



现代性之路：

The Roads to Modernity:

英法美启蒙运动之比较

The British, French, and American Enlightenments

〔美〕格特鲁德·希梅尔法布 / 著

The

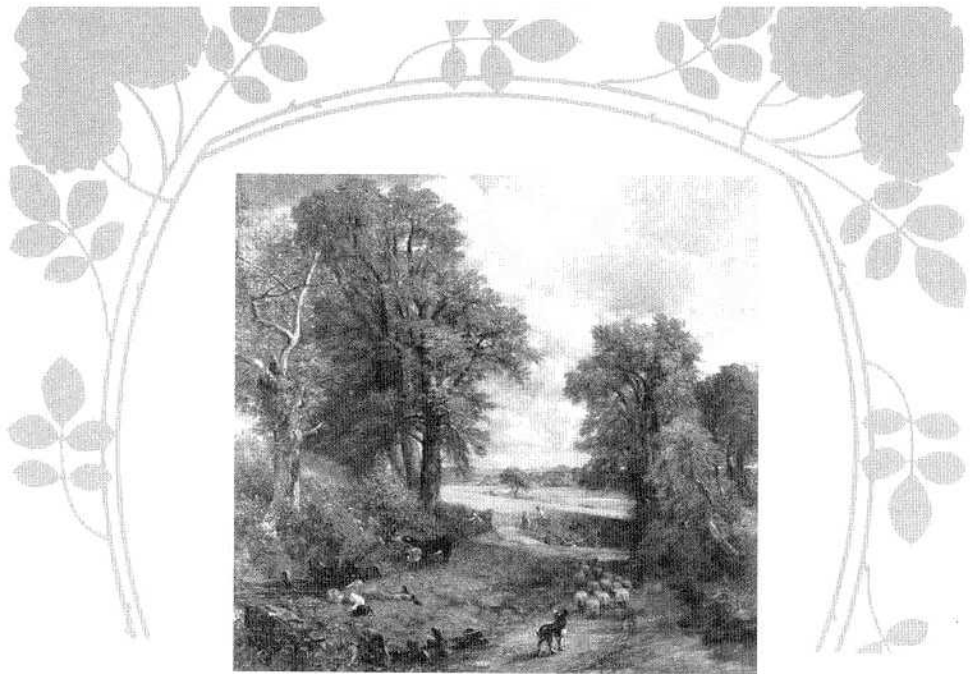
齐安儒 / 译

復旦大學出版社

内容简介

作者格特鲁德·希梅尔法布是美国著名的女历史学家，美国保守主义历史学家中的代表性人物。启蒙运动在西方近代史的进程中起了至关重要的作用，希梅尔法布通过比较三国启蒙运动中展现出的不同特点，更偏向于认同英国和美国启蒙运动中体现的道德价值和社会政治学价值。而对于大部分国人来说，几乎将所有的视线都集中于法国。作者熟谙英法美启蒙运动关键人物的学说和思想，将带领我们“重拾启蒙运动的一次满怀抱负的尝试”，因为“他们好似创造了一个和法国人迥异的启蒙运动”。





现代性之路：

The Roads to Modernity:

英法美启蒙运动之比较

The British, French, and American Enlightenments

〔美〕格特鲁德·希梅尔法布 / 著

图书在版编目(CIP)数据

现代性之路:英法美启蒙运动之比较/

[美]希梅尔法布(Himmelfarb, G.)著;齐安儒译. —上海:复旦大学出版社, 2011. 7

书名原文: The Roads To Modernity: The British, French, and American Enlightenments

ISBN 978-7-309-08100-8

I. 现… II. ①希…②齐… III. 启蒙运动-对比研究-英国、法国、美国 IV. B142

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 079998 号

This translation published by arrangement with Alfred A. Knopf, a division of Random House, Inc.

上海市版权局著作权合同登记 图字:09-2007-339 号

现代性之路:英法美启蒙运动之比较

[美]格特鲁德·希梅尔法布 著 齐安儒 译

责任编辑/盛 亮

复旦大学出版社有限公司出版发行

上海市国权路 579 号 邮编:200433

网址:fupnet@fudanpress.com <http://www.fudanpress.com>

门市零售:86-21-65642857 团体订购:86-21-65118853

外埠邮购:86-21-65109143

江苏省句容市排印厂

开本 787×960 1/16 印张 13.25 字数 187 千

2011 年 7 月第 1 版第 1 次印刷

ISBN 978-7-309-08100-8/B·392

定价:25.00 元

如有印装质量问题, 请向复旦大学出版社有限公司发行部调换。

版权所有 侵权必究

前言

我的一本文集《维多利亚时代的思想》(*Victorian Minds*),其中有一节名为“原维多利亚时代的人”(Proto-Victorian)。不,我更乐意说,“前维多利亚时代的人”(Pre-Victorian)——依照我的词典,“原”(Proto)意味着不仅在时间上是最早的,在地位或重要性上也是首要的。在这种场合,“原”意味着包括埃德蒙·伯克(Edmund Burke)、杰里米·边沁(Jeremy Bentham)和托马斯·马尔萨斯(Thomas Malthus)。我其他的书将这一类人扩展到承认亚当·斯密(Adam Smith)、约翰·卫斯理(John Wesley)、托马斯·潘恩(Thomas Paine)以及那些美国开国先驱们。现在,我很高兴将曾经处于幕后的他们推到前台,以恰如其分地向这些 18 世纪的思想者和运动表达敬意。没有他们,19 世纪——的确,还有 20 世纪和 21 世纪——将是不可想象的。

这么多年以后,青年时代的情景依然历历在目。我的第一本书,关于阿克顿勋爵(Lord Acton)的,将我带入了维多利亚时代英国的中心,但我通过法国的启蒙运动及革命接触到阿克顿的。这是我跟美国研究这个时代最顶尖的学者之一的路易斯·戈特沙尔克(Louis Gottschalk)学习时的课题。正是阿克顿对于法国革命的研究将我引向了这个时代最博学、最深刻的历史学家,并因此而发现了维多利亚时代英国的富矿。现在,我回到了法国启蒙运动。过去五十年来,卓越的学术成就已经差不多使这个课题彻底改观,这让我自愧不如。但那些当年激起我兴趣的问题还没有因此变得模糊,它们依然挑战着当代历史学家。

两个邀请使我回到了启蒙运动:第一个是 1996 年 8 月受邀参加教皇在冈多菲堡(Castel Gandolfo)主持的一次学术讨论会;第二个是 2001 年 5 月受邀在伦敦的英国社会科学院(the British Academy)发表埃里·

凯杜里演讲(Elie Kedourie Lecture)。在罗马的学术讨论会,其主题是“今天的启蒙运动”(Enlightenment Today),要求我提交的论文是关于贫困与启蒙运动方面的¹。我以前没有涉及启蒙运动的这个方面——大多数研究启蒙运动的历史学家也没有涉及。在研究过程中,我发现英国和法国启蒙运动之间的差异甚至比我想象的还要大。后来我在英国社会科学院所做的演讲中,我将这两个启蒙运动的主题从关于贫困的狭隘视觉拓展开来,到达更大的社会与理念问题层面。在本书中,我进一步拓展了这个主题,把美国的启蒙运动也加了进来,引入了启蒙运动——或者说这些启蒙运动——的第三个政治维度,既然我现在想到了它们。

这本薄书是一篇文论,而不是一篇综合性的学术叙事。但是,我希望它建立在最好的学术证据基础上。我广泛地引用了各种资料(尤其是第一手资料),部分是因为我的某些论点是对一些普遍看法的反驳,因而需要证实和辩解;也因为当代作家是如此地能说会道且善于思考。斯密、伯克、托克维尔(Tocqueville)、美国的开国先驱以及其他人的表述锐利、切中要害且语言优美,概括或重述只会使它们变得肤浅而粗俗,试图去转述它们,会是一种罪过。

我对这些卓越思想者的尊敬也使我对他们的词汇充满敬意。因而,在现在说“美利坚合众国”(the United States)的地方我保留了“美国”(America);托克维尔的《美国的民主》(*Democracy in America*)与《美利坚合众国的民主》(*Democracy in the United States*)意味着完全不同的一些东西(晚至1893年,詹姆斯·布赖斯[James Bryce]出版了他的不朽名作《美利坚联邦》[*American Commonwealth*])。同样,在那个时代所用的阳性名词和代词即使不优雅,也会有通用的含义,如果用当前正确的方式表达它们,这些含义反而会被破坏。

美国和法国的启蒙运动将我引入了对我来说相对有些不熟悉的领域,因此我要感谢宾夕法尼亚大学的阿兰·科斯(Alan Kors),他审读了关于法国章节的初稿;我还要感谢田纳西大学的威尔弗雷德·麦克雷(Wilfred McClay),他审读了关于美国的章节。两位都做了我要求的评论性阅读,提出了有益的建议,并提供了参考书目。对于两位,我要做出如下的惯常免责声明:对我的观点或错误,他们没有任何责任。

不仅他俩为我提供了图书馆的资料,他俩的员工,包括欧洲部的卡罗尔·安布鲁斯特尔(Carol Ambruster)和学术计划办公室(the Office of Scholarly Programs)的莱斯特·弗吉尔(Lester Fogel),还为我提供了帮助和建议。美国企业研究所(American Enterprise Institute)为我从国会图书馆借书提供了便利,并将他们的实习生汉斯·阿尔霍夫(Hans Allhoff)和艾琳·康洛依(Erin Conroy)借来为我服务,他们在接下来的几年,为我找书、复印文章并搜集了很多零零散散、不引人注目的参考笔记。

能够再次与诺普夫(Knopf)的阿什贝尔·格林(Ashbel Green)合作,给我带来了巨大的快乐。这是在过去的三十五年里,他全程操作出版的我的第九本书——我猜测,在这样一个出版商与作者的关系经常变动的时代,这多少算个纪录。阿什贝尔来负责这本书的出版,是再恰当不过了,因为他的一位祖先是这本书的一个配角:一位名叫阿什贝尔·格林的人在革命战争(Revolutionary War)期间服役,是国会的专职牧师,后来成为新泽西大学(现在的普林斯顿大学)的校长,其后他还成为该校一位前任校长约翰·威瑟斯庞(John Witherspoon)传记的作者。这位校长在将英国启蒙运动带入美国的过程中起了重要作用。

最后,我要感谢我的丈夫,埃尔文·克里斯托尔(Irving Kristol),就像他对我以前所有的书所做的一样,他对这本书的整个初稿都进行了阅读和评论。其他很多作者都以一名编辑和指导者的身份来赞扬他,但他给我的更多:智慧的建议,善良的性情,始终如一的奉献。

序 言

本书是从诋毁它的批判者和不加评判地赞同它的捍卫者,从否认它存在的后现代主义者和轻视或毁谤它的历史学家,尤其是支配并霸占了它的法国人手中,重拾启蒙运动的一次满怀抱负的尝试(比其冗长的论辩更具雄心)¹。对于重拾启蒙运动,我欣然提议恢复英国人的地位,他们在创造它的过程中贡献良多——他们确实创造了一个和法国人迥异的启蒙运动。

传统上,启蒙运动研究的视野集中于法国,集中于哲人创造的思想和这些思想向世界大多数国家的输出。这些思想一直都是争论的话题,但从没有像今天这么激烈过,因为现在,不是这种或那种思想处于争论之中,而是整个思想体系都处于争论之中。对于这种知性的怀疑主义,作为一个以思想的运动著称的启蒙运动显得尤其脆弱。“启蒙工程”(enlightenment project)就如它有时被惹人怨恨地说起时那样,被认为是过时的,是一种现代性的幻觉或错觉。它让我想起了一个时期,当时一些名词如“理性”、“天性”、“权利”、“真理”、“道德”、“自由”、“进步”等可以无需借助于引号而使用,对这些“特别”的概念,也没有讽刺的意味与之相称。某位作者(在一本很恰当地命名为《启蒙运动的觉醒》[*Enlightenment's Wake*]的书中)说,它假定一个仅仅是“西方文化帝国主义”化身的“普遍解放与普遍文明”²。另一位作者解释道:“启蒙运动之于后现代主义就像‘旧制度’之于法国大革命……[它]象征着后现代主义反感的现代。”³在哲人们相信可以自由地歌颂理性,将其置于宗教之上时,后现代主义者发现理性和宗教本身一样残暴、“极权”。

其他历史学家不反对这些思想本身,而是反对过度地关注思想的启蒙运动观念。对于他们来说,启蒙运动是一次社会运动,也是(或者更是)

一次知识运动,通过更好地考察阶级与组织、社会关系与物质力量的流动,它们在法国共谋推翻旧制度,为大革命铺路⁴。罗伯特·达恩顿(Robert Darnton)已将他的分析运用于《百科全书》这个哲人们的期刊上,通过分析它筹办与发行的模式、它所吸引的作者以及它招致并逃避的审查,将它作为一种经济和社会现象来论述。最近,正如达恩顿自己所说,他已将视线从“高层的启蒙运动”上离开,转到启蒙运动的“底层”或“下层生活”、淫秽文学、感觉主义和当时渗透进大众文化的谣言^{5*}。

相比之下,本书是思想史的一个课题。理性与宗教、自由与美德、天性与社会的思想,它们以不同的方式和程度塑造了法国、英国和美国这三个如此戏剧性地受它们影响的国家完全不同的启蒙运动⁶。在论述它们时,本书是不加争辩、不带讽刺的。与政治家及事件与人通信的哲学家及其他人脑中迸溅出的这些思想,深入到了被近代历史学家所称的人们的**精神状态**中,以及阿历克斯·德·托克维尔意指的**道德**中。这里的**精神状态**和**道德**指:建构“一个民族整个道德和智慧”的“思维习惯”和“心灵习惯”⁷。在历史的关键时期,这三个启蒙运动体现了走向现代的不同途径,以及意识与感性不同的思维与感觉习惯。

我正是带着这种认识来想象这个以“启蒙运动”著称的现象;也正是带着这种感觉,我提议重新确立它的英国起源。法国人自己都承认可敬的英国三杰培根、洛克和牛顿的思想启发了他们自己的启蒙运动。我将不把注意力引向这些启蒙运动的先驱们(我也这样看待他们),而是超越这些,将视线引向18世纪本身,以此在法国人视为他们自己的地域范围和时空上来挑战他们⁸。正是在那时,18世纪早期,英国的启蒙运动开始了,采取了与其大陆对手(或它自己的海外子民)迥异的方式。问题不仅仅在于确立英国启蒙运动在年代上的领先性,更在于确立它的特性和历史重要性。

将英国启蒙运动带上历史舞台(更确切地说,是历史舞台的中心)的,

* 这里有启蒙运动的另外一个“底层的事”:例如,丹尼斯·狄德罗(Denis Diderot)在其死后才出版的著作揭示了一个与我们熟悉的哲人迥然有别的人物和思想者。在今天,比起《百科全书》(*Encyclopedie*)的编辑这个人物,《拉摩的侄儿》(*Rameau's Nephew*)的作者也许更有趣、更复杂,或许还更友善。但是,前者是大众所知历史上的狄德罗,启蒙运动的狄德罗。

正是对启蒙运动这个观念的重新定义。在一般的与启蒙运动相关特质——理性、权利、天性、自由、平等、宽容、科学、进步——的冗长陈述中，理性总是放在这个列表的最前面。引人注意的是“美德”这个词的缺失。但正是美德，而不是理性，使英国人占了先：不是个人美德，而是“社会美德”——怜悯、仁慈、同情，英国哲学家们认为它们出于本能，自然地将人们习惯性地互相联系在了一起。然而，他们认为理性是一个次要的、关键的角色，而不是如哲人们所认为的那样，是首要的、决定性的。因此，恢复英国的突出地位就是将注意力导向通常不与启蒙运动联系在一起的主体，也就是说导向这些启蒙运动中每一个所明示或蕴含的社会伦理。

用这种方式重新定义启蒙运动，也是在某种程度上重新定义英国的启蒙运动本身，将其扩展到涵盖通常被认为与其不一致的思想者和行动者上。的确，他们中的一些人更经常地被归入“反启蒙运动”一类——最著名的是埃德蒙·伯克，还有更大胆的约翰·卫斯理，同时还有十几位不那么出名（对我们这个时代而言，但在他们那个时代不是这样）的慈善家和改革者，他们赋予社会伦理以实际意义。这样，我在从事一项双重的修正主义者的实践，使启蒙运动更具英国成分，也使英国的启蒙运动更具包容性。

以我在前面的方式谈及“启蒙运动”是对流行用法的一种妥协。现在，并没有很多学者具有彼得·盖伊(Peter Gay)在“启蒙运动，一次单纯的启蒙运动”中透出的自信，尽管这依然是关于它的一个流行观念。盖伊在他的三部曲的开场白中宣称：“只有一个启蒙运动。”在不同的地方，他这样形容启蒙运动：一个家庭、一个集体、一支军队和一个党派中，有来自观念不同的国家千差万别的个人，但所有这些人被一个共同的目标统一起来，形成“思考的单一模式”。更说明问题的是他对“哲人”的故意使用，在这个法语词意指“一种国际类型”的基础上来描述所有这些个人⁹。这个在那时直至现在都没有融入英语的词暗示：盖伊的书充分说明，如他所设想的，启蒙运动在本质上具有高卢起源和精神。

尽管最近有历史学家表明，启蒙运动在国家与个人之间是如此不同，以至于这个单数词使人产生误解¹⁰，启蒙运动依旧是鲜有例外地与法语联系在一起，这些说法的术语仍然是哲人使之熟悉的那些。为什么是这

样,这多少是一个谜。最明显的原因是,法国启蒙运动(似乎对当时的同时代人及很多其后的历史学家来说大约如此)真切地在现代最戏剧性的事件之一——法国大革命中实现或完成了,而这场革命被广泛认为(同样,在当时及其后)是现代世界的开端。黑格尔(Hegel)评论道:“据说,法国大革命源于哲学。”这一次,他认同这样的传统观点:“从太阳在天空中闪耀,各大行星围绕着它旋转开始以来,人们第一次觉察到人之存在的主题是他的头脑,也就是说,是他的思想,受其激发,他逐步构建了现实的世界。”¹¹

但是,可以说,美利坚共和国也是“思想”的产物,尽管是一种不同的思想。通过传播一种“新的政治科学”,美国人在现代成功地创建——“创建”,这个词本身就引人注目——了第一个可行的共和国。黑格尔本人赞赏美国为一个“世界历史”的现象:“美国从此成为一个未来之国,这里,在我们面临的时代,世界历史的责任将展现它自己。”¹²他承认,这个“未来之国”毫不受益于法国人,而在很大的程度上受益于英国人,他们的宪法使美国“在普遍的动乱中”屹立不倒¹³。

美国也许已经成为未来之国,但不是美国革命鼓舞了将来的革命。在过去的两个世纪里,普通革命的典范,也是启蒙运动的典范,都是法国。汉娜·阿伦特(Hannah Arendt)曾经这样说:“这个问题令人伤心的事实是,以灾难为结局的法国大革命创造了世界历史,而美国革命,它如此成就斐然,却依然被人认为是一个差不多只具有局部重要性的事件。”¹⁴

法国启蒙运动现在最受人关注,不仅仅是因为它与法国大革命的联系,还因为它的支持者故意的、自觉的,当然还有装腔作势的品性——对他们在世界历史中的身份和(远在黑格尔之前的)地位的敏感。1751年,在《百科全书》第一卷出现之前问世的《序言》(Preliminary Discourse)中,编者说起在当前“启蒙世纪”达到顶峰的“启蒙运动的几个世纪”,并解释说《百科全书》将为启蒙运动这个最高级的阶段提供一个合适的知识概要¹⁵。毋庸置疑,这项事业是有史以来最具雄心的:1751年至1772年之间,《百科全书》发行了二十八卷(包括印板);到1780年,又发行了另外7卷——相比之下,英语的钱伯斯《百科全书》(这套书当时刚被翻译成法语)只有两卷,出版于1768年至1771年间的《大英百科全书》(*Encyclopaedia*

Britannica,未翻译)只有三卷。(后者受《百科全书》这个榜样的启发或刺激,到1784年扩充到十卷本,该世纪末扩充到二十卷本,其最后一卷对《百科全书》进行了激烈的批评。)这些著作的名字本身意味深长,法国人缺乏与British(英国的)(它不像*Encyclopedie francaise*中的*francaise*一样出现)等同的国家形容词,以此来确定它普遍的凭据。这套书的副标题同样具有提示性:《大英百科全书》的是“一部艺术与科学的辞典”;而法国的《百科全书》省略了最普通的不定冠词,加上了一个奇怪的形容词,“科学、艺术和手工艺经过推理的大辞典”(Dictionnaire raisonne des sciences, des arts et des metiers)。

《百科全书》还有一个令人印象深刻的作者:“文人团体”(Une Societe de Gens de Lettres)。这个因素表明了法国启蒙运动出类拔萃的另一个原因:因为它预见了一个有着明晰的特性和目的、富有凝聚力的组织,一个文人或哲人“群体”。这个群体,可以说是法国启蒙运动的先锋,他们不仅负责《百科全书》,还主持巴黎的沙龙,使这个城市成为欧洲的知识中心。杰出的历史学家弗朗科·文图里(Franco Venturi)基于英国思想者不像他们的法国同行,从来没有想过他们是一个特别的阶层或群体这一事实,否认有英国启蒙运动这回事。“他们没有一个他们自己的组织或节奏,从而他们没有作为一支自发的、试图质疑并取代过去延续下来的组织的新政治力量来行事。”他说,只有在苏格兰,才能找到一次启蒙运动必需的元素,“一个新的知识阶层,意识到它”用来对抗传统统治阶级“的作用与力量”。文图里推崇吉本,认为他是“启蒙运动的英国巨人”,但又说“在他自己的国家”,他是一个“离群索居的人,孤独寂寞的人”,因为在英国没有启蒙运动¹⁶ *。

如果就文图里的判断,英国没有一个“知识阶层”——一个有组织的、持不同政见的、有潜在革命倾向的知识分子阶级,但他们确实拥有按照他

* 文图里考虑了18世纪共和派——共和党人和自然神论者(或泛神论者),他们是约翰·托兰(John Toland)、约翰·特伦查德(John Trenchard)及他们在前一世纪的同行的继承人——组成的一个可与哲人相比拟的有组织群体的可能性。但根据该课题最杰出的专家卡罗琳·罗宾斯(Caroline Robbins)的说法,他们不是一个“有组织的反对党”,不是一个“有凝聚力的党派”,因而当然不是革命者。这样,按照文图里的标准,他们将不足以使英国具有启蒙运动的资格¹⁷。

们自己的“节奏”来行事的思想者、作家、传道者和改革者，他们使伦敦，还有格拉斯哥与爱丁堡成为充满活力的知识中心。也许伦敦没有法国人引以为傲的沙龙，或使格拉斯哥与爱丁堡负有盛名的大学，但它却有咖啡馆和俱乐部，它们具备某些相同的社会功能，满足着多得多的人的需求。

伦敦还有一些流行杂志，为读者群比哲人们大得多的作者提供渠道。《闲谈者》(*Tatler*)和《观察者》(*Spectator*)聪明的主办人约瑟夫·爱迪生(Joseph Addison)和理查德·斯蒂尔(Richard Steele)充分意识到他们事业的目标。爱迪生在《观察者》中写道：“据说苏格拉底把哲学从天堂带来，让它在人类心中扎根；而我将满怀雄心地让这个说法用在我的身上，我已经把哲学从壁橱和图书馆、学校和学院里带出来，让它居住在俱乐部与咖啡馆里、集会中与茶桌上。”¹⁸诚如所言，事实证明《观察者》在法国同样受欢迎。1714年，它被翻译成法语，这仅仅是它在伦敦问世后的第五年；20年后，《闲谈者》也被翻译过来。让-雅克·卢梭(Jean-Jacques Rousseau)在他的《忏悔录》(*Confessions*)中回忆，当他还是一个年轻人，与他的女资助人华伦斯夫人(Mme de Warens)一起在法国南部居住时就阅读这些杂志。他说：《观察者》“尤其让我快乐并对我有用”¹⁹。在他的小说《爱弥尔》(*Emile*)中，他介绍了爱弥尔与索菲之间交换书籍的事：她要给他《闲谈者》(*Telemachus*)，他要给她《观察者》(*Spectator*)²⁰。

同样，美国也有思想者、作家、传道者，尤其是政治家，他们组成了一个特别的知识阶级——这是成为政治和革命力量的另外一个阶级，而哲人们自己从来没有完全做到他们那样。

他们还设法撰写文章。《联邦党人文集》(*The Federalist*)是最引人注意的，它们远没有《百科全书》那样鸿篇巨制，但影响力却更大也更持久。一个世纪以后，约翰·莫雷(John Morley)在将他书架上的那些沾满灰尘的浩繁卷帙拿下时，沉思着人们也许再也不会读它们了，它们现在是一堆“有纪念意义的废墟”²¹，他以此对《百科全书》做出了充满同情的结论。对于一直都在重印中的《联邦党人文集》，却不能这样说，它们已被译成多国文字(最近译成希伯来文)，它的原则和论点不仅在美国，而且在国外反复被民主人士和追求民主的人士引用。(《百科全书》从没有重印过，只有部分精选的章节译成外文。)

法国相对于英国和美国的决定性优势可能就在于“启蒙运动”这个术语本身。对于这一点,后现代主义者有一个观点:语言通常是现实的,或者是人们认为是现实的。“Siccle des lumieres”(启蒙时代)这个词,早在1733年,杜波斯神父(abbe Dubos)就使用了它;1750年,卢梭在《论科学与艺术:第一篇论文》(*First Discourse*)中使用了它;第二年,《百科全书》的联合主编让·勒·荣德·达朗贝尔(Jean le Rond d'Alembert)在他对《百科全书》的《序言》中使用了它;在整个18世纪,其他很多人都使用过它。在语言和文化适于这种抽象的德国,“Aufklarung”这个术语在1784年关于“启蒙运动[Aufklarung]是什么”这个问题的讨论上正式出现。依曼努尔·康德(Immanuel Kant)问:“我们现在生活在一个启蒙过的时代吗?”回答是:“不,但我们生活在一个启蒙运动的时代。”²²

在有启蒙运动的现实却没有合适的语言表达它的英国(这里,有人也许会说,现实阻碍了抽象概念的发展),直到很久以后,才有表达它的名词出现。1798年问世的康德论文的第一个英语译本没有用这个名词,而是用“在启蒙的”(enlightening)或“启蒙过的”(enlightened)来代替“启蒙运动”²³(enlightenment)这个词。虽然在英国没有这个名词,但它的形容词是广为人知的。在《对法国大革命的反思》(*Reflections on the Revolution in France*, 1790年)中,伯克带着讽刺口吻说道:“一个启蒙过的时代的爱国罪行”,没收教会财产的“‘启蒙过的’高利贷者”(这里,“启蒙过的”带引号),“这个启蒙过的时代不可冲破的黑暗。”²⁴

一百多年以后,这个名词才在英国出现。1837年,托马斯·卡莱尔(Thomas Carlyle)在他的《法国大革命史》(*History of the French Revolution*)中,杜撰了“哲学主义”(Philosophism)这个词来形容哲人们拥护的制度²⁵。四十年以后,在其《狄德罗》、《伏尔泰》、《卢梭》传记中将哲人这个概念带入英国公众视线的约翰·莫雷,使用了“启发”(illumination)这个说法²⁶。晚至1899年,黑格尔《历史哲学》(*Philosophy of History*)的翻译者说,他不得使用Eclaircissement这个法语单词,因为“在英语中,当前没有意指这个伟大的知识运动的说法”²⁷。1910年,对于很明显是由一位美国的黑格尔派哲学家所写的一本名为《启蒙运动的哲学》(*The Philosophy of the Enlightenment*)的书²⁸,

一位历史学家称其为“一个分水岭”。但正是在第二年，著名的《大英百科全书》第11版问世了，其中没有关于启蒙运动的词条。第一个该类词条出现在1929年的第14版中，在这里，该说法作为 *Aufklärung* 的翻译，主要适用于德国人，它恰好也适用于英国人（洛克和牛顿）和法国人²⁹。

即使是具有某些文图里认为启蒙运动所具备特征——独特、自觉的学派——的苏格兰，直到很晚，才赢得“启蒙运动”这个称号。今天我们如此熟悉的“苏格兰启蒙运动”这个说法，是在1900年创造出来的，用来描述以“道德哲学家”（就像教授一样，他们在字面上拥有这个头衔）闻名的苏格兰哲学家³⁰。亚当·斯密是格拉斯哥大学的道德哲学教授，弗朗西斯·哈奇森（Francis Hutcheson）是他的前任，而托马斯·雷德（Thomas Reid）是他的继任者；杜加尔德·斯图尔特（Dugald Stewart）接替了亚当·弗格森（Adam Ferguson）在爱丁堡大学的道德哲学讲席。大卫·休谟（David Hume）没有拥有任何教授头衔或职位，但他在爱丁堡出生、长大，并在那里上大学（没有获得学位），他一生中大部分时间也是在那里度过，毫无疑问，他属于这个学派。然而，这些哲学家中很多人愿意把他们看成是北部英国人（North Briton），而不是苏格兰人。他们中的某些人竭力避免表现出任何苏格兰狭隘主义的迹象。斯密在牛津的六年中，自觉并成功地掩盖了他的苏格兰口音。同其他人一样，他在伦敦发表他的著作，并在居住在那里的时候写了《国富论》（*Wealth of Nations*）的大部分。休谟把他的名字从苏格兰语的“Home”改成了英语化的“Hume”。在掩盖他的口音方面，他没有斯密那么成功，但他确实很谨慎地从他的著作里去掉了苏格兰语的习语。

因此，苏格兰启蒙运动并不像想象中的那么狭隘或排外；它也不仅仅限于苏格兰。约翰·洛克和伊萨克·牛顿通常被认为是英国启蒙运动的先驱。我自己倾向于把这个荣誉给予沙夫茨伯里伯爵三世（the third Earl of Shaftesbury），他也是苏格兰启蒙运动的先驱，尽管他既不是苏格兰人，也不是一名教授。但毫无疑问，他们三人都是英国人。其他同样在启蒙运动中值得尊敬的人物是：约瑟夫·巴特勒主教（Bishop Joseph Butler）、威廉·帕利（William Paley）、约瑟夫·爱迪生、约瑟夫·普里斯特利（Joseph Priestley）、托马斯·潘恩、威廉·戈德温（William Godwin）

和爱德华·吉本。那些出生在威尔士或爱尔兰的人——理查德·斯蒂尔、理查德·普莱斯(Richard Price)、埃德蒙·伯克,他们在英格兰生活和工作*。

然而,直到最近,英国启蒙运动还没有被承认,因为大家显然没有把英国人考虑进这个范围内。这不仅是文图里深思熟虑后的判断,也是诸如阿尔弗莱德·科班(Alfred Cobban)等杰出历史学家的判断。科班在1960年写道:“‘启蒙运动’这个说法很难运用于英国。”³² 罗伯特·R·帕尔默(Robert R. Palmer)在1976年写道:“即使人们听说过‘英国启蒙运动’这个说法,这也会有些别扭,与事实不相称。”³³ 亨利·S·康马杰(Henry S. Commager)在第二年宣称“英国有点出离启蒙运动这个圈子”³⁴。直到20世纪80年代,约翰·波科克(John Pocock)和罗伊·波特(Roy Porter)才把英国加进了这个精选的圈子,他们最终使有别于苏格兰的英国启蒙运动观念获得认可³⁵。

考虑到当时法国和英国思想者之间联系如此频繁,同时代人和历史学家把英国排除在启蒙运动的圈子之外,就更让人感觉奇怪了。他们阅读、翻译并评论彼此的著作,还互相拜访。1726年至1728年,伏尔泰曾在英国居住过,他公开声称对自己是个“英国狂”感到内疚。他的《英国书信集》(*Letters Concerning the English Nation*)最先是1733年在英国的伦敦出版的,到第二年,才在巴黎以《哲学通信》(*Lettres philosophiques*)的书名出版。(尽管英语流利,但伏尔泰用法语写成此书。)在后来的一本书《哲学词典》(*Philosophical Dictionary*)中,他提到他与乔治·贝克莱(George Berkeley)的会面,引用了洛克、沙夫茨伯里,并对伊萨克·牛顿表达了特别的敬意。

比起伏尔泰(有人持这样的观点:对比法国启蒙运动,他更是英国启蒙运动的代表),孟德斯鸠(Montesquieu)与英国人靠得更近。从1729年

* 对于不承认英国启蒙运动中英格兰人贡献的历史学家来说,吉本提出了一个特别的问题。即使否认英格兰人在该启蒙运动中有任何贡献的弗朗科·文图里,也不得不认为吉本是一个例外,说他是他的国家中一个“离群索居”和“孤独寂寞”的人(而他是一位畅销书的作者和名人)。同样,一名最近的历史学家亚瑟·赫尔曼(Arthur Herman),他认为“创造现代世界”的苏格兰人贡献最大,坚持认为吉本的著作是在苏格兰历史学派基础上的模仿,吉本“就各方面来说……在智识上是一名苏格兰人”³¹。

到 1731 年,为了研究英国的政治制度,他特地住在英国。作为著名的《波斯人信札》(*Persian Letters*)的作者,他拜见辉格党的领袖,参加下议院的会议,通过推选成为皇家学会的一员,他获得了英国人最高的赞誉。伯克在他的《新辉格党对旧辉格党的呼吁》(*Appeal from the New to the Old Whigs*,对法国大革命的一次有力批评)临近结尾时给孟德斯鸠的颂文,其热情是在法国的孟德斯鸠同胞所不可比的³⁶。而在另一方面,另一位哲人德·霍尔巴赫男爵(Baron d'Holbach)在 1765 年访问英国,这使他对这个国家不愉快的看法加强了。更不赞赏英国的卢梭,在他在法国境内因《爱弥儿》(*Emile*)中表达的观点被下令逮捕后,于 1766 年来到英国避难。正是在英国期间,他撰写了他《忏悔录》的大部分*。

也有一些英国精英从另一方向渡过海峡,他们是:大卫·休谟、亚当·斯密、爱德华·吉本、劳伦斯·斯特恩(Laurence Sterne)、霍拉斯·沃波尔、托马斯·潘恩和约瑟夫·普里斯特利。18 世纪 30 年代,休谟还是个年轻人,他就在法国居住期间完成了他的杰作《人性论》(*A Treatise of Human Nature*)。30 年后,他又回到法国,在英国驻巴黎大使馆担任秘书,在这里,他不是以《人性论》的作者著称,而是以多卷本《英格兰史》(*History of England*)的作者著称。斯密于 1765 年至 1766 年间在巴黎定居,名义上是巴克卢公爵(Duke of Buccleuch)的家庭教师,在这里,他以《道德情操论》(*Theory of Moral Sentiments*)的作者著称,经常受邀参加沙龙。已经着手撰写《国富论》(*Wealth of Nations*)的斯密,非常乐意结识诸如安-罗伯特-雅克·杜尔哥(Arne-Robert-Jacques Turgot)及弗朗西斯·魁奈(Francois Quesnay)等重农主义的领军人物(然而,他没有转而秉持重农主义的观点)。1763 年,在去洛桑的途中,吉本在巴黎短期居住过,但在这几个月里,他认识了克劳德·爱尔维修(Claude

* 这是英国启蒙运动中一段更奇怪的插曲。休谟与卢梭在知性和脾气上很少有投合的地方,但休谟同情卢梭的不幸遭遇,安排他在英国避难,在旅程中陪伴他,并为他和他的情妇寻找寄宿处所(他的情妇由詹姆斯·博斯维尔[James Boswell]陪伴单独来到英国)。休谟甚至主动提出为卢梭从乔治三世那里申请养老金,卢梭在开始时拒绝了这项提议,但接着又不情愿地同意了。但是,不久之后,卢梭就开始与休谟反目,指责他传播一封霍拉斯·沃波尔(Horace Walpole)嘲讽他的信,图谋败坏他的声誉。整个事件公开了,无比沮丧的休谟被迫发表他们之间的通信,以此来为自己辩护。

Helvetius)、德·霍尔巴赫男爵和其他一些启蒙运动的杰出人士。(几年前,他在洛桑结识了伏尔泰。)1792年,潘恩在发表了《人权论》(*Rights of Man*)后,移居巴黎,被推举为国民公会的荣誉会员。尽管普里斯特利选择住在美国,但他还是在国民大会中拥有一个荣誉席位。

书籍和观念比它们的作者更容易被广为人知。狄德罗从来没有到访过英国,但他的第一部著作是1745年沙夫茨伯里《论功德与美德》(*An Inquiry Concerning Virtue, or Merit*)的译本。第二年,他自己的书《哲学思想》(*Pensees philosophiques*)出版了。文图里认为这本书是“英语作者夹缝中的评论”(但文图里将这本书描述为“对激情的有力呼吁,以把人们从压迫他的一切中解放出来”,很难称得上是沙夫茨伯里的精神。沙夫茨伯里呼吁激情,不是为了解放人,而是想让人更有道德)³⁷。斯密的《道德情操论》两次被翻译成法语(一次由孔多塞的妻子翻译),1776年出版的《国富论》很快也翻译成了法语。孔多塞本人为这本书写的概要,接着也被翻译成了西班牙语。

《百科全书》在英国的遭遇更加复杂。它的第一版在好几个大学的图书馆都能找到,包括格拉斯哥大学图书馆,斯密将这套书作为礼物赠送给了它。当时甚至出台了一些翻译这套书的计划,其中一项计划看起来在某些方面花费很低(八部分——二十四张纸——实际出版于1752年)。1768年实施的另一项计划,其结果只是第一卷的某些摘选部分得以出版。《百科全书》只受到几则简短的评论,其中一则是斯密1756年发表在《爱丁堡评论》(*Edinburgh Review*)上的,他有所保留地推荐了这套书。奥立佛·戈德史密斯(Oliver Goldsmith)及其他人,还有英语词典的编纂者,更多地是剽窃它,而不是引用它。斯密从《百科全书》第五卷“*Epingle*”词条借用了那个著名的制造厂的实例³⁸。

斯密和休谟两人都对法国的文化问题有着强烈的兴趣。1759年,休谟推荐斯密阅读刚刚出版的爱尔维修的《论精神》(*De l'esprit*)和伏尔泰的《老实人》(*Candide*)³⁹(然而,休谟没有答应爱尔维修的要求,去翻译《论精神》)。几年之前,在新创办的《爱丁堡评论》上,斯密善意地提到达朗贝尔的《序言》,并评论(不无严厉地)了卢梭的《论科学和艺术》,文中包含了从这本书中抄取的一段很长的摘录。在后来的一篇文章中,斯密引

用了《音乐辞典》(*Dictionnaire de musique*)中的“一名作者,更善于强烈地感受,而不是精确地分析,日内瓦的卢梭先生”⁴⁰。在《道德情操论》中,他在顺便提及伏尔泰的文学作品时,引用了他的《路易十四时代》(*Age of Louis XIV*),把他归入所有时代最具天赋的人一类。这些人“时常通过在日常生活与交谈礼节中表露出最叛逆甚至最傲慢的轻蔑,因此而给希望效仿他们的人树立最恶劣榜样,来让他们显得与众不同”⁴¹。

尽管他们对彼此的为人和作品都非常熟悉,但在他们各自的启蒙运动精神与主旨上,英国人和法国人有着深刻的区别。英国人会同情哲人们对“天主教徒”的教会和君主专制的敌意,他们自己已经没有这两个问题了;法国人会羡慕他们发现在英国才有的宗教和政治自由,对于这些,他们是如此渴望。但他们每一方都在为他们自己,也为他们的国人,用不同的方式追求启蒙。在法国,启蒙运动的精髓——从字面上来说,是它的 *raison d'être*——是理性。《百科全书》宣称:“理性对于哲人来说,正如恩惠之于基督徒。”⁴²诚然,对于卢梭或孟德斯鸠不是这样,但对伏尔泰、狄德罗、达朗贝尔和大部分《百科全书》的参与者是这样。理性成为启蒙运动的主要特质,并深深地渗透其中,没有任何其他的观念能够达到这样的高度⁴³。在某种意义上,法国启蒙运动是一场来得有些晚的改革,这场改革的宗旨不是更高、更纯洁的信仰,而是一个还要更高、更纯洁的权威:理性。正是在理性的名义下,伏尔泰发表了他著名的反对教会的宣言:“*écrasez l'infame*”(消灭丑类),狄德罗提议“用最后一位神父的肠子绞死最后一位国王”。

然而,英国或美国的启蒙运动看起来不是这样,在这两个国家,理性没有扮演这样的突出角色;在这两个国家,无论是作为教义还是作为习俗的宗教,都不是首要的敌人。英国和美国启蒙运动能容纳不同意见,很多信仰与怀疑都可与之俱存。在这些国家,没有“*Kulturkampf*”(德国的文化斗争)那样的事发生,从而分散老百姓的注意力,并分化他们。它们也没有让过去与现在斗争,让开明的见识与落后的习俗对抗,在理性与宗教之间制造不可逾越的鸿沟。相反,宗教派别的多样性本身就是自由的保证,在大多数情况下,正如它是精神得救的工具一样,它也是社会改革的工具。

英国启蒙运动的动力不是理性,而是“社会美德”或“社会情感”。在美国,其动力是政治自由、革命的动机和共和的根基。对于英国的道德哲学家和美国的开国先驱来说,理性是达到更大社会目的的工具,不是目的本身。对于他们两者来说,宗教都是盟友,而非敌人。彼得·盖伊给他关于启蒙运动的著作第一卷所取的副标题:现代异教信仰的兴起(*The Rise of Modern Paganism*),再也没有一本关于英国或美国启蒙运动的书能够承受得起。

我已经用从他人那里借来而改为我自己的说法总结了三个国家的启蒙运动。这就是:英国启蒙运动体现了“美德的社会学”,法国的体现了“理性的思想”,美国的则体现了“自由的政治”⁴⁴。英国的道德哲学家们是社会学家,也是哲学家;他们关心与社会相关的人;他们视社会美德为健康和人道社会的基础。法国人有一个更崇高的使命:使理性成为社会和思维的指导原则,在某种程度上,使世界“理性化”。谨慎得多的美国人则寻求创造一门在自由的稳固基础之上建立新共和政体的新“政治科学”。

本书的主旨是用法国和美国启蒙运动作为英国的陪衬,对英国启蒙运动进行说明——也是对它的欣赏。这些启蒙运动中的每一个都有重大的变动和差别;严格说来,它们中的每一个都应该用复数。在英国,特别是伯克和潘恩,还有弗朗西斯·哈奇森和休谟,肯定会对他们彼此之间联系密切的说法予以抗议(哈奇森两次预先阻止了休谟对教授职位的争取)。同样的,在美国,托马斯·杰弗逊和亚历山大·汉密尔顿,他们各自代表联邦党人和反联邦主义者,在彼此激烈争执时,保持着礼貌的克制。在法国,孟德斯鸠和卢梭是特别奇怪的两个人,他们跟其他哲人的关系也同样奇怪⁴⁵(伏尔泰曾经指责卢梭:“从来没有一个人,拥有如此多的智慧,却想用它来使我们变得愚蠢。”)。然而,从历史观点和社会学观点来看,它们都是独特的启蒙运动,把它们互相比较,尤其如此。无可否认,它们有一些共同的特征:对理性与自由、科学与工业、公正和福利的赞赏。但在每个国家,这些观点有着极为不同的形式,寻求其实现的途径也不同。

三个启蒙运动有着截然不同的社会及政治内涵,产生了截然不同的

社会及政治后果。对于法国启蒙运动与法国大革命之间的关系，从它们发生时开始，就有很多争论，但大多数历史学家同意：在某种意义和某种程度上，我称之为的“理性的思想体系”为革命奠定了基础。《联邦党人文集》中发展出的“自由的政治”与美国宪法之间的联系更加直接与明显。同样的，“美德的社会学”与标志着革命年代英国的不主张革命者、改良主义者的性情之间的联系，也是这种情况。

这并不是说，这些国家中的每一个中，观念都是决定性的因素。它们各自的历史形势有明显的不同，或许有决定性的不同。正如英国在早些时候经历了一场宗教改革，也可以说它也经历了一场“光荣革命”（Glorious Revolution），这预示着英国开始有了一套永久的政治解决方法。法国既没有经历宗教改革，也没有经历政治革命，在某种程度上，两者的条件在法国都已成熟。而拥有从英国继承来的这两项遗产的美国，却寻求独立，因为它认为这是这种遗产的一部分。

但观念显然影响了这些经历和境况。英国人应该能够（像潘恩和普里斯特利可能会喜欢的那样）像法国一样，发动一场文化斗争，意在一并废除英国国教和君主制度。法国人应该能够采取孟德斯鸠的路线（这就是说，英国路线），来实现一场更改良主义的、温和的革命。美国人也应该能够赋予他们的革命一项更伟大的乌托邦使命，而不是《联邦党人文集》和宪法中明显表现出的那种实用主义的、谨慎的性情。这些国家没有采取这些途径，与在这些国家每一个中有影响的思想家、善辩者和政治领导人之间流行的观念和态度有非常大的关系，他们促使建立了论述术语的框架并影响了那个时代的性情。

将法国与启蒙运动等同起来的一个不幸结果是这样一种趋向：依照法国经验看待其他启蒙运动的结果——例如，把美国革命看成法国大革命的前奏或低级版本，或把在英国发生的不革命看成某种反革命（或把英国启蒙运动的某些方面看成一种反启蒙运动）。正确评价这些启蒙运动的独特性也是正确评价各国历史形势的独特性。正如我所做的，关注英国启蒙运动就是提醒我们：按照法国启蒙运动更激动人心主张的标准，那些产生社会道德规范的“思维习惯”和“精神习惯”实在太容易被人忽视了。

我不会像罗伊·波特那样走得太远,以至于赞扬英国启蒙运动为“现代世界的创造”;我更不会认同亚瑟·赫尔曼,说“苏格兰人创造了现代世界”⁴⁶。但我确实发现,英国人(不仅仅是苏格兰人)以良好的判断力——如它们的哲学家所说的“常识”——来面对现代世界,这种判断力使他们安然度过混乱时期,在现代性较晚阶段的今天,它依然激起了我们的共鸣。

目 录

前言	1
序言	1

英国启蒙运动：美德的社会学	1
一、“社会感情”与宗教气质	1
二、政治经济学与道德情感	20
三、埃德蒙·伯克的启蒙运动	32
四、激进的异议者	47
五、卫斯理教派：“一种社会宗教”	63
六、“仁爱的时代”	74

法国启蒙运动：理性的意识形态	86
美国启蒙运动：自由的政治	113
注释	138
后记	182

英国启蒙运动：美德的社会学

一、“社会感情”与宗教气质

英国没有哲人，但他们有道德哲学家，这是与哲人有很大不同的一类人。那些轻视或摒弃英国启蒙运动观念的历史学家都这样认为，因为他们不认为道德哲学家具有哲人的特性——他们有充足的理由：这两类人在人相学上完全不同。

特别有趣的是，如果说法国人歌颂约翰·洛克和伊萨克·牛顿，把两人当作引导他们自己启蒙运动的灵魂的话，那么，尽管英国人也尊敬两人，但他们跟两人有着更加含糊不清的关系。大卫·休谟称赞牛顿为“有史以来点缀并引导人类最伟大、最罕有的天才”¹；亚历山大·蒲柏(Alexander Pope)在一段经常被引用的纪念文字中称赞牛顿道：“自然和自然的定律隐藏在茫茫黑夜中；上帝说，让牛顿出世吧！于是，一切都在光明中。”但蒲柏的《人论》(*An Essay on Man*)却透出迥然不同的信息：“人类研究的应该是人。”这句话意味着物质主义和科学能够洞察自然界难以理解的事，但不能洞察人。在早些时候的一篇文章中，他更明显地暗指了牛顿。蒲柏说：“人类理性最有益的目标是人性，而不是天文学”，“比起计算行星间的距离和它们旋转的次数，校正真实的本性和对错的标准更为重要”²。虽然牛顿受到他的国人的厚待(他曾是皇家铸币厂的厂长和皇家学会的主席，受封为爵士，并被授予国葬)，他的科学方法论也受到高度赞扬，但他对道德哲学家或主导英国启蒙运动的问题很少有实在的影响(另一方面，他的《光学》[*Opticks*]对诗人们来说，是一种灵感，诗人们沉醉于光的形象和象征意义中³)。

约翰·洛克也是18世纪英国一个令人叹服的人物,他还是一位畅销书的作者和受人尊崇的人物。但在道德哲学家中,他更多的是因为他的政治学而不是他的形而上学受人尊敬。的确,这些道德哲学家的基本信条里蕴含着他的批判。使他们成为道德哲学家,而不是哲学家的,简而言之是他们对“道德感”的信念。这种“道德感”,假定即使不是人类思维所固有的(如沙夫茨伯里和弗朗西斯·哈奇森所想的那样),那它也是在人类的敏感心性中,以怜悯心或同情心的形式坚定难移的(如亚当·斯密和大卫·休谟所认为的那样),以至于与固有观念有着一样的强制力。

在舍弃固有观念方面,无论是道德上的,还是形而上学上的,洛克本人说得再明确不过了。就他的理解,理智非但不根植于固有观念中,反而是天生质朴的,由感觉和体验以及对这些感觉和体验的深思累积而来。他的《人类理解论》(*Essay Concerning Human Understanding*)第一章的题目是“无固有思辨原理”(No Innate Speculative Principles)(也就是认识论原理);第二章的题目是“无固有实践原理”(No Innate Practical Principles)(道德原理)。即使是黄金规则,“所有社会美德的道德与基础最不可动摇的规则”,对于从来没有听说过这则格言以及很可能会寻求为其辩护的理由的人来说,这些规则也是没有意义的,它们“只不过清楚地表明它不是固有的”。如果美德被普遍认可,那不是因为它是固有的,而是因为它是“有利可图的”,有助于一个人的自身利益和快乐,促进愉悦,避免痛苦。从而,可以以快乐或痛苦做参照(他们本身是感觉的产物)来判断事物的善或恶⁴。

洛克的《人类理解论》发表于1690年。九年后,沙夫茨伯里伯爵写了一篇实际上是对洛克进行驳斥的文章。这件事也有些讽刺意味。因为这位沙夫茨伯里三世伯爵在他祖父沙夫茨伯里一世伯爵家里长大。一世伯爵是洛克的热爱者,曾聘请他监督孙子们的教育。正是这段经历启发了洛克的《教育漫话》(*Thoughts Concerning Education*),也许,这段经历同时也产发了这个学生对他导师教学工作的反感⁵。沙夫茨伯里的文章《论美德与优点》(*An Inquiry Concerning Virtue, or Merit*)发表于1699年,1711年,以稍微有些修订的形式重印在他的《人、生活方式、观念、时代的特征》(*Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*)中。这部三

卷本著作,在伯爵死后三年再版,在该世纪接下来的日子里,又再版了十次,成为同时代与洛克的《政府论次讲》(*Second Treatise*,一本政治方面的书,而不属于形而上学领域)匹敌的再版次数最多的著作。这篇关于美德的一百页文章是这些卷本的核心文章。

按照沙夫茨伯里的说法,美德不是起源于宗教、私利、感觉或理性。所有这些因素在支持或妨碍美德方面都是重要的,但不是美德的直接或原始来源。先于它们发生的是“道德感”,“对是和非的感觉”⁶*。这种感觉才是“占主导地位的,在本质上与我们联系在一起,根植在我们的本性中”,“我们心理素质和气质中的第一原理”,跟“我们的天生感情本身”一样自然⁷。而且,这种“天生感情”是“社会感情”,是社会和人的感情,它非但不与私人利益或个人感情相冲突,实际上反而促进了一个人的个人快乐和幸福感⁸。一个其行为完全或大半由个人感情——自爱、自私或自强——激发的人不是品德高尚的人。的确,他“本身仍然是邪恶的”,因为这个品德高尚的人只是由“他本质上的天生感情”激发的⁹。

它不是对被社会腐化前的人和人性的卢梭式理想化;它也不是对所有或者大多数人会在所有或大多数时间里行事合乎道德盲目乐观的期待。道德感证实了所有人都有关于正确与错误的感觉,即使在他们选择去做错事时,他们也有对正确和错误的理解。沙夫茨伯里的文章很大一部分是探讨困扰人类的“可恶激情”——嫉妒、恶意、残忍、淫欲——的种种问题。沙夫茨伯里警告说,过分追求时,即使是美德,也会变得邪恶;比如,无节制的敏感会毁灭“爱的效果”,过分的怜悯是一个人“没有能力去施救”¹⁰。这篇文章以一个令人兴奋的实例证明来作结,它证明一种伦理,就它的本性——人的“共同性质”——来说,是一种社会伦理。“这样,什么是占统治地位的,而且是天性中首先出现也是最重要的智慧,已经让其符合个人利益及每个人的利益,以此来努力符合普遍利益;如果一个人停止了提升自己,在这个时候,他实际上是丧失了自我,停止了增进自己的快乐与幸福……因此,对每个人来说,美德是有利的,而邪恶则是不

* 沙夫茨伯里的“道德感”迥异于约翰·罗尔斯(John Rawls)最近对这个术语的使用。对沙夫茨伯里来说,它是一种对正确与错误的固有感觉;对罗尔斯来说,它是一种对自由与平等的直觉确信。

幸的。”¹¹

将他的思想不仅与托马斯·霍布斯(Thomas Hobbes),同时也与洛克比较,对比再鲜明不过了¹²。两个人的名字,沙夫茨伯里都没有明确地提出来。或许是出于对洛克的尊重——该文写成时,洛克还健在(尽管在该文再版时,他已经去世了)。但有见识的读者都不会错误理解沙夫茨伯里的意图。1709年,他写信给一位年轻的受他保护的人说:考虑到霍布斯的品性和政府的“基本奴性原则”“摒除了他的哲学毒害”,而洛克的品性和他值得称赞的政府原理使他的哲学更应受谴责;因此,比起霍布斯,洛克更是一名受害者:“正是洛克攻击了所有的基本原则,把所有的秩序和美德从世界中抛弃出来……按照洛克所说,较之时尚和习俗:道德、正义、公平(它们只取决于法律和意志),美德没有其他措施、定律或规则……因而,正确或错误,美德或邪恶它们本身什么都不是;它们也没有任何的痕迹或概念自然地铭刻在人类的思维中。经验和我们的问答教授法将教会我们一切!”¹³

正如沙夫茨伯里没有在《论公德与美德》中提到洛克,伯纳德·曼德维尔(Bernard Mandeville)在《蜜蜂的寓言》(*The Fable of the Bees*)中也没有提到沙夫茨伯里——至少在出版于1714年的第一版中是这样。但在沙夫茨伯里刚好去世一年后,他在该书中出现了。与此同时,《特性》的第二版也出版了,曼德维尔的读者很可能把它当成是对沙夫茨伯里著作的辩驳。这本书的副标题是《个人恶习与公共利益》(*Private Vices, Public Benefits*),读起来就像是反对沙夫茨伯里的宣言¹⁴。

《蜜蜂的寓言》的最初版本以六便士小册子(曼德维尔抱怨说,盗版的只卖半便士)的形式出版于1705年,由30首描写一窝蜜蜂组成的社会的诗组成。在这个社会里,每一个体都是无赖,流氓行为成为一种有价值的目的。每一种恶习都有它相伴而生的美德:贪婪有助于防止挥霍,奢侈促进工业的发展,愚蠢孕育着智慧。结果,这个蜂巢虽然充满了喃喃的抱怨之声,但却富有生产效率,在这里,“……每一个角落都充满恶习,/但整个群体却是一个天堂”。使蜂巢摆脱恶习这种出于善意的尝试,其结果是同时也摆脱了它的美德,导致蜂巢本身的毁灭,所有蜜蜂“以满足和诚实为幸福”,抛弃了工业,在一个空树里避难¹⁵。

为了避免他的读者离弃道德,1714年,曼德维尔在重版他的诗时,加上了序言“伦理德行的起源”(The Origin of Moral Virtue)和二十篇长长的“评语”详述这些诗行。1723年和1724年的版本还加了一些其他的文章和评语。在该书的扩充版本(现在它成为一本没有任何删减的书)中,曼德维尔详细说明了他的观念。简单说来是痛苦和快乐的自爱,是所有人的主要动机,通常称之为怜悯或同情——“对他人的不幸及灾难的感同身受与哀悼”——是完全具有欺骗性的激情,它们很不幸地折磨了大多数人最软弱的大脑¹⁶。他承认,道德家和哲学家通常采取相反的观点,赞同“高贵的作者”沙夫茨伯里伯爵所说的“人是为社会而造的,所以他生来就应该对他属于其中一部分的群体具有一种善良的感情,以及为其寻求福利的倾向”¹⁷。曼德维尔的结论既尖锐又毫不妥协:

此后,我欣慰地看到我论证了:无论是友好的品质还是善良的感情,对人都不是自然的,他能够通过理性和自我否定养成的真实美德也不是社会的基石;但我们称之为这个世界的邪恶的东西,在道德上,也在自然上,是使我们成为社会生灵的最高原理,它们毫无例外也是所有行业和职业的坚固基础,是它们的生命和支撑;在此,我们必须寻找所有艺术与科学的真实起源,在邪恶停止的那一刻,社会如果没有完全消亡的话,也肯定是损坏了。¹⁸

《蜜蜂的寓言》深深地震撼了同时代人,激起了狂热的抨击,最后发展到米德尔塞克斯郡的大陪审团正式宣布了一项裁定,谴责它“妨碍公众安宁”。大部分18世纪的大人物——伯克莱主教(Bishop Berkeley)、弗朗西斯·哈奇森、爱德华·吉本、亚当·斯密——都加入了这种近乎全民谴责的行列。斯密宣称曼德维尔的理论“放肆”且“完全有害”,以此来表达普遍的态度¹⁹。

旨在使作为英国启蒙运动显著特征的社会伦理半途而废,曼德维尔的作品是一次斗志昂扬但无效的尝试。这种伦理既不源于自私,也不源

* 斯密不仅反感曼德维尔的非道德论、对恶习和美德的不加区分,还反感他这种哲学的副产品:重商主义观点。因为没有自然的道德感,在人们之间也就没有自然的和谐,曼德维尔假定政府不得不施加干涉,以将“个人恶习”转化成“公共利益”。曼德维尔某些时候被认为是一名资本主义制度的辩护士,但重商主义正是他的哲学很自然的结论。

于理性(尽管二者都与伦理一致),而是源于一种能激起对他人的同情、仁爱和怜悯的道德感。因此,否认任何天生原则的洛克指望教育反复在孩子们中间灌输“人性”、“善行”或“同情”的感情²⁰,而与此同时,沙夫茨伯里认为这种感情根植于天性和本能中,而不是教育或理性中。他写道:“表示同情,也就是自然流露激情……表示怜悯,也就是自然流露痛苦……将其放在生命的第一位,是正确、合宜的;没有比这更和谐的了;没有这一点,或者没有感觉到这一点,是不自然的、可怕的、无比(可恶)的。”²¹

《蜜蜂的寓言》的扩充版本出版两年后,弗朗西斯·哈奇森发表了《关于我们对美及美德起源思想的探讨》(*An Inquiry Concerning the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*),加入到辩论中来,该文第二年重版时以“美德或德行”(Virtue or Moral Good)代替了“美及美德”(Beauty and Virtue)。原始版本的副标题给出了它的由来:文中解释并捍卫已故沙夫茨伯里伯爵的原理,以驳斥《蜜蜂的寓言》的作者(*In Which the Principles of the Late Earl of Shaftesbury Are Explained and Defended, Against the Author of the Fable of the Bee*)。正是在此文中,哈奇森第一次确切地说明了“最大多数人的最大幸福”这个原理²²。不像爱尔维修和杰里米·边沁,人们通常把这个原理归功于他们,他们也在效用的理性算计中让这个原理深深地扎下了根,哈奇森从道德本身推导出了它——“道德感即仁爱”²³*。在全书中,“道德感”和“仁爱”这些词以叠句的形式反复出现。

哈奇森反复解释,道德感产生于利益之前,因为它广泛存在于所有人中。“同感”不会是自私的产物,因为它与对他人的苦难和悲痛这样的痛苦体验联系在一起。因此,“去同情的气质”也在根本上是公正的,与“他人的利益有关,不考虑私人利益”²⁵。它也是在理性或教导前产生的。像后来的伯克一样,哈奇森警告理性的虚弱:“尽管我们夸耀我们有超越其他动物的强大理性,但在没有外部感觉的情况下我们做出自我保全,在每

* 边沁本人在不同场合分别将这个原理归功于孟德斯鸠、哈灵顿(Harrington)、贝卡利亚(Beccaria)和爱尔维修,“但大多数情况下将其归功于爱尔维修”。斯密错误地将“道德感”的起源归功于哈奇森,而不是沙夫茨伯里²⁴。

一次危急时刻为我们服务时；或者在没有这种道德感的情况下，将我们的行为导向所在的群体时，它的处理都过于缓慢，过于充满了怀疑和犹豫。”²⁶在别的地方，他解释道：理性“仅仅是从属的力量”，能够决定提升善行的手段，但不是目的本身，不是向善的固有动力²⁷。

“仁爱”、“同情”、“怜悯”、“同感”、“对他人的自然情感”——在某个或其他标签下，这种道德感（或如斯密所偏爱的，情操）是整个18世纪活跃于英国哲学与道德话语的社会伦理基础。紧跟沙夫茨伯里的一代哲学家使他的教学方法在一个又一个方面获得认同，他们之间的区别只在于精确性质和道德感的功能。但他们都一致认为：它（或非常类似它的事物）是人自然的、必需的和普遍存在的属性，无论是富人或穷人、有教养的人或没教养的人、开明的人或无知的人。他们也同意：它是理性和利益的必然结果，但先于此二者存在，且不依赖于此二者。

在关于“同情”的两次布道中，巴特勒主教解释道：光是理性“不够成为人这样的生物的美德动机”；必须把它与同情结合起来，同情是“天性的呼喊和需求，它缓解不幸，正如饥饿自然地呼喊食物一样”（“不幸”包括“贫困”和“悲痛”）²⁸。他认为：在人的仁爱和利己之间，在“公共和私人感情”之间，没有矛盾，因为两者都是构成人的天性整体所必需的，也是他的快乐必不可少的组成部分。“对于人，有一个自然的仁爱原则，在某种程度上，它对于社会就像利己之于个人。”²⁹对哲学家托马斯·里德（Thomas Reid）来说，“常识”，而不是理性，才是“普通人”的独特品质。如果人只被赋予了理性，那么人类会很快灭绝。幸运的是，理性得到了“慈悲感情”的补充，而“比起食欲之于饥渴”，“慈悲感情”“对于保全人类同样需要”³⁰。因此，亚当·弗格森如此看重“同感”或“人道”，认为它们是“人类天性的附属物”，是“人类的特征”³¹。

即使显而易见对人类天性有着无情观点的休谟也相信，对于所有人来说，“情感”、“道德感”和“道德鉴赏力”是普遍的³²。痛苦与快乐与这种道德感有关，在此程度上，恶习导致痛苦，美德导致快乐。他注意到，无论在古代还是在现代，认为理性是人类行为的主要动机或原则，这是哲学上的一种错误见解，因为仅仅理性永远都不能战胜意志和激情，或者给美德以激励。《人性论》的最后一章以名为“道德分辨不源于理性”的章节开

始,紧接着的一章名为“道德分辨源于一种道德感”³³。

休谟拒绝接受仁爱是首要的、固有的能力这一观点,哈奇森对他提出了批评。但休谟确实接受同情是“道德分辨的主要源泉”,特别是“公众利益”和“人类利益”的源泉这样的观点³⁴。虽然他没有赋予固有感觉的性质以完整概念,但他确实将其归为所有人的一个共同特点。“所有人对他们的感觉和活动的想法都是类似的;任何人都不能被在某种程度上不易动感情的人所影响。一个人的意向会像琴弦绷得同样紧一般传染给其他人;同样,所有情感也会很容易从一个人传给另一个人,在每一个人身上引起一致的动作。”³⁵似乎是为了取悦哈奇森,在后来的一本书《道德原则研究》(*An Enquiry Concerning the Principles of Morals*)中,休谟谈了很多仁爱这个概念的问题,将同情用作它的同义词,并批评霍布斯的“道德的自私系统”和洛克,后者没有认识到“普遍的仁爱”或“无私的仁爱”——意即,仁爱与人身关系和感情无关——是人类天性中必不可少的品质。休谟主张,在兽类这些低等物种中,这种情况也是明显的;在人这种高等物种中,怎么会不是这样呢³⁶? 对于他本人,他发现仁爱这种感情如此常见地出现于经验中,以至于他可以假设它“无需进一步证明”。无可否认,它不是如哈奇森将会主张的那样,是人类的固有品质,但它是在实际上有相同效果的“趋向”。“看起来,一种对公众有利,增进社会的和平、和谐和秩序的趋向,通过影响我们精神的仁爱原则,通常使我们站在社会美德一边。”紧接着,他说了下面更雄辩的话:“我们的内心注入了一些善行,无论它多么小;也注入了一些人类友谊的火花;我们的身躯里揉进了一些和平的颗粒,也揉进了凶残和狡猾的力量。”³⁷

