Natural Rights) 127, 133, 211, 259, 261-262, 268, 273
印象主義 (Impressionism) 499-500
行爲主義 (Behaviorism) 499-500

七　劃

決定論 (Determinism) 353, 378, 501, 574, 578；自然中之，365-366, 379, 546, 560；所受反對，449；拉普拉斯之，548, 552
〔沈思錄〕(*Pensées*) 75, 97
社會 (Society) 20-21, 257-258；與演化，427-430；並見「

政治」、「社會契約」條
社會主義 (Socialism) 276-277, 389-391, 430, 580；並見「共產主義」、「馬克思主義」條
社會有機體 (Social Organism) 428, 430, 583；浪漫主義者論，338以下，347
社會契約 (Social Contract) 126, 128-129, 263-264
社會科學 (Social Science) 382-384；並見「政治」條
完美之可能 (Perfectiblity) 204以下，292-293, 351, 504；並見「歷史」、「人性」、「人」、「樂觀主義」、「進步」條
究竟因 (Final 或 First Cause) 59, 89, 240-241, 246；並見「宇宙的設計」條
君權神授 (Divine Rights of Kings) 15, 118, 120；並見「專制」條
希臘 190, 297-298, 307, 349, 469, 614；古人論，53；古代派論，151, 157
狂飈運動 (Sturm und Drang) 317, 321

八　劃

法西斯主義(Facism) 569, 572, 578以下，585-586；並見「神話」與「民族哲學」條
法國　伏爾泰論，47-48, 185；孟德斯鳩論，267-269
法國大革命 205, 217, 232, 254, 258, 263-264, 266, 271, 275, 280, 293, 299, 307, 310, 316, 321, 324, 339, 341, 345, 355, 358, 369；與科學，360
法國科學院 (Academie des Sciences) 37, 51, 176
〔法意〕(*Esprit les lois*) 268, 271
宗教　與科學，73以下，77-78；宗教之疑，75；宗教理性主義，82 以下；與道德，232-233；之歷史發展，235-236；之問題，312, 520-521；浪漫主義運動中之，325 以下；人性宗教，369以下；與演化，419以下；與文化，529-531；並見「上帝」、「神學」條
宗教自由主義 (Latitudinarianism) 87, 196
宗教改革 (Reformation) 15, 16, 34, 38, 43, 75, 79, 95, 98, 106, 117, 130, 140, 141, 144, 307, 318, 472
〔宗教講話〕(*Addresses on Religion*) 327-328
宗教寬容 (Religious Toler-

ation) 132-134, 130-131, 280
空間 69-70, 548-550；並見「自然」、「物理學」、「空間革命」、「時間」條
空間革命(十七世紀) 62以下，91
幸福 169, 218, 264, 275, 295-296, 300, 441, 517
青年黑格爾學派 (Young Hegelians) 313, 355, 357, 362, 370, 376, 382；論宗教，372-373
亞里斯多德學說 55-56, 58, 64, 66
拉馬克學說 (Lamarckism) 398, 417-418, 597, 488(註)。
非理性 (the Irration) 322-324, 335-337, 380, 578；政治討論中之，570以下；歷史之，605-607
知識 39-41；之分類，53, 172以下；歷史之，283-284, 595, 600以下；與形上學，361；與幸福，441, 468-469；科學的，442；之問題，459以下；之危機，496；相對化，588-589
知識分子 10-11；曼漢論，588
知識社會學 (Sociology of Knowledge) 7, 568, 588-589
知識論之問題 460, 496；並見「知識」條
物理學 之革命，543 以下；「古典」的，545-548, 551, 558；並見「自然」、「量子論」、「相對論物理學」、「科學」條
〔物種原始〕(*Origin of Species*) 399, 408, 420, 427, 433
物質 (Matter) 69, 247-248, 405-406, 550-551, 558-560, 563

九　劃

洛可可 (Rococo) 200
流變 (Becoming) 316, 358, 580, 583, 589, 605；雷南論，315；的世紀，318；自然之，331, 448；浪漫主義思想中之，353-354；與社會思想，428；流變哲學家 (柏格森與尼采)，448, 454-455；之勝利，477以下；人之，513
神秘主義 74, 532-533
神話(Myth) 索瑞爾論，579；法西斯主義之，572, 582-583；共產主義之，577
神學 122, 179, 246, 309, 313, 327, 381, 411, 506, 593；眾學之后，74, 175, 189；與科學，

