

*A History of Western
Philosophy*

西方哲学史

学术版

叶秀山 王树人 总主编

第五卷

启蒙时代的法国哲学

尚杰 著

凤凰出版社
江苏人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

西方哲学史(学术版)/叶秀山,王树人总主编.第五卷,启蒙时代的法国哲学/尚杰著.——南京:凤凰出版社,江苏人民出版社,2005.1

ISBN 7-80643-697-9

I. 西... II. 尚... III. ①哲学史-西方国家②哲学史-法国-启蒙时代 IV. B5

中国版本图书馆CIP数据核字(2005)第061211号

西方哲学史(学术版)

叶秀山 王树人 总主编

第五卷 启蒙时代的法国哲学

尚杰 著

-
- 出版发行** 凤凰出版社
江苏人民出版社(南京中央路165号 210009)
- 网 址** <http://www.book-wind.com>
- 集团地址** 江苏出版集团(南京中央路165号 210009)
- 集团网址** 凤凰出版传媒网 <http://www.ppm.cn>
- 经 销** 江苏省新华书店
- 照 排** 南京水晶山制版有限公司
- 印 刷 者** 江苏新华印刷厂
- 开 本** 960×1304毫米 1/32
- 印 张** 21.25 插页4
- 印 数** 1—8000册
- 字 数** 570千字
- 版 次** 2005年1月第1版 2005年1月第1次印刷
- 标准书号** ISBN 7-80643-697-9/B·40
- 定 价** 52.00元(精装)
- (本书凡印装错误可向印刷厂调换)

*A History of Western
Philosophy*

西方哲学史

学术版

叶秀山 王树人 总主编

第五卷

启蒙时代的法国哲学

尚杰 著

凤凰出版社

江苏人民出版社

目 录

绪论：精神空间的变化	1
------------------	---

上篇 启蒙思想家

第一章 蒙田	39
第一节 启蒙先驱	39
第二节 思想和风格	41
第三节 《随笔录》	49
第二章 帕斯卡尔	69
第一节 科学家兼思想家	69
第二节 心的哲学	71
第三节 《思想录》	80
第四节 政治哲学：欲望、权力、秩序	98
第三章 培尔	103
第一节 培尔的主要问题	104
第二节 解读培尔文本片断	107
第四章 丰特内勒	115
第一节 自然与科学哲学家	115
第二节 人类精神本性	116
第三节 自然、历史、风俗	122
第五章 孟德斯鸠	124
第一节 渊博的人文学者	124

第二节	《波斯人信札》	130
第三节	历史哲学	151
第四节	法的精神	158
第五节	《笔记》	184
第六章	伏尔泰	195
第一节	精神王子	195
第二节	“哲学”文本	200
第三节	哲理小说、戏剧、诗歌、书信札记	213
第四节	历史著作	232
第五节	伏尔泰与中国	241
第七章	卢梭	256
第一节	近代知识分子第一人	256
第二节	道德与政治	260
第三节	《社会契约论》	269
第四节	教育或“危险的增补性”	297
第五节	语言、音乐、戏剧	320
第六节	浪漫主义或沉醉或焦虑的欲望	334
中篇 唯物主义		
第八章	拉美特利与萨德	347
第一节	生平与著作	347
第二节	非道德化的唯物主义	351
第三节	萨德	363
第九章	狄德罗	377
第一节	狄德罗和《百科全书》	377
第二节	《达朗贝尔的梦》或“谵妄”的唯物主义	383
第三节	美学思想	394
第四节	宗教问题	413
第五节	《拉摩的侄儿》	423

第六节 现代文学与哲学的雏形	437
第十章 爱尔维修	463
第一节 《论精神》	464
第二节 人是环境的产物	472
第十一章 孔狄亚克	481
第一节 感觉论	481
第二节 语言论	491
第三节 对孔狄亚克的新评价	505
第十二章 达朗贝尔	516
第一节 唯物主义科学家	516
第二节 法国启蒙时代知识分子宣言	519
第三节 知识的划分与结构	532
第十三章 霍尔巴赫	535
第一节 生平与著作	535
第二节 自然主义	537
第三节 批判基督教	544
第四节 道德与政治观	548

下篇 社会科学

第十四章 布丰	555
第一节 创建人类学	555
第二节 布丰的贡献	568
第十五章 杜尔哥	573
第一节 生平与著作	573
第二节 古典政治经济学	574
第三节 词源与隐喻	580
第十六章 孔多塞	584
第一节 社会数学	584

第二节 精神的进步	591
第十七章 西哀士	603
第一节 思想背景	603
第二节 宪法政治与间接民主	607
第十八章 圣西门	617
第一节 生平与著作	617
第二节 基本思想	618
第十九章 孔德	627
第一节 社会的科学	627
第二节 实证精神	635
跋：古典的浪漫主义	639
主要参考文献	657
人名索引	666
后记	672

绪论：精神空间的变化

我们把启蒙的精髓理解为精神空间变化的方向性而不是简单的“发展”或“进步”，并从这个角度详细分析贯穿于18世纪法国启蒙运动始终的一些最基本的概念，以从中看到从前在相关领域研究中极不容易认识清楚的重要问题：启蒙的意义并不仅仅是社会制度的更新，更是风俗或内心动作方式的变化，其要害是解决公共精神空间交流中的可宽容性问题。这些变化通过“理性”的微妙精神表现出来。启蒙的“理性”主要解决独立思考的勇气而不是能力，而这样的“理性”实际上又是“感性”，它在追求幸福或道德乌托邦式的憧憬时沉醉于情趣与焦虑之间相当复杂的矛盾心情中，从而使启蒙时代精神变化的空间之广阔是以往任何时代都无法比拟的。

“启蒙”象征着人类精神“方向性”的巨大变化，它的本义是光明，在词源上可以追溯到柏拉图的洞穴之喻：远古人类穴居匍行，借着洞墙微弱之光，方知异域有播撒光明的太阳，于是人从蒙昧变有知。就此而言，启蒙是一个泛文化概念，它象征着人类精神空间的拓展、延伸、变化。我们这里有意回避“进步”一词，主要是因为，把启蒙与进步联系起来，特指哲学史上所谓的“启蒙时代”，一种狭义的启蒙概念。而现代知识分子，通常在不自觉间，混淆了启蒙的这两种含义，故而生出一些似是而非的争议。我们这里回到启蒙的本义，即把启蒙理解为人类精神的变化、视觉方向的转移，用它来代替“进步”的字眼，理由在于，“进步”一词已经被现代知识分子滥用了，特别严重的是，它与一种思维定式联系起来，把极其复杂的人类文明事实作简单的

处理，像索然无味的单线条。

当我们以这样的目光注视法国启蒙思想时，就有了变化中的惊奇，看到了从前看不到的东西：它是与黑格尔的哲学精神背道而驰的，这不仅因为它不是任何一种意义上的思辨哲学，而且在于它生出了异类的“哲学”，其意义是现代的。

于是，我们遭遇“陌生”。这有两种含义，其一是说，就法国启蒙运动而言，它对当时的法国和欧洲是陌生的。启蒙思想家自称处于“哲学的时代”，但实际上，他们把许多传统上不属于哲学的概念视为哲学，开拓了哲学精神空间：或者赋予旧的词汇以新鲜的含义，或者创造一些新的概念——并不来自杜撰，而来自生命和生活中的体验。其二是说，我们传统上对法国启蒙运动的理解，虽然列举了许多耳熟能详的概念，但是并没有真正理解它们的含义，以至于认为，与稍后一些的德国古典哲学比较，法国启蒙思想家是“肤浅”的、非哲学的。

这里，我们与其讨论什么是法国启蒙时代的哲学概念，不如研究这些概念是怎么发挥作用的。“什么”的提问方式属于西方传统形而上学，其运作方式是逻辑推演，在学理上是本体论的；“怎么”则暗示着一种操作、活动、内心动作、环境、“事件”、面貌，如此等等，有其智慧的形状，是启蒙概念的形成过程。以下，就是法国启蒙思想家讨论的一些最基本的概念。

风俗或“内心动作” 启蒙是风俗的变化过程。这里所谓“风俗”，并不是就现代民俗学意义而言，其意义是哲学的，因为它的精髓是精神面貌或内心动作的变化。风俗与习惯密切相关。这里的习惯是全方位的，包括制度、礼仪、言谈、举止、服饰、审美、情趣、道德、宗教等。我们这里之所以大而化之地称其为“风俗”，主要是就其“习惯”的含义而言。风俗变化之难，犹如改变一个人的性格。如果这是启蒙应有之义，也就不难理解为什么启蒙时代跨越了几个世纪。文化因民族而异，但无论哪个民族，都背负其文明习惯的固有负担，不假思索地按着世代遗传的惯例行事。文明越久远，改变起来就越是困难。与多数人的印象相悖，启蒙最重要的成果，并不是近代法律制度之类的变革，而是人的行为习惯的缓慢而巨大的变化，前者只是后者的一

个副产品。如孟德斯鸠在《论法的精神》中所言：“法律和风俗有一个区别，就是法律主要规定‘公民’的行为，风俗主要规定‘人’的行为。风俗和礼仪有一个区别，就是风俗主要关系内心的动作，礼仪主要是关系外表的动作。”^①换句话说，决定人的行为习惯的主要因素，不是他的法律角色或外表的动作，而是他的“内心动作”，一种看不见的动作；这个判断具有极其重要的哲学价值，是从哲学高度理解的“风俗”。“内心动作”当然是人“暗”的方面。启蒙时代人们内心动作的变化，并不在于一个民族的某一个人或某一些人，而是大多数人的“内心动作”明显有别于其传统风俗，其心理感受便在习惯之外，而成为时尚。人们经历着焦虑和幸福相煎的复杂情境。就此而论，法兰西近代民族精神的形成至少可以追溯到蒙田，他独创了散文或随笔(essai)的文体，essai的法文原义则是“试验”。试验什么呢？“我”而不是“我们”的自由独白。暗处的念头由着性子，怀疑一切，尤其是西方圣人对人性的判断。这样记录的心思是日后留给自己看的，暴露于心的羞愧缘于它违反正统的道德。帕斯卡尔追随蒙田，他的《思想录》敞开秘而不宣的内心世界：心愿、心意、心情、心肠、心地、心迹。不是透彻，而是隐藏于心，不是明，而是晦；不回避人心的各种倾向；不仅喜欢爱，也喜欢悲伤。人是寂寞的、穷困的、艰险的、野蛮的、转瞬即逝的、偶然的，如此等等。这就是帕斯卡尔所谓的“微妙精神”，以“赌”对抗确定性。至于卢梭，他开创了以写“我”的感情为主要特征的古典浪漫主义传统，在寂寞中写下了《一个孤独漫步者的遐想》，他至死都是一个不合群的人。启蒙泰斗伏尔泰则始终是一个神秘的人，甚至对最好的朋友也从不谈自己究竟有多少财产，更不提自己与外甥女的亲密关系。

所有这些，是怎样的“内心动作”呢？极端的个性化，就像当代法国哲学家列维纳斯说的，每一个体都是一个他者。“他者”之间全然不同，而政治上的“社会契约”只是为了保证“他者”的自由而不得

^① 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，张雁深译，第312页，商务印书馆，1997。

已采取的处理各个“主体”之间关系的法律措施。个人或他者内心秘密的神圣超过了对基督的尊重，人们怎么想、怎么说是自己的权利。人权是公民的主要含义。所谓“哲学的世纪”之说，并非是指哲学家的世纪，这里的“哲学”是指个人要求按照自己的真实想法在社会上生活，并由此重新建立道德、价值、政治制度。于是循着这个线索，发生了一系列事件：自恋或“自私”不必躲躲闪闪，而成为人权保护的對象；所谓“自由”，更是要求公开说话的自由，即在印刷品和戏剧中批评神与世俗的权威；论战的风气是自由的表现，可以不同意对手的观点，但对手在任何情况下都有公开发表自己见解的权利。这样的风俗造就了以伏尔泰和卢梭为代表的现代意义上的一大批知识分子。从“内心动作”到个性权利，经历从晦暗到光明，即启蒙。

但是，这样的个性与基督教道德是不相容的，按照传统风俗，应该在基督面前表示忏悔，这就产生了宗教意义上的“恶”（自恋或自私的同义语）与传统美德的冲突。通俗地说，个性解放或个人主义追求“差异”而不是“同一”：启蒙时代的法国人喜欢游历和冒险，津津乐道异域的奇闻趣事，他们在本性上是求新求异的，否则就觉得无聊，生活就失去意义。越是罕见的越要知道，越要去做，所以那时有持续甚久的关于遥远中国的礼仪之争，且培养了一批东方迷。这样的兴致是风雅的表现。在歌剧院之后，咖啡馆和沙龙如雨后春笋，因为人们从来没有对如此多的新鲜话题感兴趣：新闻、政治、时尚、戏剧、女人……一种法兰西式的调侃渐渐形成，这也是法国近代文人或知识分子的形成过程，不知有多少启蒙作品在这些场合中获得过灵感。启蒙哲学家不仅是沉思者，更是演说家和活动家。沙龙的兴盛使怎么说话成为一种艺术。所有这些，使哲学的目光从内心转移到公共空间以及由此暴露的社会问题。

理性 理性是法国启蒙时代使用最多的关键词，但是，其含义却是“非哲学”的：既不是经院哲学意义上的理性知识，也不是思辨意义上的概念。恰恰相反，就总体而言，它的基本含义有二，其一是“感性”或自然性，其二是“合理性”。启蒙思想家在诉诸“光明”时，其“内心动

作”实在太多且又纠缠不清，每当这时，“理性”是他们最常借用的词。就此而言，理性是一个非常复杂的概念。

“理性”的实际内容是感性的自然。在哲学上，法国人是通过英国经验主义自然哲学家获得启蒙的，特别是牛顿、F. 培根、霍布斯、洛克等人。其基本的哲学道理似乎再简单不过了：人的经验和观念不是天赋的或上帝赐予的，而是来自对外部世界的感觉——这一基本原则对近代认识论和科学的发展起了巨大的推动作用。但是，法国人接受这个哲学命题时，却使它改变了形状。如果单纯分析纯粹哲学意义上的经验论本身，18 世纪的法国人对它贡献甚微，几乎就是对洛克等人话语的重述，但是，正是在不知不觉的重复过程中，法国人赋予它法国启蒙风格：在更多时候，“经验”不是自然科学含义上的，不是归纳逻辑公理，而是变形为情感或体验。不是“乏味”的、不分性别的我们的经验，而是个体“我”、“你”、“他”、“她”的感受。于是，在正统的哲学史发展过程中，分神的法国人走了一条岔路，并把它推到极端，一直到我们现在的世纪。启蒙思想家不是“哲学家”，而是一些多才多艺的文人。“自由、平等、博爱”的口号是以个人的切身感受为基础的，他们相信理当如此，是无须推论的自然权利（法），因此只是信念。以通常被认为最理性的狄德罗和孔狄亚克而论，前者最有哲学启发性的著作应该是几篇杜撰的与达朗贝尔的对话，以及《拉摩的侄儿》（也是对话文体）。对话中狄德罗在想弄清楚概念的起源问题时，借助的竟是他所擅长的想像力，他凭借荒唐古怪的念头阐述深刻的哲学思想：荒唐而大胆的唯物论，他断定物质的纤维也有感觉。他说：“我们说的话始终不是落在感觉的后面，就是落在感觉以外。”^①这就意味着，我们没有说出感受到的东西，感受到的东西是不可说的。又是谵妄的唯物论，那个疯癫但充满智慧的拉摩的侄儿的话，竟然启发过黑格尔、马克思、阿多诺等众多哲学家的灵感！而作为那个时代最标准的法国哲学家，孔狄亚克在著名的

^① 转引自《十八世纪法国哲学》，北京大学哲学系外国哲学史教研室编译，第 411 页，商务印书馆，1979（以下所引此书均为此版本）。

《人类知识起源论》中，论述最多的却是人的记忆、想像和热情。所有这些，均明显区别于洛克单纯感觉的“白板”理论。

“理性”不是思辨的，还在于它意味着“合理性”，由它增补出一系列字眼：公正、平等（与“宽容”甚至“自由”概念交叉）等。这些概念之所以不是思辨的，是因为在法国人眼里它们象征着活动与事件，一切启蒙著作都鞭挞蒙昧或专制制度，论战、查禁、流亡、入狱、革命等构成了事件。“合理性”还意味着，人们所习惯的身份或出身不应该成为判断人的品德与才能的标准：人是生而平等、自由的，尽管无时不在枷锁之中。几乎每个启蒙学者都谈论社会与国家的起源、政治制度的合理性变革。“合理性”的主张直接表现为政治体制改革的各种纲领。西哀士在法国大革命期间第一次提出了“社会科学”的概念，他希望社会领域的科学能像数学和经验科学那样规范人的社会行为，使之达到最大限度的合理性，如把数学上的概率论用于政治选举等。“合理性”意义上的理性主张终于走到了哲学之外，以致后来演绎出种类繁多的社会科学。

同时，我们不要忽视以上“理性”的目的，它服务于人们快乐的情趣，实现人的幸福。就是说，“理性”是心或心情的问题，人心的信念，相信理当如此，从而与道德观念密不可分。但这里指的不是旧的人心或道德，而是把后者从陈旧的内心动作中解放出来，所以它又涉及精神自由问题。在启蒙的概念中，“精神”是“心情”的规则，如孟德斯鸠“法”的精神。这些规则构造幸福观念的合理性。我们把这样的“理性”归结为“心情哲学”。这种以心情为基础的合理性与康德的道德义务观念显然不同：前者的重心在感性的幸福生活，人只有体验到快乐，才是幸福的，服从“自然的秩序”为众情趣之一；后者停留在本体论意义上的“应当”上，而与心情的纤细变化无关，所以枯燥。

在启蒙时代，“自然”是“理性”的同义词。与“理性”一样，“自然”也包含多重含义，甚至自相矛盾。例如，它可以指原来就有的东西。在卢梭那里，则指没有被疏远或异化的东西，与后来的社会风俗无关，后者只是第二天性，是派生的。但是卢梭是批判哲学“理

性”的。在更多的时候，启蒙学者把“理性”看做人身上与生俱来的、自发的东西。但是，当与科学的合理性或知识连接起来时，“理性”却是理智意义上的。这时，特别在政治上，“理性”意味着“代表”或间接性、社会契约之类，是社会的自由而非天然的自由，即卢梭所谓“异化”的东西。

人 文艺复兴时期提出的口号是，我是人，人所具有的一切我无所不有。这显然是以人性对抗神性，这已经是启蒙，但是，这个口号主要限于一种意愿。人仍然不是赤裸的——不是指油画中的裸，而是科学意义上的“裸”。只有到了17世纪之后，随着地理上的新发现、最早的人种学和人类学的建立、人体解剖学的进展等，人们在宏观和微观上大大开拓了认识自身、认识历史的眼界。人文主义终于渐渐发展为一门近现代意义上的科学，即所谓“人的科学”：从自然性或事实性解释人、人的社会和历史。

伏尔泰最重要的学术贡献也许是在历史领域。他写了许多重要的历史著作，特别是《论风俗》，其副标题是“论民族精神及历史的主要事实”。这是一部划时代的经典，它在西方学术史上有两个“第一”：第一次把历史描写为人自身的历史，而不是神支配的历史。伏尔泰记述了他的时代所能知道的人类不同种族的民族精神、风俗习惯、宗教、行为方式等。这种历史观成为现代历史著作的典范。特别是，伏尔泰描述人类历史的眼光与后来西方众多历史学家不同，即不是“西方人种中心论”，相反，他认为在风俗、制度、文化诸方面，中国比欧洲更先进，启蒙的欧洲应该借鉴中国的经验。伏尔泰所谓“风俗”指人的精神或诚实的人，他以这样的线索对抗全书的另一线索，即宗教迷信、狂热、不宽容之类。基于这样的立场，伏尔泰第一次提出“历史哲学”概念，其含义仍然是与“历史神学”相对抗的。这里的“哲学”当然是就18世纪法国启蒙运动的意义而言的。这样的历史观区别于黑格尔的历史哲学，却接近于马克思，因为伏尔泰描述的既不是观念的历史，也不是帝王将相的历史，而是人（民）的历史。他全景式地展现了文明的不同发展阶段，包括手工业、商业、艺术等。《论风俗》更像一部世界史，而不仅仅是欧洲的历史。

与伏尔泰不同，法国自然哲学家布丰从自然科学角度观察人，提出了“人类学”和“人种学”概念，认为人不过是各种动物中的一个种类，而在人类之中又可以划分为不同的种族，个体从胚胎到老年的变化过程是人类自身发展的一个缩影。布丰详尽描述了不同种族部落人群的生存状况，包括生长、发育、生育、饮食、风俗习惯等等，其中也包含许多现代社会学研究的内容。就一般意义而言，布丰不仅是现代人类学，也是社会学乃至一般社会科学的奠基人之一。布丰的研究更具有自然科学的特点，还表现在他不同于卢梭，不对人类社会起源作任何预先的假设，而只是利用人类社会所能提供的自然资料。

与布丰的著作相比较，拉美特利的《人是机器》对人作的“机械”解释也属于自然科学的解释，它同时表明一旦放弃形而上学，自然科学对哲学的“伤害”会达到多么严重的程度。就拉美特利的命题“人是机器”而言，对形而上学的破坏主要在道德领域，拉美特利试图论证人“机械”的任性（人性）是合情合理的，符合人类的自然状态，道德良心是文明附加的禁锢。“人是机器”的倾向显然是危险的，因为它实际上与18世纪大多数法国启蒙思想家的理解不同，它的批判精神以反精神的形式出现，从而更具有现代哲学的意义。也正是在这一点上，我们以往对这样一个似乎“肤浅”的命题没有给予足够的重视。在我们看来，“人是机器”的立场并非人们通常理解的人文主义，或者说，它是人文主义中的另类，启蒙时代的一个不和谐音。

Libertin 这个法文词有两个基本含义，即不信神与放荡。它与字型和发音相近的另一个启蒙字眼 *liberté*（自由）关系密切。坦率地说，*libertin* 与身体性和性行为有密切的关系，它是人的幸福感之一，即身体的快乐。它区别于康德意义上的实践理性，后者剔除了偶然性、情感性因素，更不包含使身体快乐的含义。应该说，*libertin* 是那个历史时期的一种时尚，一种时代情趣（*goût*），它以赤裸的反对基督教的形式出现，是真正诉诸行为的无神论。其断续的念头在早期启蒙学者中就有所表达：蒙田决不排斥身体的快乐；孟德斯

鸠断言，心灵安放在身体里，就像蜘蛛在它的网上。心理的快乐次于身体的快乐。快乐的首要因素不是健全的精神，而是健康的身体，一台生理学意义上正常运转的机器。从这里可以导致拉美特利和萨德“非道德化的唯物主义”：精神就是精力，精力是人的原动力，是物质性的活力和力量，它决定了身体“发条”的弹力。拉美特利认为，人是一台复杂的机器，我们不可能对它形成清晰、明确的观念。也就是说，身体在暗处，它的举止是非理性的，是理性看不见的，无法加以解释。这一观点显然对抗以往以先验观念解释人的形而上学。

启蒙时代的道德有两条线索，或者来自社会，或者来自自然。拉美特利支持后者，他试图说明，所谓社会的道德良心是建立在先验的假设基础之上的，这与人是后验的机器之立场不符：从自然出发，人的道德是快乐的道德，精神和身体的快感标志着对生命的爱。唯物主义和道德上的享乐主义在这里是一致的。我们特别注意到，对拉美特利而言，良心或者内疚、庄重等意识形态取自社会的道德规范，是一种不值得鼓励的虚假感情，因为它预先假定了人人都应该在道德上如何。拉美特利声称，我们的经验也向我们表明内疚是一种无用的感情，它无力制止和预防恶行；内疚的心理又使我们胆战心惊，使我们时刻为某种难以解释的道德责任检讨自己的行为，内疚所管束和吓跑的只是老实人。

拉美特利与萨德之间有不由自主的天然联系，萨德提出了更为尖锐的问题：违背道德。18世纪的道德是什么呢？当然不仅18世纪，萨德的作品也针对道德的一般性。他比卢梭更为强烈地批评文明社会的道德，提倡回到人的自然本性。在萨德看来，“羞耻、害臊、面子是旧的道德”。

狄德罗的哲理小说《拉摩的侄儿》则揭示出当时人们精神状态中“哲学家式的放荡”，它以社会所不容的恶的形式出现。拉摩的侄儿的举止和心事都表明他是一个“最奇怪的人”，一个“疯子”，像一个动物，或第欧根尼描述的古代犬儒主义者，有一张厚脸皮。他的性格与别人截然不同。教育、社会习俗、习惯的礼节所导致的那些

整齐划一，与拉摩的侄儿毫不相干。拉摩的侄儿也是一个启蒙者，他放荡并且不信教，只说疯话。

微妙精神 这个词来源于帕斯卡尔的《思想录》，微妙精神即 *l'esprit de finesse* (*finesse* 有诡计、手段、微妙、奥妙、精巧、敏感、纤细等含义)。帕斯卡尔试图用这个词与“几何学的逻辑精神”区别开来。在这方面，18 世纪最为典型的代表是卢梭和狄德罗。卢梭在《忏悔录》，特别是在《一个孤独漫步者的遐想》中，有对“微妙精神”的精彩描述。这是以内心独白的形式出现的。卢梭晚年在一个孤岛上，每天独自漫步在荒无人烟的小道上，过着与世隔绝的生活，周围的环境就像是经历了胡塞尔的现象学还原。卢梭认为这种状态是幸福的，因为心灵可以在不受任何干扰的情况下收集思绪中的一切。“时间状态再也不存在了，永远呈现为现在、此刻，没有任何绵延和持续的迹象。”^①记忆和渴望都是当下“感情的存在”——一种吐露，在这里，时间是变了形状的，即各种相互矛盾的心情并不是随着时间秩序先后涌现出来，而是同时并列出来，且顺序是混乱的、莫名其妙的。简言之，沉醉（这显然与 *libertin* 式的“沉醉”不同，其差别在于是否拥抱一个真实对象本身）遗忘了时间，就好像意境呈现于虚无。这里所谓“虚无”就是精神的绝对休息状态，在这样的境遇下寻觅“存在的感情变化”。这是关于词的梦，因为那些感情是原先从来没有的，要想揭示出来，必须创造新词；就像先把世俗之人融化了，再从中出来一个本来不存在的新人；就像心灵不在原来的身体中似的，因为身体不再是一个承载物（这与以上 *libertin* 的判断恰好相反）。这时，生命的运动就是精神的运动：突如其来的灵感、方向难以确定，不连续，让人目眩，承载着一个冒失而毫无准备的心灵。这当然不是“明”而是“暗”，是精神回撤中的神秘状态。重要的是，这些内心状态可能是人类未曾描述过的。卢梭喜欢安坐在湖边，因为心的节奏与水的波动彼此不分。那不是水的物质性，而是水的绿、蓝或形状本身，一个惬意的

^① 卢梭：《一个孤独漫步者的遐想》，转引自莫齐《18 世纪法国文学与哲学中的幸福观念》，第 296 页，巴黎，米歇尔出版社，1994（以下所引此书均为此版本）。

梦境很可能就这样被编织出来。这情景不是理智的,而像 20 世纪初期普鲁斯特的《追忆似水年华》(又译为《寻找失去的时间》)。这些都是些相当混沌的情感:“睹水”生出的“情”可以是颜色、听觉,甚至记忆中的味觉。这就是以上我们所谓毫无准备、处于休息状态的心灵突然经历的变化。^① 这种状态与人心(感官或感觉主义,亦即胡塞尔称之为“心理主义”的立场)隔绝了关系,一种与世俗状态相隔离的异域。又有些像法国当代文学评论家罗兰·巴特和哲学家福柯所谓“作者”或“人”——“死了”,因为涌出的东西不来自“我思”。文本的心情卸掉了一个沉重的包袱,沉醉是无思或无私的出神状态,它有强度和方向的变化。我们在理解现象学之意向与心理主义之间的差异过程中,始终疑惑而不知其所云。其实同样的差别也存在于卢梭与另一个启蒙思想家布丰的著作中。布丰说:“一个人的观念越多,就越能确信自己的存在。”^②这有些像笛卡尔的“我思故我在”,指的是“我”的观念或意识及其在感觉记忆预期中的变化。但是,在卢梭那里,情形恰恰相反,在他看来,一个人的观念越少,就越接近于纯粹感情状态的“存在”,心灵的空寂或悬隔状态,不依赖世俗,等于尚没有被占据或入侵。在卢梭那里也有近代以来现象学的神秘渴望:由于心灵处在没有被破坏的天真状态,所以一切感受都是新鲜的,总是从头开始。

微妙精神不是因思而在,而是因情而在,从而与思隔离。这里的“情”当然是哲学性质的:面对现象的世界,心灵可以无限地“变形”(可塑性),随着体验的更新和周围对象的变换,意识可以不停地变化。

^① 卢梭这样说:“夜晚来临,我走下小岛,有意坐在湖边……那里有隐约的声响,水在搅动,吸引了我的注意。萦绕着我的心灵激荡在别一方向,延伸在一个纤细的梦幻中。那儿呈现的是令我震惊的黑暗,我以前从未曾感受它。流水绵延,拍浪声不绝于耳,这声音因间隔而膨胀、凹陷,连续刺激我的耳朵、眼睛……这足以使我怀着快乐心情感受它,不必用心思考。”(卢梭:《一个孤独漫步者的遐想》,转引自莫齐《18 世纪法国文学与哲学中的幸福观念》,第 298 页。)

^② 布丰:《论动物》,转引自《布丰全集》第 21 卷,第 299—300 页,巴黎,法兰西大学出版社,1954。

“情”在这些变化中是安全的、惬意的，因为在彻底休息了的精神中，令人焦虑的空间是不存在的，精神经历了隔离，转变了注意力的方向。^① 对应每一处风景的心理状态是难以捉摸的，因为对象的真实存在与否和心情无关，于是精神处于分裂状态。18世纪法国作家拉蒙曾经细致地描述了使心境归于平静的技术，它就像重新回到了黑夜（自然之母、胚胎状态）。心与物的关系是极微妙的，比如它能把某一当下的感觉推向极致：某一芳香就好像有魔力，能唤醒和导致睡眠。拉蒙在《香味与记忆》中有一段绝妙的话，说芳香和记忆在神秘处相投或相似。^② 椴树的香味能承载并且唤醒一个记忆的世界，而这种香味，犹如卢梭的长春花、波德莱尔的旧瓶子以及普鲁斯特的小甜饼。这里有我们以上所谓“沉醉”——其含义是忘我，因为心与物的接通路途是自我意识无论如何也料想不到的，从而使这种“微妙精神”充满着大自然的神秘性。随着心与思关系的折断，香味不再与“我”的五官相联系，因为那滋味变得陌生，并且越走越远。那不能确定的神

① 这里有当时一位园艺学家生动的描写：“草坪、细草、青苔、溪水、不同场所的放牧人，所有这些因素都用来注满并变化空间位置和虚空。此外，延伸的目光需要努力减轻自己的负担，它只爱恋小草和流水的绿色。”（瓦特莱：《论园林》，转引自莫齐《18世纪法国文学与哲学中的幸福观念》，第315—316页。）

② “我离开湍流和哗啦作响的波涛，为了去呼吸山谷里的空气及其微妙的芳香。我缓慢地上坡下坡，寻找这份感觉，正是芳香突然唤醒了我对往事的回忆……紫色的香味滋润着沉醉于好几个春光的心灵，我不知道自己生命中还有比品味开花的椴树更甜美的时刻了，我分明有感情的纤维久久且平静地震荡，它激动起深沉不醒的记忆，连接那些曾经美好的时光。我在自己的心与思之间，寻觅到某种遮蔽物，这层薄纱也许对我来说是甜蜜的，也可能激起忧愁。在这样模糊的梦和邻近忧伤的状态中我是快活的，忧伤激发了往日的景象。我倾听自然的幻象，它从一种不由自主的运动中自然而然生出来，驱使我回到不同的时间，回到滋生记忆中的事实。我不再独处这荒郊野地，我与荒野之间，蹦出某种神秘的、无法确定的理智。一个人在湍流岸边，在蓝天之下，那天穹曾经目睹所有时代的流逝……我为之神往，献身于这如此甜美的安全之中，委身于这深刻的共存感中……不可见的手，分发生命中那些甜蜜的瞬间，好像沙漠中的朵朵鲜花，那样的时刻对旅行者是无法兑现的，但却使焦虑的心情得到平息，倾听的心有自然与快乐相伴……”（拉蒙：《在皮勒内地区旅行》，转引自莫齐《18世纪法国文学与哲学中的幸福观念》，第316—317页。）

秘理智使人体验了感官之外的心情，如此的复杂极大地开拓了精神空间与时间的纬度，使今与夕、此与彼的因素混淆在一起，像连环着的神秘、来自透明的晦暗，由于躲在此地是安全的，故名之神；又像划破心灵黑暗的闪电——启蒙，唤起久藏甚至终生无缘体会的情感，接通毫不搭界的世界，它不再是任何意义上的记忆，而是创造出本来没有的感情。

狄德罗如此谈及自己面对大自然的感受：

在黑暗中，光线好像在点燃与熄灭间隙闪烁。

我的想像力受神秘关系的支配，把我暴露在这晦暗的环境下。例如多尔瓦尔（狄德罗的朋友、诗人——引者），我见他熬夜不休，搬动他的热情……他比我先到，我靠近他，他没有察觉。只见他全身心地投入自然景观，胸口起伏，吸呼有力，目光死盯着各类物象。我从他的面孔中观察到他在体验不同印象，于是我与他一起分享。^①

这是陶醉于自然的情景，其神秘状态如道家深不可测的面相。^② 其非俗人状令人震惊，就像狄德罗观察多尔瓦尔。这里言不尽意，只令人着迷，智慧的形状顺着自然蕴含着所有未来的变化，从而意味无穷。这些，非观念语言可比。

“微妙精神”中有古希腊哲学家伊壁鸠鲁的幸福：灵魂呈现出无世俗干扰的休息状，精神获得完全自由，在逃避纷乱中体会真实的生命。这是一种享受精神生活的技巧，它与中世纪以来基督教的禁欲精神形成鲜明对照。

^① 狄德罗：《多尔瓦尔与我》，转引自《狄德罗全集》第7卷，第102—103页，巴黎，加尼耶兄弟出版社，1875—1877。

^② 《庄子·应帝王》中的壶子让一个所谓的神巫相面，壶子的面相每次都不相同。神巫只凭壶子显露的容貌，先对壶子的弟子列子说，你师傅要死了，殊不知壶子将内在生机藏而不露。壶子稍显生机，神巫又说有救了。待到壶子显示阴阳二气调和之状，平和而不动声色，似深邃之渊，结果只演示“渊状”（虚无之态）的九分之三，神巫就吓跑了。

卢梭那里有一种更具智慧、对哲学史起了巨大作用的“微妙精神”。他赋予一个简单的法语词汇以魔法般作用，就像他所有著作中无处不在的精灵。这个词就是 *aliénation*，一个韵味十足的哲学词，启迪卢梭智慧的方法，意味着疏远、让与、(精神)错乱、异化、奴役等，所有这些都是“疏远”的效应。疏远什么呢？离开自然状态和人本来的自然感情，文明的所有成果(教育、语言文字、音乐、政治、文学……)都可以被视为对本来的自然状态的“增补”，是一堆“腐化堕落”或束缚人类天然自由的东西。这是一些“危险的增补性”，因为只要迷恋上它，就会成癖，就像卢梭那样，只迷恋华伦夫人不在时那张勾起他无穷遐想的床，而没有能力拥抱美丽的华伦夫人本身。卢梭那本脍炙人口的爱情小说《新爱洛绮丝》，就是一部典型的心理异化(或分裂)作品。

作为启蒙时代一种普遍的情趣，“微妙精神”与以上我们所谓 *libertin* 精神是相反相成的：两者都是快乐，一个在身体，一个在情感；一个入世，一个出世。两者都是幸福，但又是完全不同的幸福。无论是这里的哪一种快乐，都区别于同时代的康德的道德形而上学。康德是德国启蒙运动的主将，但那是多么不同的启蒙景象啊！康德推崇“纯粹理性”，它抓住的只是观念，而不是生动活泼的幸福，因为康德的道德观逃避这样的幸福，因为这样的幸福缺乏统一的理性尺度。于是，康德“善的绝对命令”没有色彩、形状、趣味。

“微妙精神”还表现在被哲学史遗忘了的一本哲理小说(狄德罗的《定命论者雅克和他的主人》)中，其中孕育着现代文学与哲学精神，具有走出 18 世纪启蒙话语的可能性。

情趣与快乐 情趣这个词的含义还有滋味、欲望、鉴赏、兴致、癖好等，我们这里特指有关精神和精神产品的快乐。能拥有这样情趣的人是有品位的。一个人的情趣越多，精神世界越丰富，就越快乐。这集中体现为对奢华和美的兴致，喜欢多样性。狄德罗认为，如果奢华不是被用于压迫人而是为了人的快乐，它就是合理的。例如，财富不是通往权力的手段，而是获得快乐的途径。他撰写的有关画的系列文章称得上 18 世纪社会欣赏情趣的典范，其中“1767 年沙龙”中有

这样一段：

尽可能完美地培育我们的世界，使它的产品各个不同，丰富多彩，其异样性越多，就越能形成富贵奢华，因为如果人们并不吃金子，如果它并不能使快乐多样化或者不确定地过渡到诗歌、绘画、雕塑、音乐、水晶玻璃、挂毯、帷幔、镀金、瓷器，那它能用来做什么呢？^①

换句话说，财富只是满足各种情趣的手段，财富越多，拥有的潜在兴致就越多：花园、宫殿、美酒、佳人……如此而已！所有这些，绝大多数都是文化产品。爱奢华，有情调，实际上就是对快乐本身的热爱。爱快乐是启蒙时代一种最为持久的时尚，人们活动的一个最普遍的动机。人们相信这样的普遍原则：人是为快乐而存在的，因此，不快乐的人等于没有生活过的人，或不存在的人。一个令人不快的世界是一个死寂的世界，窒息生命的世界。

应该注意，快乐敞开的是热情。支配启蒙思想家的，是一个个热情洋溢的性灵，可是观其情形，仍有很大不同——好像没有谁比卢梭更呼唤心底热情的了，但他只诉诸自然的热情。他在《致达朗贝尔的信》中争辩说，奢华或矫揉造作是热情的堕落或疏远，就像演员一样，只是虚伪地模仿，貌似热情，其实内心冷酷无情，这是一种无聊的快乐。卢梭虽独树一帜，但他的看法也揭示了我们以上所谓快乐或者热情的多样性。我们应该记住，奢侈的快乐是以财富为基础的，伏尔泰是富豪，所以决不拒绝奢华之乐，就此而言，伏尔泰与卢梭的冲突是自然而然的：卢梭是贫民，只拥有天然的精神自由。但是，世纪沧桑，我们不得不承认，快乐对精神刺激的强度要远远小于痛苦，因此快乐难以生出深刻的哲学。卢梭没有伏尔泰那么多闲暇，写出浩如烟海的文字，他不得不用更多的时间靠抄写乐谱养活自己，但只要有

^① 转引自莫齐《18世纪法国文学与哲学中的幸福观念》，第158页。

空,他就能轻松地写出惊世骇俗之作,除了他是天才,全在于他内心的苦难。

但启蒙时代更一般的情形是,那些呼吁快乐的文人是欢呼奢华之情趣的。财富能带来快乐或幸福!?!此风之盛,势如破竹。有谁能像卢梭一样清醒!狄德罗主编的《百科全书》的“快乐”词条称,快乐是一种能带给我们幸福的心理感情。这个判断并不精确,因为幸福与快乐有时间上的差异。幸福是一种更持久均衡的心理状态,与快乐或快活相比,幸福更不依赖于真正拥有一个物质对象;反之,虽然拥有这些对象本身的快活在强度上超过幸福,但它并非等同于幸福,因为它是短暂的、有条件的。有生活经验的人都知道,两个或多个快活之间通常是不连续的,其间总是塞满焦虑和无聊,从而走到了快乐的反面。真的幸福不依赖外部条件,它只是心动的方向性,比如卢梭的方向。

启蒙时代的一个功绩是,它决不排斥快乐的多样性,即使它们可能是一些超出传统风俗的举止。乐趣既可以是简单的、适度的或节制的,也可以是复杂的、放纵的。混杂或精致的快乐就像我们以上分析的微妙精神一样。多样性的快乐——比如消遣(不是笛卡尔的沉思)——被当做对抗焦虑与无聊的有效手段,走出自我,参加社交活动、谈话、沙龙、戏剧……聪明的做法不是遏制快乐,而是变化快乐,实现它的多重性。当我们说到孟德斯鸠时,多数人只是想到他的《论法的精神》,而他的消遣甚至放荡之作《波斯人信札》竟然在不经意间成为经典之作,其原因就在于它定格了时代情趣之变革。

反对基督教只是追求快乐过程的一个副产品,因为宗教限制人们的快乐,不恰当地规范了人们的行为界限。在这个过程中,渐渐形成了法兰西民族求新求变的文化性格。快乐的生动性要有“力度”,不枯燥,不模仿,从而要求精神产品渗透异样的哲学精神或鉴赏方式。这里的“力度”一词也有“原创性”之义。不同的快乐样式刺激感官、精神或心灵,从而体验多多。诉诸感官的如放荡之快感、巴洛克风格之绘画,诉诸精神的如学问和交谈,诉诸心灵的如道德上的满足

感。感性的快乐短暂而直接，容易过度；理智的快乐安详、从容、文雅；道德的快乐使人高尚。这些不同的快乐样式又是相互交叉的，呈现出复杂的情形。同时，不同的快乐方式都涉及到“爱”。“爱”的因素分散在诸如“热情”、“情趣”、“新奇”之类概念中——与“爱”相比，这些概念是具体的，但是，倘若想知道这些“具体概念”更具体的含义，则有赖于其他更具体的概念。这是一个回溯生活世界的过程，与形而上学传统相反的过程。此即是18世纪法国人所谓“博爱”——广博之爱，不仅泛爱众人，且泛爱众物，它被冠以神圣的、与生俱来的“自然权利”。

就公众交往的精神产品而言，18世纪法国人对戏剧（歌剧）的爱好规模空前。据资料记载，从1700年至1789年，新创作的剧本有一万一千五百多。^①文化场所如雨后春笋：人们喜欢交谈，推崇说话的艺术——这是交往的情趣。其中的重要内容，是与哲学有关的情趣，其场所通常是沙龙和咖啡馆，而主持者通常都是女性（比如当时聚集启蒙学者的最著名的沙龙就是由霍尔巴赫夫人组织的）。这是新的风气，“很快导致了女性与其丈夫不同的独立生活”。这也象征着早期的女性解放。毫无疑问，libertin风气离不开女性参与，而道德解放之重要含义也是针对妇女的：她们也有权利过自由的生活。咖啡馆的兴旺是因为人们喜欢在这里谈论新奇之事，启蒙学者也从中获得写作灵感，但这里也培育出像“拉摩的侄儿”那样游手好闲之人。当时，全法国新建科学院有二十余所，聚集在各个中心城市，专业科学家、文人队伍渐渐壮大。报刊这种大众媒体也发展起来。^②

焦虑 对内心消极成分的揭示也是一种启蒙，而且是一种容易被忽视的启蒙。与快乐或快活相反，焦虑（inquiétude）所含有的因素被当做心理中的“病态”：精神上的不幸，伴随着苦恼、无聊、烦躁等。

^① 参见萨尔瓦多《16—18世纪法国的文化生活》，第193页，巴黎，奥弗里斯出版社，1999。

^② 参见同上书，第203—204页。18世纪法国比较有影响的报刊有《知识日报》、《赞成与反驳》、《新文学》等。

与明朗的快乐相比较,焦虑是精神领域真正的不透明性,是“微妙精神”的真正秘密和变态:谵妄和无序加重了想像中的恐惧,隐晦中藏着不安。毫无疑问,这是一个怀疑基督教的时代,启蒙思想家们内部的论战并不妨碍他们或公开或隐蔽地冒犯神灵。有史以来,上帝从来没有受到如此严重的挑战。但是,最大的焦虑恰恰来自神的死亡:用什么来代替它,以达到不要神而又有同样的沉醉呢?艰难的精神生活不是宗教意义上的圆满而是缺失,一个不在场的东西是最难以捉摸的。在狄德罗看来,人类的存在是一种可怜的存在,冲突不断,焦虑不安。快乐有样式的区别,焦虑也是这样:忧郁、消沉、伤感、凄凉。与快乐不同,焦虑来自由于缺失某种东西(比如传统道德观念的破灭)而在灵魂深处滋生的不安全感、虚无感。^①与快乐相比,焦虑感更为复杂,比如它又生出厌倦、无聊、烦恼。帕斯卡尔曾说,人们寻欢作乐,只是为了忘却周围的真实生活。但是就像我们以上所述,快活有其强度的刺激,事实上人们的生活不可能由无休止的刺激组成。快活过后,往往是焦虑接踵而来。甚至快乐时刻本身就已经含有无聊的伤感。何谓“无聊”?因内心之空虚而令人不快,正常心理停止工作之后常见的一种“变态”,滋生心理障碍的一个温床。这导致另一种微妙精神的空間,比如从无聊到忧郁的延伸,以至于精神痛苦——这是一个泥潭,因为它把所有心思都沉浸在一点上以至于无法自拔。这种情形也可以用卢梭的“疏远”概念加以分析:焦虑是自然感情的叠加,因而是超自然的。

但是,我们同时看到,精神的不幸是哲学智慧的主要源泉。智者有精神上的炼金术,他告诉人们,灵魂生来就是痛苦的,身体之乐只是苦中作乐,所以应该化动心为不动心,即化焦虑为心灵的安息。后一种判断,就是18世纪法国流行的古希腊哲学家伊壁鸠鲁式的道德。

精神的不幸又可导致哲学上的悲观主义,它承认人的痛苦是无可救药的。越是有智慧之人,精神上就越是不幸。天才因观念而不

^① 就此而言,萨特和加缪对人的“生存”或“荒谬”感的描述是对法国启蒙传统的一种增补。

幸,他是人,但是如同尼采所说,他是一个超人。于是,人生是一场悲剧,人终要面对自己的虚无,无底深渊。

快乐与不幸并不是人生中两个截然分开的两极世界,而是交替存在的人之命运,是同样的实在之两幅面孔——象征生与死的面孔。人生面对悲观主义与乐观主义之间的态度冲突:走在生与死之间,入世与出世之间。卢梭的办法是在想像中逃避,在害羞中焦虑,而不是去拥抱现实。

伏尔泰最流畅的作品应该是他的戏剧和哲学小说。在普通人看来,查第格本应是一个幸福的人,年轻、英俊、富有、品德高尚,但是他遭遇的一连串事件表明,他面临一个荒谬的世界——这里充满着对人生的悲观主义态度。简单地说,查第格遭遇的人的精神和行为都是恶的,他抗争不过这样的命运。所谓“荒谬”,就是无法为自己做主。查第格同样的品行在不同的场合有截然不同的效果,时而拯救他,时而使他堕入深渊。幸福几乎是不可能的,因为人间除了恶,就是一系列无法把握的偶然事件。查第格之所以终于承认他所面对的世界是荒谬的,还在于在他满怀信心去人间寻找幸福之后,终于承认那些所谓普遍的正义不过是人们的伪装。同样的经历也发生在伏尔泰笔下的《老实人》身上:在18世纪,启蒙哲学家都想当一个“老实人”,一个本来样子的人。这与洛克的哲学有关:老实人有天真的品德,直率而简单。老实人^①就像一张白纸一样单纯,没有先入为主的观念。老实人在经历了生活世界的千辛万苦之后,最后的话是“要开拓你自己的家园”:要指望你自己的劳动,既不能靠命运,也别指望他人能拯救你。这个所谓“乐观主义”的结论隐藏着内心的沧桑:我只守着自己的世界,与世无涉,以免痛苦焦虑——这已经带有无奈的乌托邦色彩。其实,伏尔泰这里所谓“开拓”是真实的体力劳动,而不是思想,因为只要心思一动,便与痛苦、焦虑、无聊之类相遇,于是就干脆不想。劳动是为了活着,而不是为了思想,这对哲学家是荒谬的,但对世界