这个信条差别最细微且最有影响力的陈述出现在亚当·斯密的《道德情操论》中。现在(除了在学者中间),斯密几乎完全等同于《国富论》。在他自己的时代,在国内及国外,他都以《道德情操论》的作者著称。《道德情操论》出版于1759年,在1776年《国富论》问世前共出了四个版本,几年后又出了一个版本。在斯密的意识中,先前的版本非但没有被后来的版本所取代,反而保持在了最重要的位置,在他同时代人的想法中,也是这样的。在他生命的最后一年,他都用心地去修订并扩充《道德情操论》,不是为了与他后来的著作相一致,而是为了突出早期作品的主旨。

最重要的改变是增加了“关于我们道德情操的堕落，它由羡慕富人和强人、鄙视或忽视穷人与处于困境中的人的气质引起”这一章。

《道德情操论》的开场白奠定了它的基调和主旨：

无论假定人可能有多么自私，他的天性中显然有一些原则使他对他人的命运感兴趣，使得他们的快乐对他是必需的，尽管除了因看到它而生的乐趣之外，他从中得不到任何东西。遗憾和同情也属于这一类，它是当我们看到他人的痛苦，或者使自己用一种非常生动的方式设想它时的情感……运用想象，我们将自己置于他的处境中……可以说，我们进入了他的身体并多少成为与他一样的人。³⁸

“遗憾”、“怜悯”、“仁爱”、“同情”——斯密几乎将这些词当作同义词来运用(尽管不是完全这样)，用它们来表示那些构成我们道德情操的人类天性基本特征。“因此，正是多考虑他人的感受，少考虑自己的感受，克制我们的自私，尽情放纵我们的仁爱情感，才构成了人性的完整。”³⁹因此，也正是在尽情放纵那些仁爱情感中，人得以实现自我。在高尚的品德中，人为了他自身的目的实现了他的天性。“人不仅天然地渴望被人爱，也渴望表现得可爱……他不仅天然地担心被人恨，也担心表现得可恨……他不仅渴望赞扬，也渴望有赞扬的价值……他不仅担心受责备，也担心有受人指责之处。”⁴⁰况且，“我们既渴望表现得高尚也渴望受人尊敬。我们既担心表现得卑劣又担心被人蔑视”⁴¹。

正是“同感”这种感觉引出的“积极”美德，斯密大加赞扬，认为它超越于他称之为公正的“消极”美德之上。也正是这一点，使斯密有别于早先的“市民人道主义”传统⁴²。这一传统起源于文艺复兴时期，在17世纪受到共和派(Commonwealthmen)的拥护，它认为公共事务和政治完整是美德的要素。对于斯密来说，比起同情和仁爱主导的私人领域，由公正的原则支配的公共领域是次要的。

尽管仅仅缺少善行似乎不值得受到同侪的惩罚，更努力地去行使这种美德看起来应该受到最高的奖赏。它们有着产生最大好处的可能性，应该赢得最热烈的感激自然和赞同。尽管在相反的方面，违反正义易于遭受惩罚，但遵守这种美德的规则似乎很少受到任何奖赏。毫无疑问，在正义

的实践中有一种规矩,基于这种考虑,它应获得所有遵照规矩的许可。但是鉴于它没有现实的积极好处,它只值得很少的感激。在大多数情况下,纯粹的正义只是一种消极的美德,它仅能阻止我们伤害我们的邻居⁴³。

因为预先考虑到了对他的观点常见的误读,斯密再一次驳斥了同情根植于自爱的观念。同情不能看成是“自私原则”,因为它不是来源于想象自己处于别人可怜的处境中,而是想象其他人处于其中。这样,一个人会同情在生孩子的女人,尽管他不能以“他本人合适的人格和品质”来设想他自己遭受她的痛苦⁴⁴。理性也不能充分地解释同情产生的原因。确实,理性是道德的一般规则的来源,但“设想对是非的第一个感觉会源于理性是完全荒唐的,而且是不可想象的”。美德“必然迎合于自身的需要”,恶行“却必然不这样”,这并不是由于理性和深思,而是由于“即时产生的意识和感觉”⁴⁵。

在这些哲学家的道德模式中,如果理性和利益只扮演着次要角色,那么宗教也是这样的。他们要么在宗教之外,要么如沙夫茨伯里那样,在“自然宗教里”找到了道德的来源;或者如巴特勒主教那样,呼吁正统宗教成为道德的同盟。在这两种情况的任何一种中,都明显缺乏对宗教的一种敌视——当然一点都没有像理性和宗教之间的战争那样的东西,而宗教在法国的启蒙运动中是如此重要的组成部分。信仰牛顿学说的人们或许已认为他们会培养出一种极端的怀疑论,但实际上没有出现这种情况。牛顿的神不仅仅在运动中安排宇宙,他是其中一个旺盛而活跃的原动力。“他无时无刻、无所不在……他无所不见、无所不闻、无所不知、无所不能,有着所有感觉、理解和行动的力量。”⁴⁶人们普遍同意这一点,《原理》(*Principia*)提供了丰富的例证,证明上帝凑巧设计了宇宙。虽然否认三位一体(洛克也持这样的观点)并花了大量精力在天文计算的基础上改正《圣经》的缺点,但牛顿本人是一名信仰基督教的人,不是一名自然神论信仰者*。

* 牛顿在很多年里都是一个狂热的炼金术士(或许他一生中大部分时间都是一名秘密的炼金术士)。两个世纪后,尼采的敏锐评论提醒了他的传记作者:“那么你还相信,如果在事先没有魔术师、炼金术士、占星家和巫师这些饥渴地追逐隐秘和违禁力量的人,科学会在过去出现并变得伟大?”⁴⁷

在这个世纪早期，沙夫茨伯里呼吁一个“让人心情好的宗教”，它将从“神的更高领域”下降到“普通的正直品行”⁴⁸。在和一个朋友关于世界上众多教派的谈话的著名描述中，这种好心情显示了出来。一位妇人问到：他们说，“所有的智者都有同一个信仰”，这个信仰是什么？沙夫茨伯里回答道：“夫人，智者从来不说。”⁴⁹（自那以后，人们认为这句俏皮话出自很多其他的智者的口中，包括休谟。喜欢引用它的丘吉尔，举了本杰明·迪斯累利[Benjamin Disraeli]的小说《恩底弥翁》[*Endymion*]中一个人物的例子）

休谟是哲学家中最具有怀疑精神的人。他关于“奇迹”的文章（他谨慎地从《人性论》中删除，却在后来将其重印于《人类理智研究》[*Philosophical Essays Concerning Human Understanding*]中）为他赢得了“无神论者”这样的广为流传的称号。实际上，他不是无神论者——也许是一名不可知论者，甚或是一名自然神论信仰者。尽管他批评自然教（他称其为“自然神学”）的哲学基础，但他自己并没有抛弃其信条。同样，尽管他害怕“狂热行为”，但他显然对“热情”很容忍。在《人性论》的最后一卷出版后，他发表了一篇关于“迷信与热情”的文章，将两者都描绘为真正的宗教的腐败，但在它们的本性和效果上，有很大的不同。迷信对僧侣的权利有利，而热情对宗教等级制度比对理性本身更不利。无可否认，热情肇始于社会中产生了最残酷的混乱，“但它的狂暴像雷电和暴风雨一样，它们在很短的时间内消失无踪，留下比先前更平和与更纯净的空气”。因而，迷信是“公民自由的敌人”，热情是“它的一个朋友”。例如，教友会教徒以做热心人开始，最后变成“非常自由的理性者”，就像法国的詹森教派信徒一样，后者使这个国家保持着“热爱自由的星星之火”的活力⁵⁰（然而，像很多休谟同时代的人一样，他没有天主教徒那样能容忍）。

有充足的理由表明哲人们发现休谟不完全是无神论者，然而他却发现他们过于教条。爱德华·吉本回忆起他在1763年造访巴黎时，对哲人们“难以容忍的热情”深感不安——哲人们“嘲笑休谟的怀疑论，以独断论者的偏执宣扬无神论的信条，用嘲弄和蔑视的口吻严厉批评所有的信教者”⁵¹。第二年，休谟住在巴黎的一个朋友向一名英国的记者报告说：“可

怜的休谟，赞成他的人在国内被认为宗教信仰太少了，而在这里，却被认为是太多了。”⁵²确实，休谟有足够支持教会机构的宗教信仰，部分原因是为了对狂热行为的矫正，也是因为相信神和永生对于人们的生活有很有益的效果。他承认，那些努力去使有宗教信仰的人们醒悟的人，“也许，会是好的理性者，但我不会认为他们是好的公民和政客”⁵³。在他的《英格兰史》（在他自己所处的那个时代，这是他最受欢迎的著作）中，他在这一点上走得如此之远，以至于他主张“在每一个文明社会，都应该有基督教秩序和宗教的公共机构”⁵⁴。他尤其被长老教会所吸引，欣喜地接受该教会赞助人的任命，运用他的影响去发展温和派——如他们对自己的看法，他们是基督教斯多葛主义者——的观点和事业，他们渴望调和信仰与世俗伦理、基督教与商业社会的关系⁵⁵。

如果说休谟是那一代哲学家中最具怀疑精神的人，那么巴特勒主教就是最不具怀疑精神的人。但休谟尊敬巴特勒，并认为他的《宗教类比论》（*Analogy of Religion*）是该世纪最非凡的神学著作⁵⁶。《宗教类比论》是一部冷静批评自然神教并巧妙捍卫有神论的书。巴特勒的神，是“自然聪明的创造者和世界天生的管理者”⁵⁷，是有神迹的神，也是自然的神。更何况，他不仅是创造了宇宙的神——这一点自然神论者也承认，他还活跃地参与其运转中，而自然神论者否认这一点。他同时还是对道德进行最终裁决的神。在无论理性还是自爱都不足以成为美德的基础这一点上，巴特勒赞成其他哲学家，但他不赞成他们把美德归因于内在的道德感这种观点。正是宗教是“善行最强烈的义务”的源泉，也正是宗教将理性和自爱聚在一起来追求这种美德⁵⁸。

即使是在坚持道德感的首要地位上最紧密追随沙夫茨伯里的哈奇森也承认：人之所以为人，是因为上帝这样创造了他。哈奇森不认为道德感源于神；相反，他认为神在某种程度上——一个仁慈的神——源于道德感。既然人的幸福存在于“普遍有效的善行”中，那么可以得出神“以最公正的方式施展仁慈”的结论⁵⁹。作为一个坚定地相信宗教宽容的人，哈奇森没有将这种宽容延伸到否认“道德天意”的无神论者或否认“道德或社会美德”的公民身上，他认为这两种人都对国家的健康如此有害，以至于他们应该受到地方法官的强力管制⁶⁰。

无论哈奇森和休谟在道德感的精确本性上有怎样的分歧,亚当·斯密对两人都充满了崇敬。一些评论家认为,斯密至多是一名像哈奇森一样的自然神论信仰者,至少是一名像休谟那样的怀疑论者*。无论是一名自然神论信仰者,还是一名怀疑论者,他在著作中都表现出了对宗教宽容、温和的观点,这是他的同僚中大多数都具有的一种典型倾向。如果说他不认为宗教是道德的源泉,至少这一点是确定的:他认为它是人类固有道德的天然同盟者。理性和宗教各自具有同等效力的功能:理性提供正确与错误的普遍规则,而宗教通过神的命令和戒律来强化这些规则。按照这些规则行事并对它们致以它们应得的敬意,个人与神合作并发展天赋。的确,这些规则是“我们心中神的代理总督”,它们身上承载着对奖赏和惩罚的现世裁决——遵守这些规则,得到的是“满足”;违反它们,得到的是“内心的耻辱感和自责”⁶²。

斯密说,甚至对永生的相信也不仅受我们的软弱、希望和恐惧的激励,还受我们最高贵、最善良的动机,以及“对美德的爱……与对邪恶及不公正的痛恨”的激励。宗教就这样强化了天生的责任感。这就是信教者的正直品性中有着强大信心的原因——前提是:宗教的天生原则没有被“一些没有价值的阴谋团伙好闹派系的狂热”所败坏;同时,信教者认识到,履行道德义务,将正义和仁爱置于宗教“浮于表面的仪式”之上,是他的首要责任⁶³。可能是伯克解释了为何宗教较之理性或哲学是道德更可靠的支撑。斯密说:“宗教,即使以最粗暴的形式,也在人类的理性与哲学出现很久以前就赋予道德以准则。宗教的恐怖因此会加强责任的自然感觉,这一点对于人类的幸福无比重要,人的天性要摆脱它取决于哲学研究的缓慢和不确定。”⁶⁴

斯密是一个有先见之明的人,或许这些证明宗教重要性的文字掩盖了他自己好怀疑的性格。在《道德情操论》的最后一版中,他加上了一节关于远见的文章,解释说:有远见的人通常是“真诚的”,但不总是“坦率和开朗的”,他总是说真话,但并不一直说出完全的真相。总之,他“带着

* 有时人们认为休谟将死时斯密写的一封信是他和休谟有共同观点的证据:“可怜的大卫·休谟很快就要死了,但他怀着极大的欣慰,心情极佳,也怀着对事物必然进程的顺从,这种顺从比任何曾经带着对神意的虚假顺从、哀怨着死去的基督教徒更真实。”⁶¹

差不多是一种虔诚的顾虑”来尊重“所有已制定的社会仪式和礼仪”。数个时代以来,在没能遵守这些仪式,“从而”为崇拜他们的人“树立了很坏的榜样”的杰出人物中,斯密认为有他的同时代人斯威夫特(Swift)和伏尔泰⁶⁵。

这些关于远见的看法可能受到了困扰斯密很多年的一段经历的推动。在休谟死前不久,他请求斯密监督他倾注了大量心血的一本书的出版,出于这个目的,他还赠给斯密一笔小小的遗产。这本书就是《自然宗教对话录》(*Dialogues Concerning Natural Religion*)。即使有着相同见解的朋友也敦促休谟不要出版这本书,因为它不仅否认天启教的正确性,也否认自然宗教的正当性。斯密认为,很有必要在临终的卧榻前告诉他最好的朋友他不能满足他的请求,为他的拒绝拿出一些无力的理由(他对出版商解释道:他认为《对话录》激起的“喧嚷”将损害休谟著作新版的销售)。或许为了宽慰自己的良心,斯密在于第二年出版的休谟的《我的人生》(*My Own Life*)里,附加上了以《斐多篇》(*Phaedo*)中摘抄的一段话作结的颂词。这段话是:“在总体上,我一直认为,在他的一生中以及他死后,他与完美地拥有智慧和道德的人的思想之接近,或许极尽人之脆弱的天性所能允许的程度。”斯密后来评论道:“比起我对大不列颠整个商业体系所作的猛烈抨击”,这段颂词“给我带来的辱骂更甚十倍”⁶⁶。他还在《泰晤士报》(*Times*)上登了一篇颂扬性没那么强的讣告,它让人想起他“对大卫·休谟恬淡寡欲的结局谨慎的颂文”⁶⁷。

休谟于1776年去世。同一年,《国富论》出版了。在这本书临近结尾的地方关于教育的一章中,斯密对宗教进行了一番评论,这些话既审慎又实际。他解释说,国家对年轻人的教育感兴趣,是因为年轻人越有教养,他们就越少受那些“狂热和迷信的谬见”之害,这些谬见在落后国家是引起可怕混乱的因素之一。他引用了休谟的《英格兰史》中一长段话来辩解国家应为非国教派牧师发薪水这种主张,因为如果这些牧师们被置之不理,只能利用自有的资源,他们会更加精力充沛地去寻求扩大他们自己的教派,也更加倾向于将迷信和谬见灌输进他们的宗教中。我们希望他们懒散不作为,而不是充满活力,这种目的可以通过给这些牧师固定的薪水来达到。斯密修订了一下休谟的主张,他指出,只有在社会中只存在几个

教派的时候,这种热情才是危险的。如果存在很多教派,就没有单独的哪一个教派能强大到影响公共秩序。被如此之多对手所包围的每一个教派将会发现,尊重别的教派并对他们的相互利益做出妥协是一种权宜之计。最后,在很大程度上,他们的教义将简化成一种“纯粹和理性的宗教,不受每一种谬论、欺骗或盲从的混合物的影响”。斯密评述到,这是智者一直在追求的,它可以在没有制定法的参与下取得——制定法本身容易受迷信和狂热的影响⁶⁸ *。

在推动一种独特的思潮方面,宗教派别也是很有价值的。

在每一个文明社会,在每一个各等级之间的分别已完全建立的社会,通常同时有两种不同道德潮流的系统 and 体系,其中的一种可称之为严谨或严格的体系;另一种可称之为自由,或者,如果你愿意,可称之为松散的体系。前者一般受到普通大众的赞赏和尊崇;后者通常更受那些称之为时尚者的认可和接受⁷⁰。

“时尚者”所欢迎的“自由”或“松散”体系,易于养成“轻浮的恶习”——“奢侈、放荡,甚至无节制的欢乐,寻求快乐到了放纵和背离纯朴的地步……”通常由普通大众遵循的“严谨且严格”的体系认为,至少就它们本身来说,这些恶习是“极度令人痛恨和憎恶的”,因为他们清楚——或至少他们中“较聪明和较优秀的一类人”清楚,这些恶习对于他们来说,差不多总是灾难性的:仅仅一周的放荡就会永远地毁掉一个穷困的工匠。斯密解释道,这就是为什么宗教派别在普通大众中间兴起并繁荣的原因,因为它们劝诫道德体系去增进穷人的福利⁷¹。

如果说,至少在部分上,斯密关于宗教的观点是由远见支配的,那么,在他的脑子里,这既是大众的远见,也是个人的远见。较之私底下,在公开场合,他可能更倾向于宗教。但是,他真诚地相信宗教的道德和社会作用。这不仅是自然宗教的作用,甚至也不仅是英国国教的作用(它可能会

* 斯密的主张让人想起差不多半个世纪前伏尔泰的观点:“如果在英格兰,只允许有一种宗教,那么政府很可能会变得专断;如果只有两种宗教,人们会互相割断对方的喉咙。但正因为有如此多的宗教派别,他们都活得幸福而平静。”⁶⁹ 后来,《联邦党人文集》作出了非常类似的评述:“只有一个宗教教派,它可能会堕落成联盟某个地方的一个政治派系;但是驱散了它们表面迷雾的多样化的教派,应该能够确保国家议会不会受到来自这种源头的任何危险。”

被认为是公共秩序和稳定极有价值的工具),而是那些以更纯洁、更严格的信仰的名义,受更精确、更朴素的道德启迪的非国教教派宗教的作用。在这一方面,斯密或许比那些在国教中拥有官职的同僚——巴特勒主教,或者,更显然的,长老会中的温和派——更欣赏宗教。

在英国启蒙运动的历史中,1776年确实是奇迹迭出的一年,这一点丝毫不比美利坚共和国的历史逊色。这一年,两本被认为是它们那个时代、也是我们这个时代的经典著作出版了:《国富论》和《罗马帝国衰亡史》(*The Decline and Fall of the Roman Empire*)的第一卷。爱德华·吉本不是一位道德哲学家,但他是一位道德历史学家,他的伟大著作对英国启蒙运动有着显著的贡献。在该书第一卷问世之后不久,他的朋友休谟写信给他(仅仅几个月之后,休谟本人就去世了),警告他说:他可能会遭受与针对休谟的指责相同的指责,从而败坏了声誉。休谟称赞吉本表现出了“极度审慎的性情”,但他担心该书的最后两章会引起针对吉本的“喧嚷”。他预言:“英国盛行的迷信预示着哲学的堕落和鉴赏力的衰败;虽然没有人比你更能够复兴它们,但在你前进的第一步,你就可能惹起争斗。”⁷²

实际上,这本书让休谟的预言落了空,其成功大大超出了吉本和他的出版商的预期。几天之内,第一版的数千本书就销售一空。尽管有这样的事实存在:这些章节就像休谟所说的具有挑衅性,但接下来很快进行的两次重印,也发生了类似的销售一空情形。虽然一些评论家和读者欢呼这本著作是一部杰作,但其他人却诽谤说作者是一名无神论者。介绍基督教问题的一章迷惑性地冠以“基督教的发展,早期基督教徒的情感、礼节、数量和状况”(The Progress of the Christian Religion, and the Sentiments, Manners, Numbers, and Condition of the Primitive Christians)。但正如吉本所描述的,基督教的发展与迷信的发展类似,为了突出这个观点,他举了这样一些例子:相信奇迹,关于不朽的教义,不信者坠入永恒地狱的死后生活,为了教会的利益阻碍自然定律的推广。吉本赞赏由个人美德支撑信仰的早期基督教徒,他评论道:不仅比起他们的异教徒同代人,而且比起他们“堕落的后继者”,他们的生活更纯洁、更简朴。他嘲讽地说:这是一个正当它失去内在纯洁的同时,它的外表

却变得更辉煌的教会；穷人们欢呼雀跃地设想未来在天堂王国的幸福生活前景，而富人们却心满意足于他们在现实世界所拥有的一切⁷³。详细叙述了作为罗马帝国臣民而遭受迫害的早期基督教徒之后，在接下来的章节，他以“强迫不情愿的人接受它而前行的悲哀事实”这样的话来作为结论：基督教徒在他们自己的纷争中，“较之他们因为异教徒的狂热而遭受的残酷对待，他们彼此之间的迫害要严重得多”⁷⁴。

在多年以后所写回顾他的著作巨大成功——“每一张桌子和几乎每一个梳妆台都有我的书”——的《自传》(*Memoirs*)中，吉本痛苦地回忆对他不敬的指责：“如果我相信大多数的英国读者如此天真地依恋基督教，即使是它空洞的名声和阴暗的角落；如果我预见到了虔诚、羞怯和判断力强的人会感受到或假装感受到这种精妙的感情，也许我会把那激起怨恨，将招致很多敌人而只能赢得少数几个好友支持的两章写得委婉一些。”他接着说，幸运的是，这些喧闹的声音不具说服力⁷⁵。也有一些其他的声音抚慰了他受伤害的自尊，这些声音不仅来自休谟，还来自斯密，在最后一卷出版后，他使吉本相信：“我知道的，以及我与之通信的每一个有鉴赏力且有学识的人，都一致赞赏你的书，它让你走在了当今欧洲文学界的最前头，发现这一点给我带来的快乐，我无法向你表达。”⁷⁶

描述吉本不信宗教的多样性特征是很难的，如果事实如此的话。据说他的怀疑论是一位历史学家的，而不是一位神学家的⁷⁷。在这些“激起怨恨”的章节的第一章，吉本本人作出了这样的主张：“神学家可能会沉浸在将宗教描述成来自于天堂，表现着她本原的纯洁这样一些让人心满意足的差使中。而更悲哀的任务却落在历史学家的身上。他必须在一个软弱和堕落的人类种族中去发现错误和腐败共同作用下不可避免的产物，这些产物是基督教长期影响在这个星球上生活的居民而产生的。”⁷⁸但是，历史学家和神学家之间的区别并没有如此明显，双方中一方的怀疑论必然会被另一方得知。更何况，吉本的怀疑论并不是我们所熟悉的对原始基督教的捍卫，以此来对抗后来发展而来的基督教——堕落的教会；他认为是罪恶的源头的，正是基督教在开始阶段的奇迹与迷信。实际上，他反对的并不仅仅是天主教会或任何其他教会；他同样批评所有希冀保留宗教的形式而抛弃其主旨、保留其信仰而抛弃其启示的自然神论和异教

信仰。这就是他对约瑟夫·普里斯特利的批评之一，后者反过来指责吉本嘲笑死后生活的想法。

那时，吉本是一名彻底的怀疑论者——一名怀疑论者，但不是一名无神论者。无论对于历史学家或普通公民，无神论都太武断、太狂热了。如沙夫茨伯里一样，他不需要培养“狂热的无神论者”⁷⁹。吉本对哲人的评论“用独断论者的偏执行为来说教无神论信条”⁸⁰，人们认为它出自晚年吉本之口，而不是出自《衰亡史》的年轻作者之口。但是，即使在他的早年，他也很不认同他们。在为数极少的引用《百科全书》场合下，他显得非常不以为然。他并不认为有必要让这部著作成为他藏书的一部分⁸¹。有人认为他的本意被后来的维多利亚时代评论家曲解了，这些评论家竭力使他符合他们自己的世俗理性主义⁸²。如果他不是很具备这位历史学家认为他自己所具有的“半宗教敏感性”，他的确会有一种怀疑论者的宽容，使得较之无神论者，英国国教的信仰自由主义与他的意气相投得多。他非但不想废除教会，比起怀疑那些宗教信仰者来，他反而开始更怀疑那些教会反对者的狂热。

吉本是英国启蒙运动中的杰出一员，这一点在现在是毫无疑问的。但在这次启蒙运动中，他本人认为有必要让他的读者重拾对他的信心。他意识到：他的主题，罗马帝国的衰亡，对于他自己的时代，能很好地作为一种实例教学课。现代的高度文明，不会成为与古代高度文明突然遭遇的同样黑暗力量的牺牲品吗？他的回答毫不含糊：文明的成就将不会丧失。他以这样的话结束第三卷：“我们会因此而勉强同意这样一个令人满意的结论：世界的每一阶段，财富、幸福、知识，可能还有人类的美德，都一直在增长，并且仍然在增长。”⁸³

看一看英国启蒙运动的一些代表在不否定宗教本身的情况下，在多大程度上“改造”了宗教；而其他人虽不排斥教会本身，但对自然宗教的排斥又到了何种程度——确实，他们中的教士在不损害自己在教会中地位的情况下，他们能做到何种程度。这一点是很有趣的，特别是在跟法国的情形相比之下。很多年以前，历史学家H·R·特雷弗-罗珀(H. R. Trevor-Roper)将这种宽容的态度一直追溯到17世纪阿米纽派(Arminianism)和索齐尼派(Socinianism)的出现。前者赞赏自由意志、宗教宽容和放弃教会

控制；后者致力于对宗教教科书及问题的世俗与批判性的思考。特雷弗-罗珀说：（为了驳斥将索齐尼派看作左派的异端这种传统观点，他这样措辞）对于右派来说，两者都是异端，两者都推动了一次没有“意识形态的革命与内战”、但有“意识形态上的平和与友好关系的恢复”的启蒙运动⁸⁴。

更近时期的历史学家支持这个观点。J·G·A·波科克(J. G. A. Pocock)解释说：英国没有关于“消灭丑类”的喧叫声，因为这里“没有需要消灭的丑类”。为了应对清教的挑战，在17世纪由伊拉斯图派(Erastian)转变过来的英国国教认为，理性的宗教是对教士权威的支持，而不是颠覆，教会应充分不拘泥于教义，以容忍像吉本这样的人。因此，英国没有像法国那样的“启蒙运动工程”，后者的启蒙运动意在拒绝相信宗教、废除教会或者创造一种平民宗教以替代它⁸⁵。同样，罗伊·波特驳斥彼得·盖伊的“现代异教的兴起”理论，认为英国的启蒙运动兴起于“对宗教的虔敬内”，“没有必要去推翻宗教本身，因为这里没有教皇，没有宗教裁判所，没有耶稣会会士，没有专断的教士”⁸⁶。J·C·D·克拉克(J. C. D. Clark)有了更进一步的发挥，他将这种宗教信仰自由主义延伸到卫理公会教徒和福音教派教徒以及主流的英国国教上，这些教徒赞成既支持教会又支持政府的“政治神学”⁸⁷。

但是促成英国的知识氛围大大不同于他国的，不只是宗教信仰的自由主义和宗教宽容。无可否认，英国不仅没有无法忍受的教会或武断的宗教研究让人去反抗，也没有新的权威或思想体系刺激人们去反抗。而在法国，理性就是这种权威和思想体系，这是一种如此至高无上的思想，以至于它不仅挑战宗教和教会，而且挑战所有依赖于它们的制度。理性天生具有颠覆性，它的眼中只有理想的未来，鄙视当前的各种缺陷，对过去绝口不提——它同时也蔑视缺乏教养者和出身微贱者的信仰与习惯。

而另一方面，英国的道德哲学是改革者，而不是颠覆者，即使在企盼更光明的未来时，他们也尊重过去和现在。它还是乐观主义的，至少在与所有的人、而不仅仅是与有教养和出身良好的人分享道德感和常识这个方面，它还是平等主义的。同时，它与宗教本身没有矛盾——诚然，它只是与愚昧和反社会的宗教有矛盾，但不是与宗教本身有矛盾。它甚至可

以像沙夫茨伯里和弗卢姆(Flume)所做的那样,容忍狂热的宗教,因而对当时最狂热的教派美以美教派敞开大门。

这就是孟德斯鸠在 18 世纪早期遇到的英国。他说:英国人“比地球上的任何其他更清楚地了解如何尊重这三个巨大的优势——宗教、商业和自由”⁸⁸。这也是托克维尔在一个世纪多后重新发现的英国:“在英国,我还欣赏我很久以来一直都失去的东西——宗教与政治世界的结合,公共美德与私人美德的结合,基督教与自由的结合。”⁸⁹

二、政治经济学与道德情感

在英国启蒙运动中,亚当·斯密有着双重身份,他既是道德哲学家,也是政治经济学家。以往通常认为两个斯密是矛盾的——德国人称之为“亚当·斯密问题”(Das Adam Smith Problem)。最近,已经设立了奖学金,致力于解决这个问题¹。但对于他的同时代人来说,它不是一个问题,他们在他的两部伟大著作——出版于 1759 年的《道德情操论》和出版于 1776 年的《国富论》(又称《国民财富的性质和原因的研究》)中,看不到任何反常和矛盾的东西。

实际上,《国富论》不是出版日期所说明的那样晚写成的一本书。两本书的主要观点都是斯密在 18 世纪 50 年代讲课的讲义,在此期间,他先是格拉斯哥大学逻辑学教授,后成为该校道德哲学教授。1755 年,斯密向一个当地的学会递交了一篇短论文,概述了《国富论》中一些主要的观点;似乎是为了巩固他对首创权的声明,他指出,他已经早在他担任格拉斯哥大学的教职前就在爱丁堡表达过这些观点²。为了使内容准确,他用了很多年完成这本书,这一点让他的一些朋友感到失望,他们遗憾于这种延迟,并担心这本书的大部头会让读者们望而却步。当它最后出版时,大卫·休谟安慰斯密说:虽然立马出台供人阅读可以使书迅速流行,但凭借它的“深度、可靠性与敏锐”以及它“奇妙的事实”,这本书最终会赢得大众的关注³。然而,出版商却没有那么乐观。两卷本、超过一千页的第一版,只印了五百本,标准售价为 1 英镑 16 便士,斯密从中得到 300 英镑的巨款。——这就是久负盛名且备受推崇的《道德情操论》的作者所得,而

仅仅在两年前,《道德情操论》的新版才问世。这五百本书在六个月时间内就销售一空;两年后,第二版出版了;在斯密于1790年去世之前的十二年,另出了三版。在他有生之年,这本书被译成了法语、德语、意大利语、丹麦语和西班牙语,以长篇删节本的形式,获得了成功的出版许可。同时代一些最杰出的人,遍及整个政治圈,都宣称他们自己是斯密的信徒:埃德蒙·伯克和托马斯·潘恩,爱德华·吉本和理查德·普莱斯,威廉·皮特和诺斯勋爵(Lord North)。

《国富论》的成功并没有在根本上损害《道德情操论》的重要性和主题思想。当前者问世时,伯克热心地做了评论;二十五年后,他同样对后者投以钦佩的目光。斯密死后三年,杜加尔德·斯图尔特(Dugald Stewart)在对他充满赞赏的回忆录中专门用了二十六页纸来评述《国富论》,而只用了十七页纸来评述《道德情操论》*。后来关于斯密的评论家,目光集中于《国富论》上,通常很少关注《道德情操论》——或者说很少关注道德哲学。的确,有些人实际上把《国富论》当作《道德情操论》的反驳来读,他们认为《国富论》使政治经济学堕落并使其与任何道德内涵分开的一种尝试。约翰·拉斯金(John Ruskin)在这一点上比大多数人更激烈,他猛烈抨击斯密,说他是存心作恶去亵渎上帝的“杂种和愚笨至极的苏格兰人”,“你应该恨你的上帝,毁掉他的律法,并觊觎你邻居的财物”⁵。一个世纪后,历史学家E·P·汤普森(E. P. Thompson)将斯密的政治经济学与之前的“道德经济学”进行对比时,得出了不那么激烈的观点,并迅即加上了这样的话:斯密的政治经济学“去除了强迫人接受的道德诫命”,并不是因为斯密就个人而言不道德,或者他不关心公共事务,而是因为这是他的学说之客观结果⁶。

另一方面,经济学家约瑟夫·熊彼特抗议说,斯密没有使政治经济学堕落,他做的正相反。他说,斯密如此沉迷于源自经院哲学和自然法的道

* 在他的回忆录附加的一个注释中,斯图尔特解释说:斯密去世后,有一段时间,他的名声在某程度上受人怀疑。当时英国正处于与法国的战争中,“即使在具备了某些天才和知识的人中”,都有这么一种趋向(回忆录递交给了爱丁堡皇家学会):把“政治经济学推理出的学说”与“政府的首要原则”混为一谈。从而,自由贸易的学说被视为有“革命趋向”。一些曾经自豪于跟斯密有亲密关系并赞赏其经济学的人,开始对“在国家政策的奥秘上服从哲学家的争论”这种权宜之计产生质疑⁴。

德传统,以至于他不能设想经济学在本质上是与伦理学与政治学完全不同的一门学科⁷。这个观点被人广为接受,尽管有时也招致批评。斯密的经济学非但不是起源于中世纪哲学,反而反映了非常新式的哲学,他和他的同时代人都提议将其置于“道德哲学”名下。

斯密的政治学连同道德经济学也并不旨在提升商业阶级(当时还没有命名为“资产阶级”)的地位或歌颂他们——一些批评家认为他们是这本书的主要受益者。正相反,《国富论》滔滔雄辩的言辞差不多一直是针对这个阶级的。对于社会的三个“等级”——地主、劳动者和商人——工厂主,斯密看到,前两者依据大众利益行事;只有最后一个阶级的意旨与大众利益有所不同:

应时刻以高度的警惕来听取这个阶级对任何新法律规章的提议,并且,只能在这些提议经过以最一丝不苟和最具怀疑精神的关注长期且仔细的考察后,才可予以采纳。这些提议来自于其利益从来都不会与大众利益完全一致的阶级,这个阶级通常有一种欺骗甚至压迫大众的利益,相应的,在大多数情况下,他们也确实欺骗和压迫了大众。⁸

我们的商人和工厂主抱怨高工资的诸多不良效应……对于高利润的不良效应,他们只字不提……关于他们既得利益的恶性效应,他们也绝口不谈。他们只是抱怨其他人的利益。⁹

商人和工厂主——这个词反复而惹人怨恨地出现。为了进一步在“穷人和贫困者”付出代价基础上扩大他们自己的利益,他们沉溺于“大声的抗议与诡辩”、“无礼的妒忌”、“自私的贪婪”、“自私而恶毒的权宜之计”、“卑鄙的手段”、“暗含私心的诡辩”和“饱含私欲的造假”¹⁰。毫无疑问,《国富论》中有足够“强迫人接受的道德诫命”来满足像汤普森这样的道德主义者,并让熊彼特这样的非道德主义者沮丧。

这些猛烈的批评也许看起来与斯密著名的宣言不一致:“我们期待的晚餐,不是来自于屠夫、酿酒师或面包师的善行,而是来自于他们对自身利益的关注。”¹¹这条原则基于这样的假设:屠夫、酿酒师和面包师——也包括劳动者——在“天然自由的体系”中工作¹²,这个体系是一个自由市

场,允许货物与服务的交换,以满足在该交换过程中所有各方的相互利益。而正是寻求将经济导向满足国家财富与力量之利益的重商主义,鼓励人去相互“搞阴谋”、“欺骗”和“压迫”。诚然,自由市场并不能完全消除这些诱惑。“同一行业的人们,即使为了嬉戏和娱乐,也很少聚在一起,但只要他们聚在一起,谈话的目的就是为了密谋对付公众,或者想出些办法来抬升价格。”斯密接着说,尽管用符合自由与公正的法律来阻止这些聚会是不可能的,但自由市场会使从事这些恶劣勾当变得更加艰难。

在做出关于“屠夫、酿酒师或面包师的善行”的宣言不久之前,斯密评述道:在文明社会,“人们几乎经常处于需要他们同胞帮助的境地”。问题是从“独一无二的仁慈”的人还是从“利己主义”的人那里获得这种帮助¹³。正是“天生自由的体系”,也只有这个体系,使利己主义(或自私自利)有助于普遍利益。正如斯密所理解的,自私自利虽然没有善行高尚,但在这个市场中,至少它是更可信、更实际的——也是更道德的。

围绕着自私自利的是无处不在的“看不见的手”(invisible hand),它确保了个人利益与大众利益的协调一致。这个如此普遍地与《国富论》联系在一起的隐喻,在早些时候的《道德情操论》中出现过,差不多同样的措辞,效果也近乎一样。在两本书中,正是个人行为的这种无意识结果推动了社会的福利,这一点对于穷人来说最明显。在《道德情操论》中,是看不见的手便利了生活必需品的分配;在《国富论》中,是看不见的手使社会的收益最大化¹⁴。有人批评这个隐喻给了个人太多的自由,认可任何人可以选择要做的事,不管这些事对别人的后果。但它也具有相反的效果:通过使个人利益服务大众福利,将争论的重心从个人转到社会。

这个隐喻还被赋予了目的论的解释,就好像某个慈善机构在积极地造成这种期望的结果一样。的确,斯密的本意是它是一只真正看不见的手,根本不是一只真实的手。这是这个天生自由的体系之天赋所在。没有外在干预与他自身有意识的了解,每个个人都“受着一只看不见的手的引导,促使他达到一个出乎他目的的结果”。更有甚者,通过用此方式来追求他自身的利益,“比起他真正想得到的结果,他经常更有效地使社会

达到其目的”¹⁵。

斯密的“看不见的手”可能会让人想起黑格尔的“理性的狡黠”（*cunning of reason*）*。但两者有很大的不同，这完全是因为黑格尔的学说是目的论的。对于黑格尔来说，个人意志和利益无意中推动的目的也凑巧是历史和先验理性的目的。斯密的“普遍利益”也与卢梭的“普遍意志”迥异。后者是某种另外的东西，而不是个人利益的总合，而斯密的普遍利益仅仅是所有组成社会的个人利益的总合。

也许《国富论》最新颖的方面是国家这个概念本身。这个名称指的不是重商主义者所理解的那个国家——这样的民族国家：其财富是衡量其相对于其他国家的力量的指标，而是指组成这个国家的人民。这里的人民也没有当时人们所熟悉的那种政治意义，在政治中有积极作用，而是有着这样的社会意义：如斯密所指出的，他们在社会中生活和工作，他们中的绝大多数都处于“低等阶层”。正是他们的幸福、他们的“财富”将被“不断进步的”政治经济学推动，只有这样一个自由经济能够带来“惠及最底层人民的普遍富裕……遍及社会所有不同阶层的全面富庶”¹⁶。有人抱怨说如果穷人分享了“全面富庶”，他们将不再满足于他们在生活中的命运，针对这些人，斯密提出了这样的问题：“低等阶层人们境况的这种改善，应被视为社会的优势还是麻烦？”他的回答毫不含糊：

不同种类的仆人、劳动者和工人，他们构成了每个伟大政治社会的绝大多数。但能带来这个绝大多数部分境况改善的任何努力，永远都不能认为是整个社会的麻烦。占其绝大多数的成员过着穷困而悲惨生活的社会，肯定不会繁荣而幸福。此外，只有实现了公正，那些为所有人提供食物、衣服和住所的人，才能够依据他们能够容忍的限度，获得好的食物、衣服和住所，来分享他们自己劳动成果的一部分¹⁷。

斯密对重商主义的批评通常被解读为对政府管制的批评和对自由放

* 没有迹象表明，黑格尔在他的《历史哲学》中创造这个短语时受过斯密的启发。但他曾经读过斯密的书（也读过一些后来的政治经济学家如萨伊[Say]和李嘉图的书），并在他的《法哲学原理》（*Philosophy of Law*）中，特别以民权社会的观念作为对斯密的响应。民权社会是介于个人与个人追求其私人利益所在的国家之间的领域。

任经济政策的捍卫*。确实是这样,但这样还远远不够。重商主义不仅通过干涉市场的自然过程而抑制了经济的不断发展。斯密指责说,它还对工人们有不公正的偏见,因为它设定最高工资而不是最低工资,这样,就以工人們的牺牲来换取商人和工厂主们的利益。重商主义还推广低工资是自然和必需的观点:说它自然,是因为如果不是有极度的需求,穷人就会不工作;说它必需,是为了保持贸易顺差¹⁸。正如亚瑟·杨(Arthur Young)那句让人印象深刻的话所说的:“除了白痴,每个人都知道应该让低等阶层的人保持贫困,不然他们将永远都不会勤奋工作。”杨承认,过低的工资将抑制创造力。“每天两先令六便士的工资毫无疑问会诱使某些人去工作,但只给他们每天一先令的工资,他们会连工具都不会去碰一下。”¹⁹但他提出这句话是为维持生存的工资辩护,而不是为高工资辩护。

斯密并不是第一个对低工资愿望提出质疑的人,但他是这样做的第一人:对高工资采取积极的观点,并为它们提供系统的理由,以此来公然反对这样一个大家奉为标准的判断。他这样做是因为他对这一点充满信心:勤奋的穷人配得上这些工资,他们会对这些工资做出善意的反应。

自由地给劳动者以报酬,将如会鼓励人口繁殖一样,也会促使普通百姓更加勤奋。劳动者的工资是勤奋的激励因素,而勤奋像其他每一种人类品质一样,随着它受到的激励而增长。充足的生活维持物质增进劳动者的体力,而改善自己的境况并在安逸和富足中死去的惬意希望又激励他将这种力量尽最大努力地施展。在工资高的地方,我们经常会发现,比起工资低的地方,工人们更加积极、勤奋并富有效率。²⁰

斯密把对穷人的善意考虑扩展到贫困的人,也扩展到操劳的穷人。英国是第一个拥有公共的、世俗的、国家的(尽管由地方政府管辖)贫困救济体系的国家——在很长一段时间内,也是唯一的国家。不像一些模仿

* 现在普遍接受这样的观点:斯密并不是严格的自由放任主义者——他的一些信徒(19世纪有,20世纪也有)让他给人们留下了这样的印象。最终成稿的《国富论》全书,内容都是关于政府的责任与功能以及对它们的证实。而且,斯密自己的生活也让人误解了这个观点。作为苏格兰的海关税务司(这是他寻求并在良心上积极履行的一个职位——不是一个挂名的闲职),他监督用于国家正常功能——国防、司法、公共工程、教育——的税收的征集。

他的后继者——最引人注意的就是托马斯·马尔萨斯了，斯密对这种贫困救济没有不满。他所反对的，并且不无激烈地反对的，是为穷人设立居住的要求，这不仅限制了他们的流动性和改善生活的机会，而且使他们不能享受其他英国人享有的自由²¹。以同样的精神，他支持比例税和奢侈税，而不是对必需品征税，这样“就以一种非常容易的方式，使富人的懒惰和空虚改善了穷人的境遇”²²。

所有这些都是斯密“不断发展的经济”观念的必然推论。因为高工资是财富不断增长的结果，与此同时，也是人口不断增长的原因。只有在劳动者的需求与供给同步发展的不断扩张的经济中，实际工资才能保持较高水平。同样的原因，劳动分工很关键，因为它导致更大的工业生产率和繁荣的经济，从而使财富惠及“最低阶层的人们”成为可能²³。实际上，斯密预先驳斥了马尔萨斯的理论：人口增长不可避免导致低等阶层的“不幸与罪恶”。斯密认为，一个与劳动分工相结合的自由市场，会允许在容许高工资的同时发展经济，使人口增长，给普通人带来的不是苦难和罪恶，而是“充足的生活必需品”和“改善自己处境”的惬意希望²⁴。

在一个地方，斯密的乐观主义失败了。在《国富论》临近结尾，在后来以“异化”著称的一节中，他描述了一个人身上的劳动分工效果——这个人以进行几个简单操作为生，没有机会去“发挥自己的理解”或“运用自己的创造”。

因此，他很自然地失去了发挥这些创造能力的习惯，通常会尽一个人所能地变得愚钝和无知。他思维的迟钝使他不仅不能欣赏或参与任何理性的谈话，而且不能酝酿出任何整体的、高贵的或细腻的感情，因而对很多事务，甚至是关于私人生活的普通责任方面，都不能形成合理的判断。对于他的国家重大而影响广泛的利益，他也一样不能判断；除非使他遭受特别的痛苦，他同样不能在战争中去保卫自己的国家。他停滞不前的生活很自然地腐蚀了他内心的勇气，也使得他对于不合常规和不确定的事，以及士兵的冒险生活都以痛恨的心态对待。这甚至败坏了他身体的活力，使他在赖以生业的职业之外的职业中无法充满活力并坚韧地施展他的力量。这样，他在自己

特殊行业中所养成的熟练，看起来是以他在智力上、社会上和军事上的美德为代价获得的。²⁵

这是一个该受诅咒的控告——考虑到这些人是斯密在先前盛赞过，并且为他们带来了如此充满憧憬的希望 的劳苦穷人，这个控告就更加让人诅咒了。但这本书的中心主旨也有明显的矛盾。开始三章是关于劳动分工的，第一章的开首语这样写道：“劳动者生产能力的最大改进，以及指导或应用其于任何地方的技能、灵敏和判断力的绝大部分，似乎都是劳动分工的结果。”²⁶但是在该书临近结尾的地方，同样的劳动分工，似乎没能实现这种技能、灵敏和判断力——还有很多其他的东西。

对这个显而易见矛盾的一个解释也许可以在这一节最后一句话中找到：“但是，在每一个进步和文明的社会，这是劳苦穷人，也就是说大多数的人们必然会陷入的状况，除非政府做出一些努力来防止它。”²⁷正是为了预先阻止这种可怕的境况，斯密接着提出了一个由国家管理、国家支持、国家强制执行的教育系统，这在他那个时代是很不寻常的。他号召政府在每一个地区都建立一所学校，在那里，包括那些“最低等职业的人养育的”孩子们，都会受到教导去读、写和算。这个系统的费用将由国家承担，尽管家长们将缴纳一笔即使普通劳动者都能负担得起的少量费用。这些学校本身将不会是强制性的（已经有贫民学校和各种各样的私人学校了），但一些形式的学校教育会是强制性的。为了确保正常水平的教学，斯密主张，任何人在进入一个行业或准备从事一种职业前，都需要接受读、写、算的测试²⁸。

马克思主义者充分理解“异化”这一段，但没有注意到斯密暂时搁置这一问题的建议。但是，在《资本论》中，马克思本人在引用了斯密关于劳动分工的负面作用后，确实提到这个建议，即“将人民的教育托付给国家，但是要谨慎，并且以顺势疗法的剂量”²⁹。马克思本人进行适当教育改革的观点也许会给现代读者留下这样的深刻印象：比起原始或落后的教育制度，这种教育制度不那么谨慎或者能充分地激发自身潜能。差不多在斯密提出异化观点之后一百年，1870年出台的《福斯特法》(Forster Act)确立了自由、义务的大众教育原则之前几年，马克思把1864年出台的《工

厂法》(Factory Act)作为教育改革的榜样——《工厂法》规定,只要十四岁以下的孩子一天当中,在雇主提供的学校学习一段时间,他们就可以参加工作。他批评这种措施“没什么价值”,但他很赞赏这个将教育和工作结合起来的主意。尽管工厂里的孩子受教育时间只有普通全日制学生的一半,但工厂检查员声称,与全日制学生相比,他们学得“完全一样甚至通常更多”,对这一点,马克思表示接受。他本人就提倡一种大大倾向于和工作相结合的教育。“工人阶级掌权后——这是不可避免的,理论和实际上都有的技术指导,将在工人阶级的学校里占有恰当的一席之地。”这种技术指导(我们现在这样称呼它:职业学校教育)将使工人们适于“各种工作,准备好迎接任何生产的挑战”,这样也就解决了劳动分工中固有的过度专门化和重复的问题³⁰。

就马克思而言,这个教育的想法不是一闪而过的念头。差不多早在二十年前,在《共产党宣言》(*The Communist Manifesto*)中,他嘲笑了在教育上“布尔乔亚的哗众取宠”,以“教育与工业生产的结合”这样的限制性条款提议自由教育,作为通往共产主义之路的中间一步³¹。这一句话让人想起汉娜·阿伦特的评论:没有哪位思想家曾经像马克思那样把人完全降低到**劳动的动物**的地步。她指出,洛克将劳动看成是财产的源泉;斯密将劳动看成财富的源泉;而马克思则将劳动看成人的真正本质³²。

如果说马克思对异化问题的解决方法与斯密(斯密并没有完全将教育与工作联系起来)的迥然不同,那么可以说他对于这个问题本身的观念也是大大不同的。这一点被后来的马克思主义者掩盖了,他们将《国富论》中的这段话诠释为暴露了资本主义致命的弱点。对于斯密来说,不是资本主义有缺陷,而是现代工业本身固有的劳动分工有缺陷。有趣的是,这个观点很接近“早期马克思”的立场,对于马克思来说,在社会发展的最早阶段,随着人在身体类型上有了分化,家庭内也有了劳动分工,异化产生了。而在另一方面,“成熟的马克思”抛弃了异化的形而上学观点,将这个问题归结为资本主义的问题——生产方式上工人的分化。然而,共产主义也没有解决这个问题,因为它对工业制度的依赖与资本主义本身一样多,因此劳动分工也毫不例外地一样严重。

除了这个悲观的主题迟滞地出现,《国富论》的基调跟《道德情操论》

的一样,显而易见是乐观的³³。工业制度和商业都不仅是物质进步——惠及“最底层人民”的“普遍富裕”和“全面富庶”——的工具³⁴,他们还是人们借以实践他们对“改善”的自然愿望的方式。“挥霍”、“对眼前享受的激情”有时候是工业和商业偶尔的副产品,但更普遍和恒定的后果是节约和改善自己处境的愿望。

促使人去节约的原则是改善我们处境的愿望,虽然这种愿望通常是平和与冷静的,与生俱来,与死偕去……每个人改善自己处境的一致、恒定和持续的努力,公众及国家,还有让个人变得更富有的规律,它们通常足够强大,能维持事物朝向进步的自然发展,尽管存在着政府的挥霍和管理上无比严重的错误所导致的浪费。³⁵

“天生自由的系统”是商业最有效的刺激因素,它也普遍地推动着自由的精神。在一项有着深远影响的斯密研究工作中,约瑟夫·克罗普西(Joseph Cropsey)认为自由——不仅是经济自由,而是所有方面的自由——是斯密的政治经济学之首要原则。克罗普西评论道:“商业产生自由与文明,与此同时,自由的制度是保持商业所必需的。”大多数人也许会倾向于不是出于对自由的爱,而是仅仅出于对货币的求取而去捍卫一个商业文明。但对于斯密来说,对自由的爱才是他首先考虑的事。他“主张以自由为宗旨的资本主义”——不仅仅是经济自由,而且还有民事自由和信仰自由³⁶。

斯密本人赞赏休谟对人们注意商业的另一个有益方面的提醒。“商业和制造业逐步引入了秩序和好的政府,随它们而来的是这个国家居民之间的个人自由和保障,但在以前,他们几乎生活在这样的状态之中:与邻居不间断的战争,屈从地依附于他们的上司。”斯密说,只有休谟关注商业这最不受人关注但最重要的影响:它对于人与社会的进步、调节和平息³⁷。

在物质进步之外,甚至在自由、保障和安宁之外,或许斯密的政治经济学最引人注目的一个方面是它含蓄的民主特性——不仅是政治意义上,而且是自然、人性意义上的民主。在他的书字里行间,这种特性一再出现,比如,在关于商业的段落中,在几乎都是对商业在减少人们对他们

的上司“屈从的依附”的有益影响的评论中,或者在反对《住宅法》的争论中,因为它们剥夺了穷人的迁徙自由,而这是富人所享有的。

斯密使用常规的语言来描述我们将在现在称为“工人阶级”的一类人:“低等阶层”、“低等阶级”,或者,简单地说“穷人”。但这是让他感兴趣的阶级的实用次序,而不是名义上的等级。他定义阶级不是按照他们的社会地位——上层、中等和底层,而是按照他们的收入来源:租金、工资和利润。在他的体系中,以工资为生者,即劳动者,不是构成了第三等级,像当时习惯认为的那样(现在,在一般的论述中,依然如此),而是构成了第二等级,他们比商人和工厂主更重要,后两者才构成第三等级³⁸。劳动者才是有经济效益的企业的全局合伙人,确实,在劳动是价值的源泉这个意义上,他们也是最重要的合伙人。更何况,劳动和租金及利润一样,是一种“天赋财产”,一种拥有与其他种类的财产获得同等报酬的权利的财产。

这种每个人在他自身的劳动能力中都拥有的天赋财产,正如它是所有其他财产的原始基础一样,也是最神圣且最不可侵犯的。一个穷人的天赋财产就在于他双手的力量和灵巧;以他自认为正确而又不损害他的邻居的方式,来阻止他运用这种力量和灵巧,是对这种最神圣财产十足的侵犯。³⁹

民主也是人性方面一个含蓄的观念,这一点在斯密的政治经济学和他的道德情操论中得到同等的体现。《国富论》开篇不久,对贸易的天生“倾向”的著名段落就出现了,在这一段中,他认为,劳动的分工取决于“人性中一种确定的倾向……以一种东西换取、交易和交换另一种东西的倾向”⁴⁰。斯密拒绝思考这种倾向的起源问题——无论它是否天生于人性之中,还是如他所认为的那样,更可能是谈判和说服能力的结果。在任一种情况下,这种基本的特征“对所有人都是常见的”,它是不断进步的经济体的一个关键,正如对所有人常见的道德情操是一个良好并公正的社会的基础一样。正是这些恰如其分的特性使得劳动者成为完整的道德生命,能够并渴望改善他本人及其家庭的生活,运用他的兴趣、激情和美徳,享受他作为社会中一名自由的个人和负责任的一员有权利享有的自由,

而无需开明的专制君主，甚至无需一名开明的哲学家和立法者为了普遍利益来激发这些品质或协调它们。

普遍人性、所有人的自然倾向和情感的观念，启发了民主信念更显而易见的确证。

事实上，不同的人天资的不同远比我们意识到的要小；当人长大变得成熟后，用来区分不同职业者全然不同天赋的，并不总是劳动分工的结果所引起的。特性截然不同的人之间的差别，比如一位哲学家和一位普通的街头搬运工之间的差别，从天赋上来看，似乎没有他们的习惯、风俗和所受教育……那么大。就本质而言，在天资和天性上，一位哲学家与一位街头搬运工的差别没有一只大驯犬和一只灰狗、或一只灰狗和一只长耳垂毛狗、或一只长耳垂毛狗和一只牧羊犬的差别一半大。⁴¹

即使在今天，这也是一个关于人的后天培养胜过先天的大胆断言，是所有的人生来平等的一个大胆主张——无可否认，这不是政治、经济或社会平等，而是人性的根本平等。一名哲学家与一位街头搬运工差别并没那么大！这个断言并不完全具备那条“不证自明”的真理——“所有的人天生平等”——的特性。但它看起来很幸运：《国富论》（尽管在很久以前就写成）本应该只在美国《独立宣言》发表前几个月出版的。就时间和地点来说，斯密的声明没有去挑动革命者和激进者的不满，因而它是值得纪念的；更何况它来自于英国最杰出的哲学家之一。引人注目的是：当时英国其他杰出的哲学家和斯密最好的朋友，都做了几乎一样的评论。休谟评论道：“如果没有教育的培养，所有人在他们的身体力量上，甚至在他们的脑力和才能上，是多么近于同等啊！”⁴²

同样引人注目的是发现了前一世纪最卓越的哲学家刚好采取了相反的立场，而这位哲学家通常被认为是英国启蒙运动之父。约翰·洛克有所保留地解释了如他所看到的人在理解和推理能力上的巨大差别，但他毫不犹豫地“断言：在这个方面，一些人和其他人之间的差别比一些人与野兽之间的差别还要大”⁴³。这种关于人天生不平等的断言，与表达了最小化人的天生差别以及天生不平等观点的斯密和休谟的主张形成了鲜明

的对比。

出于同样原因,英国道德哲学家的立场与法国哲人们形成了鲜明的对比。人们很难想象伏尔泰或狄德罗(甚或卢梭)将他们自己与一名街头搬运工相比。当爱尔维修足够大胆地宣称境况、教育和兴趣是“才智”上差别的原因时,狄德罗指责他:“他没有看到这样无法逾越的障碍,它将两种人区别开来:一种人命命中注定了一种特定的能力,另一种人通过努力、兴趣和专注才拥有这种能力。”“命中注定了一种特定的能力”⁴⁴——狄德罗也许同样会指责斯密。

三、埃德蒙·伯克的启蒙运动

埃德蒙·伯克和托马斯·潘恩——公开宣称他们自己是亚当·斯密的信徒。这需要做一些解释,不仅因为他们看起来很难彼此相容,而是因为他们促使我们重新思考英国启蒙运动本身。如果说斯密是启蒙运动中无可争议的杰出一员,那么,他的信徒也应该理所当然地纳入这个圈子中。对于潘恩来说,这不是一个问题,一直以来,人们都在启蒙运动中为他留了一席之地。但对于伯克来说,人们一直都否认他的地位——确实,过去人们通常把他和对启蒙运动的反对联系起来——如伊赛亚·柏林所说的“反启蒙运动”¹。不仅批评伯克的人将这样的角色指派给他,一些赞赏的人也这样做,认为他是对于启蒙运动和法国大革命两者来得正好的解药。

有少数历史学家不认同这种常规的观点,他们承认伯克在启蒙运动中的地位——不仅是写了美学方面的专著《论崇高与美》(*The Sublime and Beautiful*),或满腔热情追随斯密并雄辩滔滔为美国代言的伯克,而且是写出《对法国大革命的反思》(*Reflections on the Revolution in France*),成为哲人们与法国大革命不屈不挠对手的伯克。约翰·波科克认为,伯克是“一位开明的人物,他将自己投身于对抗文人集团及其革命的继承者从而捍卫开明的欧洲之中”;康纳·克鲁兹·奥布里恩(Conor Cruise O'Brien)赞成这样的观点,认为他是“与另一类启蒙者有冲突的一类启蒙者”²。伯克从未从整体上抨击启蒙运动,他只是以自由主义者和多元论者的立场反对法国大革命,“他充满智慧地不盲从他人的主张,他

继承了早期启蒙运动者洛克与孟德斯鸠等的思想”；他所反对的是伏尔泰的反基督教启蒙运动和卢梭“含糊不清并受情感导引的新狂热”³。

在伯克的同时代人中，吉本这位启蒙运动无可争议的参与者公开表达了对伯克最高的敬意。他说，他本人完全赞同伯克对法国大革命的观点。“我钦佩他的辩才，我赞成他的政治观点，我崇拜他的骑士气概，我几乎能谅解他对教会组织的敬意。”似乎是为了响应伯克，他接着提出了他自己对激励法国大革命的精神的观点：“我有时候想到写一篇逝去者的对话，文中卢西恩(Lucian)、伊拉斯莫(Erasmus)和伏尔泰将会一致承认，将古老的信仰置于盲目而狂热的大众轻视下是危险的。”⁴

如果说尽管卢梭和孟德斯鸠两人彼此之间、与其他哲人之间有很大的不同，但都能包容在法国启蒙运动之中的话，那么，有鉴于此，人们也许会认为，同样的包容度可以适用于英国启蒙运动中的伯克和潘恩。而且，如果《反思》在将伯克归于反启蒙运动一类中有如此重要的（也是不公平的，对这一点也许会有争议）作用，那么，对比以往，他的其他关于启蒙运动精神无可争议的作品和演讲当然值得更密切的关注。

伯克对斯密的喜爱在得到完全确认后，人们认为这种喜爱仅限于经济学方面。一段经常被引用但有可能是杜撰的评论说，在一次经济学的讨论后，斯密告诉伯克，“他（伯克）是唯一一位未经交流而对这些话题的想法与他（斯密）完全一致的人”⁵。在以后的有生之年中，伯克夸耀说，很年轻的时候开始，他就一直研究政治经济学，当时，这门学问在英国还处于萌芽状态，还没有占据欧洲大陆“思索者”的脑海⁶。这两种说法也许有些夸张，但伯克认为自己是斯密的信徒，自由贸易和自由市场经济的拥护者，其他人也这样认为，对于这一点，几乎是不容置疑的。

也许是对爱尔兰的偏袒使伯克成为自由贸易如此热情的支持者，而自由贸易正符合爱尔兰的利益。但这不可能是他在1780年，即《国富论》出版四年后，发表关于“经济改革”演讲的动机。如果他那时有任何政治动机，也是为了通过限制可用于资助、养老金及其他皇家热心事务的基金来减少王权对议会的影响。但还有很好的经济理由来促使缩减财政支出和国债。总之，存在着经典的斯密式原理，伯克重新表述了它：商业在任其发展时最为繁荣，“从它们的本质上来说，所有的规章都是对某些自由

的限制”⁷。15年后,伯克在反对一项管制工资的议案中援引了同一条原理。他的小册子《关于短缺的思考和细节》(*Thoughts and Details on Scarcity*)开头这样写道:“首先,(政府)轻率地从事供给品的交易是最危险的事。当大家最需要这些东西时,也就是说,在短缺时,这通常是最坏的事。”在这种时候,政府应该做的就是不要做任何事。“对所有的基督徒来说,对穷人的慈善是直接和必需的责任”,但是,“扰乱人们的维生之道”会违反经济定律,也会非法地破坏当局的权威。响应斯密“看不见的手”的主张,伯克对所有事物善良而睿智的处理者都致以敬意,他们促使人们在追求自身的个人利益时,于经意或不经意间,将大众利益与他们自己的个人成功联系起来⁸。

伯克关于经济学的观点意味着可能存在着一个类似“埃德蒙·伯克问题”的东西——可与“亚当·斯密问题”相比的“两个伯克”现象。正如《道德情操论》中的利他原则已被认为与《国富论》中个人主义的原则不一致一样,《关于短缺的思考和细节》这本小册子中的自由放任主义可能会被认为与《反思》中的传统主义不一致——在某些情况下,甚至与经济统制主义不一致⁹。然而,在这两种情况下,这种不一致都是表面的。不存在两个斯密,也不存在两个伯克。《关于短缺的思考和细节》是处理特殊情况下的特别经济问题;而关于法国大革命的书,则是探讨一种截然不同的情况下具有截然不同性质的政治与社会问题*。

伯克在抨击法国大革命中的“经济政治家”是“诡辩家、经济学家和斤斤计较者”的同时,却以斯密的信徒为傲,这一点也没什么矛盾¹⁰。他声称,这些经济学家以推进对这个国家的福祉有害的政策来滥用经济学的真正原则。在《反思》中,他专辟一节来讨论一场可与政治革命相比的意味着财产革命的措施:教会财产的没收、法币(*assignat*)的发行、公债处理不负责任的方式、对投机的鼓励,以及从总体上来说以旧地产利益为代价来偏袒新“有钱人的利益”。除了这些反对之外,还有一项更严厉的指

* 人们指责现代自由主义者和保守主义者具有同样的不一致性:自由主义者赞成国家对经济事务施以大规模的干预措施,但是在社会领域(家庭、宗教……),他们却反对这样做;但保守主义者的主张与自由主义者的准则相反,在经济领域,他们大部分是自由论者,而在社会事务领域,他们大半是干涉主义者。

责：革命者没有意识到商业和经济活动需要那些在传统上维持它们的“天然保护原则”——高贵、宗教、荣誉、礼仪。伯克说，一个人可以不靠贸易和生产来生存，但可以靠古老的习俗和情感生存。但是，反过来，缺乏文明环境的贸易和生产，只能导致残忍和凶暴¹¹。

经济学不是斯密和伯克之间唯一相似的地方，也不是主要相似的地方——这一点也不是伯克成为启蒙运动一员唯一的或主要的主张。这种主张可以追溯到他的早期作品之一《我们对崇高与美的观念之起源的哲学探索》(*A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*, 简称《崇高与美》)。这本书差不多在斯密的《国富论》问世前 20 年出版，后者关于“一名哲学家和一位普通的街头搬运工”的天然亲密关系令人印象深刻。在《崇高与美》的导言中，伯克以一段类似的评述开头：“表面上看来，我们(个人)彼此之间在思考方式上看起来可能具有极大的不同，在我们的乐趣方面也一样的不同；但尽管有这些在我看来比实际还要明显的差别，在所有人类当中，理智和品味的标准还是一样的，这是有可能的。”¹² 人性具有共性的观点也是他晚期作品的特点之一。在《崇高与美》中，它以“我们的共性”、“人类的契约”、“所有人类共同的”原则的面目出现¹³；在反思中，它以“共同的感受”、“自然的感受”、“未受教育的人的智慧”的面目出现¹⁴。