78, 419；最起碼的，86以下，229, 231；與人類學，371；新神學，519 以下；之世俗化，538-539；並見「上帝」、「宗教」、「有神論」條
美洲　32（註），129, 187, 317
美國獨立革命　259, 270, 299
美學（十八世紀）　181以下
耶穌會(Jesuits) 215；論人性，98, 107-108
表現主義（Expressionism）　451, 510
相對性（Relativism 或 Relativity）　460-461；人類習俗之，180-181；品味之，183-184；人性之，210-211, 496-497；政治之；261-262, 264, 265；歷史之，348-350, 394；倫理之，425-426；知識之，588-589, 600-603
相對論物理學（Relativity Physics）　546, 553, 563；並見「物理學」條
政治　117以下，134以下，257；興趣之增長，257以下
政治思想（二十世紀）　567
柏拉圖主義（Platonism）　58, 63, 108, 118, 144, 576；並見「新柏拉圖主義」條
胚中預存說（Preformationism）　239, 242, 251, 253
英國　317；伏爾泰論，47, 185；孟德斯鳩論，269
英國國教徒（Anglicans）　76, 81, 87, 215；論人性，99-100
思想史（Intellectual History）　4-8, 10-11；與眞理，622以下；並見「觀念史」條
思想體系（十八世紀）　244-245, 248
重農學派（Physiocrats）　181, 187, 210, 545, 548, 261-262, 270, 272-274, 356
科學　38-39, 177, 294-295, 309, 438；與宗教，73以下，419；與浪漫主義，331以下；科學崇拜，359以下，410-411, 442-443；字義演變，360-361；之局限，442-446；態度之改變，467-468, 555以下；與人文，565；與共產主義，577-578；與「開放的社會」，587-588；並見「自然」、「物理學」、「科學革命」、「科學主義」條
科學主義（Scientism）　309, 313, 359-360, 398-399, 559-560；所受抗拒，442以下
科學革命　29, 88, 139, 257
皇家學會（Royal Society）　40, 51；史普拉特主教論，36-37, 73

保守主義　265, 289

十　劃

浪漫主義　18, 170-171, 186, 226, 311, 317, 319以下，362, 389, 398, 416, 470, 485, 579
海外大發現　74, 76, 96, 182, 224, 242
馬克思主義　471, 574-578, 597, 599；並見「共產主義」條
哲學　在十八世紀之地位，175-176, 202；十九世紀，309, 315；與科學，360-361, 363-364, 441, 444-445；重新定義，362, 382；歷史化，593；並見「自然哲學」、「自然哲學」條
哲學激進派（Philosophical Radicals）　355, 370；並見「功利主義」條
〔哲學辭典〕（*Philosophical Dictionary*）　193, 228-230, 237
哥白尼主義（Copernicanism）　15, 61-66, 78
哥特復興（Gothic Revival）　349
〔格利佛遊記〕（*Gulliver's Travels*）　66, 134
書本之戰（Battle of the Books）　146-147
〔原理〕（*Principia*）　69, 90
原罪　97, 99-100, 128, 140-141, 193-194, 200, 206, 381, 507-509；並見「人」、「人性」條
眞理　559；巴柏與曼漢論，586-590；與思想史，13-14, 621以下
除魅（Disenchantment）　218, 610
荒謬（the Absurd）　487, 515
虔敬主義（Pietism）　215, 220, 226, 321, 327
時間　69, 447, 477-478, 547-550；並見「相對論物理學」、「空間」、「時間革命」條
時間革命　406
財產（私有）　277, 289
個性（Individuality）　324-329, 333, 350；民族的，340以下；並見「個體主義」、「民族主義」條
個體主義（Individualism）　272-273, 278-279, 309-310, 341, 384-387, 389-390, 404, 586；並見「個性」、「自然權利」條
能量不滅（Conservation of Energy）　360, 366-368, 405, 422

〔純粹理性批判〕（*Critique of Pure Reason*）169, 219

十一劃

清教主義（Puritanism）99-100

啟蒙運動（Enlightenment）4, 75, 167-168, 170, 187, 216, 227, 326, 312-313, 325, 351, 437, 442, 609, 611；與浪漫主義 319, 335, 338-339, 348, 353