^① 老实人(candide)一词来源于拉丁文“candidus”,意为空白、洁净等。

却是真实的。机械重复的劳动本身是无聊的,但不想就不会焦虑,不想就会得到没有思想的幸福。然而,另一种乌托邦呢?焦虑实际是一个形而上学性质的问题,思想的基本倾向是隔离出一种普遍性的因素。但是,对于老实人来说,幸福的秘密却在于不思想。在卢梭那里也存在着类似的情况,“老实”是回到人自身本来的样子,而疏远、异化或不老实则在于渴望自己身外的东西:财富、名声等。这些增补性的东西离开了人本来的天真,从而是假的或堕落的。人越是社会化,就越假,从而也就越是堕落。

财富 在启蒙时代,财富渐渐变得比身份更有力量。新兴资产阶级,这个时代最有前途的一些人,带领全社会相信:钱真是一个好东西。人们首先重视自然财富,魁奈等人创立的重农理论为古典政治经济学奠定了理论基础。在他们看来,劳动成为财富的一个重要来源,是衡量价值的基础。商品交易不过是一种劳动与另一种劳动相交换。这也就是伏尔泰说的,每一个人,都要通过自己的劳动“开拓你自己的家园”。这预示在劳动而不是地位面前人人平等。平等是一种以法的形式确立的人的经济权利要求。总之,财富意味着生活、力量、劳动、效率。我们不仅应该从财富及市场流通中理解平等概念,也应该从同样的角度理解自由概念:自由贸易的要求和思想与政治自由是不可分割的。财富和商业成为社会新时尚,一连串的事件都与它们有关:喜欢新奇事物、探险、旅行。追求财富和商业利益的过程中当然会有欺诈,但是就其整体利益来说,却倾向于要求秩序和坦率,就像马克思曾经说的,资产者要剥夺封建的伪装,重新制定社会的价值体系。

在以上所述种种快乐样式中,并没有详细分析到,启蒙时代一种普遍的看法,认为快乐是财富带来的,以致人们羡慕富人,认为他们是最幸福的人。快乐是财富的变化形态,启蒙泰斗伏尔泰公开颂扬财富,甚至说 *Le riche est né pour beaucoup dépenser*,我们略加引申,称它的含义是:“挥霍生财富,积蓄生贫穷。”这个时代的哲学家决不拒绝财富,他们证明财富的力量!在他们看来,财富是一个文明事实,或者说,文明进步的一个标志。与中世纪骑士制度不一样,财富

可以成为一种权力。心慕伏尔泰的德方夫人道出了原因：

先生，您知道究竟是什么最能向我证明您精神之高贵，使我发现您是一个伟大的哲学家吗？这就是您正成为一个富人，所有那些关于在贫困状态下的人是幸福自由的说法都是谎言，说这话的那些人都是疯子和傻子。^①

这个判断是简单的却也是实用的。这也道出了伏尔泰以及整个 18 世纪法国文学在文学史上不如 19 世纪的一个重要原因（卢梭是一个例外）：浅薄！其道理如上所述，追求财富及其动因——快乐对精神的刺激远远小于痛苦。18 世纪的文学与哲学把这些追求普遍化，从而无意中抹杀了个体之间的差异。所谓浅薄，乃在于众口一词的倾向性，而非“不是一种语言”。如果不谈对财富的迷恋，显然就是无视这个时代的历史。正是这样的动机和需求产生了相应的古典政治经济学理论和社会行为，产生了魁奈、杜尔哥、孔多塞、亚当·斯密等启蒙学者。财富决不是一个抽象的概念，这些学者的理论奠定了现代经济学的基础，并渐渐复杂化，与政治学一起成为“社会科学”一词的最初含义。但是当我们一般性地谈论它们时，很少顾及其追求快乐的动机，一种建立在劳动基础上的快乐的合理性。自由与平等的性质不仅是道德与政治的，更是经济的。在这样的意义上，马克思的“劳动价值论”属于整个启蒙时代的尾声，而这个时代并不承认财富是罪恶。这个时代只有卢梭是清醒的，这有赖于他关于“疏远”的哲学智慧：“财富”带来的快乐会麻痹人的灵魂，使人分不清自然的快乐与堕落的快乐。这又导致了焦虑——它是人本身的一部分。卢梭在这方面的想像能力显然超过了伏尔泰，因为后者离财富太近了。极而言之，一切拥有财富的人，即使他原来有想像的天赋，也会在“物质的沉醉”中消磨殆尽。财富拯救不了灵魂，因为灵魂幸福的本义是最终与

^① 德方夫人 1789 年 10 月 28 日致伏尔泰的信，转引自萨尔瓦多《16—18 世纪法国的文化生活》，第 159 页，巴黎，奥弗里斯出版社，1999。

财富保持距离。换句话说，灵魂真正需要的东西并非取自财富。就此而言，富人并不比穷人拥有的更多，但穷人心中的乌托邦却是，如果我像富人那样有钱，该有多幸福！这是幸福观念本身的悲剧。

很难说“财富”只是经济学的概念，因为从哲学上看，“财富”是“拥有”，引申卢梭的说法，就是拥有一个对象本身，而“拥有”又是经济学的“占有”、“我的”、“私有财产”等。“拥有”是本体论的，因为它是一种实在、真实。这与西方科学和艺术传统也是一致的，在艺术上，就是“裸”的传统，同时也是快乐的传统。本体论的“拥有”——美、精神与物质的财富——是“在场”的快乐，从而没有更多可值得回味的，只要“拥有”就可以了。因此，一个时代财富或商人越发达，精神越容易萎靡和单调。

人权：自然权利、自由、平等 “自然权利”概念要建立一种符合正义的标准，它不是由强力指定的，而是从心底里萌发的，符合自然与人的本性。就像牛顿的自然哲学一样，启蒙时代认为自然权利也是符合事物本性的，是不分人种、国家、时代的普遍观念。自由与平等的概念与“自然权利”密不可分。与“原罪”一样，自由与平等也是人与生俱来的东西，在法律上这个“东西”亦称做“权利”，一种不受约束的自由意志，它不仅是精神上的，也是举止行为方面的——在这些方面，没有人可以强迫我做我不想做的事情。从哲学意义上分析，这又是一种本体论上的规定，康德从道德形而上学角度对此作了充分的阐述。简单地说，它是一种宗教一样的信念，即“我相信”。它是启蒙时代（法或合法性）的基础，是孟德斯鸠所谓“法的精神”或一般法哲学原理的内容。按照这样的信念，人是生而自由的。具体地说，这也是选择的自由，人有权利按照自己的意志赞成或者反对自己喜欢或不喜欢的东西。这样的信念反对精神领域的不宽容，诉诸信仰自由与言论自由。法国大革命的一个理由，就是专制制度剥夺了人这样的自然权利或意志，通过在人之外的强制性力量，迫使人们赞成或者反对统治者喜欢或者不喜欢的东西。自由与平等是属于人的，它在法律上确立了权利的主体。按照卢梭的立场，主权者并不是一个国家，而是人本身、公民。再也没有超出自然权利之上的权利。这样的态度，在

确立普遍性的同时承认个体是彼此相互独立的,每个人的自由权利都应该得到尊重,应该按照这个原则重新建立社会秩序。如果自然权利是属于每个人的,也就肯定了一切人在权利面前是平等的。它的直接结论就是不容许特权或者一些人的权利在另一些人之上,即在权利上的不平等。我们看到,人权确立的原则在于人与人之间的同一性而不是差异性,在于普遍性而不是特殊性。在这样的意义上,启蒙的话语是一些普遍性的话语,它确立一些最普遍的原则。

可以看出,自然权利概念背后的支持力量,是一种自然的神学或形而上学。启蒙的话语终究是逻各斯性质的,它的道德、政治、哲学、法律与自然权利是和谐一致的。但是同时我们又注意到,与中国古代哲学精神一样,启蒙时代也大量使用了“自然”一词,它同样也是一个非常广泛而模糊的概念。它也说,人要与自然本来的样子和谐,而不是反过来,使自然本身的状态服从人的不合理要求。自然是基础,人是生于自然的一部分。“自然”又是启蒙时代的庇护所,当人们遇到理论上的麻烦,再也不能作出合理性解释时,就求助于“自然”。比如,要按照自然本来的样子生活。与中国哲学不同的是,这个“自然法”或自然状态通常是牛顿式的,也就是自然神学笼罩下的科学胚胎。伏尔泰的自然神论就是以牛顿的自然哲学为蓝本的。其他启蒙思想家也大都相信,人和其他动物一样,都服从宇宙的自然法则。人类仿照自然序列建立自身的社会序列,并且在这样的社会中生活。重农主义也以这样的原则确立了经济理论。推而广之,每个人都可以用同样的道理证明自己的自然需要是合理的。在所谓“人自身就是目的”这样的人本或人道主义背后,却是一种与神学相类似的自然目的论,人们在自然感情上宁愿相信这就是全宇宙唯一的真理。理性只是感性的一种延伸,一个总结。而所谓人权,首先是指那些符合人的自然本性和自然感情的东西。卢梭《社会契约论》的基础,就是人类天然的自由。在这些意义上,人权并不是一个抽象的概念。法的权利基础是人的自然性,从后者可以引出启蒙时代的政治、法、道德观念。

法国大革命爆发的根本原因,在于争取人权,而当时的专制制度

是违反人权的。人权！人权！这就是革命的教条。它的纲领性文献，就是著名的《人权宣言》，它呼吁每个人都应该知道自己神圣的权利。它确立了现代国家政治制度的基础。在这个基础上，正如我们以上曾经指出的，启蒙的自然权利概念同时以牛顿的自然哲学或科学为蓝本，并产生出一些如何实现这些科学性的方法，其中包括分权、宪法、议会、法院等。其目的是实现最大限度的社会正义、自由、平等或合理性。它们是启蒙时代哲学的一系列副产品，即建立新的社会组织形态。一言以蔽之，这就是以立法的形式废除种种封建特权，实现在法律面前人人平等。每个人都不再依附于他人，而是服从公意所通过的法律。这也是追求财富的市场经济的内在要求。面对法律，人不再是自然人而是公民。每个人都是他自己的主人，而人身依附关系显然剥夺了人的自由。

自然与社会 启蒙时代从自然的视角解释人与社会的起源，提出近现代种种著名的理论假说。这些理论模式在效果上是与神学解释相对抗的。

孟德斯鸠从气候差异和变化角度解释造成不同人种和社会制度的原因。这一理论为后来布丰的人类学、孔德的社会学确立了基本方向，其立意宗旨是：“如果精神的气质和内心的感情真正因不同的气候而有极端差别的话，法律就应当和这些感情的差别以及这些气质的差别有一定的关系。”^①简单地说，气候不同，精神气质不同，内心感情不同，适用的法律不同。孟德斯鸠的这个立场是“极端唯物主义”的。他强调生理因素，首先是气候-身体，然后才有精神状态。他认为这种现象是普遍存在的，并以此为基础归纳出“法的精神”或“一般的精神”：人类受多种事物的支配，包括气候、宗教、法律、施政的准则、先例、风俗、习惯，结果就形成了一般的精神。尽管可以反证或证伪孟德斯鸠的理论有种种偏差，但是，他所提问题的角度引起了后来者足够的注意。

^① 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，张雁深译，第227页，商务印书馆，1997。

循着孟德斯鸠的思想线索,爱尔维修提出“人是环境的产物”。他根据制度的性质研究人的本性,这也是对人的启蒙:幸福被还原为人的感受性,精神的源泉是制度,即法律和教育,因为人的精神是教育的产物。于是,要改善人的精神,首先要改革教育。这取决于一个哲学前提,即人的精神是后天获得的,习惯和风俗都是培养的结果。我们相信,马克思的国家学说从爱尔维修那里获益多多:人是教育的产物,也就是社会环境的产物。它的引申结论无疑具有变革环境以改变人本身的革命意义,这样的唯物主义立场是社会的、历史的。爱尔维修的方法是依靠好的教育引导出好的受教育者,强调社会对人的影响。

卢梭对后世影响最大的著作是他的《社会契约论》。他的出发点是探讨人类不平等的起源,方法仍然是他的“疏远论”:人本来是生而自由平等的,但是只要远离原始状态进入社会,“进步”就使人的灵魂堕落了。从此,私欲代替了天真,并且在制度上确立了私有的权利。这样的解释是政治哲学领域的一个重大发明,它抨击财富不平等,是空想社会主义甚至是马克思主义的思想来源之一。“疏远”的结果是“增补”或替代。卢梭认为,从道德角度,一切如此增补来的东西都是“恶”的,即进步的同时也是退步。用来解释社会与国家起源的“社会契约论”假说,乃不得已而为之,因为国家以“社会的自由”取代了人类“天然的自由”。通俗地说,《社会契约论》的大部分内容实际上是找出一些措施,最大限度地制约社会中的不平等和腐败。卢梭明确指出,一旦社会的堕落达到剥夺人的政治权利这样不可容忍的程度,社会革命便是天经地义的。这样的政治哲学是法国革命最直接的理论武器。

社会科学 在启蒙时代,各门现代意义上的“社会科学”显现雏形。培根“知识就是力量”的口号在18世纪才得到最充分的体现。狄德罗和达朗贝尔共同主编了充满哲学与实证精神意义的《百科全书》,试图重新以启蒙的精神清理人类已经取得的各种知识,并且为它们构造出体系。几乎所有重要的法国启蒙学者都为《百科全书》撰写过词条。

在具体社会科学领域，法国启蒙时代的思想家杜尔哥和孔多塞与英国人亚当·斯密一起被认为是古典政治经济学的三大奠基人。^①由于三人中杜尔哥最为年长，他的思想对孔多塞和亚当·斯密多有影响，在这个意义上，也可以说，杜尔哥是真正的政治经济学之父。

然而，从理论上追溯，杜尔哥的思想受到法国重农学派的创始人魁奈很大启发。魁奈从“自然法则”出发，把数学等学科的研究成果用于经济问题。与伏尔泰、狄德罗、卢梭这些人的启蒙方向并不完全相同，魁奈不是后一种意义上的知识分子或者文人，而是第一个“社会科学^②家”：魁奈在启蒙时代最早寻求把我们现在所称的“经济学”还原为一门基础性的科学学科。魁奈提出了两个具有奠基性的概念：“经济表纲要”和“纯收益”。他试图用图解的方式解释财富在农业生产者和社会其他行业之间的流通。魁奈认为“剩余”并不来自人的劳动，而来自自然界的创造，它是由土地的性质决定的。杜尔哥提出了著名的税收理论，这个理论有一个基本的出发点，它取自魁奈：税收所根据的是农业土地的纯收益，而不是人或者商品。杜尔哥提出要根据这个理论分配财富，处理个人与国家之间的关系。他认为，只有农业是财富的源泉，其他行业和流通领域都不能创造财富。杜尔哥在《价值与货币》中详细地考察了商品流通领域，提出了一系列具有开创性的经济学概念，特别是“价值”概念。他把对“价值”一词的解释从一般性的“人文价值”过渡到更为科学的政治经济学领域，从而开辟了一个新的方向：非形而上学的方向，或者说是科学的和实证的方向。

达朗贝尔与孔多塞是数学家，他们试图以科学或者数学的精确性为基础观察社会及其发展。尤其是孔多塞，他创造了“社会数学”的概念，这是社会科学脱离形而上学的一个标志性概念。“社会数学”在孔多塞那里的最初形式是“政治算术”，它不是纯粹逻辑的或者

^① 参见伊尔《启蒙的政治家：杜尔哥的生活》，第4页，伦敦，奥蒂出版社，1999。

^② “社会科学”这个词是由法国政治哲学家西哀士在法国大革命期间第一次发明的，但是，关于“社会科学”的思想雏形，我们可以追溯到魁奈。

先验的观念,因为它面向人的社会本身,从数量方面分析它的事实性与历史性(就其倾向性来说,19世纪孔德的实证哲学或社会学与马克思的《资本论》是这种分析的延续)。数学或自然科学与社会科学之间的差异是明显的,孔多塞承认这样的差别。正是这种差别导致社会科学在近代文明中落后于自然科学。孔多塞希望能像自然科学领域一样预知社会科学领域的因果关系,他设想把概率论的方法也用于政治活动,比如预见选举活动的结果。孔多塞和杜尔哥一起发动了一场社会领域的革命,按照他们的立场,人类社会的状况也是科学探讨的对象,是科学知识的一部分。孔多塞引进的方法不是传统哲学的或者先验逻辑的,而是精密科学的,而在这之前,社会科学领域的内容是以柏拉图和亚里士多德以来的哲学为理论基础的。

从卢梭的《社会契约论》出发,西哀士的政治哲学理论是整个法国启蒙时代在该领域的一个总结。西哀士创立并且区分了一些沿用至今的政治概念,正是这些概念,使政治学渐渐脱离了形而上学轨迹,成为现代意义上的政治科学。他区分了制宪权与宪法所赋予的权力。前者是卢梭“主权在民”思想的延续;后者则是一个有关政治“代表”的问题,表现为立法权与行政权,是附属于前者的。西哀士指出,一个国家的机体即宪法所赋予的权力,它是由宪法确定下来的。政治是由不同成分组成的共同体,其中任何一个元素都不可以有绝对的权力。西哀士发展了孟德斯鸠的分权理论,他提出的制宪权与分权是密不可分的:权力的分离旨在建立一种平衡的机制,而为了得到这样的平衡,需要建立一个审查体系,以防止三种权力(特别是立法权)中的任何一个出现越轨行为。于是,西哀士在宪法理论上将分权理论具体化了,他提出了一套更具有操作性的模式,建立了另一种原则,使之日后成为一种普遍的政治模式。西哀士指出了宪法问题在国家政治制度中的极端重要性。国家由不同的权力分支机构组成,不同的机构执行不同的普通法律,但是,它们都不可违背宪法。所以,应该成立一个宪法审查机构,对普通的法律是否合乎宪法进行审查,这种审查权归属于一个由宪法规定的特殊机构。对西哀士来说,“宪法审查委员会”并不是一个立法机构,恰恰相反,它是一个由

选举产生的审查或者限制立法权和议会权力的机构,防止以任何形式出现的专制,它的理论基础是政治上的自由主义。

此外,启蒙时代还探讨了一些曾经被现代人忽视,但却被 20 世纪的哲学视为非常重要的问题,比如语言学问题——这特别表现在卢梭和孔狄亚克有关语言起源的精彩著述中,其讨论的角度是当代哲学的或语言哲学的。

“发展”与“进步”的观念 绝大多数启蒙学者认为人和社会是“发展”与“进步”的。换句话说,他们坚信未来一定好于现在,理性的启蒙一定优越于人类曾经经历的漫长的蒙昧或原始状态。在这方面,启蒙时代的“精神王子”伏尔泰曾经写信给卢梭,对卢梭关于人类不平等起源的著作作了尖刻的嘲讽,认为卢梭要使人类回到用四肢爬行的时代。伏尔泰的观点非常容易被我们接受,因为这立场并不是他一个人的,而是属于整个时代的。近代以来那些伟大的思想家之间发生过这样那样的冲突和争论,所使用的概念不同,但是,他们大多倾向于认为,精神与物质文明是朝着进步的方向的。黑格尔和马克思也属于这个阵营。毫无疑问,黑格尔和马克思都承认他们从卢梭的“疏远”或“异化”概念中获益颇多,但是其基本意义与卢梭式的想像恰好相反,前者是乐观主义的,后者却是悲观主义的。

就“发展”的历史观念而言,在整个 18 世纪,众多法国启蒙学者说了许多重复的话,其全面和完整的总结,却并不在伏尔泰等最为知名的思想家的著作中,而见于亲身经历了法国大革命的政治理论家孔多塞的《人类精神进步史表纲要》。这是一部社会发展简史,它充满信心地宣布,人类精神进步一定是向着完美,而且谁也不能阻挡。这就为我们描绘了一个基本框架,一个启蒙的蓝图。它假设古代是“蒙昧”的时代,需要启蒙的时代揭去其愚昧和欺骗。“启蒙”的说法本身已经表明了一种历史哲学,它相信进步。有这样美好信仰的人是幸福的,尽管它直到现在仍然是悬而未决的。相信理性的进步是启蒙时代最显著的精神情结。在描述人类未来状况时,孔多塞归结为,废除国家之间的不平等,使所有国家都成为最启蒙的和最自由的。这很像是一个大同世界,从这里可以直接导致各种形式的社会主义理

论。孔多塞宣布,应该消除法律确定的平等与实际存在着的不平等之间的鸿沟,实现财富的平等和教育的平等。这样的宣言不仅是启蒙的,而且距离社会主义只有一步之遥。

道德乌托邦 启蒙思想家们往往在无神论和自然神论之间徘徊。在宗教问题上,启蒙学者内心经常是犹豫的,甚至是自相矛盾的。他们实际上反对的是一种具有强烈精神专制色彩的狭义的神学形式,即基督教教条对人类精神的束缚。这种束缚的主要表现形式是精神领域的不宽容和宗教狂热。启蒙的批判态度是不难理解的,因为那些教条与上述众多“光明”精神相抵触。当我们回顾这段历史时,不无惊讶地发现,启蒙竟然也笼罩着一种广义上的类似宗教的精神,一种想像中的道德乌托邦。即在精神上寄托于一些并不真实存在的东西。

道德的变革始终是启蒙时代的重要内容,它有两层含义:其一,就风俗或所谓“内心动作”而言,道德实际上就是人们的思想、说话、行为方式,其核心是精神自由与基督教教条的不宽容之间的冲突。换句话说,在这个意义上,启蒙时代的道德变革首先是呼吁精神自由。当这样的要求直接诉诸思想与社会制度的变革时,就演变为哲学和政治等领域的问题。所以,自由是道德、哲学、政治、法律等诸多领域里的基本观念,但它首先是一个道德观念或“内心动作”。与康德的“道德形而上学”不同,法国人这里所谓道德并不严格区分内心与外在举止之间的差别,“光明”不仅要照亮内心,也直接诉诸人的活动和周围世界的变革。其二,启蒙时代的道德虚构了一个理想的理性社会,它承诺一种普遍的人类幸福、和谐与秩序,其表现形式是以一种典型的近代哲学语言宣布,可借助于引入并实施一系列具有普遍意义的观念来解脱人类困境。这些观念不专门属于任何单独的个人,而属于整个人类。它们是最普遍的人权。一切启蒙的话语都是在这样的语境下完成的,它们是一些“大字眼”,似乎通过精神与制度的形式“实现”了这些字眼后,人类困境就可以得到圆满的解决。我们之所以认为这种解决问题的方式具有乌托邦色彩,在于它试图用“透明的话语”(类似于“我们”)解决“不透明”的问题(类似于法国当代哲学家列维纳斯所谓的“我”与“他者”之间的

关系),从而陷入了抽象的解决问题的方式中。马克思主义曾经对这样的理性王国作了具体剖析。20世纪的人类历史,特别是两次世界大战之后的人类精神状态及哲学的发展表明,人的精神与文明的危机并不是18世纪以来的启蒙精神所能一劳永逸解决的,以致出现了形形色色与这种狭义的启蒙形态完全不一样的西方哲学,这是问题的变化和复杂化,不是单纯用“进步”或“落后”这样的字眼就能充分说明的。一个标榜人权宪法的自由民主国家距离纳粹主义只有一步之遥,“主义”不能解决或无法应对“事件”,如此等等。

Sinophilie 与 Sinophobie 道德乌托邦也含有关于中国的乌托邦之意味,这与当时两个流行词有关,即 Sinophilie(喜欢中国的人)^①与 Sinophobie(不喜欢中国的人)。这两个词涉及中国传统文化与启蒙观念的密切联系,值得我们单独分析。近代历史上,莱布尼茨与伏尔泰是“最喜欢中国”哲学文化的启蒙思想家,其他的,对中国或表扬或批评,或完全贬抑。但无论其态度如何,由于时代限制,他们中间几乎没有人亲自到过当时的大清国。他们关于中国的印象基本上来自到过中国的西方传教士的著作。无论对中国文明褒还是贬,一个值得我们深思的事实是,就像20世纪以来中国人对西方文明的态度一样,古老的中华文明,作为一片广阔的异域精神,特别在17—18世纪,对西方知识分子有极大的吸引力。^②当时的欧洲曾经发生一场旷日持久的关于中国礼仪之争。换句话说,这是关于“中国精神”是否可以与西方宗教文化相融合的争论。但是,欧洲人这样的热情从19世纪开始渐渐消散,以至于在后来许多西方人眼里,中国文明始终处于原始蒙昧的落后状态。这个过程十分耐人寻味:这是由于西方人对中国文明从不熟悉到熟悉之后产生的失望吗?抑或是中国在鸦片战争之后渐渐衰落?如果我们把这两个问题暂时搁置起来,可以面对一

① “喜欢中国的人”主要由当时承担向中国传教使命的耶稣会士和赞成这些主张的文人组成。

② 具体可参见维吉尔·毕诺《中国对法国哲学思想形成的影响》,耿升译,商务印书馆,2000。

个事实,那就是中国文明确实对启蒙时代的欧洲观念发生过重要影响,其直接的证明,就是被法国人称做“精神王子”的伏尔泰留有“喜欢中国”的大量文字。伏尔泰赞扬中国的礼教和天人合一的自然宗教,认为从那里可以养成自然而然的宽容精神,并以此批判基督教的不宽容性。中国悠久的文官或科举制度在他眼里简直就是政治和教育平等制度的典范,因为人人都可以凭借个人品行和实际能力而不是世袭爵位获得政治地位和社会尊敬,如此等等。

中国文明对启蒙思想家最大的启发可能就是关于“自然”或所谓“自然神论”的概念和宽容“精神异端”的优雅胸怀——至少这是“喜欢中国的人”关于中国的印象。培尔从中国非宗教文明传统中受到启发,指出一个由无神论者组成的、具有美德的社会是可能的。认为中国文明属于自然神论的启蒙思想家主要关心儒家学说,这是因为,儒家主要是一种关于道德、礼仪和制度的学问,适应了启蒙时代法国人的思想兴趣;而老庄哲学鲜有人提及,因为道家基本上是一种形而上学,而启蒙精神恰恰只对风俗和礼仪感兴趣。“喜欢中国的人”认为儒家的“礼”融合了精神与制度的双重因素,并且从根本上说,它是一种与欧洲不同的道德体系。就像孟德斯鸠说的,要改变一个民族的习惯,最好的方法就是让不同民族的风俗相互融合。“喜欢中国的人”决不拒绝向中国文明学习。他们对付基督教教条的技巧是认为中国的自然神论与基督精神并不矛盾,东方与西方的神可以合而为一。他们坚持说,至少在道德上中国是优越于欧洲的,是公正与合理的,并由此证明,中国人的政治智慧也有值得欧洲人借鉴之处。

但是,我们应该看到,也正是在“最喜欢中国”的伏尔泰这里,中国被描写成了一个乌托邦式的国度,他用了一系列“最好”的词赞美中国文明的各个方面。这样的描述显然并不符合当时中国的实际情形。伏尔泰的目的当然是为了与基督教的不宽容精神进行论战,使中国的自然宗教与他的哲学相适应。“喜欢中国的人”更愿意把中国自然礼教的家族式组织形式说成是符合“自然权利”的。

“不喜欢中国的人”不相信到过中国的传教士“美化”中国的描述。这在当时相对封闭的欧洲是可以理解的,他们不能容忍有关中

国文明比《圣经》记述的历史还要悠久的言论,也不认为“儒教”与“基督教”精神有什么一致之处。在“不喜欢中国的人”眼里,传教士们是在描绘一幅关于中国的“神话”。我们可以说,“不喜欢中国的人”更像是一些“民族保守主义者”。无论怎样,这样的争论都相似于20世纪初中国有识之士们关于中国与西方文明之间到底应该是一种什么关系的争论。不过“样板”置换了位置,在17—18世纪的欧洲,在“开放”的意义上,欧洲人在争论中国文明模式是否可以成为启蒙的一个样板。在“不喜欢中国的人”中,就有大名鼎鼎的狄德罗,他嘲笑中国的政治家,认为他们的活动只是出于实用的需要而不是智慧,在他看来,对中国的赞美只是一种逃避。孟德斯鸠、卢梭、霍尔巴赫也同样批评中国的专制制度。

当我们从精神本身研究西方近代以来的哲学形态时,发现有一个词可能距离智慧本身更近,这就是“启蒙”。启蒙与西方近代认识论是平行的,甚至在内容上相互交叉,但是角度不同。就范围而论,认识论或知识论的核心问题是科学,科学当然是启蒙的重要内容,但不是全部。“启蒙”一词的原义是“光明”,从暗到明,精神来到了一个陌生的空间,这是一个方向性的变化。启蒙所遇到的最大的实际问题是世俗的统治者是否容许这样的精神变化,于是启蒙要争取精神自由,也就是宽容;其次,是在旧精神习惯束缚下的普通人是否能适应精神自由的新风俗,这是一个渐进的过程,是伏尔泰、康德这样的天才的使命。

什么是启蒙?就狭义而言,通常指18世纪欧洲的那场思想解放运动。但我们所理解的启蒙是广义上的。这里引用康德在他著名的“什么是启蒙?”一文中的第一段话。这段话对我们的启发可能超过那些对他的《纯粹理性批判》的烦琐注释。康德说:

启蒙就是使人类从自身所遭受的幼稚状态中解放出来。所谓幼稚,就是说一个人倘若没有其他人的指导,就没有能力使用自己的理解力。这种幼稚是自虐的,因为它的原因不在于缺乏

理解力，而在于如果没有别人的引导，就没有决心和勇气使用自己的理解力。要敢于成为一个智者，要有勇气使用你自己的理智，这就是启蒙的箴言！^①

这里康德强调独立思考的勇气，没有人天生有权利教育你如何思考。如果一个人或一个民族已经习惯于在别人的教育下思考，就是一个还没长大的人或不成熟的民族。启蒙并不是告诉你如何思考，而是对你说，你原本就已经有充分的理智，只是精神上被管制的习惯使你既懒惰又没有勇气使用你的理智，于是启蒙最重要的问题是解决思考的胆量问题。换句话说，要开拓你自己的精神家园！

放开胆量，扩展你的精神空间，这才是康德所谓“意志自由”的真正注解。相比之下，至于康德在其著作中是怎样推论“意志自由”的，倒显得是一个次要问题。这就是启蒙精神与所谓“知识论”之间的最大不同：精神的胆量是智慧本身的素质问题，本体论或认识论只是智慧的一个具体方向。启蒙要解决的主要问题，即要宽容人们思想方式、说话方式、行为方式的变化，容许人们开拓自己的精神家园！正是在这样的意义上，康德把以往的精神专制称做“偏见”。之所以称其为“偏见”，还因为它只容许精神朝着一个方向，即精神专制者所容许的方向。那么，启蒙的效应如何呢？如果每个人都放开思想的胆量，就会出现无数个“他者”，或无数相互冲突的方向，争论就不可避免，这正是启蒙精神所希望看到的局面。伏尔泰和康德只是说，要对每一个“他者”宽宏大量，要有思想与言论的自由，如此而已。

启蒙最重要的使命是变革个人和民族的精神风俗，孟德斯鸠曾经把这样的风俗理解为人的“内心动作”。无独有偶，康德在“什么是启蒙？”一文中也有类似看法：

一场革命带来的效果，可能是削弱个人专制主义和贪婪残

^① 康德：《实践哲学》，第17页，剑桥大学出版社，1996。

暴的压迫,但却并不能真正变革一个人的思考方式。随之一种新的偏见就会像旧的偏见一样,只是被用来产生大批不思考的群众。^①

换句话说,启蒙不仅是社会制度的变革,更是思想方式的变化——这是一个渐进的过程。中国在漫长的封建社会中之所以一直没有真正意义上的启蒙,乃在于伏尔泰所说的,中国人的精神风俗几千年不变。就这个意义而言,在相当长的历史时期内,中国内部只有改朝换代,没有启蒙。

事实上,我们绝大多数人都是按照习惯思考、说话、行动的。如果把启蒙理解为克服精神习惯的过程,那么最先变革的领域可能是从念头或思想开始,就像奥古斯丁在《忏悔录》中曾经说的,一个人除了他自己内部的精神之外,没有人知道他内心发生了什么。这句话包含着很复杂的哲学问题。

首先,虽然一个人自己不说,没有人知道他究竟在想什么,但是其内心独白也存在一个胆量的问题。对一个习惯于在精神专制下思考的人来说,他的念头很难复杂起来。换句话说,他不是没有能力,而是不敢想。也许最初是敢想的,但由于周围环境不容许,所以念头渐渐消失了。最后终于因为不敢想而懒惰,而丧失了思考的能力。所以在专制制度下生活的人在精神生活方面通常是单调的。

其次,假使一个人像蒙田那样,有极高的智慧,在精神专制的条件下,他的大脑也能“像脱缰的野马,成天有想不完的事”,其命运也不一定美好,因为即使再好的念头,要想真正发挥作用,必须用可交流的语言把它保留下来,无论是口语还是文字。换句话说,由敢想而想出来的念头必须进入一个公共交往的空间才能实际发挥作用。就这个意义而言,启蒙呼吁的精神自由就是争取到这个公共或公开言论或出版的自由,而不是徒劳无益地守着“没有人知道你内心究竟发

^① 康德:《实践哲学》,第18页,剑桥大学出版社,1996。

生了什么”的内心独白。由此我们可以进一步推断，在人类历史上，由于曾经有过相当长期的精神专制，许多有价值的念头没有留下任何语言的痕迹，令人遗憾地永远消失了。

这样看来，18世纪的“启蒙”实际上就是解决精神与制度上的自由问题：制度是为了保证宽容的秩序，使“精神”有胆量。这也解释了为什么启蒙时代精神变化的空间之广阔是以往任何时代都无法比拟的。

上 篇
启蒙思想家

第一章 蒙 田

第一节 启蒙先驱

蒙田(Michel Eyquem de Montaigne)生活在欧洲文艺复兴时代晚期,他留给后世的,不是早期人文主义的艺术作品,而是他的巨著《随笔录》(*Essais*),一部极其复杂的精神产品。18世纪甚至启蒙时代以后法国文人的精神性格中到处都可以看到蒙田的影子。无论在文体上,还是在以人为题材的描述上,蒙田的作品都是开创性的,他是启蒙思想的一个源头。

1533年,蒙田出生于法国南部佩里戈尔地区,他的诞生地就叫做蒙田城堡。他的祖辈经商,靠卖鱼和对英国出口葡萄酒致富。到他的父亲一代已经是贵族,他的母亲是西班牙人的后裔。蒙田出生后,由一个农民奶妈哺养,3岁时回到城堡。他的父亲开始有意培养他学习拉丁语,一种当时文人通用的语言。后来,许多欧洲文化和科学史上的著名人物曾经谈到拉丁文枯燥无比,但是在蒙田的时代,它是一个学者必备的工具。1539年,蒙田在波尔多一个学校读书。他是一个懒散的学生,但是爱好读书和戏剧。到了8岁,他又对意大利文发生兴趣,并且掌握了这门语言。蒙田一生对古代作家情有独钟,他在《随笔录》中随便提起古人的箴言警句,似信手拈来,这得益于他深厚的语言功底。少年蒙田也具备古代形而上学知识,包括柏拉图的哲学、亚里士多德的物理学、辩论术、修辞学等。中学毕业后,蒙田在巴黎和图卢兹继续学习古希腊戏剧、医学、法律。

1557年,蒙田在波尔多法院工作。1562年,他加入天主教会。1565年,蒙田娶拉夏塞涅为妻,她是一个法官的女儿。蒙田和她共生

下6个女儿,但只有一个活了下来。1569年,蒙田翻译了塞邦的《自然神学》(*Theologia naturalis*)。1570年,蒙田卖掉波尔多法院顾问的官职,前往巴黎。在巴黎,蒙田设法出版了他的挚友拉博埃西的作品,主要是一些诗歌。1571年,蒙田回到自己的城堡。他厌倦了官场生活,决定归隐乡里。1571—1572年间,他开始写《随笔录》。1574年,蒙田卷入法国内战,加入了一支天主教军队。1579年,《随笔录》第1卷完成,并于次年出版。

从1580年6月至1581年11月,蒙田离开他的城堡,经巴黎前往直意大利、法国、瑞士、德国。在游历期间,他写有《旅行日记》^①。蒙田游历的一个动机是想发现陌生的国家、不同的风俗,以改变日常生活的平庸和乏味。他要到异域,看看那些激动人心的东西。他最主要的收获在罗马,那里有当时欧洲时尚,文艺复兴的源头。从这本书的示意图上看,蒙田几乎遍访意大利的各个城市。《旅行日记》共分4个部分,其中第1部分为蒙田的秘书所记,第2、3、4部分为蒙田手迹,记载十分详细。我们以第2部分为例,那里甚至谈到了中国的古籍:“3月6日,我来到罗马的图书馆,它由5个或者6个连接的阅览室组成,藏有大量的书籍……还有一本中国书,蒙昧的文字,纸张的质地比我们的更加柔软透明……书页是双层的。”^②蒙田特别记载了罗马:教堂、堡垒、古代遗迹、街道,没有繁华的商业,只有宫殿和花园;快乐的人们在街道上喊叫、奔跑、雀跃,到处有乱扔的酒瓶。蒙田认为,罗马是最具世界性的城市,不同民族的大熔炉。有研究者把《旅行日记》和《随笔录》作了对比,认为两者的风格接近,同样体现了独立精神和自由判断,朴实而有情趣。远足与思想上的流浪是交相辉映的,它们都起源于好奇。蒙田充分享受着旅行生活给他带来的愉快。但是,快乐总是短暂的,在他的家乡,波尔多议会在他缺席的情

① 蒙田的这部游记被遗忘了大约200年,直到1770年,一个历史学家在参观蒙田城堡时,偶然在一口旧棺材里发现了这本300页、对开的文稿。

② 弗朗索瓦·里戈洛主编:《蒙田游历记》,第111页,巴黎,法兰西大学出版社,1992。

况下,选举他为波尔多市长,他不得不回去赴任。

蒙田这次旅行的本意是想治疗自己多年的肾结石病,虽然病没治好,却有了意外收获,他印证了自己在旅行之前就持有的看法:一个民族的习俗对个人和国家起支配作用。这与孟德斯鸠后来在《论法的精神》中的意见不谋而合,可以说是启蒙精神的重要内容。

蒙田能得到波尔多人的信任,荣获市长之职,除了他个人的品德和能力因素之外,还因为他的父亲生前就是非常称职的波尔多市长,他是子承父业。什么是蒙田的为官之道呢?他在《随笔录》中曾经作了精彩的描述:“到任后,我就忠实而认真地认识自己,完全如我感觉到的那样:没有记性,没有警觉,没有经验,没有魄力;也没有仇恨,没有野心,没有贪欲,没有激情。”^①这样的性情怎能为官呢?它表明蒙田的大智若愚吗?蒙田更像一个哲学家,而不是官员。但他却异乎寻常地在市长的位置上获得连任。

1582年,《随笔录》前两卷经过修改后再版。1586年,蒙田连任市长期满后,撰写该书第3卷,并于1587年在巴黎出版。在这之后,蒙田不断修改他的全部随笔,添加新的内容。自1571年开始动笔,直到离世之前,蒙田在整整20年的时间里利用业余时间撰写《随笔录》。

1592年9月,蒙田逝世,他生前一个热情的崇拜者、好友德·古内小姐将蒙田留下的《随笔录》最新版本整理出版。

蒙田是一个典型的知识分子,他的事业不在现实的世界,而在他的书中,他是超脱的,所以才有在随笔中体现出来的豁达和宽容;他的时代动荡不安,但他本人的生活波澜不惊。他平静,从不过激,从而观察更全面、敏锐。他的著作对后世产生了深远而广泛的影响。

第二节 思想和风格

蒙田是一个哲学家吗?这取决于如何定义“哲学家”。如果按照

^①《蒙田随笔全集》上卷,潘丽珍、王论跃、丁步洲译,第17页,译林出版社,1996。

黑格尔式的理解,认为哲学家应该有一个严格统一的思想体系,一个贯穿到底的主题,蒙田就不是一个哲学家。事实上,黑格尔在他的《哲学史讲演录》中对蒙田的思想也是轻视的。蒙田没有建立完整的思想体系。他的想法并不连贯,明显是受灵感启发,带有跳跃性和随意性。蒙田极少说哲学概念,他的观念体现为一种具像性语言,其性质更像文学。但是,那决非一般意义上的文学,蒙田创造了法国乃至欧洲文学史上“随笔”或者“散文”这一文体形式,它是一种哲理性质的随笔,隐含着异常丰富的哲学思想。这样的文体,被启蒙时代的法国学者所模仿,并且成为一种特殊的哲学语言。

在动笔之前,蒙田的考虑完全是哲学式的:重要的不是掌握了多少知识,因为判断力远比知识更为重要。他多次提到苏格拉底的名言:我能知道什么,其实我一无所知!这个命题的意义当然是哲学上的,不是日常的生活经验。在蒙田这里,它含有对从前知识的不信任。特别是对以前关于人本身的论述,蒙田不利用中世纪神学家们的判断。他回到古代希腊和罗马作家,但也是借题发挥,意在表明自己的人文主义思想。蒙田从一开始就与后来的德国古典唯心主义哲学家不同,无论他如何提到“理性”一词,其哲学意蕴是“非理性”的。现代和当代的所谓“非理性思潮”可以追溯到蒙田,特别是所谓的“存在主义”。这里有一个怪圈,即使是后来的尼采和德里达也摆脱不掉,即以理性的态度描述非理性的思想,这也是蒙田随笔的特征。思想的完全解放导致非理性,以致可以凭感觉对任何事物随意判断。“我不知道”、“我的真知在于我知道自己无知”,这样的判断不是自谦和托词,而是蒙田的真实信念,它的潜台词就是不相信理性能接近真理,也是对所谓知识的嘲笑。我们注意到,支配蒙田思想的,不是普遍的科学(他很少提及自然科学)、理性之必然性之类,而是现实和历史中的特殊事件、突发的灵感。他引用了无数的例子,并不在意例子之间有没有连接,这是最早的意识流吗?我们能否称蒙田的思想是“非理性的理性”呢?与其说蒙田思想的价值在于肯定,不如说在于否定。破坏给人的心灵带来的震撼永远大于建设,而蒙田对理性和宗教信念的破坏是潜移默化的。我们在这里和上述所谓的“理性”,

往往和精神的权威和偶像有密切联系。我们把理性和宗教信仰联系起来,这样的提法似乎是相当奇怪的。习惯的态度是认为这两者互不相容,但是从20世纪回顾西方哲学史,理性一旦失去了批判和怀疑的功能,就等于倒向宗教精神。在对“理性”一词的内容进行具体描述之前,其含义完全是悬而未决的。

皮罗代表的古希腊怀疑精神对蒙田深有影响,蒙田的著作充满怀疑论精神。怀疑论对事物的现象和本质有自己独到的看法:事物的现象背后是否隐藏着本质呢?有时候是,有时候就不是,在后一种情况下,现象就是一切,它不是“我思”所能控制的,只要描述它就够了。蒙田的怀疑论表现为他大量地谈论神,但却用人的眼光;他没有公开背叛天主教,但他用人性对抗神性。他的怀疑论精神是解放人的:精神的枷锁和权威让位于人在心理和生理上自发的冲动,这就是人性,是每个人都实际体验到的。人的“纯粹活动能力”构成了蒙田随笔的重要内容。这在当时不啻敞开了一个新的世界,关于人的真实世界,或者说,蒙田摧毁了旧世界对人的成见。怀疑论常有相对主义和虚无主义相伴随,这些字眼后来曾被当成哲学上的贬义词,但是站在启蒙哲学角度,我们看到蒙田著作中所包含的宽容精神。怀疑针对的是特权,宽容的雨露赐予一切个体,怀疑与宽容就这样连在一起。道德上的“虚无论”(见蒙田对不同民族风俗的议论)就这样导致宽恕的道德,就像“无政府主义”也是“彻底的民主”一样。蒙田认为不同的风俗产生不同的道德,而它们是可以谅解的,不可从文明的角度苛求野蛮人。在蒙田那里,我们看不见西方中心论。

蒙田推崇苏格拉底,他认为,怀疑精神所反映的是诚实或者老实。换句话说,无论过去和现在,人类种种信念中充斥着欺骗、不老实,以至于使人丧失了老实的能力。哲学应该是老实人的学问,是关于诚实的练习。正因为世界充满谎言,诚实人说的老实话才使人震惊。怀疑不仅包含着宽恕,也包含最大的诚实精神。诚实是蒙田思想所体现的人文精神的本来之义,他如实地描述人的语言、交往、怜悯、爱情、恐惧、幸福和不幸。他的中心议题是人,而不是神。

蒙田的智慧带有悲剧的色彩,我们从蒙田的随笔中窥见到大智

慧,比如其中的一个重要题材:活着的人对死的思考,由死带来的追问。生与死的交替,贯穿始终的是有关幸福的观念。悲剧与喜剧是连在一起的,悲剧色彩的智慧原来是幸福主义的,这当然来自大彻大悟:我们在必死气氛的笼罩下思想和生活,却一样有声有色。从死带来的追问可以是无穷无尽的,它是最本来意义上的哲学问题。但是这样的沉思决不仅仅局限于哲学家,它甚至来自根本不懂什么是哲学的农民——只要是人,谁都会想到死亡的意义,人类每个个体的思想都自发地具有哲学倾向。一个哲学家与一个农民之间的差别比人们想像的要小得多,两者之间的最大区别在于,农民被他的身体活动占据着,死亡的意义在他临死之前才显得突出;哲学家却是有闲之人,他的身体休息得好,思想也随之无所事事,在无聊中,念头像脱缰的野马,顿生种种稀奇古怪的念头。这是最为老实的哲学起源论,其意义却未必是贬义的。就事论事,我们说,蒙田就是这样的哲学家,他的散文之诚实就在于,他随手记下潜意识的流淌,尽管他无法控制它们。他不强求让它们连贯,或统一在一个不矛盾的体系之中,这是因为,我们每天千头万绪的心思就是如此。

在蒙田所处的时代,中世纪宗教哲学套在人身上的禁锢有所松动。蒙田的人文主义与这些禁锢的一个基本区别在于,蒙田不从关于人的任何神学的、逻辑学的或者形而上学的分析定义出发,他只从对人生命的观察出发。他回避回答人是什么,而径直描述人不是什么。人不能断定自己的能力和信仰,没有什么普世主义,因为每个民族和个人有极大的不同。“蒙田的形而上学,试图只是通过参照‘我’,顺从一种变化无常的原则。这里的‘我’保留着各种谜一样的方式,超越了人的本质问题,朝向人的偶然性。”^①我知道什么?我来自哪里?对这样两个苏格拉底式的问题,蒙田并不直接用理论说明,而把目光转向实际的生活。卢梭曾经开创了18世纪以描写“我”的感情为特征的浪漫主义,我们在这里则把这样的倾向追溯到16世纪的蒙田。

^① 德莫内:《蒙田和人的问题》,第12—13页,巴黎,法兰西大学出版社,1999。

蒙田意义上的“我”只是一个形式上的符号,它含有比笛卡尔式的“我思”更为丰富和难以把握的内容。我们由此想到了笛卡尔为达到“我思”的目的在方法上的不择手段,即那个胡思乱想的我。还有福柯关于欧洲文艺复兴以后所谓“癫狂史”的描述,以及德里达对“我”这个符号的消解。蒙田在散文中对“我”这个词的使用具有 20 世纪哲学意义。“我”不是一个逻辑学或形而上学的概念,并不代表蒙田的自我意识,而更像语法上的一个空缺,它为蒙田“主义”的“胡思乱想”腾出空间。作为例证,我们注意到蒙田多次提到他糟糕的记忆力(我们认为,这隐喻人类不能依靠自己的记忆),他不得不中断一个念头,多处出击,表现在他的文本上,他总是离题。对于他来说,跑题不是偶然现象,而是他的文体特色,一种快乐的书写方式。蒙田不能把握住自己的思想,他早已有言在先,对“我”的认识能力表示怀疑。