对于斯密，也对于伯克来说，这种共性先于理性。人们通常认为，伯克对理性的怀疑是他评论法国大革命的产物。实际上，当时非常年轻的伯克在他的第一本小册子《对自然社会的辩护》(*A Vindication of Natural Society*)中就反对“理性的滥用”：“如果社会的实践、不良道德责任和社会的基础取决于让它们的理由对每个人都清楚且令人信服，那么世界会变成什么样？”¹⁵ 在他的下一部著作《崇高与美》中，他解释道：神“没有透露他随便而不确定的处理的意图，以实现他对我们的理性”，相反，“在理解即将与感觉和想象一致或与它们融合之前，灵魂就被它们迷住了”¹⁶。在这里，在斯密的《道德情操论》问世两年以前，伯克就先于斯密发表了关于社会美德起源的观点。伯克关于“同情”的章节读起来像是从斯密的著作中摘抄出来的：“正是这些激情(同情)的第一步，使我们开始关心他人，使我们如他们一般感动；对于人所能做出的或遭遇到的任何

事,我们永远不会允许自己成为冷漠的旁观者。”¹⁷伯克在关于《道德情操论》的观点中,引用了一些非常类似这段话的段落,他宣称这本书“也许是曾经出现过的道德理论中,构思最精彩的著作之一”¹⁸。

几年之后,在威尔克斯事件中崭露头角的伯克也给人假象,让大家只看到他让大家一贯认为的形象。约翰·威尔克斯(John Wilkes)因为在媒体上发表中伤国王的话,而且在那时,他已经因为发表下流的诗作而被宣判有罪,于是1764年,他被下议院除名。他所在的米德尔塞克斯郡选区三次重选了他,而每一次国会都拒绝给他席位。伯克没有像一个反对进步或是一个保守者可能会做的那样,严厉指责这位激进者,他反而激情洋溢地维护他,驳回了对威尔克斯下流且中伤国王的指控,认为这是对选民表达的意志的公然违抗。他说,威尔克斯已经受过政府的迫害,而且,他还受到了普通大众的欢迎,这仅仅是因为他过去敢于反对“宫廷阴谋”。他受到攻击,不是因为他的恶行,而是因为他的美德——“因为他不可压服的坚定,他坚决而不屈不挠地对压迫的奋勇反抗。”¹⁹

对于伯克来说,威尔克斯事件说明了一个更大的问题:国会的腐败。他在1770年写道:前一个世纪民众不满的最大原因是“对君主统治的不悦”;现在,最大的原因是:“对国会的不悦。”通常的改革提议——普选权、国会年会、平等的选举区——将不会产生效用,因为它们与实际问题无关,他们更像是国会对国王的谄媚,而不是为大众和国家的利益造福。的确,这些改革也许在实际上会恶化现实问题。人们经常引用这篇文章中值得记住的一段,来作为伯克对于社会和政府具有霍布斯哲学观点的证据:“我们的社会组织在一种微妙的平衡中前行,它的四周布满峭壁和深渊。不使它往某一边危险地倾斜,它就可能会危险地向另一边倾覆。”²⁰ * 但是,如果伯克是一位真正的霍布斯主义者,他将不会如此直截了当地表达人民的“不满”和政府的“不悦”;他也不会如此雄辩地反对统治人民的阴谋。

我不是那种认为人民永远不会犯错的人之一。一直以来,他们

* 三十年后,几乎就是这同一句话,成为了《反思》的结束语——这再一次让两个伯克(早期的伯克和晚期的伯克)的设想失望了。

都犯过错误，频繁而且不道德，这个国家是这样，其他国家也是这样。但我的确想说的是：在所有他们与他们的统治者之间的冲突中，我推测，它们至少在一般水平上都是有利于人民的。当普遍的不满已经很盛行时，在政府的组织或管理中通常会发现某些错误的东西，这是可以很好地证实并得到支持的。人民对混乱没有兴趣。当他们做错事时，他们是犯错了，但不是他们犯罪了。但对于这个国家的管理部门来说，事情远不是这么简单。无疑，他们会蓄意地犯错，来做出恶劣的行为。²¹

伯克关于印度的立场也驳斥了这样的论点：早年自由主义者的伯克被晚年保守的伯克所取代。就在他猛烈抨击法国大革命时，他充满激情地（他的一些同僚认为，他很执著）谴责英国以总督沃伦·黑斯廷斯（Warren Hastings）为代表的对印度的统治。很早以前，在国会的一次演讲中，伯克批评授予东印度公司垄断地位的皇家特许证，从而掀起了这场运动。东印度公司严重违反了一个更重要、更神圣的纲领：“人的权利——也就是说，人类的自然权利。”²²伯克抱怨说，在英国统治了二十年后，印度人民的状况比以往任何时候都糟糕。在该公司供职的年轻英国人，比起他们一直住在英国的情况，他们与印度当地人的沟通也不见多，他们对这个国家的兴趣，也限于意识到这是他们自己发财的机会。“在印度，英国没有建教堂、医院、宫殿和学校；英国没有建造桥梁、铺设公路、清理航道、掘出水库。”它所留给印度的都是“暴虐、杂乱、混沌、不安定、贪婪和巧取豪夺的专制统治”²³。

与伯克的其他演讲一样，这个演讲不是主张反对在印度进行商业冒险。正相反，它主张的是反对商业的政治化，反对制造一种英国政府授权的垄断，因为这样做阻止了竞争的正常开展，而竞争将会成为贪婪和滥权的制动器。伯克也并非不赞成帝国主义的理念和其实际做法。他呼吁的是一个仁慈的帝国主义——它在将来会被称为一个自由的帝国主义，一个配得上经历过启蒙的英国的帝国，它会尊重印度人民的权利和一个古老文明的传统。

在美国革命和法国大革命之间这段时间，印度这个主题比其他任何

东西占据伯克的时间都多。1788年,他领导了对沃伦·黑斯廷斯的弹劾审判,当七年后无罪宣告来临时,他说:如果他值得某种奖赏,那么它应是在很多年以来,他用最大的努力换来的是最小的成功。但是,即使在那时,在失败的那一刻,他仍然认为这是他从事过的最重要事业之一,他为自己从事这项事业过程中的坚韧不屈感到自豪²⁴。

如果伯克在印度问题上的立场没能为他在英国启蒙运动中赢得一个荣誉席位,这让人感觉奇怪的话,那么,他在美国问题上的立场也让他没能赢得尊敬,就更让人感觉奇怪了。曾经有一段时期,就是在不久之前,当伯克在美国革命发生的前夕写成《关于与殖民地和解的演讲》(Speech on Conciliation with the Colonies)时,他的这篇演讲为美国在校的孩子们所熟记,不仅把它当作修辞的典范,而且当作对美国人所追求目标表示赞同的解释。但它没有出现在启蒙运动的文集中,关于启蒙运动的书籍中也很少提及,或者只是轻描淡写了一下。然而,在伯克自己的时代,这篇演讲(这个词有些误导人;在他的文集中,“演讲”占据了六十多页的篇幅),同他关于美国革命的其他文章(它们合成一卷,加起来超过两百页)一样,在美国和英国都是重大事件,即使在一些激进者中,也为他赢得了尊重和敬仰²⁵。

在发表这个演讲之前六年,伯克警告他的国人,与美国的冲突在酝酿着革命的危险。尽管1765年颁布的《印花税法案》(Stamp Act)已经废除,国会正出台新的税收法案,尽管这些税收对殖民地来说没那么繁重。伯克说,对于一个终归是“英国人的后裔,有着高尚而自由的精神”的民族来说,对殖民地的这种约束是不可忍受的。正如英国不能在不放弃帝国统治的前提下放弃对美国的主权,美国也不能忍受独断专行地运用这种权力。这个问题是真实存在的,仅仅空谈是没用的,而应该用精明的政策和政治活动来解决。对于政治活动,伯克提醒他的国人(就像他后来告诉法国人的一样):“不应根据人的理性来调整,而应根据人的天性来调整,对于它来说,理性只是一部分,但绝不是最大的部分。”²⁶

英国没有听取这个富有远见的建议,形势急剧恶化了。在他1775年发表的值得纪念的《关于和解的演讲》中,伯克再一次提醒国会,这个问题不能通过抽象的权利观念或政府理论来解决,而是要参考人民的本性和

当时的形势来解决。差不多是顺便地，他引入了自此以后如此有效地适用于其他场合的警句。他说，英国应该恢复“明智而有益的忽视”的政策，这种政策在很长一段时期内，非常好地服务了这个国家和它的殖民地²⁷。

并不是这条警句，而是伯克对美国人孕育着他们对自由之爱的“脾气和性格”的描述使得这篇演讲在当时值得人纪念。作为英国人的后裔，美国人实际上致力于自由——不是抽象的自由，而是“依据英国的理念，在英国的原则上建立的自由”。在美国，这种自由有着鲜明的特色。在北部殖民地，特有的新教徒的人口组成尤其有助于自由的培养；在南部殖民地，奴隶的存在使自由人更加珍惜他们的自由。在每一个地方，自由都在受着以下因素的塑造与推动：成型的大行政区议院，实际上是大众化的、代表制的政府；使人们对自由的每一种侵害都能预见并抵制教育体系，尤其是对法律的学习；以及地理因素，将他们与母国分隔开来的三千英里宽的海洋²⁸。

伯克对美国人脾气和性格的这种分析，虽然只用了六张纸，但很精到，引起了广泛的共鸣。它是对开明的美国的刻画，也是美国人对他们自己可能的刻画。将它与斯密对美国的看法（他对美国没有那么赞赏）进行对比，就显得更加引人注目了。在《国富论》（战争爆发前写成，第二年出版）中，斯密主要从财政和经济的角度来看待当时的局势。他建议，应授予美国与英国人享有的自由贸易同等的权利，这种权利在国会里和英国人身上都得到了完整的体现。不幸的是，美国领导人都是“富有雄心且斗志昂扬的人”，他们拒绝国会对他们征税，宁愿选择“抽出剑来捍卫他们自己的利益”²⁹。在1778年的一个私人备忘录中，斯密预言：美国人将来会后悔与英国的决裂，并痛恨他们以激烈的方式建立起来以取代英国统治的新政府³⁰。

斯密在预言革命的失败，而伯克敦促正寻求在美国采取军事行动的英国政府（与此同时，在国内暂停了人身保护权）同时尊重美国人和英国人的自由。他当时的主张预示着他将在多年以后的另一场革命的原因上提出怎样的主张。

绅士们，公民自由不是像很多人已经尽力向你说服的那样，是一种藏在深奥的科学深处的东西。它是一种恩惠和利益，不是抽象的空谈……与那些不承认任何折中的几何学与形而上学论点完全不

同,但像日常生活中的所有其他事物一样,社会与公民的自由只有在一定的范围内才可能是对的或错的,并且按照每个团体的性情和境况,多多少少地掺进了其他东西,并得到了修正,自由在完全不同的程度上被允许,被塑造成无数种多样性的形式。极端的自由(这是它抽象的完美,但也是真实的缺陷)没有什么地方能够行得通,它也不应该在任何地方实行……因为自由是一种需要完善的美德,而不是一种需要减轻的恶行。它不仅是个人所受到的最重要恩典,而且是国家本身必不可少的源泉和能量,一个国家有了自由,它才会如此富有生命活力。³¹

美国促使伯克对另一个将在《反思》中占据重要地位的主题展开评论。在《关于和解的演讲》中,他认为,在美国,宗教是自由的一个组成部分。他提醒他的国人:“那里的人们是新教徒,这种人对所有思维和观念上的绝对服从是最反对的。”整个新教教义就是由不同意见组成的,但在北部殖民地流行的那种教义是“抵抗原则的一种改良;它是对异议和新教徒信仰的新教教义的异议”³²。这远远超过了常见的仅仅提倡对信仰不同宗教有异见施以宽容的主张。对于伯克来说,宗教本身,尤其是宗教异议,正是自由的基础——不仅仅是信仰自由,而是所有自由。因为这个原则来自于一名(有着爱尔兰血统的)圣公会教徒,一名宗教组织和宗教宽容原则的坚定捍卫者,所以它显得尤为引人注目。

在与美国的战争爆发前,英国的卫理公会教徒(当时还属于英国国教管辖)强烈反对一项议案,即免除非国教信徒按照圣公会教义三十九条信纲规定的强制捐献。伯克支持这项议案,他提醒卫理公会教徒:不仅英国的教会组织,而且无神论者也反对非国教信徒。他还选择这个时机为赞成对天主教的宽容进行辩护,对于他的这一立场,当时的一些人(也包括自此以后的一些历史学家和传记作家)归因于他是“天主教的秘密信徒”^{*}。甚至有人认为,伯克支持对非国教信徒宽容仅仅是因为他支

* 伯克的父亲出身于一个天主教家庭,但在伯克出生前转变成了一名英国国教信徒,他的儿子作为一名国教教徒被抚养长大,后来也一直是一名国教教徒。伯克的母亲和他的妻子虽然在她们婚后都皈依了英国国教,但人们认为她们两人私底下都在修习天主教。人们也怀疑伯克本人是一名天主教徒,有时把他夸张地描述成一名耶稣会会士。

持对天主教徒宽容。事实上,他不仅赞成对非国教派和天主教宽容,他还赞成对非基督徒宽容。他告诉将一本书献给他的作者(该作者曾赞扬他对英国国教的支持)说,他对英国国教的捍卫并不排除对其他宗教的宽容。相反,这与最广义的宽容是一致的。“我将支持对所有的公民进行保护,我要加进这些东西:免除对他们的公开宗教礼拜的所有干扰,以及在学校和宗教场所对犹太人、伊斯兰教徒,甚至是异教徒进行教导的权力,特别是他们已经因为长时间形成的习俗而拥有的那些权利,这些习俗在这种权利的行使中与在其他活动中一样神圣。”他更进一步将这种宽容延伸到对国内和国外基督教各教派的宽容。除了他们相互之间的仇恨之外,这些教派在它们中间没有找到任何错误的东西³³。

法国大革命让萦绕在人们心头的两个伯克问题再次激活了:赞成美国的伯克和反对法国的伯克;前者例证了《关于和解的演讲》中的“温和的美德”——自由、妥协、宗教宽容;后者例证了《反思》中的“冷酷的美德”(如果它们被视为美德的话)——权威、传统、宗教组织。在《反思》的最后一句话中,伯克含蓄地预料到了对他前后矛盾的指责。回忆起他毕生为自由而奋斗的历程(也许这时候他心里在想着印度或者美国),他说他自己是一个通过“变化自己的手段以确保目的的统一”来维持一致性的人。回到他在早些时候用过的隐喻,因为在其一边超载而平衡处于危险之中的船,他描述他自己的作用是带来“他的理性的小小重量,这样有可能保持住这条船的平衡”³⁴。实际上,他的这些思考是一致的。在他关于美国的演讲中,他说过,美国的问题不应该由“抽象推断”与“形而上学”方面来决定,而应该由民众和时代的特定“形势”来决定³⁵。十五年后,他比以前更加充满激情地重复了这条训谕,因为形而上学的抽象已经变得更加抽象,而当时的境况也变得更加恶化。

对形而上学的抽象中所有赤裸裸和生僻的问题(事实就是这样:它们被剥夺了每一种与它们相关的东西)进行一番简单的考虑后,我就不能继续忍受,并对与人的行为及人所关心相关的任何事情进行赞扬或批评。实际上,环境(一些绅士们误认为这毫不重要)赋予每

一种政治原则以独特的色彩和分明的效果。环境决定了每一种民用和政治的方案对人类有益还是有害。^{36*}

伯克没有明确地比较美国革命和法国大革命(这一点让历史学家们感到非常遗憾),但他的确非常重视将法国大革命与一个世纪前英国发生的“光荣革命”进行对比。他指出,1688年英国的“权利宣言”,以同样的句子加进了“国民的权利与自由”和“王权的连续性”,使得这两者“不可分地联系在了一起”。与理查德·普莱斯及其《革命社会》的主张相反,该宣言没有认可反抗的任何永久权利。正相反,英国革命意在成为“和解的开端,而不是将来继续发生革命的温床”³⁸。

此外,这种和解意在使自由具有永久性和连续性,世袭君主制不是人权的保证,而是英国人世袭权利的保证。这些权利作为“源于他们祖先的遗产”、“世袭的权益”、“世袭的权利”、“世袭的遗产”属于英国人。它们的确是一种财产,享有财产的所有保障,也具有获得更多财产——也就是说,更多的自由——的可能性。“英国人民很清楚,遗产的观念提出了保存的确切原则,也提出了延续的确切原则,这并不从根本上排除进步的原则……用与我们享有并延续我们财产和生命相同的形式,我们接收、掌握、转交我们的政府和权益。”³⁹

伯克承认,法国人没有这种幸运的“自由世系”。然而(改换隐喻了),他们的确拥有一座古旧大厦残破的墙壁和地基。革命者们不是去修补这些断墙,在这些地基上进行构建,而是选择了将它们彻底摧毁并完全新建。没有去保存这座古老建筑的“各个部分”,以及作为“理性而果敢的自由”基础的“互相敌对和冲突的利益”,法国人认为多样性是一种污点,应该去除,并且应该被形而上学的抽象权利和“道德政治家们虚妄的合理性”所取代⁴⁰。

在革命者们谈到“权利”与“理性”的地方,伯克援引了“美德”与“智慧”。使他的言辞更具有争议性的是他附加在这些名词上的限制性条件:

* 柯勒律治(Coleridge)在早些时候曾(像华兹华斯一样)指责伯克背叛他的原则,后来又为他辩护,说他忠实地履行了它们。柯勒律治写道:伯克关于这两个革命的作品“将会发现这些原则刚好是一样的,它们的推论也是一样;但是从一个事例中得出的实际推断几乎与另一个事例中得出的相反;尽管两个事例都一样的合情合理并被结果所证实”。³⁷

“实际的或假定的。”伯克抗议道：“你不要设想我希望限制血统、名声和头衔而带来的权力、权威和优遇”，“不，先生，政府没有资格，但是实际的或假定的美德与智慧有”。“实际的”美德与智慧是“人的地位和荣誉通向天堂的通行证”⁴¹。“假定的”美德和智慧一旦远离实际，就会被财产、地位、头衔或社会认为有价值的任何东西冲淡。对于伯克来说，实际的和假定的美德与智慧都不是直接反对的对象。相反，它们存在于一个连续体中，假定的美德与智慧有作为其标准的东西，并从实际的美德与智慧那里借用衡量的方法；最后，假定的美德与智慧渴望成为实际的美德与智慧。

更具争议性的是伯克对偏见的辩护。“先生，你们明白，在这个开明的时代，我冒失地承认：我们大多是有着缺乏教养的感情的人；我们不是去抛弃我们所有的旧偏见，而是珍视它们到了一种非常可观的程度，而且，让我们更加蒙羞的是，我们珍视它们是因为它们是偏见；它们持续的时间越长，它们就越普遍地流行，我们就越珍视它们。”赞扬偏见有充足的理由——的确，只是有理由。对于伯克来说，既然实际的美德与智慧和假定的美德与智慧共同存在于一个连续体中，那么，偏见也和理性存在于一个连续体中。偏见本身包含了一种理性，一种“潜在的智慧”，它不是一种会迎合他自己所在国家的激进者或国外哲人的理性，而是一种道德哲学家会承认并尊重的理性。

我们惮于将人们置于依靠他们每个人的个人理性储备生活和经营的地步，因为我们怀疑，每个人的这种储备都比较小，如果每个人都能利用所有国家和所有时代的总积累和总资本，他们将做得更好。我们之间很多具有思考能力的人，不是去增进普遍的偏见，而是利用他们的精明去发现他们中盛行的潜在智慧。如果他们找到了他们寻求的东西（他们一般都会找到），他们会在理性参与下认为，继续这种偏见比抛弃偏见的外衣，从而只剩下赤裸裸的理性更明智，因为偏见在其理性的伴随下，有一种动机来赋予该理性以行动，也有一种希望它永远保持下去的感情。在紧急情况下，偏见随时准备着付诸实践；在此之前，它以智慧与美德的稳定进程占据着人的思维，在人做出决

定的那一刻让人毫不犹豫,也没有怀疑、困惑和悬而未决。偏见以个人美德成为他的习惯,而不是一系列没有连续性的行为。仅仅通过偏见,他的责任就能成为他天性的一部分。⁴²

于是,迷信也这样与宗教共存于一个统一体中。伯克承认,在过度的情况下,迷信是一种巨大的罪恶。但是,像所有的道德主题一样,它取决于程度,在温和的形式下,迷信如偏见一样,是一种美德。“迷信是虚弱精神的宗教;必须以有些琐碎或有些让人充满兴趣的形式,或者其他的形式,在掺有它的混合物中容忍它;不然,你们将从虚弱的精神中剥夺被发现是最强大的精神所必需的资源。”⁴³伯克并不如某些人所想的那样,在对下层民众鼓吹迷信,更不是在对他们鼓吹宗教。他宣称:“人在心理构成上是一种宗教动物。”⁴⁴所有的人,无论是最强大的人,还是最虚弱的人,都有宗教的需求。实际上,强大的人甚至比虚弱的人更需要它,因为他们更容易遭受诱惑、傲慢和野心的考验,因此也更需要宗教的安慰和指导⁴⁵。教会组织本身是这个统一体的一部分;它是一种偏见的组织——“我们最重要的偏见,不是一种剥夺了理性的偏见,而是其中掺入了深远的、广泛的理性的偏见。”⁴⁶

伯克对迷信和偏见的辩白,像他对形而上学之抽象的蔑视一样,使他遭受了没有指导原则、没有超越远见与权益的哲学的指责⁴⁷。但是他在这一点上是有他自己的哲学的,而且是一种严肃且高尚的哲学。他没有用“大生存链(the Great Chain of Being)”这个词组,但这是将那些一般看来不能相容的因素整合在一起的梦想:理性与偏见,宗教与迷信,风俗与道德,国家与个人。作为宗教宽容的支持者,伯克也捍卫教会组织的原则:“有助于将人类的理解力与对神的感情理性自然地联系起来的每一种道德,每一种民事,每一种政治制度,在为了建构人这个绝妙的结构上,并不是必需的。”⁴⁸正是斯密的信徒为这个国家提供了下述值得纪念的对原理的解释:

国家不应该仅仅被认为是一种胡椒、咖啡、印花布或烟草交易之类的合伙协议,或者其他类似的不大引人关注,只会引起人们一丁点、一时的兴趣,就很快消弭在各政党的空想中的事物。应该用别的

带有敬意的眼光来看待它，因为它不是一种只对有着暂时的、易逝的天性的粗俗动物性存在顺从的伙伴关系。它是存在于所有科学中的伙伴关系；存在于所有艺术中的伙伴关系；存在于每一种美德和所有完美中的伙伴关系。鉴于很多代人都不能达到这样一种伙伴关系的目标，他不仅成为活着的人之间的伙伴关系，也成为活着的人、死去的人和将要出生的人之间的伙伴关系。⁴⁹

伯克因为他对玛丽·安托瓦内特的赞歌，“如晨星般闪耀，充满生命、光彩和欢乐”⁵⁰，在当时（也是自从那时开始）受到了很多嘲讽。想到这位王后，几乎是赤身裸体地，逃离那些已经闯入她房间的暴徒，促使人们对这个事件更大的文化和社会意义做出反思。他叹息道：“骑士的时代一去不复返了”，它所有的情感和原则——忠诚、荣誉、顺从——也随之而去了，“即使处在完全受奴役的状态中”，这些情感和原则，也使“崇高的自由精神保持着活力”⁵¹。它不仅使自由的精神，而且也使平等的精神保持着活力。

正是这种活力，在没有混淆社会阶层的情况下，产生了一种高贵的平等，并将它扩展到社会生活的各个层面。正是这种主张，使得国王不是那样望而生畏，从而成为民众的伙伴，也将个人提升到国王随从的地位。无需暴力，也没有产生敌对，它克制了傲慢和权势的暴烈；它迫使君主听命于社会尊重的软领阶层，督促苛刻的当局向优雅转变，使得法律的统治者和征服者服从社会习俗。⁵²

但是伯克担心，所有这一切现在都改变了。骑士的时代已经让位于一个理性的时代，最不幸的结果产生了。

所有使得权力变得温和并服从于自由主义、协调了生活中各种各样阴影……的令人满意的幻想，在这个新征服的光明与理性的帝国消散了。所有生活的体面衣饰都被撕碎。所有由道德想象的衣柜陈列的附加想法——它们是心灵所拥有的，也是理解力所认可的，是用来掩盖我们赤裸颤抖的天性，并在我们自己的判断力中将其提升到庄严的地位所必需的——将以一种可笑、荒唐且过时的方式迅速

传播开来。⁵³*

最终,这体现在了伯克对法国大革命的指责的核心内容中。他坚决宣称,不像是一场政治革命的美国革命,法国大革命完全是一场道德革命,一场彻底的革命,一场渗透进生活每个方面的感情与判断力的革命。今天(同他处在他那个时代一样),人们经常指责伯克在对革命的描述中很过分,甚至有些歇斯底里:“生活方式上狂暴的放荡……观念和实践中心无礼地漠视宗教……法律推翻了,法庭颠覆了,工业缺乏活力,商业濒临寿终正寝……教堂遭受劫掠……民事和军事都一片混乱……国家破产了……”⁵⁷我们必须记住,所有这些都写于1790年,其后不久,法兰西第一共和国创立,国王和王后受到处决,法国对外宣战,恐怖机构建立。尽管截至1790年已经发生了很多使伯克忧虑的事:巴士底狱的风暴,向凡尔赛的进军,将国王迁到巴黎,废除贵族阶级和封建特权,没收教会财产,宗教人员民事组织法案(Civil Constitution of the Clergy),农村的起义和城市的骚乱,牢狱人员被解救释放,挤兑存款,对学校、慈善机构、医院以及其他所有传统上由教会履行的功能的灾难性影响。引人注目的不是伯克对这些事件有如此激烈的反应,正相反,引人注目的是竟有很多善于思考的人们(不仅仅是年轻的诗人雪莱或华兹华斯)对它们有如此善意的看法**。

更为引人注目的是伯克对即将到来的更重大事件的预测。弑君、战争和恐怖统治,在《反思》一书中都得到了预测,好像这一切都已经发

* 人们通常都猜测潘恩著名的指责——伯克“怜悯那些羽毛却忘了那只濒死的鸟”⁵⁴——指的是伯克在他对于王后的热情中已经忘了穷人。实际上,潘恩在谈论的是巴士底狱中的囚犯,他们多半是已经失宠于国王的贵族。政治上的暴政,而不是经济上的惨淡,才是潘恩隐喻的主题。

也有人因为伯克称呼民众为“卑鄙的大众”而批评他。康纳·克鲁兹·奥布里恩(Conor Cruise O'Brien)指出,伯克所说的“卑鄙的大众”是指特殊的场合一帮特殊的暴徒,不是指整个大众⁵⁵。伯克本人引用了理查德·普莱斯(他对大革命的一大通教训激起了《反思》的出台)的话,后者称几千受人钱财投票的选民为“人民的渣滓”⁵⁶。

** 极少数同时代人(不是很多历史学家)像伯克那样注意到革命所采取的一项反教权措施:婚姻成为一纸民事契约的法令,在“双方中任一单方面意愿下”,提前一个月通知,即可离婚。伯克注解:这样做的结果是,离婚率的骤然升高。在1793年的头3个月,巴黎有562例离婚,而同时有1785例结婚,他计算了一下,这个比例接近三分之一——“我相信,在人类历史上,这是绝无仅有的”⁵⁸。

生过一样。在一开始，伯克就正确估量了法国大革命的情况。当巴黎的暴民队伍冲到凡尔赛宫，并擒拿国王的时候，就在这时，“所有革命中最重要的革命”——“一场感情、生活方式和道德观的革命”——发生了。这场道德革命后来成为恐怖统治的理论渊源和动力，引人注目的是，伯克曾预言过恐怖统治。“在为公众利益而将出卖和谋杀合法化后，公众利益将很快成为挡箭牌，而出卖和谋杀成为了真正的目的；直到贪婪、恶意、报复和比报复更可怕的恐惧使他们无休止的欲望能够得到以满足。”⁵⁹*

正是这种强有力的道德想象力，而不是任何政治思想意识，是伯克对法国大革命的分析及英国启蒙运动本身所作的独特贡献。这就是为什么说“自由主义者”和“保守主义者”都不能准确描述他对诸如以下事件的反应：威尔克斯事件、黑斯廷斯弹劾行动、美国革命和法国大革命。道德哲学家们认为，人类的道德情感是社会美德的基础。伯克则把这一哲学思想又推进了一步，他认为：人类的“情感、行为方式和道德观”是社会本身的基础，并且最终将成为国家组织的基础。

四、激进的异议者

虽然很少有人承认埃德蒙·伯克在英国启蒙运动中的卓越地位，但批评他的人，一般都是称之为激进者的人，对这一点，人们是深信不疑的。但是，他们与在某种程度上是启蒙运动发起者的道德哲学家形成了奇怪的同盟关系。理查德·普莱斯和约瑟夫·普里斯特利写了数本著作，明确而直接地反对弗朗西斯·哈奇森和苏格兰哲学学派¹。托马斯·潘恩和威廉·戈德温如此推崇理性，以至于给类似道德感的任何东西留下很少的余地，甚至不留余地。在哲学上和神学上，以及在政治上，他们跟沙

* 波科克在这一点上走得如此之远，以至于他说：伯克不仅预料到了革命恐怖，还预料到了我们这个时代的类似恶行如纳粹、红卫兵和红色高棉。伯克的《关于弑君者的和平通信集》是“它那个时代的《1984》”。这本书描述了从各种社会束缚中解放了人之智力的革命的“可怕能量”波科克说：在这本书中，伯克“发现了极权主义的原理，并将其发挥，做出了预言”⁶⁰。

夫茨伯里与哈奇森，斯密与休谟的启蒙运动相去甚远*。

甚至可以说，这些激进者更是属于法国和美国启蒙运动的历史，而不是属于英国启蒙运动的历史。潘恩的成年生活是在美国和法国度过的，它曾是法国国民公会的一员，而不是英国国会的一员。即使在他在恐怖统治期间被关押并被收回法国公民身份之后，他仍然留在法国，最后不是返回英国，而是返回美国，在那里去世。普里斯特利获得了国民大会的荣誉席位，但他选择住在美国，而不是法国；他也在美国去世。普莱斯和戈德温确实是住在英国来度过一生的，但他们是法国大革命狂热的支持者。比起他自己的同胞，戈德温的著作与孔多塞的著作有更多共同点。

一位历史学家称普莱斯和他的同伙为“晚期启蒙运动的杰出人物”，大概用这种方法，以将他们与其他杰出人物区别开来³。但这种按时间顺序做的区分有些误导性。斯密和普莱斯差不多完全是同时代人（两人都出生在1723年，普莱斯在1791年晚斯密一年去世）。伯克比他们两人都要年轻，活得也比他们两人长，而且只比普里斯特利和潘恩年长几岁。与斯密和普莱斯同年出生的亚当·弗格森，比他们活得都长。只有戈德温明显地比他们晚一辈。区分这两个群体的不是他们的年龄，而是他们的思想。激进者能够表现一个非传统的启蒙运动——一个“异议者”的启蒙运动，既在政治方面，也在“异议者”这个词的神学意义上，但它并不能代表英国晚期的启蒙运动。

在他第一本著作的前言中，伯克说出了一句富有先见之明的评论：“用来摧毁宗教的武器可能会用来同等成功地颠覆政府。”⁴三十多年以后，他有理由重新拿出这句评论，鉴于法国启蒙运动已经让路于法国大革命——如他所见，宗教的摧毁导致了政府的颠覆。英国的激进者已经在

* 人们通常把杰里米·边沁归入这些激进者中。但在当时，他既不是激进者，也不是显赫的公众人物。他反对国内的国会改革，对共和主义不置可否，嘲笑诸如没收教会财产及发表《人权宣言》之类的法国革命措施；的确，他嘲弄的正是“权利”这个观念。他自己的文章很少引人关注。他后来宣称。他于1776年匿名出版的《政府片论》(*Fragment on Government*)引起了一场“轰动”。实际上，这本书只印了五百本，并且后来还发现，这些书中的很大一部分在一个仓库里。埃利·哈勒韦(Elie Halevy)评论说，1789年出版的他的《道德与立法原理导论》(*Introduction to the Principles of Morals and Legislation*)“没有引起多大关注”。直到1808年，遇到詹姆斯·穆勒时，他才功成名就。“哲学的激进主义”是边沁的独特贡献——然而，这是对于19世纪早期，而不是对于18世纪晚期来说的²。

这条路上出发了。不像从来没有将自己的宗教怀疑论转化为宗教激进主义(废除教会),更不会转化成政治激进主义的休谟,这些激进者——他们为人们所熟知的称号是“理性的异议者”——发出的宗教异议和他们的政治异议一样激烈。的确,它们都是为了实现同一目标的⁵。因为同样的原因,他们寻求将政治秩序合法化到与宗教组织相同的程度。

潘恩是广为人知的自然神论信仰者,在极端的情况下,他的自然神论近乎理性主义,即希望在宗教和政治事务中最大限度地运用理性。普莱斯的唯一神教派更具神学基础。作为一名皈依了阿里乌斯教派(Arianism)的人,他将其与洛克派哲学(Lockeanism)整合,他视后者为阿里乌斯派在政治上的类似物,将自由意志和理性结合起来,以确保个人的宗教自治和公民的政治自由⁶。普里斯特利走到了异端的另一端,他倾向于索契尼派(Socinianism),而不是阿里乌斯派,倾向于唯物主义,而不是理性主义。这样,他既排斥基督的神性,又排斥自由意志。

在他们对共和主义的态度上,这三个人也有所不同。普里斯特利(人们相信最大多数人最大的幸福这个实用的原则源于他)不大关注人们对政府的参与(如他所说,“政治自由”),他更关注他们的个人自由(“公民自由”);在维护和保障公民自由中,政治自由发挥着次要的作用。这样,在政府实行共和政体这个问题上,他没有潘恩和普莱斯那么急切⁷。但是,他们三人在排斥现行的政治与宗教秩序,以及欢呼将颠覆这两者的激进改革上,是一致的,大多数人也是这么看的。

伯克与普莱斯的争论,因其记载于《反思》,而被人永远记住。但在美国革命于十五年前发生时,它就有苗头了。这时普莱斯发表了他的《关于公民自由的性质的评论》(*Observations on the Nature of Civil Liberty*),用他后来援引来赞颂法国——也用来蔑视英国——同样的原则来为美国辩护。人们通常假定,在两年后(尽管伯克没有提到普莱斯这个名字),当伯克批评依据“形而上学的自由与必要性”,而不是“道德远见与自然感情”来设想自由政府的人时,他还记得这本书。因为他本人如此强烈地认同美国的事业,他也许会认为有必要将自己与普莱斯一类的作者划清界限,鉴于后者称任何不符合人民意愿的政府为“暴虐和篡权”的政府⁸。

普莱斯和伯克关于美国话题之间的交流(可以这么说)颇具预言性,

因为他们在进行关于法国大革命的激烈辩论时几乎用了完全相同的措辞。普莱斯在1789年所作的长篇演讲《对我们祖国的爱》(The Love of Our Country)表面上是为了纪念一个世纪前发生的英国革命,实际上是颂扬法国,如果这篇演讲没有激起伯克发表《反思》,它很可能悄无声息地从人们视野中消失了(如果对于当时的人不是这样,对于后代的人肯定会这样)。普莱斯批评英国侵犯了他视之为英国革命所建立的基本权利:宗教自由,对权力滥用的反抗和自治的政府。他宣称,最后一条,因为代表的不平等而没有实现,政府机构中的这个缺陷如此显而易见,以至于它削弱了合法政府,使得现有政府“仅仅是个篡权的政府”。他断言,现在是时候对人的事物进行“修正”了:“国王的统治随着法律的统治而改变,教士的统治让位于理性和科学的统治。”他的结论应该会特别让法国国民大会高兴,他将这篇演讲和一份贺电一起送给了他们:“让世界所有的暴君颤抖!对所有专制政府和专制统治集团发出警告!……对于与日俱增的光明与自由,再也别作反对它的挣扎。在人民和你们一起毁灭之前,恢复他们的权力,并且同意对被滥用的权力的修正。”⁹

作为一名自由贸易和最小化政府的倡导者,普莱斯将自己视为斯密的信徒。但斯密不这样看。普莱斯发表演讲之后不久,斯密在新版的《道德情操论》上附上两节,明确地反对普莱斯。其中一节批评理性作为道德之基础的原则。另一节驳斥“对我们祖国的爱”源于“对人类的爱”的观点¹⁰。私下里,斯密对普莱斯更加贬损。他写信给一位经济学家朋友说:“我一直以来认为他是一名好闹派别的公民,最肤浅的哲学家,绝对称不上是一名有才能的经济学家。”¹¹

对于近代的激进者来说,这里仍然有一些尴尬的事:普莱斯、普里斯特利和潘恩都公开宣称是斯密的信徒。实际上,普里斯特利比斯密本人更拥护经济上的放任自由。普里斯特利将国家不得干预经济视为政治经济学最重要的格言,他还从这个原则得出结论,认为《济贫法》(Poor Laws)应该废除。他争辩说,国家提供给贫民的东西,是向勤奋者征税得来,却用来酬谢懒散者,这会鼓励贫民浪费并以最奢侈的方式消费任何东西,因为他们知道国家会供养他们。由于毫无远见及深虑,他们会将自己降低到野兽的地位。普里斯特利下结论说,如果政府根本就不对贫民的

生活进行干涉,境况会好很多,贫困的人会受到乐于助人的慈善组织充分的照顾¹²。政府也不应该干涉(像斯密提议的那样)孩子的教育;每一个人应该可以“以他自己的方式”自由地教育自己的孩子¹³。出于同样原因,政府也不应该干涉宗教。此外,与斯密不同的是,普里斯特利支持完全废除英国国教,而对于斯密来说宗教自由意味着宗教宽容和教派的多元化。

潘恩也反对《济贫法》,并且基于同样的原因,因为它们会对勤劳的人们不利,导致国家对经济没有必要的干扰。但不仅仅是经济才是他认为不应受国家干涉的,还有社会本身。美国革命发生前不久在美国出版的《常识》(*Common Sense*),法国大革命爆发前不久在英国出版的《人权论》(*Rights of Man*,作为对伯克《反思》的反驳),都以理性和权利的名义坚决地为两个革命辩护。这两本书还包含了对最小政府的雄辩的说理,它们基于社会与国家之间的鲜明区别而进行。

社会由我们的需要产生,而政府由我们的邪恶产生;前者通过整合我们的感情积极地增进我们的幸福,而后者通过抑制我们的恶习来消极地增进我们的幸福。¹⁴

社会在每一个国家都是上帝的恩赐,但即使在最好的国家,政府也只是一种必要之恶。¹⁵

只有少数普遍适用的法律使生活需要变得文明,对于这些法律的一般有用性来说,无论它们是否被政府组织加强,它们的效果都将是近于相同的。¹⁶

社会几乎能为自己完成任何人们认为属于政府的事。¹⁷

这些段落在于它们对政府的不信任上远远超过了斯密。仅仅在《常识》出版后几个月出版的《国富论》充满敬意地看待政府,认为它有着如下的重要“积极”功能:对社会进行军事保护(例如,火器的发明,看起来似乎是有利的,但它“无疑既对文明的恒久保存,也对文明的传播有好处”);司法管理,每一个人的自由和安全都有赖于它;提供公共工程和机构(比如为贫民建的学校),它们是个人或群体的资源所不能提供的¹⁸。即使在关于税收的问题上,斯密也远比潘恩温和,他主张按照公平和效率的原则区

分不同种类的税收。

而另一方面，潘恩把政府本身看成一个征集税收的工具。君主制度“不过是一个获取金钱的宫廷诡计”；英国的国家组织是“有史以来发明的税收机器中最有效率的”；“征集税收不是为了发动战争，但……战争的发起是为了征集税收”¹⁹。与伯克的理论国家“不仅是活着的人之间的伙伴关系，也是活着的人、死去的人和将要出生的人之间的伙伴关系”形成鲜明对比的是，潘恩认为过去、现在和未来是彻底分离的。他坚持认为，生者不欠死者任何东西。每“一代人”都是新的“创造”，只对他们自己负责²⁰。他甚至比普莱斯走得更远，后者认为英国的宪法不合法，因为它没有履行光荣革命的承诺。而我们甚至可以这样说，潘恩认为它从一开始就不合法，鉴于它是征服的产物，而不是理性的产物。威廉三世不能赎回征服者威廉的原罪。

发表于1792年的《人权论》第二部甚至比第一部更有颠覆性——而且更成功，某种程度上是因为它的单价从三先令降到了六便士；某种程度上是由于在受到出版煽动性诽谤文字的有罪指控之后，潘恩逃到巴黎这件众所周知的事。潘恩公开指责君主制——任何君主制——都是非法的、残暴的，他实际上认为革命很有必要，几个月后，他将这种冒犯加进了一个小册子，呼吁召开一次大会起草共和宪法——这时候适逢英国在与法国交战。

如果说斯密会惊骇于《人权论》中透露的革命信息的话，那么，他也会因为这本书中关于商业和自私的一些思考而高兴。

社会的所有伟大法律都是自然的法律。那些贸易和商业的法律，无论是关于个人还是关于国家之间交往的，都是彼此互利的法律。人们接受并遵守它们是因为这是接受并遵守其规定的各方利益所在，而不是由于它们是其政府可能会施加强力或干涉的任何形式上的法律。²¹

我一直是一名倡导商业的人，因为我喜欢它的效果。它是一个爱好和平的体系，它的运作通过使国家、也使个人对彼此有益而让人类联合起来……最有效的处理方式是通过人自己的意愿来改善他的

处境；这才是我采取的立场。如果允许商业能尽其限度地运作，它将根除战争体系，并在政府的野蛮状态中引发一场革命。²²

然而，一个绝然不同的潘恩出现在了《人权论》第二部的最后几页中。这一点正像斯密，在《国富论》临近结尾的地方，他突然描述了一番工人们因为劳动分工而疲惫不堪的形象，以此来说明国家支持的教育系统的必要性，这看起来似乎是他的论述进程的一种倒退。而潘恩在他的书临近结尾的地方，来了个急转弯，看起来会让人误解他在前面论述的原则。在两百多页的证明之后，出于支持一个由自由的经济、繁荣的商业和税收的取消而从政府中解放出来的社会，潘恩介绍了一个需要政府积极干预并强征新税的详尽社会改革计划。他还提出了一套由政府补贴的综合福利体系，包括一个以精确的账簿详情编制的预算，以代替《济贫法》。该计划是为“需要资助的贫困阶级”而设计的，潘恩估计他们占总人口的五分之一（这个数字比当前的贫民阶层所占比例要大）。它为贫困的孩子和老人提供津贴，不同年龄的人，津贴的钱数不等；给予因为贫穷且无法负担学费的孩子以教育；给符合要求的申请人出生和结婚补贴；为在家庭之外的地方死去的人提供丧葬开销；为“不受关注的穷人”开设工厂，并在需要的时候提供食宿。所有这些，部分由特许税权（这在最终将逐步废除）提供资金，但大部分的资金由一个财产的累进税体系（从500英镑的起征点每英镑3便士到最高标准的每英镑20先令的全部充公）提供。这样，《济贫法》（“这些折磨平民的工具”）将被不是作为慈善而是作为“一项权利”来提供救济的体系所取代²³。

潘恩肯定已经意识到了他的提议和斯密的提议之间的不同。斯密也曾经赞成一个对穷人有利的累进税体系（尽管没有完全没收的项目），对奢侈品而不是必需品征税，对土地征税而不是对门窗征税，对高工资的有职权人员征税而不是对靠工资过活的工人收税。而他赞成的《济贫法》仅仅是为贫民设计的，而不是像潘恩的计划那样，为更广大的穷人阶层而设计。在某一方面，斯密的提议更大胆：他的教育方案要求政府补贴并监督，而潘恩的方案仅是为有责任为他们的孩子寻找教师的父母提供教育津贴。他认为，“悲伤的教士遗孀将符合这个条件”²⁴。

对于某些历史学家来说,潘恩的计划是“福利国家”、“社会保障的国家体系”,甚至是“社会民主主义”的征兆²⁵。但是,在一个具有决定性的特征上,它有别于它们。在一个福利国家和有社会保障的国家,更不用说在一个社会民主主义国家,它们都是“惠及全民”的计划,为了整个国家的人而设计。但是潘恩的计划是特别为“穷人阶层”而设计的。潘恩后来的小册子《农业的正义》(*Agrarian Justice*)也没有如一位历史学家宣称的那样将他带到“社会主义的门口”²⁶。潘恩非但不寻求取消私有财产,他还写书反驳“格拉休斯”巴贝夫(“Gracchus” Babeuf),后者赞成一项正好将那样做的《农业法》(*Agrarian Law*)。为私人拥有土地的原则辩护,潘恩提议只采取一些通过税收和津贴方式再分配的措施。

如果说英国的激进者的经济观点不符合现在的激进主义观点的话,那么,对于那些赞扬他们是理性的传道者的人们来说,他们的一些宗教观点也许在现在更让人不安——或者说,如果他们更广为人知的话,将会这样。潘恩是理性异议者中更为人所熟悉的典型。他在《理性的时代》(*Age of Reason*)开篇写道:“我不相信犹太教会、罗马教会、希腊教会、土耳其教会、新教教会以及任何我所知道的教会公开声称的教条。我自己的头脑才是我自己的教会。”²⁷他自己的头脑是如此不假外求,以至于他吹嘘说他连一本自己的《圣经》都没有。但是,在写这本书的第二部以前,很显然他有一本《圣经》,因为在这本书中,他积极地对经典进行系统的反驳,其中有对《圣经》中的奇迹、神迹显示,最后还有对基督教本身的否定(他加上了一句:但不否定上帝这个观念)。

这是以其经典形式所表达的理性异议。但确定无疑的是,普莱斯和普里斯特利不属于这种风格,尽管这个术语经常用在他们身上,也许甚至还源于他们。他们的宗教信念也不能简单地概括成像其他理性的人一样:温和而不伤大雅的古怪。实际上,这些信念是他们的激进主义——他们在政治和宗教上的激进主义——的核心²⁸。普里斯特利本人写了一篇《理性的时代》的评论,在拒绝三位一体和基督的神性这点上,他同意潘恩的主张,但他充满热情地证实《圣经》是神性显示的产物。确实,普莱斯和普里斯特利两人都深受宗教困扰,但他们不是在这个意义上受其困扰:像据说的一位积极的反宗教思想者那样,将宗教变成反宗教;他们所受的

困扰是真正宗教意义上的。他们像反对任何教会组织一样充满激情地寻求《圣经》对至福千禧年——心灵和世俗的千禧年合二为一——的证据。威廉·哈兹利特(William Hazlitt)称普里斯特利为“唯一神教派的伏尔泰”²⁹。但普里斯特利基于《圣经》预言(他将其当成显示的真理)的字面阅读对千禧年做出了大灾难的预言,伏尔泰如果看到了,肯定会无比震惊。

就像对于普里斯特利一样,对于普莱斯来说,对宗教机构的反对在同等程度上既是基于宗教本身,也是基于理性。废除教会应与推翻君主制度和解除所有民间的及基督教会的权威同时进行,以此来为基督和所有人类复活的千禧年的到来铺平道路。普莱斯将美国独立战争描述为预示着人类历史最后阶段的到来,到时“古老的预言将被证实”,理性、美德与和平的“最后的世界性帝国”将被建立³⁰,这听起来像美国福音教派的“山顶之城”(city on a hill)信条。但普莱斯比这走得更远,他不是象征性或比喻性地,而是照字面断言千禧年不会在遥远的将来,而是会在眼前,不是在来世,而是在此世到来。普莱斯孜孜不倦地搜寻有关预言和大灾难的经文,并将它们与当前事件与即将到来的弥赛亚的出现联系起来——弥赛亚将“光荣地到来,取缔死亡,审判人类,对邪恶者执行正义,建立一个永恒的王国。在这个王国中,所有高尚可敬的人将聚在一起,享受彻底而永久的快乐”³¹。

普里斯特利对千禧年的看法甚至比普莱斯的还要引人注目,这不仅是因为他本人是一位受人尊敬的科学家(一位化学家),而且是因为他将千禧年与他导师戴维·哈特利(David Hartley)严格的唯物主义和决定论哲学联系在了一起。今天,哈特利作为联想心理学之父而被人们记住,他也是(这一点没那么出名)一名狂热相信经文预言在字面和经验主义上都真实的人。像哈特利(但不像普莱斯)一样,普里斯特利拒绝接受精神与物质的二元论及由其推导出的自由意志观念。但他更加相信基督的复活,复活的细节,他和普莱斯详细辩论过。对于普莱斯来说,灵魂不随着肉体的死去而消逝,只是睡过去了等待着复活而已;对于普里斯特利,复活更是一项奇迹,因为灵魂与肉体是不可分的,它会与肉体一同死去。

有趣的是,伯克合乎传统、不拘泥于教义的宗教观念本应该使他没有

资格(对于很多历史学家来说是这样)在启蒙运动中占有一席之地,而普里斯特利和普莱斯的千禧年观念却有资格。更何况,他们的千禧年观念并不是影响了众多激进者的乏味乌托邦理想。它也不是受美国独立战争和法国大革命令人陶醉的经历启发的,因为它远在这些事件发生前就提出来了。1768年,普里斯特利预言道:“无论世界是如何开始的,它最终都将是壮丽的、如天堂一般的,不是我们现在的想象力能够想象的。”几年以后,他预见教会的衰落和国家将走向“一些非常不幸,但最终很壮丽的事件”³²。在法国的恐怖统治达到顶峰时,在他美国安全的家中,普里斯特利用第三人称写道:“一手拿着《人权宣言》,一手拿着《启示录》,普里斯特利等待着即将到来的教皇的下台和奥斯曼帝国的崩溃,以及犹太的犹太人的归来。”³³《圣经》也坚定了他欧洲所有君主制度将被摧毁的信念:《启示录》中巨兽的十只角相当于欧洲的十个戴皇冠的头颅,这些角中的第一个已经随着法国国王的被处决掉下了。即使是这样的描述——教皇与君主专制的毁灭以及犹太人的复国,比起他在二十年内基督就会回到尘世的预言,也显得有些克制了³⁴。他很遗憾他自己将不能活着看到这起壮丽的事件,但他用这样的想法安慰本杰明·拉什(Benjamin Rush,著名的美国医生和《独立宣言》的签名人):拉什可能足够年轻,可以看到这起事件³⁵。

威廉·戈德温也期盼着一个千禧年——但是,是一个完全世俗的千禧年。比起其他人,他更是一位真正的理性异议者,因为他对未来的预见是建立在理性的观念上,没有宗教,甚至是自然宗教的成分,更不用说《圣经》的神迹显示了。他也比其他人更激进,他像无条件地追求理性一样追求自由。他的主要著作,出版于1793年的《关于政治正义及其对普遍美德与幸福之影响的探讨》(*An Enquiry Concerning Political Justice, and Its Influence on General Virtue and Happiness*)公开宣称是建立在政治和道德的普遍科学和所有人类“社会存在的一个最好方式”上的,在这样一个社会中,所有人都将具有完全的自由和完全的理性³⁶。

有别于赞成这种或那种形式自然神论的其他激进者,戈德温是一名自认的无神论者。其他激进者称他们自己是斯密的信徒,而戈德温憎恶的正是政治经济学的观点,他将利益驱动的任何政治经济行为都作为不

道德和非理性加以摒弃³⁷。其他激进者推崇顶多是部分上重新分配财产,而戈德温提议完全取消私有财产。其他激进者寻求用共和政体替代君主政体,而戈德温想废除政府本身,废除的不仅是政府,而且还有政府创立的所有制度与机构:宪法、法律、陪审团、法庭、契约、监狱、惩罚、学校。不仅要废除政府机构,而且还要废除社会机构:宗教、婚姻、家庭。不仅要废除这些官方的和半官方机构,而且还要废除所有的集体或合作企事业单位,无论他们是自愿的还是强制的,与工作还是与休闲有关。例如,音乐会和比赛是不公平的,因为理性的人没有欲望去“重复不是他们自己的话语和观念”,也没有欲望去“实现他人的创作”,或者去参与需要“荒唐且残酷的合作”的活动³⁸。

所有这些取消和废除背后的原则是理性决定一切。只有在所有暴虐的制度和机构(就本质而言,所有的制度和机构都是暴虐的)都没有的情况下,人类才能彻底的理性——并且,除了理性,还会品德高尚、自由、平等。将不会有激情和偏见来抑制智力,不会有错误和谎言来妨碍真理的发展,不会有自恋和自私来阻挠善行,不会有贪得无厌和争强好胜来侵蚀平等,不会有强迫和合作来限制个性。没有家庭来使他们偏离更高的责任,个人将能够致力于充分地发展人性。没有婚姻和其他契约来束缚他们将来的进一步发展,他们将在他们生命中的每一时刻都变得理性而自由³⁹。

在一段经常被人引用且遭人批评的文字中,戈德温通过假定这样的情境来阐明他的“道德科学”:哲学家费内隆(Fenelon)和他的女仆都在一场火灾中受困,他们中只有一人能被救。戈德温说,毫无疑问这个被救的人将是费莱隆,因为他比这位女仆更受人敬重也更重要,就像一个人比一只野兽更受人敬重也更重要一样。如果这位女仆刚好是救人者的妻子或母亲,救人者的选择将会是一样的。“代词‘我的’中究竟有什么魔力来推翻永恒真理的决定?我的妻子或我的母亲可能是一位傻瓜或妓女,恶毒、好说谎或不诚实。如果她们是这样的人,当他们是我的妻子或母亲时会有什么样的结果?”⁴⁰在《政治正义》的第二版中,戈德温希望使他的批评者平静下来,将这位女仆改成了一位贴身男仆,将可能会是一名妓女的妻子或母亲改成了可能会是浪荡子的兄弟或父亲。

在临近书的结尾,在仔细考虑了将能够使一个人去做在现在需要很多人的集体努力才能做的事的发明之后(他预测,一天半个小时将足够一个人的全部所需),戈德温引用了本杰明·富兰克林的“猜想”：“有一天,精神将无所不能地驾驭物质。”为了实现这种设想(达到富兰克林都几乎没有计划过的程度),戈德温提示说,正如政治和社会事务能够以一种纯属自愿的方式进行一样,所有的身体功能也能如此。“如果意愿现在能够做一些事,为什么它不能继续做下去,做越来越多的事呢?”如果它能治愈我们社会所有的病患,它当然也能够治愈我们身体和精神上的疾患。这样做的结果是,生命将无限延长,“彻底根除我们天性中的弱点”——疾病,睡眠,倦怠,痛苦,忧郁,怨恨⁴¹。

随着将要到来的所有这些弱点的根除,最终,另一个弱点“性欲”也得到了根除。戈德温以一条不证自明的原则开始他的书：“人类的幸福是人类科学最值得推进的目标;对于变化莫测、昙花一现的人生来说,智力和道德的幸福或快乐是最值得追求的。”⁴²直到这本书的结束,看起来性是快乐中最“变化莫测、昙花一现的”。“有教养且品德高尚的大脑倾向于使我们漠视感官的满足”,尤其会漠视“纯动物官能”的满足。这样,一位开明的人可以期望减少并在最终消除性欲。预期到有人会提出明确的反对,说这样会很快导致人类自身的消亡,戈德温提出了一个更加大胆的主张:人将成为永生的。他没有表态说这是一件很确定的事,只是说在“现有人类”的有生之年内这有实在的可能性。

因此,当地球将不能承载更多的人口时,活在地球上的人将停止繁衍,因为他们将不再有任何动机来引诱他们,无论这种动机是过失还是责任。除了这之外,他们可能会不死。整个人类都将是成人组成,而不是孩子。不会再有一代接一代的事,在某种程度上,真理也不会再在每一个三十年结束的时候重新开始扎根于人的大脑……将不会再有战争、犯罪、司法管理(像人们对它的称呼一样),也没有政府。除这之外,将不会再有疾病、痛苦、忧郁,也不会再有怨恨。每一个人都将以不可言喻的热情去追求所有人的利益。⁴³

在这个完美得令人陶醉的前景之后,他突然笔锋一转,告诉我们说,

这仅仅是一个“可能的设想”，它不影响这本书其他地方的“宏篇大论”⁴⁴。这一章最后一句所做的放弃来得太晚、太不明确，不足以让我们把注意力从完美和永久的理性、美德与自由状态中的戏剧性形象上转移开。而且，这种对完美性的希望已经遍及全书。从一开始，戈德温就宣称人会达到其“完美性”的独特品质⁴⁵。

在后来的版本中，戈德温证明了一些这样的声明。1796年，他重申了完全性原则，但他突然停止了预言睡眠、疾病和死亡的完全消除。两年后，他对感觉、情感，甚至是肉体和性快乐的指责变得稍微缓和了。例如，对婚姻的说法稍微缓和了，从是所有专断里面“最可恶的”变成了“最糟的”。他甚至承认，婚姻可以成为一项“有益并高雅的习俗”，如果它容忍自由和“悔改”（大概是离婚）的话⁴⁶。

第一版和第三版之间插进了一桩事：戈德温遇见并爱上了作家玛丽·沃尔斯通克拉夫特(Mary Wollstonecraft)。1790年，凭借《男权辩护》(*Vindication of the Rights of Men*)，她获得过一些名声。这本书是对伯克的《反思》进行回应的几本书中的第一本，先于潘恩的《人权论》，确立了她被称为一名智者与激进者的资格。这本书写得很急(在《反思》出台后几星期，它就面世了)，在男权——“男人”用的是复数(译者注：以此说明，她讨论的不是人权)——的分析上也着墨不多，以布局零乱、重复啰嗦、慷慨激昂的方式批评了伯克*。两年后，她发表了《女权辩护》(*Vindication of the Rights of Woman*，“女人”用的是单数，也许是模仿潘恩的《人权论》)，这本书也一样的不够紧凑、不够系统。书中，卢梭成了恶棍，他的教育观点尤其让人反感，因为他认为女人适合承担低等的、家庭的角色——沃尔斯通克拉夫特愤怒地宣称，这是一个大多数女人都不乐意接受的角色。最近，一位该书的编辑评论说，那个时候，极少有作家认为女人重要。“她不喜欢女人现在的样子。确实，这样说，显得太温和了。有时，她似乎看不起她的性别。她最想要的完全是将女人转成与她

* 但四年后，在经历了法国大革命后，她响应伯克对参与各种形式“暴行”的“暴民”的批评。她特别对参与向凡尔赛进军的妇女提出了尖锐的批评：“大街上最低等的垃圾，女人已经抛弃了一个性别的美德，即这个性别没有力量比另一个性别采取更多恶行。”她对王后表示同情的描述：在“一个女人纯真的庙宇”中被暴徒侵犯了，这看起来几乎就是伯克写的⁴⁷。

们相对的性别。”⁴⁸ 像萧伯纳的《卖花女》(*Pygmalion*)中的希金斯(Higgins)教授一样,她希望女人变得像男人一样,或者,或多或少,像处于最佳状态的男人一样——理性、自立、修养好;只有在这时,她们才会成为好妻子、好母亲和好公民。(在她的书中,教育不仅是一个突出的主题,更是最原创和最有趣的部分。)

当他们相遇时,戈德温四十岁,沃尔斯通克拉夫特三十七岁。他还是一名单身汉,差不多要独身一辈子了。而她有一名以前的情感纠葛带来的私生子,有些生活不检点的坏名声。这位批评情感和性欲为非理性和不道德的科学巨著的著名作者发现,他在以一种荒谬的方式写情书。将他们联系在一起的不是私通——尽管这很难与他的性欲观点一致——而是一年后他们的婚姻(就是那个“最可恶的”习俗),这时她怀孕了。她死于生孩子时的感染。几年以后,戈德温再婚了,与一个不是很意气相投的妻子一起,组成了一个真正的家庭,这使得他有必要承担起相当的财务责任,尽管他在原则上反对商业,但他还是尝试着投入了几次不成功的出版事业。

戈德温的余生也同样与他伟大作品所宣扬的不符。他溺爱他的女儿玛丽。十六岁时,玛丽与已经结婚并是一位父亲的雪莱私奔,他感到非常沮丧。雪莱是一个非常崇拜戈德温的人,照着他的导师公开宣扬的原则——追求自由和幸福,蔑视诸如一夫一妻制及婚姻等不公的习俗——行事,抛下了怀孕的妻子,并与玛丽同居,最终,他和玛丽有了三个孩子(在这期间,他还和她至少一个,有可能是两个的同父异母妹妹私通)。戈德温不能原谅家庭中出现这样的事,一直拒绝去看他的外孙,直到两年后,雪莱的妻子死了,雪莱很不情愿地答应和玛丽结婚,他才去看了外孙。在向他的兄弟讲述这件喜事时,戈德温吹嘘了他女儿与这位准男爵长子的婚姻。他写道:“我猜想,你将感到震惊,一位一文不名的女孩怎么会遇到这么好的一段姻缘呢……对我来说,我多少有一点点在意财富,这样,她一生的命运都将是文雅、高尚和知足的。”⁴⁹ 如果说这些态度与他的原则不一致的话,那么他的举止就更是如此了。他非但不是很少关心雪莱的财富,他反而对这非常关心,以至于经常向雪莱成功地索要了钱财——甚至在玛丽与雪莱结婚前,他们很少有共同语言的时候,他就这样做了。

戈德温曾希望能实现本杰明·富兰克林精神战胜物质的梦想。然而，他却体会到了物质(他自己生活的迫切需要)对他自己的精神创造的胜利。这种戏剧性的个人经历可能会将我们的注意力从《政治正义》的真实戏剧上移开——这本书期望一个否定政体(政府、法律、财产、政治经济学)这个概念本身的政体，并憧憬革新过的公然反抗人类天性(容易犯错、必然会死、性欲、家庭)这个概念本身的人性。在他的最后一部重要著作四卷本的英国史中，戈德温极不情愿地承认他的千禧年设想是不可能的事。“对哲学家来说，在他的密室里创造想象的政策方案，并且，如果它们不需要激情，也不需要偏见，借此展示人类怎样可以以政治社团的形式最好地联合起来，是相对比较简单的事。”他接着说，不幸的是，“所有年龄的人都是激情的生物”⁵⁰ *。

如果说理解戈德温何以会对这些幻想感兴趣很难的话，那么，理解为什么这么多他的同时代人会被这些幻想吸引就更难了。《政治正义》出现在一个最不幸的时期：1793年2月，这时，法国已经向英国宣战，各种激进者都有点想煽动叛乱。(潘恩已经被起诉并在几周前逃到巴黎。)但这本书很快就被当作一部杰作而受到人们的欢呼，人们也宣称戈德温是一名天才。两大卷书以三几尼的高价售出了三千套——也许正是这种高价拯救了这本书，因为首相威廉·皮特(William Pitt)考虑到它不会对那些“没有三先令余钱的人”造成危害，克制住了，没有去正式宣布禁止它的流通⁵²。尽管它的确以便宜的盗版和缩写本形式到了某些穷人手中，但它的最大成功还是在知识分子中取得的。在伦敦和各大学里，人们把它当做新的天启一样欢迎它，华兹华斯、骚塞(Southey)和柯勒律治都宣称他们是戈德温的信徒。他的小说《凯乐伯·威廉斯大冒险》(*Adventures of Caleb Williams*)发表于第二年，表达了一些同样的观点，这本书也受到

* 活到八十高寿的戈德温有足够的时间去考虑他不再年轻的幻想。孔多塞却从来没有这个机会，他个人已经成为这些思想的受害者。戈德温的书出版不久之后他写的《人类精神进步史纲要》(*Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind*)，因为同样的对人完美性——道德的、智力的和身体上的——设想而充满生气。不像戈德温，他预期在不远的将来某个时候，人将足够理性去克服他们的肉欲并致力于全人类的福祉，而不是“愚蠢地以无用且可怜的存在去妨碍世界的发展”⁵¹。这本书写于他躲避恐怖统治的时期(因为弑君者的暴行，他对大革命的热情不再)，1795年，在他死于监狱后出版。

了热烈的欢迎。然而,在几年以内,戈德温的命运发生了巨大的转折,部分由于他自己的私人生活引起的嘲笑,也由于法国和国内发生的事件造成了一个更冷静的知识和政治气候。只有在这时,他最热心的崇拜者才开始像他自己最后所做的一样——尽管只是部分地且带有遗憾地——拒绝接受他的观点。

但是,《政治正义》开始时受到欢迎,这在现在得到了一些解释。它的一些最富有冒险精神的箴言似乎更加合理,因为它们是人们耳熟能详的,得出了一些前辈们确切说明过的合乎逻辑的结论性原则。早在1757年,在他的第一本书中,普莱斯就声称“如果我们在更高的程度上掌握它,单理性”就是所有人际关系的基础。“如果所有父母为了能承担起引导和支持天生置于他们看护之下的人的责任,都足够通晓理性;如果他们的品德非常高尚,以至于经常依这些理性来做出决定,那么,父母之情将没有必要存在。”⁵³与此类似的有潘恩对政府的蔑视——“社会产生于我们的需要,而政府产生于我们的邪恶”,这样说近于认为所有的政府都是非法的,为戈德温的国家无政府主义观点提供了依据*。同样的还有普里斯特利“壮丽的、天堂般的”未来的设想,这比戈德温世俗化的千禧年设想早了几十年。