現代（Modern）35-36；並見「現代性」、「現代人」條

現代人（Moderns）35, 294, 296；對古人，145以下，172；論歷史，139以下，152以下；並見「古代人」、「現代」、「現代性」

理性（Reason）43, 438, 533；與宗教，73以下；220；人性中之，102-104；理性時代，169-170；與激情，201以下，299-300；浪漫主義思想中之，312, 334；受反抗，451以下；之局限，169, 571-572, 588-589；歷史中之，596-597, 605

理性主義（Rationalsim）43-45, 118, 169, 181, 244, 380-381, 395-396, 422, 439；與宗教，82以下；並見「理性」條

專制主義（Absolutism）270；所受抗議，126以下

基督教 465, 527-528, 583；受抨擊，216以下；被視爲神話，371；「沒有宗教的」，519；世俗化，539；與民主，585

〔基督教之天才〕（*The Genius of Christianity*）326

〔基督教之本質〕（*The Essence of Christianity*）371-372, 374以下

基督教革命 37, 477

麥克遜與莫萊實驗（Michelson-Morley experiment）544

預定的和諧（Preestablished Harmony）71, 211, 273

異化（Alienation，或譯「疏離」）370, 377, 528, 578；黑格爾論，371；費爾巴哈論，374；馬克思論，376, 576；宇宙之，488-489

國家（the State）4, 386-388, 391, 430, 580, 606；列寧論，574-575；並見「專制」、「主權」條

唯心論（Idealism）309, 442, 506, 558以下，576-577, 395-396, 597以下；德國的，317-318, 361, 366；並見「黑格爾

主義」、「柏拉圖主義」條
唯物論　198, 365, 385-388, 576; 培根的，58-59；十八世紀法國之，247-248；十九世紀德國之，366-367；辯證的，559-560；科學家之反對，560
唯信主義（Fideism）　79以下
唯意志論（Voluntarism）　574, 597
唯靈論（Spiritualism）　397
唯靈哲學（Spiritualist Philosophy）　448, 453
進步（Progress）之觀念，144-145, 157-159, 288, 291以下，313, 317, 350-352, 385, 393, 429以下，435, 438, 462以下，595-599；並見「歷史」、「樂觀主義」條
笛卡兒主義（Cartesianism）　39, 77, 533, 535

十二劃

測不準原理（Principle of Indeterminancy）　546, 551-552, 554, 561-562
超自然啟示（Supernatural Revelation）　80, 220-221
超現實主義（Surrealism）　487, 510
超越（Transcendance）　487；並見「荒謬」條
斯多噶主義（Stoicism）　105, 108, 111, 196
悲觀主義　440-441 455以下，463, 469以下，599；歷史的，603以下；並見「樂觀主義」條
黑格爾主義（Hegelianism）　236；受抨擊，361-362, 392-393
喀爾文主義（Calvinism）　76, 98, , 107；論人性，99-100
量子論（Quantum Theory）　543, 545-546, 549, 551, 563
開明專制（Enlightened Despotim）　265以下；並見「專制」條
無神論（Atheism）　75, 217, 224-225
無意識（the Unconscious）　451, 453, 455以下，486-487, 510；浪漫主義思想中之，335-336；並見「夢」、「非理性」條
象徵主義（Symbolism）　437, 451, 457
焦慮（Anxiety）　487-488, 531
創造的演化（Creative Evolution）　448-449

十三劃

新古典主義（Neo-classicism）

169, 182, 217, 255, 322
新正統 (Neo-orthodoxy) 525以下；並見「上帝」、「神學」條
新多瑪斯主義 (Neo-Thomism) 508, 524, 533
新佛洛伊德學派 (Neo-Freudians) 501, 513
新柏拉圖主義 (Neoplatonism) 55, 108, 184
新哲學 (New Philosophy) 十七世紀之，36, 113；鄧恩論，64
新啟蒙運動 (New Enlightenment) 312-313, 355以下
意志哲學 (Will Philosopgy) 453-455, 470, 579；並見「決定論」條
意義(Meaning) 620；歷史之，602
〔詩藝〕(*L'art Poétique*) 43-44
聖經批評 (Biblical Criticism) 231-232, 370-371, 420, 422-423, 468, 593
達爾文主義 (Darwinism) 19, 313, 331, 468, 495；對哲學的衝擊，27-28；社會的，427以下
羣眾 (the Masses) 611-612
路德教派 (Lutherans) 76；並見「宗教改革」條
詹生教派 (Jansenists) 95, 98, 102, 193-194, 215, 220, 239
奧古斯丁主義(Augustinianism) 98-100, 134, 161, 206；世俗的，100以下，111, 195
經驗主義 (Empiricism) 45-46, 73, 118, 169, 173, 175, 181-182, 212-213, 322, 383, 422；與政治思想，138, 259, 263；與宗教，222-223