人受偶然性操纵,这是蒙田的立场,就像梅洛-庞蒂所说,人是一个谜,一个问题。对蒙田来说,人的问题是个 X。人想什么,说什么,写什么,即刻间要做什么,完全是悬而未决的。表现在写作方式上,这就是一种探索,文体的混杂和不确定性。毫无疑问,这与黑格尔的哲学史内容不符:蒙田的思想是一种没有学说的学说,没有哲学的哲学,这样的东西怎能被叫做哲学呢? 法文 *essais* 有双重意思,首先它表示“实验”或“尝试”,其次才是“散文”和“随笔”。正是蒙田创造了思想实验意义上的随笔,它像一个“大杂烩”,我们可以称它是蒙田的哲学,但不可说它是蒙田的学说。学说意味着一种理论,但是蒙田没有自己的“理论”。蒙田没有自己的“学说”,一个原因在于他的许多描述是“似是而非”的,他寻找情趣、快乐、心理的满足或者幸福。但是,我们怎么理解这些看似浅显的字眼呢? 没有答案,或者说,答案是非理性的。

我们可以同样老实地说,蒙田的文章表现的是闲情逸致。他这样说:

最近我退隐在家,决定尽量好好休息,不管他事以度余生,仿佛让我的思想无所事事,自由地运转和休息,这是对它的最大

爱护……但我觉得事与愿违，我的大脑就像脱缰的野马，成天有想不完的事，要比给它一件事思考时还要多想一百倍；我脑海里幻觉丛生，重重叠叠，杂乱无章。为了能随时细察这种愚蠢和奇怪的行为，我开始将之一一笔录下来，指望日后会自感羞愧。^①

季羨林先生在《蒙田随笔全集》的中文版序言中也引用了这段话，认为它是“很奇怪而不近人情的想法……有点近于矫情”。我们却认为，这样的判断其实是出于对蒙田这段话的不理解而产生的无奈。实际上，这段话不是矫情，恰是蒙田诚实的想法，因为他的随笔就是这样写成的，他自己也并没有把这些文字太当回事，情致所在，写下来莫不是一种解脱？“指望日后会自感羞愧”并非故意扭捏作态，而是因为随笔的内容对当时正统的议论来说是怪异的、不合时宜的。但是，无论是蒙田下笔时的冲动，还是他日后自己的阅读，感觉肯定是愉快的，所以这里有一点“写作的强迫症”，它不仅是放松，也构成蒙田作为一个作家的生活本身。

随笔的好处也就在这里，它可以最大限度地做到由着性情，不在某一处过多地停留，不遵守任何僵化的学说或者规则。随笔有宣泄烦闷的功能，它往往在破坏中得到满足和快活。就此而言，为蒙田的随笔挂上某个招牌是不合适的，即使是怀疑主义的招牌。毫无疑问，蒙田思想中有皮罗的怀疑主义，但我们从其字里行间同样看得出实证主义、斯多亚主义、伊壁鸠鲁主义等，我们看到了蒙田的折中，不太讲究原则。

蒙田喜欢旅行，不仅是身体的游历，也有思想上的漫游。特别在思想上，他总是重新上路，寻找让他好奇的东西。新的风俗习惯总让他欣喜不已，无论与陌生的精神还是陌生的人交往，都有从熟悉的角度所无法比拟的优势，即无所顾忌。这样陌生的相遇甚至让人珍惜、留恋，也许今生今世只此一次，它是一个唯一。它的方式不可模仿，

^① 《蒙田随笔全集》上卷，潘丽珍、王论跃、丁步洲译，第12—13页，译林出版社，1996。

因为它是偶然的；它让我们活过多次。与它相比，固执某一观点是呆板，模仿一种声音是无能，只能给我们很少的幸福感。蒙田喜欢旅行，还基于一个哲学判断：越是经历陌生，就越发感到自己的无知，也就越是好奇。具体来讲，蒙田的好奇心主要围绕人，人的道德和人的历史事件。

寻找而不停留，有多少我们曾经相信而日后证明是虚假的东西啊！所以“蒙田满足于探索、观察、欢喜；至于相信某样东西，把它视为真的加以推荐，这不是他的事情。”^①怀疑是文艺复兴和启蒙的应有之义。所谓回到古代，或者说蒙田之所以喜欢古代作家，是因为古时还没有后来的思想束缚。一个无拘无束的人就是自然状态下的人。在这里，卢梭的心情与蒙田是相同的，他们都把古代看成人类的黄金时代。

蒙田有跳跃的文笔，不守陈规，就像孩子打水漂，在平面上蹦蹦跳跳，形成一个又一个独特的氛围，并且扩散着。这是玩耍中的快活。在写给友人的书信中，蒙田谈到这种现象的原因：“的确，我只有短促而强烈的记忆，我的精神遭受着极大损失。每当我想肯定什么时，总要忘记许多事情……我召唤它们，以使它们对我来说，像是真的。”^②这是正常还是非正常的精神状态？我们认为蒙田只是说明了一个事实真相，一个身边时刻发生的事。就此而言，他又是老实的。瞬间的印象更奇妙和真实。我们由此联想到诞生于19世纪后期、在欧洲美术界导致一场革命的印象主义。在文学哲学领域，这样的“印象派”在16世纪的蒙田那里就已经发生了。这样的文笔极端个性化，诚实地记录有意和无意闪过心灵的念头，无论它是污秽的，还是崇高的。不要说一生，就是在一天中，放纵的大脑该有多少出人意料的遐想啊！当这些念头“出格”时，人们习惯于用不敬的语言称之为疯狂。^③蒙田是否曾经为自己突然冒出来的念头感到恐惧？我们上面

① 法格雷：《在蒙田身边》，第40页，巴黎，冠军出版社，1999。

② 蒙田：《书信集》，第28页，波尔多，梦界出版社，1991。

③ 一种不贴切的说法称之为“精神障碍”。这里是把放任的胡思乱想称做“精神障碍”，其实问题恰恰在于此时精神没有障碍，精神的放纵。

谈到,他感到在思想无所事事时,出现的念头奇怪且愚蠢,让自己羞愧。蒙田在另一封信中这样写道:“最让人瞩目的癫狂,就是人们以自己的理解力摧毁通常所接受的观点……就我来说,我更喜欢方便、自在……愿意拥有充满情致的观点,它是我们心中原始的创造,不必好奇地打听如何或为什么。”所以,应该说这里有一种表层的写作,接近于把现象当成本质。

在西方哲学史上,笛卡尔的“我思故我在”是一个划时代的界限,从这里导致了我们对哲学抱有的一般印象:板着面孔,深不可测。但是,当代法国哲学家向我们表明,“我思”还有另一幅面孔,它就被笛卡尔压抑住的、潜意识中的思想,福柯称之为癫狂,德勒兹叫做哲学史上的畸形儿。这里,“我思”并不导致“我在”,因为“我”之复杂、多样、出乎意料,完全在“我”的控制之外,以至于我想和我写并不一定出自我的意愿,好像来自另一个我,成为一个他,一个别人。我们在蒙田的随笔中看到了“我”的分裂,从而与笛卡尔的方向相背离。如果我们把蒙田的随笔当做他的灵魂或者生命,那么,这灵魂是不透明的,像无规则的运动。我们不知道它的心思,不知道要冒出什么话来。“我”并不是文中的主人——一个最为明显的表现就是在书写过程中离开主题,蒙田文章的题目都是不可相信的,切不可望文生义。他只是随手写下一个题目,很快就想起别的东西。我们又把这样的现象叫做“出神”。这手法虽然是文学的,但也是当代法国哲学的一个精髓。也正是在这样的情景下,蒙田提出“我知道什么”——我是无知的,这不但在于通常正确的东西可以是错误的,更在于通常错误的东西却是正确的。换句话说,真与假的界限是难以断定的。这样的“立场”,并不是简单的怀疑论可以概括的,因为它教导我们不要漠视人们经常嗤之以鼻的东西:生活中的荒谬或自相矛盾是生命的本来颜色。正确的立场在于没有立场,就像说,只有一个真理,那就是没有真理。

蒙田的“我”是不可理喻的,因为我们抓不住它。^① 我们这里能想

^① 在我们的现实生活中,不可理解的事情一再发生,它们最一般的特点是,理智之人作出意料之外的事。

到的一个解释,就是“我”的多重性,我喃喃自语,笑我独自一人在笑。这是因为另一个我与现实的我保持了距离,有了两重性。胡塞尔称它为思想的悬隔,像个旁观者。思想能游离于身边的环境,沉醉于各种不同的世界。这时,谁能说清这个思想者是怎样的人。这就是我们以上说到的“出神”,或者见异思迁。这样的氛围又是文学的,像法国现代文学家普鲁斯特。

写作中的离题,也就是间断,总是面临陌生,总有欢喜。“跑题”就是允许胡思乱想,一切都是无序的、偶然的。这样的读写抓不住整体,也没有整体。“蒙田在他的随笔中是渐渐出场的,在书中,他不断地不是自己,20岁、30岁、50岁……他没有清晰的存在,‘我闪逝着,不是从一个年龄到另一个年龄,而是从一天到另一天,从一分钟到另一分钟。’”^①蒙田写得越多,相貌也就越多,时间产生距离和差异。蒙田的随笔,冲破了书的禁忌和界限,它更像一本没有开头和结尾的书,一个可以嫁接更多文本的文本。

对蒙田的介绍和研究可以从形式上采取两种方法:一种是分类式的,划分出他的宗教观、怀疑论、政治论等;另一种是从他的字里行间入手,以蒙田的方式研究蒙田,抓住他一个个离经叛道的奇想,但那些只是他临时性的、尝试性的念头,不可任意拔高,从中发展出什么“理论”。

第三节 《随 笔 录》

蒙田的随笔决不是小品文,而是有三大卷,洋洋百万字,行文极其洒脱,每一章少则几百字,多则二十余万字,让人瞠目。这进一步证明,对他来说,形式确实是无所谓的。就章数而论,上卷57章,中卷37章,下卷只有13章,但是各卷的字数大致相等。至于具体的题目,则杂乱无章,没有定势,也不按卷划分。随便列举一些话题,如忧伤、

^① 梅莱:《书写着的我思:蒙田、笛卡尔和现代主体的建构》,第67页,纽约州立大学出版社,1997。

无所事事、撒谎、说话快捷或缓慢、恐惧、礼仪、想像、衣着习惯、说话气
味、人的行为变化无常、书籍、死亡、后悔、虚妄、相貌等。如同我们以
上所说,这些话题与其内容的精髓相距甚远。有些题目很小,甚至近
乎无聊,但是,当我们以蒙田的方式阅读蒙田时,就会发现其中情趣
丛生,思路无穷。

遗憾的是,直到1996年,才有了《蒙田随笔全集》中译本问世,它
依据法国伽利玛出版社1965年版本译出。我们这里遵循的就是这个
译本。

解读这样特殊的文本,只有用特殊的思路,我们称它为踪迹。我
们想到的是欣赏。

第8章谈论“无所事事”,虽然只有短短的几百字,我们却把它看
做理解蒙田全部随笔的关键。这些文字就是“无所事事”之笔,但我
们对“无所事事”另有所解。蒙田对无所事事似持否定态度,他说:

很多肥沃富饶的荒地却长着千百种无用的野草,要将它们
利用起来,为我们服务,就得播上种籽。有些妇女独自生出一大
堆丑陋的生命,而要有正直、真实的一代,就必须对她们另外播
种。人的思想也如此。如果不让大脑有事可做,有所制约,它就
会在想象的旷野中驰骋,有时就会迷失方向。^①

蒙田无意中触到了一个极其重要的思想,但他被这样的念头吓着了:
他把荒地、野草、杂种理解为丑陋。把思想的自由与女人的放纵联系
起来,这简直是奇思妙想,它们有相似的原因,即无所事事,缺乏管教
和约束,以致误入歧途。重要的问题是“种子”,野草丛生是因为有野
种,在规矩之外才有风骚和癫狂。为什么这样呢?蒙田没有提到一
个重要的原因,就是快活,无论是思想(比如出神)还是性,在瞬间都
是快活的。但是,焦虑随之而生,它失去了目标,得不到休息,想得太

^① 《蒙田随笔全集》上卷,潘丽珍、王论跃、丁步洲译,第32页,译林出版社,1996。

多,失去了秩序,于是,蒙田感到羞愧。可是,尽管羞愧,好奇与快活还是驱使蒙田把自己种种“愚蠢而奇怪”的想法和行为一一笔录下来,这是非理性战胜理性的典型例子。

在“论撒谎”的题目下,蒙田想到的却是自己糟糕的记忆力,他的“记性差却是与众不同,实属罕见”^①。撒谎与记性差本来是风马牛不相及的,但是,它们被蒙田以一种特殊的方式联系在一起。把一个人是否聪明与他是否有良好的记忆力联系起来,这样的看法是根深蒂固的,即使现在,考“记忆力”还是重要的考试方法。以此所见,按照习惯看法,记性差似乎与“傻”有关系,但是像蒙田这样记性差而又智商高的呢?那肯定是一个怪人。也许蒙田真的记忆力差,也许那只是个托词,因为他别有所思。对自己记性不好,蒙田不以为然,因为他认为判断能力远比记忆力重要,“经验告诉我们,良好的记忆力和低弱的判断力是相辅相成的”^②。记性好往往判断力弱,这也算是奇谈,但却是蒙田的经验之谈。他的思维是跳跃式的,有一弊必有一利:记性差竟然有助于克服名利欲望,因为名利的实现要靠社交,而记性差却是社交中不可忍受的缺点。这就是蒙田,他常常跳过中间环节,直述闪念,故而略显晦涩。记性差的好处还有,少受别人观念的影响,因为别人独特的想法留在自己脑海里的时间太短;记不住自己曾经受到的凌辱,又能保持对事物的新鲜感,所以总是乐陶陶。

到此,我们才接触到主题。蒙田说,记性差的人很难自觉地撒谎,因为有意识的谎言以好记性为前提。记性差的人容易说假话,但要区别说假话和撒谎:记性差的人说假话通常是无意的,他只是忘记了,故而信以为真;撒谎则是有意违背良心,凭空捏造。可是谎话也最容易被忘记,因为它没有事实作为根据。

蒙田承认,记性差的毛病也影响到他的写作。他没法冥思苦想,找到自己确定无疑的想法,“我越想寻找自己,却越找不到,信手写来

^① 《蒙田随笔全集》上卷,潘丽珍、王论跃、丁步洲译,第34页,译林出版社,1996。

^② 同上书,第34页。

反比深思熟虑效果更好”^①。就是说,蒙田下笔说的“我”是名不副实的,因为那并不是蒙田。他甚至放弃苦心琢磨,好像并不知道自己在写些什么。随笔的光芒全靠信手写来,蒙田的成就在他的犹豫和羞愧中诞生。他是一个善于抓住偶然性并且临场发挥的高手。他又像一个雄辩家,不假思考,随机应变,听众和念头越是刺激他,他越是能言善辩。即兴发挥的能力近乎靠灵感,而不仅仅靠智慧。

第14章在“对好坏的判断主要取决于我们的主观看法”的标题下,讨论的却主要是痛苦和死亡。死是一个事实,它不拒绝懦夫,也不惩罚不畏死的人。怀疑论哲学家皮罗站在正经历狂风暴雨的船上想到的,却是甲板上那头不知人们为何惊恐的小猪——不仅真相是不可知的,就是知道了,也不能改善人们的处境。在这样的环境下,人并不比猪更幸福。

死是大悲,次一些的痛苦是小悲,可是,如果超脱之人不把痛苦当苦事,结果又如何呢?“事实上,对于死亡,我们所惧怕的,主要是死前一般要遭受的痛苦。”^②人们面对死亡所被激发起来的想像极其丰富,人所恐惧的,正是这些想像。有渴望痛苦和危险之大智大勇之人吗?这才能战胜习惯和平庸!在贫困和忧愁中百折不挠的人,幸福感是由衷的。这里涉及到看法或者成见,它是最难以克服的。如果一定要给一个哲学上的结论,那就是,幸福与痛苦的观念是主观的、极具个性的,一切取决于我们的意向。

蒙田对待死亡的态度是:“但愿死亡降临时,我正在菜园里劳作,对死亡满不在乎,对我未竟的园子更不在乎。”^③茫茫然有些像那头风浪中低头吃食的小猪。直到当代,哲学难道提出过比这更高明的见解吗?与古代作家比起来,人的智慧究竟进步了多少?蒙田的基本态度和那头小猪一样,不怕死,因为不知死的感觉。活着,死还没有到来;死了,感觉已经不存在了。但是,蒙田是自觉的,他告诉我们,越

① 《蒙田随笔全集》上卷,潘丽珍、王论跃、丁步洲译,第40页,译林出版社,1996。

② 同上书,第58页。

③ 同上书,第98页。

常想到死,并且把它挂在嘴边,对死就越能泰然自若。这样的谈吐,每句话都像箴言:

既然死不可避免,早死晚死有什么关系?……只发生一次的事是无所谓痛苦的。难道有必要为瞬间的事长期担惊受怕吗?……你从死走到生,既无热情,亦无恐惧,现在,你从生到死,把这个过程再做一遍。^①

这里有两个死寂的空间,即出生前和死亡后,只是由于它们是两个相反的过程,我们就惧怕从生到死吗?在不知死为何物的动物看来,人实在是一个怪物。

当蒙田讲道理时,他是一个哲学家。难道不是吗?活得长一定比活得短好吗?你活了一天,就看到了一切。一天就等于所有的日子。不会再有别的白昼和黑夜。这个道理是根本性的、不可反驳的。但是,在它下面却有两种截然不同的生活态度,或者是满足于只过程序化的生活,这是最可悲的一种;或者自觉变化生活的内容,于是在有限的生命里,等于活了好几辈子。每一种变化,都是一个“唯一”,因为经历过的,不会再同样地经历。

关于“想像”,蒙田自觉的愿望竟然是逃避,他看到想像的坏处,但是我们认为,这又是一个愿望与效果相背离的例子,因为蒙田的随笔全靠想像支撑着。人类的多数情感都与想像相关,作家只是自觉地把这样的想像记录下来,并加以创造性的应用。想像是一个魔,它让人对着莫须有的东西抛洒热情。想像力既能使无病的人患病,也能在特定的环境下,使有“病”的人康复。在这两种情况之下,靠的都是心理暗示。倘若一个人疑神疑鬼,老是想着自己有什么毛病,结果就真可能患上这种病。精神方面的疾病就是这样获得的,简单地说,它是由于焦虑的念头产生的,无药可医。心病尚须心药治,只有以毒攻毒,用一个新的念

^① 《蒙田随笔全集》上卷,潘丽珍、王论跃、丁步洲译,第101—102页,译林出版社,1996。

头战胜产生焦虑的念头,才能对精神疾病釜底抽薪。但是,这个过程是极其痛苦且复杂的,越是“聪明人”越容易得心理疾病(或许由于想像力丰富),而要治愈,则须转换意向的环境,且从根本上不能靠别人的说服,而靠自己说服自己。

如果说过度或强制的想像会导致精神的病态,那么,人们往往忽略了另一个现象,即许多杰出的作品就是这样的状态,只是因为阅读者与作品环境保持着距离,故能欣赏而不感到痛苦。就此而言,精神的癫狂使人感到的不是痛苦,而是快活。同样的原因,作品就是更大的乌托邦。但是,如果作家们不首先是一个精神异常者(对同样的东西和事件,比常人更敏感、更忧郁、更快乐等),就只能写平庸的作品,作家的能力是以想像力来衡量的。所以我们说,对痛苦和快乐有特殊感受的人,天生就适合当作家,精神病是智者最易患的病。心醉神迷是一种病态,也是灵感状态。一种不能自控的状态是最好的创造状态,这时的写字者和绘画者好像用的不是自己的手,不知从哪儿来的能力,精神自我处于分裂的状态,似神来之笔。

想像与下意识的意愿是联系在一起的,蒙田已经意识到20世纪弗洛伊德系统提出的精神分析理论所涉及的心理现象。在某种意义上,蒙田的《随笔录》就是下意识的流动,虽然他不能加以解释,但是他利用了这样的流动。在他看来,我们的生殖器官不听指挥,是因为我们的意念造我们的反,不走正轨,不老老实实想我们让它想的。于是,它成了正常念头无法控制的思想负担,积聚出精神疾病。这里,我们也来一个思想上的跳跃:蒙田的文章是下意识的,因为“我的文笔缺乏连贯,撰写和阐述的事毫无价值……我这人无拘无束,会随心所欲却又不失理智地发表非法的会受到惩罚的看法”^①。

“习俗”是一个看上去简单,实则有着深刻意义的哲学问题。18世纪,孟德斯鸠在《论法的精神》、伏尔泰在《论风俗》中,把习俗与文明的方式相提并论。习俗的力量甚至大于法和道德。在这个意义上,我

^① 《蒙田随笔全集》上卷,潘丽珍、王论跃、丁步洲译,第119页,译林出版社,1996。

们可以把启蒙理解为新风俗的形成,这是 18 世纪对人类文明的伟大贡献。但是,关于习俗的理解,我们可以追溯到蒙田。他认为习俗是人身上的一种专制力量,一旦形成,终生难改。一个民族的习俗与其它的启蒙教育相关,好习惯与坏习惯都是从小养成的。“习惯在我们的思想上一无阻拦,从它给我们的奇特印象中可以更好地看出它的效果。它对我们的观点和信仰无所不能。难道还有什么看法比习惯灌输的看法更离奇、更怪诞的吗?”^①普通人日常的观点和信仰,更多来自于从小养成的内心活动的习惯,很少来自成人后的理论修养,以至于在别的民族看来是怪异的陋习,在本民族却是自然而然的。越是古老的民族,风俗习惯的负担越重。一举一动的习俗无所不在,从而判断的能力也就越是麻木,因为在我们动心思之前,习俗已经替我们判断过了。

18 世纪启蒙学者呼吁的宽容精神也可以追溯到蒙田。蒙田列举了不同民族和国家形形色色、怪诞离奇的风俗习惯,但并不对它们作是与非的判断,它们是一些世代流传的方式,是不可干涉的。当局者迷,“因为习惯使我们看不到事物的真面目”^②;旁观者清,来自另一个民族的批评经常是准确的。即使我们长期居住异国他乡,看清自己原来的陋习,一旦返乡,还要随俗,一个有头脑的人也要随波逐流。“我认为哲人在心里可以摆脱一切羁绊,自由自在地判断事物,但表面上应该完全遵循被认可的习俗。”^③最困难之处在于,倘若彻底改变一个国家的制度,首先必须改变它的习俗,而习俗几乎是不可改变的,从而制度也往往是换汤不换药。

关于“学者”、“学问”,蒙田把它们与“学究气”联系起来,这是一个被人轻视的称谓。最聪明的人不当学者,因为博学和思想敏捷往往是背道而驰的,有真知灼见与有文化也并无必然联系。满脑子别人的思想,就没有余地安排自己的思想,饱学之士的原创想像力是干枯

① 《蒙田随笔全集》上卷,潘丽珍、王论跃、丁步洲译,第 124 页,译林出版社,1996。

② 同上书,第 129 页。

③ 同上书,第 132 页。

的。蒙田嘲笑在行动之前为弄清概念而争论不休的哲学家(这往往局限于本体论式样的争论,在句式上拘泥于“是”与“不是”):“当代的哲学家却被人瞧不起,他们平平常常,庸碌无能,难以负担公众事务,生活委委琐琐,还不如贫民百姓。”^①哲学真正的力量是改造世界,哲学家们需要的只是转移一下目光,但愿此时,目光没有丧失洞察现实的行动能力。换句话说,哲学家不是聪明人,因为他们不大关心有用的东西,而安于自己“卑贱”而“贫困”的生活。重要的不是知识,而是对周围世界的判断能力。

西塞罗说,学者们只是学会了同别人,而不是同自己说话。这是知识分子内心活动的习惯,即使是大智者蒙田,他在随笔中引证了多少古代作家的箴言啊!他也沾染了“陋习”。学究气就在于鹦鹉学舌,就像蒙田讽刺的,好像一个学究只有翻过字典,弄清屁股和疥疮的定义,才敢说自己屁股上面是否长着疥疮。尽管这说法太过分,这学究的做法也符合科学,“但要成为哲人,却只能靠我们自己的智慧”^②。要学会在实际生活中使用智慧,这之所以困难无比,在于理论永远脱离实际。这是文字的本性使然,文字生来诱惑我们朝向乌托邦。

蒙田看到,学究式的学者只会模仿晦涩的隐语,其实“他们往往不知道自己在说什么,也听不懂别人说什么,他们的记忆装得满满的,可判断力却是空空的”^③。这全都因为,与其说哲学是知识的能力,不如说它是判断的能力;与其说判断力是学而知之,不如说它是天生就有的。所以哲学家的儿子当不了哲学家,而一个马鞍匠的第5个孩子,却意外地成为举世无双的大哲康德。哲学家是培养不出来的,因为他不是教育的产物。

判断不患多而患寡,重要的是要有自己的思想。多么荒唐的念头也是一种思想,值得我们宽恕。宽恕是人才生长的气氛,是文艺复兴和启蒙运动的重要内容。既然人是生而自由的,人为地规定哪些

① 《蒙田随笔全集》上卷,潘丽珍、王论跃、丁步洲译,第149页,译林出版社,1996。

② 同上书,第152页。

③ 同上书,第155页。

判断是对的或者错的,岂不是最大的专制?诛心之制!但是,人文主义也要有诞生它的土壤,就以宽恕而论,它更适于有宗教传统的民族。

由此可见,尽管蒙田引用了大量古代作家,他对书本知识却不以为然,以致认为越博学就越愚蠢。他甚至宁愿自己的儿子去小酒店学说话,也不去学校学说话。如果承认蒙田是伟大的启蒙学者,那就透露出这样的重要信息:文艺复兴和启蒙的成就并不在于复兴古代知识,而是赋予知识以新的判断,是旧瓶装新酒,这对我们是一个重要的启发。

书本生活与实际生活永远是两回事,知识分子们沉醉于前者,但只有真正的学究才只过书本的生活。这并不算真正地活过,于是有了知识分子的“虚伪”,这不是因为良心不好,而是他们生命中的两重性使然,就像一个交际花说的:“我不知道他们有什么学问,他们研究什么学科,也不知道你们那些哲学家在读什么书。我,作为女人,也没去过雅典。我就看见他们到我这里来,由哲学家变成了情人。”^①下面的判断是知识所不能告诉我们的,所以惊世骇俗,它来自公元1世纪的一位西班牙诗人:“那一位,她或他如何处置自己的身体,这关你甚事?”^②它不但不顾道德,也不顾习俗,但却是实际生活中可能出现的念头。这是用身体,而不是用笔思考。自从有了文字,人心就受到了诱惑,竟认为后者比前者还美。

蒙田虽然潇洒,却束缚于一个写作原则,他一定要引经据典。只要只言片语,就可以点燃他的灵感,增补出一大片,而不管它再也回不到原点。蒙田随笔中最为明显的离题式样的写作,是受柏拉图一篇对话的启发,那里前面谈爱情,后面却谈修辞。事实上,蒙田在同一个题目下的变化更多,随意驰骋,轻盈地蹦蹦跳跳,好像忘记了主题。我们从蒙田那里得到的启发是,好的写作标志之一,往往就是无题,因为题目往往是一种“先验的”理解或引导,它的理性制约着我们的智慧,使我们在遭遇偶然出格的念头时手足无措。蒙田式的信手

① 《蒙田随笔全集》下卷,陆秉慧、刘方译,第248页注释③,译林出版社,1996。

② 同上书,第249页。

拈来,则是自觉地为偶然所欢喜,那里风云变化,美不胜收,“越似漫不经心,信笔写来,意趣越浓……我行文以变取胜,变得唐突,变得无序。我的写作风格和我的思想同样飘忽不定”^①。随笔,或者散文,是最古老的文体之一,它要求大胆的想像和写作中的趣味,其他文学形式总能从随笔中受到启发:独创而无拘无束,“狂热地倾倒着所有涌上嘴边的东西,犹如水池的喷口,不加咀嚼,不加斟酌,脱口而出,所言之物色彩各异,内容互相抵触而且已不再流行。散文本身就充满诗意,古老的神学就是诗学,是一流的哲学”^②。这才是原始的语言,从而也是创造性的语言。我们说,最初的哲学语言就是这样的。可是,现在的哲学语言完全异化了,好像只有第一个哲学家才需要创造性的语言。

蒙田主张淡化用于连接和过渡的词汇。我们知道,这些词是文章生动的敌人,也是现在的“哲学”文体缺少可读性的重要原因。我们已经离不开它,再也回不到蒙田。我们已经习惯于编织,鄙弃了漫不经心、自由自在、迷迷糊糊——这样的写,这样的读,这样的轻轻松松。但是蒙田随笔的轻松中带着晦涩,隐晦的段落往往体现了文中包含的哲理。轻松而又晦涩,这是蒙田留给读者的印象。但蒙田并不照顾读者的理解力。“智慧对这样的人满怀轻蔑,他们越不明白我说些什么便越尊重我:他们认定晦涩是我见解深奥之所在。”^③因为人更相信不明白之事,人天生渴望奥秘。

实际上,蒙田的随笔在欧洲文学史上的影响远大于哲学史,究其原因,其手法、创造、文体之性质是文学的,从而与欧洲哲学“写真”的传统不符,特别与后来笛卡尔-莱布尼茨-黑格尔的追求不符。蒙田的语言在20世纪后期法国哲学家中找到了知音,这些哲学家也使用哲学-文学相混杂的语言。

尽管抨击书本知识,但是蒙田并没有完全摆脱“学究气”。他嘲

^① 《蒙田随笔全集》下卷,陆秉慧、刘方译,第254页,译林出版社,1996。

^② 同上书,第255页。

^③ 同上书,第255—256页。

笑世俗种种现象,虽不乏机智,但终究像一个读书人的判断:大部分职业都称得上是在演戏,像模像样地扮演自己的角色;人们变得浮躁,爱出风头;清静无为、甘于寂寞的品德稀少,粗糙之物、与人为恶比比皆是;人们一味地追求时髦,仿佛再没有比缺乏判断力更为普通的事了,大批蠢人竟然成了不起的权威!世俗社会永远如此,无论在西方还是东方,也不管是在古代还是现代,因为那里有人们取之不尽的幸福。如果不是出于快活,人们焉能如此!

有些思想家的判断,在他们自己的时代,并不受重视,但越是远离他们的时代,就越能显示出他们的天才,蒙田就是这样的人。他的随笔注意许多我们视而不见的内容,哲学家们弃之不用的素材,被遗忘的空白,我们通称为“偶然性”。偶然性之称谓并不确切,因为它大量地充斥于我们身边,并非偶然才有。比如对人的判断,人们往往习惯于探索人行为的连贯性和一致性。倘若人真的如此,人岂不就是透明的了?其实,“人的行为经常自相矛盾,难以逆料,简直不像是同一个人的所作所为”^①。一个最为典型的例子就是,人们通常认为具有好品德之人,却被人发现有经常性的污秽之举。在出了这种“难以理解”的事情后,竟有人说,这是因为此人有心理疾病。其实,自相矛盾是人的本色,而决不是例外。武断地用“好”与“坏”判断人的做法太显书生气。最不能模式化的东西就是人,因为人“一生中变化多端,出尔反尔,叫人无从捉摸”^②。如果我们听从一个说法,认为恶行只是缺乏节制的放纵,那么,蒙田在他的随笔中的放纵又算什么呢?能说它是一种不好的文笔吗?显然这说法不妥,因为我们都夸他风格洒脱。那么,行为中的放纵怎么成了恶行呢?这里显然标准不一,但人们从来不觉得有什么不妥。人们为什么宽恕文本而不容忍行为呢?这是一个美学上的问题,因为与行为相比,文本有距离感,属于“动动心思”,它倾向于丰富多彩的乌托邦。人们可以欣赏文笔下的“坏人”

^① 《蒙田随笔全集》中卷,马振骋、徐和瑾、潘丽珍、丁步洲译,第3页,译林出版社,1996。

^② 同上书,第1页。

和“残酷”，它们并不能像在现实中那样伤害我们。

蒙田的信条是“各不相同”：“怕羞，傲慢；纯洁，放纵；健谈，沉默；勤劳，文弱；机智，愚钝；忧愁，乐观；虚伪，真诚；博学，无知；慷慨，吝啬；挥霍……这一切，我在自己身上都看到一点，这要根据我朝哪个角度旋转。”^①我们敢肯定，对自己身上这一切什么时候出现，蒙田也说不清楚。一切都是偶然的，偶然性对我们最大的影响在于，我们的出生是偶然的。为什么一定是我呢？我父母中的任何一方，思想和行为出了一丁点儿偏差，都不可能是我。我简直就是个奇迹！

思想的触角能延伸到最难以启齿的地方，此时，蒙田就常常借助于“听说”，这是一个最好的托词，听谁说的？有时，他的想像力专门找那些“污秽”的地方，丝毫不顾人类的禁忌。禁忌是习惯的心思使然，它的立足点是人的整体利益，与个体的快活相冲突，禁忌是在不自觉中形成的。思想禁区之一是探讨痛苦和罪恶（感）与快乐的关系，这是不守规矩的快乐，而第一个这样做的人最快乐。痛苦中的快乐注定只有极少数人才有勇气享用，法国文学中也曾达到那样的境界。18世纪的色情文学家萨德描写了性虐待的快乐，19世纪大诗人波德莱尔写出了《恶之花》，从心灵的痛苦中享受幸福。所有这些，都是人类的禁忌，是规则不能容忍的，却潜藏着对人的极大诱惑，人的本性倾向于犯罪，即注定渴望自己本来得不到的东西或风俗禁止自己得到的东西。^②一个愚蠢的现象是，人们常争论是谁第一个提出了某个学说，其实，在地球上曾经诞生过的无数生灵中，我们今天以为新鲜的绝大多数念头都曾经在人类先祖中有过，只是难觅那些心思和文字的痕迹。古代的禁忌多于现代。至于当代，人类从来没有像现在这样开放。

^① 《蒙田随笔全集》中卷，马振骋、徐和瑾、潘丽珍、丁步洲译，第8页，译林出版社，1996。

^② “我以前在图卢兹听到一个有趣的故事，他没有把那个故事编在他的集子里使我感到遗憾，有一位妇女被几名士兵干了以后说：‘感谢上帝，这辈子总算有这么一次，我不用感到有罪而着实满足了一番。’”（同上书，第29页。）

蒙田认为,他思考、做事、读书、写作,都不能离开快乐。“没有快乐,我就什么也做不了……如果一本书不能给我带来快乐,我就翻开另一本……我自由地述说我想到的所有事情。”^①凭天性而不凭学问,写给自己看而不在意别人的议论,“做学问不是我的擅长,本文内都是我的奇谈怪论”^②。蒙田自称博览群书,但是读后便忘,这是做学问的大忌。做学问的规范、编织的体系和详细的考证在蒙田那里是没有的。一个缺乏记忆的人想必在寻找引证的出处时会遇到麻烦,他坦言偶尔有意隐去被引用作者的名字。我们有理由设想蒙田的随笔不是“别人思想的跑马场”,那不是他的特长。他不是在做学问,而是在搞创作,并且是特别的创作。“我安排自己的论点也是随心所欲没有章法的。随着联翩浮想堆砌而成;这些想法有时蜂拥而来,有时循序渐进。”^③这样写成的文字肯定掺杂着热情,我们从蒙田的随笔中与其说认识了事物,不如说认识了他的性情,他这个人。做本分的学问远比蒙田式的随笔来得辛苦,随笔中有率性而为的快乐!可以说,蒙田是爱读书不求甚解、大智若愚或难得糊涂之人。这与传统印象中的西方哲学家相距甚远。他散漫,不严格要求自己。但是他又有哲学家一样的野心,议论一切事物,即使它们超越他的理解力,即使他不熟悉。理解总是误解,与事物本身不同。其实,事物本身是个乌托邦,人只局限于现象。

如果蒙田的文笔只是出自天性,那么他是不可以模仿的,只可以启迪。我们也有自己的天性,这对我们是最重要的。我们马上就看到了蒙田的另一种性情,他随笔中的一个题目,即中卷第12章“雷蒙·塞邦赞”,竟然洋洋洒洒,写了近二十万字。我们把那里的思路称做岔路,我们只有在无路中寻找踪迹。话说得太多,没有头绪,想说清楚,却留下了更多的空白。蒙田那里有现在欧洲哲学的许多念

① 蒙田:《书简》,第11—12页,阿里,南方行动出版社,1998。

② 《蒙田随笔全集》中卷,马振骋、徐和瑾、潘丽珍、丁步洲译,第81页,译林出版社,1996。

③ 同上书,第82页。

头,这一次他触及到语言,而且是肢体语言或“象形语言”,无论是海德格尔“语言是存在的家”,还是德里达沉默的字,我们都暂且追溯到蒙田描述的肢体语言。蒙田在漫不经心中敞开手和头(头和脸-眼睛-嘴角-的表情等)的语言,它们分别能表达46种和21种含义(实际上远不止这些)。^①一种说不出、说不清的语言,这也是海德格尔和德里达所诉诸的语言,要靠特殊的“吟唱”或“划道道”,难以捉摸的体态和景观。语言越精练,越形象,就越有力量,所以有现代哲学的逃避,追溯古人蒙昧的语言。无声胜有声,肢体动作(语言)让人更幸福,无声世界中藏着多少秘密啊!失言和话语的唠叨又制造了多少猜疑和战争!异国情人之间还要什么翻译,只要眼神和动作就足够了。

这里所涉及的是身体的语言和身体的快乐,我们也可以认为真正的幸福像“物的沉醉”,一种没有污染的原始状态,而不来自经过增生的知识及其分子。如果聪明和幸福可以比较,那么蒙田说,他见过许多比大学校长聪明和幸福的工匠和农夫,他宁可做这样的人。从蒙田的态度中,我们多多少少看到了把快乐理解为自然状态下的无忧无虑的犬儒主义。在这样的状态下,犬儒主义嘲笑常人所遵循的礼仪、道德、知识和文化,认为粗俗使人更快乐;少动心思,因为心灵的激动会导致癫狂,伤害身体。尽管蒙田的随笔充满智慧,他并不认为智慧和学问对人有多大好处。

蒙田承认自己更喜欢古代哲学,他随笔中引用的,大多是古希腊、罗马的作家。古代作家倾向于怀疑论,特别在苏格拉底和皮罗那

^① “手难道不是这样吗? 我们需要、答应、呼人、辞退、威胁、祈祷、恳求、否认、拒绝、询问、赞赏、计算、表白、后悔、害怕、难为情、怀疑、教育、下命令、促进、鼓舞、赌咒、作证、控诉、谴责、原谅、谩骂、轻视、挑战、气恼、谄媚、喝彩、祝福、屈辱、讥笑、劝解、嘱咐、激励、庆贺、享乐、埋怨、伤心、气馁、失望、惊奇、喊叫、不言不语……这一切不都是用变化万千的手势来表示的吗? 就是舌头也不过如此。我们用头表示:邀请、辞退、承认、否认、驳斥、欢迎、祝贺、尊敬、鄙视、要求、回绝、高兴、诉苦……还有眉毛呢? 还有肩膀呢?”(《蒙田随笔全集》中卷,马振骋、徐和瑾、潘丽珍、丁步洲译,第126—127页,译林出版社,1996。)

里更为明显。西塞罗也是贬低学问的,与犬儒主义一样表现出怀疑主义。但是,它不是后来狭义上的怀疑主义。古代哲学家们并没有明确的专业分工,他们并不拘泥于某一立场。他们的思想飘忽跳跃,后来者可以从他们那里找到自己所需要的各种立场。就像恩格斯说的,从古希腊哲学中可以找到后来各种哲学的萌芽。古代作家普遍具有怀疑论倾向,这表现在他们不情愿对事物表示肯定判断。蒙田欣赏皮罗的怀疑,他说:

知道自己无知,判断自己无知,谴责自己无知,这不是完全的无知;完全的无知,是不知道自己无知的无知。因而皮浪派宣扬的是犹豫、怀疑和探询,什么都不肯定,什么都不保证。心灵的三个功能:想象、欲望和同意。他们接受前两种功能;最后一种功能,他们让它处于模棱两可的状态,不对任何一边表示哪怕是一点点的偏向和倾斜。^①

就是说,乐于守住自己的想像和欲望。对事物既不说是,也不说否,宁可浑浊、模糊。这态度当然不是什么主义,或者说是没有主义的主义,不作判断的判断。悬隔判断,不动那里的是非心思,但是保留自己意向中的现象。在皮罗的情境中,我们的心思与外界的干扰无关,大度、宽容,对一切都无所谓。静心,世俗的情绪对它无可奈何。“假使你采用他们的论点,他们也很乐意去支持相反的论点:一切对他们都是一样的,他们没有什么要选择的。”^②这是一种可以驳斥一切的境界。怀疑比独断^③拥有更多的内涵。真正的怀疑论者是不多说话的,

① 《蒙田随笔全集》中卷,马振骋、徐和瑾、潘丽珍、丁步洲译,第179页,译林出版社,1996。

② 同上书,第180页。

③ 蒙田对亚里士多德的评价低于皮罗:“亚里士多德是独断派的王子;可是,我们也从他那里得知,知识愈多,怀疑也愈大。我们看到他有意用暧昧晦涩的词句来掩盖自己,使人如坠入五里雾中,没法看清他的意见是什么。实际上,这是以肯定形式出现的皮浪主义。”(同上书,第184—185页。)

因为他不必为自己辩护,辩护中的胜负是无所谓的,因为自己“无知”。既可以说怎么都不行,也可以说怎么都行。没有先入之见,不承认优势,反而具有一切优势;没有原则,反而具有一切原则。之所以称其为怀疑论,在于它更加热衷于说明一件东西是错的,它不存在,不值得相信。

怀疑的态度影响到语言,朦胧、晦涩,也就是哲学语言。哲学靠这样的语言在无知者中间获得名声。赫拉克利特、苏格拉底、西塞罗所讲的道理既是“辩证法”,也是“诡辩论”,总之是“没有道理”,或者练习和尝试说话;把明白的问题弄糊涂,以不丧失追求的趣味。出于怀疑态度,“他们著书,不像是出自一个深刻的信念,而像是找个难题锻炼思维”^①。

蒙田把人与神分开,其用意并不是怀疑神,相反他怀疑人。一切怀疑所针对的都是人。神性弥补人的智慧和语言等方面的不足。似乎只有神才有资格使用肯定性的语言。上帝是超越的,在我们人类所不能到达的境界。至于神有人的模样,完全是出于人类智慧的习惯,这等于把神降格为人,其实神是我们无法理解的,它是彻底的深渊和黑洞。

怀疑论比独断论需要更高的智慧,它的境界离不开想像,因此古代哲学家大多也是诗人。爱智慧之学源于仰望繁星密布的天穹,那一刹那,什么古怪的念头都可以冒出。“愚蠢”的话语从智者的心扉涌出,蒙田说:

这件事想起来挺有意思:当情欲毁了理智时,我们成了有美德的人;当疯狂或死亡的形象吓跑了理智时,我们成了预言家和先知。这真使我最乐意相信的了……哲学所能为它争取到的最清醒的状态,不是它的最佳状态。我们醒时比睡时还昏昏沉沉;我们的明智还不及疯狂明智;我们的胡思乱想比我们的推理更

^①《蒙田随笔全集》中卷,马振骋、徐和瑾、潘丽珍、丁步洲译,第190页,译林出版社,1996。

有意义；我们最要不得的做法是守着自己的心。^①

学者需要的是理智，哲学家和诗人则要凭自己想像的天性，对于这样的天赋而言，任何模仿都是拙劣的。

犹豫是怀疑的表现，怀疑论者优柔寡断，在选择面前莫衷一是，结果选择等于不选择。“我深知自己变化多端”^②。对“选择”的无奈不是因为没有想到，恰恰相反，是由于想法太多，虽然个个相左，却显得都有道理。就像我们为如何写出文章的第一句话而踌躇不决。我们有一个基本的假设，就是蒙田经常不是想好了再写，他不顾前面说了什么，常常忘记它们；他是边写边想，甚至不想也写。“多少次（我乐意这样做），我针对自己的看法，提出另一个相反的看法，作为辩论的练习”^③。蒙田显得是个不坚定分子，并引以为荣。这也是我们不用某种理论去概括他的重要原因。如果我们对他在特定场景中偶然说出的话过于认真，就等于受了他的骗。但是，我们却可以悟到他的精神，应该仔细思考的恰恰是这种精神。

怀疑的精神青睐偶然性，因为偶然性是它的一个根据。情绪的变化就是非常偶然的。偶然性的潜话语就是放弃寻找原因：原因不可能被人知道，即使偶然知道了偶然的细微原因，偶然的因素仍然是偶然的，那个原因完全可以没有，它的降临只在于运气。人人心里遭遇过千百种叠加起来的复杂情绪，整理它们几乎是不可能的。

怀疑的精神还在于虚妄，就是亲眼目睹的事情，也可能是迷惑。美常常在于装饰，这是人的又一天性。女为悦己者容？不对，她是自恋，迷上了自己迷人的地方，为自己的容貌而痴迷。人天生就有自我迷惑的倾向，人们喜爱的东西就觉得美，相信只有自己的才是最好的，尽管事实远不是这样。一个作家临死前，只有想起自己的著作时

① 《蒙田随笔全集》中卷，马振骋、徐和瑾、潘丽珍、丁步洲译，第255页，译林出版社，1996。

② 同上书，第256页。

③ 同上书，第253页。

才是快乐的,这时,千万不必责备他,人人都是自爱的,“我并不十分关心别人对我的看法,而只是关心我对自己的看法。我想用自己的东西致富,而不想靠借来的东西致富”^①。

蒙田的人文主义在于他的随笔中主要的对象是人,而不是神。在对人的描述中,又多是自我的感受,这感受中不乏虚念和想像,自恋是其中的重要表现。这样的念头很像18—19世纪的浪漫主义,尽管卢梭很少提到蒙田,但是他的《忏悔录》与蒙田的随笔是可以相互感悟的。

怀疑的根据又在于事物总在变化,人的判断跟不上变化。在这样的情况之下,不判断是一种策略。如上所述,不判断包含着任何判断。判断总来自某一个方向或者意向,同样的对象有不同的意义,就是因为意向或判断不同。各个判断之间是相互冲突的,却都具有自己的合理性。蒙田说:

我描绘的形象虽然变化无穷,一人千面,却真实无误……必须把我描述的事与时间结合起来,因为我可能很快就变,不仅境遇在变,而且意图也在变。这里记录了各色各样变化多端的事件,以及种种游移不定、乃至互相矛盾的思想;或是因为我已成了另一个我,或是因为我通过另一种环境,用另一种眼光捕捉我描绘的客体……我的思想始终处于学习和实验的阶段。^②

这有些似于我们以前常用的一个术语:“机会主义者”,但不是贬义的。这里也触及蒙田的创作和构思的方法:决无一定之规,只是兴之所至,敢说话,且不修改,以保持瞬间的原貌。修改是后悔的表现,但是蒙田自信自己很少后悔,尽管说话时也心中无数,也在疑问和探求,但仍然我行我素。在他看来,这样的态度不是因为不严肃,而是

^① 《蒙田随笔全集》中卷,马振骋、徐和瑾、潘丽珍、丁步洲译,第323页,译林出版社,1996。

^② 同上书下卷,陆秉慧、刘方译,第19页。

因为事情的本来状态总喜欢躲藏起来。

文如其人,对蒙田似乎可以这样说,除非他对自己性格的描述是虚假的。按照以上的态度,我们说蒙田有一个不拘泥于“我”的自我,一个开放的“我”：“我”的性格就是没有性格,自相矛盾,变来变去,适应性强。任何意向、任何生活方式也甭想最终束缚我,无论它们曾经对我有多么大的吸引力。这就是一种“主人”的性格:不做自己习惯的奴隶,也是一个渐渐消解的“我”。一种总是心不在焉的性格,一种把不动脑筋当成一种折磨的性格。念头像脱缰的野马,而且这非常方便、持久,从而与人交往时无精打采,显得童贞;心不在焉的表现是出神、转移注意力、离开正题,表现为自我的精神分裂,总是对岔路感兴趣,一句不经意的话语、手势、眼神、气息、念头都可能对“我”有强烈的震撼,造成精神的危机,使我变成另一个人。会思想的人变化念头,会生活的人变化方式,会谈话的人变化话题,会写作的人变化句子,会恋爱的人变化爱情,如此等等。蒙田说:

要使我们的心灵激动起来根本不需要什么原因,一个不着边际的胡思乱想就能主宰它,使它骚动不安。倘若我的头脑在建造一些空中楼阁,那么它必定为这些空中楼阁构思出种种魅力和乐趣,使我真心为它心驰神往。^①