第二,还有法国大革命的原因。现在,有人会对这些从华兹华斯的《序曲》(*Prelude*)中摘录出的非常熟悉的诗句望而生畏:“能活在那黎明时光是何等幸福,/但能在那时是个青年更胜似天堂!”戈德温本人已不再年轻,《政治正义》发表时,他已经三十七岁了。但狂喜于这本书的诗人们是年轻的——华兹华斯二十三岁,柯勒律治二十一岁,骚塞十九岁。他们都被法国大革命吸引,正如华兹华斯所说,就像“被一个浪漫的国家吸引一样!”——被戈德温的哲学吸引,就像被浪漫的哲学吸引一样。可能是戈德温,而不是华兹华斯,颂扬理性为“最好的女巫”,它将人类从“习俗、

* 在《政治正义》的第一版中,戈德温接受了意指“与真的自由相似,有些变形但无比相似”的“无政府”这个词。在修订版中,他将无政府与“精心设想的没有政府的社会形式”区别开来,但即使到那时,他仍然坚持认为无政府比专制统治要好,前者是短暂易逝的,而后者是固定难变的。况且,无政府有着唤醒意识的有益效果,而在专制统治下,“思想在最可恶的一种平等中惨遭践踏”⁵⁴。

法律和规章贫弱、无趣、生畏的路途上”解放出来。无可否认，到戈德温的时代，革命开始失去它的魅力。国王和王后的处决，对英国的宣战，恐怖统治的建立——所有这些都开始使革命失去光彩。但理性和“人性似乎在再生”（又是华兹华斯说的）的浪漫，却很难消逝，过了很长一段时间，浪漫主义才接受田园诗已经消亡这个事实。

最后，除了激进主义和浪漫主义的原因之外，还因为千禧年的传说有着很长一段传统，有着更古老的渊源。早期的基督教诺斯替教派用直觉、真知或理性寻求拯救，拒绝接受此世的制度和安排，认为它们有着深深的不可补救的缺陷。他们的理念是一种限于少数渴求绝对理性的人自觉的、神秘的狂热。现代千禧年论者将这种思想体系民主化、世俗化了，使所有人都可以得到曾经是精英们的特权，并寻求在此世确立诺斯替教派曾认为彼世才有的完美理性和美德。

因为戈德温，英国的激进启蒙运动达到了它的顶峰；也因为他，英国的激进启蒙运动衰亡了。剩下的是其他的启蒙运动，没那么让人印象深刻，但却更实用，更有生命力。不像渴求让英国改头换面并变得理性的激进者，道德哲学家们寻求让英国渐次改良并变得更有人性，以此来创造一个不是理性的时代，而是像一名那个时代人所说的“仁爱的时代”的启蒙时代⁵⁵。

五、卫理教派：“一种社会宗教”

正如人们通常把伯克排除在启蒙运动之外一样，卫理公会也遭受着同样的命运，原因是它的宗教性太强，过于“狂热”，而理性和哲学性却不够。这样，英国历史上最重要的事件之一要么被忽视了，要么被赋予了反启蒙运动的身份¹。

后世一些历史学家的敌对论调早在 1808 年就有了预兆，这一年，西德尼·史密斯(Sydney Smith)嘲弄性地将两个卫理公会教徒的团体混为一谈，它们在那时已经脱离了英国国教，而福音教派还留在了国教里。“我们应该用卫理公会这个常用的词来为这三个狂热的派别命名，不用自找麻烦去指出在狂热的行为之间、在细微的差别上谁做得更好，而可以把

它们当作一个反对常识和理性的正统基督教的共谋组织。”²大半个世纪后,维多利亚时代杰出的人物莱斯利·斯蒂芬(Leslie Stephen),一位自封的“不可知论者”(鉴于“理性的正统基督教”很少散发出理性的光辉,他对其没有多大信心),嘲笑18世纪的卫斯理派教义为“发热不发光——盲目地反对大众……过时思想的再次发作”。他对福音教派也没有更多的尊重:“尽管我们读不懂他们的书,但我们钦佩他们的干劲。在所有英国的意志坚定的明智者中,在尽可能狭窄的知识分子(但他们对某些宗教的教育的价值有最鲜明的信仰)范围内,都在通过适合懒散的想象力的演讲来让大众激动、兴奋。”³在另一方面,斯蒂芬同时代的W·E·H·莱基(W. E. H. Lecky),一位热心致力于理性主义并为其写了编年史的人,他和斯蒂芬一样鄙视卫斯理对魔法和奇迹的相信,尽管如此,他还是赞赏卫斯理是他那个世纪“最伟大的宗教领袖”,“在实用宗教的领域”,比16世纪以来的任何人都有“更广泛的建设性影响”⁴。

正如一个法国人,阿历克斯·德·托克维尔给我们带来了对美国民主的新观点一样,另一个法国人,埃利·哈勒韦也为我们带来了英国宗教和社会的新观点。哈勒韦关于“现代英国的奇迹”的论文——英国能够在18世纪的经济革命中挺过来,而没有屈服于政治革命这个事实——最广为人知的是他的经典著作《1815年的英国》(*England in 1815*)(该书1913年在英国出版,1924年翻译成英文)。但这本书的观点已经在先于它发表的两篇鲜为人知的文章中出现了:《卫理公会在英国的诞生》(*The Birth of Methodism in England*)(写于1906年,到1971年才译成英文),这篇文章分析了为这些奇迹作出最大贡献的宗教运动。哈勒韦指出,1739年的经济危机,恰好与约翰·卫斯理(John Wesley)及查尔斯·卫斯理(Charles Wesley)兄弟和乔治·怀特菲尔德(George Whitefield)在该年发起宗教复兴运动一致,他们鼓动一种不再让异议教派或英国国教满意的宗教精神。数以千计,甚至数以万计的人们成群结队聆听了卫理公会教徒(人们很快这样叫他们)提议的一种兼收并蓄的神学,这种神学并不总是在逻辑上一致,但在处于工业化早期的这个时候非常适合工人阶级的胃口。不像加尔文派教徒的预定论教义,卫斯理派教徒由信仰和善举构成的释罪混合理论能让每个人都得救。伴随这个信条而生的还有

一个有组织的机构,在这个机构中,等级制度和平等主义结合在了一起,正如哈勒韦所说,它们“占着相同的份额”⁵。

一些英国的历史学家认为卫斯理扮演着更为重要的角色。J·H·普拉姆(J. H. Plumb)在对18世纪英国的另一种温和描述中,说他配得上黑格尔的“世界历史人物”之一的称号:“卫斯理本人是一个伟大而复杂的人物,他是现代最为人所知的人物之一,一个在某种程度上可以与路德、列宁、甘地,甚至是拿破仑相比的人物。很少有人有他那种让心灵激动的卓越能力;没有人像他那样将这种能力与其天才相结合用于组织。”⁶通过向工人阶级提供一种情感释放以及目的感与力量感的方法,他帮助卫斯理教派成为“从事善举的社会力量”。然而,普拉姆发现,这种令人钦佩的品质,比起他的专制领导(他的敌人称呼他“教皇约翰”)、他对小孩和教育的残酷态度,以及他“反智的”性格,实在是小巫见大巫。

卫斯理教派没有什么东西是理智的;理性的态度,在那个时代最紧跟潮流的理智态度,都是完全缺乏的……在早期卫斯理教派的每一个地方,人们迎合着缺乏教养的人的偏见,而这种偏见看起来一直被成功的事迹强化着。它的里面有一种反智的、庸俗的品质吸引着无依无靠但对城市有危险的人。⁷

激进的历史学家E·P·汤普森同意,卫斯理教派有一种“强大的反智影响”,他说,在这种影响下,英国的大众文化再也没有恢复;它仅仅是一种“精神上意淫的仪式化形式”⁸。但对于哈勒韦关于革命的论文,他更加心绪难平。哈勒韦赞扬卫斯理教派使英国经受住了革命的严峻考验,而汤普森恰好因为这个原因反对它,因为它约束了工人阶级,阻止了他们追求自己的真正利益。汤普森承认,卫斯理教派的早期历史,有一种吸引工人的民主精神,但一旦运动来临,他们又要服从一种遏制这种精神的“工人纪律”和专制管理。不同于卫斯理的同时代人(汤普森引用的)——这些人为民主,甚至卫斯理教派的颠覆性影响而担忧,汤普森痛斥它是“反动的,的确,可恨的恭顺”⁹。也不同于其他的激进历史学家,他们赞扬卫斯理教派在工会运动和工党中起了很重要的作用,汤普森认为它是为新兴工业资产阶级的利益服务的¹⁰。

无论卫斯理还是个什么样的人——与路德、列宁、甘地或拿破仑类似的世界历史性人物,或者阶级斗争中一个反动的、残酷的代理人,对于大多数历史学家来说,他不是启蒙运动中的一股力量,如普拉姆所说,因为他缺乏“最紧跟时代的理智态度”、“理性的态度”。历史还有待于美国历史学家伯纳德·塞梅尔(Bernard Semmel)将卫斯理和卫斯理教派列入启蒙运动——无可否认,不是法国哲人们的启蒙运动,而是英国道德哲学家们的启蒙运动¹¹。

论及宗教宽容,塞梅尔指出,卫斯理派教徒极具启蒙运动传统,尽管他们个人笃信宗教。作为“热心人”,他们很自然地成为很多同时代人猜疑的对象(也成为大部分历史学家猜疑的对象),但他们不是狂热分子,还不是那么疯狂,他们真诚地相信对所有教派以及他们自身的宗教宽容。(然而,像洛克和其他很多人一样,他们没有将这种宽容延伸到天主教。)他们自己信条的大部分,如关于自由意志、神的恩泽和普遍拯救的教义,源于阿米纽派教义,但即便如此,这些信条也没有约束他们。卫斯理说,卫斯理派教徒“并不固执于你持有这种或那种主张……他们思考并让人思考”。他们真正坚持的是他们的信仰带来的感觉和体验。他们也不把“任何特别的崇拜方式”强加给任何人;教徒们所需要的只是拯救自己灵魂的意愿。卫斯理自夸说,这是“真正的信教自由”,这一点,没有其他宗教派别,古代的或现代的,曾经享有过¹²。

卫斯理教派也分享了英国启蒙运动的社会思潮。如果存在着自然神论信仰者曾说过的宗教的“合理化”¹³,那么也存在着卫斯理派信徒所说的宗教的“社会化”。无论在道德哲学家和卫斯理派教徒间有着怎样的分歧——哲学上的,神学上的,气质上的,在重大的实际问题上,他们倾向于一致。卫斯理本人承认,他在哲学上喜爱弗朗西斯·哈奇森,他强烈反对哈奇森的宗教观点,但对于哈奇森的道德感观点,他承认与他自己使人享受他人快乐的“内在感觉”或“良心”观点相似¹⁴。哲学家们都援引道德感作为社会情感的基础,而卫斯理派的传道人却通过散播善举的宗教福音、从事各种各样的人道主义事业以及欢迎穷人进入他们的圈子来对这种观点施加实在的影响。

卫斯理公开宣称“穷人是基督徒”,他坚持把这当作他的特殊使命。

当英国国教的大门向他关闭，他将就这种不如意的境况，爽爽快快地在户外布道，这样就接触到了教堂不欢迎或感觉教堂不舒服的大众。他让教士们相信，他们不必担心来自于他的竞争。“富人、受人尊敬的人、大人物，我们十分愿意……把他们留给你们。只把穷人留给我们就好了。”此外，他所说的穷人，不仅是最适合让其皈依的“值得帮助”、“正派”的穷人。他特别注意寻找“被社会遗弃的人”，“孤立无助的人”，“最罪恶昭彰的、冷酷的、绝望的罪人”¹⁵。这是他信仰的一部分：没有人不能获得拯救，没有人太穷、太无知或太野蛮而不能达到获取基督教徒名号的精神与道德水平。

穷人是心灵上获得救赎的对象，基于同样原因，他们也是社会和物质改善的对象。“基督教在根本上是社会的宗教”，卫斯理这样宣称¹⁶。公开指责“穷人之所以贫穷是因为他们不想工作”这个常见的设想，他举了他自己作为伦敦穷人的经历作为例子：“我发现有些人在他们的地下室里，其他人在他们的小阁楼里，但我没有发现他们中有一个能够爬出房间的人没去工作。‘他们是穷人只是因为他们的懒散’这种常见的反对理由是多么居心叵测、恶毒的错误！”¹⁷

在他最著名并经常重复的布道中，他提议一种新的三位一体：“对于金钱的使用，获取你能获取的，节约你能节约的，付出你能付出的。”这种三位一体是现世道德生活和此后永生的基础。例如，他对于获取的指示伴随着一项禁令：反对将获取建立在自己或他人肉体或精神的健康上，或者生命的基础上¹⁸。卫斯理的一些禁令——反对高利贷、典当业或不公平竞争，对于那些将卫斯理教派与清教并因此而与资本主义伦理等同起来的历史学家来说，这看起来似乎很反常。实际上，在卫斯理派教徒的伦理之间有种紧张，使它在某些时候看起来不像前资本主义时期那么反对资本主义伦理¹⁹。卫斯理本人很敏锐地意识到了这一点，特别意识到了它的宗教含义。他坚持认为，宗教的目的之一就是道德的谆谆教诲，这反过来又有助于培养诸如勤奋等其他美德，这样也有助于获取财富。但是，他怀疑财富实在太有可能破坏信仰了。

我担心，当财富增加时，宗教的精髓随之等比例地减少。因而，

理所当然地，我看不到真正的宗教复兴如何可能长久地持续。因为信仰必然导致勤奋和节俭，这样做必然导致富裕。但随着财富的增长，傲慢、怒气和封闭狭隘的爱也与之俱长。那么，卫斯理教派，也就是说，一个心灵的宗教，尽管它现在像一颗绿月桂一样茂盛，但如何有可能使它能够保持这种状态？²⁰

正是为了防止这样一种对宗教的歪曲，卫斯理提议以“获取金钱，我们不应丢失灵魂”来实现获取/节约/付出的三位一体²¹。为他的跟随者树立了一个榜样，卫斯理本人不知疲倦地拿出他自己的时间、精力和金钱。到他去世的时候，在他的出版事业上，他实际上已经或捐或用，耗尽了他从他的书中所获得的可观收益。即使在他罹患肺结核的早年，他也马不停蹄地旅行、布道。他使早上四点钟起床、在工人们不得不去上班之前的五点钟开始第一场布道形成一个惯例。（他声称，正是这种养生法治愈了他的肺结核。）在他生命的最后五十年，他旅行了 225 000 英里，布道超过 40 000 场（平均每星期约 15 场），大部分都是在户外，而且经常是在雨中和冷风中²²。

不仅富人们要确信他们可以通过捐出他们的财富来获得拯救，布道者也要确信他们可以通过付出他们的时间和精力来获得拯救，而且所有的会众，只要接受命令捐出他们的微薄财产，更重要的是，付出他们的个人努力以减轻那些比他们更不幸的人的痛苦，也可以因此而得到拯救。从一开始，这种仁慈和善举的福音就是卫斯理教派的一个重要组成部分。当要求这项运动帮助减轻因为 1739 年至 1740 年的经济危机造成的痛苦时，它才刚刚开始。在此后的几年里，卫斯理派教徒积极参与发放食物、衣服和钱款给穷人，拜访病人和监狱中的囚犯，为失业者创立借贷基金和工作计划。为了避免这些计划让那些接受帮助的人感觉好像屈尊或欠人情，卫斯理建议他的服务人员：“为每一个穷人设身处地着想，对待他就像你希望上帝怎样对待你一样。”²³

尽管强调个人做出仁慈和善举，但卫斯理派教徒还是帮助建立并扶持了各种各样的慈善企业和慈善机构：医院、药房、孤儿院、互助社团、学校和图书馆。他们还在取消奴隶贸易的运动中发挥了突出的作用。卫斯

理本人对“那种可恶的罪恶”奴隶制这个话题充满了热情。他写道：“一个非洲人在任何方面都不比欧洲人低劣。”如果他看起来是这样，那是因为欧洲人一直让他处于恶劣的环境中，剥夺了他“在知识和美德方面进步的所有机会”²⁴。

在承认卫斯理个人以及卫斯理派教徒在总体上对奴隶、囚犯、病人和穷人之人道主义努力的同时，一些历史学家也指责他们对孩子们的态度。E·P·汤普森在这方面表现得很积极，以至于他指责他们在从事“心理上的暴行”和“宗教恐怖主义”，因为他们向孩子们灌输硫磺与火的骇人听闻的图景²⁵。还有一些人指责他们把穷人们的教育仅限于阅读《圣经》和宗教方面的书，存心阻止书写和算术的教学，以此来确保他们成为驯服而有利可图的劳动力资源。卫斯理本人和一般的清教徒一样，怀疑娱乐和休闲尤其对青年的灵魂有害。他于1739年在采矿小镇金斯伍德(Kingswood,在布里斯托尔附近)创立的学校里，学生们四点起床，他们可以唱歌、祈祷、冥想、学习和散步，但不能玩耍，因为卫斯理宣称：“小时候玩耍的人，成人后也会不务正业。”²⁶建于伦敦的另一个学校也秉承着类似的原则。由卫斯理派教徒扶持、但由非卫斯理派教徒提供日常所需的慈善学校也没有这么严酷，有迹象表明：在这个世纪的晚期，所有学校的规矩都松动了。

如我们现在所知，在一个小孩还没有形成明确概念的时期，这样一种制度实在太过严酷了。但对于那些认为送孩子去卫斯理派教徒兴办的学校上学是一种特别荣幸的家长来说，它似乎不那么过分严酷。（卫斯理派教徒兴办的金斯伍德学校今天还在，卫斯理和怀特菲尔德布道的原址也还在进行着户外礼拜。）这些指控中的一项是没有事实根据的。如人们经常所说，孩子们仅被教育读书是不真实的。根据卫斯理的特别指示，他们要学习“读、写和算账”，当然，还要“了解上帝和他派到人间来的耶稣基督”。这也是给大一些的孩子们和成年人（各种年龄的学生，其中有一些人的头发都灰白了）安排的课程，他们都被鼓励在上班之前或之后参加学校的课程²⁷。

常见的对卫斯理派教徒约束穷人教育的批评，就像普遍的对其反智的批评一样，用他们所兴办学校的课程，以及更重要的是，用卫斯理本人

监督、扶持并在很大程度上亲自撰写的野心勃勃的出版计划,是不足以证明的。这些出版计划不仅是为了对工人和穷人们进行熏陶,也是为了对传道者们进行熏陶——这些传道者的大部分都来自于工人阶级。这些出版物包括:一本薄语法书及其他初级读本;一系列医药、电学、自然历史及类似学科的书籍;莎士比亚、弥尔顿、斯宾塞、洛克及其他经典著作的删节本,某种程度的修订本(最后,这项工程发展到五十卷);还有一些神学著作的编辑本和译本。(最后一种书令人吃惊的一般,它包括了卫斯理写的法国天主教神秘主义者盖恩夫人[Mme Guyon]生平的删节本。)卫斯理三卷本的《自然哲学纲要》(*Compendium of Natural Philosophy*)对弗朗西斯·培根的赞扬溢于言表,这本书是自然主义和实证的,而不是神学的,尽管它的副标题(《创造中神的智慧之回顾》, *A Survey of the Wisdom of God in the Creation*)看起来是神学的。这些书中有一些是实用的手册。卫斯理的《基本医学》(*Primitive Physick*)为 288 种特别的疾病开出了诊疗方法;该书初版于 1747 年,到 1828 年,它一共出版了二十三次,兼任业余医生和药剂师的巡回传道者和图书代理商都用到它。除了这些书籍的出版和分发外,他们还筹集资金,在穷人们的社区建立图书馆。

嘲弄这些事业中的某些做法——比如,删除莎士比亚剧本中某些有伤风化的词语或场面(但是,比起半个世纪后的托马斯·鲍德勒[Thomas Bowdler]来,他们逊色很多),在今天是很容易的事。但是,一位历史学家曾说:他们所做的可能“比更文雅的约翰逊和柯勒律治的文学批评更能重新激发人们对莎士比亚的兴趣,产生一批阅读的民众”²⁸。这项非比寻常的出版事业,包括书籍、小册子和一系列不同主题的丛书,它们针对不同文化程度和兴趣爱好的人群,铸造了这项类似普通人的启蒙运动工程。

卫斯理本人绝不是人们一直以来通常认为的那样反智。善于思考的萨缪尔·约翰逊,告诉詹姆斯·博斯韦尔(James Boswell)说,他一直喜欢与卫斯理交谈,唯一感到遗憾的是,后者忙于旅行和布道,以至于没有时间允许自己有闲暇聊天²⁹。即使卫斯理依赖感觉和个人经历作为信仰的源泉,而不是依赖理性或教义,但他的这种情况,刚好与值得尊敬的约翰·洛克的经验主义一样。卫斯理除了谴责大卫·休谟是一名异教徒和

怀疑论者外,从来没有提到他,但他却的确带着赞赏的口气提到洛克。他甚至在他编辑的《阿米尼乌斯杂志》(*Arminian Magazine*)上发表了一篇来自洛克的《人类理智论》的摘录。他让他的读者相信,尽管《人类理智论》有一些无足轻重的小错误,但它包含了很多“擅长推理和精通语言的大师”的卓越真理³⁰。

如果说卫斯理没有想到给他的启蒙运动贴上“启蒙运动”的标签——但当时的道德哲学家们也没有运用这个标签,他理所当然认为自己是开明的,并且他相信他的使命不仅仅是在精神上拯救穷人,而且(这对于他来说,是同一件事)也在智力和道德上拯救他们。他甚至诉诸理性,用它来矫正过分的感情和热情。曾经有一次,他指责一名卫斯理派布道者(后来退出卫斯理派的一个团体头目),说后者“高估了感情和内在的想法……而低估了通常的理性、知识和智慧”。另有一次,他对一名记者明确地说出了自己的信条:“放弃理性就是放弃信仰,信仰和理性是密不可分的,所有不理性的信仰都是错误的信仰,这对我们来说,是一条基本原则。”³¹对另一名记者,他写道,只有通过“信仰和理性的结合”,“激情与偏见”、“邪恶与偏执”才可能被征服³²。

然而,卫斯理的启蒙运动不是对民主开出的处方,至少在政治意义上不是如此。卫斯理本人坚定地相信权威和君主制度。他宣称:“我是一名高教会派(High Churchman)教徒,高教会派的儿子,从孩提时代开始,就被教育绝对服从和不抵抗这样的最高观念。”³³政治上坚定信仰托利党(他反对任何导致美国独立的行动)的他,在他自己的教会里,也坚决地实行专制,例如:拒绝教会领导人和神职人员由成员选举的观点;他们由他在布道者参加教会年会时挑选。他宣称:“我们不是共和主义者,也从来没打算这样做。”³⁴ * 他问他的教区居民:“你们尊重并服从所有权威吗?你们所有的管理者、教会的牧师和主人?你们谦逊并虔诚地对待你们的长辈吗?”为了有力地证实他对确立的权威的忠诚,他要求他的教派成员

* 这些问题之后,很快就出了其他问题,使它们成为一个更大规模的道德教义问答的一部分:“你没有用言行伤害任何人吗?在你的所有交易中,你都真诚、公正吗?你所欠下的,你都用心去偿还吗?你没对任何人感到恶意、忌妒、报复、憎恶、痛苦吗?如果你这样做了,很明白地跟你说,你不属于上帝;因为所有这些都是魔鬼的性情。”

也一样地忠诚,也许这样做是为了阻止威胁退出教派的派系——最明显的就是,加尔文派教徒在他们的领袖乔治·怀特菲尔德于1770年死后真的脱离了卫斯理教派。

但这项运动,如果不是正式的,那么在精神上,是民主的。一星期支付一个便士的费用,穷人就可以享受到成为声誉良好、受人尊敬、意气相投的“社团”(就像人们对它的称呼一样)成员的满足感。(当有人告诉卫斯理,一些教派成员甚至连一个便士都出不起时,他把这笔费用承担了下来,为他们还了账。)卫斯理教派就这样吸引了众多来自“底层”的人们,他们可能不会属于任何教派。在1783年,布里斯托尔的一个典型社团里,最大的单一职业群体是由仆人(两种性别的都有)组成的,数量稍少的是鞋匠和其他行业的人;一小群“绅士和淑女”在数量上差不多和老人及赤贫的人相等。

在教派内,很少有社会差别。布道者没有特定的教育或社会资格。劳伦斯·斯特恩(Laurence Sterne)讥笑卫斯理派教徒“去筑一个讲坛适合得多,而不是去参加听讲”³⁵。他们中的很多人是在这项运动中才学到知识的,他们从卫斯理派教徒兴办的学校毕业,使用他们自己编写的教材,这样的学校有些像“没有围墙的学校”。无论等级多么严格,这个有组织的机构还是推动了一种团体和友爱的精神。更大的“社团”和“群体”单位分成更小的“班级”(classes)和“家庭”,后者又是由“父亲”领导的“兄弟”和“姐妹”组成(“班级”后来成为宪章派和其他激进运动的模型)。成员在领导人的监督下每周相聚一次,领导人的职责就是“视情况需要,建议、指摘、安慰或劝告”³⁶。

该项运动中妇女显而易见的数目和积极的角色在当时备受关注。在很多会众中,超过一半的成员,大约三分之二,都是女人,她们中接近一半是已婚的。而且他们不是被动的成员,大多时候她们在祈祷、提建议和劝告中起带头作用。更为引人注目的是,大部分女性布道者跟男性布道者有相同的地位,得到同样的尊重。一位历史学家评论道:这个时候,人们通常认为妇女只适合待在家里,“是基督教的热情让她们成为优秀的人”³⁷。

尽管“政治神学”是保守的,但源于这种神学的社会伦理是民主的³⁸。

不像加尔文教派,我们可以认为预定说限制了个人的激情和潜力,阿米尼乌斯派的自由意志和普遍拯救学说很受追求自我完善和自我进步的人欢迎。通过努力工作与节俭,善于克制并尽职尽责,人们能够改善他们的处境——首先是精神和道德上的,也会有物质和社会上的。人们已经注意到卫斯理教派强有力地促进了社会流动性。如果穷人们被命令服从他们的主人,那么他们也会被激励去变成主人并让自己轮上号令别人的机会。这种伦理更加有效,因为它不仅是社会和宗教的,而且,重要的方面是,它还是个人的。源于个人与上帝关系的强烈意识促进了一种与清教伦理相似的个人道德责任感意识,鼓舞着节俭、勤奋、节制、诚实和工作的美德。正如卫斯理教派将自由意志与普遍拯救说和仁慈及善举的社会责任联系起来,它也将“自助”与帮助他人联系起来。

这种伦理的另外一个特征是横贯阶级和宗教派别。在这个世纪末,卫斯理教派衍生出了一个福音教派,这对中上层阶级是个很大的吸引。威廉·威尔伯福斯(William Wilberforce)也许是最著名的福音派教徒和取消奴隶贸易运动中最杰出的人,他是卫斯理的一个好朋友。差不多卫斯理的最后一封信是写给威尔伯福斯的:“前进,以上帝的名义,借助他伟大的力量,直到美国的奴隶制(太阳底下最卑鄙的事)消失。”³⁹即使在卫斯理死后,当卫斯理派教徒脱离英国国教,他们依然保持与福音教派的同盟关系,帮助威尔伯福斯在1806年再次被选入国会,并支持他们的改革和慈善事业。

伯纳德·塞梅尔曾形容卫斯理教派是一种“革命”——其他历史学家认为的法国“民主革命”在英国的对等事件。

如果卫斯理教派想消除对自由和平等的呼声以抑制狂热、革命倾向,那么,这也是使它加强教徒对同类友爱的动机。在伏尔泰的“人人为己”(sauve qui peut)和斯密的“自由放任”的世纪,传统等级制社会的家长制正在瓦解,卫斯理教派寻求使低等阶层的人具有他们自己的价值观,复兴传统宗教,使之成为温暖和慰藉、舒适和欢乐的源泉。⁴⁰

当亚当·斯密在《国富论》中描述受普通民众欢迎的、新宗教派别推

动的“严格”、“朴素”的道德体系时，他同时指出，老一辈的异议教派，在“博学、聪敏和高尚的人”领导下，已经失去了他们对教学和布道大部分的热情。这就是“卫斯理派教徒不如异议派教徒一半博学，但更流行得多”的原因⁴¹。在斯密写出这些话的时候，正式的、有预定报酬的、经常上教堂的卫斯理派成员（不包括数十万已经接受过卫斯理派教徒教学和布道的人）只有 22 000 多一点⁴²。斯密没有预料到的是，到这个世纪末，这个数字增长了三倍。他也没有预见到在中层阶级中卫斯理教派以福音教派的形式所具有的影响广度和深度，而且，后者将激起在英国启蒙运动中扮演如此与众不同角色的“道德革命”和慈善运动。

六、“仁爱的时代”

“道德感”或“道德情感”，“社会美德”或“社会感情”，“仁爱”、“同情”、“怜悯”、“同感”的观念——这些就是定义英国启蒙运动核心的道德哲学词汇。这种社会精神特质正是两个斯密和两个伯克、世俗哲学家和宗教热衷者、英国国教主教和卫斯理教派布道者及传教士的共同特征。正是这种精神特质，在这个世纪盛行的改革运动和慈善事业中得到了实际的表现。福音教派作家汉娜·莫尔(Hannah More)描述(并不完全是赞美)这个世纪为“仁爱的时代”，后来一位历史学家称其为“新人道主义”，标志着这项运动在这个世纪达到顶峰¹。

在这个世纪早期，伯纳德·曼德维尔反对已经成为他的国家盛行的社会精神特质，他把它归因于那个“高贵的作者”沙夫茨伯里伯爵。伯爵“设想既然人是为社会而生的，那么他应该与生俱来一种对他属于其中一部分的整个社会的善良感情，以及为这个社会谋福利的倾向”²。几十年之后，一位伦敦的地方法官，沮丧于他认为对罪犯表现得过分仁慈的一些事，也想起了沙夫茨伯里，指责亨利·菲尔丁(Henry Fielding)使自己庸俗化了，将美德降低到“良好感情”的地步，创造了“‘心的善良’这个伪善的词，每天都在作为正直的代用词在用，意指比马或狗的美德好那么一点”。他说，小说《汤姆·琼斯》(Tom Jones)在败坏正在兴起的一代方面比其他方面做得多得多。这个地方法官抱怨说：“我们生活在一个人道成

为潮流的时代。”³

菲尔丁不仅是一名小说家，还是一名治安法官和监狱改革者。1740年（《汤姆·琼斯》出版前几年），他赞扬仁慈的美德说：“比起任何我在我们的编年史中记得的时期来，它在我们这个时代闪耀得都更亮。”⁴他也许通过引用前一年出版的《伦敦史》（*History of London*）证明过这个说法。《伦敦史》详细记述了这个都市繁荣的学校、医院、救济院和慈善团体。威廉·梅特兰（William Maitland）写道：“如果说丰裕和富足是商业的结果，那么学识、友善和慈爱也是它的结果。”不像其他的国家，他非常乐意去报道，英国有一项国家的、法定的济贫条款，以及很多各阶层的英国人资助的私人慈善团体，这些英国人筹集了巨额资金来补充公共济贫事业⁵。到1756年，当第二版出现时，该书的这一部分不得不大大地扩充了，收入了很多在此期间建起的新团体和组织。于是，梅特兰称赞他的国人“具有真正的基督教仁爱精神，这段时间，在我们中间它如此广泛地流行着，给这个时代和国家增添了巨大的荣誉”⁶。

托克维尔将英国的自愿组织和民事社团与美国的相比，似乎这是美国独有的，这对英国是不公平的。他承认，“政治协会”这个观念是从英国输入的，但美国人运用起来熟练得多，他们经常在“民事协会”中用到它。他解释道，这就是贵族社会与民主社会之间的区别。在贵族社会中，不需要那么多的协会，因为不多的一些非常强势和富裕的个人就能独立完成宏伟的事业；而在民主社会，每一个人单独来看，都是无权无势的，因此，他们需要联合起来⁷。

实际上，在整个18世纪（接下来的一个世纪也是这样，这时托克维尔正在写作），英国有大量的这种协会和颇具活力的民事社团。“社团”为各种有价值的目的而存在：“宣传基督教知识”，“改善穷人的处境并让他们更舒适”，“改造风俗”，取消奴隶制，以及照顾众多不幸的人，包括弃婴、病人及伤残海员、教士的孤儿、妓女、扫烟囱者、在押犯人、释放的犯人和潜在的犯人（可能被引诱过上犯罪生活的穷人男孩）、聋哑者和瘸腿的人。（一个“人道促进会”致力于让失足的人重新生活。）而且，如托克维尔所认为的那样，不仅仅那些非常有权势和财富的人才是这些事业的推动力量。一位伯爵或夫人也许会把他或她的名字借用给一个或另一个社团，但通

常是没有特别多财富或很高社会地位的男人或女人——实业家、商人、公务员、国会成员、作家、教士、退休陆军或海军军人以及热心公益的女人去发起、指导并投资这些社团。

“慈善”这个词，像“仁爱”和“同情”一样，非常流行，它们在最初的含义上都是“人类的爱”的意思，适用于很多在当时兴旺发达的慈善事业。在这个世纪里，一百多个慈善机构和社团建立了，许多人不仅捐出了他们的金钱，还奉献了大量的时间和精力到一个或多个事业中，把慈善事业当作一种职业，一种全职（或者非常接近全职）职业⁸。认定为慈善家的著名人物中，有：约翰·霍华德（John Howard）、约纳斯·汉威（Jonas Hanway）、托马斯·吉尔伯特（Thomas Gilbert）、亨利·霍尔（Henry Hoare）、托马斯·科拉姆（Thomas Coram）、格里菲斯·琼斯（Griffith Jones）、托马斯·伯纳德（Thomas Bernard）、约翰·索恩顿（John Thornton）及亨利·索恩顿（Henry Thornton）兄弟、理查德·雷诺兹（Richard Reynolds）和萨拉·特林默（Sarah Trimmer）。1780年，埃德蒙·伯克在一篇支持监狱改革的演讲中，赞扬了霍华德。伯克说，霍华德游历了整个欧洲，他这样做不是去寻求个人或审美的乐趣，而是“钻到地牢的最深处，投入医院的传染病者中，调查悲伤和痛苦的公寓，衡量苦难、沮丧和蔑视的程度与范围，记住被遗忘的人，加入到被忽视的人中，访问被抛弃的人，比较并汇总所有国家的人的痛苦……这是一条发现的航程，一圈慈善的周游”⁹。（霍华德后来死于照料一个俄国囚犯所受到的感染。）

慈善家也必然是改革者，他们将监狱和工厂的恶劣环境暴露出来，提议各种各样社会和法律上的改革，而且创立并资助新的慈善机构。1720年至1750年间，伦敦创立了五个大医院，全国创立了九个；接下来的半个世纪，建立了很多药房、诊所和专门医院（母婴医院、传染病医院、精神病院）。一项在全国为贫民的婴儿提供护理及其他类似服务，比如为很多伦敦的街道铺路并安装排水系统，并清除伦敦一些最糟糕的贫民窟的法案，导致了死亡率的急剧降低，特别是儿童死亡率。在该世纪中叶，五岁以下幼儿死亡的占受洗幼儿的的比例接近75%；到该世纪末，这个比例仅是

40%多点¹⁰ *。

慈善家和改革者以不同的方式加入进来,参与的力度也有所不同。威廉·霍加斯(William Hogarth)通常不被算作这个群体的人,尽管他毫无疑问是他们中的一员。他的夸张描述是强有力的道德陈述,至少与布道者的布道和改革者更冷静的启示一样有效——这一点可以通过它们在多大的程度上被抄袭、盗版和改编用于小说和戏剧来判断**。《金酒小巷》(Gin Lane)描述了在酗酒放纵状态下的男人和女人:一个瘦骨嶙峋的男人在啃着一块骨头,另一个男人上吊死了,一个在给婴儿哺乳的糊涂女人让这个孩子掉进了下面的小巷里。酒店门道上的题词写着:“一便士喝醉,两便士喝死,干净的吸管免费。”附带的一张漫画《啤酒街》(Beer Street)展现了杜松子酒的有益替代品,肥胖的男人和女人正在高兴地喝啤酒;这张漫画里,这个小酒馆的标志上有围着一个干草堆跳舞的快乐的收割者。在同一年,即1751年,管制便宜杜松子酒销售的法案通过了,这也许不是一个意外。同时代人认识到了历史学家自那以后证实的问题:这个措施在伦敦的社会历史上是一桩重大的事件。

《勤奋与懒散》系列在对人的教诲上更孜孜不倦。霍加斯解释说,它密切关注了两个学徒的职业生涯。“其中一个,认真学习了手艺,努力追求他从事学徒所应达到的目标,成为了他所在地区一个有价值并让大家引以为豪的人;而另一个人,养成了懒散的习惯,自然就陷入了贫穷的境地,很有可能不幸地终了一生。”¹³这个系列的十二幅图片中,还出现了其他的道德信息:这个懒散的学徒在一名卫斯理派布道者的陪同下,被带到给他行刑的地方,很显然这名布道者让他皈依了卫斯理教派,至少这名学徒和他一起唱了圣歌;最后一幅画里,一大群人为了看到他在泰伯恩(Tyburn)——人们嘲弄地叫它“泰伯恩集市”——处绞刑而着迷。最后

* 罗伊·波特评论说,产生这种人口统计“量化的文化”本身就是医生、保险精算师和官员关注公众健康的副产品。曾经认为是反映了存在的任意性的意外,现在被看作是能够控制的疾病的生理迹象¹¹。

** 但是,它们是漫画,不应该看得太认真。一位现代历史学家,评论《勤奋与懒散》(Industry and Idleness)系列更荒诞的一幅景象时说,它“或许公正地描画了穷人在那个时代生活的境况”¹²——这幅景象描画的是:在一个无比肮脏的房间里,“懒散的学徒”与一名妓女躺在床上,一只猫沿着烟囱翻着跟头追一只老鼠。

一个场景反映了他的朋友亨利·菲尔丁在“英国人特有的侮辱并嘲笑不幸的野蛮习俗”中经常表达的愤慨¹⁴。在某种程度上,这个作为一个整体的系列,是对另一位朋友本杰明·富兰克林一生的解说。富兰克林本人似乎就展现了勤奋学徒的胜利进步历程。让他倍感欣慰的是,霍加斯在他死前收到的最后一封信就是富兰克林写给他的。

在《残忍的四个阶段》(The Four Stages of Cruelty)中,霍加斯夸张地表现了在17世纪困扰着清教徒并在18世纪表现得更为突出的一个问题。霍加斯关于残忍对待动物的漫画有着两重含义,首先是暴露“对动物的野蛮对待,正是这种景象使得我们都市的街道让每一个善感的心灵都感觉悲伤”,其次是展现施加在这些人身上的暴行之残酷后果¹⁵。在开始两个图景中虐待动物的男孩,长大后诱奸一个女仆,唆使她去抢劫,然后谋杀了她。最后一张图显示了他的尸体,绞刑吏的绞索还绕着他的脖子,他的尸体从头到脚趾都被剖开了,有一只狗在啃他的肠子。几年以后,在禁止虐待鸟兽(逗牛和逗熊、掷公鸡和逗狗)的法律通过以后,霍加斯很高兴地认为他的作品(他的漫画中另外一幅描画了斗鸡场上的比赛场面)“制止了暴行的恶魔精神”,而这种精神曾经在这个国家广为流行¹⁶。一本“汤姆·特里斯科普”(Tom Telescope)为青少年写的畅销书,书名是装腔作势的《适合年轻绅士和女士接受能力的牛顿哲学体系》(The Newtonian System of Philosophy Adapted to the Capacities of Young Gentlemen and Ladies),向它的读者讲授虐待动物的恶行,并利用这个机会把这种情形延伸到奴隶和其他人的教训上去。“善待动物,是的,但更要善待人类”是汤姆最后一讲的主旨¹⁷。

在讨论反对虐待动物的运动中,历史学家劳伦斯·斯通(Lawrence Stone)认为,它与“一种新的理想类型,即有情操的人,或有感觉的人,后来的18世纪浪漫主义的原型”的兴起所激发的新态度和新情感有关¹⁸。另外一些历史学家认为,“感性的文化”与“改革的文化”和“对仁爱的狂热”有关¹⁹。人们通常不认为沙夫茨伯里或哈奇森,斯密、休谟或伯克是浪漫主义者。但他们的哲学,充满了情感和感觉的观念,这可能使它们有资格称为浪漫主义者。浪漫主义的感性将美学和情感注入他们的道德哲学,从而美德的观念——社会美德还有私人美德——比纯粹的理性甚至

是经验扎根更深。《有经验的人》(*The Man of Experience*)的作者写道：“怜悯是感性的灵魂能够享受的最大奢侈。”²⁰

美也与美德有联系。沙夫茨伯里认为美学领域的“审美能力”与道德领域的“感觉”，“富有诗意的真理”与道德真理，美与“慷慨的行为、举止的协调、生活与习俗的一致性”是同等的事物，由此定下了这个基调²¹。因此，设想美的内在感觉与道德的内在感觉相似的哈奇森，也发现人的“外在美”是他们“伴随的美德”的一种反映²²。对于斯密来说，想象力是同情心，也是美的源泉——“只有通过想象力，我们才能对成为他的[不幸者的]感知的东西形成一些观念”。的确，正是对“秩序、艺术和创造美”的关注，使人更欢迎那些促进“公共福利”的机构²³。

伯克受到同时代人高度赞扬的最重要早期作品是关于美学的。《崇高与美概念起源的哲学探究》——我们要时刻记住，这是一部充满朝气的作品——为他在启蒙运动的编年史中赢得了—一个位置，因为这部作品被视为是对古典主义的批判和对浪漫主义的预言²⁴。即使在一些于其他方面公开反对他，认为他的思想反动的历史学家中间，对这一点也没有异议。这本书的一个重要主题，崇高与恐怖的结合正是浪漫主义的缩影，正如弥尔顿对死亡的设想中的一段所表达的：“一切都是黑暗、不确定、混乱、恐怖，到了极点，就是崇高。”²⁵但是，在以有效的浪漫主义方式宣称感觉与激情比客观与完美的古典原则更重要时，伯克坚持认为，存在着源于“我们的共同天性”和“所有人类共有的情操”的美学标准。这种共有的情操，社会情感激发的同情感觉，也适用于艺术，因为“正是主要按照这种原则，诗歌、绘画和其他感人的艺术才从一个人的心灵渗透到另一个人的心灵，它们也经常能够给悲惨、不幸和死亡带来一种快乐”。这样，为了理解文学上的悲剧，一个人应该首先理解真正的悲剧：“我们如何被我们处于真实苦难境况中的同类生灵的感情打动。”²⁶

在小说中也一样，感性与道德在这里得到了结合。萨缪尔·理查德森(Samuel Richardson)、亨利·菲尔丁、劳伦斯·斯特恩、奥利佛·戈德史密斯、拉德克利夫夫人(Mrs. Radcliffe)和一大帮其他当时受欢迎但现在刚好被人遗忘的作家，使这段时间成为所谓感伤主义小说——一种大量点缀着道德说教的多愁善感小说——的全盛期。卢梭的《新爱洛伊丝》

(*La Nouvelle Heloise*, 出版于 1761 年)被认为是杰出的感伤加道德说教的小说。但理查德森的《帕梅拉》(*Pamela*)比它早了二十年,在第一年就出了五版。在《帕梅拉》之后,二十多部同类风格的小说、戏剧、诗集和杂志(例如《妇女杂志》[*Lady's Magazine*]和《女性观众》[*Female Spectator*])出现了,这些作品中,美德不是通过否认或克制激情,而是通过将激情美德化来维护自己。

甚至卫斯理派教徒也在这种文化的发展中贡献了他们的力量。卫斯理本人公开宣称被斯特恩的《法国到意大利的感伤旅程》(*A Sentimental Journey Through France and Italy*)这个标题激怒:“感伤!这是什么?它不是英语;他最好说‘大陆的’(continental)。它没有意义。它没有传达任何确定的概念。”²⁷但他和他的追随者对这种感伤的文化作出了同小说家和哲学家一样的贡献。卫斯理教派出版了感伤小说和诗歌(无可否认,有一些删节),以及一些布道和讲话片断。他们的神学有其核心感觉、情操和情感,它们在祈祷文、赞美诗、布道文,特别是在为病人和穷人的个人服务中都得到了体现。

其他明显不感伤也不浪漫的人对感伤主义充分支持,来为他们的同情心找到一些人道主义的原因。丹尼尔·迪福(Daniel Defoe)写了一段赞成育婴医院的诗;曼德维尔证明了对老年人和有病的人救济的必要性;汉娜·莫尔是主日学校热心的支持者。1758年,也许是回想起对三年前里斯本大地震受难者倾注的金钱和同情(考虑到这些受难者是外国人,而且是天主教徒,这种慷慨就更加引人注目了),萨缪尔·约翰逊冷漠地评论道:“每一只手都随时准备着捐出些东西,每一个舌头都忙于募捐,为了美德,每一种取乐的艺术都暂时派上了用场。”²⁸在生命临近结束时,卫斯理对时代进行了评价:“一方面,奢侈和渎神与日俱增;而另一方面,从世界最早期的阶段开始,对于各种人类苦难的仁爱 and 同情,一直以一种以前不知道的方式在增进着。”²⁹

教育并不总是以仁爱和同情的名义开展,更不用说情操和感性了。但是对穷人的教育是在英国启蒙运动中反映的文化的的重要组成部分之一。慈善学校运动是 1699 年由基督徒知识促进会(the Society for the Promotion of Christian Knowledge)发起的。在三十年内,有 1 400 所这

样的学校招收了超过 22 000 名学生³⁰。对于爱迪生和斯蒂尔来说,这些学校象征了“时代的光荣”,是“时代所产生的公共精神的伟大实例”³¹。对于曼德维尔来说,它们是沙夫茨伯里与其后继者的潜在影响更进一步的证据。这些学校所激发的“狂热的激情”促使他在《蜜蜂的寓言》后附上一篇关于它们的文章。他觉得,这篇文章将证实关于他的流行观点:他“如果不是一名邪恶、渎神且信奉无神论的不幸者,也是一名无情的、铁石心肠的、没人性的人”。他毫无畏惧地继续谴责这些学校刚好促进了他们意欲纠正的恶习。这样做,非但不能如他们的拥护者所宣称的那样,减少罪行及其他社会混乱,反而会通过让穷人不工作来鼓励懒散。比起“最粗俗的愚昧和糊涂”,懒散在“恶行的增长”上负有更大的责任。

阅读、写作和计算对于事业上需要这些条件的人来说很有必要,但在人们的生活不依赖于这些技艺的地方,它们对穷人是非常有害的,他们被迫用每天的劳动来获取每日必需的食物……相比去工作、去上学是一种懒散行为,男孩们继续这种轻松生活方式的时间越长,他们将越不适应长大后沦为完全劳动力的生活,无论在体力上,还是在意向上。³²

在预测时代的价值会被他的观点激怒这一点上,曼德维尔非常正确。他批评这些学校“对穷人有害”,而亚当·斯密谴责曼德维尔的文章“彻头彻尾地有害”³³。

继慈善学校运动而起的是私人教育基金运动,在这个世纪末,又兴起了主日学校运动。主日学校是一个由圣公会教徒和非国教派信徒组成的学会发起的,也得到了卫斯理派教徒和福音派教徒的支持。在这个世纪之交时,它们已经招收了超过 200 000 名学生³⁴。人们经常引用汉娜·莫尔的话来表达这样一种流行的观点:基于写作会激励学生提高他们的社会地位,教学应限于阅读,特别是《圣经》和宗教诗歌。实际上,即使是早期的慈善学校,也有一种更为自由的教育理念,这从曼德维尔的抱怨可以明显看出来——他抱怨说,慈善学校在教一些诸如阅读、写作和计算等“有害的”课程。大多数学校也都这样做,这一点可以从拼写课本、石板、铅笔和课桌上的开销记录推断出来。到 1795 年为止,已经发放了 94 000 本拼写课本;在十年内,这个数字翻了一番³⁵。严守安息日的人反对写作

课程,但仅仅基于宗教原因;在某些情况下,不是周末也会上课,以允许指导写作。在临近世纪结束时,弗里德里克·默顿·艾登爵士(Sir Frederick Morton Eden)在他鸿篇巨制的《穷人的状况》(*The State of the Poor*)中,不再考虑曾对穷人的教育提出异议:“现在,以下各点在各个方面都是确定无疑的:获取智力对社会的各个阶层都是有利的,只要接受过阅读、写作和计算方面的教育,我们劳动者的孩子们,在他们命中注定的生活圈子内,一样有可能成为这个国家有用的成员。”³⁶

主日学校是一种宗教和教育现象,也是一种社会现象。除了教育穷人,它们也具有培养公共精神的必然结果,而这也是卫斯理派教徒的运动所期望的。正如该运动最重要的历史学家托马斯·拉奎尔(Thomas Laqueur)所评注的,学校的郊游、茶点和俱乐部,使它们成为“劳动阶级公众生活的一个最重要特征”——考虑到老师通常是由以前的学生和家長组成,更是如此。(这一点也让我们想起了卫斯理教派,他们的布道者都是从会众中挑选的。)拉奎尔评论道,学校也是“一种对儿童新的、更人性、更宽容、确实也更乐观的观点”的产物³⁷。对穷人的教育因而反映了激发其他类似的慈善和改革运动的感性和气质,它们与反对虐待动物、取消奴隶制、监狱和司法改革以及大量从事减轻各种社会不幸的社团的建立具有相同的感性和气质。

这些教育组织——的确,普遍的慈善和改革运动——不是由激进者激发的。确实,他们对教育改革唯一的贡献在于中上层阶级孩子的教育方面。在《对女儿教育的思考》(*Thoughts on the Education of Daughters*)中,曾经在一所学校教过女孩子的玛丽·沃尔斯通克拉夫特建议,女孩子应和男孩子在一起,以与男孩子同样的理性方式受教育,而不是在隔离的寄宿学校受教育。在隔离的寄宿学校里,她们被放在一起,被鼓励培养这个性别一些最坏的习惯。这本书本身很有趣,是她五年后写的《女权辩护》一个很合适的前奏。但是,在当时和后来,它都没有涉及有关教育的讨论和论辩。它也没有督促激进者将它的任何观点付诸实际,或者参与到牵动了如此多国人之心的教育试验中来。

穷人们自己也受激发那些改革者和慈善家的思潮的吸引,这种思潮将公共精神和自助精神结合了起来。工人们为了相互帮助而建立的友好

社团——从根本上来说是保险俱乐部，都是自愿而独立、自治而自食其力的。成员们常常捐出固定的数额（在早年，放在保险箱或木柜子中保存），发放给那些因为疾病、体弱、失业而处于困难中的人，或者用来支付丧葬费及其他紧急开支；一些团体用这些钱聘请当地的医生来照顾病人。像主日学校一样，这些友好社团发挥着重要的社会功能，为了一个共同的目标，以一种共同的精神，将人们召集起来，有时候在酒馆里。1793年，在国会通过的一项认为它们具有“激励并救济穷人”的功能的法案中，它们获得了法律承认。到1801年，一项当时的研究估计，有7200个此类的社团，成员接近650000成年男性——要知道，这时候整个英国的人口是900万³⁸。

我们必须记住，所有这些秘密的、自愿的组织——慈善团体、慈善机构，友好社团——为公共救济补充了一个精心设计的体制。1795年，这个体制吸收了一些郡县的史宾汉兰体制(Speenhamland system)（该体制不仅为穷困的人，而且为收入在由面包价格及其家庭规模确定的水平以下“每一个贫穷而勤劳的人”提供家庭津贴），从而扩大了。第二年，首相皮特提出的一项旨在建立作为“一种权利和荣誉”的救济议案最后撤销了，因为在委员会中，要加入如此多的附加利益和监管机构，以至于它变得不可行。但是，即使没有这些附加的供给，公共基金的开支也得到了相当大的增长。1776年，年度济贫开支是150万英镑；在这个世纪末，这项开支超过了400万英镑。

不是激进者，而是亚当·斯密，含蓄地批评了普莱斯以“对我们祖国的爱”命名的著名说教。他写道，这种爱基于两个原则：对宪法的尊重和对他人的利益与幸福的关注。“不愿意尊重法律并服从民事治安官的人，不是一个公民；不愿意以自己能力所及的各种方法去增进整个社会所有同胞福祉的人，不是一个好公民。”³⁹正是作为托利党成员的塞缪尔·约翰逊说过这样的话：“给穷人体面的帮助是文明的真正考验……低等阶层的状况，特别是穷人的状况，是国家之间差别的真正标记。”⁴⁰*

* 约翰逊还因为激烈地反对奴隶制而与人们心目中通常的托利党员形象不符。在一次对牛津的访问中，他提议为“黑人在西印度群岛的下一次暴动”而干杯。他在1775年写的诗篇《没有暴政的税收》(Taxation No Tyranny)嘲笑美国人：“我们听到从黑奴的驱赶者中间发出了对自由最高声的尖叫，这算哪门子事？”⁴¹

也许这种社会伦理最显著的特征是它能够跨越党派、阶级和宗教派别。当埃利·哈勒韦说到“英国的奇迹”——英国避免了在大陆造成巨大破坏的革命这个事实,他认为卫斯理教派在这个奇迹中扮演了关键的角色⁴²。但他指出,卫斯理派教徒的精神特质,其他有着不同哲学和宗教信仰的人也有。正是这种思想和感性的融合,在英国历史这个关键的时期发挥了关键的作用。哈勒韦评论道,到18世纪下半叶,“自由思想家与福音运动的慈善家联合起来为了穷人的物质和道德境况改善而努力。在这期间,他们都在卫斯理派布道者的影响下‘皈依’了慈善事业”⁴³。

对于这个“奇迹”的一个或其他方面,历史学家们有些争议,但很少有人置疑卫斯理派的继承人福音派在慈善运动中发挥的作用。确实,据说“慈善家”这个词变得和“福音主义者”非常近义了,“慈善”等同于符合福音主义者胃口的善举⁴⁴。但是,如哈勒韦所说,这项运动远远超出了宗教的范围。它反映了主流的社会伦理,这种社会伦理是宗教与世俗、公共与私人、公有与个人、人道主义和浪漫主义的复合物。如果说福音派在这种伦理中扮演了重要的角色,那么,赋予它哲学合理性的道德哲学也扮演了重要角色。这两者,无论他们在灵感和性情上有多大的不同,他们都为了共同的事业——人们的物质和“道德改造”——而一起努力。

当然,用后来的标准来衡量,这些反映这种伦理的改革、社团和组织似乎极其不够,霍加斯的酗酒、放荡、残忍和悲惨景象在我们的想象中一直占着首要位置,掩盖了这些景象后面的人道主义意图(同时,它们也掩盖了这些漫画偶尔的有益影响)。

很明显,“仁爱的时代”有它不好的一面。如果说它产生了一代改革者和人道主义者,部分原因是太多需要改革的东西,而且有更多触动了仁爱的人敏感性的东西。一名历史学家发现,1766年是值得注意的一年,因为这一年出版了乔纳斯·汉威的《真诚地呼吁对穷人的孩子仁慈》(*Earnest Appeal of Mercy to the Children of the Poor*),这是一篇公开救济院婴儿死亡率并为寄宿法的出台铺路的短文;而另一位历史学家则举例说,这一年爆发了史无前例数量的因歉收而引起的食品骚乱——有人统计,在三个月内爆发了六十次骚乱⁴⁵。

但另一位历史学家大卫·欧文(David Owen)将慈善运动归因于“清

教徒的虔诚、仁慈的人道主义观点和对国家利益的关注”的结合⁴⁶。他们指出,其他人没这么慷慨,慈善运动是为个人进步和个人满足的利益服务的公德心和好心肠共同驱使下的结果⁴⁷。罗伊·波特写道:“这种开明的慷慨施舍的美丽之处在于在保守者(bien pensants)中间培养了一种优越的感性光辉。”但即使是他,也不否认这种慷慨施舍在医院、精神病院及其他慈善机构的建立,以及刑罚改革和取消奴隶贸易的运动中的实际效果⁴⁸。

这就是英国启蒙运动,特别是在与法国比较之下的鲜明特征。仁爱是比理性更适度的美德,但也许是更人性的美德。而且,仁爱的时代比理性的时代有更适度的抱负,但是更实用。如果说仁爱的时代远远没有达到当时的改革者和自那以后的历史学家会喜欢的程度,但它的确体现了——确实,如启蒙运动这个观念本身所体现的那样——一种精神和意识的显著进步,如狄德罗在解释他的启蒙运动中所说的,是“人类精神的向前进军”⁴⁹。

法国启蒙运动：理性的意识形态

正如托克维尔将一个法国人的视角带入了对美国的研究，他也将他对美国和英国研究所获得的经验带入了对法国的研究。他在他对**大革命前的社会及旧政治制度**(*ancien regime*)的研究中写道，法国哲人和他们的英国同道之间的对比，反映了这两个国家中知识分子所扮演的各有特色的角色。

在英国，政府理论方面的作家和实际参与管理的人互相合作，前者提出他们的新理论，后者根据实际经验修正它们或限定它们的范围。然而，在法国，方案和实际是完全分开的，一直掌握在两个完全独立的群体中。其中一方进行实际的管理，而另一方提出抽象的原则，他们说，好的政府应该建立在这些原则的基础上；一方采取适合当时需要的常规措施，而另一方提出一般的法则而不考虑它们的实际应用；一方塑造公共事务的进程，而另一方塑造公共观念的进程。¹

他也许将美国和英国归在了一类，因为“政府理论方面的作家和实际参与管理的人”不仅相互合作，而且他们实际上是同一群人，因此实际和理论的关系更为紧密。

当然，这三个国家的启蒙运动之间相差悬殊有很多原因：三个国家在它们的政治体系内截然不同的政治特点和阶级关系；三个国家教会的性质及权威和它们在国家中的地位；不同水平工业下的经济和遭受的不同种类及层次的政府管制；以及每个国家特有的所有其他有助于形成其气质和特性的历史和社会状况。住在一个既非独裁也不自由的国度里的哲人们，在国家实行审查和告发制度的情况下过着漂泊不定的生活，从来

没有经历过可能会激励下一代改革者的教会或国家改革,他们很难像他们的英国或美国同道那样产生影响政策的渴望。他们所能够渴望的就是大胆而富有想象力的思考,不受诸如他们的观念会怎样变成现实等实际考虑的约束。实际上,在理论化和推广方面,他们更加自由,这恰恰是因为他们在咨询和建议方面更缺乏自由。

《百科全书》体现了法国启蒙运动的精神,正如《联邦党人文集》体现了美国启蒙运动的精神一样。《百科全书》最初的版本出版于1751年至1772年之间,由十七卷的正文和另外十一卷的刻花模板组成;在1776年至1780年间,附加了七卷。它的副标题已经够有野心了:《科学、艺术和工艺详解辞典》(*Dictionnaire raisonne des sciences, des arts et des metiers*),但它的简介更有野心:它将对“人类知识的秩序和相互关系”的系统性分析²。在“百科全书”这篇文章下,它的主编丹尼斯·狄德罗甚至表达了更大的野心:它的任务是“搜集所有散落在地球上的知识,让它的一般结构为我们身边的所有人所知,并将它传承给我们的后代”,这样,就使得这个时代和所有时代的人,不仅更聪明,而且“更高尚、更幸福”³。

《联邦党人文集》没有这样的自命不凡。为了一个特殊的目的和一个特殊的国家而设计,这些文章适时地考虑了人性和社会,并进一步希冀形成政治科学的一套原则,但这些考虑不局限于当前的、实际的需要,它们有些适度的甚至是暂时性的超前。在最后一篇文章中,汉密尔顿警告他的国人不要有“对完美计划不切实际的追求”。“我从来不期望看到不完美的人能做出完美的作品”,很多人的集体努力(他在谈论《宪法》[Constitution],但这句话适用于《联邦党人文集》本身)更容易变得不完美,因为它是有着各种不同利益和倾向的个人“错误与偏见,而不是良好的判断力和智慧”的结合⁴。

理性与宗教

正如托克维尔所说,不仅仅是哲人们对抽象原则的嗜好使他们别具一格,更是因为一个特殊的原则:理性。这个词在很多不同的语境中经

常反复地出现,它的用法类似于一种颂歌,一种善意和正义感的象征*。在潘恩宣称他所在的时代是“理性的时代”很久以前,狄德罗就把“百科全书”定义为“一个理性时代”、“一个哲理时代”的证书⁶。这篇文章得到了其他人很好的补充,他们使得哲人不仅是哲理时代的代言人,而且还有更丰富的内涵。它让读者想起了一句熟悉的格言(卖弄学问地将其归于古罗马皇帝安东尼乌斯):“如果国王们都是哲学家或者哲学家都是国王,他的人民该多么幸福啊?”⁷

理性观念是宗教观念的反面说法。《百科全书》宣称,“理性之于哲学家,就像恩泽之于基督徒。恩泽激励基督徒去行动,理性激励哲学家去行动”⁸。这里,正如其他任何地方一样,理性并不仅仅是与宗教对立,与宗教的定义相反;它含蓄地承认了与宗教同等的绝对、武断地位。在这个意义上,理性与恩泽的教义是相当的。我们熟悉的断言——哲人们对宗教的仇视是他们对天主教会怀有敌意的副产物,而这个教会本身被人们视为专制者和压迫者,特别是它们还是一个专制和压迫国家的帮凶——里有很多真理。当然,这是他们的考虑中一个主要的因素。但正如托克维尔所说,它不能完全解释他们对宗教的攻击“故意的残暴”⁹。对于哲人们来说,危险的恰恰就是理性。而且理性不仅否认天主教会的合法性,还否认任何形式确定的、有组织的教会的合法性,除了这之外,它还否认任何依赖于违反理性标准的奇迹或教义的宗教信仰。

狄德罗委托别人撰写或亲自撰写的一些文章——关于“良心”、“狂热”、“反宗教”、“宽容”、“不宽容”,不是对宗教本身提出异议,而是想促进宗教宽容,有公开信仰天主教之外的其他宗教的自由,或者,在可能的情况下,有根本就不信仰任何宗教的自由。在“反宗教”(Irreligion)中,狄德罗辩解说,这种自由对于社会将不会有严重的后果,因为道德与宗教无关。其他的文章,特别是德·霍尔巴赫男爵写的,公开地反对宗教;关于“神父”、“神权政治”这两方面的文章主张,宗教是聪明的教士创造的,他们将它强加在无知而胆小的大众身上。但仍然还有一些哲人对正统观念

* 如我们将会看到的,两个明显的例外是孟德斯鸠和卢梭,他们没有像哲人那样尊重理性,他们也因此跟哲人们有着不愉快、不和谐的关系。孟德斯鸠受到了个人尊重,但他的观点被人忽视或排斥,而卢梭被伏尔泰斥之为“犹太”,被狄德罗斥之为“反哲人”⁵。

做出了足够让步,以规避审查和控告。

狄德罗关于“理性”的文章颇有特色地故意弄得模棱两可,对宗教说些好听的话,承认启示有资格获得“思维的完全赞同”这一方面,然后,很快加上一点,说它不能限制或损害理性,相反,它在所有具有“清楚而分明的观念”的问题中证实了理性。在这些例子中,理性是唯一“真实而有能力的判断”;启示能在理性的基础上证实判断,但不能使这些判断无效。狄德罗提醒他的读者:“在我们是基督徒之前,我们是人。”在公开谴责大多数宗教教义和仪式上的放纵后,他得出结论说:“宗教,这个人类的尊严和我们的天性优于野兽最出色的特权,经常是人表现得最不理性的地方。”¹⁰

在《百科全书》之外,一些哲人没这么拘束。霍尔巴赫、克劳德·爱尔维修和朱利安·德·拉美特利(Julien de Lamettrie)都公开承认是无神论者和唯物主义者,而其他一些人公开承认信仰基督教的某些形式,只反对教会的权威和制度。伏尔泰,一名自然神论者或自然宗教的支持者,首先是一名宗教宽容的信仰者。但对丑类(他曾经宣称,他计划以成为他的签名的“消灭丑类”来结束他的写作)的痛恨远远超过了宽容的目标。它的目标不仅是反对不宽容和狂热,反对罗马天主教会的制度和权威,还反对基督教本身。狄德罗说,当他赞扬伏尔泰是“伟大、可敬和亲爱的反基督者”时,他是代表大多数哲人说话的¹¹。本人崇拜伏尔泰的历史学家彼得·盖伊,形容伏尔泰“厌恶”基督教到了“几乎着魔”的地步。伏尔泰反复且充满激情地转到这个主题:“每一个明智的人,每一个可敬的人,都会痛恨基督教。”¹²