十四劃

演化 (Evolution) 71, 248-254, 313-315, 358, 368, 399以下；與自然哲學，331；與宗教，419以下；與倫理，423以下；「創造的」，447-448；「突生的」(emergent), 536, 563-564；與人文主義，565
實有 (Being) 589, 595, 621；存在主義者論，513；天主教的實有哲學，533-535
實有與流變 27以下，621；十七世紀自然觀中之，68-70；上帝之，93；政治學中之，117-119；十八世紀思想中之，117, 171, 180以下
實證主義 (Positivism) 299, 313-314, 317, 355, 362, 370, 381, 400, 437-438, 442-444,

449, 466, 499；所受反抗，5, 378-379, 437-438, 442以下，553；並見「邏輯實證論」、「科學」條
慣性定律（modern law of Inertia） 56
夢 455, 457, 486；浪漫主義思想中之，335
種族主義（Racism） 415-416, 434, 581-582
維也納 490

十五劃

寫實主義（Realism） 313, 358, 362-363, 397, 503-504, 506
歐洲 187-188, 268, 470；思想均勢之變動，185-191, 316-318；莫內論，590-591；之沒落，609以下；信心，619以下
歐洲中心主義（Europocentrism） 299, 316-317, 391-392, 416-417
歐洲經濟共同體（European Economic Community） 590
數學 56-57, 134-136, 176-177, 244, 295, 298, 560-561；並見「幾何精神」、「自然」條
樂觀主義 313, 352-353, 381, 397, 402, 453, 464, 503-504, 525, 577, 598, 604；宇宙的，241
德國 49, 185-187, 342-343；與浪漫主義，317-321；思想力量之盛衰，317-318, 490-491
劍橋柏拉圖學派（Cambridge Platonists） 144, 199, 206

十六劃

聯想心理學（Associationist Psychology） 205, 216, 378
機器（Machine） 55, 369, 565, 604, 610-612
機械主義（Mechanism） 447-449
歷史 十七世紀思想中之，139以下；十八世紀思想中之，178, 281以下；十九世紀思想中之，310, 315, 391以下，463；二十世紀思想中之，593以下；循環論，139-142, 162-163, 289-290, 607-608；退化論，140-141, 149-153, 156-157, 162-163, 288-289, 429, 581；歷史中之命運與自由，611-614, 620-621；決定論，392-393, 598, 612-614；歷史哲學，281以下，307-308；天命論，143以下；種族主義詮釋，481-482

歷史主義（Historicism） 22-23, 303-304, 313-315, 383-384, 499, 568, 599-601；浪漫主義之，338以下，356, 371, 422-423, 454, 587；之危機，485, 500-501, 593以下；反歷史主義，603-604
歷程哲學（Process Theology） 535；並見「上帝」、「神學」條
〔戰爭與和平法〕（*De Jure Belli ac Pacis*） 118, 120
頹廢（Decadence） 437, 440, 463以下，

十七劃

環境主義（Environmentalism） 206, 275, 353, 378
彌賽亞主義（Messianism） 344
優生學（Eugenics） 418

十九劃

懷疑主義（Skepticism） 45, 73, 227, 283-284, 314, 406, 487, 498, 546, 553；與唯信論，79-81；宗教的，223-224, 234-235；知識論的，600-602；並見「知識」、「皮洛懷疑主義」條
藝術（機械藝術與美術） 177
羅馬 290-291, 297, 307, 349, 469
邊沁主義（Benthamism） 431, 453, 458；並見「功利主義」條

二十三劃

變化論（Transformism） 238, 249, 251-252, 254, 440
邏輯實證論（Logical Positivism） 437-438, 490, 496, 553-554, 568

二十五劃

觀念（Ideas） 歷史裏的，9以下
觀念史（History of Ideas） 阿克頓爵士論，3；邁乃克論其價值，13