变化就要遭遇陌生,或者是陌生的可能性,人们最不愿意承认的一个事实是,我们的心事和行为常常靠虚无的念头支配着。

对一个念头思考得越仔细、越清晰,就越可能依赖它,它也就越可能成为我们的思想负担。它使我们烦闷,主要在于它的单调,似乎再没有什么可说的了,也就脱离了神秘和诱惑。与逻辑相比,人们更喜欢诗词,因为诗词意犹未尽,蕴涵着比字面更丰富的含义,有更多的解释。蒙田说:

^① 《蒙田随笔全集》下卷,陆秉慧、刘方译,第58—59页,译林出版社,1996。

我喜欢西班牙人和意大利人表达爱情的方式,比较恭敬和腼腆,也比较迂回和隐蔽……我们法国男人一开始便完成最后的任务,总有一种法国式的急躁,而西班牙人和意大利人因为善于让爱情细水长流,并玩味它的每个细节,所以他们每个人,直到可怜的老年,都能根据本身的资本和长处,在其中找到自己的一份欢乐。^①

这就有了巨大的想像空间,犹如中国古代爱情诗歌中的缠绵。会恋爱的人为爱制造陷阱,把简单的事情复杂化,而不是直来直去。蒙田提到,意大利男人甚至对妓女也大献殷勤,因为她们卖身不卖心,而这些男人追求的,正是她们的心。这念头似人,而不似动物。对爱人,蒙田主张断续的隔离,而不是长期厮守,就像一样东西只在有失去的危险时,才会格外珍惜和爱护。这也是迂回的一种方式,而冷淡恰恰是由于在一起的时间过多造成的。

借用卢梭在《忏悔录》中开头的话:我生来就与我所见到的任何人不同,我只是记下自己的所想所做,以便让读者知道,我就是这样一个人!我们也可以把这样的描述用在蒙田身上,这就是独一无二的蒙田,他的思想和文笔都是无法模仿的。

^① 《蒙田随笔全集》下卷,陆秉慧、刘方译,第111页,译林出版社,1996。

第二章 帕斯卡尔

第一节 科学家兼思想家^①

帕斯卡尔(Blaise Pascal)是法国17世纪思想家,代表作《思想录》对后世影响巨大。他还是当时欧洲第一流的数学家和物理学家。他是近代概率论的创始人,还设计制造了世界上第一台用于计算的机器。

1623年6月,帕斯卡尔出生在法国中部奥弗涅省克勒蒙市,他的祖上是一个世代相袭的小贵族。克勒蒙市是一个只有9000人口的小镇,帕斯卡尔的父亲艾蒂安·帕斯卡尔是这个小镇的政府官员。帕斯卡尔3岁丧母,8岁时随父迁居巴黎。他父亲并没有送他进耶稣会士学校,而是亲自教育他并发现了他在数学和几何学方面的天分。1639年,帕斯卡尔的科学才能锋芒初现,他写出了数学论文《论圆锥曲线》(*Essai pour les coniques*),提出六边形定理。1640年,帕斯卡尔见父亲为税务的计算业务劳累,开始构思计算器。^②

1643年,笛卡尔回法国探望患病的帕斯卡尔的父亲,帕斯卡尔得以有机会一睹笛卡尔的风采。1647年9月,帕斯卡尔发表《真空新实验》,10月,完成《论真空》(此书现在仅存片断)。1653—1654年,帕斯卡尔写出《爱的情欲论》(*Discours sur Passions de l'Amour*),此外,还

^① 本节内容参照了贝甘《帕斯卡尔亲历自述》,巴黎,瑟耶出版社,1964;译文部分也参照了《思想录》中文版(何兆武译,商务印书馆,1985)的有关内容。

^② 帕斯卡尔设计的世界第一台计算器,巴黎国立工艺美术馆(Conservatoire des Arts et Métiers)藏有两架。《帕斯卡尔亲历自述》第113—114页刊有这两架计算器的图片和设计图。

著有两篇科学论文《论液体的均衡》和《论空气的重力》。1653年9月,应罗安奈公爵邀请,帕斯卡尔与骑士默蕾共游普瓦图。默蕾阅历广泛,社会经验丰富,有文才,嗜赌,善谈,无信仰,帕斯卡尔在与默蕾的交谈中得到许多启示,据说帕斯卡尔创立的概率论亦受此启发。

1654年9月,帕斯卡尔撰写了《罪人的皈依》(*Conversion du pécheur*),11月写《回忆录》(*Mémorial*),此文表现出某种宗教情绪,标志着他的注意力开始从自然科学转向宗教,他开始以思想家的身份出现。帕斯卡尔从此献身于宗教(他属于冉森教派)。1655年,帕斯卡尔与修道院忏悔神甫沙西讨论古代哲学,根据这次谈话,他后来撰写了《与沙西先生谈艾比克泰德和蒙田》(*Entretien avec Monsieur de Sacy sur Epictète et Montaigne*)。

帕斯卡尔于1656年发表著名的《致一位外省人信札》^①,其背景是,同年1月,帕斯卡尔支持的冉森派领袖阿尔诺被索邦神学院撤消教授职务。帕斯卡尔参加了阿尔诺秘密组织的讨论会,并在会上宣读了《致一位外省人信札》,这篇作品实际是为阿尔诺的辩护词,其具体内容是署名路易·德·蒙达尔的作者向他外省的朋友讲述巴黎耶稣会士的政治和道德立场,揭露他们道德败坏。

1657年3月,帕斯卡尔写《几何学精神》(*L'Esprit géométrique*);6月,写《耶稣的秘密》(*Le Mystère de Jesu*)。

帕斯卡尔最具有代表性的著作《思想录》是片断的思想记录。从1656年到1658年底,帕斯卡尔写出了《思想录》的大部分内容,其中相当大的篇幅讨论宗教,他后来把这部分编辑成《为基督教辩护》(*L'Apologie de la religion chrétienne*)。《思想录》全稿出版于1670年,按当时的习惯,书的字名字很长:《帕斯卡尔先生关于宗教和其他问题的思考》(*Pensées de monsieur Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets*)。这一年,《致一位外省人信札》被译成拉丁文出版,署名是尼古拉·旺德罗。

① 全名为 *Lettres écrites par Louis de Montalte, à un Provincial de ses amis, et aux RR. PP. Jesuites, sur la morale et la politique de ces Pères.*

1662年8月,帕斯卡尔病世,人们将他的脸部复制成面膜,以便塑像。帕斯卡尔的死因众多纷纭,18世纪著名的启蒙思想家、医生拉美特利在《论眩晕》(*Traite du vertige*)中诊断帕斯卡尔患的是“帕斯卡尔幻觉”,后来他又在《人是机器》中补充说,帕斯卡尔一半是伟人,一半是疯子。

第二节 心的哲学

帕斯卡尔和笛卡尔都是17世纪法国伟大的数学家、物理学家、哲学家,可以从不同方面对他们加以比较。比如,他们都强调直觉,可是在笛卡尔那里,直觉只有与头脑或思想结合在一起,才是可以接受的;帕斯卡尔则认为直觉不是被头脑思考,而是被心灵感受,心灵感受的东西才是科学推理赖以建立的基础。进一步说,数学和自然科学只是人心感受的一小部分,在此之外还有无限的秘密,这个方向构成了帕斯卡尔心的哲学,并且辐射到他的宗教、文学、政治立场。

心——内心世界:心愿、心意、心情、心肠、心地、心迹,从这些出发感悟的哲理与从“我思故我在”得到的思辨性自我意识不同,它们不遵循演绎推理的方向。对帕斯卡尔来说,在内心感悟之前,不可能证明一个道理的真理性。

从启蒙的眼光如何评价帕斯卡尔呢?启蒙有“光明”的一派,以伏尔泰为代表,他极力批评帕斯卡尔的宗教倾向;启蒙又有“幽暗”的一派,以卢梭为代表,忧郁、热情而浪漫。帕斯卡尔离卢梭“近”,离伏尔泰“远”,离无神论更远。“心的哲学”与讲道理不同。从科学证明的道理出发,可以否定上帝的存在,这也是18世纪无神论的主张;但科学不能证明的东西,心灵却可以感悟,它是“道理”无法驳斥的,这也是帕斯卡尔的主张。讲道理需要“透彻”,所以是“明”,而感悟的东西只是信念,隐藏于心,讲不明,所以为“昧”、“暗”、“晦”等,它与心情相通。

心的哲学也感悟到“恩赐”和“幽雅”、慈悲与感激。这些与无神论的心情明显不同。这种差别是我们分析帕斯卡尔“心的哲学”的一个

出发点。“心的哲学”中所谓的“心”是领悟宗教感情的“器官”，这里有道德、哲学、美，但没有理性。帕斯卡尔说，人的状态是悲惨的：命运的反复无常使人备受折磨。帕斯卡尔的思想是哀婉动人的思想，浓重、厚实，寻找拯救人心的力量。在他看来，人之所以要被拯救，是因为人无法解决自己的问题、人面对宇宙时感到迷惑和惭愧。人心难测，从宏观到微观，从个别到全体，从事情的开始到结束，一切都隐藏在神秘的黑洞之中。人从哪里来？要到哪里去？疑惑是无穷无尽的。可是，人一生都在追求幸福，尽管他事实上并不幸福。帕斯卡尔试图告诉人们保持愉快心情的方法：快乐是神秘的，它并不依赖于人的贫富；快乐又是简单的，只要动动心思就行了，它的秘诀是“爱”——不仅喜欢“爱”，也喜欢“悲伤”，让痛苦也成为欢乐。一种精神的沉醉，创造一个尘世旁观者的境界。

心的哲学围绕着人。17世纪欧洲，一个理想状态的人被说成L'honnête homme(上流社会中“有教养的人”)。“有教养的人”和中世纪的骑士一样，也有自己的“风度”，即“优雅”。一个“有教养的人”，除了风度和礼貌，也包括正直和诚实。在这里，帕斯卡尔并不是以科学家的身份接近人。他说：

我曾经长时间地研究抽象的科学，它使我很少与人交往，这令我感到索然无味；当我开始研究人的时候，我看到这些抽象的科学无法接近人。^①

于是，作为研究人的学问，“心的哲学”自然而然地与科学相抵触。这也与亚里士多德的立场相冲突，因为亚氏明白无误地说，没有个别性的科学，只有普遍性的科学。帕斯卡尔认为，对人的研究并不是什么普遍意义上的“人的科学”。就是说，不可用抽象的概念给人下定义，而要抓住人的“个别性”，就像蒙田曾经描述的那样，人是活生生

^① 帕斯卡尔：《思想录》，转引自帕斯夸《帕斯卡尔：神赐思想家》，第43页，巴黎，泰基出版社，2000(以下所引此书均为此版本)。

的血肉之躯,人是寂寞的、穷困的、艰险的、野蛮的、转瞬即逝的、偶然的,如此等等。应该守住人的内心世界。构成所有人的身体的元素是一样的,但这些元素并不能解释为什么有的人幸福,有的人不幸。对人的内心而言,自然科学说不出任何有价值的东西。“心的哲学”针对“有教养的人”。帕斯卡尔发扬了蒙田描述人的线索。按照这个方向,人不但可敬,而且可亲,因为“有教养的人”一定生活在社会中,坐在沙龙里,礼貌而有风度地谈吐。从形而上学及其附庸的科学来看,人只是一个抽象的概念,没有性别,没有生死,没有惆怅。与此相反,帕斯卡尔具体地讨论人心的各种倾向:每个人都是一个“唯一”。在这个意义上,人甚至是无法交流的。这也是人心的丰富性。帕斯卡尔说:

“我”一词有两种性质:当它要成为一切事物的中心时,它是不讲道理的;当它要控制别人时,它是令人讨厌的,因为每个我都是一个敌人,都想成为所有其他人的暴君……你只有在不讲道理时,才发现它是可爱的。^①

这个“我”显然是非理性的。“我”只能讨自己喜欢。“我”不可能知道别人喜欢什么或不喜欢什么^②,怎么能讨别人喜欢呢?这就进一步深化了关于“有教养”的“诚实人”的讨论:那个“有教养的绅士”,如果他此刻心里可能正想着如何控制我,那么他就是我的敌人,让我讨厌,使我不快……在这个意义上说,真正的快乐只能是自己快乐。这也表明人在俗世中并不快乐,因为人不可能不与人交往。正是在这样的情境下,人的爱心转向与上帝交往,感激它,向它忏悔(我不讲理、让他人讨厌等),上帝是最后的原因。于是,“我”把中心的位置让给上帝。人的教养也随之神圣化了,因为它们在上帝那里最终得到了解

^① 帕斯卡尔:《思想录》,转引自帕斯夸《帕斯卡尔:神赐思想家》,第53页。

^② 因为他人是我的暴君,萨特说“他人就是地狱”。萨特继承了蒙田和帕斯卡尔“心的哲学”。

释,它们不再不讲道理,不再令人讨厌。

在17世纪欧洲市民社会中,还流行另一种倾向,它有一个专名,即libertin。这种风气一直延续到18世纪,无神论或者唯物主义的招牌也与libertin倾向有种种瓜葛。一旦没有上帝,被“束缚”的灵魂就解脱了,可以“为所欲为”。显然,帕斯卡尔并不赞成libertin,因为在他看来,倘若没有上帝,人的命运是凄惨的:人被抛弃在世界上,一切从人身边匆匆走过,人的生命被时间吞噬。苍天在上,大地在下,人生就是慢慢地走向黑洞,万丈深渊。活着就是不停地焦虑,无药可医。如何结束这样的折磨?奥古斯丁在他的《忏悔录》中给出了答案:只有靠信仰,“直到我们的心灵在信仰中安息,才会结束焦虑不安”^①。帕斯卡尔的哲学受到奥古斯丁宗教哲学的影响,但帕斯卡尔并不直接论证宗教,他首先揭示人心的冲突,创造“帕斯卡尔法”,即揭示荒谬或矛盾的方法:“如果人是为上帝准备的,为什么人只有在上帝那里才是幸福的?如果人是为上帝准备的,为什么人又要与上帝如此作对?”^②这样的矛盾让人左右为难:人既被神圣性所吸引,又要沉溺于世俗,人的物质营养要取自于世,取自于他人。人们贪婪地吸吮,但越是这样,精神的幸福越少。有堕落的爱,也有升华的爱。帕斯卡尔写道:“《上帝之城》的作者(即奥古斯丁——引者)认为,有两座城,两种爱。一种是生于世俗的对自我的爱,以至于蔑视上帝;另一种是生于天堂对上帝的爱,以至于轻视自己。”^③朝向上帝的爱叫做仁慈,朝向自己的爱叫做贪婪。这样两种相互矛盾的因素同时体现在人身上。“人是什么?一半是天使,一半是野兽!”我们把人性与良心放在一起,把兽性与贪欲放在一起。可是人究竟要顺从其中哪一种意志呢?这不是让人左右为难吗?帕斯卡尔认为:神在造人时给人两种爱,一种爱上帝,另一种爱自己。按照爱的法则,人对上帝的爱是无限的,就是说,除了上帝本身,此外再无其他目的;而人对自己的爱却有确定的目的。所以,不能说“人之初,性本善”,因为人一开始就犯有

① 奥古斯丁:《忏悔录》,第1页,剑桥大学出版社,1993。

②③ 帕斯卡尔:《思想录》,转引自帕斯夸《帕斯卡尔:神赐思想家》,第58页。

自私的原罪,并且遮蔽了对上帝的爱,于是导致了心灵的空虚。“拯救”就是重新以对上帝的爱填补心灵的空虚。在宗教上,这叫做皈依,它被视为真正幸福的源泉。从这里得出的两个结论是,首先,人生下来就是“罪人”;其次,我们看见的世俗世界是“黑暗”的,“光明”在于彼岸。这是对启蒙时代的反动,也是伏尔泰攻击帕斯卡尔的根本原因,因为启蒙之“光明”乃在于生活的世界。享受生活世界的哲学导致唯物主义和无神论,享受精神世界的宗教与唯心主义有天然的联系。身体是“唯物”的,是精神的影子。帕斯卡尔进一步认为,有形的东西只是精神的影子,上帝在可见的东西中表现不可见的东西。换句话说,帕斯卡尔的目光朝向不可见的微妙精神。

帕斯卡尔求助于科学经验,虽然这是一种普遍意义上的经验,但我们并不认为它与帕斯卡尔“心的哲学”无关,他通过直觉与经验连接,又通过心情与直觉连接。这整个过程需要复杂的澄清与解释。首先,帕斯卡尔总的方向是将形而上学的或者笛卡尔的理性主义倾向隔离出去;其次,他区分了“微妙精神”与“几何学精神”^①。微妙精神是敏感、奥妙、精巧、纤细,含有直觉和心的因素。按照帕斯卡尔的理解,微妙精神不但可以用于科学的判断,还可以容纳生活和宗教的内容。这里我们涉及到帕斯卡尔哲学中的重要内容,即他与笛卡尔的理性主义截然不同的哲学方法:他揭示荒谬和矛盾,并不是通过否定它们以达到一种笛卡尔理性主义意义上的平衡,而是承认它们的合理性。帕斯卡尔认为,要通达理性的直觉,必须通过微妙精神概念的过渡。进一步说,微妙精神本身也是一种荒谬的、无法澄清的精神,它接通直觉和心情。这里始终有另一种自相矛盾,到现在为止,我们并没有看到帕斯卡尔的澄清,即科学实验的经验与微妙精神在本质上是难以共容的,前者属于广义上的科学理性(尽管它不同于笛卡尔狭义上的理性主义),不能靠“心情”而只能靠实验加以判断,科学精神与微妙精神之间不可混用。由于同样的原

^① 详见本章第3节。

因,帕斯卡尔也没有告诉我们如何能从科学过渡到宗教,他只是简单地用几何学精神与微妙精神把它们区别开来。这个过渡之所以不可能,是因为上帝不能从科学的角度加以证明,帕斯卡尔对此也是清楚的,但他像近代大多数科学家一样,没有抛弃上帝。在他看来,理性不能证明的东西,信仰可以证明,微妙精神可以证明。后来,康德以更为哲学的方式区分了科学与宗教,但那并不完全是康德的独创,许多前人的思想已经对此作过暗示,其中就包括帕斯卡尔。

近代科学的示范作用对哲学特别是笛卡尔的形而上学有重要影响。在《谈谈方法》中,笛卡尔尝试寻找新的哲学方法,这个新方法归根到底是要回到科学的理性。就像笛卡尔所比喻的,全部科学似一棵大树,树根是形而上学,树干是物理学,树枝是其他科学。这也就是说,哲学只是自然科学的基础。那么关于人的“科学”或者人的特殊性呢?人或者依附于自然科学,或者另辟途径,这是帕斯卡尔的《思想录》想要解决的问题。《思想录》不谈自然科学而讨论人,是关于人的思想,是与几何学精神不同的微妙精神。微妙精神不在人的心情之外,却可以由心情之外的世界引起,因为“无限空间永恒的寂静使我恐惧”^①。在这个意义上说,微妙精神超越了自然科学,它返回心的形而上学和宗教哲学,“心”的最高直觉就是“看见”上帝。

现在我们开始接触帕斯卡尔一个非常重要的思想,这个思想把他对科学与宗教的见解连接起来,它竟然是“赌”(pari)^②。“赌”是帕斯卡尔从科学或理性向宗教或信仰、从几何学精神向微妙精神过渡的一个最关键的词语。“赌”既是“科学的”或者“理性的”(从概率论的

① 帕斯卡尔:《思想录》,转引自帕斯夸《帕斯卡尔:神赐思想家》,第72页。

② 帕斯卡尔在信仰领域提出“赌”的概念,与诞生于17世纪的概率论有密切关系,因为概率论缘于想解决非常实际的问题,即要计算赌博中胜算的几率,要选择一种最为有利的“随机现象”。关于帕斯卡尔论“赌”的言论,参见本章第3节。“赌”也是荒诞因素的组合,它把似乎不能放在一起的东西、自相矛盾的因素糅和在一起,这是精神的成熟而不是幼稚。

角度来说),又是信念选择的结果,所以也是一个打破学科界限的“概念”。我们在这里为“赌”打上引号,因为它实际上并不是一个传统哲学意义上的概念而是一个有解构色彩的概念。^①“赌”否定不同概念对立的界限,因此它是事物更为原始的状态,亦此亦彼的状态,科学与信仰是“赌”后来演变的结果。

“赌”是危险的,不仅因为它不是一个传统意义上的哲学概念,还因为它是一个陷阱,那里有“瘾”,或者是“陶醉”——它原本不过就是让人快活的游戏。从“赌”到游戏,这个思路就更加危险了,因为它非理性的,不透明,不可能指望预先知道结果,不能仰仗演绎推理,但也不是全无道理可讲,它是对或然性的一种算计。帕斯卡尔试图对不信教者说,只靠理性并不能证明无神论的合理性。

从另一方面说,宗教信仰也是“有理由的”或者“能证明的”,但又是“没有理由的理由”,“不能证明的证明”。这也就是宗教的意义。判断者好像在作掷骰子的游戏:上帝存在,或者不存在。我们赌哪一边呢?在这一过程中,理智是不能决定什么的,因为我们面对混沌的状态。赌博是通过一个不可理喻的过程,最后才见出分晓。“赌”的心理先假定选择者的无知,不以“讲道理”(科学的哲学)的标准衡量输赢。讲道理者说“一定如此”,从确定性到确定性;“赌”的结果是不确定的,无理可讲。如果要讲道理,寻求唯一的确定性,那就只好不赌。但人生在世,面对上帝是否存在的问题,不作回答是不可能的。帕斯卡尔赌上帝存在,因为即使上帝真的不存在,帕斯卡尔并没有失去什么;而如果上帝存在,他就赢得了——一切——胜算大的“赌”,况且它也符合概率论。生活要不停地选择,不就是一次又一次的“赌”吗?就“赌”而言,与其被动,不如主动;与其小赌,不如大赌(比如帕斯卡尔赌上帝存在)。不懂得这个道理的人,他的生活就是呆板无味的,享受不到沉醉!因为“赌”的境遇就是以确定性的选择(冒险、孤注一掷)求得不确定性的结果(一种陶醉或幸福,它是一种可能性而不是现实性)。

^① 详见尚杰《德里达》,第121页,湖南教育出版社,1999。我们认为,“赌”是一个在道理上与之相类似的概念。

为什么人的天性中含有赌性呢？因为“贪婪”——赌注是有限的，输掉的也有限，但是赢得的一定比输掉的多得多，尽管后者是不确定的。在这个意义上，“赌者”有另一种理智，他是算计过的。这是一场得失机遇不相等的博弈：只要赌注有限而所得无限，赌就有无穷的魅力，因而人们趋之若鹜。

我们“赌”的是可能性而不是必然性。可能的东西通常也是偶然的，这里的快活、情趣、陶醉还在于有相反的可能性，即不可能性。或者说，所期待的可能性不出现，它的出现只是一种幸运，但正是这一点带给我们幸福。“赌”正是针对“不确定性”而言，否则，就没有“赌”这个词。不确定的东西是神秘的，信上帝就是崇拜最高程度的神秘性，这是人天性的弱点使然。正是澄清模糊性的欲望描绘了生活中最精彩一笔，它是一个无法最终实现的愿望，因为人们看不到赌博中的底牌，底牌是最有魅力的，但它上面的字却像天书。

如果“赌”之说是成立的，那么，帕斯卡尔的宗教学说也建立在这个基础上。这对正统的基督徒来说是难以接受的，它的危险倾向在于，“赌”有“游戏”的味道，说到底，它对神在科学意义上的真实存在持怀疑态度。它与无神论的区别在于它认为神学是“有用”的，能“解决”无神论不能解决的生命意义的问题。帕斯卡尔与传统基督教徒的另一个区别是，当他谈到上帝时，在信仰中渗透着理解力，信仰成为理解后的一种自觉选择（选择上帝存在成为“赌”的一种算计结果），而完全没有理解参与的宗教，则是可笑和荒谬的。我们在作实际判断时不能很容易地区分以上两种宗教态度，它们之间的差异既是细微的，又是根本性的，即一种是主动思考的结果，另一种则是被动的接受。

理解力参与的结果使理解融化在心情中，因为“感受上帝的是心，而不是理性，这就是信仰。上帝容易为心而不是理性所感受”^①。这里有一个重要的区别，即理解力与理性并不完全一致：信仰可以容

^① 帕斯卡尔：《思想录》，转引自帕斯夸《帕斯卡尔：神赐思想家》，第98页。

纳“理解”，但是不能用理性加以证明。当我们说帕斯卡尔的哲学是心的哲学时，“心”一词也含有“理解力”的意思。或者说，心是可以理解的感受。那么，这种“心的哲学”如何与笛卡尔的“我思故我在”区别开来呢？回答是，前者的直觉是领悟“形象”，后者的直觉是领悟“抽象”。

我们也要防止陷入另一个理解的误区，即不能认为帕斯卡尔对理性怀有敌意，如果这样，就难以解释他在自然科学领域的成就。心的哲学并不排除理性，但是，“心”的智慧（也称微妙精神）高于理性的智慧（也称几何学精神），是理性的超越。所以，理性要依仗“心”作更高的判断，心可以不顾理性独自判断。理性不理解心，它没有“心情”。

“认识你自己”是苏格拉底的名言。这句话带有怀疑论的色彩，就是说，人并没有真实地认识自己。这也是蒙田怀疑论的基本原则。帕斯卡尔“心的哲学”继续沿着这条线索追问：“认识你自己”，这意味着什么呢？真的是让我们抖擞精神，认识我们自己吗？不是，它真正想说的是，人不可能“认识”自己，这才是苏格拉底这句箴言的底牌，它导致不可知论。哲学史上不是有“认识自己”的各种尝试吗？特别是笛卡尔的“我思故我在”。然而我们发现，“我思”认识的只是科学或者知识，科学知识并不能还原为苏格拉底式的大智慧，人并不能通过科学认识自己。我是谁？我知道什么？我来自哪里？帕斯卡尔在《思想录》中曾这样说：“一个人站在窗下看行人，如果我碰巧路过那里，我能说他站在那里是为了看我吗？不，因为他并没有想到我。”^①通俗地说，那个透过窗户偶然看见（“看见”在这里有认识论和知识论的意义）我的人其实并不认识我，没有关于我的经验。尽管他看见我，但实际上对我一无所知。我们把观望者比做笛卡尔，那个过路人则是帕斯卡尔。帕斯卡尔的“我”是神秘的，对笛卡尔来说那是一个目光穿不透的“他者”。那么，笛卡尔通过他的“科学观察”究竟收集到什么

^① 帕斯卡尔：《思想录》，转引自帕斯夸《帕斯卡尔：神赐思想家》，第106页。

呢？他得到的只是抹去人性差别的抽象^①，“我思”就是这样的抽象。人之间既然没有差别，“我思”就可以“合理地”成为“他思”，在“思”之外一无所有。但是，这个“思”穿不透行人帕斯卡尔的心灵。

正是在这样的意义上，帕斯卡尔同意“我”并不在于“我思”，“我思”并不认识“我在”，因为“我”并不是一个纯粹理性的先验假定，而是体现为具体人的具体心情，从而超越了笛卡尔的先验人类学。笛卡尔的“我”导致理性，帕斯卡尔的“我”导致感情——用心而不是用理性去想，去爱，这是非理性的。以卢梭为代表的18世纪古典浪漫主义就遵循这个方向。沿着这条道路，才能发现人还是荒诞的、悲惨的。尼采、柏格森、普鲁斯特、萨特、加缪……都属于这个方向，他们挖掘的不是“我”的外表，而是躲在“我”背后的东西，不是“我”与他人、与社会交往所戴的假面具。不可见的心情才是“我”最真实的东西。

第三节 《思想录》

一 微妙精神

帕斯卡尔的《思想录》中藏匿着极其复杂的念头，不太适合用分类的方法加以诠释。文中对蒙田的《随笔录》引用最多，蒙田的思想是进入帕斯卡尔《思想录》的一把钥匙。帕斯卡尔甚至认为蒙田是他思想上的引路人。^②不过，帕斯卡尔与蒙田的区别是相当明显的。帕斯卡尔倾向于讨论哲学和宗教，不像蒙田那样喜好叙述奇闻逸事，引用古代作家。随着时代的发展，帕斯卡尔的思想在科学史、思想史、宗教哲学史等领域的意义越来越凸现出来。

比较帕斯卡尔的《思想录》与蒙田的《随笔录》，我们在后者看到了哲理的流畅，在前者却看到了理性的诡秘：蒙田的句子似箴言，更

^① 对笛卡尔来说，这些差别甚至是思想的障碍，所以他设想“我”没有手，没有脚，没有身体，可以是个玻璃人等。

^② 除了蒙田，我们也要注意帕斯卡尔的思想与斯多亚学派、柏拉图、奥古斯丁、笛卡尔的关系。

有文学色彩；帕斯卡尔的句子似隐语，更有神秘的宗教哲学意味。这两部著作在文体上又是相似的，它们都是一些灵感的记录，不太遵守叙述的规矩。我们解读蒙田的方法也适用于解读帕斯卡尔。

当代法国哲学家德勒兹认为，哲学就是创造概念。哲学家所创造的新概念包含着新的意向。我们注意到帕斯卡尔在《思想录》中试图将“几何学精神”与“微妙精神”^①区别开来。我们尊重他的创造：几何学精神强调逻辑推理，微妙精神强调奥秘和精细的念头。它们的区别是科学与生活世界的区别，其微妙之处在于，几何学精神在生活中常常失灵，而微妙精神却常常悟到科学：“有两种精神：一种是生动深刻的，能深入洞见各种原则的结论，这就是精确性精神；另一种，能理解大量的原则，却并不混淆，这就是几何学精神。”^②微妙的可以精确（这里其实是强调细微的心理差别），几何学的精确却并不一定微妙；微妙精神习惯于用感情作判断，这不同于几何学精神的推理。

“微妙”也许是不透明的，而“几何”是透明的。不透明的东西比透明的东西“纯粹”（一种本来的状态），微妙中有真正的雄辩和道德。“几何学，微妙性——真的雄辩嘲笑雄辩，真的道德嘲笑道德，判断的道德是没有规则的，它嘲笑精神的道德。”^③在帕斯卡尔看来，真的雄辩和道德依赖真的判断，而真的判断属于感受。“微妙是判断的成分，几何学是精神的成分。嘲笑哲学才是真正的哲学智慧。”^④这里的立场是感悟性的，精神或与理性的几何学性质相仿的哲学成为被指责的对象，这与笛卡尔的理性主义是颠倒的。提供“准则”的不是“客观的”理智，而可能是人的感情。帕斯卡尔举的例子是，倘若人厌倦，时间则显得长；而人感到快活，时间则显得短，尽管“客观”的钟点不变。

帕斯卡尔称赞蒙田的写作方式：从日常生活和谈话中得到启发

① 帕斯卡尔使用了“l'esprit de finesse”，finesse 在法文中含诡计、手段、微妙、奥妙、精巧、敏感、纤细等含义。

②③④ 帕斯卡尔：《思想录》，第75页，巴黎，布吕斯维克出版社，1955。

而产生思想。他和蒙田一样强调创造性和新奇性。日常生活中的题材是一样的,但是手段却可以千差万别。“同样的词有不同的排列,就形成另一思想。不同排列的词形成不同的意义,不同意义的排列有不同的效果。”^①精神的转移就是精神的休息,就像蒙田文章中的跑题、出神,就像我们夜间的美梦。

朦胧比透明显得更美。帕斯卡尔指出,诗词、几何学、医学都有自己的美,但是为什么我们只认为诗歌是美的呢?因为神秘,我们能说明什么是几何学和医学,但是说不清楚什么是诗歌,那里充满莫名其妙的修饰性话语,通常是比喻或隐喻。

根据同样的不透明原则,帕斯卡尔强调“博”而不是“专”。“人们不可能是全才,知道一切能被知道的东西,我们需要对一切东西都知道一点,这比只是知道一样东西的一切要好得多。”^②为什么呢?因为可以兼得。与这种不求甚解的态度相联系的,可以是“跑题”、见异思迁、出神、心不在焉等。“朦胧”的另一个根据在于,我们不可能从根本上弄清楚事物的原因,总是用一个原因说明另一个原因,如此链接,以至无穷。我们找到的“原因”来自自己的想像,它经常是模糊不清的。

我们注意到另一个与朦胧心态链接的词,它与人的幸福状态有关,在整个18世纪流行开来,就是 *inquiétude*——焦虑、烦躁、不安,这与命运和前途的不确定、生活的无聊有关。焦虑通常滋生于对目标的思考,它像一个巨大的黑洞,让我们感到恐怖而不是幸福。对人来说,最后的结果是毁灭,构成人生旅途中的一个个小目标的内容,则是无聊。真正使我们感到快活和幸福的,是为实现想像中的目的而行动的过程,不是过去和将来,而是现在。帕斯卡尔称这个过程为“消遣”,它与焦虑混杂在一起,是人们最普遍的心理状态。

为什么焦虑呢?因为生命和生活中的空虚。古代哲学中的各种怀疑论、斯多亚学派等,都为失去生活中的终极意义而苦闷。帕斯卡

① 帕斯卡尔:《思想录》,第76页,巴黎,布吕斯维克出版社,1955。

② 同上书,第82页。

尔在后面谈到,这样的可悲在于人没有上帝作为最后的精神支撑,人有了上帝才幸福。

帕斯卡尔对蒙田进行了尖锐的批评。蒙田随笔中的基本人称是“我”(一种自恋式的描述),帕斯卡尔则用“他们”,他更像一个旁观者、局外人。这是两人观察事物角度的重要区别,由此滋生出他们文字意义的差别:一个是自我的迷恋者,使意义动荡不安;一个是局外人,对意义的荒谬不动声色。蒙田的方法就是“没有方法”,所以随意性极强;帕斯卡尔则有他的“帕斯卡尔法”,即揭示荒谬或矛盾的方法。所以,蒙田的任意性是帕斯卡尔所不喜欢的。帕斯卡尔说:

蒙田的失误太大,他爱好轻浮的词。这毫无价值……轻信——就是没有眼睛的人。圆的四方形,更大的世界,这是无知。还有他对于故意杀人的感情,对于死的感情。他鼓励人对得到宗教拯救漠不关心,不畏惧,不思悔改。^①

就是说,帕斯卡尔想更深刻地思考问题。他试图说明,生活中存在本质和目的,那是寄托而不是无聊。在这个意义上,如果说蒙田的怀疑论更倾向于皮罗式的,帕斯卡尔怀疑则与笛卡尔“殊途而同归”(这里忽略了两人的差异);如果说蒙田自觉地体会到人是无知的,帕斯卡尔则宣称人必须认识自己。帕斯卡尔还不满意蒙田用了太多的典故,过分地谈论自己,但另一方面,他也承认蒙田的敏锐,他在蒙田的随笔中看到了他自己。

帕斯卡尔有自己独到的方法,比如他谈到的“milieu”,即居中,不要太过也不要不及,有些类似于中国古代的中庸之道。保持事物的尺度、平衡、稳定,不让它遭到破坏。帕斯卡尔以这样的立场看人与自然的关系,并且创造了另一个感念:“不相称的人”(Disproportion de l'homme),这里指人相对于大自然的不相称,我们见到的世界只是

^① 帕斯卡尔:《思想录》,第86页,巴黎,布吕斯维克出版社,1955。

大自然沧海之一粟，它在我们的想像力之外。我们一直不知道事物的真相——这又是以上的不透明性。人迷失在自然中不起眼的角落里。帕斯卡尔承认，有许多不可见的世界。凡是这样思考的人，都会感到恐惧，视自己为虚无。

我们面对着两个无穷，一个来自世界，一个来自内心，它们都是不可解释的，它们是奇迹。我们又说它们是微妙精神。在微妙中我们总能发现新的东西，明察秋毫，看出细微的差别，悟出所谓的无穷。帕斯卡尔以欣赏的口气说：“在蒙田那里，有 280 种善。”^①

帕斯卡尔也批评笛卡尔：

我不能谅解笛卡尔，他在他全部哲学中都想绕过上帝，可是他又不得不让上帝轻轻地触一下，以便使世界动起来；在此之后，他就再也用不着上帝了。笛卡尔既无用而又不可靠……如果那是真的，我们就会把所有的哲学都评价为不值得去费一点力气了。^②

帕斯卡尔与笛卡尔的主要冲突在于遵从什么样的科学研究方法。笛卡尔强调理性主义，主张从原则出发，提出假说，并以之构造世界。帕斯卡尔则认为，几何学精神也是综合的、具体的，物理学更是实验的，因此他反对笛卡尔的形而上学。形而上学从原则出发，因此不费力气。对帕斯卡尔来说，经验和实验、探索，从不知到知，是更有意义的事情。

“想像”是极其复杂的心理现象，笛卡尔和帕斯卡尔都利用想像建立自己的学说。帕斯卡尔承认，想像的基本成分是欺骗，在这样的意义上，想像与理性是对立的。想像喜欢驾驭理性，使理性插上受蒙蔽的翅膀。想像又有一种神奇的力量，可以使人幸福、健康、富有，也可以让人不幸、患病、贫困，这全看想像力掌握在聪明人手里还是蠢

①② 帕斯卡尔：《思想录》，第 94 页，巴黎，布吕斯维克出版社，1955。

人手里。帕斯卡尔关于想像的基本判断指出了一条危险的道路：想像的基本要素是自欺欺人，它以自己丰富的活动给我们以虚假的自信和幸福。比如，同样是说话，不同的语调，会使人有不同的联想，内心的感受也不相同。骗子的语调可能是坚定的，老实人的声音却可能是胆怯的，这给断案的法官增加了多大难度啊！想像力有特别的魔法，左右着我们的理智，迫使理智让步，使众人整天为实现乌托邦的梦想而操劳。

一切装饰性的东西都是为了激发人们的想像力，以掩饰被装饰者的平庸。从古至今，人们从来没有停止对这些虚假性的依赖。法官们穿着红袍，让人感到威严。博士也有自己的方帽子和肥大的袍子，以显得仪表堂堂，让人们想像他们的学识。装饰是一种虚荣，掩饰实际能力的不足，以博得人们的尊敬。国王和大臣们最需要前呼后拥，鸣锣开道，以便让人们敬畏。所有这些，帕斯卡尔认为，都起着装饰或欺骗的作用。

想像力创造感官上的新奇和从前所没有的式样，使人们争先去效仿。但是，新奇的渐渐地成为平庸的，从而开始孕育另一种新奇，即使它也会变得平庸。人人都相信自己是最好的，并从中得到了幸福，尽管他们实际上很普通。我们相信箱子里有财宝，尽管它是空的。我们为得到这些宝贝而努力劳动，甚至不惜使用阴谋诡计。我们的幸福不在于得到了这些财宝，而在于为取得宝贝的活动过程，那使我们愉快。人是自爱的，所以人不能给自己看病，不能审判自己，否则只能是误诊和误判。热情是想像力集中的外在表现，特别是在赌场上，激昂的情绪使我们丧失客观判断的能力，这时，支配我们的是感情和想像。

二 人的天性、习惯、礼仪

天性是人的本能，然而，习惯一旦养成，也可以成为第二天性。于是，我们依照习惯是否得到遵守，来判断我们的幸福。帕斯卡尔这样说：“我们天赋的原则，不就是我们习惯的原则吗？……一种不同的习惯会给我们另一种不同的天然原则，这可以通过经验

看到。”^①这是一个极富有启发性的判断：多数人都是依照习惯判断是非的，原则和习惯合而为一。自由、平等、博爱既是天赋的原则，也是自然养成的习惯，道德律和风俗成为一个东西。人并不是生来自由、平等的，但当这样的看法和行为成为我们的习惯和风俗时，就成为我们的第二天性，于是人们说它们是天赋的原则。原则都会过于简单，它对于不同习惯和风俗的民族，并不完全适用，因为那里会形成另一种天性。民族的习惯是不能简单地以是非加以判断的。

关于“习惯”，帕斯卡尔说：“恐怕天性本身只是第一习惯，就如同习惯就是第二天性而已。”^②性格是天生的，那么习惯呢？如果说习惯是后天养成的，那又怎样解释先天的性格支配着我们的行为方式呢？习惯不就是平常的举止方式吗？习惯和性格是有区别的，但是它们的共性呢？正是因为克服天性、性格、习惯几乎是一件不可能的事，我们才不得不满足于在文学作品中实现这样的“克服”，并且从阅读和写作中得到异类的幸福。习惯和风俗既是此一类风气的引导，也是彼一类风气的禁忌。在习惯和风俗面前，违禁会有畅快和罪恶的双重感觉，而这些感受，为社会的多数所不齿，要承受巨大的心理压力。它的前途，一是走向文学创作，二是导致精神疾病。说到底，一种习俗只是一种偏见，蒙田、帕斯卡尔、伏尔泰都理解习俗的局限，所以他们主张宽容，不排挤其他民族的习俗和精神上的异端。与此相反，不宽容和偏执的狂热则是“偏见的偏见”。

帕斯卡尔从各个不同角度阐述了人的本性：人爱自己，只为自己考虑。人是自私的，人性为恶。人对自己的想像和自己的实际情形是不一样的，前者伟大、幸福、完美，后者渺小、可悲、有种种缺陷。人倾向于无视真理，有意掩盖自己的缺点和罪恶，自欺欺人。人为了自己的罪恶而不安，感到恐惧，请求宽恕。基督教的忏悔习俗解除了多少精神上的疾病啊！坦白内心的难言之隐，放下沉重的精神负担，人

^{①②} 帕斯卡尔：《思想录》，第100页，巴黎，布吕斯维克出版社，1955。

在想像中求得了心灵上的莫大安慰。

人们凭生活经验知道,为了讨人喜欢,要顺从他人的性情。正是由于让与自己有利害关系的人高兴能给我们带来巨大好处,人们逐渐在潜意识中掌握了这种本领:投人所好,与人为善。但是,这个过程充满着人性的虚伪,人与人关系中的虚伪。人生不过是由一连串虚幻构成的,在形式上,其表现为礼仪。礼仪是习惯集中的体现,人们在礼仪中相互奉承,也相互蒙骗。“人与人之间的一致是建立在相互欺骗基础上的。如果有人知道在他不在场的时候,他的朋友都说了他什么,那就很少有什么友谊可以保持下去了。”^①这是人的悲哀吗?我们与其作一种道德上的谴责,不如探讨这种现象的合理性。在背后议论别人是人的第二天性,而且背后的话往往比当面的话更真实,因为在背后议论别人,议论者感受不到威胁。总之,人与人交往中的虚假是一个普遍现象,而不是特例。在台前和众人面前,人大多不爱讲实话,这不是品德问题,而是习惯问题,这根源于人的第二天性。换句话说,不自觉地撒谎也是人的天性。“事实上,如果所有人彼此都知道对方怎样说自己,那么世界上连四个朋友都不会有。”^②人人都生活在巨大无比的虚假空间中,人人从中获得不同的虚假满足,人们只是不愿意承认那是虚幻的,结果竟然是这样:最善于交往的人是“最虚假”的人,因为他宽容虚假;而朋友最少的人是“最老实”的人,因为他不容忍虚伪。越不善于说假话或佳话,就越没有朋友。

于是,我们不得不承认一个事实,即自觉或者不自觉的虚假是生活世界的一个规则。这个规则最明显的标志是人下意识地要求一致或统一,人们习惯于认为那样才是真的、善的、美的。异端的言行有巨大的压力。在这样的内心状态中,真正要说的与已经说的、要做的与已经做的之间出现不一致,因此,便选择了背后说和背后做。长此以往,这成为人的一个基本习惯。这里的矛盾是“我们”与“我”的矛盾,“我们”代表客观和一致,“我”代表背后的真实,可是,无论“我们”

^{①②} 帕斯卡尔:《思想录》,第104页,巴黎,布吕斯维克出版社,1955。

还是“我”，都受到想像力的诱惑，只是方向不同而已。

人们患有社会病和交往病，对付这些病的一个办法是尊重多样性。帕斯卡尔从不同角度描述了生活中的多样性。在他看来，心情就是一个谜，“有时候，我尽力与自己的幸运对抗，制止幸运可以给我带来的光荣，我感到乐此不疲；相反，幸运的时候，我的心情并不愉快”^①。我们不必费力猜测帕斯卡尔在这里究竟是什么意思，只要知道，人的幸福与否，与表面看上去关系不大。一次偶然的心动就能让人幸福或者不幸！帕斯卡尔说：

多样性如此繁多：有各种各样说话的声调，各种不同的走路姿势……多样性……一个城市，一个乡村，从远处看，就是城市和乡村，但是，随着我们接近它，它们就成了房子、树木、瓦片、树叶、草丛、蚂蚁、蚂蚁的脚，以至无穷，所有这些，都包含在乡野这个词汇中。^②

对此，哲学家的能力与文学家和普通人的能力恰恰相反，越是具体的东西，对哲学就越是困难。哲学与现实有最大的距离，也就最“没有”用处。在哲学家眼中，一切是一，是思想。但是他忽略或者没有能力知道一切的不同，他只会说，一定是这样，真实的情形却是一切都是可能的，又是不可能的。就像我们猜不出蒙田的下一个句子，因为不可能知道刹那间他又冒出怎样的念头。于是，一句毫不相干的话诞生了，就像帕斯卡尔在这里猛地冒出一句：转得多么好的鞋跟！这是哲学家该说的话吗？

我、你、他，我们都在变化，时间的流逝使我不再是同一个人，这也是多样性的例子。他不再爱十年前爱过的一个人，因为她已经不再是过去的那个人了！她将来也不会是的。她那时还很年轻，他也是；现在她还算是年轻，他却不是了！如此等等。有多少不同的眼光，

^① 帕斯卡尔：《思想录》，第105页，巴黎，布吕斯维克出版社，1955。

^② 同上书，第106—107页。

有多少不同的方面,数也数不清。

三 焦虑与无聊

“人的状况:无常、无聊、焦虑。”^①这样的立场似乎是当代哲学家的。这里的无聊和焦虑是无常的注脚。无聊是多种多样的,在多数情况下,人们并不觉得自己的生活无聊,只是在有了新的刺激后,才觉得自己原来的状况无聊。无聊是人最常有的心态之一,因为生活中真正激动人心的时刻很少,更多的情形是安静,无所事事,无所用心。人们缺少热情,但真正的创造离不开激情;人们寻求消遣,但消遣只是刺激而不是创造。消遣过后往往是更大的无聊,于是人感到没有前途,“人感觉自己空虚、被抛弃、没有能力……内心涌出烦闷、忧郁、悲伤、绝望”^②。这时候,人最软弱,也最愚蠢,最容易被别人控制。在这样的氛围下,人最容易为一点小事而沮丧,或从其他小事上面寻求刺激,求得暂时的安慰。

从无聊中解脱的常见的办法是消遣。帕斯卡尔所说的“消遣”是广义上的,人们不愿“快快乐乐”地呆在家里,宁可去外面“折腾”,这是人的又一天性:甘于冒险、争执、远涉重洋、攻城拔寨、在交际中骗人和受骗。如果人们不是在这个过程中得到快活,他们会选择“消遣”吗?为什么会产生这样的情形呢?帕斯卡尔认为,人天生就是不幸的,这是人心最脆弱之处。有什么东西能从根本上安慰我们呢?无聊,就是感觉没有意思;乏味,就不能说是幸福。于是,消遣就应运而生了。消遣的快活只在于它的过程,而不在于它的结果。在帕斯卡尔看来,人们赌博、找情人、聚敛钱财、沽名钓誉、争权夺利等不仅仅为达到某种既定的目的,也是为了享受这些过程中的忙乱。这是帕斯卡尔所揭示的一种特殊的精神境界:人有时是为了享受危险、刺激、苦恼、忧郁等这样的“忙乱”而消遣的,它转移了使我们感到无聊的注意力,从没有意思到有意思或制造“意思”,从而使我们开心。按

^{①②} 帕斯卡尔:《思想录》,第108页,巴黎,布吕斯维克出版社,1955。

照这个特殊思路,赌博并不只是为了钱,找情人也不只是为了肉欲,打猎并不是为了捕获兔子。总之,结果并不重要,解除孤独才是重要的。“正因为如此,人们如此喜欢嘈杂和骚动,也因为如此,监禁才成为如此可怕的惩罚,而孤独的快活是一件不可思议的事。”^①只有哲学家才有能力享受孤独的情趣,但多数人只是普通人;哲学家百思不得其解的生活道理,普通人却懂得;哲学家有另外的天性,普通人却认为他们是疯子。哲学家不懂得,哲学思考和我们以上所列举的消遣一样,也是一种转移视线的活动,也是为了过程中的情趣。

如此看来,要保持长久的快活,就得不断开辟新的情趣或消遣,在另外的意义上,我们也称它是创造。从人的天性分析,太平、安宁这样的祝福并不能真的使人幸福,人们只是习惯于这样说。“说一个人安宁地生活,就是祝愿他幸福地生活,这就是劝他懂得幸福的条件来自闲适,而那里不会发现痛苦;但这误解了人的天性。”^②我们似乎可以理解为,人们努力寻找各种各样的、似乎是游戏中的“麻烦”,人们想到这些“麻烦”就激动不已,并且想方设法要得到它们。只满足于退休式生活的人,才是真正不可思议的。

虚荣是为了获得向人炫耀的乐趣,这也是消遣所不可避免的,从而是合理的。但是,从不同的意向,对虚荣的批评也是合理的,因为在帕斯卡尔看来,消遣并不能使人获得真正的幸福,它只能转移人的意念。换句话说,人是否有获得真正的幸福的能力是值得怀疑的。于是人们搅动自己的心思,不让它平静,让它没有时间思考自己究竟幸福还是不幸。也就是说,人们回避形而上学问题,只是凭着自己的兴趣做事。人的兴趣越多,或者说人越是在相对不变的时间内从事的性质不同的活动越多,人就越容易兴奋和快乐。这也是消遣与事业或者职业的区别,一个猎人、一个牧民,与一个业余爱好者比起来,更难以享受狩猎和骑马的乐趣。于是,“贪得无厌”就是合理的,它成为人们不知不觉中的习惯,以致成为人的天性。我们发现,真正的秘

^① 帕斯卡尔:《思想录》,第110页,巴黎,布吕斯维克出版社,1955。

^② 同上书,第111页。

密缺乏语言的描述,对那些未曾说出而人们实际在做的东西,语言无能为力。这里指的是一切公开场合的“语言”,而不包括潜意识,后者藏在我们的灵魂深处。

帕斯卡尔对人生流逝的解释甚至带有他擅长的物理科学成分:有序与无序。有序就是安宁,无序就是偶然和混乱。这两者,无论我们得到其中哪一方,心里就会盼望着另一方,因为幸福在于追求自己还没有的东西,而不是已有的东西,这又是人的天性。无聊什么时候从内心涌现是无法预料的。但那时肯定是心眼儿不再灵活地转向,而是去问“是什么”和“为什么”之类“无聊的”问题:在心思这样钻研时,即使没有产生无聊的诱因,也会莫名其妙地感到无聊。这时,只要有一件琐碎的身边小事让我们出神,就能摆脱无聊。帕斯卡尔似乎在引诱我们说,形而上学或者哲学家是最愚蠢的,他们终其一生,为的只是向人们证明自己比别人懂得更多吗?