“每一个明智的人,每一个可敬的人”——但不是普通人,在一些杰出的哲人眼中,他们既不是明智的,也不是可敬的,因为他们受到了基督教的拘束。在他的关于《百科全书》的文章中,狄德罗阐明,普通人没有参与这项事业中歌颂的“哲理的时代”。“人类的普通大众都没有达到这样的高度,以使他们能够推动或理解人类精神的这种向前推进。”¹³在另一篇关于“大众”的文章中,对于大众,他显得更轻蔑,甚至是鄙视。“怀疑大众在推理和哲学问题上的判断;他们的声音是邪恶、愚蠢、残暴、不理性且充满偏见的……大众是无知且浑浑噩噩的……在道德问题上怀疑他们;他

们不能采取强有力而慷慨的行动……在他们眼里，英雄主义几乎是愚蠢的。”¹⁴

狄德罗也许主张过——而且这很可能是其他《百科全书》编纂者的意图，大众处于这种不幸福的境况中，是因为他们仍然受着宗教和教会的束缚，启蒙运动的进步将把他们从这种蒙昧的状态中解放出来。使“人类精神的前进”惠及“人类的普通大众”，将会是《百科全书》一个合理的任务。但这既不是关于《百科全书》的文章的主张，也不是关于“大众”的文章的主张。狄德罗对爱尔维修的指责，人“天生注定是为了某个特定的功能而生的”¹⁵，是他对伏尔泰的评论温和一些的说法。他告诉伏尔泰，穷人在宗教问题是低能者，“太白痴——野蛮——太可怜，而且太忙”，而不能启蒙他们。他们将永远也不会改变；“暴民的数量只会一直不变下去”¹⁶。

伏尔泰以典型伏尔泰风格的附加条件表示了赞同。他写信给狄德罗说：“应该在高尚的人中间摧毁宗教，将它留给各种各样的暴民，宗教就是为他们而设的。”这就是他著名的俏皮话的观点：“我需要我的律师、我的裁缝、我的仆人，甚至是我的妻子信奉上帝，因为这意味着我不会那么经常被骗、被掠夺并戴绿帽子……如果上帝不存在，那么有必要造出一个来。”差不多是一个马后炮，他加上了这样的一句话：“但是万物都对我们疾声呐喊说他不存在”¹⁷——因此，在创造这些愚昧的灵魂时，也串通一气地创造出上帝。

伏尔泰是一名自然神论者，这一点不像他的同行——最引人注目的是霍尔巴赫，他们都是彻底的无神论者。但是，并不是因为他与霍尔巴赫在神学上的分歧，才使他与达朗贝尔（他基本上完全赞同霍尔巴赫的观点）反对霍尔巴赫发表无神论方面的著作。他们坚决主张，尽管他们都致力于宗教宽容，但在历史悠久的审慎哲学家传统中，这些观点应该私下里传播，而不应该公开。在他的《哲学词典》（*Philosophical Dictionary*）中，伏尔泰提出了“一个无神论者的国家”是否能够存在的问题。他回答道：“在我看来，一个人必须分清正常情况下称呼的国家和哲学家心目中高于国家的社会之间的区别。在每一个国家，平民百姓需要最大力度的控制，这一点千真万确。”他承认，君主（但大概不是哲学家）也需要约束，但正是普通人特别需要一位“上帝、造物者、统治者、优胜者、报复者”¹⁸。

他在其他某个地方写道，没有宗教，低等阶层的人将仅仅是“像我们的贼一样的土匪”；他们将“在酒馆中与堕落的女人过着悲惨的生活”；每一天都将开始再来一次“这种野蛮的可怕循环”¹⁹。

一位历史学家形容过，哲人相信宗教的社会效用是“似是而非的”、“矛盾的”、“落后于他们对社会的思考”，这源于他们不能在他们的世俗信念基础上产生一个有机而整体的社会观念²⁰。但是，如果像哲人们所想象的那样，阶级不仅因为贫富的差别，而且更重要的是，因为迷信和无知而造成分化，那么就不会有这种有机而整体的观念。对于英国的哲学家来说，这种社会差别通过假定存在于所有人（包括低等阶层和上层阶级）内心的道德感和常识抚平了。哲人们认为普通民众既没有可能接近理性的道德感，也没有这样的常识。实际上，他们认为普通民众还处于自然状态中——一种野蛮化的霍布斯的自然状态，而不是良性的卢梭的自然状态，在这种状态中，只有通过宗教的约束和苛刻要求，才能控制和平息他们。

尽管伏尔泰认为霍尔巴赫公开表明自己是无神论者，对于保证不受到迫害显得太不谨慎，他本人却不管在公共场合还是在私下，都毫不掩饰他对基督教的“痛恨”——甚或对犹太教的痛恨²¹。《旧约》对他来说仅仅是一部残忍、野蛮和迷信的编年史。有人认为，他用犹太教来代替基督教，他反对前者长篇激烈的演说是他敌视后者的合适掩盖²²。但是，他对犹太教的攻击不止是这些遁词。而且，他不仅公开反对作为基督教基础的旧约犹太教。《哲学词典》中的很多文章都是关于现代和古代犹太人的，用经典的反犹太主义的形式中伤他们，说他们只重物质、贪婪、残忍、不文明，并且一再说他们放高利贷剥削（最后一个指控更加异乎寻常，因为伏尔泰本人坚决地维护高利贷，以反对谴责它的天主教）。伏尔泰说，犹太人被驱逐出西班牙是罪有应得，因为他们控制了个国家所有的财富和商业。而且他们仍渴望这样做，让高利贷成为他们“神圣的职责”²³。

在一封给达朗贝尔的信中，伏尔泰勉强承认，尽管犹太人有一段迫害他人的历史，然而，还是应该宽容他们，因为开明的人应该不惜一切代价地宽容。但这是在卡拉斯(Calas)事件发展到高潮时写的，当时他正在为对胡格诺教徒的宽容提出例证。六年以后，他已经把这场争端忘得如此

彻底,以至于他用谩骂来发泄(不是在私人信件中,而是在发表的文章中),认为鉴于最近的历史,这场争端尤其令人胆寒:“我将非常奇怪,如果这些人(犹太人)在某一天变得不对人类极其有害的话……你们(犹太人)在无礼的传说、恶劣的行径和野蛮方面超过了所有的国家。你们应该得到惩罚,因为这是你们的宿命。”²⁴

现在的一些历史学家忽略或轻视伏尔泰的反犹太主义,而当时的人对这一点却非常清楚。反犹太小册子的作者赞许地引用他,而犹太作者把他当作他们的敌人。此外,他的观点在很大程度上(虽然没有那么充满激情和执著)与狄德罗、霍尔巴赫及其他很多人一样。狄德罗也许对这种违反宽容原则的公开做法感到不安,他指派路易斯·德·若古(Louis de Jaucourt)撰写关于“犹太人”的文章,若古充满同情地一并评论了犹太人和犹太教。但是除了若古和非常接近于亲犹太人的孟德斯鸠,大部分的哲人都对犹太教不敬,远甚于基督教*。

自由与理性

如果说理性排在定义法国大革命的性质首位的话,那么可以说自由也落后它不远。理性可能是渴求宗教宽容背后的推动力——宗教拒绝受到宗教苛求的限制,但是支持这种渴求的表面原则是自由,遵循一个人的良心、兴趣和意志的自由。尽管经常被人提起,但自由的概念并不能像理性那样引出任何像激情或奉献之类的东西。它也不能激励哲人去对推动和保护自由的政治和社会制度进行系统分析²⁷。两个显著的例外是杜尔

* 反犹主义在英国也有所表现,但形式更为温和,也没有那么持久。沙夫茨伯里在《圣经》的犹太英雄里发现,他们体现了人类最坏的品质。伯克也不经意地说到“货币兑换商、高利贷者及犹太人”,并描述应该为戈登的骚乱负责的反天主教煽动者乔治·戈登勋爵(他后来皈依了犹太教)为“犹太教古老积蓄的继承人……三十块银币的长期复利”。但伯克接着说,戈登能够通过沉思犹太法典,直到他学会让自己以一种对他已经信奉的“古代宗教不那么可耻”的方式行事,来为自己赎罪²⁵。在另一方面,休谟明确表达了对犹太人的同情,批评了应对在十三世纪迫害犹太人并将他们逐出英国负责的“异乎寻常的暴虐”²⁶。他非但不辱骂犹太人是高利贷者,而且还经常赞扬(在他们被克伦威尔重新接纳入英国以后)他们对商业和经济的贡献。在英国,有文化的人和公众人物通常对犹太人有好感,比如,赞成国会在1753年通过的为外国出生的犹太人提供移民的法案。该项法案在几个月后因为普遍的压力撤销。

哥及他的重农主义者同伴，他们认真地调查经济自由的状况；还有孟德斯鸠，他的《法的精神》(*Spirit of the Laws*)是一部对后世的政治自由有着巨大影响力的著作(尽管对于法国没有，但对于美国有)。

在《百科全书》的第一卷，狄德罗写的关于“政治权威”的长文有着这样充满希望的开头：“没有人天生就有命令他人的权力，自由是上天所赐的礼物，同一种类的每一个人都有分享它的权利，就像他享受对理性的运用一样。”²⁸但这篇文章接着仅用最普通的词语来探讨臣民和君主的关系。另一篇关于“自由”的长文完全将自由当作一个形而上学的问题、一个自由意志与决定论的问题来探讨。这篇文章之后是半页关于“天生自由”(自然状态下的自由)、“公民自由”(法律规定下的自由)和“政治自由”(关于立法和执法机构)的文章，以及一篇相当长的关于“思考的自由”(主要是关于宗教的)的长文。

在关于自由的话题上，就像关于宗教的话题一样，哲人们可能没有像阐述谨慎的理性那样明确。对自由更明确、更广泛的分析很容易招致审查、指控和监禁。实际上，好几个哲人有过一两次这样的经历。狄德罗在他的生涯早期被短暂监禁过，卢梭和伏尔泰不得不暂时在国外避难过，达朗贝尔认为他不得不辞去《百科全书》(这套书在狄德罗的编辑下继续出版，即使在1759年它遭到正式查禁后)的编辑职务。但是，尽管采取了这些措施，哲人们还是设法以极大的热情相当详尽地讨论这个跟宗教一样敏感的话题，用着通常能见的委婉辞令和妥协语气，确实，还耍了一些花招，这样做也许同样会适合自由的话题。

在压制并威胁书商与作者的同时，审查和公众的指责没有我们想象的那样可怕。它们甚至有时候对作者有好处。1721年在阿姆斯特丹匿名出版的孟德斯鸠的《波斯人信札》(*Persian Letters*)很容易偷运到法国，在法国，它很畅销，在多年以内出了八个新版——所有这些版本都没有出现在书商的目录里。(关于异域国度的虚构文学作品的两手策略，很多仿效者都采取了这种手段，以逃避审查。)1748年，《法的精神》更加成功，尽管这部书上了书商的目录。伏尔泰的《哲学书简》(*Philosophical Letter*)在1734年被公开烧毁，原因是这部书有颠覆性且亵渎神灵，这反而使它取得了迅速的成功，可能还激励了伏尔泰勇敢地去取得更大的成就。

1765年,非但没有因为《哲学词典》的烧毁及其被罗马教廷查禁而气馁,接下来的五年,伏尔泰重印、修订并扩充了这部书。爱尔维修的《论精神》(*De l'esprit*)受到索邦神学院的谴责并被公开烧毁(另外,附加说明的是,这本书也受到了伏尔泰、卢梭和其他人的批评),从此以后,它在法国享有盛名并被翻译成每一种欧洲语言。

也许比其他任何事都更有戏剧性,孟德斯鸠的事例说明自由在哲人们的思考中模糊不清的角色。有充足的理由表明,卢梭经常被认为是与他们不同的怪人。但在重要的方面,孟德斯鸠更是这样。尽管《法的精神》在《百科全书》中被引用,但它没有像《联邦党人文集》的作者所做的那样,在它经常并带着赞赏引用的地方,透露出哲人们的想法。尽管被邀请参加《百科全书》的编纂,但孟德斯鸠本人没有答应;他最后同意写一篇关于“品味”的文章,但在文章完成前,他就去世了(达朗贝尔在《百科全书》中写了他的颂文)。

不像他的同行,孟德斯鸠并没有将政治和社会的基本原则诉诸理性。相反,他在社会学上解决这样一些问题,即让一个国家的政治形式与制度依赖于政治制度的“精神”和它的物质及历史环境:“人类受各种因素的影响,这些因素有:气候、宗教、法律、政府的指导方针、既往经验、道德和习俗;从这些地方开始,一个国家的总体精神形成了。”²⁹很显然,这些因素的列表中没有理性,而宗教位列其中。孟德斯鸠对法国的教会不无批评,但他更蔑视无神论,他认为一个有秩序的教会更适合这个国家的特性——对于法国来说,它是天主教会,对于英国,它是英国国教。

社会学模式很难符合哲人们的志趣。哲人们相信,理性的作用就是产生取决于历史、环境和国家精神的普遍原则。孔多塞反对说:“一部好的法律应该符合所有人的利益,就像真命题在所有情况下都为真一样。”³⁰西哀耶斯神父(*abbe Sieyes*)发出了一个常见的抱怨,他说,孟德斯鸠关心的事是“是什么”,而不是“应该是什么”,这样做背离了“真实的政治科学”的基本目的³¹。卢梭也以“政治权利的科学”的名义批评了孟德斯鸠,批评他以“已确立的政府之明确权利”来代替“政治权利的原则”³²。爱尔维修更进了一步,拒绝接受《法的精神》中所有源于英国模式的东西,特别是孟德斯鸠视之为英国宪法的天才创造和政治自由前提的权力分

立。爱尔维修认为这本书弊病太多，以至于他力劝孟德斯鸠不要发表它，警告他说，它将损害孟德斯鸠的名声³³。而伏尔泰在他的《对〈法的精神〉的评论》(*Commentary on the Spirit of the Laws*)中，表面上赞扬它才华横溢的作者，实际上猛烈地批评这本书本身。“当历史在他面前展开并向他展示了一百个例外时，他几乎没有确立一个原则。”³⁴（孟德斯鸠以同样的方法做出了回击。他这样说伏尔泰：“明智的判断好于才华。”）

伏尔泰的其他反对中有一条（几乎所有的哲人都认同这一点）是：孟德斯鸠坚持一种在今天看起来难以理解而不切实际，但在当时有着重大政治意义的理论。这就是**贵族** (*these nobiliaire*)，即法国政府系统中基本的权力，反对君主专制的保障，它存在于贵族阶层和由它控制的社会团体，以及最高法院和法官中。有趣的是，大部分哲人拥护的可供选择的理论不是**资产阶级** (*these bourgeoise*)的，更不是**无产者** (*these proletaire*)的，而是**王室** (*these royale*)的，它赞成国王的基本权威并贬低贵族，认为他们是一股自私而破坏性的力量。爱尔维修写信给孟德斯鸠说：“对于我们的贵族和各个等级的小暴君来说，如果他们理解你，他们就不会过分赞扬你，这也是我在你书中的原则里发现的错误。”³⁵ *

这些可供选择的理论具有很深的含义。对于孟德斯鸠来说，贵族是一股抵消君主专制的力量，因而也是权力分立与平衡不可或缺的部分，他将这视为政治自由的基本原则。对于哲人来说，对君权的这种限制是不可接受的，不仅是因为它赋予了小贵族太多的权力，而且是因为它威胁了开明君主或潜在的开明君主的权威和权力。

开明专制与普遍意志

哲人们对“开明专制”（这是当时的一种说法，不是历史学家的杜撰）

* 可以说，在**贵族**里，孟德斯鸠有个人利益，因为他出生在一个**穿袍贵族** (*noblesse de robe*) 家庭。基于同样原因，一些**贵族**的支持者同样可能有个人动机，要么由于他们与开明君主的关系，要么由于他们的职位、养老金与津贴，这些都有赖于宫廷。（《百科全书》中有三十八卷属于可敬的皇家科学院士，他们都领取薪水，其中十五人是民事或军事管理部门的长期员工。）对于孟德斯鸠和他的理论，伏尔泰有一个特别的理由去憎恨。在那时，他刚好要完成《路易十四史》(*History of Louis XIV*)，以此来为**王室**辩护，而《法的精神》出版了，削弱了《路易十四史》的论点（这些论点也因为路易十五的缺点而变得不可信）。

的偏爱不仅是一种无用的实践,还是一种对君主专制的反应。这些君主为了讨好他们,咨询、宴请并在财政上支持他们,看起来他们确实是哲学家国王。伏尔泰对于这一点有令人感动的坦诚:“一个人怎么能拒绝一位胜利的国王,一位假装看起来爱我的诗人、音乐家和哲学家?”³⁶但除了这之外,还有一条重要的哲学原则。开明专制是一种将体现在一位开明君主(伏尔泰所指的德皇腓特烈,狄德罗所指的叶卡捷琳娜大帝)个人身上的理性得以实现——在某种程度上,让其即位——的尝试。狄德罗曾经高兴地说:“欧洲没有一位君主同时不是哲学家。”当伏尔泰在普鲁士待了两年后于1753年离开那里时,不仅他对弗里德里希不再抱有幻想³⁷,而且弗里德里希也清楚地表示,他的宫廷不再欢迎伏尔泰(还有其他的原因,比如他对政府公债不合法的设想)。差不多二十五年后,伏尔泰为叶卡捷琳娜的俄国辩护,以反对批评它专制的孟德斯鸠。伏尔泰宣告说:她的政府,“致力于摧毁混乱、贵族的可恶特权、权贵的势力,并且不去建立一个中层权力机构或者减弱它的权威”³⁸。

如果说一些哲人后来对一位开明专制君主掌握绝对权力表达了不安的话,那么,这不是因为对自由原则性的信奉,而是因为他们开始怀疑好的专制君主难得一见,即使开明君主也可能不能睿智或公正地运用他们的权力。狄德罗与叶卡捷琳娜的关系比伏尔泰与腓特烈的关系更和谐,但即使这样,他后来还是产生了怀疑。狄德罗写道:“如果理性驾驭了君权……人们将不需要去束缚君权。”不幸的是,这样的事鲜有发生。产生“一位善良、坚毅、公正并开明的君主”的品质分开来都很少见,更不用说集中在一个单个的人身上³⁹。他告诉叶卡捷琳娜,两三个朝代的“公正且开明的专制”将是巨大的不幸,因为它们将把臣民降低到习惯盲从的动物水平。(他在与叶卡捷琳娜的私人通信中阐明了这一点,并在他最后发表、鲜为人知的关于克劳迪乌斯与尼禄两位皇帝的文章中简要复述了一遍。)⁴⁰

即使像爱尔维修和霍尔巴赫(他们最终的原则是人的幸福)这样的功利主义者也不欢迎权力的分立。在另一方面,他们像伏尔泰一样致力于为王室辩护,并反对任何权力分立的想法。的确,他们更加渴望将权力授予“立法者”(这是一个包括君主的通称),后者将会确保个人利益与所有人的最大利益一致。《百科全书》中,该文章的作者解释说,“立法者”,“在

所有的气候、环境和政府下(孟德斯鸠的暗示是显而易见的),应该改个人和资产利益为公共利益。立法的完善程度取决于它朝向这个目标的程度”⁴¹。对于开明专制,功利主义者没有原则性的目标,只有实用的目标。是性格和意志的原因,而不是自由的原因,才使他们没有更进一步。霍尔巴赫已经将他的一本书献给了路易十六并口头上表示了对他“绝对权力”的赞许,后来,他有了重新考虑:“当绝对权力意味着摧毁滥权、废止不公正、指责恶习和改善道德时,它非常有用。如果人们能够得到保证,专制将一直由一位提图斯(Titus)、图拉真(Trajan)或一位安东尼乌斯来执行,那么专制将是最好的政体;但它通常会落入不能精明地运用它的人手中。”⁴²霍尔巴赫下结论说,无限的权力掌握在一位开明的专制君主手中,无论多么理想,这种权力最后都会“败坏他的理智和心灵并使心性最好的人堕落”⁴³。然而,即使到那时,他还没有开始考虑他对有限君权和权力分立的反对。

以赛亚·柏林曾经评论道:“在爱尔维修所描述的宇宙中,个人自由很少、甚至没有空间。”⁴⁴他也许还这样说过其他的启蒙思想家——例如重农主义者,他们在理性的名义下,主张既赞成自由贸易,又赞成开明专制。弗朗西斯·魁奈写道,人没有制定法律,他们只是发现了那些符合“统治宇宙的最高理性”的定律而已⁴⁵。而且,比起一大群在反映不同利益和观念的国会中的个人来,这种最高理性更容易被单个的君主发现并奉行。梅西尔·德·拉·里维埃拉(Mercier de la Riviere)创造了“合法专制”(legal despotism)这个词来替代“开明专制”,以阐明君主的权威源于作为其君权基础的自然定律。后来,这个词成为一个不利条件,即使是梅西尔本人也放弃了它。但在当时,它很乐意地被狄德罗、米拉波(Mirabeau)及其他人采纳了(尽管没有被认为它不可取的杜尔哥采纳)。正是梅西尔作出了神化欧几里德的著名声明,这个声明已经成为这个学派的警句:

欧几里德是专制君主的真正模范。他传授给我们的几何公理是真正的专制定律;在它们中间,立法者合法与个人的专制统治是完全一样的事物,是一股明显而无法抗拒的力量;此外,因为这个原因,数

个世纪以来，专制君主欧几里德对所有有见识的人行使了他无可争议的统治。^{46*}

由于重农主义者有“自由放任”这样的箴言(*precept*)，人们认为他们跟亚当·斯密的思想是一样的；一位历史学家曾描述他们是“亚当·斯密公认的灵感”⁴⁷。但是，尽管斯密在关于自由贸易的问题上与他们是一致的，但在赋予农业以最重要的地位，而不是工业和商业这一点上，以及他们关于国家和政治权威的观念上，斯密与他们不一致。斯密将天生自由的理论运用于政治，也运用于经济，而重农主义者却将个人自由仅限于市场，他们坚决主张，君主的绝对权力对于确立经济自由的环境是必需的。对比重农主义者(被称为 *economistes*)和斯密，沃尔特·巴奇霍特(Walter Bagehot)形容他们“尤其渴望一个非常有力的政府；他们坚持他们的格言，一切为了人民——没有属于他们自己的东西；他们对检查、补偿和抵抗深恶痛绝；他们希望所有的事都在君主的决心下进行”⁴⁸。

开明的专制君主对于一些哲人的意义——最高的仲裁人和立法者，就像普遍意志对于其他哲人的意义。普遍意志的观念一直(而正常情况下也确实如此)与卢梭在1762年发表的《社会契约论》(*The Social Contract*)一致。但卢梭本人七年前在他的文章“政治经济学”(Political Economy, 一个误称，因为它探讨的完全是政治，跟经济学完全不搭边)中认为，这个观念是狄德罗在《百科全书》同一卷的文章“自然法”(Natural Law)中提出来的**。让人奇怪的是，表面上看来不同话题的两篇文章提出了关于个人意志服从普遍意志相同的观点，用着几乎相同的措辞。狄德罗的文章值得仔细研究，部分原因是，它体现了普遍意志这个观点不像人们有时认为的那样仅限于卢梭的观点；部分原因是狄德罗将它与理

* 对于大多数哲人来说，数学范例都是必须接受的，这就是为什么伊萨克·牛顿成为他们的偶像的原因。达朗贝尔是一名获得过诸多殊荣的数学家，在二十六岁的年龄，他成为《论动力学》(*Treatise on Dynamics*)的作者，这本书详细说明了牛顿的运动定律。同样，孔多塞也因为他在概率论上的成就而成为著名的数学家，其后很久他才将这种思考模式用于社会与政治问题。

** 谁先提出这个观点的问题含混不清。卢梭曾于1754年在《Second Discourse》(《第二论》)用过普遍意志的观点，尽管不是用的这个词。但他在前一年的秋天参与了狄德罗“自然法”文章的起草。

念的观点联系起来，而卢梭没有。

狄德罗写道：“我们必须思考所有事物，因为人不仅仅是动物，而且是能够思考的动物。”得到真理有不同的途径，但拒绝去寻求它的任何人就等于抛弃了人的天性，他们“应该被其他同胞当野兽看待”。而且，一旦真理被发现，拒绝接受它的任何人“要么是疯子，要么是邪恶且道德败坏的人”⁴⁹。没有自由，就不存在善恶，也无所谓对错。但不是个人有“决定对与错性质的权力”。只有“人类”有这种权力，因为只有它体现了普遍意志。而且，普遍意志将永远是最重要的。

个人一直是可疑的；他们可能是好的，也可能是坏的。但普遍意志一直都是好的。它从来没错，它也永远不会错……个人应该致力于普遍意志，以知道他应该成为什么样的一个人、一个公民、一个臣民、一位父亲、一个小孩以及什么时候适合生存或者什么时候适合去死。确定所有责任的范围的也是普遍意志……如果你们因而仔细地思考上面的话，你们会一直相信：1) 只听从个人意志的人是人类的敌人；2) 每个人身上的普遍意志是一种纯粹行为，它以无声的激情理解人能够对他的同胞提出怎样的要求，以及他的同胞能够对他提出怎样的正当要求；3) 这种对人类普遍意志和共同愿望的考虑，是在同一个社会里将一个个人与其他人联系起来的行为规则……

在探讨完其他类似的主张后，狄德罗再一次援引理性的权威来作出结论：“所有这些结论，对于任何会思考……的人都是显而易见的，任何不想去思考、抛弃它作为人类天性的人，都应该当作一个不自然的生物去看待。”⁵⁰实际上，普遍意志的理论是开明专制君主的替代品。它具有与专制君主同样的道德和政治权威，因为它也是基于理性的，而这种理性是所有合法权威的源泉。

如果理性有助于开明专制和普遍意志理论，那么它也可以用来支持诸如宗教宽容和司法改革等传统自由事业。这两个问题成为臭名昭著的卡拉斯事件戏剧性的焦点。让·卡拉斯(Jean Calas)于1762年被定罪并处决。他是一名胡格诺教徒，被指控谋杀他自己的儿子，因为这个年轻人希望皈依天主教。当伏尔泰参与进来时，这个案件成为一桩国际著名的

讼案。如彼得·盖伊所说,对于伏尔泰来说,这桩案件是完美的:如果卡拉斯确实谋杀了他的儿子,那么它就是新教徒狂热的一个典型例子;如果这个国家谋杀了这位父亲,那么它就是天主教狂热的一个典型例子。伏尔泰写道:“无论如何,在这个最开明的国度里,这是最可怕的狂热。”⁵¹在卡拉斯这位父亲被处决后,伏尔泰开始调查这起案件的情况,他得出结论说:这位父亲是无辜的,他是国家代表教会发起的一场审判的受害者——这是丑类无处不在的又一实例。

对于伏尔泰来说,也对于大多数哲人来说,卡拉斯事件得出的直接教训是需要宗教宽容;第二个教训是允许误判的司法体系改革。在这之前很久,孟德斯鸠就在从事这项事业。在《法的精神》中,他提出了很多旨在使法律自由化的措施。亵渎神灵、异端邪说以及“鸡奸罪(同性恋)”应不再作为罪行控告;“轻率的演讲”不应当作叛国罪来指控;死刑应更有差别地运用;而且一般的惩罚(特别是对于欠债人的惩罚)不应那么严酷,应与罪行成比例⁵²。无论哲人们跟孟德斯鸠有怎样的分歧,对这些改革,他们完全赞成孟德斯鸠。也无论在权力分立和国会扮演的角色上,他们跟英国人有怎样的分歧,他们也乐于采纳诸如陪审团审判、人身保护权和王室缓刑等其他英国制度。(孔多塞走得更远,他甚至赞成国际一致标准的法律。)他们还强烈反对奴隶制和奴隶贸易;大部分哲人呼吁立即解放奴隶,另一些人呼吁逐步取消。

然而,在其他社会问题上,哲人们跟英国人的分歧很大。正如在英国哲学家当中没有像普遍意志这样的观念一样,在法国哲学家当中也没有像“人的处境”这样的问题(如英国人所称呼的)。无可否认,美国人也没有像英国人那样关注这个问题,可能是因为在美国,贫穷问题及伴随其发生的所有状况,远没有在英国那样紧迫。然而,在法国,更可能的是,这里的状况比英国更严重。人们可能会说,由于审查和控诉的威胁,哲人们被禁止涉入这些社会问题。但这种威胁在宗教方面要严重得多,却不能阻止他们思考并撰写这个主题。

似乎是哲人们在理性这个高贵的观点上投入了太多智慧上的精力,以至于他们没有多余的精力去思考,甚至更少去同情普通的民众。狄德罗公开宣称他非常赞赏沙夫茨伯里,他翻译了后者的书。但沙夫茨伯里

永远也不会像狄德罗在一篇文章中那样说，一个不乐意思考的人应被当作一个“不自然的生物”、一只“野兽”来对待⁵³。或者如另一句话所说的，“普通民众难以置信的愚蠢”⁵⁴。英国哲学家认为，每个人都有道德感和常识，赋予包括普通民众在内的所有人共同的人性以及道德与社会责任的共同资源。法国人的理性观点对普通民众没有意义，也没有这样的道德和社会成分。

霍尔巴赫说道德家所谓的“同情”只是一种想象的行为，显然这是在批评亚当·斯密（也是在批评一般的道德哲学家）。他评论说，对于一些人，怜悯的感情简直是不存在的，或者存在于一种非常无力的状态中。确实，大部分人对于他人的痛苦无动于衷——君主们对于他们臣民的不幸无动于衷，父亲们对他们妻子和孩子们的抱怨无动于衷，贪婪者对他们使之处于悲惨境遇的人的困境无动于衷。他们非但不幸的人施以援手，还设法避开不幸的场合。更糟的是，他们特意增加别人的伤痛。“我必须走得更远”，霍尔巴赫对他的主题更起劲了，“大部分的人认为，他们自己有资格因为别人的弱点和不幸而对他们施以更大的愤怒，而无须害怕会遭到报复；增加他们的痛苦，使他们感觉到自己的优越性，残忍地对待他们，嘲弄他们，这些人乐此不疲。”⁵⁵

在一篇讽刺性地冠名为“论幸福”（Discourse on Happiness）的文章中，拉美特利描述普通人的幸福实际上就是由使其他人不幸福构成的。“普通人看起来是一种不诚实、狡猾、危险、背信弃义的动物；他们依照冲动和激情行事，而不是依照他们孩提时代所接受的、作为自然法则与自责的基础的观念行事。”⁵⁶这段评论以一段更愤世嫉俗的评论作为开端：“我断然不是鼓励人们去犯罪。我只是鼓励他们在犯罪时保持平静。”⁵⁷ 爱尔维修也一样尖刻。他写道：无知比野心更危险，而且，普通人“比恶人更愚蠢”。伏尔泰也这样尖刻，他从来不掩饰他对人——暴民（la canaille），他习惯这样称呼他们——的鄙视。他对达朗贝尔说（尽管狄德罗跟他说过）：“对于暴民，我对他们没兴趣；他们将永远是暴民！”⁵⁸ *

* 有人可能说，在爱尔兰移民中，英国也有他们跟暴民相当的人群。但是，在对这些移民中的一些流浪汉、酗酒者和不守法纪者愤慨的同时，经常伴随着对他们生活在英国的悲惨处境，以及他们从其中逃出来的自己国家更绝望的处境表达的同情。

最接近这种憎恨世人观点的英国人是伯纳德·曼德维尔,但即使是他,也没有表达过这么尖刻的观点。而且,英国的启蒙运动群体坚决拒绝接受曼德维尔为他们中的一员,而在法国,狄德罗、伏尔泰、霍尔巴赫、爱尔维修和拉美特利都是启蒙运动的领军人物,《百科全书》重要的参与者,巴黎沙龙的常客。(霍尔巴赫是哲人中最富有的人,最奢华的沙龙就是由他举办的。)

很奇怪的是,正如“启蒙运动”这个词是由法国人最先说出来的,“同情”(compassion)这个词也是他们最先说出来的。但将这个词在法国人很久之前引入社会的词汇表并使之成为他们道德哲学的中心主题的,是英国人,而不是法国人。在《百科全书》中,“同情”只是一个仅有几句话的词条,包括这样的评论:更不幸的人更容易产生同情⁵⁹。“仁慈”(beneficence)受到的待遇要好一些,有单独的一栏,包括通常的陈词滥调,以及附加的推崇理性的限制性条件:“它不仅仅是仁慈的人特有的、只会使他们变得更敏感且更不会去伤害别人灵魂的善良。它是使他们变得更完美的高尚理性。”⁶⁰

一般情况下都相信同情观点(或者说怜悯,如他更经常说起的那样)的卢梭,赋予它一种模棱两可的社会角色⁶¹。不像英国人,对于他们来说同情是一种社会美德,一种社会中的个人天生的品质,但在卢梭的《论人类不平等的起源》(*Discourse on the Origin of Inequality*)中,怜悯似乎是仅在自然状态下才出现的“自然情感”,在这里,通过节制自爱(vamour de soi)的力量,它有助于人类的延续。在民权社会中,怜悯被空虚(vamour propre,空虚,自爱的堕落)的“虚假”情感代替了,这种虚假情感摧毁了平等和自由,使人类遭受“劳力、苦役和悲惨”⁶²。斯密在回顾《谈话录》(*Discourse*,在他自己的《道德情操论》发表四年前)时,批评卢梭跟曼德维尔一样,对人性有自我中心主义的观念,假定“在人身上,没有有力的本能必然决定他去寻求社会为其自身服务”。在卢梭和曼德维尔看来,道德本能的缺乏意味着社会的法律没有道德合法性;它们只是“狡猾而富有权势的人创造的东西,为的是维持或获得一种对他们的其他同胞不自然且不公正的优越性”⁶³。

在他的小说《爱弥儿》(*Emile*)中,卢梭设想了一种“内在的情感”作为

自爱的基础,然而它却不是同情的基础。“当一颗膨胀灵魂的力量使我认识到我与我的同胞是一样的,而且,可以这么说,我感到我在他们里面时,这不是为了承受我不想他们承受的东西。我对他们感兴趣是因为爱我自己(l'amour de moi)。”它同时也是正义的源泉:“源于爱己的爱他人是人类正义的原则。”⁶⁴ 社会正义对爱弥儿来得并不自然。他不得不通过与那些没有他那么幸运的人打交道,以此来学习他们。但他也不得不了解到,“他的首要职责是为了自己”⁶⁵。同时,他被教导不是为了特定的个人,而是为了“人类”,整个“人类”,去运用社会美德。

我们关注的直接与我们发生关系的目标越少,我们要担心的特定利益的错觉就越少。一个人推广这种利益越多,它就变得越合理,对人类的爱也正是对正义的爱……对他(爱弥儿)来说,得到更多的幸福是不大重要的,如果这对全人类的最大幸福没有助益的话。这是这个聪明人在他的个人兴趣之后的首要兴趣,因为每个人都是他的族类之一部分,而不是另外一个人之一部分。

为了避免怜悯堕落为一种嗜好,它必须被推广并扩展到整个人类。于是,只有在它符合正义的情况下,一个人才会屈服于它,因为在所有的美德当中,正义是对人的共同利益助益最多的。为了理性,为了对我们自己的爱,比起对我们邻人的,我们必须要有更多对我们族类的怜悯。⁶⁶

无论卢梭跟哲人们(而他们人数众多)有怎样的分歧,他们都有一个共同点:“推广”这种美德、将“整个人类”提升到“个人”之上、将一个人的“族类”提升到他的“邻人”之上的趋向。当弗朗西斯·哈奇森说到“大多数人的最大幸福”时,他是在最平淡、量化的意义上说这些话的;当卢梭说到“所有人的最大幸福”时,他是在某种至高无上的、形而上学的意义上说这番话的,“人的共同利益”是某种不同于所有单个人利益总合的东西。

“人的共同利益”并不一定意味着普通人的利益。它甚至不意味着普通人的教育。在卢梭关于教育的伟大著作《爱弥儿》中,根本就没有提及普通人。爱弥儿本人有“贵族血统”,而且他的教育是由一位私人教师承担的。卢梭评论道:“穷人没有必要受教育。他的地位决定了他可以接受

义务教育,他无需接受更多的教育了。”⁶⁷同样的信息也出现在《新爱洛伊丝》(*Julie, ou La Nouvelle Heloise*)中:“注定住在农村过简朴生活的人没有必要为了变得幸福培养他们的能力……根本就不要教育乡下人的孩子,因为让他受到教育不合适;也不要教育城市居住者的孩子,因为你无法知道何种教育适合他。”⁶⁸

在他的文章“政治经济学”中,卢梭说到了公共教育的必要性问题,但在阅读、写作和算术等一般意义上说的,而是作为一种道德和社会课程。他解释说,在这个更大的意义上,教育太重要,不能把它扔给凡俗父亲们的“理解和偏见”,因为“国家保留了它,而家庭却让它结束”。这样,政府当局必须取代这些父亲们,承担起让孩子们饱受“国家的法律和普遍意志的原理”熏陶的责任。只有到这时,孩子们才会学会“如兄弟一般互相珍重,不追求任何与社会意愿相悖的东西,用为人和公民的行动来代替诡辩者无用、空洞的胡说,在某一天成为这个他们长期以来作为孩子的国家之捍卫者与父亲。”⁶⁹正是本着同一种精神,十七年后,卢梭向波兰政府提议了一套要向孩子们反复灌输对国家的爱的教育系统。“教育必须灌输国家形式的灵魂,并同时引导他们的观念和他们的品位,使他们有爱国倾向和激情,爱国成为他们的必需。一个孩子,从他睁开眼的时候起,就应该看到他的祖国,直到他死,除了他的祖国,他应该看不到别的东西。”在这样一种制度下,孩子们将不允许单独、个别地玩耍,而只能聚在一起公开玩耍,这样,他们都将期待着实现一个共同的目标⁷⁰。

也许有人说,在一般意义上,基于“自然人有他自己的天生美德和智慧,它们只会被教育败坏”这样的信念,卢梭压制普通人的教育。但这不能解释对自然没有这种信念的其他哲人。令人瞩目的是,启蒙运动的领军人物本可以极少关注在其更高尚意义上将成为启蒙运动序幕的这种初等教育。当时流行的国民教育提议并不是出自大部分哲人之手,当《百科全书》真的提出这个话题——它用道德和政治的术语,而不是在通常的文化普及意义上探讨这个话题——时,它也没有获得出版许可。关于“学校”的文章仅仅定义它为“一个教授语言、人文、科学、艺术等等”的公共场所,后面跟着一小段关于这个词词源学的文字⁷¹。另外一篇关于“教育”的文章解释说,对于公民的每个等级来说,某种教育是合适的。正如有教

宗教真理的学校一样,也应该有教“他们国家的仪式、习惯、责任和美德”的学校⁷²。然而,另一篇文章赋予“立法者”以一种“将人与国家联系起来,以团体精神、人性、仁爱、公共美德、私人美德、诚实的爱、对国家有益的激情激励他们,最后,让他们拥有并保持这种适合国家的性格和天赋”的手段来教育孩子们⁷³。

伏尔泰确实教育这个词的通常意义上提出了这个话题,并承认,不少孩子,熟练工匠的后代,可能需要教他们读、写与算。但是,跟卢梭一样,他看不到农业劳动者的孩子有这种必要:“耕种土地只需要很普通的智慧。”他嘲笑致力于在农村建设基督教学校的兄弟(Freres des Ecoles Chretiennes),赞扬一本在教育方面反对大众学校教育的书的作者,并且让另一位支持国民教育系统的不明智作者确信,人们将永远都不会拥有学习的能力。“他们将在他们成为哲学家之前死于饥饿。在我看来,他们本质上是无知的乞丐。”⁷⁴至于达朗贝尔,他写道:“我们从来不假装去开化鞋匠与仆人;那是传道者的事。”⁷⁵

狄德罗对这个话题的贡献不是出自《百科全书》,而是在因俄罗斯的改革给叶卡捷琳娜大帝的私人通信中,在其中的一封信中,他建议在城市和乡村建设国家扶持的学校。当叶卡捷琳娜提出异议说,对大部分人口实施教育是不可能的,他回答说,他知道任何一个国家,无论人口多少,都会有为穷人孩子而设的小学校,那里可以给他们提供食宿,教授他们读、写、算以及“道德和宗教教义问答”⁷⁶。有趣的是狄德罗对俄国学校的建议跟在法国教会所兴办的学校很像,这也许是他从来不为他自己的国家推荐任何此类公共系统的原因。不管怎样,他和叶卡捷琳娜的通信是私人的(直到1920年,这些信件才得以发表),因而这个建议不为他的国人所知。公开的东西,只有包含在《百科全书》里的他所说的“无知而呆痴”的大众形象,认为他们的声音是“邪恶、愚蠢、不人道、无理性和有偏见的”⁷⁷。

争论总是回到这个话题——最大的敌人,丑类。人们是不可教育的,因为他们不开化。他们不开化是因为他们不能掌握哲人们视之为启蒙运动精华的那种理性。而他们不能掌握理性是因为他们陷入宗教的偏见与迷信、奇迹与暴行的泥潭中。此外,国民教育这个观点本身是可疑的,因为教育机构掌握在教会的手中,因而教育的扩大只会进一步使人们呆痴

和无能。

如果在大革命前的法国,一些穷人实际上确实成为有教养的人,那么,正如历史学家丹尼尔·罗什(Daniel Roche)所指出的,这不是因为《百科全书》的缘故,而是将它们置之不理的缘故。“大部分的启蒙运动思想家反对教育农民怎样去读和写,而教会,特别是底层教士却乐意这样做。”⁷⁸这个世纪的早期已经通过法令使学校教育强制化——无可否认,这不是出于对教育的关心,而是反对新教运动的一部分。尽管这些法令并没有一直贯彻下去,但作为哲人们曾经如此轻视的教会兴办学校的一个结果,识字率(以能够签自己名字的能力来界定)从1700年的29%增长到1790年的37%⁷⁹。阿兰·科斯(Alan Kors)评论道,同样有趣的是,教会不仅教育了哲人(大部分上了耶稣会的学校,比如伏尔泰),而且还为《百科全书》创造了阅读的大众⁸⁰。

《百科全书》骄傲于它对“机械艺术”的处理。它包括丰富的图片、表格以及说明这些艺术的插页,并公开声称对从事它们的工匠无比尊敬。但对人民中不是工匠的大众显示了极少的耐心和较少的尊敬,而且它的页面很少含有改善他们处境的实际建议。在一篇关于“贫穷”非常简短的文章中,狄德罗抗议社会分化成富裕和穷乏两个阶层,他以这样隐晦的评论作结:“在野蛮人中,没有穷人。”⁸¹ * 但他没有解释为什么会是这样,以及文明社会怎样才能妥善解决穷人问题。另外一些文章抱怨社会中显而易见的不平等以及赤贫的人不幸的境遇,但没有为改革提出任何实用的建议。

杜尔哥是少有的既是哲人又是改革家的人。作为法国最穷的省之一利摩日(Limoges)的省督,他引入了新的农业方法和作物,增进了当地的自由贸易,鼓励了工业发展,并且提出了救济穷人的措施。在他作为法国财政总审计长的短短任期内,他力图实施更大规模的改革,取消一些高薪闲职及垄断权、税收豁免、行会特权以及公路建设中的义务劳动。(在他

* 托克维尔曾经作出过类似的陈述,不是关于野蛮人,而是关于更穷困的国家。他解释说,在英国有比葡萄牙更多的穷人,部分是因为穷困(被认为是勉强生存所必需)的标准在英国更高,部分是因为英国更渴望缓解穷人的处境,因而允许更多的人取得穷人的资格⁸²。在他关于野蛮人和穷人的论述中,狄德罗可能指的是某些类似这个的东西。

被强迫辞职后,大部分的改革都被废黜了。)作为一名杰出的重农主义者,他提倡一种自由贸易的政策,这本来会(这一点,斯密也指出过)在最大程度上符合穷人和国家经济的利益。然而,他不同情慈善事业,甚至还有些敌视,这不仅是因为它由教会管理,而且还因为他对这些慈善事业的实际效果深感痛惜。他在《百科全书》中写道:穷人“对富人的丰裕有无可争辩的权利”,慈善基金旨在缓解他们的苦难。然而,这种努力的结果是不行的,因为那些慈善事业最兴旺的国家也是那些不幸分布最广的地方。原因很简单:“让很大一大群人免费地生活是鼓励懒惰和随之而来的混乱;这是使懒汉的境况比那些劳动的人更好……勤奋公民组成的族群被无法无天地从事着各种罪行的流浪乞讨者组成的卑鄙人群取代。”⁸³

狄德罗响应了这些观点,批评 hopitaux(有救济院,也有医院的意思)是职业乞丐的避难所。救济院外面的境况也好不了多少,因为有大批这样的人群:“年轻而精力旺盛的懒汉,他们发现,比起他们通过工作能得到的,在我们构想拙劣的慈善机构里有更容易得到、更丰富的食物,这些人充满了我们的街道,我们的教堂,我们的林荫大道,我们的市场集镇,我们的城市和我们的乡村”;他们是不尊重真正的人的国家所创造的“害虫”⁸⁴。若古是《百科全书》参与者中少有的强调区分乞讨者——“职业流浪者……他们申请救济金,以此来过闲散和懒惰的生活,而不是通过工作来赚取他们的生活所需”——和那些勤奋工作但由于疾病或年老而生活贫困的人。不像狄德罗,他建议为穷人而建的救济院与 hopitaux 连在一起⁸⁵。在另一篇文章中,他对乞讨者和普通民众做了类似的区分,对于只有让普通民众保持贫困状态,他们才会工作并变得驯服的流行观点,他进行了争辩⁸⁶。

有趣的是,没有人对英国的《济贫法》这个例子进行过严肃的思考。霍尔巴赫的确提到过这部法令,但仅仅用他总的来说不赞成宗教基金和慈善机构的相同理由对它进行了批评,因为他们鼓励懒惰和闲散⁸⁷。即使是孟德斯鸠,他在其他方面非常倾向于英国人,但也反对英国的这种制度。在某个时候,他似乎赞成某种类似国家供给穷人的做法:“给予街上一个赤裸的人的救济金并不是履行国家的义务,这应该感谢每一个公民,是他们提供了某种维生之物、一种恰当的食物、合适的衣服以及一种与健

康不相配的生活。”然而，他接着不仅反对国家救济制度，还反对有组织的、私人的慈善机构。他坚持认为，暂时的帮助比永久性的基金要好得多。“邪恶是一瞬间的；因此，援助应该具有同样的性质，它应该运用在特定事故上，这是必然的。”⁸⁸

哲人对慈善团体和慈善机构有戒心（而且并不仅仅是因为它们属教会管理），哲人们既没有提出慈善家的团体，又没有提出成立在英国表现如此突出的大量私人社团。《百科全书》中关于“慈善事业”的文章只由很短的一段区分两种慈善事业的文字构成：第一种旨在使某人自己为人所爱，以此作为他的美德，而第二种意在获得别人的认同，这在上流社会普遍存在；在后一种情况下，“一个人喜欢的不是人类，而是他自己。”⁸⁹ 哲人们都喜欢济贫 (*bienfaisance*) 这个词，但他们自己（杜尔哥是个显而易见的例外）没有参与慈善事业或实际改革。正如在英国没有“理性的时代”一样，在法国，也没有“仁爱的时代”。

启蒙运动与大革命

人们经常说哲人没有预见到，也不希望发生革命，他们更希望通过开明的专制君主而不是无知的暴徒来得到某些改变。然而，有一次，当伏尔泰感觉到特别委屈时，他承认他期待一次公众的革命。

我看到的每件事（1764年，他写信给一位朋友）都在为革命播下种子，这场革命不可避免地要发生，我是没有那么幸运能够见证它了。法国总是落在别人的后面，但最终他们还是到达了目的地。渐进的启蒙已经如此广泛地传播，以至于一旦有机会它就会爆发，而且接下来就会有一场巨大的混乱。年轻的一代是幸运的；他们将看到一些伟大的事情。⁹⁰

在比较著名的哲人中，只有孔多塞足够“幸运”地看到了启蒙运动爆发成了一场革命。爱尔维修死于1771年，伏尔泰和卢梭死于1778年，达朗贝尔和狄德罗分别死于1783年和1784年，霍尔巴赫死于1789年，其时适逢革命的前夜（但在死之前好几年，他已经生病且不能工作）。孔多

塞的确活着看到了革命并且对它寄寓了厚望,直到他被迫逃离恐怖统治并于1794年死于狱中。很多《百科全书》不那么重要的参与者活了过来。大约十几位参与者参加了起草会议记录的地方议会,充满苦衷的信件在1789年5月呈交给了国家议会,但他们没有表达过取消贵族或君主制度的意愿。实际上,他们不是革新者和共和主义者,他们在革命过程中很早就有不满情绪。一些人逃离了巴黎,或者移居国外;四个人在恐怖统治中被监禁;一个人被处死⁹¹。

但启蒙运动的理念确实在大革命中产生了共鸣,如果没有它们的创造者可能期望的那么大的话。启蒙运动最显而易见的遗产是反教权主义。哲人们应该肯定会赞成废除教会、解放新教徒及犹太人,并且使世俗的结婚与离婚合法化。但他们也许有理由对废除教会的一些其他后果感到不安。他们反对过教会经营的慈善团体,但取消这些慈善团体会让穷人陷入完全没有资源的境地。大革命临时出台的补救措施——工厂和法律管制价格、工资与食品生产——证明是难以操作且效果不佳的,大多数历史学家同意,这让穷人的处境在革命临结束时比开始时更糟糕⁹²。

同样的,教会经营的学校也取消了,而没有什么东西取代它们。1791年,孔多塞为议会写了一篇报告,提议建立乡村学校,但也许是由于第二年爆发的战争,这项提议被推迟讨论了。当他在《人类精神进步史纲要》(写于他躲避恐怖统治时,在他死后发表)中返回这个话题时,为了这样一种教育,他专辟一章,从家庭成员的管理开始写起,以运用一个人的权力和理性作结,但没有对于学校教育的具体建议。1793年,罗伯斯庇尔(Robespierre)提出了一项寄宿学校里的义务教育计划,在这些学校里,孩子们将受到保护,不受反对革命的父母的潜在影响。尽管这项计划被国民大会通过,但它必须供应的东西却被排除了。只有在热月政变后,五人执政团才颁布了一项教育法规,为由父母付费的最初等教育提供生活费。

我们不能完全让启蒙运动承担大革命所有成就与罪恶的责任。但在每一个阶段,都有对哲人们(特别是卢梭)显而易见的回应。革命前夜西耶哀斯神父在一个小册子《什么是第三等级》(*What Is the Third Estate?*)里发表的著名声明也许是他心目中的英雄卢梭创造的。西耶哀斯宣称:“国家凌驾于万物之上。它是万物之源。他的意志总是合法的;

其实它是法律本身。”⁹³1789年的第一届国民大会致力于起草《人权与公民权利宣言》(*Declaration of the Rights of Man and the Citizen*)。这份宣言包含有对社会契约的证明,它几乎完全是从卢梭的著作中原文照抄下来的。第二年,在议会大厅,一座卢梭的半身雕像竖立起来了,旁边放着一本《社会契约论》(*The Social Contract*)和一部已获通过的法律,该法律要求为他竖立一座雕像。他的肖像、半身雕像和形象很常见,据说属于他的展品(例如,他的手杖)被卖了很多次。巴黎划分选区时,一个选区被命名为“Contrat Social”。而且,当他的遗体被转移到先贤祠,随尸体放在一起的是一本光彩夺目地放在天鹅绒垫子上的《社会契约论》。一名国民大会的成员在报告这件事时说:“不是《社会契约论》带来了大革命。倒不如说,是大革命向我们诠释了《社会契约论》!”⁹⁴

卢梭对罗伯斯庇尔的影响更显著。对于《爱弥儿》的开场白“万物在它们一离开造物者之手时都是美好的;万物一入人手就堕落了”,罗伯斯庇尔作了如下回应:“人在他走出自然之手时是善良的……如果他堕落了,责任在于邪恶的社会制度。”⁹⁵当罗伯斯庇尔将“人民”和“个人”进行对比时,他也有可能一直都在援引普遍意志的观念:“人民是善良、有耐心和慷慨的……人民的利益和愿望也是自然、人类和整体福祉的……人民通常比个人更有价值……人民是高尚的,但个人是有欠缺的。”⁹⁶

当罗伯斯庇尔正式宣布最高主宰节(the Festival of the Supreme Being),以宣告“美德的共和国”(恐怖统治的委婉说法)来临时,他明确地赞扬了卢梭。在《百科全书》中,卢梭呼吁建立使“个别意志”符合“普遍意志”的“美德统治”⁹⁷。他没有在《社会契约论》中使用“美德统治”这个说法,但他的确在这本书的最后一章引进了将在实际上开创这样一种统治的平民宗教观念。这种宗教将建立在“信仰的非宗教宣誓”基础上,该宣誓规定“缺乏它一个人就不能成为一个好公民或一个忠实臣民的社会情感”。卢梭接着说,没有人会被逼着去相信这个宗教的教义,但任何不相信它的人将从这个国家被驱逐出去——不是因为不敬而被驱逐,而是作为“不能真实地爱法律和正义,不能为了他的义务在紧急时刻牺牲自己生命的反社会的人”被驱逐⁹⁸。在公开宣誓相信这些教义之后,任何看起来似乎不相信它的人都将处死。这些教义本身似乎很平庸,甚至是无知:

万能而仁慈、不朽的神的存在，正义的幸福与邪恶的惩罚，社会契约和法律的圣洁。但平民宗教的观念，以及预期相关的庄严仪式和约束，绝不是无知的，因为它旨在去实现新政权的目标，正如卢梭所理解的那样，它完全是在激进地重塑社会和人性：

可以这样说，敢于着手去塑造一个民族习俗的他（君主，或“立法者”）应该认识到，他自己能够改变人性，能够转变每一个本身是完整而孤独的整体个人，使之成为更大整体的一部分，在这个整体中，他在一定程度上获得了生命和存在；他能够为了强壮人的体质而改变它；还能用授予我们所有人实在而独立的存在性质，来取代一种不完整且是道义上的存在。⁹⁹

在建立美德的共和国时，罗伯斯庇尔似乎是在响应卢梭的艰巨任务，以最高立法者的身份，赋予自己“改变人性”和“转变每一个人”的任务。罗伯斯庇尔谈起他为寄宿学校里年轻人的教育所提建议时说：“我深信这样做的必要性：完全重建这个国家，并且，如果我可以这样说的话，创造出一个新的民族。”¹⁰⁰

这就是托克维尔对大革命的解读：“法国大革命的理想，在它已经不仅仅是对法国社会制度的一种更改，而且完全是这整个民族的再生之前，就已经设定了。”还有：“他们（革命者们）对他们的使命有一种狂热的信仰——这就是：彻底地转变社会制度，使整个民族再生。”¹⁰¹一位现代的法国历史学家对此表示赞同。莫纳·乌佐夫（Mona Ozouf）说：“再生”的观念是革命说教的一个关键概念。“人们开始只谈论同时进行的肉体、政治、道德和社会的再生，这是一项没有止境的行动，它的目标完全在于创造一个‘新的民族’。”这个曾被卢梭以无比热诚证实过的观点经常被革命者所引用，它是“大革命为什么从一开始就是这个样子的原因之一”¹⁰²。

另一种对大革命的观点不再有重生的人性的想法，而是视其为一场彻底的社会革命。对于汉娜·阿伦特来说，革命“源于对底层人民——悲苦的人民（les misérables）——的激情”。这种“对同情的激情”由卢梭首次明确表达出来，而在他的信徒罗伯斯庇尔那里得到了贯彻，它不可避免地在恐怖统治时达到顶点，因为同情只响应“人民的迫切需要、紧急需

要”，不为法律或政府、自由甚至是理性留下余地¹⁰³。我相信，这是对历史感人但富于幻想的解读。法国大革命不是一场社会革命，恐怖统治也不是源于对穷人的同情，而是为了“公共安全”，即这个政权安全的目的。罗伯斯庇尔借其名义建立共和国的人民(Le peuple)不是任何通常意义上的人民，更不用说悲苦的人民(les misérables)了，而是一个唯一的、抽象的人，他由在某种程度上是唯一的、抽象的普遍意志所体现。

罗伯斯庇尔在向卢梭致敬时宣称：“啊！如果他看到了这场他作为先行者且将他移入先贤祠的革命，谁会怀疑他善良的灵魂会带着狂喜去拥抱这正义和平等的事业？”¹⁰⁴“正义和平等”——显然，不是“自由”。有人会想知道，卢梭，或者就这件事而论，和其他的哲人如果足够“幸运”（如伏尔泰所说）到能活着看到大革命，将会有怎样的遭遇。通过孔多塞和一些其他百科全书编纂者的命运来判断，活着看到大革命的人命运不怎么好——甚至还死于大革命。当然，遭受这种命运的人还有卢梭的信徒罗伯斯庇尔本人，他成了他自己的恐怖统治的受害者。

美国启蒙运动：自由的政治

在英国,社会美德是哲学思考与社会政策首先要考虑的事,也是公共利益的基本先决条件。在美国,它们却在幕后发挥作用,是必要条件但不是充分条件。首先要考虑的事是自由,并且不是斯密视之为自由经济和社会之基础的天生自由,而是人为的自由(可以这么说)——政治自由、适合新共和国的原则与制度。正是在自由——宗教自由——的名义下,很多最早的居民来到美国。(无可否认,一些人是为了他们自己的自由而来,而不是为了他人的自由。)也正是在自由——政治自由——的名义下,他们后来宣布自己脱离英国而独立。约翰·亚当斯描述他对未来美国的憧憬时说:“一个自由的帝国”,一个“两千万或三千万自由人”组成的帝国,“他们中没有一个贵族或国王”¹。

美国的时代新秩序(*novus ordo saeculorum*)是一种新的政治秩序,而不是一种新的社会或人的秩序*。正如它是美国启蒙运动的驱动力,它也是启迪旨在维持新共和国宪法的政治理论。戈登·S·伍德(Gordon S. Wood)就革命前夕美国人所处的奇特处境发表过看法。差不多一个世纪,他们享受着英国宪法的荣耀:“凡人能够建立的政府之最好榜样”,“英国自由的光荣组织”,“公民自由的守护神”,“政府的最完美形式”。即使在革命临近的时候,美国人也自豪于英国宪法站在他们一边,“英国宪法从字面上和精神上都”证明了他们的革命是正当的³。革命前不到十年

* 政治与社会之间的区别反映在 *liberty* 与 *freedom* 之间的通常(但是不明确,也不一致)区别上,*liberty* 主要是一个政治和法律的概念,而 *freedom* 主要是一个社会和心里的概念。在他著名的文章《*Liberty 的两个概念*》(*Two Concepts of Liberty*)中,以赛亚·柏林否认这个区别,着重指出可以交替使用两个词²。但是,他关于消极自由与积极自由讨论的大部分——实际上,就是 *liberty* 和 *freedom*——都可以通过承认这种区别来清晰表述。

发表的威廉·布莱克斯通(William Blackstone)爵士的《英格兰法律评论》(*Commentaries on the Laws of England*)经常被引用,作为他们自己的原则和制度的权威来源;孟德斯鸠的《法的精神》也一样浓墨重彩地将英国作为例子来描述。但在几年以后,美国人就在公开地谴责这个政府、国会还有国王了,认为它们腐败而贪暴。正是在那时,他们致力于创造联邦党人称之为一种新“政治科学”的东西,这种科学旨在创造一个新的共和国⁴。

1776年,托马斯·潘恩狂喜地说道:“我们再一次力所能及地开始自谋生路”;在法国大革命后,他欣喜地“看到政府开始运转了,仿佛我们曾经在时间开始的时候活过一样”⁵。冷静而保守一些的约翰·杰伊(John Jay)一样地满怀热情:“美国人是首先得到上帝宠爱的人,上帝赋予了他们这样的机会:仔细研究并选择他们将在其下生活的政府形式。”⁶但开国者们没有完成他们全新的任务。他们是处理事物的实在人,在此之前,他们实际上已经参与了政府的工作,甚至他们还在公共生活中扮演着最重要的角色,就像他们也是主要的理论家一样。

也许更重要的是,美国公民已经在管理——自治——中有了实际经验。很多年以后,亚当斯评论说:“革命在战争开始前就发生了。革命在人民的头脑和心灵中;在他们的责任和义务的宗教情感中也起了变化。”⁷然而,在那个时候,他发现革命的根源不在于宗教而在于政治。正是在他们的“国家”、他们自己的市政厅和议会中,美国人“从他们的早期就养成了谈论、商讨并判断公共事务的习惯”;而且,在这里,“人们的情感从一开始就形成了”⁸。由于这些政治制度和情感的预先存在,革命并没有让人们回到公民社会(正如洛克将会做的一样),更不用说自然状态(如霍布斯所想),而是回到了一个政治社会,一个政体——比起宪法将会给他们的,一个更少组织,无疑更少中央集权的政体,但终究是一个政体。

革命与宪法

这种政治经历和性情反映在了一批文献中,在法国和英国,都没有与它们相当的东西。《联邦党人文集》(*The Federalist*,这种单数形式是使

用不当的名字,但这是最初给它取的名字)由八十五篇报纸文章组成,它们在1787年10月到1788年8月的十个月过程中在报纸上登载。文章由亚历山大·汉密尔顿(Alexander Hamilton)、约翰·杰伊和詹姆斯·麦迪逊(James Madison)撰写,讨论了不仅与宪法有关,而且与共和政府观念本身有关的所有问题。一些文章是对反联邦主义者的辩驳。反联邦主义者的文章也一样地让人印象深刻,数量甚至更多。(最新的版本共有六大本,另外还有一卷导言。)此外,还有大量的小册子、说教、社论和短论;在国会、批准宪法的会议和制宪会议上的演讲;对各种观点和公共事务发表严肃评论的开国者的私人通信。正如伯纳德·贝林(Bernard Bailyn)所说过的,对于一个距文明中心几千英里的“偏远”国家来说,这套政治文献汇编是一项非凡的智力成就⁹。

不同寻常的是,经常互有争论的三个人所写的、为了应对当前紧迫问题而匆忙创作的或从通信或演讲中再次选出的《联邦党人文集》,应该会收到它该得的关注与尊重——而且,更为不同寻常的是它现在还在受着关注和尊重。在反驳反联邦主义者的强而有力的论辩中,联邦党人捍卫了宪法的必要原则:对个人和国家的权利与自由具有应有的注意的强有力政府。没有什么话题过大或过小到不能让他们加以关注:税收与代表权,战争与商业,外交关系与国内事务,权力的分立与相互制衡。通过这样那样的方法,他们设法调和了很多人认为不能调和的事务:国家主权与个人自由——而且更为艰难的是,在一个幅员辽阔的商业共和国内调和了它们。

如果说《联邦党人文集》很少提及古代的共和国(而这些国家大多数都不受欢迎或者受人鄙视),这是因为这部著作是为了特殊的目的与独特的当代形势而写的。在这个意义上,像宪法本身一样,它是一部自觉的现代文献。也许有人会说,它也是一部有意识的创新著作,它将革命抛在一边,进入到历史的下一阶段:继革命而来并超越革命的时代新秩序——或者,如黑格尔将要说的,“否定”。实际上,它是对像杰弗逊和潘恩这样的人的反驳,他们不想对革命置之不理,他们想让人们永远都不会忘记革命在持续的事实与现实,而不是那么多革命的记忆和荣耀。

像下一代的革命者一样,杰弗逊和潘恩坚持某种类似永远有分歧和更

新的“永久革命”的理论。差不多在满脑子都在思索着沙伊起义(Shays's Rebellion)的汉密尔顿提醒《联邦党人文集》的读者们谨防“国内分裂和动乱”的同一天¹⁰,当时的驻法国大使杰弗逊从巴黎写信给一位美国人(碰巧是亚当斯的女婿)赞扬这场起义“所作所为令人如此尊敬”。“但愿会发生这样的事:每二十年过去,我们都将有这样一场起义……在一两个世纪里牺牲一些生命有什么意义?自由之树必须不时地在爱国者和暴君的鲜血浇灌下重新焕发新的生命力。这是它天然的养料。”¹¹杰弗逊早些时候给阿比盖尔·亚当斯(Abigail Adams)的信少了一点点血腥,后者对他应该宽恕起义者的建议感到惊骇。“反抗政府的精神在某些时候非常可贵,我希望它一直保持着活力。当政府犯错的时候,经常运用它,比完全不运用它更好。我喜欢不时的有些小起义。它就像空气中刮过的一场风暴。”¹²

两年后,杰弗逊从巴黎给麦迪逊写信,也许是受了刚刚发行的法国《人权与公民权宣言》的启发,他确切地说出了这条著名的原则:“没有哪个社会可以制定一部永久的宪法乃至一部永久的法律。地球永远属于活着的一代人。”开始的时候,杰弗逊似乎将这个原则限制在物质的利益。资产(对土地的“使用权”)是属于活着的人——而且不仅财产如此,债务也是如此,它也不能从一代人传到下一代人。但他很快就超越了这一点,将这个原则应用到法律和宪法上,于是得出这样的结论:某一代人是他们自己资产的主人,也是“他们自己人身的主人,从而可以用他们喜欢的方式管理他们自己”。杰弗逊甚至详细地给出了一代人的定义,开始的时候,将其设定为三十四年,然后,在查询了保险精算表以后,他将其修改为往下十九年。这样,超过十九年后,如果未经人们清楚地重新制定的话,没有什么法律和宪法会继续有效。他坚持认为,规定废除法律或进行修订,这种状况也不能让人满意,因为这类行为会遭遇太多阻碍¹³。