帕斯卡尔是概率论的奠基人。概率的问题来自赌博的胜率算计。“赌”不过是“选择”的另一种说法,生命过程不断地选择,也就是不停地赌。赌的兴奋点在于未知,所以不容易无聊。如果我们在选择之前就已经知道了选择的结果,就像在赌之前就晓得了输赢,往往会索然无味。一个真正的赌徒,宁可选择可能倾家荡产的博弈,也不愿意得到一大笔钱而许诺今世不赌,因为对赌徒来说,这将意味着过一种没有激情的生活。分心、出神、跑题、沉醉,这些是治疗无聊的良药。药方上写着,想方设法不让病人想着他们自己,间歇地转移他们的注意力。不过帕斯卡尔说,越是王公贵族越有条件这样,而穷人则必须考虑自己的生计。

帕斯卡尔如上的说法对人们通常印象中的学者来说是不敬的:“思想流”不过是“消遣流”的一种。思想家并不是精神中的贵族,也不过就是一个人而已。为思想出神,也不过就是一种消遣习惯。学者的悲哀在于他们只会思想,就像只会玩一种游戏。

四 怀疑论与宗教

帕斯卡尔的《思想录》与蒙田的《随笔录》有一个共同之处,即他

们都以很多的篇幅讨论人的幸福,这是人文主义著作的一个重要特点。可是又与蒙田不同,帕斯卡尔用更多的篇幅讨论宗教,不了解他的宗教思想,要真正理解《思想录》几乎是不可能的。

帕斯卡尔认为,消遣并不能使人真正地感到幸福,因为人一直在麻痹自己,而没有正视幸福。只要人们远离宗教,无聊和焦虑的问题就不可能从根本上解决。灵魂的苦难是一个无法回避的问题,人总是贪心不足的,人的欢乐又总是建立在虚幻上面。人的痛苦就在于虚幻不断地破灭又陆续地建立起来,以便再一次麻醉自己。人人都追求自己的幸福,在这个过程中,快乐和焦虑是共存的。

帕斯卡尔与蒙田的一个重大区别,是他不同意蒙田式的怀疑论。蒙田说,人实际上对自己的状态一无所知——人从哪来?往何处去?灵魂和死亡是什么?如此等等。帕斯卡尔却说,人对自己存在的状态以及对于永恒之类事情漠不关心,这种人生态度是荒诞的、不可思议的,不符合人的本性。在这里,蒙田和帕斯卡尔明显地导致两种倾向。相比之下,虽然蒙田生活的年代更早,但是他与20世纪法国哲学思想更为接近。与蒙田的怀疑论比较,帕斯卡尔的判断没有为思维敞开更为广阔的余地,他所作的最好判断,竟然只是简单地表示在道义上难以理解怀疑论:人们怎么能对宗教的问题漠不关心呢?帕斯卡尔同样不能理解蒙田处理问题的态度:对最为细微的小事也不放过,但对重要的宗教问题却不置可否。于是,帕斯卡尔表示,这是最奇怪的本末倒置,违反常理,不正直,不老实,甚至丑陋。“所以,那些虚构这些感情的人不幸束缚了自己的天性,使自己成为最为放肆的人。如果他们的内心由于没有更多的光明而闷闷不乐,就不要加以掩饰。”^①这里,帕斯卡尔与怀疑论的冲突达到顶点,但我们明显地感觉到,帕斯卡尔一些判断性的形容词词不达意,模棱两可。究竟什么是人的天性?宗教和怀疑论,谁更束缚人的天性?什么叫做光明?怎样叫做诚实?可是,有一点是清楚的:

^① 帕斯卡尔:《思想录》,第128页,巴黎,布吕斯维克出版社,1955。

按照帕斯卡尔的理解,极端的怀疑论是忧郁和痛苦的,他们对不幸想得太多——所有这一切都来源于没有上帝。内心太黑暗的人往往倾向于设想所有人的灵魂都是黑暗的,于是,便与假想的敌人有莫须有的冲突。帕斯卡尔这样反驳蒙田,那些不思考神的人“任意受自己的禀性和快乐的引导,不假思索,没有焦虑,好像让自己的思想转向,就能消灭永恒似的”^①。帕斯卡尔的雄心比蒙田大得多,他要从根本上解决人的幸福问题。因此,帕斯卡尔以上关于消遣和偶然性的论述,对他来说只是一个铺垫,真正出场的是神。宗教与怀疑论是水火不容的,在立场的选择中,帕斯卡尔批评“我不知道”这样的怀疑论。

广义上的“怀疑”几乎就是哲学批判的代名词,“怀疑论”则是一种哲学派别的统称:德国古典哲学起源于康德式的“怀疑”。在20世纪反对形而上学的大趋势中,“怀疑”一词在法国哲学中往往意味着在某种程度上回到蒙田那里,也就是帕斯卡尔批评的任意性、要一时的情趣、焦虑不安、心不在焉、放荡、生活和精神的表面化、对“小事”感觉敏感而对“大事”麻木不仁……这些“坏事”,在帕斯卡尔生活的17世纪以及不久到来的启蒙时代已经不觉新鲜了。这些现象是在怀疑论甚至无神论招牌下流行的实际生活内容,或者说,是社会的风俗和时尚。与古典时代不同,自从文艺复兴以来,人类倾向于自己天然的身体和心情。现代西方哲学与文学继续推动着这样的“危险”倾向:人们不再关心所谓的大事情,比如形而上学和神学,逃避“是”与“否”的说话与写作方式,宁可沉醉于“玩趣”或者游戏。现代人在更“聪明”的同时也更“堕落”了,他们宁可找乐子渡过短暂的一生,也不想费劲比别人懂得更多。他们逃避沉思,对他们来说,懂不懂、乐不乐就在瞬间,要不就放弃。哲学的脑筋进入岔路,拒绝再思考原来的问题——我不知道并且放弃知道。换一个角度,“没有哲学”的时代并不就是“没有智慧”的时代,只是说,人的智

^① 帕斯卡尔:《思想录》,第129页,巴黎,布吕斯维克出版社,1955。

慧离题了。原来的问题并没有考虑清楚,借口却是,那些问题永远不会清楚。人沉醉于原来没注意的“琐碎”和“污秽”、一些新的“消遣”,进入误区。

可是,帕斯卡尔并不乏怀疑精神,一种“微妙的”怀疑。与蒙田相比,帕斯卡尔更像一个哲学家,他以哲学和科学的方式提出“可能性”问题,他几乎拒绝了不可能性——不可能只是实现的概率比较小,但是没有什么事情是完全不可能的。这是很有趣的哲学提问方式。帕斯卡尔怀疑什么呢?他怀疑无神论。信仰的问题也可以是一场赌博。我们要信什么呢?相信或者肯定判断是极其脆弱的,苦心孤诣的建设敌不住否定的诱惑,彻底证明一件事情的“真”是非常困难的,但是证实一件事的“假”却相对容易。可是,现实中不可能之事,我们在直觉中宁可相信它是可能的——这已经不像是理性而像是赌博,帕斯卡尔就是这样做的:我们不能证明上帝存在,可是,也不能证明上帝不存在。我们在领悟中宁可相信上帝是存在的,这是在无知状态下的“打赌”或者选择。帕斯卡尔说:

这是不错的,但还是要赌。你已经在船上,事情就由不得你,你非得选择不可……你两样东西可输,即真与善;有两样东西可赌,即你的理智和你的意志,你的知识和你的至福;你的天性使你要躲避两件事,即错误和悲惨。在选择其中一个而不是另一个时,你的理性并没有受到伤害,因为选择是躲不过的……但是至福呢?让我们来看赌上帝存在时我们的输赢:如果你赢了,你就赢得了一切,如果你输了,你却一无所失。^①

两害相比取其轻,所以,信仰是聪明人的选择。这简直是把讲道理(理性)和信仰融合起来的典范。我们不要忘了帕斯卡尔是一个出色的科学家,在他看来,概率论不过就是生活中的掷骰子,与赌博无异:

^① 帕斯卡尔:《思想录》,第136页,巴黎,布吕斯维克出版社,1955。

信仰并不使你吃亏,你可以先尝试着相信上帝,即使你后来不信了,你也在精神上活了两次。如果后一次是没有必要的,你就可以安享永恒的至福。信仰使你的生命充满无限机遇,你并没有孤注一掷。这就是帕斯卡尔向我们宣称的信仰,它显然有别于劝我们洗礼的牧师或者主教。“赌徒”也可以是理智的,因为他根据概率论事先已经作好了算计。结果是确定的,又是不确定的,但是无论怎样,都不会输,最差也是白玩一次。帕斯卡尔竟然把他关于概率的心得与信仰结合起来,并且宣布它是真理。这也等于宣告人不是自由的,因为人不能选择不赌。

这就是帕斯卡尔式的怀疑论,他等于告诉我们,宗教信仰是不确定的,是不确定性的色子偶然选中的一个数字,就像我们中国人宁可选择6、8、9、10,而不要4,可是谁也证明不了我们的富裕是“8”所带来的。按照帕斯卡尔的理解,宗教也是一样,我并不相信它一定能使我怎样,但是我祈祷它,相信它能带来至福,这使我精神抖擞。我宁可选择相信明天我还能看见太阳,尽管在这之前诸多偶然性中的一个就足以毁灭我的肉体,可是我为什么不选择快乐而挑选恐惧呢?

当我们理性太多时,就看不到信仰的力量。宗教诉诸创造,无中可以生有;它与艺术有天然的联系,两者都需要灵感,都是心灵的力量,讲道理让位其后。想像与非分之想是思维的翅膀。人倾向于“受蒙骗”,宁可相信心灵直觉到的真理,就好像在做梦。可是,它与理性的界限又是模糊的,因为人们常把心的感悟说成哲理。现代哲学就是这样的,它往往不加以推论,单靠直觉就宣布把握了真理。这种哲学与传统哲学的最大区别是排斥原因。当我们说它不信神时,又往往忽视了它与宗教的相似特征。用“心”作判断属于“非理性”,因为它不是以理服人。

理性与信仰都宣扬公正或者正义,“公正”是一个极其抽象的词汇,它涉及政治、道德、法,是启蒙时代的关键词。帕斯卡尔认为,“按照唯一的理性,没有任何事情是当然公正的,一切公正皆随时间而动摇。风俗只是由于被人们接受,就形成了全部公道,这就是正义权威

的神秘基础”^①。把公正与它所代表的政治、道德、法的观念及风俗联系起来,揭去“公正”的神秘面纱,有脱离神学的危险倾向。就帕斯卡尔这一立场而言,前有蒙田的引导,后有孟德斯鸠和伏尔泰等人的继承。文艺复兴特别是启蒙运动的“公正”观念中包含着极大的兼容性,也就是宽容。风俗就是自然法典,各种不同的风俗之间与其说是“真理”与“谬误”问题,不如说是时尚问题。“风俗”的观点承认了不同民族的差异。风俗才是最大的权威,无冕之王。不能靠命令取消风俗,只能渐渐地以新风俗代替旧风俗。风俗就是多数人的行为和内心活动,不是因为它们更有道理,而是由于它们更有力量。风俗以及与它相联系的“公正”观念不是哲学上的认识论概念,它们是“不讲理”的。因此在古代社会,当人们的意见出现分歧时,经常求助于古老的习俗(法律),除非多数人不再遵循旧的习惯而接受新的习惯,否则,人们的所谓“公道”就是以往的习惯做法。

我们也不要忽视,帕斯卡尔的怀疑论曾经受蒙田思想的某些引导,他以蒙田的口吻说:“人们能很好地判断各种事物,是因为他们天然的无知,无知状态才是人的真正领地。”^②这显然指人在世俗中的判断并无是非可言。人们不知道自己在生活中并不掌握“真理”,而武断地认为自己说的是对的,无所顾忌地放言。人生在世的无知是真的无知,知道这一点的人(比如历经沧桑的老人和哲学家)承认自己无知。这是对“认识你自己”的最好回答,是有智慧的无知。这样的判断才是思想,它来自哲学家,一些伟大的灵魂。帕斯卡尔在第6篇称赞了“思想”,其含义是理智。“人的全部尊严就在于思想。”^③

可是,帕斯卡尔转而又把思想与偶然性联系起来,这使思想显得神秘而不易被抓住。“偶然性引发了思想,但是也逃避思想,没有任何保留和捕捉思想的技巧。思想跑掉了,我想把思想写下来,可是,

① 帕斯卡尔:《思想录》,第152页,巴黎,布吕斯维克出版社,1955。

② 同上书,第75页。

③ 同上书,第165页。

我写下的却是思想跑掉了。”^①这样的念头不像出自思想家,而像是艺术家,即我们靠即时的闪念“思想”和写作,于是,“思想的作品”是解释不清的,因为从本性上说,人没有良好的“记忆”能力,念头太多,其存留的时间太短。我们能否从中提取有创意的念头完全是偶然的,要看我们的运气。蒙田和帕斯卡尔知道思想的性质和真谛,所以他们宁可用《随笔录》和《思想录》来捕捉思想的瞬间轨迹,保持它们原来的样子,而不在乎它们之间的“逻辑”联系和顺序。“皮罗的怀疑主义——我在这里漫无顺序地写下我的思想,但是,这也许并不是没有计划的混乱。这才是真正的顺序,它永远以无序本身标志我的兑现。”^②帕斯卡尔的怀疑论在这里表现为对演绎逻辑和先验理性的疑虑。无序的念头和逻辑理性都是“思想”,但它们是不同的思想。问题在于,我们能否摆脱习惯,承认无序的念头也是理智的思想,而且是更为精细的思想,像使用了放大镜甚至显微镜。可是,无序的念头为我们习惯的思想规范所不容,就像在习惯于精神专制的社会中,与多数人不一样的思想被看做精神上的疾病,乃至癫狂。所以,在这样的社会中,人们不习惯于“胡思乱想”,恐惧出格的念头,害怕越过界限,尽管这个界限是人为的习惯使然。

帕斯卡尔的怀疑论令我们吃惊,因为他实际上是从一个特殊的方面把我们引到他所理解的宗教。这个特殊方面就是说出心里的实情,让精神完全放松:我们知道自己在俗世中无知并且怀有种种“原罪”的念头,知道人生充满了虚幻和险恶,于是我们选择了拯救。我们也知道自己经常无知地走在岔路上,周围全是谬误。知道幸福和真理另有源泉,它不在我们身上。帕斯卡尔要人们相信的宗教,是经由哲学或者从“讲道理”而来的宗教,不是盲目的信仰。

在《思想录》的后半部分,帕斯卡尔以大量的篇幅解读犹太教和基督教经典,这种解读是为宗教辩护的^③,一个异教的或者不信教的

①② 帕斯卡尔:《思想录》,第166页,巴黎,布吕斯维克出版社,1955。

③ 有些人因为帕斯卡尔在《致一位外省人信札》中批评了耶稣会士道德虚伪,就断定帕斯卡尔怀疑宗教。其实,他只是攻击“伪善的”耶稣会,而坚决捍卫传统教义。

东方读者很难理解帕斯卡尔的宗教思想,这是《思想录》中最困难的部分。帕斯卡尔解释《圣经》的方法是理解文本符号中的“象征”,他说:

形象是缺失的,又是在场的,是快活的,又是不快的;密码符号有两重意义,一种意义是明显的,另一种意义是隐藏着的……人们无意中发现一个重要的词语,它有一个明白的词义,可是据说它的含义却是幽暗、晦涩的。^①

如果联系到宗教经典,就是说,帕斯卡尔不满足于文本字面上的含义,他要读出其中幽暗的东西,这就是所谓耶稣基督的精神,也叫做启示。比如,看到十字架上受难的耶稣,躲藏起来的含义却是“光荣”和“再生”。帕斯卡尔认为,《圣经》中到处都是这样意义上的象征。浅显、流畅的字句的意义不一定是通畅的,它也许和表面上的意义正好相反。

第四节 政治哲学:欲望、权力、秩序

帕斯卡尔的思想在 20 世纪被人们重新发现,学术界从他那里得到许多新的启示,其中也包括容易被人忽视的政治哲学领域。我们注意到,帕斯卡尔从“心的哲学”角度进入政治领域,他关心人的欲望与权力之间的关系,并把政治秩序最后裁判者的赌注压在上帝身上。这也是人的私欲(按照帕斯卡尔上面的理解,也就是原罪,原始的欲望、兽性等)与政治道德(一种社会乌托邦式的表述)之间的较量,这种冲突的结果是一种妥协,即维持社会的和平。我们特别注意到帕斯卡尔关于政治起源于欲望(非理性因素)的立场。

法国人的 17 世纪是政教合一和宗教战争的世纪。离开宗教,我

^① 帕斯卡尔:《思想录》,第 253 页,巴黎,布吕斯维克出版社,1955。

们既不可能谈清楚帕斯卡尔的哲学,也不可能谈论他的政治立场。帕斯卡尔在《致一位外省人信札》中集中讨论了宗教背景下的道德与政治问题。帕斯卡尔认为,属于法国天主教会的耶稣会士是“我们身体的四肢”,“患了病的四肢”。^①帕斯卡尔描述了耶稣会士违反基督教精神的种种腐败。他指出,在一个基督教的国家,宗教腐败可能引起的严重后果就是政治上的分裂。因此,国家和天主教会要联合起来,共同谴责耶稣会士的“不道德”行为。比如,神甫们竟然认可“女儿可以不顾她们的父母,独自决定她们的贞操……妻子为享乐可以滥用丈夫的钱财;不忠实的配偶在通奸时也能守住自己的良心”^②。我们看到,帕斯卡尔这里指的是宗教社会中一向就有的“腐败”现象,即信教之人暴露出人的本能欲望,这种现象在17世纪的法国比较普遍,社会上激进的人公开承认自己 *libertin*。耶稣会士们也是人,他们表现出对基督教精神的不敬,也预示着一场社会大变革即将来临,这是启蒙时代的前夜。

在这样的背景下,宗教精神就只剩下形式,这正是帕斯卡尔担忧的。宗教精神只是一个摆设,一种获取权力的工具,人们不再严肃地看待它。捍卫宗教是假,得到世俗权力是真。耶稣会士们把天主教会实际上看成一个世俗的机构,那里有为各自利益而相互冲突的势力,弱肉强食。在帕斯卡尔看来,危险的倾向在于,耶稣会士构成最有势力的一群,他们在天主教会里人数最多。成为权威不在于掌握了真理,而是因为大权在握。于是,帕斯卡尔担心,耶稣会士在精神上的权力迟早会导致政治上的权力。精神与政治上的集权之统一,就是教皇,教皇不但是宗教精神的象征,他也可以支配皇权。在这样的精神与政治等级体制下,一旦“腐败”的耶稣会士侵袭教皇,精神和政治将一起分裂。

帕斯卡尔说,人不仅有身体上的欲望,也有政治上的欲望,而人

^① 帕斯卡尔:《致一位外省人信札》,转引自费雷罗勒《帕斯卡尔和政治理性》,第52页,巴黎,法兰西大学出版社,1984(以下所引此书均为此版本)。

^② 同上书,转引自费雷罗勒《帕斯卡尔和政治理性》,第60—61页。

的厄运恰恰来自人的各种欲望。自爱驱使我们堕落,使我们沉醉于红尘,而不是奥古斯丁所谓的“上帝之城”。沉溺于红尘,就只能在特殊的事物中寻找幸福。特殊的事物只能被个别人单独地拥有。人们的欢乐是相互冲突的,红尘中到处都是巧取豪夺和嫉恨,人人只想拥有别人没有的东西。帕斯卡尔也批评尘世的法律,说它是奴役人的,是“魔鬼在人世放置的法律”^①。人生来就处在不公正的环境中而与罪恶为伍,奥古斯丁引述《圣经》中的话,要人们逃避现实,因为“尘世的建立者是一个杀害兄弟姐妹的元凶”^②。在这样的背景下,帕斯卡尔并没有像后来的卢梭那样,为了说明目前的市民社会,追溯到一个现在并不存在、也许从来就不曾存在的自然状态。关于社会的起源,帕斯卡尔试图给出一种经验的证明。

帕斯卡尔基于现世的经验想到,人类社会之初就是相互争斗的,势力大小决定了争斗的胜负,统治的权力就是从这里派生的,它分娩出共和国和君主国。为什么有战争呢?因为所有人都想统治别人,这也就是奥古斯丁所谓“支配别人的热情”。支配者是荣耀的,被支配者是耻辱的。获取权力的欲望是支配我们一切行为的源泉,这个动机是出自物质的动机。帕斯卡尔看到,人们在动机和欲望方面是“平等的”,即都想得到支配别人的权力,但是在“力量”上并不平等。于是斗争不可避免,直到力量大的压倒力量小的。这个纯粹“势力”的领域是一个“物理”的领域,它是不讲道理的。“当力量战胜力量时,最强有力的摧毁最弱小的。”^③国家是由力量构成的。在有些时候,力量并不是实实在在的,它也可能是虚幻中的力量。帕斯卡尔认为,对力量的估计是困难的,权力的欲望往往要借助于幻象,以保持一种虚幻的胜利,而社会中主流的舆论就是最有力量的舆论。总之,欲望的对象是权力,权力是通过强力获得的,并通过想像中的胜利得以延续。帕斯卡尔的立场似乎倾向于霍布斯,看到了“恶”在社会发展中

①② 帕斯卡尔:《致一位外省人信札》,转引自费雷罗勒《帕斯卡尔和政治理性》,第95页。

③ 同上书,转引自费雷罗勒《帕斯卡尔和政治理性》,第97页。

的重要作用：合法的权力在刚刚开始时并不合法。帕斯卡尔并不支持任何形式的社会契约理论，因为这样的理论假设社会有原始的自然状态，而他认为并不存在这样的状态。“对帕斯卡尔来说，鸿沟并不在自然状态与文明状态之间，而在于自然与神赐之间。”^①最初的战争在帕斯卡尔那里也不是霍布斯所谓“一切人反对一切人的战争”，即不是赤裸裸的个人主义，而是分成两个对立的阵营。社会并不产生于个别人的个别行为，而是起源于团体。人不是孤立的，每个个体都在集体中，社会从人类形成之初就存在着，并没有在社会之前的自然状态。在指称社会人时，帕斯卡尔使用复数而不是单数。不是个人的，而是团体的势力和权力，这也构成了人的社会生存环境。

与启蒙思想家不同，帕斯卡尔认为社会政治生活要从欲望、强力、想像中寻找原因。从这个原则出发，政治的稳定标志着不同社会团体的欲望遵守各自的秩序。从社会角度观察，人是“政治的人”，人不是统治别人，就是被别人所统治。帕斯卡尔主张的政治源于欲望的理论就像他的“心的哲学”一样，朝着与启蒙理性相反的方向，即非理性方向。为什么是非理性的呢？因为欲望和想像是连在一起的，“理性向想像缴械投降，正义臣服于想像的力量，意志顺从欲望”^②。这是解释政治起源的另一条途径（20世纪则有弗洛伊德主义的欲望和福柯式的癫狂）。帕斯卡尔首先注意到“群众”（这个词在这里带有被轻蔑的意思）由欲望而滋生的狂热。在他看来，这是一种幼稚的热情，因为作为“臣民”，他们处于社会的最底层，多数人对权力是无知的，而“绝对的权力，就是绝对的无知”^③。进一步说，导致权力的力量乃至权力本身，都可能是一种盲目的、无方向感的力量。

① 帕斯卡尔：《致一位外省人信札》，转引自费雷罗勒《帕斯卡尔和政治理性》，第100页。我们在这里把帕斯卡尔“自然与神赐”的关系理解为人的恶与善的本性的关系。

② 同上书，转引自费雷罗勒《帕斯卡尔和政治理性》，第102页。

③ 同上书，转引自费雷罗勒《帕斯卡尔和政治理性》，第103—104页。

按照帕斯卡尔的理解,上述景象并不表明人类的幸福,而是人的厄运。人一味地听从“恶”的欲望而幻想自己的势力和权力,成为堕落的人,这从亚当沉溺于红尘就开始了(他支配着夏娃)。帕斯卡尔让我们重新回到上帝。人在世俗欲望之上的另一种倾向即良心来自神赐,只有靠这种倾向,才能把世俗之人改造成天使之城的居民,克服原始欲望的躁动。按照帕斯卡尔的立场,秩序、法律应该站在上帝一边,并且与人自爱的私欲不相容。有了神赐的力量,人才懂得除了自爱,还要被爱和爱别人,因为没有别人,人的快乐是不完全的。人们的愿望各异,但是相互需要使他们结成社会,这种力量,就是神赐的力量,也就是人人为自己,上帝为大家。帕斯卡尔和许多近代西方启蒙学者一样,把权利和法的观念归于神赐,人在上帝面前的权利是平等的。在他们看来,除此之外,不可能有更高的解释。在18世纪,这被演变为“自然法”和“自然人权”,是正义和社会秩序的基础。

自然法、人权、秩序这些社会最基本的概念取决于社会良心,帕斯卡尔认为,人们在“满足自己的欲望时,不要损害别人的欲望”^①(这也是启蒙时代道德的基本原则)。这是建立近代西方社会秩序的基础。人的社会良心又使我们倾向于平等,平等是社会稳定的力量。人类的形而上学精神越强,社会就越稳定。在这方面,帕斯卡尔“心的哲学”创造了一个重要概念“天然的崇高”(grandeur naturelle),它围绕与人有关的事物:科学、精神的启蒙、美德、健康、力量,赋予它们以宗教的或神圣的意义。这里包括了精神的对象(科学与精神的启蒙)、身体的对象(健康、力量)、意志的对象(美德),也就是帕斯卡尔所谓的“三个序列”：“有事物的三种秩序:肉体、精神、意志。”^②它们之所以“崇高”,是因为神赐。

帕斯卡尔并没有单独出版他的政治哲学著作,有关阐述是片断性的,其中富有启发性的观点,是启蒙时代重要的思想资源。

^① 帕斯卡尔:《致一位外省人信札》,转引自费雷罗勒《帕斯卡尔和政治理性》,第147页。

^② 同上书,转引自费雷罗勒《帕斯卡尔和政治理性》,第156页。

第三章 培 尔

培尔(Pierre Bayle)是法国17世纪后期历史学、哲学、神学、伦理学等领域的代表性人物。^①他1647年11月生于法国南部富瓦省的一个偏僻小镇,父亲是这个小镇上的一个牧师,母亲出身于当地一个贵族家庭。与帕斯卡尔不同,培尔从他父亲那里并没有得到专业上的帮助,但他阅读了父亲的大量藏书,其中有蒙田和其他知名作家的作品。从1666年开始,培尔在皮洛朗学院学习。父亲希望他学习神学,但他对哲学更感兴趣,并于1669年3月转学到图鲁兹继续学习哲学。1669年5月,培尔改信天主教,这在当时是一件了不起的事情,他信奉新教的父亲很快宣布与他断绝关系。但转宗的时间并不很长,18个月后,培尔又重新站到新教一边。这个过程包含着复杂的宗教感情,是我们现代人难以理解的。培尔之所以改信天主教,是出于对不同宗教感情的好奇,这促使他在青年时代阅读了大量的天主教著作。同时,他日后对宗教的怀疑精神也由此产生。1670年8月,培尔在图鲁兹获得学士学位。在离开了天主教后,他躲到日内瓦,靠做家庭教师维持自己的生活,并利用闲暇时间研究神学。他阅读的范围很广,除了神学著作,还有诗歌、小说和回忆录。1675年3月,培尔在信奉新教的塞当科学院得到哲学教师职位,开始广泛地阅读笛卡尔、斯宾诺莎、莱布尼茨、马勒伯朗士、洛克等人的著作。1681年10月,培尔又在荷兰鹿特丹大学下属的一个学院谋得历史与哲学教师职位。1682年3月,培尔发表了他的第一本著作《彗星通信》(*Pensées*

^① 这是一个不乏精神巨人的时代。与培尔年龄相仿的欧洲思想界风云人物还有洛克、斯宾诺莎、莱布尼茨、马勒伯朗士。

diverses écrites à un docteur de Sorbonne à l'occasion de la comète)。同年5月,培尔用14天的时间完成了《曼堡先生对加尔文教史的评论》(*Critique de l'Histoire du calvinisme de M. Maimbourg*)。这本匿名出版的著作受到读者的热烈欢迎,在同年再版。但此书在巴黎却遭厄运,当局下令销毁。两本书都是反天主教的著作。它们在著述方法上颇有新意:一方面,培尔并不直接批评,而是用温和的词语与天主教徒谈话,读起来就像自己人内部的循循善诱;另一方面,他使用迂回隐蔽的办法,展开不同的思想线索,使书刊检查者弄不清作者的意图。1682年7月,培尔发表《概论》(*Critique générale*),从历史领域讨论宗教,竟然在天主教读者中受到欢迎。这是培尔著述中的迂回策略的胜利。1684年3月,培尔着手在荷兰创办第一份法国文学期刊《文坛报道》(*Nouvelles de la République des lettres*)。1685年6月,培尔的著作给他的家庭惹了大祸:尽管《概论》是匿名出版的,凡尔赛王朝终于还是知道了培尔的名字,并逮捕了他的兄弟(同年11月死于狱中)。培尔最重要的一部著作《历史批判辞典》(*Dictionnaire historique et critique*)于1696年出版。1706年12月,培尔在鹿特丹逝世。

第一节 培尔的主要问题

培尔面临的主要问题与笛卡尔相似:要不要相信权威的判断?是否可以以权威的判断作为认识的出发点?培尔探讨的领域与笛卡尔有所不同,笛卡尔主要讨论科学认识领域,培尔的主要问题在历史领域。但这并不妨碍培尔吸取笛卡尔的怀疑精神——这也就是广义上的笛卡尔方法。从根本上说,这个方法是理性的。关于理性,可以有两种判断,一种是狭义的,也就是笛卡尔的理性主义;另一种是广义的,与非理性(感情、热情、情绪,宗教感情也是一种非理性的热情)相比较而言,不仅包括笛卡尔意义上的理性主义,也包括哲学史上的经验论。这样的理性,也可以泛称为理性精神。培尔的理性是一种理性精神,而不是所谓科学的理性主义。其中的一个证明是,除了笛

卡尔,培尔也受伽桑第的影响,相信观察和经验。可以说,培尔是把笛卡尔的怀疑精神、笛卡尔的物理学与伽桑第的经验论结合起来,形成自己特殊的风格,研究自己所关心的问题。

培尔首先要摆脱多少年来窒息人们精神的宗教权威,废除历史研究中的神学权威,用经验和事实代替权威。这也就是笛卡尔说的,除了清楚明白地呈现于精神中的观念,不相信任何其他东西是真的。

培尔面对的另一个问题是理性与信仰的关系问题,他似乎在这个问题上陷入了两难境地。他的办法是把两者分开。一方面,他认为,无神论对社会没有任何危险,一个由无神论者组成的社会是可能的。但另一方面,与许多启蒙学者一样,培尔也是一个有深厚的宗教感情的人。他保留心灵中神的美好形象,这不是因为形而上学,而是来自内心的期盼。他向往的神不是某种宗教教义或者教条,而是自然神圣的东西。在他那里,上帝是《圣经》中记载的一个人,《圣经》更像是一部文学作品。与其说上帝象征真,不如说它象征美。从认识论或者形而上学角度,我们不能证明上帝的观念,不能有笛卡尔意义上的清楚明白,但这并不妨碍我们在内心感受上帝(这接近加尔文新教的态度)——我们强调培尔的这一方向,即上帝躲藏起来,不是明而是暗。这是一个“心情的世界”,是与帕斯卡尔和18世纪古典浪漫主义联系在一起的。在这里,人不是求助于理性,而是求助于神圣的感情。这也是一个有别于形而上学的世界,因为后者强调“真理”和“真理的语言”。心理的感情却是神秘的,在意识背后。

培尔注意到“恶”在宗教和历史领域的作用,这起因于他捍卫加尔文新教,批评天主教派对宗教改革的指责,即所谓宗教改革把上帝作为原罪的始作俑者。问题的焦点在于,是否要以正统神学的观点看待人间的苦难和邪恶。培尔并不同意莱布尼茨的神正论主张,即把现实的世界看成是可能世界中最好的世界,一种神学乐观主义。培尔宣称,造物主与人并不相像。他认为,批判的理性属于人间的实践经验,与上帝无关。在基督教看来,“恶”与“善”之争也是“光明”与“黑暗”之争。这里所谓“光明”与18世纪的“启蒙”一词的所指并不相

同,而是莱布尼茨所谓乐观主义的世界:神选择的世界一定是“光明的”,这就回避了现实的苦难。培尔的目光盯住后者,他是一个“悲观主义者”,而且这种悲观是在形而上学意义上而言的。这就背叛了莱布尼茨神学立场上的形而上学传统,承认现实世界不但不是一个最好的世界,而且是一个苦难的世界,一个犹大的世界。罪恶和堕落不是人世间的偶然现象,而是社会最常见的现象。培尔实际上讨论的是道德和价值问题。他批判神正论的形而上学体系。他的宗教感情使他热烈地追求一个纯洁的上帝,但他并不以上帝作为人间苦难的原因。他不求助于全知全能,而是试图从现实世界和人本身解释“恶”的原因。

马克思曾经对培尔思想中的两重性作了这样的评价:培尔是17世纪最后一个形而上学家,18世纪第一个哲学家。也就是说,培尔在两方面都是哲学史上的代表性人物:前一句话是在神学和形而上学意义上说的,即培尔批判了莱布尼茨神正论的传统形而上学,但培尔也有自己的形而上学,是17世纪形而上学的最后形态;后一句话特指培尔的启蒙思想。这说明,培尔的思想是混杂而矛盾的,有许多不确定的因素。

首先来看一下培尔的形而上学。培尔曾经受马勒伯朗士的后笛卡尔主义影响,其主要表现为笛卡尔主义的身心二元论。身即物质的方面,心即思想的方面。属于物质方面的概念是不活跃的、机械的,从属于物理学,在这方面,可以追溯到古希腊哲学家的原子论和道德上的伊壁鸠鲁主义;属于思想方面的则是活跃的心灵,具有创造作用,在这方面,则可以追溯到古代以各种形式出现的唯心论。身与心之间并没有一条可以过渡的桥梁,它们只能解释自己领域里的现象,不能相互解释。

其次是培尔的启蒙观念。他拥护宗教改革,力主打破思想的权威和偶像,主张宽容和思想自由。在这方面,培尔的思想是18世纪启蒙思想的先驱。启蒙运动最重要的口号就是精神自由,其缘由可以追溯到宗教领域的争论。培尔主张,怀疑论的直接后果就是呼吁精神领域的自由,反对宗教迫害。启蒙运动首先是在观念上解放思想,

然后才有行为上的革命。培尔的怀疑论启发了 18 世纪的法国人,比如可以思考从前的思想禁区,可以推翻从前的思想偶像,精神是自由的,如此等等。

第二节 解读培尔文本片断

培尔是怎样一个人呢?在哲学史研究中我们要注意哲学家的性情呢?哲学家的性情与他的著作有怎样的关系呢?这些问题是学术研究所轻视的,学术研究只重视思想本身,哪怕是一个伪君子的思想。一个著名的例子是英国近代经验主义始祖 F. 培根,他曾因为个人品德的缺陷入狱,但这并不妨碍他在哲学史中的地位。事实表明,我们不可过于强调文如其人,文与人经常不一致。但是,我们还是对培尔的自我表白深感兴趣,这来自他写给弟弟的信件。我们认为,哲学家的著述有时是割裂的,他的内在性情并不直接暴露在他的学术著作中。可是对研究者来说,了解哲学著述者的性情,对研究其文字本身往往会有意想不到的收获。在这个意义上说,培尔的书信也是他著作的一部分。

“你能回忆起来,我喜欢躲在没人的地方,一个人静静地呆着,没有忧伤,也不怪僻。我一点也不关心其他人认为是快活的事。”^①根据习惯的看法,培尔是孤僻的:不仅不合群,而且他感受到的快乐显然与绝大多数人不同。“我从来不想结婚。”^②这也是培尔的情趣与众不同的典型例子。无独有偶,独身的大哲学家还有笛卡尔、斯宾诺莎、康德……哲学家主动放弃的不是原始的乐趣,而是约束。精神,特别是有批判头脑的智慧是最受不得管束的。这是不是蔑视世俗的责任呢?“我不知道怎样才算有规则地思考事物,我轻易地变化问题,经

^① 培尔 1677 年 5 月 6 日写给他弟弟的信,转引自拉布鲁斯《培尔》,第 97 页,巴黎,塞热出版社,1965(以下所引此书均为此版本)。

^② 同上书,第 98 页。

常离开我的主题；我跳到某个场合，人们很难猜测到它的方向。”^①我们已经在蒙田的随笔中看到类似的表白，在这一点上，他们是一类人。这里有一种容易被人忽视的哲学方法，通俗地说，我们谓之“回避”，躲到寂静的地方，不受人家的想法干扰。这是一种能出大智慧的孤独。培尔说：

大白天对我是不适宜的，我喜欢晦暗。如果你问我为什么这样，我确实对此一无所知……我们不要争论情趣，职业相同但生命状态却是不同：有的人喜好虚荣，什么事情都想沾光，乐于支配别人；有的人却只对愁思的生命敏感，喜欢躲在书房里阅读，而对其他的事情一点儿也不在乎。^②

培尔显然属于后一种人。这段话中的关键词是情趣(goût)，情趣是一个具有特殊意味的哲学(或者美学)概念，难以表达，它含有一种“味儿”。我们知道自己喜欢某种“味道”，但是却说不清楚。“味儿”连着兴趣、癖好、鉴赏、优雅、风格等，一概难以言传。

焦灼是孤独的衍生物，躲在人群的熙熙攘攘背后的沉思有导致怀疑论的自然倾向，这也是培尔的心态。人们吵吵闹闹地要什么呢？在培尔看来，人不过是想得到那些从来没有改变的庸俗的东西：财富、荣誉、名声等。一般地说，要获得这些“庸俗”的东西，必须要有与人打交道的“庸俗的”本领，但培尔不具备这样的能力。他对弟弟说：“如果我被带到公众的商谈场合，很快就会感到自己无能为力，就会失去人家对我的尊重。”^③培尔好像对交往感到恐惧，从现代人的眼光来看，这是心理的弱点，但其中似乎隐藏着更为深刻的哲学语言：惧怕交往中的障碍(不理解、误解)，因为培尔有自己的另一种语言，这语言充满他自己的“内心独白”，他人是听不懂的。哲学家的性情是抵制虚假的，但是人与人交往的语言是虚假成分最多的语言，所以哲

①② 培尔 1677 年 5 月 6 日写给他弟弟的信，转引自拉布鲁斯《培尔》，第 98 页。

③ 同上书，第 99—100 页。

学家难以忍受。

培尔认为,不能根据他的书判断他本人,反之亦然。这个道理也是哲学的。培尔在给他弟弟的信中继续写道:

我已经向你讲过,当人们从作者的书判断他们的人时,人们是上当了……如果我要保留某种名声,就不应该投身于国家事务……我只有回到书房时感受才好……我不怕贫困而死,因为我认为只拥有生活必需的东西并不是什么坏事或不方便……我想睡就睡,想走就走,而一个朝臣就不能这样,他得看他的主子高不高兴。^①

书与人品之间的不一致,人们早就发现了,这在20世纪成为一个深奥的哲学问题:书与书写者良心的善恶无关。问题在于,“我”想写什么是一回事,而所写文字的实际效果是另一回事,所以这里的“我”是分裂的。在实际生活中,“我”的语言也是分裂的,培尔躲避与人交往过程中的虚假语言,回到书房,那里有时间和空间上的“剩余”,只受“我”支配,一个“剩余文字”的空间。这是培尔的“财富”,所以他不怕世俗的贫穷。

培尔不能容忍由别人支配他自己的性情、语言、时间、空间、文字等,他严厉地批评精神专制制度,这首先表现为对思想的支配:一个或者几个大脑支配所有的大脑。“要是人们能够看到当他们选择一种观点时精神中究竟发生了什么该有多好啊!我确信假如这件事发生,人们就会一致同意服从两三个权威。”^②人们心甘情愿地让别人替自己思考。这样的结果就是,千百万人都以某种特定的方式拥有一样的感情——宗教感情。在这个意义上说,多数人的想法和感情可能是虚伪的。人们竟然从不怀疑自己为什么要和别人有相同的思想,一个人一旦滋生与众人不同的念头,就会有某种恐惧,怀疑自己

^① 转引自拉布鲁斯《培尔》,第100页。

^② 培尔:《多样的思想》,转引自拉布鲁斯《培尔》,第108页。

是不是精神异端。培尔坚持认为：“一个聪明人应该传播自己深思熟虑的思想和他尝试各种怀疑后所发现的东西，他的情感比成千上万个庸俗的心灵更有分量。庸俗者就好像被放牧的群羊，歇息在别人良好的愿望上。”^①

培尔深知宗教感情的危害，在他看来，“认为某一种感情世世代代都是真的，这是纯粹的幻象。人们很少检验世人持有某种立场的原因……于是人们就认为只有这种自命不凡的学问才是合理的”^②。没有批判能力的无数庸俗的头脑很容易相信某些无稽之谈，世代的更迭对这些无知的人只意味着偏见的折叠。在这样的迷惑中，时代需要培尔这样的哲学家出面，只有哲学才有能力怀疑多数人信以为真的东西。

培尔是近代哲学史上的怀疑论者，他不但怀疑宗教，也怀疑历史。在他看来，历史可能被人精心打扮过了，要在其中清理出真理几乎是不可能的，所以，“我愿意做一个皮罗主义者；我不肯定此，也不肯定彼……因为我不知道（历史上的某某）动机和……环境……在我看来，清理这些历史混乱是不可能的”^③。我们以为，这样的怀疑论与笛卡尔为寻找真理而采取的怀疑方法有所不同，它是真正的怀疑论，本体论意义上的怀疑，因为它否认我们在历史中可以找出“真”。历史学家一直在做的主要工作，是在“想像”中以某种观念形态的东西把历史事实串联起来（历史学家成为作家），培尔批评这样的“编造”。可是，倘若不要历史学家编造的各种各样的故事，历史还剩下什么呢？片断、没有加工的原料、废墟、偶然性，这些才是“事实”性的东西。培尔说：

人们打扮历史，就当它是炒菜时的肉类。每个民族都有自己的烹调方式。东西是一样的，但是调味品不同，人们更喜欢按照自己所习惯的方式……每个民族、每个宗教、每个教派都有未

^{①②} 培尔：《多样的思想》，转引自拉布鲁斯《培尔》，第108页。

^③ 培尔：《加尔文主义历史评论》，转引自拉布鲁斯《培尔》，第108页。

曾烹调过的相同的事实,都按照自己的口味添加作料调制。然后,每个读者按照自己的习惯或者好恶判断什么是真的或者假的。^①

由于历史的书写者加进了自己的感情甚至冲动,历史变得不太可信了。可是,作料却是作者不得不加的,否则菜肴就淡而无味了。人们乐于编造历史,也宁愿相信,否则就没有乐子。

培尔批判社会的偏见和无知。与18世纪的启蒙学者一样,培尔也认为,人类从前的历史观念是被一些骗子操纵的,学者的使命是揭露这些说谎者。这样的立场是否也是一种“偏见”呢?就像恩格斯曾经讽刺的,似乎人们要是早些看穿骗子,历史就会重写,就会免除几百年的苦难。人们怎样编造历史与历史的实际情形是完全不同的两回事,编造者并不能决定历史。根据马克思主义的立场,重要的不是揭穿骗子,而是找出社会发展的内在动因。但是这样的动因只是经济的吗?这里,我们的思路已经进入一个非常复杂的境地,我们在两种历史立场之间摇摆,因为我们无法为它们各自强调的因素确定一个比率,但有一点却是肯定的,即马克思主义强调历史的必然性,而启蒙学者看到的是偶然性。偶然性比必然性复杂得多,也更难以预料。培尔看到历史是一团理不清的乱麻,也就是盯住了历史上种种偶然现象。他的怀疑表现为揭露而不在于梳理,他没有能力清理历史线索。

从宗教的角度说,很难说一个不信教的人是道德的。可是培尔却发现:“只要一个无神论的社会惩罚罪恶,让人们善恶分明,也可以实践道德的行为,而且可以做得和其他社会一样好。”^②简单地说,无神论者和不信教者是一些不相信有天堂和地狱的人,或者说,他们怀疑宗教。于是,精神没有依靠,眼睛盯着世俗的东西。不怕报应,精神缺乏管束,难道不就是有犯罪的天然倾向吗?可是培尔却说,不要斥

^① 培尔:《加尔文主义历史评论》,转引自拉布鲁斯《培尔》,第115页。

^② 培尔:《多样的思想》,转引自拉布鲁斯《培尔》,第127页。

责没有宗教信仰的精神,因为这样的精神并不等于罪恶,罪恶只是信仰者自己想像的产物。“从道德上说,有些无神论也有善的倾向。容易看到,无神论并不是邪恶生活的必然原因,而只是它的偶然原因。”^①换句话说,善恶与是否信教无关。无神论者中有好人,神职人员中也有坏人,反之亦然。当培尔站在无神论角度时,他说:“一个无神论者可以认为,道德的真理是建立在事物的同一本性上的,而并不以人的幻象为基础。”^②在这里,培尔关于人的自然本性的看法是倾向于理性的,后者在启蒙时代发展为人的自然权利思想(自由、平等、博爱,在宗教问题上则表现为泛神论或者无神论)。

培尔在批评宗教的精神专制过程中,提出一个重要概念“宽恕”(la tolérance)。他原本指的是宗教领域的宽恕,但是其引申含义则是自由问题。思想和言论的自由是一个具有时代精神的哲学和政治话题。问题是这样提起的:

有人说,对国家最危险的灾祸莫过于一个国家有多种宗教,因为这会导致冲突……我的回答却是,这是对宽容的一个强有力的证明,因为如果宗教的多样性对一个国家造成损害,这只是因为一种宗教不能容忍另一种宗教,而要用迫害的办法吞没别的教派……这才是恶的起源。如果每个人都有我所期待的宽容,大家就会达成共识:一个有10种宗教的国家就如同一个城市有各种各样的手艺人,它们(他们)之间是相互依托的……宽容是世界上距离黄金时代最近的精神,它上演了一场由不同的乐器和多种和谐声音所组成的音乐会。阻止这场精彩演出的力量,正是一种宗教要对多种精神实行残忍的专制,强迫其他精神为它奉献出自己的意识……所有的骚乱并不来自宽容,而来自不宽容。^③

① 培尔:《多样的思想》,转引自拉布鲁斯《培尔》,第128页。

② 同上书,转引自拉布鲁斯《培尔》,第131页。

③ 培尔:《哲学评论》,转引自拉布鲁斯《培尔》,第140—141页。

宗教是信念,信念也就是思想。宗教思想与哲学思想的区别在于,宗教是一种“不讲道理”的思想,而哲学“讲道理”。要求所有教派都相信同样的神,无数的个人都有一样的念头,这是荒谬的。但是,人类社会的宗教和思想的专制(这两者有时是一回事)以这样的方式“荒谬”了许多世纪,它维持了虚假的意志统一,以为这样就会防止社会的动乱。这样的稳定是以思想和言论的压抑为代价的。强制剥夺别的信仰,其结果却只能剥夺公开的言论和行为,而念头是无法剥夺的。对言论的长期压制是导致骚乱的最大根源。培尔意识到,社会秩序有赖于宽容,容许不同的教派就是宽容不同的思想和言论。社会不能只有一种声音,精彩的语言是“不只一种语言”,就像精彩的音乐有不同的音符和曲调。在启蒙时代,特别在伏尔泰那里,培尔提倡的精神自由得到了积极的回应。

细心阅读培尔的文本,不难发现其自相矛盾之处:一方面,在宗教问题上,他以怀疑论者著称,甚至声称一个由无神论者组成的社会是可能的;另一方面,他本人并不是一个无神论者,在谈到上帝时,他的话语充满宗教感情。这主要因为培尔是在两个精神层面讨论问题:当他以一个怀疑论者的身份出现时,他是一个哲学家,有冷静批判的态度;当他触及宗教感情时,他的笔调具有文学色彩,好像一个浪漫主义文学家。他并不排斥上帝观念本身,只是批评历史上和他的时代中以精神权威自居的某些教派的独断立场,批判精神领域里的不宽容性。培尔说:“怀疑论者搁置他们关于宗教责任是自然合理的还是绝对合理的这类问题的判断,但并不排除在实际生活中与宗教义务相遇,并实践这种义务。”^①在这里,前一句话是学说之争、教派之争、真理之争。根据培尔的怀疑论,这样的争论是不能被证明的,因为它们的前提,即关于上帝存在的证明只是一种假设,上帝存在与否是个悬而未决的问题(培尔批评了笛卡尔关于上帝存在的本体论证明)。“搁置”的态度实际就是怀疑和批判的态度:不接受它们,不以

^① 培尔:《皮罗》,转引自拉布鲁斯《培尔》,第169页。

它们为哲学思考的前提。后一句话只涉及宗教感情问题,与上帝存在问题的真假无关,因为它是非理性的。

《历史批判辞典》一书的出版使培尔最终成名,他为这本书耗费了将近五年的时间。他按字母的排列顺序,收集了大量的资料卡片,包括实际的观察和调查。培尔最初的动机是校正浩瀚的宗教史料,提供一部内容详实的辞典。但是,如果只是这样,它就是一个知识性读物,随着知识的更新,会被人们遗忘。事实上,这本书即使在材料上也包含着两方面的内容:一方面是死的资料,没有个性特征;另一方面是活的评论(表现为注释性内容),显示了培尔的智慧。评注内容使《历史批判辞典》在“严肃”的史料中掺杂进某种嘲弄、狡黠、玩笑、调皮,这在以前的历史著作中是很少见到的。但是唯有如此,史学才成为哲学。培尔不满足于只是展示别人的思想,他在文中经常提到古代哲学家,或者是他所处时代的人们知之甚少的古代异端思想,他努力构造一个批判的靶子(经常是某种人们已经习惯的或者权威的偏见),在批评中阐述新的思想。

第四章 丰特内勒

第一节 自然与科学哲学家^①

丰特内勒(Bernard de Fontenelle)是法国启蒙时代早期重要思想家,生于1657年2月,卒于1757年1月。这在18世纪简直是个奇迹。据史料记载,丰特内勒喜欢思考,起居极有规律,胃口好,食不厌精,并且一生保持着对女人的情趣。他性情温和,与各种人都能和睦相处,主张宽容。丰特内勒生于法国鲁昂,他的母亲是法国近代著名剧作家高乃依的妹妹,他的父亲是一个律师。丰特内勒从小在鲁昂耶稣会士学校读书,受到很好的希腊文和拉丁文教育。丰特内勒的早期生活受他舅舅高乃依影响很大,这使他喜欢文学和戏剧。在选择未来时,他也没有继承父亲的律师职业。青年丰特内勒写作诗歌、散文、剧本,在自然科学方面也极有造诣。他一生中写了大量的评论文章,其中很多是在法兰西学院宣读的对科学家们的“颂词”。他由科学转而研究笛卡尔、马勒伯朗士的唯理论哲学和宗教,并于1683年写了一篇出色的文章《死神对话录》(*Dialogues des Morts*),阐述了人的概念。1685年,他发表《关于诗的反思》(*Réflexion sur la poétique*),1686年,发表《关于人居世界的多样性的对话》(*Entretiens sur la pluralité des mondes habités*)。在这期间,他形成了关于人、理性、自然、历史、宗教等各个方面的学说,而且在其一生中基本上保持不变。

1686年之后,丰特内勒开始有了名气。他是文学与科学方面

^① 本节主要参照了卡雷《丰特内勒的哲学或理性的微笑》,第487—564页,巴黎,日内瓦出版社,1970。

的多面手。他浓厚的科学情趣、解释艰深问题的才华,引起法兰西学院的重视,这最终使他在 1688 年成为这个科学殿堂中的成员。据《丰特内勒的哲学或理性的微笑》一书作者卡雷教授介绍,到 40 岁时,丰特内勒一生的学术名声和事业已经基本实现了,即使他不再做什么,也会载入史册。学院甚至要推举他担任院长,被他谢绝了。丰特内勒主持撰写学院从 1666 年至 1699 年的历史,为有名的科学家、文学家、哲学家撰写颂词,他的后半生始终没有中断这项工作。

从 1688 年或 1691 年开始,丰特内勒居住在巴黎。他先是与舅舅高乃依一起生活,后来在巴黎有了一套自己的公寓,并在那里一直住到 1730 年。工作之余,丰特内勒最喜欢去的地方是咖啡馆或小吃店,那里有美食,并且可以与人自由交谈。丰特内勒一生有许多朋友,其中很多是女性。“1749 年,已经 92 岁的丰特内勒仍然是一个让人惊讶的健谈者,假如能引起合适话题的话。”^①他早已获得所有认识他的人的尊重,人们都喜欢参加他的沙龙。他甚至预见到自己的死亡,对他来说,死来得太慢了,以至于他好奇地观察自己的死亡。他风趣地说:“这是我第一次看见死。”当他的医生问他感觉如何时,他说:“一种完全不同的存在。”^②只差 33 天,他就 100 岁!由此观之,丰特内勒的智慧也是养生的智慧,乐观,崇尚精神完全的自由,并伴以永不衰竭的好奇心。

第二节 人类精神本性

欧洲文艺复兴运动标志着早期人文主义兴起。早期人文主义者接过了苏格拉底的诘问:“认识你自己!”他们要用人性代替中世纪的神性。我们由此想到许多熟悉的名字:但丁、薄伽丘、达·芬奇、蒙

^① 卡雷:《丰特内勒的哲学或理性的微笑》,第 557—558 页,巴黎,日内瓦出版社,1970。

^② 同上书,第 559 页。

田……丰特内勒的哲学延续了这样的人文主义。就法国启蒙运动而言,丰特内勒的思想是一个重要的过渡环节。我们从他那里可以进一步认识启蒙运动的来龙去脉:18世纪的启蒙也是丰特内勒人文主义思想的延续。就精神内涵言,伏尔泰所诉诸的精神自由和泛神论主张,是丰特内勒关于人的学说的直接继续。丰特内勒是一个具有人文主义精神的思想家,兴趣广泛,精通自然科学和人文科学,会说希腊语和拉丁语,喜欢哲学经典和古典文学,具备理性的头脑,对基督教持谨慎的批判态度。18世纪的启蒙思想家身上大多具备丰特内勒的人格特点。

一般来说,18世纪法国思想家那里的所谓“理性”,其含义并非近代欧洲哲学认识论中唯理论的“理性”,而是含有许多经验性的因素(“理性”的内容在这里是人们日常的生活经验和情感体验乃至自然科学含义上的经验的混杂,在不同的启蒙学者那里有不同的倾向)。它之所以被称做“理性”,乃是与“神性”相对立而言。离开这样的前提,就无法准确地理解启蒙时代的法国哲学。

丰特内勒关于人的概念最精彩论述见于《死神对话录》一文。^①在他看来,人是由心灵与身体结合而成的;但是人之为人,是由人的精神因素决定的。就心灵而言,人是理性与热情的混合物,是理性与热情之间一种奇怪的结合。丰特内勒详细论述了这种“奇怪”中所包含的神秘性,即人的本性中不由自主的因素,一些“难以理解的热情”,但有益身心健康。^②《死神对话录》讨论了人的热情,这是丰特内勒论述人的理性的必要条件,目的是寻找属于人的真理,就像笛卡尔通过怀疑的热情寻找我思的真理一样。

《丰特内勒的哲学或理性的微笑》一书的作者卡雷是现代法国哲

^① 此外,还见丰特内勒的《寓言的起源》、《神谕的历史》、《关于人居世界的多样性的对话》、《论历史》等。(参见卡雷《丰特内勒的哲学或理性的微笑》,第37页,巴黎,日内瓦出版社,1970。)

^② 比如,热情唤起的一种类似于“疯”与“醉”的状态。中国古代诗歌中有相当多的笔墨描写了这样的热情,像魏晋时期的诗句和唐朝李白的诗。

学界研究丰特内勒的著名专家,这也是我们迄今为止见到的有关丰特内勒哲学最全面和权威性的专著(全书 705 页),它把大量因零散而不易收集的丰特内勒著述整理为“丰特内勒的哲学”,并在卷首直言“本书的目的是分析丰特内勒哲学的主要特征”^①。其丰富的资料为我们的阐述提供了极大的便利。卡雷这样引述丰特内勒分析人的思路:“我们几乎不知道人是什么,因为我们生活在人群中,习惯使我们的目光变得迟钝,尤其是我们缺乏加以比较的词语。因为熟悉的东西不再引人注目,属于我们的东西也就不为人知。”^②这就像一句格言:是谁发现了水,肯定不是鱼,因为鱼距离水太近了!它要求一种哲学上的隔离效果,远离世俗习惯的目光和心理,这样,我们才能进入哲学。^③ 这里之所以提到缺少词语,是因为人们已经习惯或者熟悉的词语对于进入丰特内勒的“人学”基本上不适用。这使我们对丰特内勒的智慧产生兴趣。为了理解人的本性,要远离世俗,以新的目光观察人。这样的精神姿态才是丰特内勒理解的“精神自由”:一方面,尽管与世俗眼光不同,丰特内勒要详细阐述的正是启蒙时代人的精神;另一方面,他对人的分析又是理性的、哲学的,因为它是隔离的或冷静的分析。也正是从这个角度,我们理解了丰特内勒为什么把他关于人之本性的著作称做《死神对话录》:它研究属于人的共性的东西。

如何远离现实人的目光呢?在丰特内勒这里,就是不分时代、年龄、种族、性别,判断一般的人。当这样考察时,他认为自己发现了关于人的许多偏见。他说:

你们想像人的精神只是寻找真。错了!人的精神和虚假极有情谊。如果要叙述真实,你得在寓言中展开它。真理非常喜欢寓言。如果你要说寓言,寓言是讨人喜欢的,但不包含任何真

① 卡雷:《丰特内勒的哲学或理性的微笑》,第 1 页,巴黎,日内瓦出版社,1970。

② 同上书,第 41 页。

③ 从根本上说,这个道理与胡塞尔现象学并不相悖。

实。而且,真理为了使接受它的精神感到快乐,要借助虚假的形象。^①

于是,对于人的精神来说,“真”反倒是一种陌生的东西了。进一步说,与其说人的本性是理性,不如说是热情,因为人的判断从来就未曾像天平一样公道(丰特内勒后来谈到,追求公道或理性对人本身却是有利的。换句话说,乌托邦式的东西是有益的),人真实的心情往往是烦躁不安的,相比之下,平静和理智却是人最缺乏的。理性只是精神的结果,理性的心理过程则是焦虑。丰特内勒经常提到的两个字是“疯”与“愚”。疯是典型的愚,它被当做习惯之外的偏见,或者叫做无知——一些与笛卡尔“清楚明白”的沉思相悖的不透明因素,但是笛卡尔的“我思”却是由这些不透明的疯话开始的。无知,所以可以胡思乱想,这样的自由想像既精彩又危险。

但是,疯与愚也属于人的热情,或理性与启蒙(澄明)之不确定状态(在笛卡尔那里也是如此)。丰特内勒的态度是,热情与理性的组合才是完整的人类精神,荒唐的念头乃是健全精神之一部分。与我们的预想相反,作为早期启蒙思想家,丰特内勒看重的不是理性,而是人的热情。“正是热情创造和摧毁了一切,如果让理性支配世界,就什么也不会发生……对人来说,热情就是推动所有运动的风,尽管热情经常导致暴风骤雨。”^②热情是心灵之事,各个时代的哲学或理性不同,但相似的心情并不改变。心情之倾向性的举止就是风俗,所以改变风俗是一件极其困难的事。

在丰特内勒看来,科学是想像的结果。他说:

所有科学都有它们的空想……要想发现所有这些空想是不可能的,但是寻找却是有益的……道德也有它的空想,这就是无

^① 卡雷:《丰特内勒的哲学或理性的微笑》,第44—45页,巴黎,日内瓦出版社,1970。

^② 同上书,第52页。

私和完美的友谊,我们从未曾达到这些,但当人们认为可以实现它们时,却是有益的,至少在这么认为时,我们可以实现许多其他的美德或一些值得称赞和尊重的行为。^①

于是,目标本身的实现与否和实际结果比起来,就显得不重要了。以此观之,哲学家反倒是可笑的,因为他认为自己的体系已经提供了所有真理。实际的情形却是,哲学家也是“疯”的,这样的“疯”对哲学精神是有用的。丰特内勒似乎对能寻找到哲学上的“真”始终持怀疑态度,他认为重要的是想像的过程而不是结果。人类从来没有失去勇气,但并没有找到真理。“现代人并没有比古代人发现更多的真理,庆幸的是他们至少存有发现真理的希望,徒然的却又总是使人快乐的希望。”^②这里,被赞美的是“心情哲学”。在丰特内勒这里,想像或浪漫色彩对自然科学与人文科学同样重要,想像抵制习惯性的思考方向。精神中只有极少量的公理成分。人们之所以有某种行为,只是凭着下意识的相信。“相信”是大量的,也是不确定的。热情是试探的理性,没有热情,启蒙的理性就什么也不是;没有热情,就没有幸福。人的本性不希望坦然、清晰、无动于衷地看待事物,而希望保持某些神秘、曲折、令人快慰的虚幻。这使人充满精神的活力。如果丧失热情,理性冷漠的目光就会杀死这些活力。真的理性是微妙精细的,决不排斥热情。热情充满冒险和诱惑,热情需要想像加以滋润,过一种真正的精神生活。

如此看来,丰特内勒与他的晚辈卢梭不无相似之处,他们都不会因为理性而牺牲人的自然性。不顾人的自然性哲学是不受欢迎的,它不但是有害的,还是危险的。人并不是理性的动物。这样的态度完全是法国式的,启蒙时代确立了这样的传统:与其说自由、平等、博爱的口号是出于理性,不如说渗透着热情与直觉,否则就不能理解法国大革命。“热情”含有行为或行动的要素,而不仅仅是反思,不能用

^① 卡雷:《丰特内勒的哲学或理性的微笑》,第55页,巴黎,日内瓦出版社,1970。

^② 同上书,第56页。

笛卡尔的尺子衡量。形而上学沉思的价值经常与活的生命相对抗，自然的热情却把人投入生活的世界。“博爱”的热情并不是理论上的观念，它也是爱情：情爱与性爱。自由、平等、博爱被启蒙思想家理解为人的自然权利——人本来就应该遵守的、来自自然的秩序。“大自然希望在宇宙中建立的秩序总有自己的系列：那里向我们说的一切，就是自然不能从我们的理性而是从我们的疯狂状态中获得秩序。”^①热情状态也就是自然状态。这样一条热情或心情哲学的线索可以追溯到近代经验论始祖洛克、比丰特内勒稍早的培尔，其传承者是卢梭，即以感受性对抗反思，诉诸原始本能状态下的道德良心，对它则不再问为什么。自然状态不是文明状态，却是完美状态。

洛克的学说影响了整个 18 世纪法国哲学的性质。洛克所谓的“经验”显然偏重认识论方向，而法国人夸大了其中的情感因素，变成了一种心情哲学。显然，丰特内勒的哲学与启蒙时代的法国哲学背离了笛卡尔的思辨方向，后者却成为德国古典哲学的思想资源。笛卡尔式的沉思可以设想不需要身体和性别，而在热情的法国人那里，这不啻放弃了生命！

德勒兹曾经提出：概念只是哲学活动的结果，但是，智慧的过程却可能有它的形状。同样，当丰特内勒追溯理性的历史时，他看到的并非都是理性。理性的过程决非像“我思故我在”这里清楚明白——这里的“明白”其实是一种武断，因为它有意隔离了说不出或非逻辑的精神因素，后者与一些图像相连接。理性的本来状态是晦暗的，好像一些虚构的寓言。丰特内勒著有《寓言的起源》，他知道与理性比起来，人们更喜欢诗歌与传奇。虽然原始思维与远古的寓言联系在一起，但它并不缺少现代人的想像力，诚如丰特内勒所说，人在真理问题上并没有真正的进步。

^① 卡雷：《丰特内勒的哲学或理性的微笑》，第 62 页，巴黎，日内瓦出版社，1970。

第三节 自然、历史、风俗

丰特内勒时代的哲学在回答自然问题时,首先面对笛卡尔留下的思想遗产:身体与物体有物理的量度,是有广延性的,从而与心灵不同,身体与心灵之间在原则上互不影响。但是,人是由身体与心灵两部分组成的,完全回避身心关系是不可能的。笛卡尔的继承者马勒伯朗士坚持所谓“偶因论”,以解释笛卡尔在心灵与身体关系问题上面临的困难。笛卡尔曾经模糊地提到,是一种“偶然的原因”使观念附着在身体上,马勒伯朗士则进一步把这个“偶因”归结为神的力量。丰特内勒的自然观试图独立于神学,他与马勒伯朗士的争论不可避免。丰特内勒认为,真正的原因是必然的,不是偶然的,要从物质中寻找。原因与结果之间必然的联系不在于神,因为自然中没有神的奇迹。

丰特内勒捍卫牛顿的自然哲学。1727年,在《牛顿颂词》中,他热情地赞扬了牛顿自然哲学中的数学原则,并阐述了自然科学的进步。丰特内勒是熟悉自然科学的,他的自然观并不是“朴素的唯物主义”,而是以牛顿力学和天文学成就为基础的。在天体物理学方面,丰特内勒赞同笛卡尔提出的“旋涡运动”理论,并将其与伽利略的物理学联系起来。他的《笛卡尔的旋涡理论》一文几乎就是由数学公式写成的,旨在精确地计算行星运动的轨迹。丰特内勒坚持从自然本身解释世界,他承认天文学和物理学等自然科学领域的奇迹,而否认宗教的奇迹。自然中的奇迹不属于人的历史。

在追溯历史时,丰特内勒发现,“古人快活地想像天体是不曾变化的,因为他们从来没有看见过这样的变化。古人有闲暇通过实验对此加以确认吗?与我们相比,古人是年轻的”^①。显然,这论断符合启蒙时代的历史进步论。丰特内勒始终相信笛卡尔关于宇宙起源于

^① 卡雷:《丰特内勒的哲学或理性的微笑》,第345页,巴黎,日内瓦出版社,1970。

天体旋涡运动的假说。在丰特内勒看来,人类对宇宙的认识是不断接近于真理的,但是,人自身的历史却是由偶然性构成的,是许多原因交互作用的结果。与自然科学研究的现象不同,人的历史是无法还原的,人类历史之谜将成为永远的秘密。没有唯一正确的解释,因为历史的线索经常中断。时至今日,人类对自己历史的认识在总体上还不得不依靠假说。正是有了假说,人的历史才变得“完整”,富有“建设性”,就像丰特内勒说的,普遍观念是精神的一种缩减方式。用未知与已知的相似性揣测未知,其结果并不一定是真知,而可能是更大的无知。

在解释人类自身的历史时,丰特内勒最终陷入了历史唯心主义,因为他把人类历史变化的原因归结为人心,他谈到人心和习俗之间的关系,并对历史作了一番类似社会心理学的解释。人心的基本举止或者说“习俗”是基本不变的,“物质性”的生活习惯和政治制度之类只是一些伪装,历史就是这样展开的。按照丰特内勒的理解,“习俗”是人类历史上精神性的因素,习俗的变化是人心的变化。在丰特内勒的用语中,“心情”、“热情”、“精神”、“理性”、“认识”是交替使用的,它们是一些混浊的词。“习惯变化了,但这不是说身体的形状也发生了变化。礼貌或者粗鲁,科学或者无知……这些都只是人的身外之物,所有这些都变化了,但是内心保持不变,所有人都活在内心中。”^①于是,历史的变化可追溯到精神的叠加,其在形式上就是人们的习俗。习俗是“在人民精神中不断形成的东西。情趣在一代又一代人之间相继、相互排挤和抵消,这也是舆论和习俗永远的变革。

^① 卡雷:《丰特内勒的哲学或理性的微笑》,第361页,巴黎,日内瓦出版社,1970。

第五章 孟德斯鸠

第一节 渊博的人文学者^①

孟德斯鸠(Charles Louis de Secondat Montesquieu)1689年1月出生在法国波尔多附近的一个庄园,家庭为世袭贵族,父亲任军职。孟德斯鸠7岁丧母。1700年,父亲送他到巴黎附近的朱伊公学上学。1706年,孟德斯鸠回到家乡,在波尔多大学读法律,1708年先后获得法学学士和硕士学位,同年进入波尔多高等法院当律师。从1709年到1713年,孟德斯鸠赴巴黎,跟一位司法官员实习,以熟悉业务。在这期间,孟德斯鸠留下了6册学习法律的笔记,定名为《法律篇》。他的工作方法是请教、阅读、随手记笔记。在巴黎实习时,孟德斯鸠乐于参加社交圈,结识名人。他还写了《论西塞罗》(*Discours sur Cicéron*)和书信体的《论异教徒永禁地狱》(现已遗失)。他一生偏爱古代作家,认为他们比18世纪的作家视野更开阔。

1713年,孟德斯鸠的父亲逝世,他因此回到了波尔多,并在次年任波尔多高等法院推事,开始法官生涯。1715年,孟德斯鸠结婚,妻子给他带来了10万利弗尔的嫁资。1716年,孟德斯鸠当选为波尔多科学院院士。同年,其身为波尔多法院院长的伯父逝世,他继承了伯

^① 此节有关资料参照了鲁斯唐《哲学和18世纪法国社会》,勒普兰出版社,1970;格勒蒂塞:《法国革命的哲学》,巴黎,伽利玛出版社,1996;罗伯特·夏克尔顿:《孟德斯鸠评传》,刘明臣等译,中国社会科学出版社,1991;孟德斯鸠:《论法的精神》,张雁深译,商务印书馆,1997;路易·戴格拉夫:《孟德斯鸠传》,许明龙、赵克非译,商务印书馆,1997。

父的财产和爵位,并担任波尔多法院庭长。1718年,孟德斯鸠当选为波尔多科学院院长。像当时许多启蒙学者一样,孟德斯鸠博览群书,尤其喜欢读笛卡尔和培尔的书。他也研究自然科学,对解剖学、植物学和物理学有兴趣,并且写有这方面的文章。孟德斯鸠有优美的文笔,这得益于他对文学的喜爱,他熟悉蒙田、高乃依、拉辛、莫里哀的作品。

孟德斯鸠青少年期间,法国处在宣称“朕即国家”的路易十四的专制统治之下。在孟德斯鸠走上仕途时,路易十五已经即位,18世纪启蒙时代拉开序幕。孟德斯鸠是法国的“外省青年”,像当时所有想出人头地的年轻人一样,他向往巴黎。从1720年开始,孟德斯鸠经常居住在巴黎,混迹于上流社会,结识贵夫人。这些使他染有浮华的倾向,他熟悉献媚的笑话、淫逸的幻想和放荡的言辞。这样的风俗言语在孟德斯鸠后来的书信体小说《波斯人信札》中有充分的反映。如果说许多在今天被称做“启蒙思想家”的人物当年曾经是热衷于奢华风俗的青年,我们一点也不会感到惊讶。

1721年,孟德斯鸠出版了《波斯人信札》(*Les Lettres persanes*),这本书信体的小说从东方异域的眼光描写了18世纪初欧洲和法国的风俗,并且与东方古老文化风俗背景相对比,读起来情趣盎然。作品获得极大成功,很快成为畅销书。^①这本书的成文年代不详,但书中有大量的东方背景知识,不是可以信手写成的。另外,它内容庞杂,也可以说是一种旅行文学,其意义无论对东方人还是欧洲人都是启蒙的。《波斯人信札》的成功使孟德斯鸠在巴黎的小住越来越频繁。从1724年到1728年,他多次往来于波尔多与巴黎之间。在巴黎期间,孟德斯鸠认识了法国元帅贝里克,并且通过贝里克结识了一些贵族人物。孟德斯鸠曾与一位贵妇人保持暧昧关系,这大约在1724年至1725年间。据说孟德斯鸠得出的一个结论是,所有的女人都靠

^① 孟德斯鸠写道,该书如此畅销,以致荷兰的书商在街上无论碰上谁,就扯着那人的衣袖说:“先生,我请求您,给我写一部《波斯人信札》吧。”(参见罗伯特·夏克尔顿《孟德斯鸠评传》,刘明臣等译,第41页,中国社会科学出版社,1991。)

不住的。可以推测,这里流露出屡遭挫折后的失望。青年孟德斯鸠也曾为自己在巴黎的风流写作浪漫诗歌和书信。他的一些情书让人分不清谁是收信人,抑或就是文学作品。总之他经历了感情的陶醉与沮丧,并凭借畅销的《波斯人信札》和各种关系,使自己名声大振。1725年,孟德斯鸠把在贵族官邸耳闻目睹的风流韵事以古希腊风格写成《尼德的神殿》(*Le Temple de Gnide*)出版。该书被传得沸沸扬扬。孟德斯鸠在书中诡称它是外国一本自传体作品的法文译本,并杜撰了一位作者。^①人们猜测作者是一个浪荡公子,因为作品在讽喻的幌子下描述了许多下流的东西。孟德斯鸠在1725年写作的文章还有《论义务》(*Traité des devoirs*)、《论敬重与声誉》(*De la considération et de la réputation*)等。

但是,孟德斯鸠对政治、法律、经济问题更感兴趣。就他个人而言,有许多隐忧,他在情场失意,与妻子貌合神离,对法官职业渐渐失去兴趣。1726年,孟德斯鸠卖掉波尔多法院庭长官职,改变环境,弃官从文。他在巴黎期间,喜欢出入剧院和咖啡馆。有证据表明,孟德斯鸠甚至比伏尔泰更讲究奢华,比如对戏剧《伊内斯·德·卡斯特罗》,伏尔泰评价它过于煽情,而孟德斯鸠对剧中展示的华丽赞不绝口,甚至说“我相信,这场戏对于风俗不及我们那样腐败的人民来说,一定会产生惊人的效果。我们的敏感细腻已经到了十分可憎的程度”^②。这些也影响到孟德斯鸠当时的写作风格,如讲究文笔,注意情趣。

1728年,已经获得文学名望的孟德斯鸠当选为法兰西学院院士。从1728年4月到1729年底,孟德斯鸠周游欧洲列国,先后到达维也纳、卢森堡、匈牙利、威尼斯、米兰、佛罗伦萨、罗马、那不勒斯、慕尼黑、

^① 在《尼德的神殿》中,孟德斯鸠杜撰的作者自称是维纳斯的祭司的儿子,他离开出生的城市锡巴里(因为这个城市不能满足他的激情),到处游历,到过克里特岛等许多地方,最后找到了自己的幸福。(参见路易·戴格拉夫《孟德斯鸠传》,许明龙、赵克非译,第173—174页,商务印书馆,1997。)

^② 同上书,第150页。

法兰克福、阿姆斯特丹,最后抵达伦敦。孟德斯鸠交际广泛,兜里揣着许多老朋友的介绍信,到哪里也不愁无人接待。在18世纪初,旅游是欧洲人的时尚,人们甚至有些看不起那些从未背井离乡的人。很多启蒙思想家见多识广,有令人赞叹的判断力,这与他们的游历不无关系。孟德斯鸠记下大量的旅行日记,其中有些感想被他收入日后出版的《笔记》。在旅途中,孟德斯鸠了解所访问国家的历史,并且不带偏见地记载这些国家的政治、商业、工业、农业情况,他还拜见了奥地利皇帝查理六世。他谈到对意大利各种人的印象,甚至包括妓女。孟德斯鸠承认他对威尼斯随处可见的艺术品十分着迷,喜欢17世纪意大利巴洛克式的建筑。在孟德斯鸠的旅行日记中,很大部分是对不同人的细致观察和评论,他非常注意当地的风俗。在罗马,孟德斯鸠还拜见了后来被选为教皇的红衣主教洛朗·科尔西尼。据说在罗马时他产生写作《罗马盛衰原因论》的计划。《孟德斯鸠传》的作者相信孟德斯鸠很可能在罗马还拜见了一个重要作者马蒂亚·多利亚,后者在1709年发表的《世俗生活》被看做是孟德斯鸠《论法的精神》思想来源之一。^①有一点是肯定的,孟德斯鸠写《罗马盛衰原因论》和《论法的精神》时,大量地参考了他在罗马游历时的笔记。在荷兰期间,孟德斯鸠对这个国家的政治和财政制度进行了研究,认为在这个不幸的共和国中,堕落相当普遍,特别是官员和包税人串通一气。孟德斯鸠于1729年到达旅行的目的地英国。他对英国人的印象不太好,认为他们冷淡,不为别人操心,不爱任何人,也不指望任何人。他甚至推断英国国王也不幸福。但他和伏尔泰一样,对英国政治中的自由、平等精神和英国人自觉遵守法律留下深刻印象。如果孟德斯鸠这里说的情况是真的,我们甚至可以推测英国人的性格也许与英国政治上的自由与宗教上的宽恕精神不无关系。在英国,孟德斯鸠考察了议会上、下两院,拜见了英国王后。1730年,孟德斯鸠还加入了英国皇家学会,这是一个对传统信仰权威表示敌视、主张宽恕、研

^① 参见路易·戴格拉夫《孟德斯鸠传》,许明龙、赵克非译,第244页,商务印书馆,1997。

究新思想的组织。可以想像这些见解对孟德斯鸠有很强的吸引力。欧洲之行使孟德斯鸠获益匪浅,加之长期积累的资料,他终于分别于1734年和1748年出版了《罗马盛衰原因论》(*Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*)和《论法的精神》(*L'Esprit des lois*)。

孟德斯鸠终生对古代作家,特别是古希腊作品感兴趣,他曾经满怀热情地阅读西塞罗的著作,亲历罗马更加深了他的印象。1731年,孟德斯鸠从英国返回家乡波尔多。在此后两年中,他大量地阅读有关罗马帝国后期的权威著作。他已经没有官职,社会交往也压缩到最少程度,决定用全部可以利用的时间写自己第一部严肃的学术著作。1734年《罗马盛衰原因论》刚发表时,评论界反应一般,伏尔泰评论说“这部著作充满了隐喻,与其说这是一本书,不如说,这是一本以怪异的风格写成的就事论事的‘资料堆砌’”^①。由此可见法国式的文人相轻传统。说它不像书,即不像罗马史,但这也恰恰说明其写法与一般历史著作不同。孟德斯鸠在每一章都武断地选定一两个学术权威,亦步亦趋,这显得他没有立场。孟德斯鸠在引文的处理上也有疏漏,这些都使他受到指责。总之,这本书证明他在学术领域还是一个新人,远不如他写《波斯人信札》那样得心应手。但是,这本书在思路上有独到之处,特别值得一提的是,书中语言朴实、简洁,具有文学价值。

实际上,从1734年到1748年,孟德斯鸠又在巴黎和波尔多之间来回奔波。他仍然向往大都市的生活,并且多次作为成员参加法兰西学院的会议,熟悉巴黎的文人。1746年9月,孟德斯鸠与伏尔泰相识,但两人后来并没有结成友谊。孟德斯鸠是巴黎著名的朗贝尔侯爵夫人沙龙的常客。在17世纪,沙龙的客人往往是显贵,但是朗贝尔侯爵夫人沙龙打破了这一界限,她邀请的依据是智力和才华,重视学术兴趣而不是家族血统。沙龙的交谈涉及各种话题,社会问题、文学、流言等,也玩一种类似扑克牌的东西。女人是沙龙的重要成员,

^① 罗伯特·夏克尔顿:《孟德斯鸠评传》,刘明臣等译,第204页,中国社会科学出版社,1991。

她们有的妩媚可爱,有的尖刻贪婪,有的博学多才,有的愚昧无知,有的家财万贯。^①可以说,女性在这样的场合解放了自己的个性,她们促进了启蒙运动中各种人物之间的交往,在启蒙运动中有特殊地位。传记作者确信孟德斯鸠与卢梭见过面,但无据可查。孟德斯鸠也很少提及卢梭。^②在没有找到更适当的原因解释的情况下,我们只能说是文人相轻。或者是由于年龄的关系,他没有在意卢梭。但是,卢梭在《社会契约论》中多次引用孟德斯鸠《论法的精神》中的词句,褒奖多于批评。孟德斯鸠赞赏达朗贝尔,并因此接受达朗贝尔的邀请,为《百科全书》撰写了“趣味”词条。爱尔维修是孟德斯鸠的好友。狄德罗曾参加孟德斯鸠的葬礼,以示敬意。

在《罗马盛衰原因论》发表之后,孟德斯鸠酝酿写一部政治法律巨著《论法的精神》。他已经备有大量的资料,真正对此书全力以赴是1734年《罗马盛衰原因论》成书后3个月。这是一项极其艰苦的工作,孟德斯鸠在这之前的成功并不足以证明他有能力完成这样一部巨著,而且他此时还患着严重的近视。在写作方法上,他破除从前的成见,不以权威的话作为出发点。这本书关注人类文明的广泛内容,并注有详尽的文献。孟德斯鸠的藏书有三千余种。他为著述准备的不是卡片而是许多笔记本(包括从前的《笔记》、《原因论》之类),并且分别题上地理、政治、政治-历史、法律、神话与古代、商业等。孟德斯鸠不为资料所累,他对材料的选择有时是漫不经心的。^③孟德斯鸠总是具有文学家的气质。

《论法的精神》于1748年出版,引起极大的争论。爱尔维修评价它是世界上最杰出的著作。这代表了许多人的意见。但是一些耶稣会士很不满,认为这本书亵渎了宗教。有的攻击者甚至认为与《波斯

① 参见罗伯特·夏克尔顿《孟德斯鸠评传》,刘明臣等译,第233页,中国社会科学出版社,1991。

② 参见同上书,第239页。

③ 每当孟德斯鸠想为一种奇谈怪论辩解的时候,他就引证说在日本或者在别的某个遥远的国家如何如何,其实他自己一无所知。为了替多妻制辩护,他便告诉你在福摩萨岛上,每个男人生来就有10个女人。(参见同上书,第292页。)

人信札》一样,《论法的精神》也是一部娱乐之作。为了回应,孟德斯鸠专门写了《为〈论法的精神〉辩护》,文中说理有力,文笔优美,但又引起新的争论,主要对手仍然是各种各样的宗教徒。在孟德斯鸠的辩护者中,还有大名鼎鼎的伏尔泰,虽然他与孟德斯鸠不是朋友,但是两人有共同的敌人。《论法的精神》最终使孟德斯鸠名声传遍整个欧洲,甚至英国议会把它当做权威著作加以引用。

据资料记载,孟德斯鸠身材不高,体形瘦弱,高度近视,常常由于凝神做某件事而显得对周围环境心不在焉,与人交往有时局促不安,被人认为其文章比谈吐更加出众。但是我们认为,影响孟德斯鸠一生的最主要因素是他的好奇心,他在《论惊奇的快活》中写道:

人应该要有好奇心,因为就像一切事物都是联系在一起的一样,一个想法之后,还有其他的想法,人们不可能只喜欢看一件事情,而不愿意见到别的事情……因此性灵总是寻找新的东西,永不停息。而且人总是依托一颗快活的心灵。^①

品味新东西、快活、惊异的事情、美丽而不是美的观念(美的观念只是“一”,美丽是“多”和“异”),所有这些,都是孟德斯鸠终生追求的。

值得一提的是,孟德斯鸠的主要著作都是匿名出版的,而且问世时往往受到攻击。

1755年2月,孟德斯鸠在巴黎逝世。

第二节 《波斯人信札》

在孟德斯鸠的所有著作中,《波斯人信札》是最引人注目的。其文字洒脱,好像信手拈来。文学家认定它是一部小说,哲学家却从中看到了《论法的精神》的雏形。就文体来说,《波斯人信札》是混杂的,没有情

^① 转引自格勒蒂塞《法国革命的哲学》,第114页,巴黎,伽利玛出版社,1956。

节或从头到尾的故事,不着力刻画人物性格,所以不是一般意义上的小说。它使用了书信体,这非常有利于从多方面展开线索,可以在描述时夹叙夹议。它以两个波斯人在巴黎的见闻为大背景,用异域人的眼光分辨东西方风俗的差异,从而具有喜剧性效果。这样的写法本身就具有讽刺和批判意味,两个东方人生活在西方的风俗中,从惊讶到逐渐熟悉巴黎人的生活习惯,并在东西方文明的比较中有了新的想法。这本书实际上就是孟德斯鸠启蒙思想的重要组成部分,不过他让一个东方人出面,用文学语言描述启蒙色彩,以便掩人耳目。事实上,《波斯人信札》是匿名在荷兰出版的,一问世就成了畅销书。解释这种现象最充足的理由是,孟德斯鸠巧妙地安排了两种方向相反的目光,两种视角站在各自的立场上都看到了奇异的事情:一种是表面上的,即波斯人郁斯贝克对欧洲风俗的描述;另一种是暗中的,即不同身份的波斯人对自己国家所谓后宫生活的描述。这两种视角,特别是后一种,更能引起欧洲读者的兴趣。换句话说,越是陌生和差异,越能激发想像,这是人的一种本性,尤其在18世纪的欧洲,因为当时的欧洲曾经有东方文化热。从心理分析角度,我们把这样的目光称为一种偷窥。窥即从隐蔽处察看,你能看见别人,而别人看不见你。这就有了优势和特权,也因其不动声色,没有让对方扭扭捏捏,而显得相当自然。

在评述《波斯人信札》时,我们有意不从启蒙的先入之见出发,以逃避先有概念、用内容解释概念之嫌。这样,我们反而可以读出不同的意义。

一 背景

郁斯贝克出身于波斯国的贵族,他对原来的生活感到厌倦,于是离开自己的国家,到欧洲游历。他热爱祖国,认为它社会繁荣,道德淳朴。可是,他还是要出来看世界,因为“我们不曾以这王国的疆界作为我们知识的疆界,也不以东方的光明作为照耀我们的唯一光明”^①。这倒是

^① 孟德斯鸠:《波斯人信札》,罗大冈译,第1页,人民文学出版社,1978。

需要很大勇气的,不仅因为波斯是保守的封建国家,而且郁斯贝克对欧洲的知识只限于书本,其他一概不知。他离开了父母、朋友和祖国,最重要也是构成欧洲读者“视点”的,是他离开自己家(所谓后宫)里的妻子们(古波斯是一个一夫多妻制的国家)。本书关于后宫的信件计40封,占全部信札的1/4。郁斯贝克并不是一个人离开的,他还带着自己的朋友黎加。在古波斯,这样的行为本身也是某种意义上的背叛。孟德斯鸠在异邦人郁斯贝克身上寄托着自己的影子。郁斯贝克熟悉宫廷生活和社交场所,但他的诚实引起了敌视,大臣们嫉恨他,君主也不重视他。他非常失望,为逃避不喜欢的的生活,郁斯贝克假装喜欢科学,不料真发生了兴趣,于是隐居起来,直到决定出国。

《波斯人信札》出版后,孟德斯鸠曾写了一篇关于这本书的感想,谈到了自己的思路。他说:

在“波斯人信札”中,最讨人喜欢的,就是不知不觉地发现一种小说。人们看到这种小说的开端、进展、结局,把不同的人物都放在将他们联系起来的一条锁链上。他们在欧洲住得愈久,世界上这一部分的风俗,在他们脑中就愈显得平淡无奇;按照他们性格的差异,在起初他们或多或少被古怪与奇妙的现象所打动。另一方面,郁斯贝克在外日子愈久,他家后房内院的混乱愈增加,也就是说,怒火日炽,恩爱日薄。^①

孟德斯鸠这里说的古怪与奇妙的事实际上分成两大部分,其一是异域风俗,其二就是后宫。每一部分都有自己的独立进展。这里,孟德斯鸠实际上露出了此书畅销的秘密:让人们在平凡中觉察出奇妙的事情,让他们觉得是在写自己,以为那情境自己似曾相识;触动读者的感官,撩起他们细微的而不是一般的热情。

事情本来就摆在那里,新奇的不是事物,而是我们的感觉方式。

^① 孟德斯鸠:《波斯人信札》,罗大冈译,第284页,人民文学出版社,1978。以下引文仅注明为该书第几封信。

从诡秘处偷看,所以风趣。

二 后宫

古波斯的民俗被孟德斯鸠选定在后宫。它有些像中国皇帝的“后宫”,比如女人们都归属于一个主子(皇上),有太监和丫头伺候。但是,这情形只在中国皇宫里有,在波斯则存在于普通的大户人家,其起源于一夫多妻的风俗,背后的故事丰富多彩。出场的角色主要有三:主子、女人和阉奴。女人中又分妻妾和婢女,阉奴中也有等级之分。在信札里,后宫中主要的背景是主子的缺失,这使情况变得十分耐人寻味。首先,在作品描写的后宫生活中自始至终没有主人与他的女人们的性关系,因为他与她们一直没有见面;其次,作品复杂情感的前提恰恰就是主子与她们之间没有性关系。这样的关系本来应该有的,由于没有,曲折的念头就代替了本来意义上的性关系。所以,后宫的复杂性是以幽怨的心理为特征的。它来自不同的角度:主子与妻子、主子与阉奴、阉奴与妻子,如此等等。心思不同,立场不同,对幸福的看法不同。从当时欧洲人和现代社会普通人的眼光来看,其中所有人的精神与肉体状态都是奇异的、扭曲的。狭义地说,虽然在后宫中一直没有真正的男女之性,但是“性趣”始终是支配后宫精神和行为的一个幽灵。所以,这也是一个适合作精神分析的场所。

后宫中的阉奴在不太懂事时,就被买进后宫,做了去掉男人“命根子”的手术。从此,“他们”在肉体上不再是男人,主子也就放心大胆地让丑陋的黑阉奴(长相俊俏的白人阉奴则不在此列)去后宫直接伺候自己的妻子们,但是其真正的任务是看管好主子的“宝贝”,不让这些女人被别的男人玷污;在主子不在时,打开妻子贞洁大门的“钥匙”掌握在阉奴手里,阉奴代理主子约束这些女人的“淫欲”。但这只是问题的表面,实际的情形则复杂得多,尤其是青年阉奴,他们丧失了对女人肉体上的能力,但是他们也是人,还有对异性精神上的热情,他们对妻子们有“神淫”或“目淫”,乃至“手淫”,这是考虑周到的主子们的一个疏忽。痛苦在阉奴方面,因为妻子们并不把他们当成男人。不仅在精神上,阉奴在行为上也是痛苦的,“他们”同时是这些女人的

“主子”和奴隶,在大多数场合得听命于她们。在这样的意义上,后宫中最凄惨的是阉奴,因为他们失去了对女人的能力。至于妻子们,倘若想偷情,总有阉奴看守不住的时候。阉奴肉体上的残缺直接导致其精神上的残缺,他们往往不知道怜悯,行为诡邪残暴,这是由恶引发的恶。

郁斯贝克命令他的阉奴主管,在后宫中,要满足妻子们除男人之外的所有乐趣,像音乐、舞蹈,甚至也可以带她们到乡下去,但是,要把在她们面前出现的男人打跑。东方的女性在西方人眼里确实是神秘的,东方的习俗就是让女人深不可测,如同躲在黑洞里。中国古代女人的小脚,残缺着却“好看”着,也暗示着无须出门;波斯妇女不缠足,但脸上裹四层黑纱。有钱的主子,还让自己的女人们坐在密封的轿中,由阉奴棒喝开道。

后宫的妻子们也是凄惨的。她们对丈夫或男人没有选择的自由,她们只知道一个男人的“滋味”,所以也就认为“他”就是最好的。一夫多妻的风俗破坏了人的自然本性,因为这制度使女人的自然需要得不到满足。我们在此想到了卢梭在《忏悔录》中的描述,他的担心在于,自己柔弱的身体不能满足华伦夫人。因此,无论是后宫的妻子们还是暗中忐忑的卢梭,都会滋生对异性的超乎寻常的想像能力,以弥补身体方面的不足。在一生的大部分时间里,后宫的女人们在男女之情上,是在对曾有(甚至未曾有)的性爱的漫长回忆和增补的生动想像中度过的。如同阉奴的心理一样,后宫的妻子们的复杂心理也是历史小说中的死角,一处空白。不是未曾书写,而是未曾从诡秘处偷窥,没有进入其细微之处,因而是新奇的。

我们以当代哲学和文学理论的眼光阅读《波斯人信札》,以填补孟德斯鸠的话外音。《波斯人信札》的精彩之笔,散见于阉奴和妻子们分别写给郁斯贝克的信件中。阉奴和妻子们分别在信中告对方的状。我们可以把这些文字及其描述的行为当成一个又一个诡计,并进行适当的精神分析。在第4封信中,郁斯贝克的妻子之一赛菲丝向他诉苦说,阉奴把热情服侍她的婢女赛丽得抢走了。但那是怎样的“热情”啊!我们在第146封信中看到妻子与女仆同床共枕的情形,也

就是今天我们所谓的女人“同性恋”。这是一个可以理解的诡计,尤其是在一个整天看不见男人的世界(阉人算不上男人)中。这是一个异形的自然,可惜被阉奴识破了。阉奴认为赛菲丝有“罪恶的动机”,所以胆敢瞎说阉奴听见或看见了她自己连想也想不起来的事”。这当然是赛菲丝的狡辩,是在深居简出的后宫中由苦楚滋生的“罪恶”。

但是,在第6封信中,郁斯贝克向友人坦言,一想起自己的女人,就不禁万分忧伤,“这倒并不是说我爱她们;在这方面,我已麻木不仁,因而失掉了任何欲望”。不爱她们,是因为太多了吗?一夫多妻制本身就倾向于扼杀专注的爱;精神上的情爱淡漠,就只剩下肉体上的性“爱”。而单纯的性是无情的,所以麻木、无所谓。在这样的意义上,后宫的交易是不平等的,它在爱的幌子下扼杀女人的性。郁斯贝克具有典型的东方男人的传统心理,也就是面子和对女人的独霸。别的男人看自己女人的目光都是污秽的,这是丈夫的狭隘和嫉妒。当郁斯贝克在信中向妻子们倾诉思念之苦时,他实际忧愁的是怕失去自己的面子。就此而言,东方式的丈夫不但更自私,也更虚伪。