麦迪逊非常严肃地对杰弗逊的建议做出了回应。这样一个政府不会“太容易成为政权更迭的牺牲品,造成严重的后果吗”?“保持对政府的支持者中持不同意见者的份额(这对最理性的政府也是有益的帮助)”不会变得“太易变且太新奇”?而且它不会“造成恶性的派别……并且,比起可能的权宜之计来,更频繁而激烈地扰动大众的思维”吗?在列出一系列其他的反对理由后,麦迪逊得出结论,似乎是要减轻它们的影响,他没有打

算对杰弗逊的原则在具体事例中的效果提出异议,也不打算去否认它“在冷静的立法者眼中”的重要性。他接着说,不幸的是,冷静的立法精神在美国及其立法机关中不怎么流行¹⁴。

麦迪逊本人对“冷静的立法者”没有特别的敬意。杰弗逊一向对宪法的观点也没有什么批评。实际上,他在1776年为弗吉尼亚州起草了一份宪法草案(六年后重印于他的《弗吉尼亚散记》[*Notes on the State of Virginia*]),该草案旨在确定“政府的基本法则和原则”,包括一个废除或修订国家法规的某些部分的条款。后来,在《联邦党人文集》中,麦迪逊如此激烈地反对这个草案,以至于他批评这个废除条款通过暗示政府有缺陷并需要诉诸人民来改正它,该条款使宪法不具备“时间赋予每件事物该得的敬意,没有它,也许最睿智和自由的政府都不能获得需要的稳定”。麦迪逊提醒他的读者(以及他的朋友杰弗逊),单独的理性,就像单独的人一样,是“羞怯而谨慎的”,必须由其他事物的意见来加强。

在一个充满智者的国家,应该不用理会这种考虑。富有见识的理性声音将足够教导人们对法律的敬意。但一个充满智者的国家,跟柏拉图所希望的哲王的家族一样,人们对此不抱太大希望。而且,在其他的每一个国家,最理性的政府也不会认为社会的偏见对自己有过多的益处。¹⁵

仅仅在两年后,伯克和潘恩在对法国大革命做出回应时,就掀起了一场类似的对话。在《反思》中,伯克抗议“形而上学者”,认为他们寻求在理性的基础上创建一个政府,并且没有认识到意见和偏见在人的事物中的作用。潘恩做出回应,嘲笑他认为意见和偏见正当的观点。像杰弗逊一样,他宣称每一代的统治不是受其他东西约束,而是受其自身的理性和权力约束。“每一个时期和年代,在所有事物中,都必须自由地依自己的意愿行事,如同在它之前的所有时期和年代一样。死后控制的虚妄和自以为是是所有暴政中最荒唐、最蛮横的事。”正如每一个孩子生下来都是全新的一样,“世界对于他来说,也像世界上第一个人一样新”,每一代人也是一次新的“创造”¹⁶。

但这一次,问题没争出个结果来。的确,这一直都不是一个严肃的选

择。毫无疑问,美国的共和国是时代的新秩序,它是重新创造的。但开国者们从来不怀疑,他们不仅在创造而且在“创立”一个共和国,不仅为了他们这一代人,而且为了无数代将来的后辈。这就是宪法的意义,他们已经投入了太多的思考和努力在其中了。正如杰弗逊谈起他为弗吉尼亚提出的宪法时说的,它意在决定“政府的基本法则与原则”。另外,修正条款旨在重申这些基本法则与原则时,为将必然会出现的新情况留了些余地。

自由与美德

“自由的政治”是开国者们鼓舞人心的精神,在某种意义上,也是“美德的社会学”的一个推论。这仅仅是因为,对于维持政治不得不可行使之功能的自由,美德——将公共利益置于私人利益之上的意志和能力——是不够的。约翰·亚当斯写信给他的堂兄萨缪尔·亚当斯说:“我同你想的一样,知识和仁爱应该尽可能地推广;但是,绝望于曾经见过它们对于社会的保障太过笼统,我在寻求可以在某种程度上弥补这种缺陷的制度。”对自由的爱本身也不够。“那么,我们必须不仅仅依赖于人的灵魂中为了保全它而对自由的爱。一些政治制度必须为帮助这种爱对抗它的敌人做好准备。”¹⁷

社会美德与政治自由之间的关系是联邦党人与反联邦主义者争论的焦点。美德是反联邦主义者最关注的,而堕落(他们在英国所看到的那种堕落)是他们最担忧的。如果说联邦党人醉心于孟德斯鸠是因为他关于权力分立与平衡的观点的话——他是到目前为止在《联邦党人文集》中和关于宪法的辩论中被引用得最多的作者,那么,反联邦主义者尊崇他是因为他对一个共和国中美德的定义:“对法律和祖国的热爱”,“大众对私人利益始终如一的偏好”¹⁸。同他一样,他们相信,只有在一个不大、人种单一且农业人口占主导地位的共和国中,一个品德高尚的民族才能繁荣*。

* 《论法的精神》的摘录占了杰弗逊《摘录簿》(*Commonplace Book*)二十八页的篇幅,这比他摘录的其他任何一位作者的都多。他和麦迪逊后来成为孟德斯鸠的批评者——杰弗逊这样做是因为孟德斯鸠太倾向于英国的制度,麦迪逊这样做是因为孟德斯鸠坚持认为一个共和国只有在一个小的疆域上才能持久下去。

这种关于美德和人性的观点,没有任何的不切实际甚至乐观。相反,正是因为反联邦主义者太悲观(或现实),他们才担忧工业、商业和城市社会破坏稳定、消磨意志的后果。他们相信,一个商业社会“会引起奢侈,滋生不平等,成为美德的对头和节制的仇敌”¹⁹。对于这个话题,杰弗逊立场坚定。他坚持认为,制造业应该只生产必需品,而不生产可供选择的商品,因为参与工业的人都依赖于顾客的奇思怪想,而且这种依赖“导致奉承和唯利是图,窒息美德的萌芽,并为野心的筹划准备了合适的工具”。而在另一方面,农业是美德的先决条件。“在土地上辛勤劳作的人是上帝选中的人,如果他曾经有过选中的人的话……大部分农民道德的堕落,没有哪个时代和国家出现过一个这样的例子。”²⁰

反联邦主义者预言,一旦革命的极度兴奋渐渐淡去,民众和他们的领导者将深受唯利是图与堕落之害,共和国本身也将处于危险之中。出于希望使这个国家的政权再次获得道德依据,他们寻求拥有一部纳入了宪法主体的《权利法案》(*The Bill of Rights*),以一段道德原则的声明作为结尾。在这一点上,正如在宪法的其他问题上一样,联邦党人获得了胜利。《权利法案》(由杰弗逊推荐,但实际上是麦迪逊起草的)以修正案的形式出现,如《联邦党人文集》以轻蔑的口吻所说的那样,它没有“格言”,更适于一篇伦理论文而不是一部宪法²¹。

在杰弗逊对自然权利和民众与政府之间契约的坚决主张中,人们可能会认为他是洛克的信徒。(洛克的《政府论》,他读过三遍。)但他同苏格兰哲学家们一样相信道德感,而洛克却会拒绝接受这一点*。在写于1786年的一篇“头脑”(Head)与“心灵”(Heart)的对话中,杰弗逊让自己承担了“心灵”的角色,他声称“道德对于人的幸福如此重要,不能以头脑的各种不确定考虑来冒险。她(自然)由此在情感中,而不是在科学中奠定了他们的基础。”²³一封于第二年写给他侄儿的信(二十八年后,几乎逐字逐句地照抄给了约翰·亚当斯)看起来很可能是格拉斯哥大学的一名道德哲学教授写的。

* 融合洛克与苏格兰哲学家的观点(似乎他们完全能并存不悖)在当时非常普遍,以至于历史学家们试图将美国启蒙运动单一地归为洛克式或苏格兰式的,都是不对的²²。

人注定了要组成社会。因此，他的道德将以此为目标形成。他被赋予了一种仅与此相关的道德感觉。这种感觉是他天性的一部分，就像听觉、视觉、触觉是他天性的一部分一样；它是道德的真正基础……道德感，或者说良心，与腿脚或手臂一样，是人的一个组成部分。在或大或小的程度上，它被赋予给了所有的人类，如同在或大或小的程度上他们都被赋予了人身组成部分的力量一样。它可以通过锻炼来加强，如同身体的某一特定肢体可以做的那样。在某种程度上，这种感觉确实服从于理性的引导；但其中只有一小部分需要理性的引导：它甚至比我们称之为常识的感觉更少需要理性的引导。²⁴

联邦党人与反联邦主义者一样悲观(或者说现实)。他们对于人们保持与美德符合的那种公德心的能力信心不大，他们寻求在利益中——更确切地说，在一个大型商业共和国中自然出现的“对立与竞争利益”中——公德的替代品。正是为了促发利益的多样性，也能促发出代表这些利益的政党和派系，他们才希望鼓励商业从而扩大这个共和国。像亚当·斯密与休谟(不像杰弗逊)一样，联邦党人视一个不断扩展、“不断进步”的商业与工业经济为道德与物质自我完善的条件。汉密尔顿写道：“勤勉的商人，辛劳的农夫，积极的技工和勤奋的制造商——所有阶层的人都以热切的期盼与不断增长的活力来展望他们辛勤劳作的满意报酬。”²⁵

出于同样原因，正是为了防止堕落并维持这个联邦，他们才如此坚持权力的分立与制衡。“为了控制政府的滥权，这些策略应该是必需的，这可能是人性的一种体现。但政府本身是什么？人性的所有体现中最伟大的是什么？”这段评论启发了这句让人印象深刻的警句：“如果人是天使，将不需要政府。”²⁶因为人不是天使，所以政府不得不让利益对抗利益，野心对抗野心，以此来利用他们低级的人性。麦迪逊说，这些相互制衡的力量是“对共和政府最容易发生弊端的共和政体的补救方法”²⁷。这是两党之间基本的分歧：反联邦主义者担忧共和政府容易发生的弊端，而联邦党人却恰好发现在这些弊端里有补救方法。

“如果人是天使……”。但他们也不是魔鬼。正如反联邦主义者与孟

德斯鸠的观点一致，联邦党人也曾经与霍布斯的观点一致²⁸。然而，他们的观点不是霍布斯关于人性与社会的观点，也不完全，甚至可能在大部分上都不会是洛克的观点。在《联邦党人文集》中反复引用了孟德斯鸠，却根本就没有引用洛克，而这部著作的最后一条引用来自休谟，是关于在任何诸如他们事业的努力中，难以避免的错误提醒注意式的注释的。对休谟的响应，也能在联邦党人赞成一个大的共和国——一个有着“足够的界限和地域锻造民主”的政府，休谟曾这样说过——的论辩（与孟德斯鸠一致）中看到²⁹。（但也可以像汉密尔顿所做的那样，引用孟德斯鸠来支持“邦联共和国”，将其作为扩大共和政府管辖地域的手段。）³⁰

开国者们并不打算依赖道德感，也不打算依赖理性来为他们的新共和政府创立政治制度。但他们的确认为美德——个人美德和社会美德——在形成作为完善政体基础的习俗中具有决定性的作用。约翰·亚当斯对他的妻子说，新政府将需要“我们从恶习中净化出来，并增进我们的美德，否则它将得不到上帝的保佑”³¹。萨缪尔·亚当斯表示赞同：“如果我们都品德高尚，我们将取得成功。比起所有其他敌人的力量，对于恶习的传播，我们有无限多的担忧。”³² 同样，本杰明·拉什（Benjamin Rush）也这样说：“没有美德的自由不会为我们带来上帝的恩典。”³³

联邦党人和反联邦主义者都相信，一个共和国必须假定在公民的心中存在着美德，即使它的政治制度是建立在利益与派系的多样性上的。“鉴于人类有了一定程度的堕落，它需要某种程度的慎重和怀疑，于是人性中有一些其他的品质来为某一部分的自尊和自信做辩护。共和政府以这些比其他任何形式更高层次上的品质之存在为先决条件。”³⁴ 确实，共和政府不仅以这些品质为先决条件；它还发挥他们的作用，将“那些其智慧能最好地辨明他们国家的真实利益，并且其爱国心与对正义的爱最不可能为了暂时或不周全的考虑而牺牲的”公民引入政府工作部门³⁵。人们会发现他们的代表身上的美德与智慧，因为他们生活在人们之中，人们自己也有足够的美德与智慧去选择他们。

[麦迪逊说]我坚持这条伟大的共和国原则：人们将有美德和才智去选择具有美德和智慧的人……我们身上没有美德吗？如果没

有,那我们就处在不幸的境遇中了。没有理论的检验,任何形式的政府都不会让我们安全。人们没有美德,却假设任何形式的政府都会确保自由或幸福,这是不切实际的想法。如果社会上有足够的美德与才智,它将被用于选择这些人;于是我们不需要依赖于他们的美德,或者对我们的管理者加以信任,但我们要信任挑选他们的人们。³⁶

美德是宪法的先决条件,但它并没有出现在该文件中。宗教也没有出现。两者被遗漏基于同样的原因:因为人们都假定它们处于人性深处,它们本身都在人们的习俗、传统和非正式制度中得到了体现。使美德或宗教两者之一成为政府——而且特别是国民的政府——的直接目标会适得其反,削弱产生它们并让它们保持活力的自然推动力。教育,而不是政府,才是推广美德的合适手段。对于拉什来说,这是一种根植于宗教的教育。他写道:“在一个共和国中,令人满意的教育的唯一基础将存在于宗教中。没有它就不会有美德,没有美德就不会有自由,而自由是所有共和政府的目的与生命。”³⁷(值得注意的是,宪法也没有谈及教育,像美德与宗教一样,将它留给个人与各州探讨。)

宗教确实在《独立宣言》中一闪而过:在“自然及自然之神的法则”中,在人被“造物主赋予了某种不可剥夺的权利”这一“不证自明”的真理中,以及在向“世界的最高审判者”与“神性的天意”(后者由国会加入到杰弗逊的草案中)的呼吁中*。但人们允许它在宪法中只起一种消极的作用,用于禁止宗教试验和一个已建好的教会。(一些州的法规赋予了宗教更积极的作用;例如《马萨诸塞州权利宣言》[*the Declaration of Rights of Massachusetts*]呼吁“大众对上帝的敬仰”以及“在虔敬、信仰和道德上进行公开指导”。)³⁹大多数的代表,无论他们的个人观点如何,他们都想避免会引起争议和分歧的话题。那些倾向于对引导他们走向胜利的上帝有所敬仰的人,可能会以这样的想法安慰他们自己:宗教是如此的“不证自明”,它在社会中是如此的稳固不易,以至于它不需要政府的认可。奇怪的是,正是富兰克林这位开国者中最不信宗教的人,想在宪法中提及某

* 假如富兰克林没有把杰弗逊的警句“我们视这些真理是神圣而不可否认的”改成更世俗的格言“我们视这些真理是不证自明的”,在《宣言》中,可能还有其他的宗教暗示³⁸。

些上帝的创造之类的话,他还提议国会的程序以每天的祈祷开始。

尽管宗教没有在宪法中出现,但它深深地融入社会中,而社会本身就是政府的基础。托克维尔后来解释说,在撰写有关美国的文章时,他很少提到法国,但他几乎不能在不心系祖国的情况下写出一页东西⁴⁰。这一点在关于宗教的话题上表现得最明显。他写道,哲人们相信,“随着自由和开明与日俱增,宗教热情……将不复存在。”美国证明了这个理论是错误的。他到达美国后,震惊他的第一件事就是这个国家的宗教天性。“在我们(法国人)之间,我见到宗教精神与自由精神几乎一直沿着相反的方向运动。在这里,我发现他们相互紧密地联系在一起:他们共同在这片土地上占统治地位。”这样,这个基督教最有影响力的国家也是“最开明且最自由”的国家⁴¹。

托克维尔是在这个共和国建立之后半个世纪写这番话的,但他的观察也同样符合美国的殖民地时期。第一次大觉醒,即18世纪30年代和40年代早期的宗教复兴,与英国的卫斯理教派复兴同时进行。它甚至比英国更甚,在更大的程度上影响了宗教前景,可以说,它使其他的教条得到了复兴和传播,并同时影响了政治气候。到18世纪50年代,大觉醒才开始逐渐沉寂;教堂的数目下降了(与人口成比例),只有少数几位革命的领导者相信福音。但在信福音的热情降低(要到18世纪90年代复兴)的同时,大体上,宗教一直是共和主义的一种强有力支持⁴²*。马克·诺尔(Mark Noll)指出,“与自然神论者与一神论者一起加入进来拥抱共和主义的,有代表更古老英国教会的新教神学保守主义者,有难于控制的新兴福音教派推广者,有源于新大陆的传统新教信仰的发言人,有罗马天主教徒,甚至还有在当时还是小群体的美国犹太人。”⁴⁶

其他学者认为宗教在共和国的创立中有着重大的作用,即使在这段假定福音衰落的时期。一项研究认为,宗教经历了一次“有力的增长与大

* 关于教堂的统计证据含混不清且自相矛盾。一张表格确实显示出在1770年到1790年之间,教堂的数目有所增加,但没有表明,在这二十年期间,这个增长是什么时候开始的⁴³。另一项统计数据显示1776年教堂的比例较低,据此,作者们得出“绝大部分美国人还没有到有组织的信仰阶段”的结论⁴⁴。然而,另有一项调查表明,1776年的一个星期日,有71%—77%的人在教堂,这意味着人们对宗教仪式的敬意到了相当的程度。⁴⁵

步的发展”，有着比第一次大觉醒小一些规模的复兴⁴⁷。还有人描述两次觉醒之间的时期是“千禧年与共和思想的融合”，“共和国历史”与“基督教末世论”的结合⁴⁸。马丁·马蒂(Martin Marty)有一个两种革命同时发生的生动形象的说法：第一种是使美国的宗教转向福音主义的向内的、精神的革命；第二种是使美国社会转向共和主义的向外的、政治的革命。激起两种革命的是一种新的千禧年学说——渐进的、改革主义的，而不是(如普里斯特利主张的)激变的、预言将来有大灾难的。马蒂评论说，以这种独特的美国式“山顶之城”憧憬，虔敬与启蒙运动同时发生了，一个基督教的美国和一个共和政体的美国以对幸福的共同追求走到了一起⁴⁹。

宗教的持久力量 and 影响如此巨大，以至于那些即使本人不是信教者的人也信了其他人的教，而且还信了宗教的观念本身。此外，托克维尔的言论不仅对这个时期是确切的，对后来的时期也是确切的。“对于人必须给予造物主的礼拜，所有人都有分歧；但对于人之于他人的责任，所有人都是一致的。每个教派都因此以自己的方式崇拜神，但所有教派以神的名义宣扬同样的道德。”重要的不是“所有的公民都声称自己信仰的是真正的宗教，而是他们都声称信仰某种宗教”⁵⁰。这一点与法国形成了鲜明对比。在寻求从旧大陆的宗教狂热中解脱出来方面，美国人没有像法国人那样反对宗教本身。相反，他们几乎在最大程度上将宗教的各个方面都融入了社会的道德观念。他们使宗教“道德化”与“社会化”了，即使他们已经注意到了他们自己特有教会的仪式与教义——如果他们注意到这些仪式与教义，他们也会这样做。

此外，美国这样做了，却没有将宗教的角色形式化或制度化，更不用说规定一个国教。实际上，《第一修正案》(*First Amendment*)恰好禁止建立这样一种制度。对这个条款一向有各种各样的解释：旨在保护州建立的教会免遭国家建立的教会取代；或者作为联邦党人一个更大原则的一部分：他们宣称，宗教像很多其他事物一样，不是一个国家关注的问题，因此也不是国家政府的政治职权考虑的问题；排除任何官方的教会强加在人民身上，但不阻止政府、国家或州支持自愿的宗教活动。现在，对这一条款的普通解释也比这些学术性的解释发挥得更远，认为它不仅禁止一种官方的宗教机构，而且禁止宗教对任何包括国家、州或地方“公共领

域”的任何“干扰”。这最后一种解读引用了作为其权威的杰弗逊的话：“教会与国家之间分离的墙。”这句话是杰弗逊在他于1802年给丹布里浸礼会(Danbury Baptist Association)著名的新年信中明确说出的。但这个墙的意思,杰弗逊指的可能跟我们现在经常指的不一样。在这封给丹布里的信两天后,新年的第一个星期天,杰弗逊参加了一场礼拜,不是在他通常参加的当地教堂,而是在参议院。在接下来的七年,这一惯例一直保持着。对这一点,一名学者甚至说,在华盛顿的每个星期天,在杰弗逊的总统任期内,“这个国家成了教堂”⁵¹。

在他任总统很久以前,对于宗教,杰弗逊已经展现了比人们通常认为的更微妙、更赞赏的态度。他在《弗吉尼亚散记》中对宗教的草草打发经常被人们引用:“我的邻居说有二十个神或者说没有神,对我没有任何妨碍。这不会掏我的腰包,也不会打断我的腿。”但仅仅在几页之后,他写道:“当我们已经移走了一个国家之自由的唯一稳固基础,即人们脑中这些自由是上帝的礼物、违反它们不可能不招致上帝震怒的坚定信仰时,这个国家的自由能被认为是可靠的吗?”⁵²这番话是在人们假定的在普里斯特利影响下,杰弗逊皈依唯一神教派之前说的,这时他开始承认耶稣是一位精神导师和拯救者。作为总统,他更加尊重基督教,认为它是自由和公共道德的保障。一个星期天的早晨,一位朋友凑巧在他往教堂去的路上遇到他,这时他拿着他的大部头红色祈祷书。这位朋友说:“杰弗逊先生,你这是去教堂啊!但你一句话都不相信。”杰弗逊回答道:“任何国家都不可能在没有宗教的情况下存在或得到治理过。现在也是这样。基督教是有史以来赋予给人类最好的宗教,我作为这个国家的领导人,一定要通过我的表率来给它以支持。早安,先生!”⁵³

教会与国家的分离,无论怎样诠释,都不意味着教会与社会的分离。相反,宗教更加深入到了社会中,因为它不是政府规定并建立的。托克维尔解释说,这也是宗教与自由相辅相成的原因。而这也是他的见解中最深刻的似非而是的隽语的意义:“美国人的宗教从来都不直接掺和到社会的治理中,因此,我们应该认为它在美国政治制度中是最重要的;因为,如果说它没有让他们拥有对自由的爱好,它也异乎寻常地使自由更方便地发挥效用。”宗教是“美国政治制度中最重要的”,因为它是自由和道德两

者的先决条件——从而也是共和政府本身的先决条件。

自由视宗教为它斗争与胜利的伙伴，它婴儿期的摇篮，它权力的神圣来源。它视宗教为道德的屏障，道德是法律的保证，也是它自身保持永久活力的保障。⁵⁴

与此同时，法律允许美国人民做任何事，宗教却防止他们酝酿任何事并禁止他们挑战任何事。⁵⁵

专制可以在没有信仰的情况下执行，但自由却不能……如果在政治束缚松动的同时，道德的束缚却不加紧，社会怎样才能不至于崩溃？此外，如果一个民族不听命于上帝，它怎样成为它自己的主人？⁵⁶

最后，最有说服力的是：

我不知道，是否所有美国人都信仰他们自己的宗教——他们从内心深处都能接受它，但我能够肯定的是：他们相信它，这对于维系共和制度是必需的。这种观点不仅属于一个阶层的公民或一个政党，而且属于整个国家；人们会在所有阶层的人中发现它。⁵⁷*

奇怪的是，托克维尔在关于宗教的话题上从来没有引用开国者的话，而他在其他话题上经常引用《联邦党人文集》。华盛顿的《告别演说》(Farewell Address)非常值得引用：“对于所有导致政治繁荣的气质和习惯，宗教和道德是必不可少的支持。”似乎是为了警告他的国人启蒙运动不能替代宗教，华盛顿建议他们不要“沉溺于没有宗教也能维持道德的猜测中。在特定组织的精神上，无论在多大的可能上屈服于精良教育的影响，理性和经验都不会允许我们期望国家的道德能在排除宗教原则的情况下盛行”⁵⁹**。约翰·亚当斯更简洁地阐明了这一点：“我们的制度只

* 正如托克维尔对民主不抱幻想，他对宗教也不抱什么幻想。即使人们对宗教的信仰过分且曲解了，他还是认为宗教比它的替代物更可取。“我会断定，比起相信他们自己变得残酷无情会没什么事来，考虑到他们的灵魂将被注入一头猪的身体，信仰宗教的公民会较少冒险让自己残酷无情。”⁵⁸

** 在支持对宗教的大众认同与实践方面，华盛顿比麦迪逊走得更远，但他对维护宗教自由与多元化的原则显得很谨慎。因而，他为军队配备牧师，由政府支付薪酬，但规定要有各个教派的牧师。而且，当他毫不犹豫地在他的公开声明中援引神的时候，他用与宗教教派无关的话语——“万能的存在”(Almighty Being)或“伟大的造物者”(Great Author)——来这样做。⁶⁰

为一个有道德、有信仰的民族而建立，这对任何其他形式的政府都是不够的。”法国大革命试图建立一个世俗的共和国，这使他做出了如下著名的评论：“我不知道一个有着三千万无神论者的共和国会发展成什么样子。”⁶²本人是无神论者的本杰明·富兰克林表示赞同，他说：“如果人像我们现在看到的这样有着信仰，却还如此邪恶，那么，如果没有信仰，他们会成什么样子？”⁶³

即使是那些不是虔诚信仰者的开国者，或那些非常提防政府对宗教支持的开国者（最明显的就是麦迪逊），总的来说都尊重宗教和他们国人的宗教信仰。人们有时用轻蔑的口吻说，开国者们对宗教有一种功利或实用的观点，认为它有社会与政治价值。但这对宗教的观点本身没什么价值。视宗教为道德的最终来源，并因而是一个良好社会与完好政体的最终来源，这不是贬低宗教。相反，这极大地赞扬了宗教——以及上帝——是人类幸福所必需。而且，这也同时赞扬了人类，他们被认为能够将他们更低的人性臣服于更高的人性，能够尊重高于他们的事物并对其致以敬意。

如果说开国者们没有视宗教为自由的敌人，那么，教会也没有视自由为宗教的敌人。不同的宗教和教派在宗教自由方面有着明显的利害关系，而且，他们像托克维尔一样认识到宗教自由与政治自由之间的关系。特别是在《印花税法》(Stamp Act)通过以后，他们中的大部分人都是共和主义与革命的热情支持者*。并且，他们到了不减弱或世俗化宗教但使政治精神化的地步。一位历史学家写道：“不是从宗教概念中消除政治文化，部长们扩展了宗教意义的内涵，于是，即使是自由的事业也变成神圣的。”⁶⁴

宗教与启蒙运动

那么，宗教没被看成是自由的威胁，它也没被看成是启蒙运动的威胁——总的来说，它也不是理性、科学和精神生活的威胁，也许这一点更为明显。今天，科顿·马瑟(Cotton Mather)因为他对巫术和罪恶的私有

* 在战争之前及其初期阶段，很多卫斯理派教徒是保皇党人，这样做也许是听从卫斯理——他作为一名忠诚的托利党人，在斗争中支持他的国家反对殖民地人民。然而，到战争结束时，他们共同支持美国的事业并作为好公民和爱国者赢得了尊重。

财产的激烈言论而被人们记住，这些言论在激起塞勒姆审巫案(Salem witch trials, 对于整个案件, 他也并不是完全赞成)中起了作用。但他同时也是一名狂热的天文学和哥白尼学说研究者, 以及(像英国的卫斯理一样)一名面对大众的阻力, 用接种疫苗来防治天花的坚持不懈的倡导者。他受过良好的自然科学教育, 是第一位美国本土出生而被提名为皇家学会成员的人, 并获得了格拉斯哥大学的神学荣誉博士学位, 而该大学是苏格兰启蒙运动的中心。由于对成为哈佛大学(他的母校)校长的愿望没有实现感到失望, 他积极参与了耶鲁大学的组建。

同样, 大觉醒的重要人物乔纳森·爱德华兹(Jonathan Edwards)也远远不是典型意义上认为宗教在衰退且残暴的狂热者。他是耶鲁大学的毕业生, 做过一段时间的主任导师。他博览群书, 像每一个人那样有所保留地崇拜牛顿, 而且还崇拜洛克、哈奇森及其他苏格兰哲学家。洛克的《人类理解论》给他留下了深刻印象, 他改编了此书关于心理和认识论上的原则, 用来作为他自己对加尔文主义的诠释。他同时还对统计方法很入迷, 在科学界也紧跟潮流, 运用它们得到了鼓舞人心的结论: 千禧年将引起出生率的急剧增长, 得救的人将远远超过被诅咒的。尽管他由于对教条过于严格地遵守, 而在他的教区并不是很受欢迎, 但他在世俗世界赢得了足够的尊重, 被任命为新泽西大学(后来的普林斯顿大学)的校长。刚刚上任没多久, 他就在1758年死于一场天花接种。

其他的一些大学校长也显示出了同样的宗教热忱与世俗学识的结合。1768年, 新泽西大学的校长职位由约翰·威瑟斯庞(John Witherspoon)担任, 他是一位苏格兰的加尔文教神职人员(位于苏格兰的两个加尔文教派中更严厉一个的成员之一), 在本杰明·拉什的请求下来到美国。拉什是一名福音教徒, 当时还是爱丁堡大学的一名学生。威瑟斯庞不仅为这所大学带来了宗教信仰, 还带来了托马斯·里德的常识性哲学, 两者都反映在他受欢迎的关于道德哲学的课程中。(麦迪逊是他的一名学生, 在他的课上培养并保留了对神学的巨大兴趣。)这种苏格兰哲学与加尔文主义的结合, 随着时间的推移而修改, 遍及整个大学, 使之成为美国主要的知识中心, 也使得威瑟斯庞本人成为重要的公众人物——他甚至还是《独立宣言》的签署人之一。耶鲁大学的校长埃兹拉·斯蒂尔

斯(Ezra Stiles)性情更古怪,但一样的博学,他举办过天文学、神学和哲学的讲座,还做过电学方面的试验(用本杰明·富兰克林提供的设备)。他在政治上比他的同僚更激进,描述自己为一名民主主义者(善意地使用这个词,而不是像他的大部分同时代人一样),也是一名法国大革命的热情支持者,没被恐怖统治所吓倒。

科学与世俗主义的结合集中体现在了本杰明·富兰克林——美国国内外最杰出的科学促进者与发明家——这样的形象中。但他是一名自然神论信仰者,不仅相信有一个最高存在,而且相信有一个未来的国度,在这里,奖赏与惩罚将出于正义与不公。在他的《自传》(*Autobiography*)中,他回忆他第一次听乔治·怀特菲尔德布道的情形。他发现,他本来下决心不给募捐箱捐钱的,但随着布道的进行,他如此着迷于它,以至于他想着捐出几个铜币,接着他捐出了几个银币,而最后他捐出了五个金币*。尽管他抵制住了怀特菲尔德让他皈依的念头,但直到怀特菲尔德去世,他们一直都是好朋友。富兰克林本人随着年龄的增长,也变得更虔诚。在一次提议国会每次会议以一场祈祷开始的演讲中,他说道:“我活得越长,我就看到这条真理——神支配着人类事务——更多令人信服的证据。况且,如果一只麻雀不能在他没注意的情况下掉到地上,那么,一个帝国可能在没有他的帮助下兴起吗?”⁶⁶

笃信宗教的人也同样地尊重科学,甚至还为科学着迷。本杰明·拉什,一名热心的福音主义者,在他荣誉中有几项引人注目的“第一”:他是美国的第一位化学教授(后来成为宾夕法尼亚大学的医学教授),建立了第一个免费的药房,并帮助成立了第一个反奴隶制社团。作为一名执业医师,他做出了艰辛的努力来改进军队中的医疗服务,并冒着牺牲自己健康的巨大危险,在1793年黄热病流行期间照料病人。如果说他对这种病的治疗(给病人放血并清污)以及他关于该病起因(公共下水道与恶臭的

* 但富兰克林不至于被怀特菲尔德词藻华丽的演说所震慑,而不去留意演说的世俗方面。在费城的一个晚上聆听他的布道,富兰克林对在当场并能听到他布道的人数感到好奇。通过沿着街道行走,富兰克林确定了在多远的地方他能听到布道,然后,考虑到每个人在这个区域占两平方英尺的面积,他计算出怀特菲尔德的布道能被超过三万人听到。这让富兰克林很满意:报纸计算出参加怀特菲尔德布道的人有两万五千人,这个数字是准确的⁶⁵。

沼泽地发出的臭气)的理论是错误的,那么,他对卫生措施与公共健康的建议则完全是对的。

这个国家的性情反映在两个卓越的学术机构上:富兰克林于1744年建立(1768年重组)的美国哲学学会(American Philosophical Society),以及约翰·亚当斯于1780年建立的美国艺术与科学院(American Academy of Arts and Sciences)。两个机构的主要目的都是鼓励对科学的追求,无论是理论的还是实用的,并且,两者都是由各个宗教派别的教士以及科学家、医生与杰出的公众人士组成。威瑟斯庞的女婿和他在新泽西大学的继任者萨缪尔·斯坦霍普·史密斯(Samuel Stanhope Smith)是一名长老会成员,在1786年被任命为新泽西大学校长时,他被选进了美国哲学学会。(他第二年对学会做的关于“人类的多样性[Variety of the Human Species]”的演讲,坚持认为黑人不比白人劣等,并且,由于气候与环境的影响,他们一直都在变得更白。)在学会历史上一段值得纪念的时期,杰弗逊在他被选为美国总统时也是美国哲学学会的主席——与此同时,他的总统竞选对手约翰·亚当斯主持着与之竞争的美国艺术与科学院⁶⁷。

记载了贯穿美国启蒙运动的宗教感情的历史学家亨利·梅悲伤地评论道:“人们可能会遗憾,在美国,怀疑论的启蒙运动——也就是说,哲人们的反宗教启蒙运动——的发展余地如此之小。”⁶⁸依据法国科学院的模式建立美国艺术与科学院的约翰·亚当斯不会同意这一点。他赞赏法国启蒙运动中的科学气质,但根本不赞赏它的怀疑气质。他更不赞赏他在哲人们的思想中发现的人性与完美性观点。对于偏爱爱尔维修的杰弗逊,亚当斯写道:“比起爱尔维修和卢梭说明人类天生平等的微妙作品来,我还从来没读过更荒唐的推理,更粗糙的诡辩……对每一个人公正(Jus cuique)——想让别人如何待你,你就必须如何待别人——这一黄金规则蕴涵着理性或常识能够支持或捍卫的全部平等。”⁶⁹当他读到达朗贝尔曾经告诉弗里德里希大帝“如果在上帝创造世界时,他(达朗贝尔)在场,他会给上帝一些好的建议”时,他更加愤慨。亚当斯怒吼着说:“你们这些虱子、跳蚤、壁虱、蚂蚁、黄蜂,不管你们的手段多么歹毒,这个浩瀚的宇宙难道是为了给你钱、让你睡觉或消化而造出来并做出调整的吗?”⁷⁰

这是晚年的亚当斯,当时他可以用这样的想法来安慰自己:照法国方式的怀疑论启蒙运动,在它形成的初期,实质上对美国没有影响。《百科全书》在主要的大学图书馆和一些开国者们的私人图书馆里都有,但它很少被提及,引用得也少。伏尔泰是革命前唯一在美国出名的哲人,但是,在美国流行的是他的历史著作《路易十四》(*Louis XIV*)和《查理十二世》(*Charles XII*),而不是他好辩与反宗教的著作,这些书只是在后来才被美国人看到。麦迪逊在大学读过伏尔泰的《英国书简》,他喜欢反复引用伏尔泰关于教派多样性的有益效果的俏皮话⁷¹。但这些话是赞成英国做法的伏尔泰说的,而不是意欲“消灭丑类”的十字军战士的伏尔泰说的。卢梭只是在革命后才在美国出名,但即使到那时,被广泛阅读(并且一直受人赞同)的是他的《爱弥儿》,而不是《社会契约论》。

贫穷的与被剥夺的

如果说美国启蒙运动在这种怀疑精神方面明显缺乏的话,那是因为它更多地受到英国道德哲学家们的启迪,而不是法国哲人们的。但它没有将道德感翻译成“美德的社会学”之类的某种东西,而且它也没有推出过多的慈善机构、慈善社团,提出过多在英国非常显眼的社会改革建议。

美国社会的这个方面没有那么突出,因为美国更关注紧迫的政治事务——关注“自由的政治”,而不是“美德的社会学”。况且,美国没有英国那样严重的社会问题,或者说,美国至少没有体会到像英国人那样的紧迫感。一片面积如此辽阔、人口如此具有流动性的大陆受到贫穷的侵袭更少。事实上,不仅仅是反联邦主义者,很多善于思考的人也认为奢侈是比贫穷更重要的社会问题。从法国移民到美国的J·赫克托·圣·约翰·德·克雷夫科尔(J. Hector St. John de Crevecoeur)以一名“美国农夫”(脑子里想着跟法国的对比)的身份写作,描述了美国的农业劳动者过着相对“舒适”的生活。每个人都有面包和肉,年老体弱者都会有他们所住的镇区供给食物,而“至于真正的穷人,这个快乐的国家是没有的”⁷²。在他的《弗吉尼亚散记》中,杰弗逊评论道:他从来没见过一名美国本地人在街上或公路上乞讨;如果某地有乞丐,那往往是还没有在某个教区安顿

下来,因而没有获得教区救济的外国人⁷³*。几年后,从巴黎写信回美国,他震惊于两个国家之间的强烈对比:“对于人们猜想的住在巴黎的两千万人,我的看法是:有一千九百万人是不幸的,在每一个人类生存的境况下,他们都要比美国最显而易见是可怜的人更悲惨。”⁷⁵克雷夫科尔和杰弗逊可能有些过分的乐观,但他们证实了一种普遍的看法:贫穷在美国不是一个严重的问题,这里的贫穷被地方管理机构与私人慈善团体充分地缓解了。

识字在美国也不认为是一个问题,这就是为什么更多的注意力投入到高等教育而不是基础教育的原因。在新英格兰,法律规定了基础教育,这里的男性识字几乎是普遍的;约翰·亚当斯评论道,文盲像詹姆斯二世党人或天主教徒一样少见。杰弗逊事实上给弗吉尼亚的基础教育提出过一个统一的课程,但他没有以任何类似于他给予维吉尼亚大学的激情与投入来寻求或发展它。也不是仅仅有杰弗逊在推进高等教育的事业。在一段相对较短的时间里,其他大学建立起来了,它们在质量上可以媲美古老的英国大学。

在美国,慈善事业也不比英国显得重要。在监狱及避难所改革中,各种慈善事业中,以及最突出的废奴运动中,贵格会教徒与卫斯理教徒都表现活跃。但没有什么如在英国值得注意的、繁荣的慈善事业一般的東西。最有抱负的慈善计划是詹姆斯·奥格勒索普(James Oglethorpe)于1732年建立的佐治亚殖民地。这块殖民地由国会资助,旨在为“最悲惨、最高尚和最勤奋的人”提供一处天堂⁷⁶。(允许来自德国与意大利的移民,但不允许犹太人与天主教徒。)殖民地有管理土地的拥有、出售与使用——例如,受托人不得从土地中获取个人利益——的严格规章,以及对于殖民地主要工业的丝绸生产的详细规定来约束。禁止在殖民地使用奴隶,也禁止销售与消费酒类。在二十年里,包括丝绸工业在内的这项实验,被证明是一种失败,许可证也交还了国王。自此以后,对殖民地经济上及道德上的约束都解除了,殖民地兴旺起来。

* 然而,在他对弗吉尼亚法律的“修改”中,杰弗逊提出了一项雄心勃勃的济贫计划(该计划从来没有贯彻),包括为穷人孩子的学徒以及类似于英国贫民学校的学校提供食物⁷⁴。

然而,美国负担了英国幸运地避免了的两个问题:印第安人和奴隶制。这两个问题被证明都是近乎难以解决的。如果不考虑其他原因,仅考虑经济原因,迁移走印第安人正是移民生存的先决条件。土著人狩猎与仅够维持生存的农耕生活方式不适应更复杂的农业经济,更不用说工业与商业了。个别移民与社区尽他们所能来对付这种局面,没有什么坚定不移的原则或方针来指导他们。除了有对他们自身利益与需要的清晰认识外,他们确实拥有一种作为人类,作为基督徒,也作为公民的强烈优越感。在流行的说法里,“野蛮人”几乎等同于印第安人,它意味着一个没有法律、道德或任何类似于文明的东西的民族。在抱怨英国煽动“残忍的印第安野蛮人——他们所知的战争规则就是不分年龄、性别和健康状况一律消灭”时,《独立宣言》表达了开明的美国的观点*。

像他的所有国人一样,乔治·华盛顿对优秀文明的前景毫不怀疑,但他想尽可能和平地创造这种未来。1783年,他建议从印第安人手中购买土地,而不是使用武力把他们驱赶出去。几年以后,在他给国会的口信中,他提醒他的国人:他们对这个“不开化的种族”有一种特殊的义务。“一个未开化人种,他们的幸福实质上依赖于美国的引导,一种与针对他们的宗教与慈善的温和原则一致的制度,对于民族性是光荣的,与健全政策的规定也是一致的。”⁷⁸后来,在他的告别演说之前不久对切洛基族的一次演讲中,华盛顿让他们确信,他对这个问题思索良多,并想出了将会让印第安人与白人一样享受生活中美好事物仅有的“一条途径”。这就是同化的途径。印第安人必须放弃他们的传统习惯和职业(比如狩猎),并接受白人的习惯和职业。在一则感人的正式照会中,他告诉他们,正如他本人打算从公共生活中退出一样,他请求他们作为一个国家也退出来⁷⁹。

在杰弗逊成为总统时,他面临了同样的问题,他坚持认为如果印第安人转向农业经济,白人和土著人的利益都能得到最大的满足,这样就最经济地利用了土地。他期待着这样一个时代的到来:两个民族将学会“聚

* 很多年以后,谈起1812年的战争,杰弗逊重复了他的指责:英国曾“诱使”印第安人屠杀白人,从而阻止了这两个民族的融合并导致“如果说美国的这个种族没有灭绝的话,它野蛮化了”。杰弗逊伤心地记述道,这是“盎格鲁的商业贪婪”用鲜血浸染爱尔兰、亚洲以及美国大地的另一个例子⁷⁷。

在一起并和谐相处，混居在一起，成为一个民族”，印第安人因而成为美国的完全公民。这个观点如此新颖，以至于他担心，甚至在给印第安人提醒的情况下，这也会使他们感到震惊（他说，印第安人，不是白人）。但是，通过鼓励印第安人将他们的土地卖给政府，以此作为“事物自然进程”的第一步，他们可能会逐步适应这个观点。与此同时，他建议他的记者不要把这个大胆的想法告诉他人⁸⁰。

当华盛顿诉诸美国人的“民族性”来体面地对待印第安人时，其他人担忧，美国的民族性不能胜任这个任务。事实上，它已经被与印第安人之间的斗争玷污了。约翰·杰伊警告他的国人，他们正在堕落到“白色野蛮人”的地步，仅仅为了印第安人的土地就冷血地谋杀他们。他问道：如果白人不是彼此及与文明设施之间相距遥远地在荒野中扎下他们的帐篷，而是逐步扩展他们的定居点，不是更好吗？他预见到，如果白人坚持他们现在的进程，将产生可怕的结果。“我们将不让白色野蛮人布满荒野吗？对于我们来说，比起现在住在荒野上的黄褐色人种，他们不会变得更可怕吗？”⁸¹

比起印第安人的问题，奴隶制的问题更难以克服。对于这个问题，似乎还没有出现一条消化的途径。诚然，贵格会教徒和卫斯理派教徒确实有一种解决办法，而且一大群小册子作者与布道者与他们意见一致；这种方法就是取消奴隶制。卫斯理派教徒大会的会议记录在1780年宣布，奴隶制“与神、人类和自然的法律相悖，并且，对社会有害，与驾驭良心及纯洁的宗教不符”。卫斯理派布道者同意释放他们自己的奴隶并说服很多他们教区的居民也这样做；在一个国家，在该世纪的最后二十年，卫斯理派教徒完成了接近750次释放行动⁸²。他们的会众也明显地对黑人很友善（就像他们对穷人那样）；到1790年，黑人占到该派教徒人数的五分之一。

大多数人，包括如帕特里克·亨利（Patrick Henry）一样善于思考并怀有好意的人，在相信没有奴隶的生活是如此的不方便以至于取消它是不切实际的同时，猛烈地抨击奴隶制“可悲的邪恶”⁸³。它对太多的人有着太多的危险，不仅是因为“不方便”（经济学的委婉说法）的原因，也因为政治的原因。当时战争正在进行中，新的政府也正在建立中，发起一场关

于这个问题的激烈争论被认为会导致分裂,因而是不明智的,更不用说试图去解决它。这种想法一直持续到新政府稳固建立后,结果,即使华盛顿在筹划着为他的奴隶提供自由——不是在他自己死亡后,而是在他的妻子死亡后——的时候,他也正在准备着他这样的告别演说:在演说中,他谨慎地不提及奴隶制的话题(有趣的是,一个隐喻除外。在这个隐喻中,国家被说成是:如果它忽视自己的利益与责任的话,它就是自己激情的“一个奴隶”)⁸⁴。

开国者们,像自那时起的历史学家一样,非常清醒地意识到宪法没法贯彻《独立宣言》中无畏的断言:“所有人生来平等”并被赋予了“生存、自由和追求幸福”“不可剥夺的权力”。对这种戒律的违反是罪大恶极的,首先在五个奴隶等于三个白人(为了计算代表数和税收)的规定中,然后在允许进口奴隶(二十年内)的规定中,以及在要求将逃跑的奴隶归还给他们主人的规定中。开国者们为这些条款感到深深的不安,这从他们谨慎地从来不使用“奴隶”这个词(乃至“黑人”[blacks]或“黑种人”[negroes])中可以显而易见地看出来。“其他人”的委婉说法截然不同于五分之三条款中的“自由人”,或逃跑奴隶条款中的“坚持服务的人”,它允许他们通过给予奴隶以人的地位来安慰他们的良心,即使他们同时在否认奴隶们的平等和自由。《联邦党人文集》尽量粉饰这些规定,接受五分之三条款承认奴隶“是有道德的人,不仅仅是一项财产”这种主张,并辩解说二十年奴隶贸易条款比任何没有限制规定的替代条款要好。麦迪逊宣称:“应该考虑到这一点,随着维护人类利益方面所取得重大进步”,奴隶的“不正常买卖”可能在二十年后终结,与此同时,它会被联邦政府压制,也有可能被一些州取缔⁸⁵。

但是,正如印第安人的情况一样,奴隶制的问题不仅仅是利益或远见的问题。同时还有普遍且深入内心的关于种族差别与黑人劣等的根深蒂固信念。战争期间,当汉密尔顿提议通过给予黑人士兵“自由和步枪”来鼓励他们参军时,他意识到这项建议将由于“偏见与自私”遭到激烈的反对⁸⁶。而且,在宪法正式通过后,当贵格会教徒第一次向国会请愿要求终止奴隶进口然后取消奴隶制时,唯一对他们的请愿表示关注的人是老迈有病的本杰明·富兰克林(无论如何,贵格会教徒让人生疑,因为他们没

有参加战争)。尽管汉密尔顿是一位废奴主义者,但他没有支持这项请愿,因为这项请愿分散了他自己关于金融的议题;另外,虽然麦迪逊赞成取消奴隶贸易,但他对于奴隶制本身的感情是复杂的。

杰弗逊的态度更加模棱两可,而且可能同样的出乎意料。在为弗吉尼亚草拟的宪法中,他提议,应该释放奴隶,然后,给他们配备合适的装备与武器,把他们送到国外去,让他们在任何地方“作为自由而独立的民族”开拓殖民地;为了替代他们,将吸引同等数量的白人移民到美国。他说,这种代价高昂而麻烦的人口转移是很有道理的,因为白人根深蒂固的偏见,黑人对他们长期以来所受伤害的记忆,以及黑人“身体上和精神上”的特点,这会一直分裂这两个种族并“引起将永无止息但最终消灭其中一个或另一个种族的动乱”⁸⁷。四十年后,在他的《自传》中,杰弗逊重述了这个提议:

在命运之书的书写中,没有什么比这些人将获得自由更确定的了。这两个同等自由的种族不会生活在同一个政府下也同样的确定。天性、习惯、观念已经为他们之间的差别画上了擦不掉的界线。这样做还是我们力所能及的:引导和平地释放并移送黑人的进程,并且以这桩罪恶将不知不觉消失的低速度,他们空出的地方将以同样的速度被自由的白人充满。⁸⁸

在那个时候,这种想法并不像现在看起来的那样奇怪。仅仅在两年前,麦迪逊就曾支持过一条类似的在慈善团体中流传的提议。慈善团体寻求只运输释放了的奴隶去非洲,而麦迪逊建议该策略惠及所有黑人,而且政府承担运输费用,因为这项策略将对整个国家有益⁸⁹。

正是在关于奴隶制的问题上,自由的政治与美德的社会学发生了激烈的矛盾。政治哲学家赫伯特·斯多灵(Herbert Storing)曾试图调和二者的矛盾。他争辩说,开国者们的主要目的是创建一个注定成为“有史以来最伟大的自由工具”的联邦。尽管在黑人的问题上,自由的观念被严重违反了,但这个致力于自由观念的联邦本身将最终证明是解放他们的工具。因此,奴隶制这个无可否认的罪恶,是“一桩可以容忍的罪恶,它基于这样的假定:‘只有在这种罪恶远去了,这栋房子才真正适合居住,并且它

将最终远去’，可以允许它通过后门勉强地、不被承认地进入宪法。”⁹⁰

如果这是开国者们的策略的话，它的确最终成功了——但仅仅是在一场血腥而痛苦难忘的内战之后。这场战争是美国历史上改变历史方面最剧烈的事件，也许比革命更甚。人们也许会说，亚伯拉罕·林肯寻求同样的策略，在进行着捍卫联邦并取消奴隶制的双重目的战争——人们可能会说，维持联邦也就是为了取消奴隶制。在这个意义上，林肯是开国者们真正的继承人。在超过半个世纪后，已经建立过这个联邦的自由政治导致了奴隶制的取消。

在《联邦党人文集》中，麦迪逊要求那些对新宪法的某一条款或另一条款提出过异议的人记住旧宪法的缺陷。他争辩说：“前者(新宪法)没有必要应该是完美的：后者(旧宪法)更不完美这就足够了。”⁹¹ 宪法导言的开篇语肯定了这条原则：“我们美利坚合众国的人民，为了组织一个更完善的联邦……”不是可能会成为“哲学立法者”目标的**完美的联邦**，而仅仅是一个**更完美的联邦**。英国的道德哲学家应该会赞成这种谦恭的态度，而渴望成为哲学立法者的法国哲人们，可能不会这样做。

注 释

前 言

1. 发表于1996年8月10日的冈多菲堡演讲以德文印于《Klett - Cotta Sonderdruck》(1997)。2001年5月15日所作的英国科学院演讲以“两个启蒙运动：社会伦理的一种对比”的题目发表于《Proceedings of the British Academy》(2001)。英国科学院演讲大加修订的版本，《怜悯的观念：英国与法国的启蒙运动》载于 *The Public Interest* (2001 年秋)。

序 言

1. 当“启蒙运动”指与18世纪有关的思想的历史学派或运动时，我将启蒙运动这个词第一个字母大写；而在非历史的语境中说到这个词时，我将它第一个字母小写。

2. 约翰·格雷，《启蒙运动的觉醒：现代结束时的政治与文化》(*Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age*) (伦敦, 1995), 第 viii 页。

3. 丹尼尔·戈登(Daniel Gordon),《后现代与启蒙运动：18世纪法国历史的新视角》(*Postmodernism and the Enlightenment: New Perspectives in Eighteenth-Century French History*); 戈登编(纽约, 2001), 第1页。戈登与本卷书的其他参与者一道反对后现代主义者, 捍卫了启蒙运动, 但他一直蒙受后现代主义者的批评。现在, 有相当多关于“启蒙工程”——如人们称呼的那样(通常带有贬义)——的文献。这个说法始于米歇尔·福柯(Michel Foucault)对此评论的原始资料之一“启蒙运动是什么?”(What Is Enlightenment?), 《福柯的读者》(*The Foucault Reader*), 保罗·拉宾诺(Paul Rabinow)编(纽约, 1984)。对于这个议题最近的论文集, 参见:《启蒙运动留下了什么? 一个后现代的问题》(*What's Left of Enlightenment? A Postmodern Question*), 凯斯·迈克尔·贝克尔(Keith Michael Baker)与汉斯·雷尔(Hanns Reill)编(斯坦福大学, 加利福尼亚州,

2001);尼古拉斯·卡波尔蒂(Nicholas Capoldi),《20世纪哲学中的启蒙工程》(The Enlightenment Project in Twentieth-Century Philosophy),选自《现代启蒙运动与理性的规则》(Modern Enlightenment and the Rule of Reason),约翰·C·麦卡锡(John C. McCarthy)编(华盛顿特区,1998);詹姆斯·施密特(James Schmidt),“启蒙工程是什么?”(What Enlightenment Project?)《政治理论》(Political Theory)(2000年12月),以及随后克里斯蒂安·德拉康帕涅(Christian Delacampagne)与施密特之间的交流,《政治理论》(Political Theory)(2001年2月)。理查德·罗蒂(Richard Rorty)区分了他赞成的启蒙运动政治与他拒绝接受的启蒙运动空洞理论《客观性,相对主义与真理:哲学论文》(Objectivity, Relativism, and truth: Philosophical Papers [剑桥大学,1991],第I卷,第21页及其后)。

4. 这种方法更细致的说法是丹尼尔·罗什(Daniel Roche)提出的,见《启蒙运动中的法国》(France in the Enlightenment)(剑桥,马萨诸塞州,1998)。

5. 罗伯特·达恩顿,“高层启蒙运动与文学中的底层生活”(The High Enlightenment and the Low-Life of Literature),选自《旧制度的地下文学》(The Literary Underground of the Old Regime)(剑桥,马萨诸塞州,1982)。《启蒙运动的商业:百科全书的出版史》(The Business of Enlightenment: A Publishing History of the Encyclopedia)(剑桥,马萨诸塞州,1979)是达恩顿关于《百科全书》的出版之开创性著作,但他的文化史风格在他的以下著作中得到了最好展示:多卷本论文集《猫大屠杀:法国文化史钩沉》(The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History)(纽约,1984);《拉姆雷特之吻》(The Kiss of La-mourette)(纽约,1990);《法国大革命前查禁的畅销书》(The Forbidden Best-Sellers of Pre-Revolutionary France)及其姐妹篇《法国秘密文学汇编:1169—1789》(The Corpus of Clandestine Literature in France, 1169—1789)(纽约,1995)。对达恩顿富有生气的评论以及他对知识史的捍卫,详见多米尼克·拉卡普拉(Dominick LaCapra)的《历史与批评》(History and Criticism)(伊萨卡,纽约州,1985),第87—94页。

6. 我没有试图探讨意大利、德国、西班牙、俄国及其他国家的启蒙运动。对于这些国家启蒙运动精彩而简洁的论述见于《国家背景中的启蒙运动》(The Enlightenment in National Context),罗伊·波特与米库拉斯·特伊克(Mikulas Teich)编(剑桥,马萨诸塞州,1981)。

7. 亚历克斯·德·托克维尔,《美国的民主》,哈维·C·曼斯菲尔德(Harvey C. Mansfield)与德尔巴·温斯洛普(Delba Winthrop)翻译并编辑(芝加哥,2000[法语第一版,1835,1840]),第275页(第I卷,第2编,第9章)。托克维尔说,在他的脑中,“moeurs”这个概念首先是“共同真理”,“中心观点”和“所有想法的结果”(第295页)。

8. 伊拉·O·韦德(Ira O. Wade),《法国启蒙运动的知识源头》(The Intellectual Origins of the French Enlightenment)(普林斯顿,1971),将启蒙运动追溯到文艺复兴。在他后来的书《法国启蒙运动的结构与形式》(The Structure

and Form of the French Enlightenment) 第 I 卷《精神哲学》(Esprit Philosophique)(普林斯顿,1977)中,他对此做了修正,承认在路易十四驾崩时,有“一个转折点,尽管不是划时代的”(第 xii 页)。乔纳森·I·伊斯雷尔(Jonathan I. Israel),《激进的启蒙运动:哲学与现代的形成,1650—1750》(Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650—1750)(牛津,2001),也将启蒙运动追溯到了 17 世纪,认为斯宾诺莎起了重要作用。我对启蒙运动有类似的观点,仅将其追溯到 18 世纪。这时,它不仅以哲学史上的一个插曲出现,而且还以一项知识与社会的运动出现,是一桩有着重大政治与社会意义的历史事件。

9. 彼得·盖伊,《启蒙运动:一种诠释》(The Enlightenment: An Interpretation),第 I 卷:《现代异教的兴起》(The Rise of Modern Paganism)(纽约,1975[第一版,1966]),第 x、3、7—8、10 页。另见盖伊的《人性的聚会:法国启蒙运动中的短论》(The Party of Humanity: Essays in the French Enlightenment)(纽约,1971)。

10. 对启蒙运动这种单一观点的批评首先由贝蒂·贝伦斯(Betty Behrens)在《历史杂志》(Historical Journal)中提出。强调不同国家之间区别的启蒙运动多元论观点,参见《国家背景中的启蒙运动》,罗伊·波特与米库拉斯·特伊克编(剑桥,马萨诸塞州,1981);罗伊·波特,《现代世界的创造:英国启蒙运动未曾言说的故事》(The Creation of the Modern World: The Untold Story of the British Enlightenment)(纽约,2000);J·G·A·波科克:“后清教时代的英国与启蒙运动的问题”(Post-Puritan England and the Problem of the Enlightenment),选自《从清教主义道启蒙运动的文化与政治》(Culture and Politics from Puritanism to the Enlightenment),P·扎格林(P. Zagorin)编(伯克利,1980);J·G·A·波科克,《野蛮与宗教》(Barbarism and Religion),《爱德华·吉本的启蒙运动》(The Enlightenment of Edward Gibbon)第 I 卷(剑桥,1999);查尔斯·R·凯斯勒(Charles R. Kesler),“不同的启蒙运动:启蒙运动中的理论与实践”(The Different Enlightenment: Theory and Practice in the Enlightenment),选自《启蒙运动含糊的遗产》(The Ambiguous Legacy of the Enlightenment),威廉·A·拉什尔(William A. Rusher)与肯·马苏吉(Ken Masugi)编(兰哈姆,马里兰州,1995);以及亚瑟·赫尔曼,《苏格兰人如何创造了现代世界:西欧最穷的国家创造了我们的世界及其中每一件事的真实故事》(How the Scots Invented the Modern World: The True Story of How Western Europe's Poorest Nation Created Our World and Everything in It)(纽约,2001)。

11. 格奥尔格·威廉·弗里德里希·黑格尔(Georg Wilhelm Friedrich Hegel),《历史哲学》(The Philosophy of History),J·希伯里翻译(J. Sibree)(纽约,1944[第一版译本,由希伯里翻译,1899]),第 436—437 页。

12. 同上,第 86 页。

13. 同上,第 453—454 页。

14. 汉娜·阿伦特,《论革命》(On Revolution)(纽约,1963),第 49 页。

15. 让·勒·容德·达朗贝尔(Jean le Rond d'Alembert),“序言”(Preliminary Discourse),选自《丹尼斯·狄德罗的百科全书:选集》(Denis Diderot's *The Encyclopedia: Selections*),斯蒂芬·J·根德泽尔(Stephen J. Gendzier)编译,第12页。(在引用法国启蒙运动的文本时,我在可用的地方用到了译文。)

16. 弗朗科·文图里,《启蒙运动中的乌托邦与改革》(*Utopia and Reform in the Enlightenment*)(剑桥,1971),第126—127页,132—133页。

17. 卡罗琳·罗宾斯(Caroline Robbins),《从查理二世复位到与十三州殖民地之间的战争期间英国自由思想的转变、发展与命运中的18世纪共和派研究》(*The Eighteenth - Century Commonwealthmen Studies in the Transmission, Development and Circumstance of English Liberal Thought from the Restoration of Charles II Until the War with the Thirteen Colonies*)(剑桥,马萨诸塞州,1959),第3,381,383页。

18. 引自波特,“启蒙运动在英国”(The Enlightenment in England),第5页。

19. 让·雅克·卢梭,《忏悔录》(1781,1788),M·赫都因(M. Hedouin)编译(伦敦,未注明出版日期),第98页(第三部书)。

20. 卢梭,《爱弥儿》(1762),阿兰·布鲁姆译(纽约,1979),第45页。

21. 约翰·莫雷(John Morley),《狄德罗与百科全书派》(*Diderot and the Encyclopaedists*)(纽约,1878),第163页。

22. 依曼努尔·康德,“什么是启蒙运动?”(What Is Enlightenment?),选自《康德哲学:依曼努尔·康德的道德与政治作品》(*The Philosophy of Kant: Immanuel Kant's Moral and Political Writings*),卡尔·J·弗里德里希(Carl J. Friedrich)编(纽约,1949),第138页。关于该辩论的背景,参看《何为启蒙运动?18世纪的答案与20世纪的问题》(*What Is Enlightenment? Eighteenth - Century Answers and Twentieth - Century Questions*),詹姆斯·施密特编(伯克利,1996)。

23. 詹姆斯·施密特,“创造‘启蒙运动’:斯特林,黑格尔与《牛津英语辞典》”(Inventing “the Enlightenment”: Stirling, Hegel, and the *Oxford English Dictionary*),《观念史杂志》(*Journal of the History of Ideas*)(即将出版)。

24. 埃德蒙·伯克,《法国大革命的反思》(纽约,多尔芬编,1961[第一版,1790]),第86、155、208、259页。其他涉及“启蒙的”,参见第78、100、101、129及155页。这个词出现于伯克很早的一部作品《对自然社会的辩护》(*A Vindication of Natural Society*)(1756),选自《埃德蒙·伯克作品集》(*The Works of Edmund Burke*)(伦敦,1909),第I卷,第38页。

25. 施密特,“创造‘启蒙运动’”,第7页。

26. 莫雷,《狄德罗与百科全书》,第6、117页。“启蒙运动”(Enlightenment)这个词首字母没有大写,不是运动的一个学派的意思,在德国哲学家和哲人们的朋友弗里德里希·格里姆(Friedrich Grimm)的引用中出现过一次(第373页)。莫雷偶尔用到“启蒙的”(enlightened)这个形容词(第87、401页)。

27. 黑格尔,《历史哲学》,第438页。《牛津英语辞典》记录了“启蒙运动”最早的用法,作为Aufklärung的翻译,出现在J·H·斯特林(J. H. Sterling)1865年

关于黑格尔及爱德华·开尔德(Edward Caird)1889年关于康德的书中(《关于历史原理的新英语辞典》(*A New English Dictionary on Historical Principles*)[牛津,1897],第III卷,第2部分,第191页)。参见施密特,“创造‘启蒙运动’”对《牛津英语辞典》这个词条的争论,特别是对引自开尔德的错误诠释的分析。“启蒙运动”一个少见的例子出现于1894年对威廉·文德尔班(Wilhelm Windelband)的《哲学史》(*Geschichte der Philosophie*)。这部作品以赞扬英国为启蒙运动的先驱而著称(施密特,“创造‘启蒙运动’”,第7页)。

28. 施密特,“创造‘启蒙运动’”,第15页。

29. 《大英百科全书:对常识的新审查》(*Encyclopaedia Britannica: A New Survey of Universal Knowledge*)(第14版,伦敦,1929),第VIII卷,第613页。

30. 保罗·伍德(Paul Wood),《导论:杜加尔德·斯图尔特与“苏格兰启蒙运动的创造”》(Introduction: Dugald Stewart and the Invention of “the Scottish Enlightenment”),选自《苏格兰启蒙运动:再诠释的短论》(*The Scottish Enlightenment: Essays in Re-interpretation*),伍德编(罗切斯特,纽约州,2000),第1页。伍德认为这个术语是威廉·罗伯特·斯科特(William Robert Scott)于1900年创造的,但是他指出,这一个学派的理念源于杜加尔德·斯图尔特,他本人是该学派的一员。(斯图尔特接替了亚当·弗格森在爱丁堡大学的道德哲学讲席,他还是亚当斯密的传记作者和文集编者。)约翰·劳弗(John Lough)认为这个词是修·特拉沃·鲁珀(Hugh Trevor-Roper)迟至1967年创造的(劳弗,“启蒙与开化的反思”[*Reflections on Enlightenment and Lumieres*]),选自《英国18世纪研究杂志》(*British Journal of Eighteenth-Century Studies*)[1985年春季],第9页)。对“启蒙”与“开化”的用法混乱以及与这两个词紧密联系的不同思想者及观念,劳弗提议,对于法国以及其他国家,完全抛弃这两个词。

31. 弗朗科·文图里,《启蒙运动中的乌托邦与改革》(剑桥,1971),第126—127,132—133页(见上文第9页);赫尔曼,《苏格兰人如何创造了现代世界》,第225—226页。