对男人而言,爱只是生活的一部分;对波斯的女人而言,获得郁斯贝克这样男人的爱是幸福的全部含义(不仅得到性,也有得宠带来的好处),因为得到其他幸福的途径对女人是封闭的。后宫中众多妻子围绕着一个丈夫,争宠是必然的。为了让丈夫对自己有“性趣”,决不惜打扮弄情,妻子们只担心自己不能满足丈夫,即使丈夫不在,也保持着献媚取宠的梳妆习惯。她们的危险性在于,思念而不得,想像力在诱惑中迷失,漫漫长夜,不知如何消磨,以致“我宁愿以世界帝国作为代价,交换你的一吻”(第7封信)。思念开始时是真的,但极易失落。“她孤立无援,又没有任何使她转移心思的事物,于是不得不生活在长吁短叹和如怒如狂的热情之中,而且习以为常了。”(第7封信)由于失望而叹息、烦躁,欲移情而不得,如此循环往复,焉能不得心病!她们实际上是丈夫的性奴隶,并以为为主子提供性服务而感到幸福!这是性感官的“性福”,因为它太压抑了。一夫多妻制之所以对女人不公,因为它只是为男人的“性福”设立的。

但是最痛苦的是那些大小阉奴,第9封信以阉奴总管的口吻表达

了这些人的苦闷：他被关在可怕的后宫中，如同监狱，50年来，天天如此。他年少时是个穷孩子，他宁愿做阉奴，以情欲的丧失换取安逸，但这是一种怎样的补偿啊！“人家在我身上灭绝了情欲之果，而没有消除情欲之因。”他对后宫中裸露的女人有情欲，但无能力，所以第一个补偿就是悔恨，他在兴奋与怀恨中焦虑着。作为阉奴，他要把女人领到主人床前，并替女人脱掉衣裳。谁能否定他未曾躲在门后偷听，或透过缝隙偷窥？返回时，他的灵魂，已经由无奈到绝望了。这就是他的青春！在这样的特定环境下，生出的定是扭曲的快活。第9封信披露，有一次，他伺候一妻子洗澡，竟情不自禁，用手触摸了女人那“可怕”的地方，为此付出的代价，不是酷刑，而是……他说自己付出了很高的代价。什么代价呢？“从此她强迫我冒了千百次生命危险，去做委曲求全的事。”什么事？让她“快活”，而使他蒙羞之事。

随着年龄渐老，他对女人的目光，也由温柔变成严酷。这时，作为阉奴总管，他对周围的女人充满仇恨。他的乐事就是看着她们受罪，让她们服从。这想法是卑劣的：我不幸，你也别想好。变态的满足竟然是老阉奴的唯一热情，他愿意让那些妇人们仇恨他。可笑的是，越是像他这样没有性能力的人，越是有资格教训这些妇人，要她们有天职、德行、廉耻心等。作为屏障，他在她们面前，是压抑情欲的榜样。他让她们绝望，她们的回应是各种各样的报复。于是，阉奴与这些女人，一报还一报，相互牵制，如潮起潮落，在后宫中无休止地斗争。这斗争的特点就是相互折磨。阉奴的办法是行使权力，让妻子们与其丈夫之外的一切和男人迹象有关的东西隔绝，他的技巧是利用她们之间的争宠矛盾，让其中的一个妻子讲另一妻子内心的诡秘和行^①；妻子们的办法则是不停地折腾阉奴干这干那，服侍她们。这里的阉人和妇人们或无性或少性。压抑太久的性一方面可使精神变

^① “他利用这些妇人，来了解另一些妇人，并且最琐碎的私房密语，他也很高兴给予报酬。由于妇人们不得到通知不得接近丈夫，阉奴愿意通知谁，就通知谁，使主人的目光，转移到阉奴选定的妇人身上去；而这选择，是某一秘密被揭露的代价。”（第64封信）

形；另一方面，变形或变性的精神本身并不缺少智慧，甚至智慧多多，因为性欲在别一领域中得到了升华。第9封信中提到了妻子们收拾阉奴的花招。在阉奴眼里，最歹毒的莫过于她们与主子在床上陶醉时说阉奴的“坏话”，因为这时主子是最容易轻信的。

在男女私情上，东方人的想像力在某些方面远远超过西方。波斯人就认为女人抛头露面丢丈夫的脸，为什么呢？意淫！在第20封信中，郁斯贝克警告妻子莎嬉别在房中与白阉奴见面，理由是，虽然阉奴心有余而力不足，但是其遗憾和绝望也会玷污她！在西方人看来，郁斯贝克这样的想法是不可思议的。而在东方人眼里，陌生男女相识时的贴面礼仪才让人惊讶，这在东方会让人生出多少奇思妙想啊！所以各个民族的想像力没有好坏之别，却有领域之别。郁斯贝克不仅要管住妻子们的身体，还要管住她们的意念，因为按照他的逻辑，邪念也破坏贞洁。东方传统上对女人的封闭，简直就是诛心之戮！荒诞的是，郁斯贝克并不爱她们，只是对别的男人欣赏她们感到愤怒。

孟德斯鸠笔下的波斯女人风情，使当时的欧洲读者感到迷惑：怎么能是这样的呢？在18世纪欧洲，女人的裸露和性的主动不但不破坏风俗，而且就是风俗。但在波斯，即使是宴席上，女人也用“神圣的带子”掩住樱桃小嘴。即便在新婚之夜，明明是干柴烈火，也要在长时间“挣扎”后，妻子才慢慢让步，直到山穷水尽，才把“宝物”献出。这是怎样复杂的心理呢？夸张中是对纯洁世俗的崇拜。

在后宫中，婢女是特殊的一类女人，她们不直接属于主子。第53封信提到婢女赛丽得与一个白阉奴的“婚姻”，赛丽得似乎也满意，这证明了她的地位仅高于黑阉奴，但不配做后宫中的女人。妻子们赏赐给婢女的，只是一个“无用”的男人。婢女连盼头也没有，权当画饼充饥。至于郁斯贝克，他反复告诉妻子们：“阉奴们在女人身上尝到我们所不知道的另一种欢乐。”看来主子对阉人还是有所察觉，但仅此而已。郁斯贝克猜不出那快乐，可是与阉奴整日相伴的妻子们知道：阉人即使无能，却还残存着对性的感觉（她们有办法知道）。那感觉就是奇异之事，是异化了的快感。如此看来，“嫁”了白阉奴的婢女也有残余的希望。

波斯女人的另一个秘密是，母亲在自己女儿多大时，令她进后房

内院。答案是越早越好(第 62 封信给出的年龄是 7 岁),因为这能让女儿觉得,女人就是那样生活,而在她们情窦初开时,就关不住了。从小封闭起来的女性,长大对异性还有热情吗?这是另一个谜。

妻子们还于苦中作乐,在第 62 封信中,赛丽丝告诉丈夫郁斯贝克:“我在此地(指后宫——引者),尝到千百种你不认识的乐趣……我生活过了……你将我关在这监牢里,我却比你更自由。因你加强注意,叫人看守我,不能不令我以你的不安作为享乐。”妻子因丈夫的猜忌而感到十分的惬意,在她看来,我苦了,你也要苦,尽管是两种不同的愁苦。

《波斯人信札》中后宫故事的结尾是,妻子们终因熬不住而走向自我毁灭。特别是在阉奴总管死后,不幸的事情开始发生。赛丽丝在外公然脱去面纱,在平民面前显露面容;莎嬉和一个婢女同床;内花园中发现了幼童;妻子们的乡间别墅竟然藏着两个男人;妻子们的脸上呈现出从前没有的快乐;腐败在整个后宫弥漫,规矩全无。郁斯贝克终于忍无可忍,重新任命总管,并且命令大开杀戒,妻子们一个又一个地倒在阉奴脚下。嫡妻洛克莎娜抢先了一步,喝了毒药。在诀别信中,她承认不忠,引诱阉奴,“我把你这可憎可怕的后房改造成行欢作乐的场所”(第 160 封信)。她坦言欺骗了郁斯贝克,她最爱的是与自己偷情的青年男子,他在阉奴棒下流淌的鲜血是世上最美的(这男子被阉奴发现后,慌不择路,被活活打死)。她不要郁斯贝克的奴役,宁可自由而死。洛克莎娜告诉丈夫的最后实话是:“你以为我被你欺骗了,其实我在欺骗你……我死了。”这是东方式的“爱情”悲剧,结论是,在后宫中,爱是没有的,全是伪装。

三 18 世纪欧洲风俗

孟德斯鸠笔下游历欧洲的两个青年,即郁斯贝克及其朋友黎加,是波斯的正派人。两人对欧洲一无所知,其对耳闻目睹之事的陈述,在欧洲人眼里应该是可笑的。但是这蒙昧,这空白,又是有趣的。换句话说,一样东西,在熟悉的人看来谈不上什么意义,因为已经麻木了,其令人诧异之处,非外人不能窥见。这样的叙述经常就是白描。黎加在第 28 封信中说到了巴黎的歌剧院,他分不清“舞台”和“包厢”,

也不明白演员的含义,竟认定在包厢中的是演员。随着剧情变化,包厢中的观众有表情上的喜怒哀乐,但并不说话。于是,黎加认定这是在演哑剧,而舞台上真正的演员,却被他说成是站着嘲笑“舞台”(包厢)上的演员的人。一切是多么奇怪啊!他感到纳闷,泛泛之交的人,也要相互拥抱!

反之,在开始时,巴黎人竟然围观这两个波斯人,以为看到了怪物。波斯人简直成了明星,巴黎人在大街小巷,挂着波斯人的肖像。这不是荣誉,而是因为他们长相稀奇古怪。孟德斯鸠并不是在讲笑话,以赢得读者愉悦。他道出人在本性上是求新求异的,否则就要无聊,生活就失去意义。18世纪的欧洲,特别是法国,人们喜欢稀罕事,所以有在欧洲各国旅行的风气。受地理条件所限,东方人在欧洲极为少见。但是,越是罕见的越要知道,所以那时有持续甚久的关于遥远且古老中国礼仪的争论,并且培养了一批东方迷(最迷的是伏尔泰)。事实也证明了猎奇心理的肤浅,当黎加脱掉波斯服,改穿欧洲装时,巴黎人竟不再理他了。人们只重视自己所没有的东西。

还有波斯人未曾见过的咖啡馆。我们应该感谢孟德斯鸠,他通过郁斯贝克之口,描述了18世纪初巴黎咖啡馆的实情。与东方人的饭馆不同,巴黎人只是借喝咖啡之名消遣:谈论新闻、政治、时尚,下棋,玩纸牌。总之,咖啡馆是风雅和增加机智的场所。其中最主要的内容是调侃。无论王公、贵族,还是夫人、小姐,或者学者与启蒙人士,痞子、无赖,都混杂在一起清谈,其争论的问题也并非一律意义重大,有些主题看似相当无聊,但它是时尚,如果一定为这时尚取个名字,那就是“哲学”。“哲学”味在咖啡和沙龙中弥散,如果还有第二个名字,就是“争辩”。辩论场面使郁斯贝克眼界大开,人们竟然为“道理”而争得面红耳赤。

黎加也惊奇地领教了欧洲男人对自己女人的宽容:丈夫似乎并不因为妻子的不忠而感到耻辱。欧洲男人不欣赏亚洲男人所要求的女人专一,在他们看来,“妇女略带风骚,正如食盐一般,可以刺激口味,防止腐化”(第38封信)。当亚洲男人终其一生,设法平息自己对妻子不忠的牵挂时,欧洲男人却没有这样的忧虑——如果他们成了

倒霉的丈夫,就去寻找自己的情人,在别处得到补偿。这是一种排遣的方法,特别是18世纪的法国盛行唯物主义,认为身体不污秽,肉体是美的。这样的见解,不但不欺负女人,反而解放女人。在启蒙时代,女性,主要是贵妇人和知识女性,在沙龙、舞厅等各种社交场合,甚至是左右话题的角色,比男人还富于人道和理性。男人的权威是力量,女人的权威是美丽。启蒙时代讲究幽雅的趣味,讨厌专制,所以女人有了优越的地位,谁能抗拒爱美的自然倾向呢?这样与古波斯截然相反的风俗,竟然打动了黎加,使他承认,在文明的民族中,妇女对于丈夫,一直是有权威的。

黎加还发现与亚洲不同的另一风俗。在巴黎,人们喜欢发表奇特的意见,并利用一切机会故作惊人之论。那些议论,都是黎加闻所未闻的,比如权利、义务、平等、自由、博爱之类。

许多评论都认为郁斯贝克的原型就是孟德斯鸠,有些在法国当时社会环境下不便直接发表的言论,孟德斯鸠让这个波斯人说出来,这是一个很高明的策略。在第48封信开头几句,通过郁斯贝克之口,实际表达的是孟德斯鸠对事物的态度和他的研究方法:

勇于求知的人决不至于空闲无事,虽然我并不担负任何重要职务,却总是忙个不停。我以观察为生,白天所见、所闻、所注意的一切,到了晚上,一一记录下来。什么都引起我的兴趣,什么都使我惊讶。我和儿童一般,官能还很娇嫩,最细小的事物,也能给我大大的刺激。

这段话的含义是多重的,就孟德斯鸠而言,这是一种现实的研究方法,与洛克的经验主义哲学相一致,诉诸感官和实在的生活;对郁斯贝克来说,则是异域风俗所引起的极大兴趣,他以近乎儿童的目光,在被成年人忽略的日常琐事中,发现了一个又一个新奇。别人习以为常,他却感到兴奋。读者感兴趣的是郁斯贝克的“兴奋”:原来那现象竟然是奇怪的,我们怎么没有发现。郁斯贝克描述了一次沙龙中的各式人物,可以看成当时法国社会的写真。

一个包税商,并无世袭地位,可以说是暴发户,滔滔不绝,吹嘘他和哪些贵族吃过饭,认识多少权臣。此人举止毫无教养,这就是巴黎的“优秀人物”吗?其实,除了有钱,这包税商一贫如洗。他的傲慢无礼只是来自他的钱。

一个黑衣天主教神甫,被一妇人特意叫到身边。这神甫神气活现,面色红润。原来他担任富贵之人的精神“忏悔师”,他知道人们最不能讲的隐秘。“就像你现在所看见的样子,关于妇女们的事,他比丈夫们知道得更详细。”(第48封信)他不停地周旋于妇人身边,在老妇人跟前,他说的最多的,是所谓的“天恩”,而在漂亮女子耳边,则更愿意说自己如何动了凡心。他显然是个虚伪的人,但又是在社会结构和日常生活中不可缺少的人。人们听从他的话,以求得精神的安慰(第107封信中提到,西方君主的性格要经历情妇和忏悔师的两种考验)。即使人们知道他曾偶尔有过表里不一的行为,还是认为他是一个非常好的人。

一个诗人,衣冠不整,无拘无束,卖弄风趣,言语与众不同。但他并不风趣,不过充当了沙龙中的滑稽角色。人们拿他寻开心,瞧不起他。不客气地说,他到沙龙来,也许是由于肚子饿急了。

一个神色忧郁的退役军人,靠向人们夸耀自己过去的战功打发日子,人们已经听腻了那些冗长的故事。他所享有的,只有过去。但实在说来,他并不具有英雄才干,而是个拘泥于细节的小人物,志气已经完全消磨掉了。

一个讨女人喜欢的高大又时髦的青年,谈话机智,嗓音洪亮,但举止傲慢。他在私下里对郁斯贝克说,他与巴黎最漂亮的女人都有来往,但决不专门爱其中的哪一个,“她们被我哄骗了一个够”。他有自知之明,不认为自己有多么了不起,所以做起坏事来,也无惭愧之心。这青年并无职业,或者说是个靠贵夫人养活的人,其事业就是使某某丈夫气得发疯,或使某某父亲伤心绝望。他对女人的伎俩是,让她们自以为他在她们控制之下,但是,又经常使她们感觉到就要失去他,惊魂不定。全巴黎的贵妇美女就被几个像他这样的青年瓜分了,所以,这青年也成了“风云人物”。让郁斯贝克奇怪的是,巴黎竟容忍

这青年的“职业”存在。“在这里，不贞、私通、拐逃、奸诈、不义，这种种反而引起人的重视；在这里，大家看得起这种人，就因他从父亲手中抢走女儿，从丈夫手中抢走妻子，而且搅乱神圣的伦常关系。”在郁斯贝克看来，这与波斯男女淳朴的风俗的差别该有多大啊！波斯的女人，一看见男人，惟恐躲闪不及。

上面的描写，比任何启蒙的教材更能说明 18 世纪初巴黎社会的真相。我们的一个设想是，启蒙社会的所谓“理性”的社会生活暗处的内容，就是不贞、私通、拐逃、奸诈、不义。这是一个大胆的设想，倘若不这样看，单纯从形而上学角度分析 18 世纪的所谓法国哲学，就无法显露其隐含的内容。其实，那时的“哲学”不但不是形而上的，而且也不“高雅”，它是开新风俗的宣言书。伏尔泰就曾躺在别人的妻子（夏特莱夫人）和自己外甥女（德尼斯夫人）的怀抱里唤醒启蒙灵感。巴黎社会并没有为此大惊小怪，伏尔泰也并没有为此感到耻辱，非但如此，这还是他的风雅，社会的时尚。这是社会“进步”应有之义。

说得更清楚一些，18 世纪的巴黎是一个“腐化堕落”的社会（享乐，不仅是男女私情，更有艺术、饮食、时装、沙龙之类）。那里也有贞洁自持的妇女（第 55 封信提到品德好的妇女大多长相丑陋，这是讽刺）和美满的婚姻，也有老实人，但是新风俗看得起的，是败坏旧风俗的人，就像在交际场上郁斯贝克所听到的：“世上所谓值得往来的人，往往只是具有更精细、更讲究的不良癖好的人。”（第 48 封信）这真是明白人，但这是危险的恶，人类社会总是不断地寻找恶，不断地在新的恶的基础上建立新的社会平衡。在这样的意义上，卢梭还是个孩子，因为他太天真；而伏尔泰更成熟，因为他相信社会的“进步”。

巴黎的风俗造就了一批以谦虚为耻、以吹牛为荣的人，不仅有文人，还包括各式各样的人。面子是不值钱的，只要能做得出。所谓吹牛，说好听点，是夸张，其实就是欺骗。但人性的弱点，就是容易轻信那些夸夸其谈的人。一个厚脸皮的巴黎人就这样说：“大家跟我学就是，我从不歌颂自己，我有财产，有家世，我花钱慷慨，朋友说我有风趣，可是我绝口不提这些。固然我有某些优点，而我自己最重视的优点，却是我的谦虚。”（第 50 封信）这段话虽然无聊，但告诉了我们当时

人们看中的是什么。

孟德斯鸠在第52封信中对巴黎一个社交场所女人爱慕虚荣的描写^①，简直惟妙惟肖。出场的妇女一个80岁，一个60岁，一个40岁，一个20岁。无论哪个年龄段的妇女，都想方设法把自己打扮得俏丽些。年轻些的，一心想找几个外遇；年长的，则尽量装得年轻。她们另一个共同特点，就是在背后挖苦或嘲笑比自己年纪大一些的女人，认为其打扮与年龄不符；而听到这些话的男士，则充当不光彩的恭维者，以使这些女人更确信自己的感觉。虚荣心已经使女人们看不到，这样的讥讽其实就是嘲笑日后的自己。广而言之，在社交场合，对女性，特别是有身份的妇女，作类似夸张的恭维，是当时巴黎的风俗。这也是年轻男士为达到某种特殊目的的捷径，往往是色、财、官一箭三雕。^②当然，为了达到目的，卖相的青年男子必须对半老徐娘装出

^① 在第56封信中，孟德斯鸠还描述了巴黎妇女有赌博的热情，她们挥霍以填补内心空虚。第58封信中说：“有些伶俐的女人，将她们的处女之宝当做一朵花，每天凋谢了又重开，而且第一百次被采摘时，比第一次痛得更厉害。另有一些女人，依靠她们的技巧，挽救岁月无情的损毁，懂得如何在一张面孔上，重整岌岌可危的艳色，甚至重新叫一个女人走下老耄的高峰，回返最娇嫩的青春。”第110封信谈到，巴黎漂亮女人的精力耗费在打扮面容和不断调节两个情人之间的冲突上。她们的虚荣心要使别人认为她们一直在享乐，没有厌倦。

^② 第107封信提到，路易十四就处于妇女们的绝对统治之下。靠君主和贵族的情妇们说好话，那些青年少校和青年神甫（他们很可能就是这些女人的情夫）得以晋升。这样的风俗形成了一个庞大的关系网，以致总能与君主拉上关系，“因为不管有何职守，不论身在朝廷、在巴黎、在外省，没有一个官员不和一个妇女串通，通过妇女的手，有时他获得种种恩惠，有时借以掩饰他所做的不忠不义之事。这些妇女，彼此互相交接，形成一种共和国，而其成员，永远活跃，彼此帮助，彼此服务：犹如在一国之内，成立了一个新的国家；假如有人，不论在朝廷内、在巴黎或在外省，眼看大臣们、官员们、主教们纷纷活动，如果他不认识统治他们的那些情妇，就像有人明明看见机器转动，却丝毫不知发条是什么样子的。”

孟德斯鸠还指出，在这风俗之下，女人委身于男人，或者为了性（年老的找年轻的），或者为了财。在第107封信结尾处，孟德斯鸠写道：“你以为一个妇人甘心做大臣的情妇，就为了和他睡觉？那是为了每天早晨，向大臣提出五六份小小的请求，而她们天性的仁慈，表现在殷勤忙碌地为无数不幸的人行方便，那些人使她们获得每年十万镑的收入。”

兴高采烈、极有兴趣的样子。而听到这样的恭维,再聪明的女人,也会一时变得愚蠢。其入门之道,就是学会如何让女人相信,她比实际年龄年轻 20 岁。对这样的谎话,妇女往往都欣然接受。换句话说,在社交场合,人人都努力欺骗别人,也欺骗自己。

第 54 封信说得更绝,我们相信它是真的,因为作者孟德斯鸠非常熟悉社交场合。它说明了男人的虚荣:在沙龙上引起别人的注意是脸上有光的。为此,就不能仅仅满足于插话,而要有惊人的高论。一个人为了这样的效果,特意事先准备了警句妙语,还有动人的故事。这又是 18 世纪的一种风雅:长篇大论。还有更妙的。为了能谈吐风雅,两个人事先约定好相互配合,引导话题,连手势、赞同状、哈哈大笑,都有所准备。好像两个演员,一个当主角,一个做“托儿”。这一切为了什么呢?只为让人觉得他们是幽默、智慧之人。于是,我们知道,在这样的场合,语言乏味、呆板是不受欢迎的。人们喜欢机智、嘲笑、争辩、随机应变,会为一句精彩的话喝彩。妙语会不胫而走,在社会上流传。为了人们的需要,甚至还有附庸风雅的妙语集锦。而要想在法兰西学院占有一席之地,除了要有著作和社会声望,雄辩和讽刺的口才也是不可缺少的。我们怎样评价这样的时尚呢?虚荣和浮夸是滑稽的,值得讽刺,但在其背后,是言论和集会结社的自由,是对饱学之士的尊重,是对智慧和趣味的追求。

近代意义上的“知识分子”一词,应该源于 18 世纪,因为在这个时代,出现了一批以启蒙为己任的知识分子,孟德斯鸠、伏尔泰、卢梭成了后来欧洲知识分子的楷模。这些人在启蒙的同时,也将知识分子的特点淋漓尽致地发挥出来,即“一个人用比必要的词语更多的词语,来说出比他知道的东西更多的东西”^①。这是讽刺,击中了知识分子的要害,即矫揉造作。孟德斯鸠不会想到,他在第 58 封信中对知识分子的讽刺,其实也是针对自己的——不懂装懂,脱离实际的品行。一下子冒出那么多哲学、艺术、语言、科学教授,讲述连自己也不懂的

^① 保罗·约翰逊:《知识分子》,杨正润等译,“译序”,第 1—2 页,江苏人民出版社,1999。

东西,但这并不证明他们的浅薄,恰恰相反,这是他们的本事,因为这实在需要更多的智慧。18世纪的法国受到最猛烈的抨击。但是启蒙的道德,也不过是另一个乌托邦。

巴黎女人是个长盛不衰的话题,这也起源于18世纪。第55封信写出了这样的妙语,在社交场合,“法国人几乎绝口不提他们的妻室,因为他们怕听众之间可能有人比自己更熟悉自己的妻子”。我们东方人听到这话,会感到疑惑:“她们”难道个个如此?孟德斯鸠只是半真半假而已。但是18世纪法国女性的开放,是历史上的一个高峰。“有些人为大家所憎恨,那就是好吃醋的丈夫……因此,吃醋的丈夫,在法国为数极少。在这点上,没有别的国家能和法国比。”这又是风俗使然。如此看来,法国男人对妻子的放心,不是立足于东方男人的禁,而是放,就好像是在社交场合,别的男人吻自己妻子的面颊,不是对自己的侮辱,而是对自己的尊重。直白地说,妻子不是丈夫的专属物,只有没有本事的人才只爱自己的妻子,或者整天看着她,怕别人抢了去,从而破坏公众的欢乐。男士越是能诱惑女人,就越是得到女人和社会的青睐。没有爱情的专一和绝望,少有情杀或奸杀,更不会捉奸,“因为人们觉得到处都有条件采取东边损失西边补偿的办法”,聊以自慰。在这样的风气下,人们对体面和风度的看法,对品德的态度^①,完全改变了。

孟德斯鸠在《波斯人信札》中的一个观点,后来在《论法的精神》中得以发挥,即在专制的社会里,人们看重的不是品德,而是荣誉,也就是中国人所说的面子。在18世纪法国,人们狂热地追求时兴的荣誉,把品德置于脑后。这可以追溯到贵族传统。如果坏了荣誉,没了面子,解决的办法就是决斗。为了面子,只有去死,可见面子有多重要。

女人的面子表现为追求着装的时尚,这在法国也始于18世纪。第98封信谈到巴黎女人追赶时髦,为虚荣挥霍无度,流行服饰变化之

^① 第55封信中说:“法国并非没有品德很好的太太,而且可以说,她们是很出类拔萃的……可是那些太太都丑陋不堪,以致必须是个圣人才能够不憎恨品德。”

快,令人眼花缭乱。^① 法兰西是喜欢变化的民族,不仅表现在思想上,也表现在风俗习惯上,就像女人的装束一样让人难以捉摸。这样的风俗重视个性化,以标新立异为荣,与东方人的整齐划一风俗形成鲜明的对照。

四 道德、政治、宗教、哲学

《波斯人信札》以生动的寓言式文体,表达了孟德斯鸠的启蒙思想。这些思想能以哲学小说的形式表述,是18世纪一个创举(伏尔泰后来创作了许多这样的小说),它使启蒙的立场以更为通俗的风格迅速传播,对我们的哲学研究也是一个启示。以往中国对法国启蒙时代的研究走了一个大弯路,没有切中要害,究其原因,在于我们太拘泥于概念,而没有深入18世纪的风俗。即使是关于道德、政治、宗教、哲学这样抽象的问题,如果与当时的风俗联系起来考虑,也会有更为贴近的体会。

在18世纪的法国,“哲学”是一个总的牌子,可以囊括政治、宗教、文学、艺术等问题。哲学成为一种趣味,一种高雅的标志,而不是黑格尔式的思辨。人们所关心的不是概念,而是幸福。大多数争论与幸福的主题有关,诸如人能否幸福?生活是悲观的,还是乐观的?如何才是幸福的,是感官的快感,还是道德实践?幸福是个人的,还是社会的?政治问题来自道德问题,政治乌托邦来自道德的乌托邦。

从第11封信到第14封信,孟德斯鸠就以上问题讲了一个霍布斯式的寓言,一个穴居人的故事。他们来自一个阿拉伯小民族,那儿的人们不懂得公平与正义的原则,没有政府与国王,人人都由着性子来,人人只顾自己,谁也不管谁。众人很为这样的想法高兴,认为这就是幸福日子。人人只关心自己的幸福,别人的幸福与自己无关。

^① 孟德斯鸠列举了几个有点夸张的例子,说明当时妇女的着装时尚,似可用漫画描之:头发高耸入云,以令女人的面孔,落在全身的中部;几个月后,又流行女人的双足,占全身的中部,因为鞋跟之高,使双足悬在半空。

可是问题马上来了：1. 干旱季节，山区高地的人几乎饿死，洼地有溪流的居民则冷酷无情；第二年，雨水特多，洼地水淹，闹饥荒，高地人则看热闹。2. 一个人美丽的妻子被邻人拐走，丈夫急着找第三人裁决，但是后者说，这女人属谁，与我何干？别烦我，我还要耕田。于是，力气大的邻人得到了体弱者的妻子。体弱者被打跑了，但他在路上，抢到了另一个女人，这女人竟然就是那不愿“管闲事”人的妻子。3. 两个邻人相勾结，抢了另一人肥沃的田地。不久，其中的一人觉得与其两人均分，不如独霸。于是杀死另一人。但这样他也就势孤力弱，被另两个穴居人杀死。这三个问题，说明社会和公德的必要，启发人不能没有公共意识，否则，到头来祸害迟早降临自己头上。

孟德斯鸠还讲了一个例子，说一伙穴居人染上可怕的疾病，被请来的邻国医生治好了，但当医生索取应允的报酬时，人们竟一毛不拔。第二年，那地区流行更可怕的疾病，但是，好医生再也请不来了。穴居人由于自己的劣根性，终于遭致灭亡，只有两家善良的人，得以残存。他们生育后代，培育礼仪，敬畏神祇。穴居人又重新兴旺起来，他们由不义变得公正。人人争抢的，是比别人更有德行，以别人的幸福为自己的幸福。他们的善良甚至使他们宽恕罪恶。但是，一旦有了外敌入侵，人人奋勇争先，因为他们知道，自己的牺牲是为了父母、兄弟、姊妹以及朋友。

人丁随着部落一起兴旺，生活更加稳定。人们想选一个国王，并一致推举一位最公正的老者。但是，老者却躲在家中，黯然泪下。他哀叹自己这权力将使穴居人铸成大错，因为其代价是人民丧失自由！他感叹，人民决定要有首领和政府，以避免从前无政府导致的恶的覆辙，可是，需要政府的行为本身，恰恰说明穴居人的品德已经不足以维持秩序。德行已经成为人们的沉重包袱，因为人开始倾向于不守道德，其后果就是需要一个公正的首领。政治和法律取代了美德。法律是冰冷的。从此，人们可以在法律的名义之下，推行腐败的风俗：奢侈、享乐、懒惰，只要不触犯法律，不杀人放火。思虑到此，怎不叫人泪如泉涌！法律的命令和人的善行是永不交叉的两回事。在过去，穴居人只凭人的自然倾向，无须法律约束。法律和权力是套在人

民身上的枷锁。

孟德斯鸠抨击路易十四的封建专制。在他看来,这君主最大的财富,不是金矿,而是臣民的虚荣心。君主像个大魔法师,能随心所欲地左右臣民的思想。这样的统治靠的是欺骗,而人民却轻易相信谎言,好像臣民只有跟着他以及他的政治势力,才有幸福日子。从意识形态上说,这君主也是傀儡,因为在他背后,还有不能变的思想,一个宗教的乌托邦,几个世袭的教皇。正是他们,让人们相信最为荒唐的道理。路易十四和一切有帝王思想的人一样,喜欢抛头露面,让人们谈论,而自己却饱食终日,只做面子上的事,喜欢周围恭维自己的人。那些献媚之徒,只要伺候好上司,哪管人民的疾苦!他们等着舔主子吃剩的宴席。那里可是大有油水,不过主子早已吃够了,主子所要的,只是牌位或面子而已。路易十四还任人唯亲,“不考察他所赏赐有加的人有何长处,而认为既然他看中那人,即使没有长处,也变成有长处了。”(第37封信)

仔细读来,到处都埋着妙笔,如“能以最合乎众人的倾向与高尚的方式引导众人,乃是最完善的政府”(第80封信)。这是呼吁代表人民的政府吗?不是代表,是引导。只要是君主,谁都可以自我夸口代表人民。人民选择沉默而被人随意代表,是因为有路易十四的残暴。至于什么是“合乎众人的倾向”和“高尚的方式”,则完全是一个悬而未决的问题。

值得注意的是,孟德斯鸠对人口问题给予了极大的关注。他把人口与自然气候、社会环境、历史、道德、社会制度等因素联系起来加以讨论,这是一个了不起的学术贡献。由此可见《波斯人信札》决不是一般意义上的小说。在启蒙时代,欧洲人口萧条,即使像孟德斯鸠这样的学者,也不可能有20世纪60年代以来的节制人口观念。相反,孟德斯鸠认为,人丁兴旺是一个国家繁荣的标志。按照这样的标准,他认为其时代不如古代,因为仅古罗马一城的居民,就胜过18世纪全欧洲的人口(我们只注意他的立场,而不认为他有精确的统计资料)。孟德斯鸠崇拜古罗马的人口繁荣,目的是抨击近代欧洲封建专制的腐败以及由此导致的人口凋落。我们今天看启蒙时代,似乎是

令人欢欣鼓舞的,但是在孟德斯鸠看来,18世纪初的世界是破落的。“地球上的人口日渐减少,长此以往,十个世纪以后,全球势必只剩下一片沙漠而已。”(第112封信)这听起来过于悲观,但在当时,孟德斯鸠是有理由的。首先是天灾,即自然灾害和无法医治的疾病。孟德斯鸠提到了流行于16世纪的梅毒,梅毒没有毁灭人类,被他归结为运气(据说是发现了能医治梅毒的汞)。其次是人祸。孟德斯鸠从人类风俗中寻找原因,在他看来,罗马人的宗教禁止多妻制,并允许离婚,这更有利于人口增长。在东方多妻制度下,男人有太多的“耕地”,累得直不起腰,耗尽“精力”,结果是,“一个男子宿在妇人奇多的后房,只有寥寥几个孩子。这些孩子本身,十有八九是软弱、不健康的,并且萎靡不振,像他们父亲一样”(第114封信)。一夫多妻制事实上强迫妇女节欲或节育,从而也违反女子的自然本性。阉奴原本是可以生育的男人,现在却被废掉了。不但如此,现在还要用10个阉奴看守一个男人的10个妻妾,世上可供女人生育的种子大大减少了。还有众多的婢女,等于是阉女,她们不能嫁人,到老都是处女。一个男人要耗费这样多的女人和男人,人丁焉能兴旺?至于信仰基督教的欧洲各国,孟德斯鸠又把其人口稀少归结为基督教的不许离婚制度,它使妇女不能尽其自然,得到充分的利用。如果像古代斯巴达那样,“按照规定,丈夫每年换一个妻子,这样一定会产生多到数不清的人民”(第116封信)。孟德斯鸠甚至设想,配偶的专一也对人口繁殖不利。另一个原因是因为欧洲也有大量的“宦官”,孟德斯鸠指的是基督教神职人员,因为按规定他们也要献身于永远的禁欲生活。

在以上的例子中,孟德斯鸠从风俗上寻找制约人口增减的原因。就一夫多妻制而言,它不仅是风俗,也是社会和道德制度。从这个角度研究人口问题,对后世的人口理论具有巨大的启发作用。孟德斯鸠也敏锐地看到,人口的数量与人的生活质量和幸福有关。

在《波斯人信札》中,也隐含着孟德斯鸠的宗教与哲学思想,但它们不是抽象的。第17封信表达了郁斯贝克对伊斯兰教的疑虑,他在教条面前迷失了方向,要重新寻找正途和光源。这不是笛卡尔式的沉思,怀疑是从具体的宗教风俗开始的。为何信奉伊斯兰教的民族

不吃猪肉？是因为嫌猪“污秽”^①，甚至进而认为一切身体都是不干净的，为净化灵魂，教徒要不停地沐浴。而在郁斯贝克看来，身体本身无所谓纯洁不纯洁，身体的洁净与灵魂的纯净无关。身体干净与否，只是人的感觉。对同一个人的身体，不同人的感觉是不一样的。这样的想法，在宗教看来肯定是大逆不道的。其理论基础，是洛克的经验论。

18世纪欧洲人向往现实的幸福生活，以各种公开或隐蔽的方式抨击宗教。追求世俗的幸福必须打破基督教的三愿：一愿服从，二愿贫穷，三愿贞洁。（第57封信）从文艺复兴到启蒙运动，不守三愿的情况由个别发展到普遍，知识分子们述说着不服从的道理，他们自己也身体力行。关于幸福的讨论，也是有关善与恶的辨析，人们传统的善恶观几乎被颠覆。“这人做了恶事，只要他能够相信这并不是件恶事，良心是泰然的；又因模棱两可的行动，多到无穷无尽，罪业审判师可以宣布这些都是善行，给它们添上本来没有的善的成分。”（第57封信）这真是礼崩乐坏、天下无道的时代！持这样看法的人，除了归隐，别无他途。宗教不得不面临改革的冲击，不得不渐渐宽容，缩小自己管辖的范围，只管自己的信仰，少管那些不信上帝的人。所谓启蒙运动，其重要部分就是这个过程所经历的激烈斗争。

我们习惯于站在启蒙立场上批评宗教，而没有具体理解在那样的环境下教士的苦衷。第61封信是同情教士的，因为教士焦虑，在社交场合，他不幸福，受人嘲笑，不得已对人们的议论不置可否，尽管那意见十分尖锐。人们不再相信安宁和纯洁就是幸福。从前教士的工作很简单，只是引导教徒祈祷。现在，他必须面对各种各样的聪明

^① 注释古兰经的《传习录》(Tradition)对此解释说，伊斯兰先知穆罕默德曾被基督徒诱惑，被犹太人所折磨，并将这两种人混淆起来。穆罕默德用泥捏成人形，摔在地上，竟成真人。这人说，在诺亚方舟上，各种牲畜的粪便，堆在一边，使方舟大为倾斜，人们怕得要命，我父诺亚求助上帝，上帝命他牵来一头大象，让象在倾斜的对面。可这庞大畜生，排泄污秽如此之多，乃至生下一头猪。从此，猪天天在秽物中乱扰，使方舟有难以忍受的臭味。从那时起，伊斯兰人就忌讳猪肉，视之为污秽的畜生。（参见第18封信。）

人,与他们争辩,可是独断的信念经不起生活的检验。

人们对教士的质疑并不意味着自己的坚定,他们的灵魂同样是焦躁不安的,片刻的快活和死亡的矛盾在不信教的人那里是无解的,这激励他们更加淫逸,也更焦虑,真正的幸福始终是不可期待的。于是有的人就随机应变,就像第75封信中说的:

我身体健康时,很知道如何阻挡宗教,不让它来使我痛苦;但是我生病时,就允许它来安慰我;当我对于一方面毫无希望时,宗教就出来,用它的诺言争取我;我很愿意把自己交给宗教,而死在希望那方面。

这有些像中国哲学中入世与出世的艺术,不同民族的人类,有类似的平衡与安慰的办法。人是智慧的,也是愚蠢的,总起来看愚蠢大于智慧,因为很多人只是靠一个或几个极其天真的信念生活着,其实,真正的智慧远没有达到,它躲藏在那些未曾言表的词汇中——如果我们把日常事物放大,贴近了细察,每天都会有新发现,我们把这叫做真正的幸福。

第三节 历史哲学

启蒙思想家喜欢写历史著作,其典型代表是伏尔泰与孟德斯鸠,但两人的历史著作差别很大。伏尔泰擅长宏篇巨著,把握全局,知识全面而精细;孟德斯鸠对历史的描述更像箴言和札记,在他那里,对资料的掌握远不如沉思妙想重要。孟德斯鸠和伏尔泰都革新了历史著作的写法,却又是两种不同的文体。

与伏尔泰相比,孟德斯鸠的历史著作的数量和篇幅都少得多,其中最完整也备受后人赞誉的,就是我们将要分析的《罗马盛衰原因论》。关于这样的题材,西方有很多类似的著述。论篇幅,论考据,孟德斯鸠这本小册子并不突出,但它竟得以传世,究其原因,并不在于其书写的具体历史内容,在这方面,孟德斯鸠是没有经验的。这本书

的特色在于,孟德斯鸠只是把罗马作为历史研究的一个例子,进而探讨思考历史的方法。这本书的精彩之处,是孟德斯鸠对历史事件的沉思,总结经验与教训,这本书并不讲述完整的历史故事。

思考并不一定以概念为框架,特别是对历史事实的思考。孟德斯鸠用文学笔法写历史,描述了一个帝国如何从盛至衰,穿插其间的是极其琐碎的事件。孟德斯鸠重视偶然性和民俗,以小见大,这对于我们中国的历史学家不啻一个启示:罗马城起源于征战,它的风俗是武力。尚武也有形状的方面,其城市建造的样子,要适合于收藏战利品、牲畜和粮食,其标志性建筑使人感到敬畏。征服别的民族带给被征服者的是耻辱,带给罗马人的却是欢乐。所谓“凯旋”一词,就起源于带回战败者的财富,不断的凯旋使罗马强大起来。尚武更有鲜明的精神风格:骄傲、坚忍、朴素,不故步自封,善于学习其他民族的好习惯等。

罗马经历了数次王朝的更替,而其中某一个暴君被推翻,可能出于一件完全偶然的事件,如国王塔尔奎纽斯^①的儿子强奸了一平民女子,并导致她死亡。孟德斯鸠的判断是,人民能忍受国王的巧取豪夺,因为他们并不清楚自己利益的丧失。但是人民从这件事感到了屈辱,就像自己被强奸了,预感到自己可能遭受同样的不幸和灾难,于是革命爆发了,塔尔奎纽斯被逐出城市。罗马人不属于苟活的民族,其性格中有强烈的自尊心、勇敢精神。

孟德斯鸠仅凭一个判断就可以当历史哲学家,他说:“现代的历史提供给我们一个可以说明当时罗马发生的事情的例子……引起巨大变革的诱因虽然不同,但原因却永远是一样的。”^②“诱因”是偶然的,“原因”却是必然的,不是不报,时候未。但我们还是注意拓展偶然性,否则,原因就可能永远隐藏起来,成为一个谜。塔尔奎纽斯也不

^① 塔尔奎纽斯是罗马帝国所谓王政统治时期的第7个,亦即最后一个国王,其统治年代为公元前534—前509年。(参见孟德斯鸠《罗马盛衰原因论》,婉玲译,第2页注释,商务印书馆,1962。)

^② 同上书,第3页。

乏勇敢、坚忍等一般罗马人的美德,但他终于因为恶名而被推翻。孟德斯鸠在《论法的精神》中曾经谈到,专制制度的道德是名誉,在这样的制度中,人们更看重自己的名声。其实史书中历史人物的名声经常是统治者加上去的,不足为凭。

掠夺本是强盗行径,但是在孟德斯鸠笔下对外掠夺的罗马人却有了悲壮的色彩。对这样一个没有工商业、靠掠夺发财的民族来说,或者是凯旋,或者是自己毁灭,没有其他路可走。罗马人的生活就是接续的战争,其诚信是遵守军纪。和平、舒适的生活会使人懒散、堕落,罗马人似乎缺少堕落的时间。酷爱战争的人需要的是顽强、坚忍和勇气。

世界诸民族的智慧本无高低之分,但有体现的领域之别:有的喜欢高谈阔论和享受,有的沉思,有的实用,如此等等。古代罗马人的智慧是战争的艺术,他们是历史上最早区分兵种的民族之一,他们通过劳动和运动来强健自己。运动是打仗的练习,而不是娱乐,所以运动会的器械是剑、标枪、箭。对罗马人来说,软弱是不可容忍的,骄傲却是荣誉的象征,其表现是无畏。

在战术、武器、军纪大致相同的情况下,为什么罗马人更为强大呢?孟德斯鸠谈到了风俗的作用。财富上的不平等是风俗败坏的第一步。奢侈风俗中的人民是胆小鬼,根本没有能力作战。没有人再愿意为国家荣誉打仗。上阵的是雇佣的士兵,这些人有奶就是娘,没有自己的祖国。不为荣誉而为金钱的士兵怎能不当逃兵呢?而在罗马军队中间,开小差的情形就比较少见。没有腐化的军队能以一当十,常年征战的军队是不易腐化的。在中国历史上,曾经统治中国的异族,无论是蒙古人还是女真人,与汉族比较,开始都是不起眼的。因此,奢侈并不使一个人或者国家真正强大,而是走向灭亡的开始。

孟德斯鸠认为,如果共和国的人民不再关心公共利益,就比专制的暴政还要可怕。如果制度不好,富裕的出路就是腐化。迦太基人的富有与堕落就是连在一起的。在罗马,主动担任公职是一种美德,因为当官只能给人以荣誉,不能给人以利益。而在迦太基人那里,公

职代表利益,它是可以买卖的(权力与金钱的交易)。在这样的环境下,人民怎么能爱公共利益呢?宠臣当道,“不是使国王的朋友和双亲发财,而是使参加政府的一切人的朋友和双亲发财的时候,那末一切便都垮台了”^①。这与罗马人安于朴素的古老风俗形成鲜明的对比。腐化的迦太基人所雇佣的军队与贫穷的罗马人军队之间的战争胜负预先就决定了。均贫富的民族对外战争坚如盘石,而腐化的民族是最怕战争的。受腐败的迦太基人统治的西班牙人民欢迎罗马人的到来,甚至把他们当成解放者。

罗马人打败了迦太基人,这时在东方,能与罗马人抗衡的,还有希腊、马其顿、叙利亚、埃及。罗马人先征服希腊和马其顿。孟德斯鸠这样写道:

希腊由于自己的地位、自己的力量,由于它那众多的城市、士兵的数量,还由于它的政治制度、它的风俗习惯、它的法律,而成为一支绝对不能小看的力量……马其顿的四周几乎都是无法穿越的山。那里的民族十分适于作战,他们是勇敢的、服从的、勤劳的、永远不知疲倦的。^②

罗马人靠什么能战胜这样两支强大的军队?孟德斯鸠认为,马其顿人耻于谋略,其一举一动被人尽收眼底;希腊统治者菲利普国王因小失大,由于纠缠于琐碎的利益而被全体希腊人憎恨,罗马人与希腊国内最痛恨菲利普的埃托利亚人结成联盟,使菲利普国王签了城下之盟。至于叙利亚和埃及,他们的人民一方面还没有产生摆脱桎梏的独立精神,另一方面,不堪忍耐的性格使人们想换新主子。埃及国王残酷、胆怯和贪欲,叙利亚盛行奢华、虚荣和软弱,人民憎恶自己的国王,也讨厌自己,还能打仗吗?