32. 阿尔弗莱德·柯班(Alfred Cobban),《追寻人性:启蒙运动在现代历史中的角色》(*In Search of Humanity: The Role of Enlightenment in Modern History*)(伦敦,1960),第7页。因为这条及以下的引用,我非常感谢亚瑟·M·威尔逊(Arthur M. Wilson),“启蒙运动首先来到英国”(The Enlightenment Came First to England),选自《英国的伟大崛起,1660—1763》(*England's Rise to Greatness, 1660—1763*),斯蒂芬·B·巴克斯特(Stephen B. Baxter)编(伯克利,1983)。然而,威尔逊自己名为“启蒙运动首先来到英国”的文章完全把焦点集中到诸如洛克、霍布斯、弥尔顿等思想者及自然神论者身上,主张因为“启蒙运动几乎所有东西都在17世纪发生了”,所以在这一世纪,它已经存在了(第4页)。因而,他也将18世纪的启蒙运动留给法国。

33. 威尔逊,“启蒙运动首先来到英国”,第3页,引用了罗伯特·R·帕尔默(Robert R. Palmer)关于杜尔哥的文章,选自《法与经济学杂志》(*Journal of Law and Economics*)(1976)。

34. 同上,第17页,引用了亨利·斯蒂尔·康马杰(Henry Steele Commager),《理性的帝国:欧洲如何设想启蒙运动和美国如何实现启蒙运动》(*The Empire of Reason: How Europe Imagined and America Realized the Enlightenment*)(花园城,纽约州,1977),第242页。但康马杰本人在同一本书中,将“旧世界的启蒙运动”追溯到1660年皇家学会的建立以及牛顿《原理》(*Prindpia*)1687年的出版(第4页)。

35. 参见上述注释10所述波科克与波特所写的文章及书籍。对波特的书的一条重要评论出自一篇名为“未启蒙的英国”(Unenlightened England)的文章,该文主张,英国没有启蒙运动,因为那时没有对“现代、商业的社会”的理解(这是一个其政治家与思想者崇敬亚当·斯密的国家),也没有以他们的“政府、经济和社会”观点著称的哲学家群体(除了伯克与吉本,潘恩与普莱斯)(约翰·罗伯特森[John Robertson]“未启蒙的英国”,选自《展望》[*Prospect*][2001年1月],第62页)。

36. 埃德蒙·伯克,《新辉格党对旧辉格党的呼吁》(1791),选自《作品》,第III部,第113页。

37. 文图里,《乌托邦与改革》,第73页。

38. 约翰·劳弗,《18世纪英国与其他研究中的〈百科全书〉》(*The Encyclopedia in Eighteenth-Century England and Other Studies*)(纽卡斯尔,1970),第14页。关于英国与法国知识界的关系这个主题,也请参看韦德《法国启蒙运动的结构与形式》,第I部,第120—171页。

39. 《关于道德情操:同时代人对亚当·斯密的反应》(*On Moral Sentiments: Contemporary Responses to Adam Smith*),约翰·里德(John Reeder)编(布里斯托尔,1997),第5页。

40. 亚当·斯密,“发生在称之为模仿的艺术中模仿的性质”(Of the Nature of That Imitation Which Takes Place in What Are Called the Imitative Arts),选自斯密,《哲学论文集》(*Essays on Philosophical Subjects*),W·P·D·怀特曼(W. P. D. Wightman)与J·C·布莱斯(J. C. Bryce)编(牛津,1980),第198页。

41. 亚当·斯密,《道德情操论》,D·D·拉斐尔(D. D. Raphael)与A·L·麦克菲(A. L. Macfie)编(牛津,1976[1790年版本的第6次重印]),第214—215页(第VI部分,第1节)。

42. “哲人”(Philosophe),选自《百科全书》第XII卷,第509页。在他的书《激进的启蒙运动》(*Radical Enlightenment*)中,通过赋予斯宾诺莎一个重要的角色,乔纳森·伊斯雷尔(Jonathan Israel)将“激进的启蒙运动”等同于对宗教的攻击。

43. 恩斯特·卡西尔(Ernst Cassirer)在他关于启蒙运动富有创意的作品中,将理性视为该时代“均质的形成力量”(homogeneous formative power):“‘理性’成为该世纪统一且中心的观点,表达了它所渴望并为之奋斗以及所取得的一切。……18世纪充满了对理性的统一性及不变性的信念。……理性对于所有思考的主题、所有国家、所有时代和所有文化都是一样的。”在这个语境中,启蒙运动“思维”实质上是法国的,以牛顿思想为模型,但在《百科全书》中得到了最有条理

的表达(参见卡西尔《启蒙运动的哲学》[*The Philosophy of the Enlightenment*], 弗里茨·C·A·柯林[Fritz C. A. Koelln]与詹姆斯·P·佩特格罗夫[James P. Pettegrove]译[(普林斯顿,1951(德语第1版,1932)],第5—6页)。

44. 威廉·克里斯托尔,“自由的政治,美德的社会学”(The Politics of Liberty, the Sociology of Virtue),选自马克格森(Mark Gerson)编《必不可少的新保守主义读者》(*The Essential Neo - Conservative Reader*)(里丁,马萨诸塞州,1996),第434页及其后。“美德的社会学”这种表达更经常的与19世纪晚期、20世纪早期法国工团主义哲学家乔治·索雷尔(Georges Sorel)。参见,例如:约翰·L·斯坦利(John L. Stanley)《美德的社会学:乔治·索雷尔德政治与社会理论》(*Sociology of Virtue: The Political and Social Theories of Georges Sorel*)(1981)和亚瑟·L·格雷尔(Arthur L. Greil)《乔治·索雷尔与美德的社会学》(*Georges Sorel and the Sociology of Virtue*)(1981)。社会学家罗伯特·尼斯贝特(Robert Nisbet)在形容保守主义为“自由的政治”或“追求政治美德”时,混同了这两个词。(尼斯贝特,《保守主义:梦想与现实》[*Conservatism: Dream and Reality*][明尼阿波利斯,1986],第x页)。“理性的意识形态”是我自己的简洁陈述。

45. 由特伦斯·马绍尔(Terence Marshall)引用,“卢梭与启蒙运动”(Rousseau and Enlightenment),选自《卢梭的文章》(*Rousseau Papers*),吉姆·麦克亚当(Jim MacAdam)、迈克尔·纽曼(Michael Neumann)与古伊·拉·弗兰斯(Guy La France)编(蒙特利尔,1980),第39页。

46. 见上述第9条注释。

英国启蒙运动：美德的社会学

一、“社会感情”与宗教气质

1. 大卫·休谟,《英国史:从裘力斯·凯撒入侵到1688年的革命》(*The History of England: From the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688*)(4卷本,费城,1828[第1版,1754—1762]),第IV卷,第434页。一些亚当·斯密的评论者在他的著作中发现了牛顿的分析方法。有人宣称,斯密运用机械的类比与隐喻,“自觉地”开始运用牛顿的原理(阿兰·麦克法兰[Alan Macfarlane],《现代世界之谜:自由,财富与平等》[*The Riddle of the Modern World: Of Liberty, Wealth and Equality*][纽约,2000],第82页;另参见伊兰·辛普森·罗斯[Ian Simpson Ross],《亚当·斯密的生平》[*The Life of Adam Smith*][牛津,1995],第179页)。但在《道德情操论》中,只稍稍涉及了牛顿(这是大众对他忽略的开始),而在《国富论》中则没有提及。

2. 参见A·R·汉弗里斯(A. R. Humphreys),《奥古斯都的世界:18世纪英国的社会、思想与文学》(*The Augustan World: Society, Thought, and Letters in Eighteenth - Century England*)(纽约,1963),第207页。

3. 关于牛顿的美学影响,参见马约里·霍普·尼克尔森(Marjorie Hope Nicolson)优美而刚劲的小书《牛顿需要缪斯:牛顿的光学与18世纪的诗人》(*Newton Demands the Muse: Newton's Opticks and the Eighteenth - Century Poets*)(哈姆登,康涅狄格州,1963[第1版,1946])。

4. 约翰·洛克,《人类理解论》(芝加哥,1952[第1版,1690]),第95、103、105页(第I卷,第1及第2章);第176页(第II卷,第20章)。

5. 劳伦斯·E·克莱因(Lawrence E. Klein)认为沙夫茨伯里与洛克的个人关系是他有着“强烈的愿望”去追求他个人的“哲学认同”的原因,他也因此而攻击洛克的原则(《沙夫茨伯里与优雅的文化:18世纪早期英国的道德话语与文化政治》[*Shaftesbury and the Culture of Politeness: Moral Discourse and Cultural Politics in Early Eighteenth - Century England*][剑桥,1994],第15页)。

6. 安东尼·阿什利·库珀(Anthony Ashley Cooper),沙夫茨伯里伯爵三世,《人类、习俗、观念、时代的特征》(Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times)(3卷本,印第安纳波利斯,2001[1711;第6版重印,1737—1738]),第II卷,第27页(第I本,第3部分,第2节);第18页(第I本,第2部分,第3节,其他各处)。“道德感”仅在这篇文章的正文中出现过一次(第27页),但它显然意指文中反复出现的“正确与错误的感觉”的同义词。在1714年的版本中,“道德感”也出现在旁注与正文中。(这里,以及在整本书中,我使这些18世纪作者的大写、标点和拼写都现代化了。保留原文会分散注意力,而且,对于普通名词的大写,会产生误解,因为它对单词做出了无意为之的强调。)

7. 同上,第80页(第II本,第2部分,第1节);第25页(第I本,第3部分,第1节)。

8. 同上,第45页(第II本,第1部分,第1节);第57页(第II本,第1部分,第1节)。

9. 同上,第14页(第I本,第2部分,第2节)。

10. 同上,第26页(第I本,第2部分,第2节)。

11. 同上,第100页(第II本,第2部分,第3节)。关于“普通性质”,参见第45—46页(第II本,第1部分,第1节)。

12. 其他历史学家对洛克与道德哲学家关系的这个解释有争议。例如,弗兰克·巴罗格(Frank Balog)主张,在苏格兰启蒙运动中,“洛克有关键性的地位”。对于这个话题,他引用了第一本英语著作,詹姆斯·麦克科什的《从哈钦森到汉密尔顿的苏格兰哲学》(*Scottish Philosophy from Hutcheson to Hamilton*)(1875):“苏格兰的形而上学者大部分吸取了洛克的精神,他们所有人谈及他时都带着深深的敬意;而且他们从来不在没有表达一下遗憾或歉意的情况下与他产生分歧。”但是巴罗格承认,在关于“良心与道德的性质这一基本问题”上,苏格兰哲学家与洛克有分歧——对于道德哲学家来说,这确实是一个基本的问题。而且他引用休谟来批评洛克“不符合历史事实且起破坏作用”(巴罗格,《苏格兰启蒙运动与自由政治的传统》[*The Scottish Enlightenment and the Liberal Political Tradition*],选自《面对宪法》[*Confronting the Constitution*],阿兰·布鲁姆编[华盛顿特区,

1990],第193、207、205页)。

13. 引自克莱因,《沙夫茨伯里与优雅的文化》,第65页。

14. 《寓言》的一名编者说,当曼德维尔于1714年发表该书的第一版时,他没有读过沙夫茨伯里的作品(《蜜蜂的寓言》,菲利普·哈斯编[伦敦,1970(1723年重印版)],第32页)。但该书对沙夫茨伯里有如此多的回应——反之亦然,以至于这看起来不可能。出版于三年前,受到如此多讨论与赞扬的一本书,曼德维尔会没有读过,这看起来很不可能。该编者也认为,《寓言》可以理解为一首讽刺诗,“英语讽刺文最伟大时代的一件卓尔不群的装饰品”(第43页)。但比起当时人对这本书的看法,这样做太不认真。

15. 同上,第67、75页。

16. 同上,第158、165、264页。

17. 同上,第329页。

18. 同上,第370页。

19. 亚当·斯密,《道德情操论》,D·D·拉斐尔与A·L·麦克菲编(牛津,1976[1790年版本的第6次重印]),第306、308页(第VII部分,第2篇,第4章)。很多年以后,由于威廉·洛(William Law)对私人罪恶于大众有益的“放肆学说”的抨击,吉本赞扬了他(参见哈斯对《寓言》的介绍,第14页)。

20. 参见洛克《教育漫话》(*Some Thoughts Concerning Education*)(1693),特别是关于为什么应该教育小孩不要虐待动物的讨论。

21. 《沙夫茨伯里伯爵安东尼的生平,未发表的信件及哲学体系》(*The life, Unpublished Letters and Philosophical Regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury*),本杰明·汉德(Benjamin Hand)编(伦敦,1900),第158页。

22. 弗朗西斯·哈奇森,《关于我们的美德或德行意识起源的探讨》(*An Inquiry Concerning the Original of Our Ideas of Virtue or Moral Good*)(第2版,1726),重印于《英国道德学家》(*British Moralists*),L·A·塞尔比-比格(L. A. Selby - Bigge)编(牛津,1897),第I卷,第107页。

23. 同上,第118页。另参见哈奇森,《三本书中道德哲学的简要介绍》(*A Short Introduction to Moral Philosophy In Three Hooks*)(第5版,费城,1788[第1版,1747])第12—13、21—22页。他的《关于〈蜜蜂的寓言〉的评论》(*Observations on the Fable of the Bees*)(1726)及《激情和情感的性质与行为论,附有道德感的示例》(*An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense*)(1728)中反复出现这个主题。

24. 《杰里米·边沁通信集》(*The Correspondence of Jeremy Bentham*),提摩西·L·S·斯普里格(Timothy L. S. Sprigge)编(伦敦,1968)第I卷,注释134,第II卷,第99页(给约翰·福斯特[John Forster]的信,1778年4—5月);斯密,《道德情操论》,第321页(第VII部分,第3篇,第3章)。

25. 哈奇森,《探讨》,第86、93、140—143页;《简要介绍》,第9、12页。

26. 哈奇森,《探讨》,第156页。

27. 哈奇森,《道德哲学体系》(*A System of Moral Philosophy*)(伦敦,1755),

第 I 卷,第 69—70 页。

28. 约瑟夫·巴特勒,《在罗尔斯教堂的十五篇布道辞》(*Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel*)(伦敦,1970[第 1 版,1726]),第 86 页(第 5 篇布道辞);第 101 页(第 6 篇布道辞)。

29. 同上,第 19—20 页(第 1 篇布道辞)。另请参见第 11 篇布道辞。

30. 托马斯·雷德(Thomas Reid),《人类积极力量论》(*Essays on the Active Powers of Man*),选自《苏格兰的道德哲学家:关于人性与社会》(*The Scottish Moralists: On Human Nature and Society*),路易斯·施奈德(Louis Schneider)编(芝加哥,1967),第 105 页。

31. 亚当·弗格森,《道德与政治科学原理》(*Principles of Moral and Political Science*)(1792),选自施奈德编,《苏格兰的道德哲学家》,第 88 页。

32. 大卫·休谟,《人性论》,恩斯特·C·莫斯纳(Ernest C. Mossner)编(巴尔的摩,1969[第 1 版,1739—1740]),第 632 页(第 III 本,第 III 部分,第 1 篇);第 522 页(第 III 本,第 I 部分,第 2 章);第 652 页(第 III 本,第 III 部分,第 3 章)。

33. 同上,第 507 页(第 III 本,第 1 部分,第 1 篇);第 522 页(第 III 本,第 1 部分,第 2 篇)。

34. 同上,第 668 页(第 III 本,第 3 部分,第 3 篇);第 635 页(第 III 本,第 3 部分,第 1 篇)。

35. 同上,第 626—627 页(第 III 本,第 3 部分,第 1 章)。

36. 大卫·休谟,《关于道德原则的探讨》(*An Enquiry Concerning the Principles of Morals*)(拉萨尔[LaSalle],伊利诺伊州,1938[1777 年重印版;1751 年第 1 版]),第 138—143 页(附录 II,“关于自爱”[Of Self-Love])。

37. 同上,第 67、109 页。

38. 斯密,《道德情操论》,第 9 页(第 I 部分,第 1 篇,第 1 章)。斯密几乎互换地使用“pity”、“compassion”、“sympathy”这几个词,尽管他在某个时候将“sympathy”与其他词做了区分(第 10 页)。

39. 同上,第 25 页(第 I 部分,第 1 篇,第 5 章)。

40. 同上,第 113—114 页(第 III 部分,第 2 章)。

41. 同上,第 62 页(第 I 部分,第 3 篇,第 3 章)。

42. 斯密对“积极的”美德与“消极的”美德的区分与休谟对“自然的”与“人为的”美德—伦理与正义—的区分类似。在一些最近的评论中,“美德”被说成是斯密与休谟的市民人文主义与“正义”说法的特征。这些词语与这些评论中的用法,并不完全相同。参见如伊万·洪特(Ivan Hont)、迈克尔·伊格纳蒂耶夫(Michael Ignatieff)和 J·G·A·波科克在《财富与美德:苏格兰启蒙运动中政治经济学的形成》(*Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*)中的论述,洪特与伊格纳蒂耶夫编(剑桥,1983)。对于“市民人文主义”的概念,参见 J·G·A·波科克,《马基雅维利时刻:佛罗伦萨的政治思想与大西洋共和国的传统》(*The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*)(普林斯顿,1975)。

43. 斯密,《道德情操论》,第81—82页(第II部分,第2篇,第1章)。

44. 同上,第317页(第VII部分,第3篇,第1章)。

45. 同上,第320页(第VII部分,第3篇,第2章)。有趣的是,在对从古到今的道德哲学的一番简单考察中,斯密只提到过洛克一次,将洛克“反思”的观点与哈奇森的“道德感”的观点对比,以显示哈奇森的优势。第322页(第VII部分,第3篇,第3章)。整本书中,只稍稍提及了洛克一次(第241页)。

46. 詹姆斯·格雷克(James Gleick),《伊萨克·牛顿》(*Isaac Newton*),第108页。

47. 同上,第104页。

48. 沙夫茨伯里,《关于热情的一封信》(*A Letter Concerning Enthusiasm*),选自《人类、习俗、观念、时代的特征》,第I卷,第21、26页。

49. B·W·杨(B. W. Young),《“过度的怀疑论”:吉本与18世纪》(*“Scepticism in Excess”: Gibbon and Eighteenth-Century Christianity*),《历史杂志》(*The Historical Journal*, 1998),第181页(约翰·托兰德[John Toland]引用的发表于1720年的文章)。莱斯利·斯蒂芬(Leslie Stephen)在他的《18世纪的英国人思想史》(*History of English Thought in the Eighteenth Century*)(纽约,1962[第一版,1876])(第I卷,第289页)中引用了这句俏皮话,将它用在休谟身上。

50. 大卫·休谟,《关于迷信与狂热》(*Of Superstition and Enthusiasm*),选自施奈德编《苏格兰的道德哲学家》,第173—177页。

51. 《爱德华·吉本自传》(*The Autobiographies of Edward Gibbon*),约翰·穆雷(John Murray)编(伦敦,1896),第127页。(吉本留下了六份草稿作为他的回忆录的原始资料,这是其中的一个版本。它与吉本的朋友兼遗嘱执行人谢菲尔德[Sheffield]勋爵编辑并于1796年出版的《爱德华·吉本自传》有些不同;参见下面的第72条注释。)

52. 恩斯特·坎贝尔·莫斯纳,《休谟的生平》(*The Life of Hume*)(伦敦,1954),第485页,引用了一封詹姆斯·麦克唐纳(James Macdonald)于1764年6月6日写的信。

53. 威尔·R·乔丹(Will R. Jordan),《公共广场上的信仰:对大卫·休谟与宗教机构的再思考》(*Religion in the Public Square: A Reconsideration of David Hume and Religious Establishment*),《政治评论》(*Review of Politics*)(2002年秋季),第693页。

54. 休谟,《英格兰史》,第III卷,第134—135页。

55. 莫斯纳,《休谟的生平》,第239—244页。另可参见乔丹《公共广场上的信仰》;因格里德·A·梅里科夫斯基(Ingrid A. Merikoski)“一种不同的启蒙运动”(A Different Kind of Enlightenment),选自《宗教与自由》(*Religion and Liberty*)(2001年11—12月);因格里德·A·梅里科夫斯基《物质进步的挑战:苏格兰启蒙运动与基督教斯多葛派》(*The Challenge of Material Progress: The Scottish Enlightenment and Christian Stoicism*),选自《历史的社会杂志》(*Journal of the*

Historical Society)(2002年冬季)。

56. 莫斯纳,《休谟的生平》,第110页。

57. 约瑟夫·巴特勒,《自然宗教与启示宗教与自然的制度与过程之类比》(*The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature*)(伦敦,1900[第1版,1736]),第5页。

58. 巴特勒,《布道辞》,第109页(第11篇布道)。

59. 哈奇森,《探讨》,第176—177页(第7篇,第XIII页)。

60. 哈奇森,《道德哲学体系》(纽约,1968[1755年版的重印]),第313页(第II卷,第3本,第9章)。

61. 斯密,《道德情操论》,第19页(给亚历山大·维德博恩[Alexander Wedderburn]的信,1776年8月14日,编者的介绍中引用)。在这部著作的几个版本的一些变化中,一些评论者看到了对宗教信仰虔诚度的降低,例如,第91—92页(第II部分,第2篇,第3章);第383—387页(附录II)。我想,对于这些修改已经有了够多的评论。

62. 同上,第163、166页(第III部分,第5章)。

63. 同上,第169—170页。

64. 同上,第164页。

65. 同上,第214页(第VI部分,第1篇)。

66. 伊安·辛普森·罗斯,《亚当·斯密的生平》(牛津,1995),第339—340页。

67. 唐纳德·温奇(Donald Winch),《富与贫:英国政治经济学的智慧史》(*Riches and Poverty: An Intellectual History of Political Economy in Britain*)(剑桥,1996),第168页第4条注释。

68. 亚当·斯密,《国民财富的性质和原因的研究》,埃德温·坎南(Edwin Cannan)(纽约,1937[第1版,1776]),第740—746页。

69. 伏尔泰,《关于英国的通信》(*Letters Concerning the English Nation*)(纽约,1974),第35页(第6封信);《联邦党人:对美国的制度的评论》,罗伯特·西格里亚诺(Robert Scigliano)(纽约,2001),第61页(《联邦党人文集》第10篇)。

70. 斯密,《国富论》,第746页。

71. 同上,第746—747页。

72. 《爱德华·吉本自传》(1796),谢菲尔德勋爵编(牛津,世界的经典,1950),第181页(休谟给吉本的信,1776年3月18日)。

73. 爱德华·吉本,《罗马帝国衰亡史》(芝加哥,1952[第1版,1776—1788]),第190—191、205—206页。

74. 同上,第233页。

75. 吉本,《自传》,第180、185页。

76. 罗斯,《斯密的生平》,第285页。

77. 这个话题是一个充满矛盾的问题。一段极好的解释是杨做出的,“过度的怀疑论”,第179—199页。

78. 吉本,《罗马帝国衰亡史》,第179页。

79. 沙夫茨伯里,“关于热情的一封信”,选自《特征》,第I卷,第34页。

80. 同上,第40页。

81. J·G·A·波科克,《野蛮与宗教》(剑桥,1999),第I卷,第151页。波科克形容吉本对达朗贝尔于1761年写的《序言》的反应为“立即的敌意”(第139页)。但在这里,吉本不是不同意与达朗贝尔的宗教观点,而是不同意他对“博学”的毁谤。(另请参见波科克,第67页及其他各处。)

82. 杨,“过度的怀疑论”,第199页。

83. 吉本,《罗马帝国衰亡史》,第634页。

84. H·R·特拉沃-鲁珀,《启蒙运动的宗教起源》(The Religious Origins of the Enlightenment),选自他的《17世纪的危机:宗教、改革与社会变革》(The Crisis of the Seventeenth Century: Religion, the Reformation and Social Change)(纽约,1968),第193—236页(特别是第203页)。

85. J·G·A·波科克,“后清教时代的英国与启蒙运动的问题”(Post-Puritan England and the Problem of the Enlightenment),选自《文化与政治:从清教主义到启蒙运动》(Culture and Politics: From Puritanism to the Enlightenment),佩雷兹·扎格林(Perez Zagorin)编(伯克利,1980),第103、106页。另请参见J·G·A·波科克的“吉本与原始教会”(Gibbon and the Primitive Church),选自《历史、宗教与文化:英国文明史,1750—1950》(History, Religion and Culture: British Intellectual History, 1750—1950),斯蒂芬·科里尼(Stefan Collini),理查德·沃特莫(Richard Whatmore)与布里安·杨(Brian Young)编(剑桥,2000),第59—60页。

86. 罗伊·波特,“英国的启蒙运动”,选自《国家背景中的启蒙运动》,罗伊·波特与米库拉斯·特伊克编(剑桥,1981),第6页。

87. J·C·D·克拉克(J. C. D. Clark),《英国的社会,1688—1832:旧制度期间的意识形态,社会结构与政治实践》(English Society, 1688—1832: Ideology, Social Structure, and Political Practice During the Ancien Regime)(剑桥,1985)。

88. 德·孟德斯鸠男爵,《法的精神》,托马斯·纽金特(Thomas Nugent)译(纽约,1949[法语第1版,1750]),第321页(第1卷,第20本,第7章)。

89. 《阿历克斯·德·托克维尔的回忆录、信件与遗产》(Memoir, Letters, and Remains of Alexis de Tocqueville)(伦敦,1861),第II卷,第397页(给M·德·科塞尔[M. de Corcelle]的信,1857年7月2日)。

二、政治经济学与道德情感

1. 关于这个“问题”,参见,如,理查德·特伊克格拉贝三世(Richard Teichgraeber III),《“亚当·斯密问题”的再思考》(Rethinking Das Adam Smith Problem),选自《英国研究杂志》(Journal of British Studies)(1981年春季);特伊克格拉贝,《亚当·斯密与传统:马尔萨斯之前的〈国富论〉》(Adam Smith and Tradition: Wealth of Nations Before Malthus),选自他的《经济、政治与社会:英

国文明史,1750—1950》(*Economy, Polity, and Society: British Intellectual History, 1750—1950*)(剑桥,2000);以及对斯密的介绍,《道德情操论》,D·D·拉斐尔与A·L·麦克菲(牛津,1976[1790年第6版的重印],第20—25页及各处)。关于斯密的文章一直都很多,但自从《国富论》发表一百周年以来,这些文章有了一种新的描述。大部分这种描述源于J·G·A·波科克在《马基雅维利时刻:佛罗伦萨的政治思想与大西洋共和国的传统》(*The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*)中提倡的“市民人文主义”传统(普林斯顿,1975)。对于斯密与这个传统的关系(以及他与这个传统的背离),如《国富论》和《道德情操论》中反映的那样,参见伊斯特万·洪特与迈克尔·伊格纳蒂耶夫、尼古拉斯·菲利普森(Nicholas Phillipson),以及唐纳德·温奇在《财富与美德:苏格兰启蒙运动中政治经济学的形成》(剑桥,1983)中的文章,以及彼得·琼斯(Peter Jones)与安德鲁·S·斯金纳(Andrew S. Skinner)编,《亚当·斯密评论》(*Adam Smith Reviewed*)(爱丁堡,1992)中约翰·杜威(John Dwyer)的文章。

2. 杜加尔德·斯图尔特,《亚当·斯密的传记体回忆录》(*Biographical Memoir of Adam Smith*)(纽约,1966[第1版,1793]),第67—68页。

3. 同上,第52页。

4. 同上,第87页(注释G)。

5. 约翰·拉斯金,《持棒者:给大不列颠的工人与劳动者的信》(*Fors Clavigera: Letters to the Workmen and Labourers of Great Britain*),选自《作品集》(*Works*),E·T·库克(E. T. Cook)与亚历山大·温德博恩(Alexander Wedderburn)(伦敦,1907[第1版,1871—1884]),第XXVIII卷,第516、764页。

6. E·P·汤普森,“18世纪英国群众的道德经济学”(The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century),选自《过去与现在》(*Past and Present*),第89—90页。

7. 约瑟夫·熊彼特,《经济分析史》(*History of Economic Analysis*),伊丽莎白·布迪·熊彼特(Elizabeth Boody Schumpeter)编(纽约,1974[第1版,1954]),第141、182、185页。

8. 亚当·斯密,《国民财富的性质和原因的研究》,埃德温·坎南(纽约,1937[第1版,1776]),第250页。

9. 同上,第98页。

10. 同上,第128、460—461、463、577、609页。

11. 同上,第14页。

12. 同上,第651页。

13. 同上,第14页。

14. 斯密,《道德情操论》,第184—185页,注释7。编者指出,斯密更早的时候在他的文章“天文学史”(The History of Astronomy)中用了这种说法。在该文中,他说,古人没有在诸如火、水或重力等自然力中看到“朱庇特看不见的手”。另请参见A·L·麦柯菲,《朱庇特看不见的手》(*The Invisible Hand of Jupiter*),

《观念史杂志》(*Journal of the History of Ideas*)(1971),第 595—599 页。

15. 《国富论》,第 423 页。(这是该书中唯一一次使用该短语)

16. 同上,第 11 页。

17. 同上,第 78—79 页。

18. 亚瑟·杨,《农夫的英格兰东部之旅》(*The Farmer's Tour Through the East of England*)(伦敦,1771),第 IV 卷,第 361 页。

19. 亚瑟·杨,《六个月的英格兰北部之旅》(*A Six Months' Tour Through the North of England*)(伦敦,1770),第 I 卷,196 页。

20. 《国富论》,第 81 页。

21. 同上,第 141 页。

22. 同上,第 683 页;另请参见第 777、821 页。

23. 同上,第 11 页。

24. 罗伯特·海尔布罗纳(Robert Heilbroner)将斯密的理论与马尔萨斯理论归结为一类。海尔布罗纳坚持认为,斯密非但不是指出一个日益进步、扩张的经济,他反而预见了一个最终将衰弱没落的经济。参见海尔布罗纳《进步的悖论:〈国富论〉中的衰弱与没落》(*The Paradox of Progress: Decline and Decay in the Wealth of Nations*),《观念史杂志》(1973),第 243 页,重印于《关于亚当·斯密的文章》(*Essays on Adam Smith*),安德鲁·S·斯金纳与托马斯·威尔逊编(牛津,1975)。另参见 E·G·韦斯特(E. G. West),《亚当·斯密与异化:财富增长,人类没落?》(*Adam Smith and Alienation: Wealth Increases, Men Decay?*),选自《关于亚当·斯密的文章》(在他的早期作品《世界性的哲学家》(*The Worldly Philosophers*)[纽约,1953]中,海尔布罗纳曾描述了人们通常所认为的“乐观的”斯密。)阿兰·麦克法兰,在《现代世界之谜:自由、财富与平等》(伦敦,2000),形容斯密的观点是“短期的乐观主义而长期的悲观主义”(第 145 页)。

25. 《国富论》,第 734—735 页。关于“商业精神中生发的不便……”(也就是劳动分工)的类似评论也出现在斯密的《法律讲义》(*Lectures on Jurisprudence*)中。该书由 R·L·米克(R. L. Meek)、D·D·拉斐尔与 P·G·斯坦恩(P. G. Stein)(牛津,1978)编,第 539—541 页(“1766 年的报告”[Report of 1766])。这个时候,斯密正在撰写《国富论》,所以,在这里发现很多类似的情感表达是不奇怪的。

26. 《国富论》,第 3 页。

27. 同上,第 735 页。

28. 同上,第 737 页。

29. 卡尔·马克思(Karl Marx),《资本论:政治经济学批判》(*Capital: A Critique of Political Economy*)(纽约,1936[德语第 1 版,1867]),第 398 页(第 IV 部分,第 5 篇)。

30. 同上,第 528—29、534 页(第 IV 部分,第 9 篇)。

31. 卡尔·马克思与弗里德里希·恩格斯(Friedrich Engels),《共产党宣言》(*The Communist Manifesto*),塞缪尔·H·比尔(Samuel H. Beer)(纽约,1935

[德语第1版,1848]编,第28、32页。

32. 汉娜·阿伦特,《人的条件》(*The Human Condition*)(芝加哥,1958),第110页及其后。

33. 在另一个地方,斯密将工业工人与农业工人进行了对比,认为后者更好——农业工人在一天中不得不进行很多种不同的操作,不像工厂里的工人,他们只限于进行一项操作。这里的语境也很有趣,因为这段话出现在他对工厂主与商人的批评过程中。他批评他们很容易将损害公众利益(以及工人的利益)与增进他们的自身利益“结合起来”,而农夫们却精力太分散,而没有从事这样的事业(《国富论》,第127页)。

34. 参见上述,第59页。

35. 《国富论》,第324—325、326页。

36. 约瑟夫·克罗普西,《政治与经济:亚当·斯密原理的诠释》(*Polity and Economy: An Interpretation of the Principles of Adam Smith*)(海牙,1957),第95页。另请参见克罗普西,“亚当·斯密”,选自《政治哲学史》(*History of Political Philosophy*),里奥·施特劳斯(Leo Strauss)与约瑟夫·克罗普西编(芝加哥,1987[第1版,1963])。

37. 《国富论》,第385页。

38. 同上,第248—249页。

39. 同上,第121—122页。

40. 同上,第13页。

41. 同上,第15—16页。

42. 大卫·休谟,《论原始契约》(*Of the Original Contract*),选自休谟《政治论文集》(*Political Essays*)(印第安纳波利斯,1953[第1版,1741—1742]),第44页。

43. 约翰·洛克,《人类理解论》(芝加哥,1952年[第1版,1690]),第390页。

44. 约翰·莫雷,《狄德罗与百科全书派》(纽约,1978),第338页。

三、埃德蒙·伯克的启蒙运动

1. 以塞亚·柏林,《反潮流:观念史论文集》(*Against the Current: Essays in the History of Ideas*)(普林斯顿,2001[第1版,1955]),第13—14页。柏林的观点并不总是完全一致。在他关于反启蒙运动的文章中,他形容伯克有机社会的观点是“强烈的保守主义,而且,确有反动的意味”。在另一个地方他将,他将伯克置于一系列的反启蒙运动思想家之中,这些思想家包括哈曼(Hamann)、费希特、德梅斯特(de Maistre)和博纳尔德(Bonald),以第二次世界大战期间的纳粹党作家为顶峰。但是,在另一篇文章中,他认为伯克的思想来源是理查德·胡克(Richard Hooker)、孟德斯鸠和休谟,他们都非常相信自由和启蒙运动(第151、185、250、344页)。我碰巧曾读过一本关于启蒙运动的文集(《启蒙运动》[*The Enlightenment*],大卫·威廉斯[David Williams]编[剑桥,1999]),书中收录了《对法国大革命的反思》的一段摘抄。伯克的《论崇高与美》(1757)偶尔被人充满敬意地摘录或提到,人们这样做时,几乎毫无例外地赞扬年轻的伯克,这跟写《反思》的伯克形成了鲜明对比。

2. J·G·A·波科克,《野蛮与宗教》第I卷:《爱德华·吉本的启蒙运动,1737—1764》(*The Enlightenment of Edward Gibbon, 1737-1764*)(剑桥,1999),第7页。另请参见第109:“理解这一点很重要:伯克是在作为启蒙运动的哲学家说话,而不是反启蒙运动的哲学家。”

3. 科纳·克鲁兹·奥布里恩(Conor Cruise O'Brien)《伟大的旋律:埃德蒙·伯克的主题传记与评论性文集》(*The Great Melody: A Thematic Biography and Commented Anthology of Edmund Burke*)(芝加哥,1992),第608、595页注释1。附录摘抄了奥布里恩对柏林《人性的曲折》(*The Crooked Timber of Humanity*)(1991)的评论,以及与柏林在伯克的话题上交流的信件(第605—618页)。杰瑞·Z·穆勒(Jerry Z. Muller)在《思维与市场:现代欧洲思想中的资本主义》(*The Mind and the Market: Capitalism in Modern European Thought*)明确地把伯克置于启蒙思想家的行列(第104—138页)。

4. 《爱德华·吉本自传》(1796),谢菲尔德勋爵编(牛津,世界的经典,1950),第216页。

5. 格特鲁德·希梅尔法布,《贫穷的观念:早期工业时代的英国》(*The Idea of Poverty: England in the Early Industrial Age*)(纽约,1983),第66页。这段引语首先出现在罗伯特·比塞特(Robert Bisset)于1800年所写的一本伯克的传记中。

6. 伯克,《给一位尊贵的勋爵的信》(Letter to a Noble Lord)(1796),选自《埃德蒙·伯克作品集》(*The Works of Edmund Burke*)(伦敦,1909),第V卷,第124页。尽管一位编辑让斯密去找伯克商讨并在他写《国富论》时表达对伯克“无比的尊敬”,但是实际上,他们直到1777年才聚在一起,而他们仅有的一次交流是在这之前:1775年,关于一桩小事。参见罗斯柴尔德(Rothschild)《经济情感论》(*Economic Sentiments*),第275—276页,注释77与81。

7. 伯克,《关于民事及其他机构经济改革……的演讲》(*Speech ... on the Economical Reformation of the Civil and Other Establishments*)(1780年2月11日),选自《作品集》,第II卷,第109—110页。

8. 伯克,《对短缺的思考及详细说明》(*Thoughts and Details on Scarcity*),选自《作品集》,第V卷,83—109页。(这本小册子写于1795年并在该年被人传看,但直到死后才发表。)另请参见《关于弑君者的和平的信》(*Letters on a Regicide Peace*)(第三封信,1797),选自《作品集》第V卷,321—322页。在我的《贫穷的观念》(*Idea of Poverty*)(第61—73页)中,我过分强调了伯克与斯密之间的分歧,但现在我相信两人的观点颇为一致。我那时说,斯密反对住宅法,但不反对《济贫法》本身,而伯克拒绝接受《济贫法》最根本的原则。然而,在这篇文章中,伯克不是在以这样的态度讨论《济贫法》,而是在讨论工资的管制与增加。在这个问题上,两人的观点相当的一致。

9. 唐纳德·温奇在《富与贫:英国政治经济学的思想史》(*Riches and Poverty: an Intellectual History of Political Economy in Britain, 1750-1834*)(剑桥,1996)(第128页及各处)中提到这个“问题”(他称之为一个“不适当的结

合”)。温奇本人不认为斯密或伯克前后的不一致有什么重要意义。他也不认为斯密与伯克之间的分歧很大:“比起那些希望强调斯密的一些英国与法国崇拜者属于‘自由’、激进或倾向革命的人,那些强调斯密与伯克之间联系的人的说法更妥当。”对这个“问题”一个更富创意的解决方法是C·B·麦克弗森(C. B. Macpherson)提出来的,他认为伯克实质上是一位放任自由主义者。如果他以一位“传统主义者”自居,那是因为他在那个时代,“资本主义的秩序实质上已恢复到英国的传统秩序整整一个世纪了”。而且,伯克抨击法国大革命,那是因为他没有意识到这是一场“资产阶级”革命(麦克弗森,《伯克》[纽约,1980],第51页及其后)。

10. 伯克,《对法国大革命的反思》(纽约,1961[第1版,1790]),第92、89页。

11. 同上,第93页。

12. 伯克,《崇高与美的起源之哲学探索》,选自《作品集》,第I卷,第52页。

13. 同上,第52、56页。

14. 伯克,《反思》,第93—94、70页。

15. 伯克,《为自然社会辩护:或者,对人工社会各类人中兴起的悲惨与罪恶的考察》(*A Vindication of Natural Society: or, a View of the Miseries and Evils Arising to Mankind from Every Species of Artificial Society*),选自《作品集》,第I卷,第3—5页。

16. 伯克,《崇高与美》,选自《作品集》,第I卷,第127页。

17. 同上,第79页。

18. 伯克,《年鉴》(*Annual Register*)(1759)及《关于道德情操论:同时代人对亚当·斯密的回应》(*On Moral Sentiments: Contemporary Responses to Adam Smith*)中对《道德情操论》的重新审视,约翰·里德(John Reeder)编(布里斯托尔,1997),第52页。

19. 伯克,《对当下不满之原因的思考》(*Thoughts on the Cause of the Present Discontents*)(1770年4月),选自《作品集》,第I卷,第351、354页。在私人信件中,伯克怀疑怀克斯是否是一个谨慎或坚持原则的人。参见J·C·D·克拉克(J. C. D. Clark)“埃德蒙·伯克的《对美国革命的反思》(1777);或者,‘为何美国革命与法国人有关?’”(Edmund Burke's *Reflections on the Revolution in America* (1777); or, How Did the American Revolution Relate to the French?),选自《信念、理性与经济状况:向安东尼·沃特曼致敬的文章》(*Faith, Reason, and Economics: Essays in Honour of Anthony Waterman*),德雷克·休姆(Derek Hum)编(加拿大温尼伯,2003),第36页及第45页注释95。

20. 伯克,《对当下不满之原因的思考》,选自《作品集》,第I卷,第368—369页。

21. 同上,第310页。

22. 伯克,“关于福克斯先生东印度法案的演讲”(Speech on Mr. Fox's East India Bill)(1783),选自《作品集》,第II卷,第176页。

23. 同上,第195、226页。

24. 约翰·莫雷,伯克(伦敦,1904),第134页。很多年以前,由于他的兄弟们

在东印度股票上的灾难性金融投机，伯克对印度有了第一次关注。但他后来对这个问题的关注远远超出了这个个人插曲（他本人没有参与这些失败的投资），而且他对于印度状况的实际观点同他的兄弟们的截然不同。对于这最后一点，请参看斯坦利·艾林（Stanley Ayling）的《埃德蒙·伯克：他的生平与观点》（*Edmund Burke: His Life and Opinions*）（纽约，1988），第167—168页。

25. 一种伯克对于美国革命观点的截然不同诠释出现在J·C·D·克拉克的文章中（参见上述注释19）。在一篇富有创意的（当然，也是虚构的）文章“对美国革命的反思”（*Reflections on the Revolution in America*）中，克拉克让伯克将他阐明的与法国相关的原则用于美国。克拉克最小化了伯克对美国的兴趣，并批评他没有意识到美国革命是与法国大革命一样的深刻革命。我自己的观点是常规性的，即：美国革命与法国大革命有着根本的、性质上的不同。而伯克也认识到了这一点。

26. 伯克，“对最近发表名为《目前国家的状况》的文章的评论”（*Observations on a Late Publication Entitled “The Present State of the Nation”*）（1769年2月），选自《作品集》，第I卷，第277、280页。

27. 伯克，《关于将他的解决方法用于与殖民地达成和解的演讲》（*Speech on Moving his Resolutions for Conciliation with the Colonies*）（1775年3月22日），选自《作品集》，第I卷，第456、462页。

28. 同上，第464—469页。

29. 亚当·斯密，《国民财富的性质和原因的研究》，埃德温·坎南（纽约，1937[第1版，1776]），第586—587页。

30. 温奇，《富与贫》，第142—143页。

31. 伯克，《给布里斯托尔治安法官关于美国事务的信》（*Letter to the Sheriffs of Bristol on the Affairs of America*）（1777年4月3日），选自《作品集》，第II卷，第30—31页。

32. 伯克，《关于和解的演讲》（*Speech on Conciliation*），选自《作品集》，第I卷，第466页。罗伊·波特说，伯克“嘲笑”“对异议者的异议”（波特，《现代世界的创造：英国启蒙运动未曾言说的故事》[纽约，2000]，第480页）。我认为这是对这段话的错误理解。

33. 《埃德蒙·伯克的通信：选集》（*Letters of Edmund Burke: A Selection*），哈罗德·J·拉斯基（Harold J. Laski）编（牛津，1922），第195页（给威廉·博格的信[William Burgh]，1775年2月9日）。

34. 伯克，《反思》，第266页。

35. 伯克，《关于和解的演讲》，选自《作品集》，第I卷，第456页。

36. 伯克，《反思》，第19页。

37. 塞缪尔·泰勒·柯勒律治（Samuel Taylor Coleridge），《文学传记》（*Biographia Literaria*）（伦敦，1939[第1版，1817]），第97页。

38. 伯克，《反思》，第15、28、39页。

39. 同上，第36、44—45页。

40. 同上,第 43、47、50 页。
41. 同上,第 62 页。参见哈维·曼斯菲尔德(Harvey Mansfield),《政治才能与政党政府:伯克与柏林布罗克研究》(*Statesmanship and Party Government: A Study of Burke and Bolingbroke*)(芝加哥,1965),第 201 页及其后。
42. 伯克,《反思》,第 100 页。
43. 同上,第 74 页。
44. 同上,第 104 页。
45. 同上,第 115 页。
46. 同上,第 105 页。
47. 我曾经是做出这种指责的人之一,但自那以后,我否决了这种观点。参看我的《维多利亚时代的思想》(*Victorian Minds*)(纽约,1968)中关于伯克的两篇文章,第 4—31 页。
48. 伯克,《反思》,第 106 页。
49. 同上,第 110 页。
50. 同上,第 89 页。
51. 同上。
52. 同上,第 90 页。
53. 同上。
54. 托马斯·潘恩,《人权论》(纽约,多尔芬[Dolphin]版,1961[第 1 版,1791—1792]),第 288 页。
55. 伯克,《反思》,第 92 页;科纳·克鲁兹·奥布里恩编,《关于法国大革命的反思》(伦敦,1968),第 173 页、385 页注释 66。
56. 伯克,《反思》,第 68 页。
57. 同上,第 50—51 页。
58. 伯克,《关于弑君者和平的信》(1796),选自《作品集》,第 V 卷,210—211 页。
59. 伯克,《反思》,第 93、95 页。
60. J·G·A·波特编,《对法国大革命的反思》(印第安纳波利斯,1987),第 xxxvii 页。在另一处,波特认为伯克秉持了启蒙运动的传统。这里,他认为伯克是我们时代的顾问与先知。然而,在另一本书中,波特将伯克《关于弑君者和平的信》描述为“大限将至时内心的强烈哀叹”(《美德、商业与历史:关于主要是 18 世纪的政治思想与历史的文章》[*Virtue, Commerce, and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*][剑桥,1985],第 205 页)。

四、激进的异议者

1. 理查德·普莱斯,《道德中主要问题与困境的重新审视》(*A Review of the Principal Questions and Difficulties in Morals*)(1757);约瑟夫·普里斯特利,《苏格兰哲学的考察》(*Examination of Scottish Philosophy*)(1774)。

2. 参见埃利·哈勒韦,《哲学激进主义的成长》(*The Growth of*

Philosophical Radicalism), 玛丽·莫里斯(Mary Morris)译(克利夫顿, 纽约州, 1972[法语第1版, 1901—1904]), 第153、178、251页。

3. 罗伊·波特将这个词运用到普莱斯和威廉福伦德(William Frend, 一名精算师)(《现代世界的创造: 英国启蒙运动未曾言说的故事》[纽约, 2000], 第208页)。

4. 埃德蒙·伯克,《自然社会的辩护》(1756), 选自《埃德蒙·伯克作品集》(伦敦, 1909), 第I卷, 第3页。

5. J·C·D·克拉克在他的《英国社会, 1688—1832: 旧制度期间的意识形态、社会结构与政治实践》(剑桥, 1985)中花大量篇幅证明了这一点(第277页及其后)。

6. 克拉克强调了普莱斯思想的阿里乌斯派方面的影响(同上, 第330页), 唐纳德·温奇则强调了他的洛克方面影响。参见温奇,《富与贫: 英国政治经济学的智慧史》(剑桥, 1996), 第145—146页。

7. 约瑟夫·普里斯特利,《关于政府的首要原则以及政治、公民与宗教自由的性质》(*An Essay on the First Principles of Government and on the Nature of Political, Civil, and Religious Liberty*)(1768)和《大不列颠及其殖民地自由的现状》(*The Present State of Liberty in Great Britain and Her Colonies*)(剑桥, 1993), 第32、134页及各处。

8. 伯克,《致布里斯托尔治安法官的信》(1777), 选自《作品集》, 第II卷, 第29—30页。(唐纳德·温奇在《贫与富》中提醒人们注意这一段, 第145—146页。)

9. 理查德·普莱斯,“论对我们祖国的爱”(A Discourse on the Love of Our Country), 选自《对法国大革命的辩论, 1789—1800》(*The Debate on the French Revolution, 1789—1800*), 阿尔弗莱德·柯班(Alfred Cobban)编(伦敦, 1950), 第63—64页。奇怪的是, 伯克本应该引用前面作为结论的一段, 而不是这最后煽动性的一段。参见《关于法国大革命的反思》(纽约, 多尔芬版, 1961), 第78页。

10. 亚当·斯密,《道德情操论》, D·D·拉斐尔与A·L·麦克菲编(牛津, 1976[1790年版本的第6次重印]), 第318页(第VII部分, 第3篇, 第2章); 第229页(第VI部分, 第3篇, 第2张)。

11. 同上, 第229页注释2。

12. 伊萨克·克拉姆尼克(Isaac Kramnick)引用,《埃德蒙·伯克的愤怒: 一名模棱两可的保守者的画像》(*The Rage of Edmund Burke: Portrait of an Ambivalent Conservative*), 第14页。

13. 普里斯特利,《关于政府的首要原则》(1768), 选自《政治作品》(*Political Writings*), 第51页。

14. 托马斯·潘恩,《常识》(纽约, 1992[1791年版本的重印]), 第5页。

15. 同上。

16. 潘恩,《人权论》(纽约, 多尔芬版, 1961[第1版, 1791—1792]), 第400页。(这个版本, 和其他很多版本一样, 定了《人权论》[*The Rights of Man*]不正确的名字。一般的文章加入到潘恩死后八年的1817年的版本中。)

17. 同上,第 433 页。

18. 斯密,《国民财富的性质和原因的研究》,埃德温·坎南编(纽约,1937[第 1 版,1776]),第 669、681 页。

19. 潘恩,《人权论》,第 418、429、315 页。

20. 同上,第 304 页。

21. 同上,第 400—401 页。

22. 同上,第 448 页。

23. 同上,第 480 页。

24. 同上,第 482 页。

25. 关于“福利国家”,参见,如埃里克·富纳(Eric Foner)的《汤姆·潘恩与革命的美国》(*Tom Paine and Revolutionary America*)(纽约,1976),第 218 页,以及弗朗西斯·卡纳万(Francis Canavan)“伯克—潘恩争议”(The Burke - Paine Controversy),选自《政治科学评论》(*Political Science Reviewer*)(1976),第 403 页;关于“社会保障”,参见亨利·柯林斯(Henry Collins)对潘恩《人权论》(伦敦,企鹅版,1969)的介绍,第 37 页;关于“社会民主”,参见 S·麦克科比(S. Maccoby),《英国的激进主义,1786—1832》(*English Radicalism, 1786 - 1832*),第 53 页。E·P·汤普森欢呼《人权论》为“英国工人阶级运动的奠基之作”,奠定了“朝向 20 世纪社会立法的进程”(《英国工人阶级的形成》[*The Making of the English Working Class*][纽约,1964],第 90、94 页)。

26. 柯林斯,对企鹅版《人权论》的介绍,第 43 页。柯林斯承认,潘恩从来没有跨过这道门槛,但这意味着,任何重新分配的方案都接近“社会主义的门槛”。对于《人权论》与《反对农业法与农业垄断的农业正义》(*Agrarian Justice Opposed to Agrarian Law and to Agrarian Monopoly*)的对比,参看格特鲁德·希梅尔法布的《贫穷的观念:早期工业时代的英国》(*The Idea of Poverty: England in the Early Industrial Age*)(纽约,1983),第 86—99 页。

27. 潘恩,《理性的时代:真实而令人难以置信神学的调查》(*Age of Reason: Being an Investigation of True and Fabulous Theology*)(纽约,1975[第 1 版,1794—1795]),第 5—6 页。

28. 对于普莱斯与普里斯特利千禧年观点的严肃讨论,参见小杰克·弗鲁齐曼(Jack Fruchtman, Jr.)的《理查德·普莱斯与约瑟夫·普里斯特利预示灾祸的政治:18 世纪晚期英国共和派弥赛亚思想的研究》(*The Apocalyptic Politics of Richard Price and Joseph Priestley: A Study in Late Eighteenth - Century English Republican Messianism*)(费城,1983),以及伊艾安·麦克卡尔门(Iaian McCalman),“新耶路撒冷人:英国的先知、异议者与激进者,1786—1830”(New Jerusalem: Prophecy, Dissent and Radical Culture in England, 1786—1830),选自《启蒙运动与宗教:18 世纪英国的理性异议者》(*Enlightenment and Religion: Rational Dissent in Eighteenth - Century Britain*),克努德·哈康森(Knud Haakonssen)编(剑桥,1996)。亨利·F·梅(Henry F. May),《美国的启蒙运动》(*The Enlightenment in America*)(牛津,1976),承认了普莱斯与普里斯特利的千

禧年思想,但没有详细说明。

29. 阿兰·泰珀(Alan Tapper)引用,“普里斯特利关于政治、进步与道德神学”(Priestley on Politics, Progress and Moral Theology),选自哈康森编,《启蒙运动与宗教》(*Enlightenment and Religion*),第272页。

30. 参看弗鲁齐曼,《预示灾祸的政治》,第1页。

31. 同上,第35页。

32. 参看克拉克,《英国社会,1688—1832》,第333、335页。

33. 同上,第335页。

34. 波特,《现代世界的创造》,第414页。

35. 弗鲁齐曼,《预示灾祸的政治》,第42页。

36. 威廉·戈德温,《论政治正义及其对一般美德与幸福的影响》(*An Enquiry Concerning Political Justice, and Its Influence on General Virtue and Happiness*)(伦敦,1793),第I卷,第237页。(在第二版中,标题中的“一般美德”[*General Virtue*]换成了“道德”[*Morals*].)

37. 哈勒韦谈及戈德温时,认为他是斯密的信徒,并引用一段话暗示他与斯密在“利益的一致”上有共同的观点(《哲学激进主义》,第209—212页)。但戈德温拒绝接受利益这个观点本身。

38. 戈德温,《论政治正义》,第II卷,第846—847页。

39. 同上,第I卷,第163页。

40. 同上,第83页。

41. 同上,第II卷,第862—871页。

42. 同上,第I卷,第1—2页。

43. 同上,第II卷,第870—872页。

44. 同上。

45. 同上,第I卷,第43页。

46. 同上(第3版,1798),第II卷,第510页。

47. 琼·B·兰德斯(Joan B. Landes),《法国大革命时代的妇女与公共领域》(*Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution*)(伊萨卡,纽约州,1988),第149页。

48. 玛丽·沃尔斯通·克拉夫特,《人权的辩护与妇女权的辩护》(*A Vindication of the Rights of Men and A Vindication of the Rights of Woman*),席尔瓦纳·托马塞利(Sylvana Tomaselli)编(剑桥,1995),第xxvi页。

49. 引用自彼得·H·马歇尔(Peter H. Marshall)《威廉·戈德温》(*William Godwin*)(纽黑文,1984),第324页。

50. 同上,第359页。

51. 孔多塞,《人类精神进步史纲要》,J·巴巴拉克罗夫(J. Barraclough)译(纽约,1955),第188—189页。

52. C·基冈·保罗(C. Kegan Paul),《威廉·戈德温:他的朋友与同时代人》(*William Godwin: His Friends and Contemporaries*)(伦敦,1876),第I卷,第

80 页。

53. 普莱斯,《道德中主要问题的重新审视》(*Review of the Principal Questions in Morals*)(纽约,1974[第3版的重印]),第121页。

54. 戈德温,《论政治正义》(第1版),第II卷,第738—739页;第3版,第II卷,第366—369页。

55. 参见 M·G·琼斯(M. G. Jones),《慈善学校运动:18世纪清教实践研究》(*The Charity School Movement: A Study of Eighteenth - Century Puritanism in Action*)(剑桥,1938),第3页。参见下述关于慈善运动的第6章。

五、卫斯理教派:“一种社会宗教”

1. 大多数关于启蒙运动的作者草率地忽略了卫斯理派教徒。例如,在《正视神的18世纪》(*The Eighteenth Century Confronts the Gods*)(纽约,1959)中,弗兰克·E·曼努埃尔(Frank E. Manuel)没有提到他们——似乎他们没有在这样做,即:正视神(更确切地说,上帝)。其他作者在写到启蒙运动时,明确地将他们排除在外。参见,如罗伊·波特,《现代世界的创造》(纽约,2000),第128,224—225、409页,以及J·G·A·波科克,《保守的启蒙运动与民主的革命:英国视角中的美国与法国事件》(*Conservative Enlightenment and Democratic Revolutions: The American and French Cases in British Perspective*),选自《在野的政府》(*Government in Opposition*)(1989)。

2. 引用自斯图尔特·安德鲁斯(Stuart Andrews),《卫斯理派与社会》(*Methodism and Society*)(伦敦,1970),第64页。今天,“卫斯理派信徒”的标签通常适用于那些在约翰·卫斯理死后脱离英国国教的人,以区别于仍留在该教里面的福音派信徒。实际上,这个词从一开始——甚至,从开始之前——就用于卫斯理公会教徒,以描述在它复兴几年前,由卫斯理兄弟与乔治·怀特菲尔德在牛津组织的这个宗教团体。

3. 莱斯利·斯蒂芬(Leslie Stephen),《英国思想史》(纽约,1962[第1版,1876]),第11,361,364页。

4. W·E·H·莱基(W. E. H. Lecky),《欧洲理性主义精神的兴起与影响史》(*History of the Rise and Influence of the Spirit of Rationalism in Europe*)(伦敦,1946[第1版,1865]),第3页;莱基,《18世纪英国史》(*A History of England in the Eighteenth Century*)(纽约,1891),第II卷,第687页。

5. 埃利·哈勒韦,《英国卫斯理派的诞生》(*The Birth of Methodism in England*),伯纳德·塞梅尔编译(芝加哥,1971[法语版,1906]),第51页。塞梅尔指出,哈勒韦没有宣称这个理论源于他。他当然了解希波利特·泰纳(Hippolyte Taine)发表于1874年的《英国文学史》,书中提出了类似的论点(泰纳是这个家族的朋友);他也了解W·E·H·莱基几年后发表的《18世纪英国史》。(见塞梅尔,《卫斯理派的诞生》导读,第12—18页。)

6. J·H·普拉姆(J. H. Plumb),《18世纪的英国》(伦敦,1950),第90页。另请参见A·R·汉弗里斯:“很少有英国人比约翰·卫斯理更伟大,将他的成就用一段话概括就像在一粒沙子里窥视世界或在一个小时里探究永远。”(《奥古斯

都的世界：18世纪英国的社会、思想与文学》[纽约，1963（第1卷，1954）]，第145页）

7. 普拉姆，《18世纪的英国》，第95—96页。

8. E·P·汤普森，《英国工人阶级的形成》（纽约，1964），第738、368页（原文是斜体）。

9. 同上，第355、341页及各处。

10. 哈勒韦的观点现在还有争议。参见，例如，杰拉德·W·奥尔森（Gerald W. Olsen）编，《英国工业时代早期的宗教与革命：哈勒韦观点及其批评》（*Religion and Revolution in Early - Industrial England: The Halevy Thesis and Its Critics*）（兰哈姆，马里兰州，1990）。

11. 伯纳德·塞梅尔，《卫斯理派教徒革命》（纽约，1973），第87页及各处。另请参见格特鲁德·希梅尔法布，《维多利亚时代的思想》（纽约，1968），第292—299页；D·W·伯宾顿（D. W. Bebbington），《现代英国的福音主义：18世纪30年代到20世纪80年代的历史》（*Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s*），第52页；以及弗里德里克·德莱耶（Frederick Dreyer），“约翰·卫斯理思想中的信念与经验”（Faith and Experience in the Thought of John Wesley），《美国历史评论》（*American Historical Review*）（1983），第29页及各处。

12. 塞梅尔，《卫斯理派教徒革命》，第88—90页。

13. 波特，《现代世界的创造》，第96页。

14. 德莱耶，《约翰·卫斯理思想中的信念与经验》，第26页。德莱耶视卫斯理的“精神感”为哈奇森“道德感”的一种“神学对应物”。

15. J·D·沃尔什（J. D. Walsh），“埃利·哈勒韦与卫斯理派的诞生”（Elie Halevy and the Birth of Methodism），《皇家历史学会学报》（*Transactions of the Royal Historical Society*），第14—15页。

16. 罗伯特·维尔茅斯（Robert Wearmouth），《卫斯理派与18世纪的平民》（*Methodism and the Common People of the Eighteenth Century*）（伦敦，1945），第229页。

17. M·多罗西·乔治（M. Dorothy George），《18世纪的伦敦生活》（*London Life in the Eighteenth Century*）（纽约，1965[第1卷，1925]），第12页。另请参见W·J·沃纳（W. J. Warner），《工业革命时期的卫斯理运动》（*The Wesleyan Movement in the Industrial Revolution*）（伦敦，1930），第163页。

18. 约翰·卫斯理，《作品集》（*Works*）（大急流域，密歇根州，1872），第VI卷，第126—136页。

19. 塞梅尔使这种紧张得到了最大的缓和，他发现卫斯理实质上与“商业英国的个人主义、创业情绪”是一致的。塞梅尔说，对于所有重要的经济问题，卫斯理都赞同斯密（塞梅尔，《卫斯理派教徒革命》，第75页）。

20. 引用自马克思·韦伯（Max Weber），《新教伦理与资本主义精神》（*The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*）（芝加哥，为注明出版日期[第1

版,1904—1905]),第175页。

21. 塞梅尔,《卫斯理派教徒革命》,第74页。

22. 安德鲁斯,《卫斯理派与社会》,第37页。

23. 维尔茅斯,《卫斯理派与18世纪的平民》,第207—208页。

24. 塞梅尔,《卫斯理派教徒革命》,第95—96页,引用自卫斯理《对于奴隶制的思考》(*Thoughts Upon Slavery*)与《通信集》(*Letters*)(1791年2月24日)。

25. 汤普森,《英国工人阶级的形成》,第377—378页。(“宗教恐怖主义”的说法源于莱基。)另请参见普拉姆《18世纪的英国》,第96页。

26. 乔治,《18世纪的伦敦生活》,第65—66页。

27. 安德鲁斯,《卫斯理派与社会》,第53页。

28. 同上,第55页。

29. 詹姆斯·博斯维尔(James Boswell),《塞缪尔·约翰逊的一生》(*Life of Samuel Johnson, LL. D.*)(芝加哥,1952),第373页(记录追溯到1778)。

30. 德莱耶,《信念与经验》,第21页。

31. 伯宾顿,《现代英国的福音主义》,第52页。

32. 塞梅尔,《卫斯理派教徒革命》,第90页。

33. J·C·D·克拉克(J. C. D. Clark),《英国的社会,1688—1832:旧制度期间的意识形态,社会结构与政治实践》(剑桥,1985),第235页。

34. 安德鲁斯,《卫斯理派与社会》,第46页;塞梅尔,《卫斯理派教徒革命》,第56页。

35. 引用自霍伊·哈特斯雷(Hoy Hattersley),《约翰·卫斯理的一生:因忏悔而得救的人》(*The Life of John Wesley: A Brand from the Burning*)(纽约,2003),第207页。

36. 安德鲁斯,《卫斯理派与社会》,第44页。

37. 伯宾顿,《现代英国的福音主义》,第26页。

38. “政治神学”这个说法是克拉克的《英国社会,1688—1832》,第216及其后。

39. 安德鲁斯,《卫斯理派与社会》,第52页(1791年2月14日)。

40. 塞梅尔,《卫斯理派教徒革命》,第193页。

41. 亚当·斯密,《国民财富的性质和原因的研究》,埃德温·坎南(纽约,1937[第1版,1776]),第741页。

42. 伯宾顿,《现代英国的福音主义》,第21页。这个成员数量是1767年的,这是能够得到这个统计数字的第一年。另请参见戈登·拉普(Gordon Rupp),《英国的宗教,1688—1791》(*Religion in England, 1688 -1791*)(牛津,1986),第372、449页。

六、“仁爱的时代”

1. M·G·琼斯,《慈善学校运动:18世纪清教实践研究》,第3页;M·多罗西·乔治《转型期的英国:18世纪的生活与工作》(*England in Transition: Life and Work in the Eighteenth Century*)(伦敦,1931),第65页。(汉娜·莫尔于

1788年提出这种说法)。

2. 伯纳德·曼德维尔,《蜜蜂的寓言》,费利普·哈斯(Philip Harth)编(伦敦,1970[1723年版本的重印]),第329页。

3. 乔治,《转型期的英国》,第73—74页。

4. 参见A·R·汉弗里斯,《奥古斯都的世界:18世纪英国的社会、思想与文学》(纽约,1963),第201页,引用自菲尔丁,1740年2月。

5. 威廉·梅特兰(William Maitland),《从罗马人建城到今天伦敦的历史》(*The History of London from Its Foundations by the Romans to the Present Time*)(伦敦,1739),第635、800页。

6. 威廉·梅特兰《伦敦历史及纵览》(*The History and Survey of London*)(伦敦,1756),第II卷,764页。

7. 亚历克斯·德·托克维尔《美国的民主》,哈维·C·曼斯菲尔德与德尔巴·温斯洛普编译(芝加哥,2000[法语第1版,1835,1840]),第183、489—490页。

8. 参见福德·K·布朗(Ford K. Brown)《维多利亚时代之父:威尔伯福斯的时代》(*Father of the Victorians: The Age of Wilberforce*)中社团与机构的名单,第329—334页。另请参见众多关于“慈善家”的公开数字的参考书对此的确认。

9. 埃德蒙·伯克,《布里斯托尔市政厅的演讲》(*Speech at the Guildhall in Bristol*),选自《埃德蒙·伯克作品集》(伦敦,1911),第II卷,第142页。

10. M·多罗西·乔治《18世纪的伦敦生活》(纽约,1965),第26页和附录第406页。

11. 罗伊·波特,《现代世界的创造:英国启蒙运动未曾言说的故事》(纽约,第2000页),第207—208页。

12. 艾芙琳·克鲁克申克斯(Eveline Cruikshanks),《霍加斯的英国》(*Hogarth's England*),第55页。

13. 弗里德里克·安塔尔(Frederick Antal),《霍加斯及其在欧洲艺术中的地位》(*Hogarth and His Place in European Art*)(纽约,1962),第10页。

14. 克鲁克申克斯,《霍加斯的英国》,第58页。

15. 安塔尔,《霍加斯及其在欧洲艺术中的地位》,第10页。

16. 劳伦斯·斯通,《英国的家庭、性与婚姻,1500—1800》(*The Family, Sex and Marriage in England, 1500-1800*)(纽约,1977),第238页。

17. 同上。

18. 同上。几乎是附带的,斯通记录道:“追求与这种新理想的一致确实加强了统治阶级合法性。”但这句话带轻视的记录并没有贬损他的判断:“这项运动的确是一场道德运动”,它影响了对动物和人类两者的态度。

19. 参见,如:G·J·巴克-本菲尔德(G. J. Barker-Benfield),《感性的文化:18世纪英国的性与社会》(*The Culture of Sensibility: Sex and Society in Eighteenth-Century Britain*)(芝加哥,1992),以及约翰·穆兰(John Mullan)《情

感与社交：18世纪感觉的语言》(*Sentiment and Sociability: The Language of Feeling in the Eighteenth Century*)(牛津,1988)。巴克-本菲尔德强调,对于以对动物的人道主义态度为特征的女人来说,感性文化与她们的关系是“一种替代的女权主义”。

20. 巴克-本菲尔德,《感性的文化》,第69页。

21. 安东尼·阿什利·库珀,沙夫茨伯里伯爵三世,《人类、礼仪、观念、时代的特征》(印第安纳波利斯,2002年[第6版的重印,1737—1738;第1版,1711]),第I卷,第84、88、91、121页;第III卷,第238—239页。

22. 弗朗西斯·哈奇森,《道德善恶研究》(*An Inquiry Concerning Moral Good and Evil*),选自《英国的道德哲学家》,L·A·塞尔比-比格编(牛津,1897),第I卷,第148页。

23. 亚当·斯密,《道德情操论》,D·D·拉斐尔与A·L·麦克菲编(牛津,1976[1790年版本的第6次重印]),第9、185页。另请参见第179页。

24. 例如,彼得·盖伊只是在这本书的基础上承认伯克对启蒙运动的贡献(盖伊,《启蒙运动:一种诠释》[纽约,1969],第303页及其后)。该书甚至比人们一般认为的还要年轻。该书发表于1757年,伯克当时只有二十八岁,而该书的写作几乎是在十年前,是他在都柏林三一学院建成一个俱乐部前的讨论话题。

25. 伯克,《崇高与美的起源之哲学探索》,选自《作品集》,第I卷,第90页。

26. 同上,第52、79—80页。

27. 引用自波特,《现代世界的创造》,第284页。

28. 汉弗里斯,《奥古斯都的世界》,第202页,引用自约翰逊(Johnson)的《懒散者》(*Idler*),1758年5月6日。

29. 大卫·欧文(David Owen),《英国的慈善事业,1660—1960》(*English Philanthropy, 1660 - 1960*)(剑桥,马萨诸塞州,1965),第68页。奇怪的是,这是在欧文的书中唯一一次提到卫斯理,尽管他对慈善运动做出了大量的贡献——也尽管欧文跟他有着共鸣,认为他是“18世纪世纪人道的、见多识广的观察者”。另一处顺带提及的参考里,有卫斯理派教徒是反奴隶制运动的积极力量之一的内容(第129页)。

30. 埃里克·米德温特(Eric Midwinter),《19世纪的教育》(*Nineteenth - Century Education*)(伦敦,1970),第19页。另请参见戈登·拉普,《英国的宗教,1688—1791》(牛津,1986),第300页及其后。

31. 托马斯·A·霍姆(Thomas A. Home),《伯纳德·曼德维尔的社会思想:18世纪早期英国的美德与商业》(*The Social Thought of Bernard Mandeville: Virtue and Commerce in Early Eighteenth - Century England*)(纽约,1978),第16页。

32. 曼德维尔,《蜜蜂的寓言》,第276—278、295页。

33. 斯密,《道德情操论》,第308页。(见关于道德哲学部分的第1章,第31页。)

34. 托马斯·沃尔特·拉奎尔(Thomas Walter Laqueur),《宗教与体面:主

日学校和工人阶级文化, 1180—1850》(*Religion and Respectability: Sunday Schools and Working-Class Culture, 1180-1850*)(纽黑文, 1976), 第 xi 页。

35. 同上, 第 35 页。

36. 同上, 第 130 页。拉奎尔认为这本书是托马斯·艾登(Thomas Eden)写的(第 97 页), 但这显然是一个印刷错误。

37. 同上, 第 xi、9 页。

38. 戴维·G·格林(David G. Green), 《公民社会的再创造: 无政治干预福利的再发现》(*Reinventing Civil Society: The Rediscovery of Welfare Without Politics*)(伦敦, 1993), 第 30 页及其后。

39. 斯密, 《道德情操论》, 第 231 页(第 VI 部分, 第 3 篇, 第 2 章)。

40. 詹姆斯·博斯维尔, 《塞缪尔约翰逊的一生》(芝加哥, 1952[大英百科全书版]), 第 182 页。

41. 同上, 第 363 页。

42. 同上, 第 117 页。

43. 埃利·哈勒韦, 《英国卫斯理派的诞生》, 伯纳德·塞梅尔译(芝加哥, 1971[法语版, 1906]), 第 66 页。另请参见第 37 页: “他们[卫斯理派教徒]使英国国教得到了新生。……他们甚至对自由思想者也有影响, 这些自由思想者后来克制自己不去批评基督教教义, 从而让自己致力于政治经济学及慈善事业。功利主义者与福音教徒达成一致, 一起为了商业自由、取消奴隶制以及刑法与监狱机关的改革而奋斗。”

44. 欧文, 《英国的慈善事业, 1660—1960》, 第 93 页。

45. 多罗西·马绍尔, 《约翰逊博士的伦敦》(*Dr. Johnson's London*)(伦敦, 1926), 第 227 页; 乔治·鲁德(George Rude), 《历史中的大众: 法国与英国大众骚乱研究, 1730—1848》(*The Crowd in History: A Study of Popular Disturbances in France and England, 1730-1848*)(纽约, 1964), 第 37 页。

46. 欧文, 《英国的慈善事业, 1660—1960》, 第 15 页。

47. 参见: 如戈登·拉普: “他们的动机从地方感情到自我标榜, 从人道同情到基督教信念都有”(《英国的宗教, 1688—1791》, 第 311); 或者多罗西·马绍尔: “18 世纪伦敦的慈善事业依然是真心实意的, 只是因为它是用了不同于现代的方式来开展的。”(《约翰逊博士》, 第 283 页)

48. 波特, 《现代世界的创造》, 第 19 页。

49. 狄德罗, “百科全书”, 选自丹尼斯·狄德罗《拉摩的侄儿及其他作品》(*Rameau's Nephew and Other Works*), 雅克·巴尊(Jacques Barzun)与拉尔夫·H·鲍文(Ralph H. Bowen)编译(纽约, 1956), 第 304 页。

法国启蒙运动：理性的意识形态

1. 阿历克斯·德·托克维尔, 《旧制度与法国大革命》(*The Old Regime and*

the French Revolution), 斯图尔特·吉尔伯特(Stuart Gilbert)译(纽约, 1955[法语第1版, 1856]), 第145—146页。对这种说法一直有争议, 比如, 彼得·盖伊, 《伏尔泰的政治: 身为现实主义者的诗人》(*Voltaire's Politics: The Poet as Realist*) (普林斯顿, 1959), 第7—10页; 还有凯斯·贝克(Keith Baker), 《创造法国大革命: 论18世纪法国的政治文化》(*Inventing the French Revolution: Essays on French Political Culture in the Eighteenth Century*) (剑桥, 1990), 第20—21页及各处。某些哲人——孟德斯鸠、马布利(Mably)、伏尔泰、杜尔哥、爱尔维修——没有从事诸如地方法官、包税人或者偶尔的外交使命等公共事务。除了杜尔哥, 他们都只与政治事务发生过短期或不重要的关系。在这个问题上, 还可参见诺尔曼·汉普森(Norman Hampson)“法国的启蒙运动”(The Enlightenment in France), 选自《国家背景中的启蒙运动》, 罗伊·波特与米库拉斯·特伊克编(剑桥, 1981), 第45—46页。

2. 让·勒·容德·达朗贝尔, 《序言》, 选自《丹尼斯狄德罗的百科全书: 选集》, 斯蒂芬·J·根德泽尔编译, 第12页。(在可用且让人满意时, 我采用了《百科全书》中发表的译文。对《百科全书》本身的引用是我自己的翻译。使用多处资源是令人尴尬的, 但换一种做法, 只引用原文, 将使读者接触不到译作。)

3. 狄德罗, 《百科全书》, 选自丹尼斯·狄德罗《拉摩的侄儿及其他作品》, 雅克·巴尊与拉尔夫·H·鲍文(Ralph H. Bowen)编译(纽约, 1956), 第291页。

4. 《联邦党人: 对美国宪法的评论》(*The Federalist: A Commentary on the Constitution of the United States*), 罗伯特·西格里亚诺(Robert Scigliano)编(纽约, 2000), 第561页(《联邦党人文集》第85篇)。

5. 约翰·塔夫(John Tough), “对启蒙与开化的反思”(Reflections on Enlightenment and *Lumieres*), 《英国18世纪研究杂志》(*British Journal of Eighteenth-Century Studies*) (1985年春天), 第13页。

6. 狄德罗, 《百科全书》, 选自《拉摩的侄儿》, 第312—313页。

7. 狄德罗, 《哲学》, 选自《百科全书或科学、艺术和工艺详解词典》(巴黎, 1751—1752), 第XII卷, 第510页。

8. 同上, 第509页。

9. 托克维尔, 《旧制度与法国大革命》, 第6页。据托克维尔的说法, 人们抨击教会“更多的的是一个政治机构, 而不是一种宗教信仰”。我认为该证据意味着一种对宗教本身的敌意, 认为它是理性的对手与敌人。

10. 狄德罗, “理性”(Raison), 选自《百科全书》, 第XIII卷, 第773—774页。

11. 彼得·盖伊, 《启蒙运动: 一种诠释》, 第I卷: 《现代异教的兴起》(纽约, 1966), 第391页。

12. 同上。当记录这种“痴迷”时, 盖伊同情地评论道: “于是, 伏尔泰抨击以宽容为名义的排斥, 以和善为名义的残酷, 以科学为名义的迷信, 以理性崇拜为名义的启示宗教, 以仁慈上帝为名义的残忍上帝”(第392页)。

13. 狄德罗, “百科全书”, 选自《拉摩的侄儿》, 第304页。在《论法的精神》的前言中, 孟德斯鸠写道: “人们的头脑成为启蒙的, 这不是一桩无关紧要的事”(《论

法的精神》，托马斯·纽金特[Thomas Nugent]译，弗朗兹·纽曼编[Franz Neumann][纽约，1949]，第I卷，第lxviii页)。但在这里，“人们”或“启蒙的”，他到底指什么还不清楚。

14. “大众”(Multitude)，选自《百科全书》，第X卷，第860页。

15. 约翰·莫雷，《狄德罗与百科全书派》(纽约，1978)，第338页。狄德罗最后的作品，《对爱尔维修的反驳》(*Refutation d'Helvetius*)，大约写于1773年，在他死后发表。

16. 盖伊，《启蒙运动》，第II卷：《自有的科学》(*The Science of Freedom*) (纽约，1969)，第521页。

17. 毛里斯·克兰斯顿(Maurice Cranston)，《哲学家与小册子作者：启蒙运动的政治理论家》(*Philosophers and Pamphleteers: Political Theorists of the Enlightenment*) (牛津，1986)，第44页。盖伊的《伏尔泰的政治》(*Voltaire's Politics*) (第265页)部分引用了这段话，但是他说伏尔泰的阐释有错误。

18. 伏尔泰，“无神论”(Atheism)，选自他的《哲学辞典》(*Philosophical Dictionary*) (纽约，1943)，第34、43页。

19. 罗纳德·I·博斯(Ronald I. Boss)，《社会宗教的发展：法国自由思想的一个矛盾》(*The Development of Social Religion: A Contradiction of French Free Thought*)，《观念史杂志》(1973年10—12月)，第583页，引用自伏尔泰《珍妮的历史》(*Histoire de Jenni*)。

20. 同上，第577页。

21. 参见上述，第154页。

22. 参见如彼得·盖伊，《人性的聚会：法国启蒙运动中的文章》(纽约，1964)，第103—108页，以及《伏尔泰的政治》(*Voltaire's Politics*)，在这本书中，这个话题放在了附录里(第351—354页)。在盖伊的两卷本《启蒙运动》中，这仅仅在一条注释中提到过(第II卷，第38页注释7)。

23. 亚瑟·赫兹堡(Arthur Hertzberg)，《法国启蒙运动与犹太人》(*The French Enlightenment and the Jews*) (纽约，1968)，第303页，引用自伏尔泰的《礼仪风俗》(*Essais sur les moeurs*)。

24. 同上，第300—301页及各处。另请参见亚当·萨特克利夫(Adam Sutcliffe)，《犹太主义与启蒙运动》(*Judaism and Enlightenment*) (剑桥，2003)。关于大革命中的反犹太主义，见珊蒂·玛丽·辛格哈姆(Shanti Marie Singham)《在牛与人之间：犹太人、黑人与女人，以及人权宣言》(*Betwixt Cattle and Men: Jews, Blacks, and Women, and the Declaration of the Rights of Man*)，选自辛格哈姆的《法国的自由理念：旧制度与1789年的权利宣言》(*The French Idea of Freedom: The Old Regime and the Declaration of the Rights of 1789*) (斯坦福，加州，1994)，第114—153页。

25. 埃德蒙·伯克，《对法国大革命的反思》(纽约，多尔芬版，1961[第1版，1790])，第60—61、67、97—98页。

26. 大卫·休谟，《从裘力斯·凯撒入侵到1688年革命的英国史》(*The*

History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688)(4卷本,费城,1828),第I卷,第377页。

27. 从他对法国启蒙运动的全面研究,约翰·劳弗总结道:“细查哲人们对未来法国政府的观点,收获甚小”(《哲人与大革命后的法国》[*The Philosophes and Post-Revolutionary France*][牛津,1982],第42页)。

28. 狄德罗,“政治权威”(Political Authority),选自《百科全书》,根德泽尔编,第185页。

29. 孟德斯鸠,《论法的精神》,第293页(第XIX本,第4篇)。

30. 《法国大革命评论词典》(*A Critical Dictionary of the French Revolution*),弗朗西斯·福瑞特(Francois Furet)与莫纳·奥佐夫(Mona Ozouf)编,亚瑟·戈德哈默尔(Arthur Goldhammer)(剑桥,马萨诸塞州,1989),第729页。

31. 以赛亚·柏林,《反潮流:观念史中的文章》(*Against the Current: Essays in the History of Ideas*),亨利·哈蒂(Henry Hardy)编(普林斯顿,2001),第145页。

32. 卢梭,《爱弥儿》(1762),阿兰·布鲁姆译(纽约,1979),第458页。

33. 罗伯特·安科尔(Robert Anchor),《启蒙运动的传统》(*The Enlightenment Tradition*)(纽约,1967),第49页;柏林,《反潮流》,第145页。

34. 盖伊,《伏尔泰的政治》,第29、185页。

35. 孟德斯鸠,《论法的精神》,第xxvii页。

36. 盖伊,《伏尔泰的政治》,第147页。

37. 吉奥弗雷·布鲁恩(Geoffrey Bruun),《开明的专制君主》(*The Enlightened Despots*)(第2版,纽约,1967),第38页。

38. 盖伊,《伏尔泰的政治》,第177页,引用自伏尔泰的《〈论法的精神〉评论》。

39. 莱昂纳多·克里格(Leonard Krieger),《论开明专制》(*An Essay on the Theory of Enlightened Despotism*)(芝加哥,1975),第86页。

40. 劳弗,《杰出哲人与大革命后的法国》(*lite Philosophes and Post-Revolutionary France*),第16—17页。

41. 塞恩特-兰伯特(Saint-Lambert),“立法者”(Legislator),选自《百科全书》,根德泽尔编,第160页。

42. 克里格,《论开明专制》,第42页。

43. 同上,第90页注释43。

44. 以赛亚·柏林,《被统治的艺术》(*The Art of Being Ruled*),《时代文学增刊》(*Times Literary Supplement*),2002年2月15日,第15页。

45. 引用自布鲁恩,《开明的专制君主》,第32页。

46. 同上,第36页。

47. 爱玛·罗斯柴尔德(Emma Rothschild),《经济观点:亚当·斯密、孔多塞与启蒙运动》(*Economic Sentiments: Adam Smith, Condorcet, and the Enlightenment*)(剑桥,马萨诸塞州,2001),第54页。

48. 沃尔特·巴奇霍特(Walter Bagehot),“作为人的亚当·斯密”,《选集》(*Collected Works*),诺尔曼·圣·约翰-斯蒂瓦斯(Norman St John-Stevas)(剑桥,马萨诸塞州,1968),第III卷,104页。

49. 狄德罗,《论自然法》,选在《百科全书》,第V卷,第116页。

50. 同上。

51. 盖伊,《启蒙运动》,第II卷,第435页。

52. 孟德斯鸠,《论法的精神》,第I卷,第183页及其后(第XII本)。

53. 见上述第167—168页。

54. “贫困”(Misere),选自《百科全书》,第X卷,第575页。

55. 德·霍尔巴赫,《普遍道德》(*Universal Morality*),选自《启蒙时代》(*The Age of Enlightenment*),赖斯特·G·克罗克(Lester G. Crocker)编(纽约,1969),第66—68页。

56. 拉美特利,《论幸福》(*Discourse on Happiness*),同上,第145页。

57. 阿兰·查尔斯·科斯(Alan Charles Kors),《霍尔巴赫的同仁:巴黎的启蒙运动》(*D'Holbach's Coterie: An Enlightenment in Paris*)(普林斯顿,1976),第323页,引用自爱尔维修的《De Vesprit》。

58. 盖伊,《伏尔泰的政治》,第221—222页。(关于狄德罗对伏尔泰的评论,见前述第155页。)盖伊说,尽管随着时间的流逝,伏尔泰对贱民的观点变得和缓了,但他从来没有放弃他“对大众的不信任”,而且,他一直将“大众与狂热,受教育阶层与理性”等同起来(第226页)。

59. 《怜悯》(*Compassion*),选自《百科全书》,第III卷,第760—761页。

60. 《慈悲》(*Bienfaisance*),同上,第II卷,第888页。

61. 阿兰·布鲁姆在对他的《爱弥儿》译本的介绍中,高度赞扬了卢梭的怜悯观念,第17—18页。另请参见汉娜·阿伦特,《论革命》(*On Revolution*)(纽约,1963),第54页及各处;居迪斯·N·希克拉(Judith N. Shklar),“让-雅克·卢梭与平等”(Jean-Jacques Rousseau and Equality),《代达罗斯》(*Daedalus*)(1978年夏季),第13页;以及克利福德·欧文(Clifford Orwin),“怜悯”(Compassion),《美国学者》(*American Scholar*)(1980年夏季),第319页。在一篇美国政治科学协会(the American Political Science Association)1977年年会上提交的一份论文中,欧文说,斯密的怜悯观念受惠于卢梭的《论不平等》(*Discourse on Inequality*)(1755),他在1755年为这本书写了评论,三年后,他的《道德情操论》发表了。出于同样原因,有人会争论说卢梭的《爱弥儿》受惠于斯密的《道德情操论》,这本书早于《爱弥儿》三年发表。比谁先提出这个观念更有意义的是:无论比起《论不平等》还是比起《爱弥儿》来,在《道德情操论》中,怜悯(或者如斯密更通常的称呼那样,“同情”)占有重要得多的角色。

62. 卢梭,《一论和二论》(*The First and Second Discourses*)(1755),维克多·格雷维奇(Victor Gourevitch)译(纽约,1986),第162、184—185页。另请参见卢梭的注释,第226页。

63. 唐纳德·温奇,《富与贫:英国政治经济学的智慧史,1750—1834》

(*Riches and Poverty: An Intellectual History of Political Economy in Britain, 1750 - 1834*) (剑桥, 1996), 第 67 页。温奇评论说, 卢梭与曼德维尔之间有根本的密切关系, 斯密是首先注意到这的人之一, 从而, 斯密在《道德情操论》中拒绝接受曼德维尔也是对卢梭的拒绝接受(第 60 页)。在另一方面, 约瑟夫·克罗斯西强调《论不平等》与《道德情操论》的相似之处。“亚当·斯密与政治哲学”(Adam Smith and Political Philosophy), 选自《关于亚当·斯密的文章》(*Essays on Adam Smith*), 安德鲁·S·斯金纳(Andrew S. Skinner)与托马斯·威尔逊(Thomas Wilson)[牛津, 1975], 第 136 页注释 4)。

64. 卢梭,《爱弥儿》,第 235 页注释。

65. 同上,第 250 页。

66. 同上,第 253 页。

67. 同上,第 40、52 页。

68. 卢梭,《新爱洛伊丝》(*Julie, ou La Nouvelle Hilotse*),选自《让-雅克·卢梭全集》(*Oeuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau*) (巴黎, Pleiade 版, 1959), 第 II 卷, 第 567 页(信件 3)。

69. 狄德罗,《政治经济学》(*Political Economy*),选自《百科全书》,根德泽尔编,第 195 页。

70. 卢梭,《对波兰政府的思考》(*Considerations on the Government of Poland*) (1772),选自《启蒙时代》,克罗克编,第 242 页。

71. 《学校》(*Ecole*),选自《百科全书》,第 V 卷,第 303 页。

72. 《教育》(*Education*),同上,第 V 卷,第 397 页。

73. 《立法者》,选自《百科全书》,根德泽尔编,第 161—162 页。

74. 劳弗,《杰出哲人与大革命后的法国》,第 50 页。

75. 盖伊,《伏尔泰的政治》,第 221—222 页。

76. 狄德罗,《对俄国女皇指导立法代表的评论》(*Observations on the Instruction of the Empress of Russia to the Deputies for the Making of the Laws*),选自狄德罗,《政治作品》(*Political Writings*),约翰·霍普·梅森(John Hope Mason)与罗伯特·沃克勒(Robert Wokler)(剑桥, 1992),第 141 页。狄德罗 1774 年从俄国返回后,就开始写该“评论”,此后好几年,他都在写它。在他于 1784 年去世后,该评论同他的图书馆里的其他材料一起被人送给了凯瑟琳大帝。1920 年,该评论首次发表。

77. 参见上述,第 154 页。

78. 丹尼尔·罗奇(Daniel Roche),《启蒙运动中的法国》(*France in the Enlightenment*),亚瑟·戈德哈默译(剑桥,马萨诸塞州, 1998),第 432 页。

79. 同上,第 428 页。在法国北部,这个数字比南部高,在巴黎要高得多。(第 428、659 页)。另一份估计说,识字率从 1686—1690 年的 25% 上升到 1786—1790 年的 40%—45%(卡罗·M·希波拉[Carlo M. Cipolla],《西方的识字率与发展》[*Literacy and Development in the West*][伦敦, 1969],第 62 页)。这两个数据都不支持西蒙·沙马(Simon Schama)的惊人断言:“18 世纪晚期法国的识字率比 20

世纪晚期美国的识字率高得多”(《公民：法国大革命编年史》[*Citizens: A Chronicle of the French Revolution*][纽约,1989],第180页)。当然,现在,读写能力不再仅仅以能签自己的名字来界定。

80. 阿兰·查尔斯·科斯,《启蒙思想中的正义与独断权威》(*Just and Arbitrary Authority in Enlightenment Thought*),选自《现代启蒙运动与理性的统治》(*Modern Enlightenment and the Rule of Reason*),约翰·C·麦卡锡(John C. McCarthy)编(华盛顿特区,1998),第25页。

81. 狄德罗,《贫困》(*Indigent*),选自《百科全书》,第VIII卷,第676页。

82. 参见阿历克斯·德·托克维尔,《贫困实录》(*Memoir on Pauperism*),塞莫尔·德莱舍(Seymour Drescher)译,格特鲁德·希梅尔法布编(芝加哥,1997)。

83. 杜尔哥,《基金》(*Fondation*),选自《百科全书》,第VII卷,第75页。

84. 狄德罗,《济贫院》(*Hopital*),同上,第VIII卷,第294页。

85. 若古,《乞丐》(*Mendiant*),同上,第X卷,第331页。

86. 若古,《人民》(*Le Peuple*),同上,第XII卷,第476页。

87. 劳弗,《杰出哲人与大革命后的法国》,第127页。

88. 孟德斯鸠,《论法的精神》,第II卷,第25—26页。这段话的开头而不是后面的一些话被诺尔曼·汉普森(Norman Hampson)引用于《意愿与情境：孟德斯鸠、卢梭与法国大革命》(*Will and Circumstance: Montesquieu, Rousseau and the French Revolution*)(诺尔曼,俄克拉何马州,1983),第22页。

89. 如,《慈善》(*Philantropie*),选自《百科全书》,第XII卷,第504页。

90. 布鲁恩,《开明的专制君主》,第102页。

91. 关于大革命期间的百科全书派,参见弗兰克·A·卡福克(Frank A. Kafker)的里程碑式著作《作为一个群体的百科全书派：〈百科全书〉作者的集体传记》(*The Encyclopedists as a Group: A Collective Biography of the Authors of the Encyclopedia*)(牛津,1996),以及塞雷纳·L·卡福克(Serena L. Kafker)的《作为个人的百科全书派：〈百科全书〉作者的自传辞典》(*The Encyclopedists as Individuals: A Biographical Dictionary of the Authors of the Encyclopedia*)(牛津,1988)。另请参见科斯,《霍尔巴赫的同仁》。

92. 参见如,阿兰·福瑞斯特(Alan Forrest),《法国大革命与穷人》(*The French Revolution and the Poor*)(纽约,1981),第169页即其后。一些历史学家对这些措施做了很多研究,将它们描述成福利国家的先驱,但即使是他们也承认这些措施失败了。参见如,乔治·鲁德(George Rude),《罗伯斯庇尔：一位革命民主主义者的画像》(*Robespierre: Portrait of a Revolutionary Democrat*)(纽约,1975),第140页;以及柯林·琼斯(Colin Jones),《慈善与仁爱：蒙彼利埃地区对穷人的处理,1740—1815》(*Charity and Bienfaisance: The Treatment of the Poor in the Montpellier Region, 1740 - 1815*)(剑桥,1982),第8页、159页及其后,184页及其后。

93. 依曼努尔·西耶斯(Emmanuel Sieyes),《什么是第三等级?》(*Qu'est-ce que le tiers etat?*)(纽约,1979[法语第一版,1789]),第10页。

94. 弗朗西斯·福瑞特,《卢梭与法国大革命》(*Rousseau and the French Revolution*),选自《卢梭的遗产》(*The Legacy of Rousseau*),克利福德·欧文(Clifford Orwin)与纳森·塔科夫(Nathan Tarcov)编(芝加哥,1997),第181页。另请参见,詹姆斯·米勒(James Miller),《卢梭:民主的梦想者》(*Rousseau: Dreamer of Democracy*)(纽黑文,1984),第132页及其后。

95. 汉普森,《法国的启蒙运动》,选自波特与特伊克编,《国家背景中的启蒙运动》,第49页。

96. 罗伯斯庇尔, *Lettres a ses commettans* (巴黎,1792),第II卷,第55页;恩斯特·哈默尔(Ernest Hamel),《罗伯斯庇尔的历史》(*Histoire de Robespierre*)(巴黎,1865),第I卷,第427—428页;F·A·奥拉德(F. A. Aulard)编,《雅各宾社团》(*La Societe des Jacobins*)(巴黎,1891),第V卷,第254页。

97. 狄德罗,《政治经济学》,选自《百科全书》,根德泽尔编,第191页。

98. 卢梭,《社会契约论》,G·D·H·科尔(G. D. H. Cole)(芝加哥,Great Books版,1952),第439页(第IV本,第8章)。

99. 同上,第400页(第II本,第7章)。

100. (*Reimpression de l'ancien Moniteur*)(巴黎,1858),第XVII卷,第135页(1793年7月13日的辩论);同上,第XVI卷,第748页(1793年6月25日的辩论)。

101. 托克维尔,《旧制度与大革命》,第12—13、156页。

102. 莫纳·奥佐夫,“重建”(Regeneration),选自《法国大革命的评论词典》,福瑞特与奥佐夫编,第781页。“重建”也被描述成教育的目标(第785页)。同一卷中的另一篇文章布罗尼斯劳·巴克兹科(Bronislaw Baczko)写的“启蒙运动”,将通常所说的启蒙运动归于“国家重建”的观念:制度与人“永远都可以改变”和政治的“转化潜能”没有止境的信念(第664、661页)。

103. 汉娜·阿伦特,《论革命》(*On Revolution*)(纽约,1963),第54—55、66、69—70页。

104. 毛里斯·克兰斯顿,《孤独的自我:流亡与逆境中的让-雅克·卢梭》(*The Solitary Self: Jean-Jacques Rousseau in Exile and Adversity*)(芝加哥,1997),第189页。

美国启蒙运动:自由的政治

1. 《美国的启蒙运动:美国试验与一个自由社会的形成》(*The American Enlightenment: The Shaping of the American Experiment and a Free Society*),阿德伦斯·科克(Adrienne Koch)(纽约,1965),第191页(约翰·亚当斯给康特·萨斯菲尔德[Count Sarsfield]的信,1786年2月3日)。对于亚当斯来说,这种景象与英国的形成鲜明对比——他当时在英国履行大使职务。

2. 以赛亚·柏林,“自由的两种概念”(Two Concepts of Liberty),选自《自由

四论》(*Four Essays on Liberty*)(牛津,1969)。对于汉娜·阿伦特来说,“社会问题”是法国大革命中的决定性问题,她对政治“自由”(liberation)与社会“自由”(freedom)做了区分。但接下来,她说起了“政治自由”(political freedom),以此混淆了两者的区别。乔弗里·努恩堡(Geoffrey Nunberg)在“自由与自由:并不只是另一个聊胜于无的词”(Freedom vs. Liberty: More Than Just Another Word for Nothing Left to Lose),《纽约时报》(*New York Times*),2003年2月23日,第6页。

3. 戈登·S·伍德(Gordon S. Wood),《美国共和国的创造》(*The Creation of the American Republic, 1776—1787*)(查帕希尔,1969),第11—13页。就制度与传统,而不是就理念来说,新国家受惠于旧国家,对于这一点,参见如:大卫·格雷森·阿伦(David Grayson Allen),《以英国的方式:17世纪社会的变动与英国地方法律及习俗向马萨诸塞湾的转移》(*In English Ways: The Movement of Societies and the Transfer of English Local Law and Customs to Massachusetts Bay in the Seventeenth Century*)(查帕希尔,1981);以及大卫·哈克特·菲舍尔(David Hackett Fischer),《阿尔比恩的种子:美国的四种英国习俗》(*Albion's Seed: Four British Folkways in America*)(牛津,1989)。

4. 《联邦党人:对美国宪法的评论》,罗伯特·西格里亚诺编(纽约,2000),第48页。聚焦于腐败的主题,殖民者附和英国的“乡下人”(Countrymen)或“共和派”(Commonwealthmen)的抱怨,他们在17世纪晚期与18世纪早期曾经对国会与国王的大臣们进行过同样的指责。

5. 托马斯·潘恩,《常识》(纽约,1992[1791年版的重印]),第58页;《人权论》(纽约,多尔芬版,1961[第1版,1791—1792]),第420页(第II部分,第4章)。

6. 亨利·斯蒂尔·康马杰,《理性的帝国:欧洲如何设想以及美国如何实现启蒙运动》(纽约,1977),第182页。

7. 《约翰·亚当斯政治作品集》(*The Political Writings of John Adams*),乔治·W·卡雷(George W. Carey)(华盛顿特区,2000),第701页(给H·尼尔斯[H. Niles]的信,1816年2月13日)。

8. 约翰·亚当斯在1782年给马布利神父(Abbe de Mably)的一封信,此信是《对美利坚合众国政府宪法的捍卫》(*A Defence of the Constitutions of Government of the United States of America*)的附录,选自《约翰·亚当斯作品集》(*The Works of John Adams*)(波士顿,1851),第V卷,第495页。另请参见阿历克斯·德·托克维尔,《美国的民主》,哈维·C·曼斯菲尔德与德尔巴·温斯洛普编译(芝加哥,2000[法语第1版,1835,1840]),第53页及其后。(第I卷,第1部分,第4—5章)。

9. 伯纳德·贝林,《重新开始世界:美国开国者的天才与含糊》(*To Begin the World Anew: The Genius and Ambiguities of the American Founders*),第ix页及各处。

10. 《联邦党人文集》(*Federalist*)第6篇,第27页。

11. 托马斯·杰弗逊,《作品集》(*Writings*),梅里尔·D·彼得森(Merrill D.

Peterson)编(纽约,1984),第911页(给威廉·S·史密斯[William S. Smith]的信,1787年11月13日)。

12. 同上,第889—890页(给阿比盖尔·亚当斯的信,1787年2月22日)。

13. 同上,第959—964页(给麦迪逊的信,1789年9月6日)。

14. 马尔文·迈尔斯(Marvin Meyers),《开国者的思维:詹姆斯·麦迪逊政治思想的来源》(*The Mind of the Founder: Sources of the Political Thought of James Madison*),第176—179页。

15. 《联邦党人文集》,第49篇,第323页。麦迪逊对这项规定的引用不同于《弗吉尼亚笔记》中的说法。如《联邦党人文集》中说到的,法令的废止需要政府三个部门中任意两个三分之二成员召集的会议来进行。在《弗吉尼亚笔记》中,废止的权利授予了全州三分之二的县的选区。(参见杰弗逊,《作品集》,第343页。)

16. 潘恩,《人权论》,第277—278、304页(原文为斜体)。

17. 《约翰·亚当斯政治作品集》,第665、668页(1790年10月18日)。孟德斯鸠,《法的精神》,托马斯·纽金特译(纽约,1949[法语第1版,1750]),第34页(第IV本,第5篇)。关于孟德斯鸠的作品成为美国人的经典,见保罗·梅里尔·斯普林(Paul Merrill Spurlin),《法国启蒙运动在美国:论开国先驱们的时代》(*The French Enlightenment in America: Essays on the Times of the Founding Fathers*)(雅典,佐治亚州,1984),第89页及其后。

18. 引用自赫伯特·J·斯多灵(Herbert J. Storing),《反联邦主义者支持什么》(*What the Anti-Federalists Were For*)(芝加哥,1981),第73页(斯多灵对《反联邦主义者全集》[*The Complete Anti-Federalist*]第1卷介绍的重印[芝加哥,1978])。

19. 对于如反联邦主义者所理解的“古典美的”观念,见伍德《美利坚共和国的创造》(*Creation of the American Republic*)。伍德在1998年版的前言中对他的论点做了一些修改。

20. 杰弗逊,《作品集》,第290页(《弗吉尼亚笔记》,质问19)。

21. 《联邦党人文集》(*Federalist*)第84篇,第549页。

22. 关于洛克派哲学家的诠释,见,如托马斯·L·庞各(Thomas L. Pangle),《现代共和主义的精神:美国开国者的道德视野与洛克哲学》(*The Spirit of Modern Republicanism: The Moral Vision of the American Founders and the Philosophy of Locke*)(芝加哥,1988);迈克尔·P·祖克特(Michael P. Zuckert),《自然权共和国:美国政治传统建立的研究》(*The Natural Rights Republic: Studies in the Foundation of the American Political Tradition*)(圣母大学,印第安纳州,1996);以及T·H·布里恩(T. H. Breen),《洛克时刻:美国革命前夜权利的语言》(*The Lockean Moment: The Language of Rights on the Eve of the American Revolution*),2001年5月15日牛津大学发表的演讲。关于苏格兰人的诠释,见加里·维尔斯(Garry Wills),《创造美国:杰弗逊的独立宣言》(*Inventing America: Jefferson's Declaration of Independence*)(纽约,1978),以及加里·维

尔斯,《解释美国:联邦党人》(*Explaining America: The Federalist*)(纽约,1981)。

23. 杰弗逊,《作品集》,第874页(给玛丽亚·科斯韦[Maria Cosway]的信,1786年10月12日)。

24. 同上,第901—902页(给彼得·卡尔[Peter Carr]的信,1787年8月10日),见亨利·梅(Henry May),《美国的启蒙运动》(*The Enlightenment in America*)(牛津,1976,第196页,给亚当斯的信,1815年10月14日)。

25. 《联邦党人文集》第12篇,第70页。开国者们的思考中商业与资本主义的地位一直是备受争议的话题。在《资本主义与一种新社会秩序:18世纪90年代的共和党人的想象力》(*Capitalism and a New Social Order: The Republican Vision of the 1790s*)(纽约,1984),乔伊斯·阿普尔比(Joyce Appleby)坚持认为,那个时期的杰弗逊派共和党人倾向于赞成资本主义。这一点受到争议,斯坦利·埃尔金斯(Stanley Elkins)与埃里克·迈克基特里克(Eric McKittrick),《联邦主义的时代:早期的美利坚合众国,1788—1800》(*The Age of Federalism: the Early American Republic, 1788 - 1800*)(牛津,1993),第109—113页和第1760页注释31。另请参见彼得·麦克纳马拉(Peter McNamara),《政治经济学与领导才能:斯密、汉密尔顿与商业共和国的基础》(*Political Economy and Statemanship: Smith, Hamilton, and the Foundation of the Commercial Republic*)(Dekalb,伊利诺伊州,1998),以及《资本主义是怎样设立的》(*How Capitalistic Is the Constitution?*),罗伯特·A·戈德温(Robert A. Goldwin)与威廉·A·沙姆布拉(William A. Schambra)编(华盛顿,1982)。

26. 《联邦党人文集》第51篇,第331页。

27. 同上书,第10篇,第61页

28. 理查德·霍夫斯泰德特(Richard Hofstadter),《美国的政治传统与创造它的人》(*the American Political Tradition and the Men Who Made It*)(纽约,1948),第3页(引用自霍拉斯·怀特[Horace White])。

29. 大卫·休谟,《完美联邦的观念》(*Idea of a Perfect Commonwealth*),选自《大卫·休谟政治论文集》,查尔斯·W·亨德尔编(印第安纳波利斯,1953),第157页。

30. 《联邦党人文集》第9篇,第50页。

31. 《约翰·亚当斯的政治作品》,第652页(给阿比盖尔·亚当斯的信,1776年7月1日)。

32. 伍德,《美利坚共和国的创造》(1998年版),第124页(萨姆埃尔·亚当斯给约翰·朗顿[John Langdon]的信,1777年8月7日)。

33. 同上(拉什给约翰·亚当斯的信,1777年8月8日)。

34. 《联邦党人文集》第55篇,第359页。

35. 同上书,第10篇,第59页。

36. 《数次国会中关于采纳联邦宪法的辩论》(*The Debates in the Several State Conventions, on the Adoption of the Federal Constitution*),乔纳森·艾略

特(Jonathan Elliot)编(费城,1907),第III卷,第536—537页。

37. 迈克尔·诺瓦克(Michael Novak),《两翼:美国建基时的谦卑信仰与常识》(*On Two Wings: Humble Faith and Common Sense at the American Founding*)(旧金山,2002),第34页,引用自拉什,“论对于一个共和国正确的教育”(Of the Mode of Education Proper to a Republic, 1798)。

38. 有手写改动的文献藏于国会图书馆。

39. 理查德·D·布朗(Richard D. Brown),“共和国早期一个见多识广的公民的想法”(The Idea of an Informed Citizenry in the Early Republic)(斯坦福,加州,1995),第160页。

40. 《阿历克斯·德·托克维尔的回忆录、信件与遗产》(伦敦,1861),第I卷,第359页(给M·德·克尔格雷[M. de Kergorlay]的信,日期不详)。

41. 托克维尔,《美国的民主》,第282、278页(第I卷,第1部分,第9章)。在给M·德·克尔格雷的信中,他更尖锐地阐明了这一点:“我相信,作为一条普遍原则,政治自由会增强而不是会削弱宗教感情。在这种激情之间,共同点要比设想的多。”(《回忆录》,第I卷,360页)。

42. 马克·A·诺尔(Mark A. Noll),《美国的神:从乔纳森·爱德华兹到亚伯拉罕·林肯》(*America's God: From Jonathan Edwards to Abraham Lincoln*)(牛津,2002),第161页及其后。诺尔关于福音教派的章节中一个副标题将大约1790年作为福音教派以一股重要的力量重新出现的日期(第161页),但在课本中,这个日期有时往前推移到了18世纪80年代中期(例如,第179、181页)。在福音教派与革命的关系上,另请参见J·C·D·克拉克,《自由的语言,1660—1832:盎格鲁—美利坚世界中的政治话语与社会变动》(*The Language of Liberty, 1660 - 1832: Political Discourse and Social Dynamics in the Anglo - American World*)(剑桥,1994),第336页及各处。(在神学和精神的意义上,美国的“福音教派”[evangelism]以第一个字母“e”小写的形式出现在这里,以区别于第一个字母大写的英国的“福音教派”[Evangelism],后者表示英国国教内一个特别的派系。)

43. 诺尔,《美国的神》,第162页。

44. 罗杰·芬克(Roger Finke)与罗德尼·斯塔克(Rodney Stark),《美国的宗教化,1776—1990》(*The Churching of America, 1776 - 1990*)(新布隆斯威克,新泽西州,1994),第30页。

45. 詹姆斯·H·哈特森(James H. Hutson),《宗教与美国的建立》(*Religion and the Founding of the American Republic*)(华盛顿,1998),第32页。

46. 诺尔,《美国的神》,第64页。

47. 哈特森,《宗教与美国的建立》,第32—33页。

48. 内森·O·哈奇(Nathan O. Hatch),《自由的神圣起因:革命的新英格兰共和政体思想与千禧年》(*The Sacred Cause of Liberty: Republican Thought and the Millennium in Revolutionary New England*)(纽黑文,1977),第2—3页;另见第17页。在另一本书中《美国基督教的民主化》(*The Democratization of*

American Christianity)中,哈奇将基督教的民主化与美国社会的“基督教化”联系在了一起。这本书探讨的是后来的一个时期,即19世纪早期,这里“民主化”(democratization)这个词是合适的。亨利·梅恰当地提醒我们不要把18世纪的启蒙运动与民主等同起来(《美国的启蒙运动》,第361—362页)。在美国引起争议的是共和主义,而不是民主。

49. 马丁·E·马蒂(Martin E. Marty),《宗教,觉醒与革命》(*Religion, Awakening and Revolution*)(威尔明顿,北卡罗来纳州,1977),第130页。

50. 托克维尔,《美国的民主》,第278页(第I卷,第2部分,第9章)。

51. 哈特森,《宗教与美国的建立》,第91—93页。

52. 杰弗逊,《作品集》,第285、289页(《弗吉尼亚笔记》,质问17、18)。

53. 哈特森,《宗教与美国的建立》,第96页,图书参考员埃森·阿伦(Ethan Allen)在国会图书馆引用了一份手稿。

54. 托克维尔,《美国的民主》,第43—44页(第I卷,第1部分,第2章)。

55. 同上,第280页(第I部分,第2部分,第9章)。

56. 同上,第282页。

57. 同上,第280页。

58. 同上,第519—520页(第II部分,第2部分,第15章)。

59. 乔治·华盛顿,《作品集》(*Writings*)(纽约,美国图书馆版,1997),第971页。

60. 文森特·菲利普·穆诺兹(Vincent Phillip Munoz),“宗教自由上的乔治·华盛顿”(George Washington on Religious Liberty),《政治评论》(*Review of Politics*)(2003年冬季)。

61. 《约翰·亚当斯作品集》,第IX卷,第229页(给第一团官员的信[letter to Officers of the 1st Regiment],1798年11日)。

62. 《约翰·亚当斯政治作品集》,第663页(给理查德·普莱斯的信,1790年4月19日,感谢接受在伯克《反思》启发下的布道)。

63. 威廉·卡贝尔·布鲁斯(William Cabell Bruce),《本·富兰克林自述》(*Ben Franklin Self-Revealed*)(纽约,1917),第90页。

64. 哈奇,《自由的神圣起因》,第2—3页。

65. 《本杰明·富兰克林的自传》(*The Autobiography of Benjamin Franklin*)(纽约,1995[1886年版本的重印]),第133—135页。

66. 引用自沃尔特·依萨克森(Walter Isaacson),《本杰明·富兰克林:一个美国人的生活》(*Benjamin Franklin: An American Life*)(纽约,2003),第451页(演讲,1787年6月28日)。

67. 梅指出了这种奇怪的处境,“在美国政治中,一个非常不可能再次出现的巧合”(《美国的启蒙运动》,第278页。)

68. 同上,第137页。

69. 《约翰·亚当斯作品集》,第X卷,第53页(1813年7月13日)。

70. 斯普尔林,《法国启蒙运动在美国》,第115页。

71. 参见上述,第44页注释。

72. J. 赫克托·圣·约翰·德·克莱维库尔(J. Hector St. John de Crevecoeur),《一位美国农夫的来信与18世纪美国的简述》(*Letters from an American Farmer and Sketches of Eighteenth - Century America*),阿尔伯特·E·斯通(Albert E. Stone)编(伦敦,1986[第1版,1782]),第240页。(这一段话出现在《简述》中,最初的版本中遗漏十几篇文章,1925,耶鲁大学出版社首次印刷了这些文章。)

73. 杰弗逊,《作品集》,第259页(《弗吉尼亚笔记》,质问第14)。

74. 拉尔夫·莱默(Ralph Lerner),《思想革命:新共和国的原则与实践》(*The Thinking Revolutionary: Principle and Practice in the New Republic*)(依萨卡,纽约州,1987),第65页。

75. 《杰弗逊通信集》,威尔逊·惠特曼(Willson Whitman)编(Eau Claire,威斯康星州,日期不详),第32页(给特里斯特[Trist]的信,1785年8月18日)。五年后,杰弗逊说到了一个有着3千万人的共和国。

76. 丹尼尔·J·布尔斯丁(Daniel J. Boorstin),《美国人:殖民地的经历》(*The Americans: The Colonial Experience*)(诺瓦克,康涅狄格州,1987[第1版,1958]),第79页。

77. 杰弗逊,《作品集》,第1312—1313页(给亚历山大·冯·汉博尔特[Alexander von Humboldt],1813年12月6日)。

78. 华盛顿,《作品集》,第788页(给国会的口信[Message to Congress],1791年10月25日)。托克维尔随便地将这段话重新措辞:“我们比印第安人的国家更开明、更有力量;以善良甚至以慷慨对待他们是我们的荣耀”(《美国的民主》,第320页[第I卷,第2部分,第10章])。托克维尔作品的编者对他的引用与华盛顿的实际说法之间的区别做了注释。

79. 华盛顿,《作品集》,第956页(对切诺基国的演讲,1796年8月29页)。

80. 杰弗逊,《作品集》,第1115—1116页(本杰明·霍金斯[Benjamin Hawkins]编,1803年2月18日)。

81. 引用自莱默,《思想的革命》,第150篇。

82. 迪·E·安德鲁斯(Dee E. Andrews),《卫斯理派教徒与革命的美国,1760—1800:一种福音文化的形成》(*The Methodists and Revolutionary America, 1760 - 1800: The Shaping of an Evangelical Culture*)(普林斯顿,2000),第125、130页。

83. 伯纳德·贝林(Bernard Bailyn),《美国革命的意识形态起源》(*The Ideological Origins of the American Revolution*)(修订版,剑桥,马萨诸塞州,1992),第236页。

84. 华盛顿,《作品集》,第973页。

85. 《联邦党人文集》第54篇,第349页;《联邦党人文集》第42篇,第268页。

86. 《美国的启蒙运动》(*American Enlightenment*),科赫(Koch)编,第568页(汉密尔顿致杰伊的信,1779年3月14日)。

87. 杰弗逊,《作品集》,第264页(《弗吉尼亚笔记》,质问第14)。杰弗逊说,黑人比印第安人逊色得多;后者拥有的艺术与言辞能力,他从来没在一个黑人身上遇到过。

88. 同上,第448页。

89. 《美国的启蒙运动》,科赫编,第458—460页(麦迪逊致罗伯特J·埃文斯[Robert J. Evans]的信,1819年6月15日)。

90. 赫伯特·J·斯多灵,《美利坚共和国的奴隶制与道德基础》(Slavery and the Moral Foundations of the American Republic),选自《美利坚共和国的道德基础》(The Moral Foundations of the American Republic)(第2版,夏洛特维尔,弗吉尼亚州,1979),第225页。斯多灵进一步主张,《独立宣言》中宣称的自由本身是不明确的,因为它假定等同于自私的洛克式自我保护权力,从而在奴隶的权力(或自由)与他的主人的权利(或自由)之间引发了矛盾。

91. 《联邦党人文集》,第38篇,第236页。另请参见《联邦党人文集》,第85篇,第561页。

后 记

1. 伯纳德·贝林,《重新开始世界:美国开国者的天才与含糊》(纽约,2003),第104页。另请参见第126—133页。

2. 亚历克斯·德·托克维尔《美国的民主》,哈维·C·曼斯菲尔德与德尔巴·温斯若普编译(芝加哥,2000[法语第一版,1835,1840]),第363页(第I卷,第2部分,第10章)。

3. 同上,第395页。

4. 关于马尔萨斯与斯密及其后继者之间的关系,参见格特鲁德·希梅尔法布,《贫穷的观念:工业时代早期的英国》(纽约,1983),第100页及其后。

5. 约瑟夫·A·熊彼特,《经济分析史》,伊丽莎白·布迪·熊彼特编(纽约,1954),第835页。

6. 格特鲁德·希梅尔法布,《贫穷与同情:维多利亚时代晚期的道德想象》(Poverty and Compassion: The Moral Imagination of the Late Victorians)(纽约,1991),第309页。

7. 托克维尔,《美国的民主》,第502—503页(第II卷,第2部分,第8章)。

8. 彼得·盖伊,《人性的聚会:论法国启蒙运动》(纽约,1964),第130页。

关于作者的一个注解

格特鲁德·希梅尔法布一直在纽约城市大学的研究生院任教,在这里,她于1978年被授予历史学杰出教授(Distinguished Professor of History)称号;现在,

她是一名荣誉教授。1991年,她被任命为人文方面的杰弗逊演讲人(Jefferson Lecturer),这是美国授予人文领域杰出成就的最高荣誉。她同她的丈夫艾尔文·克里斯托尔一起住在华盛顿特区。

后 记

在今天的美国,启蒙运动依然生机勃勃。开国者(他们曾以“建国之父”广为人知)的传记——由声誉良好的历史学家所写,而不是崇拜他们的传记作者所写——实际上已成为一项产业,它们充满了各个书店,经常出现在畅销书列表上。好几种版本的《联邦党人文集》被指定为政治科学课程的教科书,并经常在立法辩论与决议时被自由派和保守派同时引用,而且,随着时间的推移,被引用得越来越多*。作为启蒙运动顶峰的革命被当作国定假日来庆祝;同样成为国定假日的还有乔治·华盛顿的生日,在美国的参议院中,每年的这个日子,人们都要诵读他的告别演说。这些对历史事件或人物表达尊敬、赞美的行为,不是一个多愁善感或罗曼蒂克的民族流于形式的仪式,它们是活生生历史的一部分,这一点从宪法本身可以明显地看出来。在两个多世纪后,宪法依然是这个世界上最古老的共和国之法律与政府无可撼动的基础。甚至另一桩非常引人注目而且远为血腥的事件——内战,也被视为是革命的延续,完善了启蒙运动与建国的前提。

所有评论者中最有洞察力的托克维尔,在表明他怀疑美利坚合众国的永久生存能力时有一个小小的失误:

我非常希望能相信人类的完美性;但在人将改变他们的天性并完全得到转变之前,我将不会相信这样一个政府的长久性:其任务是将分散在面积等于欧洲一半的土地上的四十个不同民族团结在一起,并避免他们之间的敌对、野心与冲突,而且将他们的独立意志统

* 伯纳德·贝林估计,在最高法院存在的 210 年间(截止到 2000 年 1 月),《联邦党人文集》被引用了 291 次:18 世纪 1 次,19 世纪 58 次,20 世纪上半叶 38 次,下半叶 194 次¹。

一起来,为实现共同的目标而努力。²

然而,这一章临近结尾处,在详细论述这个联邦各组成部分的不同性质后,托克维尔得出了刚好相反的结论:

因此,一个时代将到来,这时,人们会看到:在北美的一千五百万人互相平等,他们都属于一个共同的大家庭,有着同样的出发点,同样的文明,同样的语言,同样的宗教,同样的习俗,同样的道德观念;而且,在他们之间,思想将以同样的方式传播,涂上同样的色彩。其余的一切都值得怀疑,但这一点毋庸置疑。³

开始的时候,托克维尔过分悲观了;而在后来,他或许太过乐观了。连续的移民潮,人口几乎是他所预测的两倍,这减弱了文化、语言、宗教、习俗和道德观念的同一性。但尽管有这么多发展成多文化社会的压力,这个国家的社会与政治制度依然没有改变。托克维尔说:其余的一切也许值得怀疑,但这一点是毋庸置疑的。然而,令人奇怪的是,他说只有“对人类完美性的信念”能使他相信美利坚合众国的长久性。没有人比他更清楚,在人类的不完美性中,这仅仅只是一个信念。而源于这个信念、用来维持这个国家——一个统一的国家——的公民与政治安排贯穿于其历史上所有的混乱中。

正如这样建立共和国是美国独有的,其建国所建基其上的启蒙运动也是独一无二的。同样是美国独一无二的还有:对启蒙运动持之以恒的努力,激发开国者们并在今天依然是鼓舞人心的源泉的“思维习惯”与“心灵习惯”。在法国或英国,没有任何类似的东西。关于法国启蒙运动的文献浩如烟海,但大部分都是学术文献,历史学家对其有着强烈的兴趣,但它们跟当代事务没有多少关系——也许,除了作为告诫性的故事外。如果法国启蒙运动的确激发了法国大革命,以及革命中的恐怖统治,那也只是引起了不安而不是满足。的确,紧随启蒙运动而来的共和国——如其载入史册的称呼“法兰西第一共和国”——很久以来就被其他共和国甚至君主制度所取代,因而它很难成为庆贺或崇拜的对象。今天,在新千年的开始几年,法国外交部长办公室装饰的画像不是伏尔泰或卢梭,而是拿破仑,正是后者将共和国转变成了帝国,然后对其耻辱性的倒台负有责任。

军事冒险及失败的“光荣”——这很难说是法国启蒙运动的精神，更不用说成为一个国家部长令人好奇的偶像。

英国启蒙运动的命运一直以来也是一样的奇怪。最终，在忽视了几个世纪后，它作为历史课题自成体系——但仅此而已。亚当·斯密颇受人赞赏，甚至在几个圈子里都受人尊崇，但在现在的英国，很少人援引他的权威。事实上，在他死后十年内，随着1798年托马斯·马尔萨斯《人口论》(*Essay on the Principle of Population*)的出版，这种权威就削弱了。马尔萨斯的“人口原理”宣称人口永远受生活资料水平的抑制，它以一种自然定律的面目出现，有着生物定律(它源于人类的两个主要特性：生殖冲动与对食物的需要)的所有必然性，而且还有着数学定律的所有确定性(人口呈几何增长，而与之相对，生活资料呈算术增长)。马尔萨斯写作这本书，以作为对戈德温与孔多塞提出的完全性观点的反驳。斯密的天生自由体系推动“最底层人”的福祉，而人口原理则宣布这些最底层的人将永远摆脱不了“痛苦与恶习”⁴。

紧随马尔萨斯的原理而来的，是大卫·李嘉图(David Ricardo)关于工资的“铁律”，两者的结合有着打击政治经济学士气并败坏曾经与之相关的道德哲学的效果。在临近19世纪结束的时候，在着手进行经济学研究之前曾是一名“道德科学”讲师的阿尔弗雷德·马歇尔(Alfred Marshall)，试图通过把经济学的道德方面建立在康德关于人的概念——在天性与理性上，人拥有与黄金规则相似的道德本能——的基础上来恢复它。据报道，马歇尔曾谈起过他自己的工作⁵。但马歇尔和斯密的观点(后者尤其如此)很快就被国会中一名自由党成员的著名评论里表达的截然不同思潮压倒，威尔士亲王讽刺地附和道：“我们现在都是社会主义者。”⁶

差不多一个世纪后，玛格丽特·撒切尔(Margaret Thatcher)力图通过“维多利亚价值观”这种观念的复兴来恢复一种旧的思潮。她被指责以社会为代价来为个人争取荣誉，而实际上是否认社会的现实性。如果她进一步回到斯密与道德哲学家的时代，她会产生这样的道德感：它是这些价值观的源头，并赋予它们不可否认的社会特质。

英国的道德哲学家们，即使他们中尤其著名的斯密和休谟，也没有获

得如他们的前辈霍布斯和洛克那样的声誉或地位,更不用说那些古典哲学家了。而这是事出有因的。他们的著作确实缺乏伟大哲学的深刻与严肃。并且,他们所推崇的社会美德——同情、怜悯、仁爱——缺乏古典美德——英雄精神、勇气、智慧——的庄严。但他们的道德哲学值得认真地思考,并获得我们的尊重。如托克维尔在另一处相关讨论时所说的,它在“所有哲学理论中,最适合我们这个时代人们的需要”。托克维尔使得这条关于自私的评论能“正确地被人理解”,但它同样适用于道德感,而且,也使得道德感能正确地被人理解。

(它)是一则不那么高尚,但清楚而确定的教条(谈及自私,托克维尔说)。它不寻求达到更大的目标;但它没有费多大力气就达到了它追求的所有目标……(它)不付出巨大的热心;它每天只有很少的冲动去做出牺牲;仅依靠它不能让一个人高尚;但它造就了一大批律己、节制、温和、富有远见和主见的公民;而且,如果它不通过意志直接塑成美德,它会通过习俗不知不觉地将他们带近它……

如果(它)开始完全支配了道德世界,卓尔不群的美德将毫无疑问更为稀少。但我也认为,粗俗的恶行到那时将更为少见……(它)或许能阻止一些人拥有高于普通水平的人性;但很多其他人性掉到普通水平以下的人确实实现了它,并停留在那里。考虑到一些个人,他们的人性降低了;考察整个人类,它提升了。

我将不惮于说:似乎对我来说,所有的哲学理论中,(它)最适合我们这个时代人的需要……因此,在我们这个时代,道德家的思维应该主要转向它。即使他们会不准确地判断它,他们也将不得不采纳它,以为必需。⁷

像自私一样,固有或习惯性地存在于人类中的道德感观念,“不那么高尚,但清楚而确定”。它不把少数人提升到“远超过普通人性水平之上”,但它的确允许更多可能掉到普通人性水平之下的人达到并保持那种水平。它不鼓励个人有“卓尔不群的美德”,但它确实鼓励他们有普通的美德,并阻止他们有“粗俗的恶行”。简而言之,这是一种非常人性与人道的观点。特别是在经济、社会及政治异常混乱的时期,如托克维尔对自私

的说法，它是“最适合人的需要的”。

具有讽刺意味的是，这种哲学在今天的美国比英国得到了更多的共鸣。美国的启蒙运动已经从宗主国吸取了大量的营养，现在它通过让人们永远记住英国启蒙运动的精神来报答英国。经常有人提醒我们注意美国的“例外论”这个话题。美国在它建立的那个时代是个例外，直到现在还是如此。欧洲人抱怨说，美国有过分的个人主义、笃信宗教而好说教（最后一点意味着惹人怨恨）。于是，现在，依欧洲的标准，它也包含着英国的标准，但不是依照英国的旧标准。如果美国现在是例外的，那是因为它继承并保留了英国启蒙运动中英国人自己已经抛弃而其他国家（最明显的是法国）从来没有采纳的方面。

美国比其他任何国家更多地保留了亚当·斯密对政治经济学——支配政治，也支配经济天生自由的体系——的洞察力。自由主义者抗议说，就他们对“自由”这个词严格的、个人主义的认识，美国还不够自由。但斯密从来不是这种意义上的自由主义者。他是一名道德哲学家，也是一名政治经济学家，正是这种混合身份标志着那时的英国，正如它现在标志着美国一样。对于欧洲人认为的不可解释的矛盾，美国人不以为然：美国是最具资本主义特色的国家，与此同时，美国也是最喜欢说教的国家。

同样，现在的美国也比任何欧洲国家笃信宗教——在仪式和判决中笃信宗教——得多。一位睿智的法国历史学家弗朗索瓦·弗瑞特（Francois Furet）曾经告诉我，法国已经变得如此世俗，以至于它不再反对宗教。（他对我说这话是在穆斯林被视为法国政权归还的威胁之前。）同样的说法可能也适用于现在的英国，它现在没有政教分离运动了，因为英国国教已经如此完全地适应了大众思潮，以至于英国没有了政教分离的诱因。同样，异议教派也只是英国国教以前的阴影，而不是现在要对付或抵抗的一股力量。相形之下，在美国，福音教派是一股重要的宗教力量，也是一股重要的社会力量。

事实上，美国在自由的政治上增添了某种非常类似一种美德的社会学的东西。在几十年的荒废后，美德再一次成为政治和社会方面重要的一部分，即使它如经常发生的那样在现实中被违反，也被作为一种观念和理想被人接受。而且，在个人意义上，美德观念的复兴已经伴随着它在公

共意义上——怜悯的社会美德——的复兴。这种观念是英国启蒙运动的独特贡献。曾经的一种宗教美德变成了一种世俗美德,而私人的义务成为了公共的责任。这不仅是为怜悯这个观念贡献良多的英国哲学家的成就,也是将这个观念付诸成立慈善机构并做出善举实践的卫斯理教派及福音教派信徒的成就。正是在英国,“怜悯的激情”(汉娜·阿伦特让人记忆犹新的说法)首先出现了。彼得·盖伊解释说,在法国,取消酷刑的运动,像驱逐耶稣会会士一样,是“将人的理性意志强加在环境上的斗争”的一部分⁸。在美国,取消奴隶制的运动,像其他改革运动一样,不是受“理性的意志”推动,而是受人道主义热情推动,不是受理性推动,而是受怜悯心推动。

今天,在美国复兴的这种伦理已经跨越了不同的政党路线。这种“怜悯的政治”长久以来都被自由主义者秉持着,他们用它来为社会工程的每一个行动进行辩护;保守主义者嘲笑它对于社会问题是一种性情温和,而且更糟的是,是一种软心肠的方法。在这种方法中,情感战胜了理智,意图战胜了结果,感觉好也战胜了做得好——所有这一切都有扩大政府与国家管理范围的效果。但是,今天,“富有怜悯心的保守主义”不仅受到很多保守主义者(的确,当前的执政党就是这样的保守主义者)的拥护,而且也受到了很多自由主义者的拥护,他们寻求通过将怜悯的情感疏导到志愿与公共事业中来加强公民社会,并因而减少政府的干预。这是广为宣传的用“工作福利制”取代普通福利,并将基于信仰的慈善团体整合成更大的救济体系的提议之目标。其最终目标是同时加强捐赠者与接受者的道德感,在鼓励一方社会情感的同时,尊重另一方的道德尊严与完整性。

美德的社会学,理性的思想意识,自由的政治——这些观念在今天依然引起人们的共鸣。但它们在历经两个多世纪的历史经验与记忆后,又有了新的内涵。而且,其他的观念现在也在引起我们的注意:最引人注意的是平等,还有国籍与种族,阶级与性别,文化多样性与全球一体化。如果说这三个启蒙运动宣告了现代的到来——或者至少是现代的一个新阶段或是现代的新变奏,那么,后现代主义者称呼现在为后现代时期是合理的。但美德、自由与理性的观念不是源于现代;它们也没有被后现代所

取代,或者在其影响下显得过时。实际上,在实现英国道德哲学家、法国哲人与美国开国者关于人性、社会与政治的设想上,我们依然在正确与谬误、假定与确信间挣扎。

[General Information]

书名=现代性之路 英法美启蒙运动之比较

作者=(美)格特鲁德·希梅尔法布著；齐安儒译

页数=188

SS号=12966125

出版日期=2011.07