罗马人有和希腊人一样的政治制度优势,没有埃及和叙利亚宫廷

① 孟德斯鸠:《罗马盛衰原因论》,婉玲译,第16页,商务印书馆,1962。

② 同上书,第26页。

的腐败；罗马人还有马其顿人不具备的谋略，比如，当身边有许多敌人时，罗马人就与其中比较软弱的敌人签订停战协议，而在罗马人想进攻时，任何一件事都可能成为借口。罗马人从来没有真心地缔结过和约，缔约是为了侵略；在征服一个民族之后，罗马人便设法削弱它，为使它无力东山再起，无所不用其极：挑拨离间、扣留人质、培养亲信等。

腐败并不是某个民族的专利。孟德斯鸠谈到了受罗马人统治的各国国王的丑恶，他们在罗马主子面前丧失了尊严，为讨好罗马人而剥夺国内人民的财富，这些都只不过为了保证自己奢华安逸的生活。“因此，老实说，罗马既不是一个王国，也不是一个共和国，而是由世界各民族组成的躯体的脑袋。”^①罗马人也不强求各民族法律和风俗的一致，只要他们承认是罗马人，虽然他们其实是不同国家的人。

孟德斯鸠着力研究强大的罗马共和国是怎样走向衰落和灭亡的。他认为首先是罗马人渐渐地丧失民族精神。罗马士兵驻扎异地后，开始被当地风气腐化；其次是分权，将军在外不再听命于君权，而士兵只知服从将领。“他们已经不是共和国的士兵，而是苏拉、马利乌斯、庞培、凯撒的士兵了。罗马再也无法知道，在行省中率领着军队的人物到底是它的将领还是它的敌人了。”^②这是对罗马共和国元老院，对贵族政治和民主制度最大的威胁，因为它在不知不觉中破坏了统治程序，一个潜在的、来自下面的权力开始侵蚀整个国家。罗马开始产生严重的内耗。

作为节节胜利的军事统帅，凯撒开始向罗马共和国元老院发号施令，元老院的威信扫地，已不能正常行使职权，他们默默地忍受凯撒实际上的统治。历史学家往往把元老院组织谋杀凯撒的过程说成是一场阴谋，但在这些阴谋者看来，凯撒却是一个篡夺最高权力的人，杀死这样的人应该是一种美德。究竟是阴谋还是美德？这是道德学家的事情，在历史事实面前，它显得微不足道：征服或是死亡，如此而已。参与杀死凯撒的人当中，有曾受惠于凯撒的朋友，从凯撒的

① 孟德斯鸠：《罗马盛衰原因论》，婉玲译，第41页，商务印书馆，1962。

② 同上书，第49页。

角度看,这当然是谋杀,是阴谋。即使把阴谋当成美德,事情并没有什么改变。这就是政治。

谋杀者再诡秘,也无法预料凯撒死后的社会效果。阴谋得逞后,为了维持表面的和平,元老集团一方面同意凯撒生前的一切法案,另一方面又宣布赦免阴谋者。这是一种政治上的妥协。可是,执政官安东尼比凯撒更为独裁。最后终于爆发了一场内战,元老院宣布安东尼是祖国的敌人。这时,另一个起关键性作用的历史人物是统治元老院的西塞罗,他为搞垮安东尼而推举屋大维,但是屋大维对西塞罗阳奉阴违,屋大维的目的只是把安东尼赶跑,自己当新的执政官。当屋大维实现了这一计划时,他自己就蜕变成共和国新的、更加危险的敌人。

孟德斯鸠专门讨论了罗马人在失败后的自杀心理,这是为荣誉而死,避免偷生的羞辱,是英雄气概的表现。自杀者专注于自己的精神,而根本没有看到死亡。自杀表现了自尊心,“以致它竟然使我们为了爱自己的存在而牺牲自己的存在;我们竟然这样尊重自己,那就是我们由于一种自然的和朦胧的本能而同意结束自己的生命,这种本能使我们爱自己甚于爱自己的生命”^①。就是说,不苟活!苟活者暗中是佩服自杀者的胆量的。

孟德斯鸠还有一个与众不同的见解。通常人们认为,英雄气概是成就大事的必要条件,但是孟德斯鸠却说,挽救屋大维的恰恰是他天生的怯弱,“这一点反而成了屋大维的幸运,甚至使屋大维取得他的地位:他是最不使人害怕的……如果从一开始他就表现出伟大的气魄,大家就会对他怀有戒心了”^②。这真是绝妙的做人为官之道,但它不是学来的,而是性格使然。人家认为是缺点的东西,在孟德斯鸠这里却成就了大事。中国的古训把这叫做韬光养晦,笑里藏刀。孟德斯鸠还描述了人性的丑陋:在安东尼失势时,他为之牺牲了整个世界的那个女人,竟然出卖了安东尼,向新的统治者献媚。安东尼一手

^① 孟德斯鸠:《罗马盛衰原因论》,婉玲译,第68页,商务印书馆,1962。

^② 同上书,第69页。

提拔的许多将领也离开了他。这是历史的细节,使孟德斯鸠的描述具有文学色彩,就好像历史故事。

在这个历史故事的后半部分,屋大维恢复了罗马的秩序,但共和国成了君主国,屋大维成了皇帝,而不再是执政官。他又作了多方面的社会改革。用孟德斯鸠转引的话说,自从皇帝们当政的时候起,历史就更加难写了,因为一切都变得更加神秘,人们所能知道的,只有暴君们不愿隐藏的东西,或是历史学家们所能猜想到的东西而已。^①鲁迅不愿意读由历代皇帝签发的所谓正史,而宁可在旧书摊上寻找来自民间的野史,他认为那里有历史上更为真实的东西。封建专制的中国太黑暗,谁知道有多少东西是从来没有见过天日的?没有办法,皇帝不但不记载,还试图毁掉证据。荒淫之处,只有任人们想像,传奇就这样被演义出来了。

孟德斯鸠谈到在罗马后期,即提贝留司时期,专制蔓延到了整个社会,统治者用所谓的“尊严法”对付人民。作为一种法律,它不仅管束行动,而且约束人们的言论和思想,其后果就是全社会的伪善,没有真话。老实被认为是无能的表现,而且事实如此。诚实者在周围无数骗子面前是危险的。公正是装出来的,官场上盛行的是奴才作风。但坏事并不是从这里才开始的,孟德斯鸠认为,当年向凯撒献媚的人,就曾拼命取消法律对凯撒的限制,甚至有人建议他可以占有他所喜欢的任何女人。

这是怎样的罗马人啊!他们虽然英勇无比,吃苦耐劳,但并没有希腊人的自由精神,他们早已经习惯于服从,把自己的幸福寄托于统治者。孟德斯鸠认为,究其原因,在于罗马人民自己不参加国事的管理,他们只知道恨某个官吏,而不恨制度。

当一个国家快要灭亡时会有怎样的迹象呢?孟德斯鸠描述了罗马末期的情形:皇帝失去了伟大的品德,成为最坏的皇帝,下面的官吏不再听命于他,他则用各种娱乐麻醉自己,耗资巨大,“他们又在贱

^① 参见孟德斯鸠《罗马盛衰原因论》,婉玲译,第74页,商务印书馆,1962。

民们的喝彩声中陶醉起来,结果他们就以为社会的繁荣要归功于他们的统治,只有别有用心的人才会挑剔这种社会的缺点”^①。对罗马人民来说,征战的胜利不过用来供五六个魔鬼过好日子罢了!人民的辛劳就是为着以后受最混蛋的几个公民的最可耻的奴役,人民决定毁掉自己,自己投票反对自己。人民早已习惯了沉默,不久就醒悟过来学着皇帝的样子享乐,于是人民也习惯了奢侈和排场。同时,伊壁鸠鲁学说开始在罗马传播,助长了罗马人心灵和精神的腐化和堕落。最后,也是最要命的,是军队的腐败,罗马人已经丧失了他们的军事纪律,他们的军队再也不会打仗了。罗马周围的民族一齐向它进攻,并且从四面八方入侵它的领土。按照孟德斯鸠的历史观,罗马帝国的灭亡是不可避免的,尽管它具体在哪一天、在什么地点灭亡是偶然的。

孟德斯鸠认为,罗马盛衰的原因具有一种普遍的意义,即“每一个民族都有一种总的精神,而权力本身就是建立在这一精神之上的:当这个民族侵害这一精神的时候,它自己就受到了侵害,结果必然就停顿不前了”^②。

第四节 法的精神

孟德斯鸠断断续续用20年的时间,完成了不朽的《论法的精神》。这是学术严谨的一个典范,凡是找到的前人的有关书籍,孟德斯鸠大多读过了。他熟悉马基雅维利、格劳秀斯、斯宾诺莎、霍布斯、洛克、马勒伯朗士等知名思想家的著作,书中的资料细致而经得起推敲,并大量引用我们并不熟知的作者。在这之前,孟德斯鸠已经写出以《波斯人信札》和《罗马盛衰原因论》为代表的一批作品,还有他作为资料积累的《笔记》;他并不是一个只知道读书的学究,他到欧洲各国旅行,对地理、气候、风俗、政治、法律、宗教等问题,作了直接的考

^① 孟德斯鸠:《罗马盛衰原因论》,婉玲译,第80—81页,商务印书馆,1962。

^② 同上书,第130页。

察。所有这些,为写作《论法的精神》奠定了基础。

《论法的精神》是一部启蒙时代的百科全书,而不仅是后世意义上的政治或法律史著作。这是启蒙时代的特点使然,一种时代精神,法的精神。作为一部探讨世界各民族“一般精神”的巨著,它并不是从黑格尔式的“绝对精神”出发的思辨概念推演。孟德斯鸠所谓“一般精神”,是由不同民族的气候、宗教、法律、风俗、习惯等因素形成的。在《论法的精神》问世之后,欧洲乃至世界关于政治与法律问题的讨论,都不可能绕过孟德斯鸠研究的成果。当我们探讨政体、主权、分权、政党、民主、自由等问题时,在《论法的精神》中可以找到这些概念的历史原型。除了法律学,这本书也划分出许多人文学科的雏形,诸如政治哲学、社会学、社会心理学、法哲学、人类学、人种学、民俗学等。在经历了19—20世纪的专业化过程后,新的世纪需要新的启蒙,新启蒙的方向要求重新打破专业的界限。就此而言,《论法的精神》对我们有特殊的启示。

一 法、政体、分权

在简短的序言中,孟德斯鸠谈到,他的著作旨在启蒙,因为“启迪人民不是无关紧要的事。官吏的成见是从国家的成见产生的。在蒙昧时代,人们就是做了极坏的事也毫无疑惧。在开明之世,即使做了最大的好事也还是要战栗的”^①。这明晰的语言实际上涉及到深刻的道理:其一是人的思想,其二是人的制度。人是一定社会环境的产物,同时,人的思想决定人的行为,那么,最重要的,是启发人民的觉悟(启蒙),还是改造不合理的制度?答案就在《论法的精神》中。

在认真阅读孟德斯鸠之前,受先入之见的影响,人们往往认为,由孟德斯鸠发动的18世纪启蒙思想运动,只是意在近代以来西方模式的国家,其余的政治制度应该被归结为蒙昧的。这样的理解,至少在孟德斯鸠那里,是一种误导,因为他认为,不同的民族,国家规模、

^① 孟德斯鸠:《论法的精神》上册,张雁深译,“著者原序”,第38页,商务印书馆,1997。

人种、环境、风俗不同,适用于不同的政体,这也显示出人民对善恶的理解差异极大。民族不同,对幸福的感受也就不同。对不同民族的人民来说,“爱”的含义是特定的而不是抽象的。在这样的意义上,所谓“启蒙”针对的不是一个抽象物,而是剥掉人们对自己民族、君主、国家、政府、道德、风俗、荣誉的愚昧无知,特别是知识分子的“愚知”成见。在这样的态度中,有一个没有说出来但却很明晰的前提,就是宽容,越是不固执己见的人越能宽容“持不同政见者”。启蒙者的胸怀越是宽阔,他的启蒙思想就越有世界性。宽容者或宽恕者最爱的不是自己或自己的爱人、家族、民族、国家,而是一切人——人本身。这是孟德斯鸠在写作《论法的精神》过程中所积累起来的原则。

(一) 法

我们赞扬孟德斯鸠,并不妨碍批评他。在讨论《论法的精神》之前,我们并不想掩盖它的缺陷,在涉及一般法的哲学基础时,孟德斯鸠不自觉地陷入自相矛盾。从哲学角度分析,在判定一般法的自然基础时,孟德斯鸠的理性是先验的;在涉及法的精神之具体因素时,他又是经验的,乃至唯物的。前一部分的内容,在全书占的分量很少,孟德斯鸠的主要贡献在于后者。

《论法的精神》的第一句话就是:“从最广泛的意义来说,法是由事物的性质产生出来的必然关系。”什么是事物呢?我们周围的世界、上帝、人类都是孟德斯鸠理解的“事物”。所谓“必然”,是针对“盲目的命运”之类说法,“必然”是理性之根本,一定如此的存在。在近代西方思想家们根深蒂固的观念里,有些法出自人的创造,属于人为法;另一些带有更根本性质的法与人的创造无关,属于自然法,即“在法律制定之先,就已经有了公道关系的可能性”^①。为什么又称做“自然”呢?因为它与人的努力无关,它是神圣不可动摇的,就像在人们学会画圆圈之前,地球的半径及其轨迹早就存在了。这样的神圣性

^① 孟德斯鸠:《论法的精神》上册,张雁深译,第1页,商务印书馆,1997。

被认为超出了理智的能力,而出自上帝。举例说来,在自然科学领域,牛顿的科学定理曾被说成是自然哲学;孟德斯鸠认为,诸如平等(《论法的精神》第15章第7节)、和平(《论法的精神》第1章第2节)、生来的自由和独立(《笔记》第174条)、恐惧死亡(《波斯人信札》废弃稿)、吸引异性(《论法的精神》第1章第2节)之类属于自然法。^①在孟德斯鸠看来,属于自然法的内容和牛顿的自然哲学一样,也是不容争论的,它们是先于经验(先验)的,就像由上帝所确立的“公道关系”一样。这里,我们注意到,其一,人的本能也被说成是自然法;其二,自然法属于人类精神的世界,它的本来状态是一回事,人们能否遵守它是另一回事。

在近代关于人与社会的理论中,自然法与人的“自然状态”是联系在一起,“自然状态”源于人生命的本质,存在于社会创建之前。自然法这一提法本身带有浓厚的宗教气氛,它是信念,而不是推理;它是简单的,并不需要具体的知识;它是精神上的依赖感,而不是理性。从我们的立场看,所谓的“自然状态”是一种先入为主的假定。霍布斯、洛克、孟德斯鸠、卢梭等人对在自然状态下人性的善恶有争论,但他们对自然状态的存在没有异议。

自然法的存在是一个前提,但孟德斯鸠讨论的内容并不是自然状态,而是社会状态。社会的产生是由于原始平等的消失,争斗状态的出现,于是要以“社会契约”或者“人为法”的形式平息人与人之间由于利益冲突而发生的争斗——这是近代启蒙学者众口一词的国家与法的起源理论。他们之间的争论,并不像他们想像的那样重要。

孟德斯鸠举了“人为法”的例子,如涉及不同民族关系的,叫国际法;涉及统治者与被统治者关系的,叫政治法;涉及公民间关系的,叫民法;如此等等。其中,对于某个民族的人民来说,最重要的,是他们自己所谓“政治国家”的性质,因为“还不如说,为一个民族设立的政体,如果该政体的特殊性质和该民族的性质相符合的话,便是最适合

^① 这里的考据参见罗伯特·夏克尔顿《孟德斯鸠评传》,刘明臣等译,第310页,中国社会科学出版社,1991。

于自然的政体了”^①。但是,我们怎么才能知道我们的国家是这样的呢?孟德斯鸠和卢梭都强调国家的性质要反映所有人的意志(公意),可是,我们又怎么知道它是公意,而不是强加于民意或假借民意的?启蒙学者设定的只是理想状态,其“公意”只是对有能力议政的“公民”而言,“群氓”或“群众”^②被假设成没有能力的,所以不必考虑。

孟德斯鸠重点讨论的,不是法律,而是“法的精神”。什么是法的精神呢?法律应该和国家的自然状态有关系,如气候、土地的质量和面积以及农、猎、牧各种人民的生活方式。法律还应该与政体所能容忍的自由程度有关系,与宗教、财富、人口、贸易、风俗、习惯相适应。上述这些关系综合起来就构成所谓“法的精神”。^③

这样的态度和自然法中的先验立场不同,它是唯物主义的。这样理解的“法”就不是狭义的,而具有广义性和开拓性。孟德斯鸠也是社会学和人种学的创立者。

(二) 政体

孟德斯鸠根据人民与国家最高权力的关系来确定政体的性质。大多数人民掌握国家最高权力的政体,就叫共和政体;君主政体指一个人按照固定和确立的法律执政;专制政体也是一个人执政,但是只凭他的意志和反复无常的性情,没有固定的法律。

1. 共和政体。共和政体又分成两种。“共和国的全体人民握有最高权力时,就是民主政治。共和国的一部分人民握有最高权力时,就是贵族政治。”^④在民主政治下,保障投票权利的法律是最基本的法律。选举表现了人民的意志,即全体人民制定并执行法律;同时,每个公民都有可能通过选举而成为“君主”。孟德斯鸠认为,民主政治要规定由一定数量的公民选举组成议会,以代表人民说话(以立法的

① 孟德斯鸠:《论法的精神》上册,张雁深译,第6页,商务印书馆,1997。

② “群众”一词应该被“公民”取代,其理由可由读者思考,本文不作赘述。

③ 参见孟德斯鸠《论法的精神》上册,张雁深译,第7页,商务印书馆,1997。

④ 同上书,第8页。我们以下谈论共和政体时,主要指民主政治。

形式),而专业化的权力管理,则由人民交给自己的代理人(官吏)。只有人民最清楚谁适合“做官”。^① 民主政治的生命在于,这样制度下的选举应该公开透明,不能有幕后政治。在假民主的国家里,虽然人民也在投票,但是最后的结果,早已经在幕后分赃完毕。在贵族政治下,最高权力掌握在某一部分人的手中,就是由这些人制定并执行法律。

维持或支撑共和政体的原则是品德或道义,在孟德斯鸠看来,这种品德的基础是爱自己的祖国,自觉遵守法律,没有人可以超越于法律之上。品德的消失意味着停止遵守法律,而法律一旦败坏,共和国的意义也就不存在了。当共和国的品德丧失时,公共的事物受到践踏,成为私人的财产,人人都想巧取豪夺,最后,成了几个最有权力的公民之间的较量。同样的道理,在共和政体中,教育的目的也应该是品德,它要求公民道德高尚,孟德斯鸠又把它称做“政治的品德”。“但是政治的品德是舍弃自己——这永远是很苦痛的一件事”^②,因为共和政体的品德要公民热爱法律与祖国,就是要求人们把公共利益置于个人利益之上,把国家的事当成自己的事。它是一种自觉的感情产物,而不是知识的产物。共和政体的品德与人们知识的多少和社会地位的高低无关。这品德又保证了社会风气的纯正,因为它与社会不公和腐败势不两立。从根本上说,人们的利益、幸福、希望是一样的,这就是平等。在共和政体的道德中,人们的快乐不应该来自权力和财富,否则,平等的原则就不复存在了,因此爱节俭(与节俭相应的德行还有节制、勤劳、谨慎、安分、秩序、纪律等)也是共和国公民的品德。孟德斯鸠认为,在民主政治之下,法律应该尽可能保证人民在财产上的平等,切不可人为地造成贫富悬殊,在关于赠与、继承、遗嘱等相关契约上订立规章。财富的平等与节俭的风俗是互为因果的,

^① 孟德斯鸠在这里谈到古代希腊和罗马的民主政治选举制度,它们往往根据人民财富的多寡而把人民分成不同的等级,因此“与其说是人在选举,毋宁说是资产与财富在选举”(孟德斯鸠:《论法的精神》上册,张雁深译,第10页,商务印书馆,1997)。

^② 同上书,第34页。

而风俗的变坏往往是由少数人掌握了更多的财富所导致的。

共和国中公民的生活、行动与思想是为了国家,他们担任公职,是尽义务,而不是为了得到额外的好处,而且,严格的国家体制也使个人不能通过“当官”得到好处。

孟德斯鸠认为,在不同政体下,民法和刑法的繁简也是不一样的。在共和政体这样“政治宽和的国家里,一个人,即使是最卑鄙的公民的生命也应当受到尊重,他的荣誉和财产,如果没有经过长期的审查,是不得剥夺的;他的生命,除了受国家的控诉之外,是不得剥夺的”^①。制裁公民的态度越谨慎,诉讼程序越“烦琐”,越显得重视公民的权利,越能使公民不受冤枉,保证公民的自由。孟德斯鸠又认为,就刑罚的轻重而言,共和政体的刑法量刑在三种政体中是最轻的,这是由于共和政体强调品德,共和国的公民普遍爱国、知耻、畏惧责难,品德本身就是强大的约束力量,防止了很多犯罪行为。

奢侈之风形成的原因往往与不劳而获有关,或者源于损公肥私,或者以非法的手段暴富,总之非辛勤劳动所得;简朴之风形成的原因相反,即人们只是得到自己在社会总财产中公平的一份。同样,衡量共和政体下人民品德是否堕落的标志之一,在于妇女是否还看重自己的贞操。当她们不以淫乱为羞耻时,整个社会就堕落了。淫乱盛行是共和政体行将灭亡的标志,民主政治下的女性则具有庄重的美德。

孟德斯鸠看到了民主政治被腐化的危险。腐化来自两个方面:其一是上述的不平等,其二则是要求绝对的平等和自由。如何区别这两者呢?民主政治中的平等是公民身份或权利义务上的平等,但这并不意味着他们在各自特殊身份上也是平等的,比如人们要把管理权交给事先委托的代理人即官吏,而不能人人当官吏。人人都有自己的社会角色,要遵守这些角色之间的品德。

在孟德斯鸠看来,共和政体要求领土面积相对狭小,大的共和国受自身规模限制,有种种弊端,比如容易使个人的权力和管理的财富

^① 孟德斯鸠:《论法的精神》上册,张雁深译,第75—76页,商务印书馆,1997。

过大,从而私欲膨胀,觉得只要拥有这些权力和财富,没有国家也能幸福。大的共和国也容易使公民牺牲公共的福利而换取个人好处。

2. 君主政体。不能完全把中国的封建制度与孟德斯鸠这里所谓的君主制度混淆,因为在他看来,中国属于君主专制政体。但我们认为,中国的封建制度是世界政体中一个特例,它是专制的,但也具有孟德斯鸠所描述的君主政体的很多特征。孟德斯鸠认为,在君主政体下,虽然由君主一个人说了算,但是君主基本上要依照法律治理国家,君主不可能像在专制体制下,只凭皇帝一个人一时的、反复无常的意志行事,使国家没有基本的法度,人民无所依照。在君主制下,尽管君主是一切政治的与民事的权力的源泉,但是,君主的权力还要受基本法律和“中间”权力的一定约束。这里所谓“中间”的,也即附属的、依赖的,主要指君主制下的贵族权力。^① 这里的情形与中国漫长的封建制度有所不同,中国历史上没有孟德斯鸠这里所说的西方式的“贵族制度”(具有一定的司法权等特权,有世袭的爵位)以及享有精神特权的僧侣(君主不能任意地剥夺他们的特权)。这些特权中还有很重要的一条,就是财产的管辖权,而中国皇帝却在“法律”上拥有国家的全部财产。在西方的君主制下,还有一个政治团体,即君主的枢密院,它是法律的保护机构。专制国家并不需要有这样一个机构保卫法律,国王或者皇帝本身就是法。“专制国中被尊重的便是习惯,而不是法律。”^②

君主制下的人民没有公民意识。舍弃自己、爱法律、爱国家的共和政体的品德,不是君主制赖以生存的原则。在君主制下,“人们对品德没有任何需要;国家也不要求人们具备这些品德。在君主国里,一个行为,只要是不声不响地去做的话,多多少少是没有人追究的”^③。在君主制下,人们对缺少社会公德不在乎,因为人民对公共利

① “君主政体的基本准则是,没有君主就没有贵族,没有贵族就没有君主。但是在没有贵族的君主国,君主将成为暴君。”(孟德斯鸠:《论法的精神》上册,张雁深译,第16页,商务印书馆,1997。)

② 同上书,第17—18页。

③ 同上书,第23页。

益不在乎,从而在这样的制度下,当人们犯罪时,触犯私人的幸福多于触犯国家的制度。孟德斯鸠认为,君主制赖以生存的基础,是人民看重荣誉,也就是把地位、出身、官职、财富看得高于一切,其具体的表现是,好闲逸而有野心,骄傲而卑鄙,希望不劳而致富,憎恶真理,背信弃义,不遵守一切诺言,蔑视公民职责,惧怕君主有品德,希望君主有缺点,而且比这一切糟糕的是,永远嘲笑品德。那么,在一个国家里,首脑人物多半是不诚实的人,而要求在下的人全是善人;“首脑人物是骗子,而要求在下的人同意只做受骗的呆子;这是极难的事”^①。

孟德斯鸠说,野心对共和国是有害的,但在君主国中效果却是好的,它是活跃君主政体的生命,人人为自己的荣誉而膨胀自己的野心,这些来自不同方向的个人动机之总和,就是君主制的共同利益。换句话说,这共同的利益就是虚假本身。在君主制下,野心是荣誉的发动机,人们想方设法出人头地。“在那里,判断人的行为的标准不是好坏,而是美丑;不是公道与否,而是伟大与否;不是合理与否,而是非凡与否”^②。无须多言,在为荣誉而形成的风气中,没有共和国那样纯洁的品德。出自野心或雄心的献媚和权术是被默许的,因为只要能达到目的,人们不太在乎手段的卑鄙,就像中国古代俗语说的,胜者为王,败者为寇。是非远不如胜败重要,从而形成了迂回的智慧。直白地说,君主国鼓励能力而不是品德,把能力本身当做品德。这样的能力,主要是耍阴谋的技巧。君主国也讲礼貌,但它是矫饰浮华的;也讲礼仪,但它只看重排场、奢侈和逸乐。君主国教育人们文质彬彬,不过是让人们虚伪罢了;它教育人们爱国,其实不过就是爱一个君主和一个享有特权的利益集团。另外,与荣誉比起来,法律显得并不重要,人们的行为更多地受追求荣誉的引导,而不是法律。

君主国与共和国相比有一个显著的优点,即自上而下都是由长

① 孟德斯鸠:《论法的精神》上册,张雁深译,第24页,商务印书馆,1997。

② 同上书,第30页。

官说了算,不需要有立法和司法烦琐的争论和复杂的审批手续。从理论上讲,君主国的行政行为较为迅速、多变化,常有突如其来之举。但这样的优点也是缺点:太容易说了算,也就容易轻率,从而漏洞百出。君主制还培养出一个奢侈淫逸的利益集团,他们官官相护,权力稳固。因此,在君主制下,人人都愿意“当官”,它被视为家族和个人的最大荣誉,幸福的标志。官当得越大,荣誉越大,幸福越多。于是,便存在着公开的或各种变相的买官卖官,即权力与金钱互换。君主制是不需要监察官的,因为在以升官发财为标志的荣誉驱动下,监察官自己也是腐败的。

孟德斯鸠本人就是路易十五时代的法院庭长,对君主制下法律的执行情况有切身的体会。他认为,在君主国中,法庭判案受人为因素的影响太多,因为它实际上是人治而非法治的国家,制约法官动机的因素越多,案例中相互矛盾的判决也就越多;特权越多,例外就越多。

在君主国中,奢侈是必须的,因为“财富的分配很不平均,所以奢侈是很必要的,要是有钱人不挥霍的话,穷人便要饿死”^①。如果没有奢华,那么,这个君主国就要完蛋了,因为“共和国亡于奢华,君主国亡于穷困”^②。君主国原则的腐化不是因为它的财富和奢侈,而是由“多人的专制主义”导致“一人的专制主义”,即剥夺了王公贵族的特权,事无巨细,一切都由君主一个人说了算。孟德斯鸠转引了《中华帝国志》中的观点,认为秦朝与隋朝灭亡的原因是皇帝不甘于一般性管理,而要事事直接管理。这就导致了专制和暴政。^③ 君主国腐化的另一个标志是,卑鄙的人们从奴颜婢膝中得到显贵,官吏们只对上面的“首长”负责,而不对人民负责。君主国堕落的结果是导致赤裸裸

① 孟德斯鸠:《论法的精神》上册,张雁深译,第99页,商务印书馆,1997。孟德斯鸠在《波斯人信札》中生动地描述了18世纪初法国君主制度下的奢华风气。

② 孟德斯鸠:《论法的精神》上册,张雁深译,第100页,商务印书馆,1997。

③ 参见杜亚尔德《中华帝国志》第2卷,第648页,转引自同上书,第116页注释③。

的专制国家。

孟德斯鸠认为,一个君主国的领土面积应该适中,狭小的面积适合共和国,而广大的领土面积适合于专制。实践表明,这样的判断并不准确,它显然没有被后来的国家所遵守,最为典型的是美国,它是幅员辽阔的国家,也是联邦制的民主国家。

3. 专制政体。孟德斯鸠认为,把专制政体与君主政体区别开的标志是,专制国家无法律可循,完全按照君主的意志行事。如果说专制国家还有“法律”的话,那就是君主任命了一个宰相,作为第一奴才,以使自己能安于淫逸。专制国家要求绝对的服从,因此它的原则既不是共和国中的品德,也不是君主国中的荣誉,而是恐怖。心怀不满的人太多,只有一个主子,即使宰相也是奴才。在这样的气氛下,造反或革命随时可能发生,所以要用恐怖去窒息人们的野心。恐怖的原则也决不是让奴才想着出人头地,那会让主子不安。在专制国家中,人人胆战心惊,惟恐犯上作乱,即使知识分子也不例外。在中国专制时代,就曾经有世界文明史中罕见的“文字狱”。它是专制与中国特殊的文化氛围结合的畸形儿,主子及其大小奴才们(他们都争着做那个最大的奴才)对那些他们认为是犯上作乱的文字有极强的想像力,这是因为他们预先就设定了人人有造反的动机,于是心虚。

由于要求人民绝对服从,专制国家便设立了一个不成文的规矩,即犯错的只能是奴才,主子永远不会错,至少是当政的主子绝对不会承认自己错。即使主子明显地错了,他的错误命令也要执行。主子的诏令一经颁布,就容不得争论、商谈、限制等,而只能是服从。民间肯定有更好的建议,但是出于对恐怖的畏惧,人们敢怒不敢言。一旦言了,不但会被大多数的沉默所窒息,还要担心随时可能被迫害。因此,在专制国家中,是非显得不重要。人们就像一群猴子,只服从其中那个力气大的。人文知识分子的精神是受压抑的,因为专制与启蒙势不两立。专制者需要的是听话的奴才,而不是个性独立的思想者。

“专制国家的教育就必须是奴隶性的了”^①,即奴才要服从或听话。但是,如果一个人的命令会得到别人的绝对服从,那结果会是怎么样呢?就是服从者自己不需要动脑子,可是,这也会使下命令的人无须有什么智慧,他只要随意表达意愿就够了。在这样的情形下,奴才和主子都是愚蠢的。

专制制度是最不宽容的制度,主要是因为主子没有宽恕的精神,但是,一旦他具有这样的精神,他就再也做不成主子了。人不好,是因为制度不好;人好,是因为制度好。人是环境的产物,这是启蒙时代的基本判断。^②

孟德斯鸠指出,由于专制国家是靠一个人的意志而不是法律进行统治,所以它并不需要很多的法律,相反,法律会妨碍意志的推行。专制国家也不实行选举,而实行权力委任。至于社会风俗,“专制的国家有一个习惯,就是无论对哪一位上级都不能不送礼物,就是对君王也不能例外”^③。送礼之风也是制度的产物,因为在专制国家中,官吏们的义务只是对上级负责,对他们的任用奖惩来自上司;官吏不对下级和百姓负责,他们无求于下级。因此,送礼多是对上送礼,以便于升官、得奖和免罚;升官是官吏们最为关心的事情。为什么送礼之风盛行且屡屡奏效呢?因为“专制的国家,既没有荣誉又没有品德,人们所以有所作为,只是因为希望获得生活上的好处而已”^④。

专制制度是最不能长久的制度,因为它扼杀人民最基本的权利,以恐怖维持自己的政权,这犹如坐在一座火山上面。“专制政体的原则是恐怖;恐怖的目的是平静。但是这种平静不是太平。”^⑤为维持政权而不惜动用一切手段,专制国家注定是残忍的。但是,长期以来,

① 孟德斯鸠:《论法的精神》上册,张雁深译,第33页,商务印书馆,1997。在第62—63页孟德斯鸠又谈到,在专制国家中,即使国王的兄弟也是国王的奴隶,他也是国王的劲敌。

② 马克思在《关于费尔巴哈的提纲》中引用了这个判断,但马克思的结论却是革命性的,即环境是由人来改造的。

③④ 孟德斯鸠:《论法的精神》上册,张雁深译,第67页,商务印书馆,1997。

⑤ 同上书,第60页。

专制国家也总结出非常完善的培养奴才性格的办法,这性格主要是怯弱和麻木,对国家、公共事务、法律、家族外的事情非常冷淡,对自己真正的权利木然无知,想方设法维持暂时的太平。专制者也不怕官吏和人民淫逸,这并不是因为君主自己就是这个样子的,而是因为人民的腐败可以转移他们的不满情绪。但是,如果百姓的淫逸导致政治上的不服从,则格杀勿论。

最后,在孟德斯鸠看来,专制制度适合于领土广大的国家。

(三) 分权

孟德斯鸠在人类政治学说史上第一次完整地提出将立法权、行政权、司法权这三种权力分开,由不同的权力机关分别行使,以便于权力的相互制约,最大限度地防止腐败发生。^①

我们应该历史地看问题,孟德斯鸠只是在《论法的精神》谈到英国的政治自由制度时,在第 11 章的个别小节中提出了三权分立的原则。在他的心目中,这样的政治原则只是在英国等极少数国家存在着,而且,这样的政治自由也并不是绝对的好事。孟德斯鸠认为,并不是所有的国家都适合实行三权分立的政治制度,由于有不同的风俗习惯、气候、人口、国土面积等,有的民族适合于君主制度,甚至是专制制度。孟德斯鸠不会想到三权分立原则后来被世界上绝大多数民族接受,他把更大的精力耗在第 3 卷上,讨论风俗、习惯、环境、气候等因素对国家制度和法律的影响,有些政治和法律史学家认为这才是《论法的精神》最重要的理论贡献。

既然自由并不是绝对的好事,它也就不能作为人民是否幸福的根本性标志。孟德斯鸠认为,君主制度下的人民也可能幸福,幸福与

^① 在古希腊哲学家亚里士多德的政治理论中,就曾经提出了讨论、执行、司法之不同;古罗马时代波利比奥斯提出应该建立一种混合政府,认为罗马政体应由代表君主的执政官、代表贵族的元老院、代表人民的人民代表大会相互牵制;16 世纪,J. 博丹提出司法权独立;17 世纪,洛克进一步把国家权力分为立法权、执行权、外交权;孟德斯鸠在《论法的精神》中明确地提出立法、行政、司法三权分立的原则。

自由并不具有直接的因果关系。我们从孟德斯鸠关于三种政体的论述中,并不能得出他倾向于共和政体的结论。

孟德斯鸠论述了近现代国家制度的基本原则,它集中表现在第11章。这一章的内容,是他的欧洲之旅结束后,对英国政体考察的结论。简单地说,就是把政治自由的法律同政体联系起来。孟德斯鸠认为,自由不是一个随便理解的称谓,“政治自由并不是愿意做什么就做什么。在一个国家里,也就是说,在一个有法律的社会里,自由仅仅是:一个人能够做他应该做的事情,而不被强迫去做他不应该做的事情”^①。自由的范围以法律为准绳。法律的形式至为关键。这里的“自由”被理解为“政治自由”。孟德斯鸠认为,在君主制度和专制制度下,没有政治自由,在这样的制度下,权力的滥用是不言而喻的事。但是,这不是孟德斯鸠主要想说的,他想说明,在民主政体中,如何保证权力不被滥用。“但是一切有权力的人都容易滥用权力,这是万古不易的一条经验。”^②这样的假定是以人性恶为理论基础的。这也是三权分立理论的假定。但是,这个假定却来自经验:在缺少约束的条件下,政治权力机构总是滥用权力的。为权力提供界限的不是品德(因为人性是恶的),而是另一种权力,因为“从事物的性质来说,要防止滥用权力,就必须以权力约束权力”^③。进一步说,要把这个立场以法律的形式确定下来,并且严格以此规范人们的言行。这是法治社会的精髓。

孟德斯鸠认为,民族不同,法律的目的不同。^④政体不同,目的也不同。君主制度的目的是君主的欢乐;专制制度的目的是君主和国家的光荣;英格兰制度(这里孟德斯鸠并没有直接提到共和政体)的目的是政治自由,其基础就是三权分立。第11章第6节第1段开始是三权分立理论的雏形。“每一个国家有三种权力:(一)立法权力;(二)有关国际法事项的行政权力;(三)有关民政法规事项的行政权

①②③ 孟德斯鸠:《论法的精神》上册,张雁深译,第154页,商务印书馆,1997。

④ “扩张是罗马的目的……宗教是犹太法律的目的;贸易是马塞的目的;太平是中国法律的目的。”(同上书,第155页。)

力。”其中的第二种权力实际上是行政权，第三种权力实际上是司法权，因为孟德斯鸠认为：

依据第二种权力，他们（指国王或执行官——引者）媾和或宣战，派遣或接受使节，维护公共安全，防御侵略。依据第三种权力，他们惩罚犯罪或裁决私人讼争。我们将称后者为司法权力，而第二种权力则简称为国家的行政权力。^①

讨论的过程可以从相反的方向开始。如果将立法权与行政权集中在一个人或者一个权力机关手上，按照人性恶的假设，他或者它必将制定对自己的行为有利的法律。如果司法权与立法权合而为一，立法者同时也就是法官，那么不管法官说什么，就都是正确的，这就等于给法官以草菅人命的机会；如果司法权与行政权合而为一，那么法官不但可以随意处置所谓的“罪犯”，也可以任意压迫普通人。

在以上的情况下，孟德斯鸠所谓的政治自由是不存在的。在他看来，把这三种不同的国家权力集中在一个人或一个政治组织身上，是权力腐败的最终原因，最大的腐败是制度的腐败。人是环境的产物，腐败的人是腐败了的环境的产物。在这样的环境下存在的立法权和司法权都形同虚设，只有行政长官才是最实实在在的，因为这个国家实际上通行的，只是集这三种权力为一身的人或团体的意志。“在那里，一切权力合而为一，虽然没有专制君主的外观，但人们却时时感到君主专制的存在。”^②

孟德斯鸠和卢梭一样强调：“立法权应该由人民集体享有……代表（立法机关的成员——引者）的最大好处，在于他们有能力讨论事情。”^③这些有立法权力的代表们虽然来自人民，却是人民中的

① 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，张雁深译，第155页，商务印书馆，1997。

② 同上书，第157页。

③ 同上书，第158页。

“有能力者”，他们应该懂得法律，有政治经验。总之，他们应该有充分的能力对全体选民负责，他们自己则是由各地区选民选举的结果。孟德斯鸠确立的这一原则在当今世界政治生活中得到最为广泛的应用。根据这一原则，绝大多数人民参与政治的直接行为就是选举代表。实际上，人民也是可以依照其身份地位划分出“等级”的，比如贵族与平民的区别。孟德斯鸠认为，来自人民不同等级的立法代表形成了各自的团体。

孟德斯鸠这里反复谈到了“自由”，它是在三权分立的政治环境下一一种宽松的政体气氛，意指没有一种绝对的权力专制。后来西方政坛常常出现以“自由”为标志的政治团体，标榜“自由民主”、“民主共和”以及“社会民主”等，这些政党均以三权分立为政治理论基础。

在阐述分权理论时，孟德斯鸠用较多的篇幅讨论了立法权。除了不能让立法机关的人同时担任行政职务之外，立法机关还应该定期集会，通过决议，以免国家陷入无政府状态。一定要区分具有法律效果的决议和行政职权范围内的行政命令，如果前者由行政机关来做，行政权力就蜕变为专制权力。同时，也要注意，如果立法机关想要掌握行政权力，它自己也会发生腐化。“在这种情形下，如果立法机关一旦腐化，那就不可救药了……人民一旦看见它腐化了，便不再寄任何希望于它所制定的法律。”^①这时，制止立法机关越权行为的权力在行政机关，同样，如果不加以制止，立法机关也将变成专制机关。“因为它会把它所能想像到的一切权力都授予自己，而把其余二权毁灭。”^②但是，孟德斯鸠又认为，虽然立法权不应有钳制行政权的权力，但应该有权审查它所制定的法律的实施情况，并提出审查报告。在人员的素质上，立法机关更需要深思熟虑的头脑，长于辩论，它是国家的心脏；行政机关则需要迅速处理具体问题的能力，长于行动，它是国家的四肢。

^{①②} 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，张雁深译，第161页，商务印书馆，1997。

二 法与气候

这一部分的内容确立了孟德斯鸠作为社会学^①和人种学奠基人的历史地位,它所含有的的人文精神价值是百科全书式的,我们不仅要注意它的哲学、政治学、法学价值,还要注意它的历史学和文学的价值。

孟德斯鸠的立意宗旨是,“如果精神的气质和内心的感情真正因不同的气候而有极端差别的话,法律就应当和这些感情的差别以及这些气质的差别有一定的关系”^②。简单地说,气候不同,精神气质不同,内心感情不同,适用的法律不同。

这样的立场已经被许多事实证明有极大的偏颇,从根本上说,我们不能以一个国家在地理上的经纬度作为判断这个国家社会制度性质的尺度。孟德斯鸠的理论似乎是可笑的,但我们要特别注意他论述的过程和使用的方法,他为我们提供了独立地研究问题的范例。

孟德斯鸠的立场又是“极端唯物主义”的,他是“人是环境的产物”这一命题的主要倡导者。他强调生理因素,首先是气候、身体,然后才有精神状态。在世界不同国家中,北方民族,或者说,气候相对寒冷地区的人们身体较为高大、强壮,显得精力充沛、勇敢、自信、直爽、较少猜疑、不善诡计;在闷热的南方地区,人们的性格正好相反:萎靡、矮小、温柔、活泼、灵巧、怯弱、善施诡计。如此说来,北方人善战,多出将军;南方人聪慧,多出宰相。

用形象性的语言描述,北方人和南方人在神经纤维、身体、皮肤、相貌、思想、感情诸方面分别具有“粗”和“细”的特征,所以,孟德斯鸠

^① 通常人们认为社会学的创始人是法国哲学家孔德,而作为实证主义的奠基人,孔德是孟德斯鸠的追随者。

^② 孟德斯鸠:《论法的精神》上册,张雁深译,第227页,商务印书馆,1997。关键是对这句话中的“气候”一词不局限于字面上的理解,可以有举一反三的认识:正是循着这个具体的方向,我们说它是社会学的、人种学的乃至人类学的,它建立在对自然、社会环境深入调查的基础之上,而不是纯粹的思辨。

认为,南方人在想像、趣味、感受性、活泼性方面有优势。为了证明自己的观点,孟德斯鸠甚至在显微镜下,观察动物在不同气候环境下皮肤外表组织的变化,以证实寒冷国家的人们的皮肤感觉不灵敏,并由此说,那儿的人对快乐的感受性也是很低的。在温暖的国家,人们对快乐的感受性就高。

这样看来,现身说法,孟德斯鸠是法国人,一个有悠久的浪漫历史的民族,它恰好是一个气候宜人的国家。法兰西民族对爱情的狂热,竟然源于潮湿而暖融融的天气,它能使人们在生理或身体方面感受爱情千变万化的快活(而笨拙的北方人却几乎没有反应),并由此延伸到对爱情之隐喻的喜悦,比如文学、诗歌、绘画、戏剧,爱就好像是生命本身。孟德斯鸠认为:

在北方的国家,人们的体格健康魁伟,但是迟笨,他们对一切可以使精神焕发的东西都感到快乐,例如狩猎、旅行、战争和酒。你将在北方气候之下看到邪恶少、品德多、极诚恳而坦白的人民。当你走近南方国家的时候,你便将感到自己已完全离开了道德的边界;在那里,最强烈的情欲产生各种犯罪,每个人都企图占别人的一切便宜来放纵这些情欲。在气候温暖的国家,你将看到风尚不定的人民,邪恶和品德也一样地无常,因为气候的性质没有充分的决定性,不能把它们固定下来。^①

如果气候炎热超过了一定限度,人们则怯弱,但有毅力,就像印度人一样。孟德斯鸠似乎认定东方人的器官纤弱,性格软弱,因为那里气候炎热。而且,孟德斯鸠从东方的气候推断那里的人们身体是懒惰的,而身体的懒惰是精神懒惰之原因。孟德斯鸠的立场显然缺乏事实依据,因为精神懒惰的原因似乎在别处。身体不活跃,精神却可以充满想像,中国就有“秀才不出门,全知天下事”之说。闭门造车,

^① 孟德斯鸠:《论法的精神》上册,张雁深译,第230页,商务印书馆,1997。

易于生动迂回地想像和创造概念,故中国的古诗词和德国的思辨哲学发达。孟德斯鸠这里所谓“精神”若是指启蒙精神,那决不是懒惰的身体的产物,精神的开放和宽容与18世纪以旅行和探险为时尚有密切的联系。所以孟德斯鸠是现身说法,《论法的精神》若离开他的欧洲之旅,是不可想像的。

旅行与探险是主动的行为,易培养精神的敏锐,勇于开辟未知的哲学。“秀才不出门”似的静止会沉思出怎样的哲学呢?孟德斯鸠提到了印度的佛教,它诉诸身体甚至心思的不动乃至无为,并视之为最大的幸福。孟德斯鸠认为,佛的教义是由气候上的懒惰产生的。或许就是因为天气太热!中国的大部分地区并不十分炎热,所以“中国的立法者是比较明智的,他们不是从人类将来可能享受的和平状态去考虑人类,而是从适宜于履行生活义务的行动去考虑人类,所以他们使他们的宗教、哲学和法律全都合乎实际”^①。

按孟德斯鸠的说法,英国人的性格与其气候有直接的关系:冷淡,厌恶周围的事物,不耐烦,事不关己、高高挂起,于是,更适合用法律,而不是人情,支配政府和人民。

气候不仅可以解释精神,也解释法律。孟德斯鸠认为,北方寒冷,故人民嗜酒,法律不宜禁酒;而穆罕默德颁布禁酒律,因为阿拉伯地区炎热。同理,麻风病源于埃及的气候,并由于十字军东征传到欧洲,在流行这种病的地方,就有了隔离病人的法律。还有梅毒,这些病在当时是可以大面积毁灭人类的。

孟德斯鸠讨论了“政治奴隶制度”,即专制国家。专制国家的人民得有政治上的容忍性格,吃好穿好就行了。社会的公平或平等、公德离人们太远,也是人们不关心的,人人只关心自己的功名,成为人上人,所以这个社会不崇尚品德,而佩服能人。什么是奴役他人的心理动机呢?轻蔑!被轻视者身上的许多因素都可以成为让人瞧不起的理由:滥吃食物,没有德行,不信教,皮肤黝黑甚至鼻子扁平。“上帝

^① 孟德斯鸠:《论法的精神》上册,张雁深译,第232页,商务印书馆,1997。

是很智慧的,我们几乎不能相信,他竟然会把一个灵魂,尤其是一个好的灵魂,放在全部黑色的身体里。”^①

作为人种学的奠基人,孟德斯鸠从自然环境和身体构成角度分析各民族的不同。孟德斯鸠以上的言论在不经意间暴露出某种种族歧视的倾向,但他同时又是理智的、矛盾的,他认为奴隶制不是好制度,“因为一切人生来就是平等的,所以应该说奴隶制是违反自然的”^②。

我们尝试着诠释孟德斯鸠的人种学立场,即他根据气候的不同解释不同种族身体构成的不同,又用身体的不同注释风俗和法律制度的不同。他认为,在炎热的印度和阿拉伯地区,女子生理的成熟与心理的成熟是不同步的,当她们年仅十余岁就嫁人时,还什么都不懂,而在有“理性”时,姿色已老;这样的气候与生理特点,决定了那里的妇女只能处于依赖男人的地位。美色早生易早衰,这样,丈夫就抛弃发妻另觅新欢,多妻制由此滋生。反之,一妻制是由于夫妻双方的年龄和理性相似,这仅存在处于寒带和温带的民族中。孟德斯鸠认为,气候炎热的东方易生女,女多于男,故法律允许多妻;寒冷则易生男,故一妻。东方人由于妻子多,常把她们幽禁起来,就像波斯人后宫中的情形。要求女人服从与专制制度要求太平的愿望是一致的,这里妇女的美德是知廉耻、守贞操、端庄、恬静、依恋家庭;在欧洲自由制度下,妇女容易进入社会,感染轻浮和活跃的因素。

孟德斯鸠还用气候解释奴役现象。中国北方人勇敢,南方人怯弱,所以统治者常是北方人。另外,“亚细亚曾经被征服过十三次;十一次的征服者是北方的民族,两次是南方的民族”^③。由于地域辽阔,人口众多,亚洲适合建立大的专制帝国。

孟德斯鸠用这样一句话总结“法的精神”：“人类受多种事物的支配,就是:气候、宗教、法律、施政的准则、先例、风俗、习惯。结果就在

① 孟德斯鸠:《论法的精神》上册,张雁深译,第245页,商务印书馆,1997。

② 同上书,第247页。

③ 同上书,第276页。

这里形成了一种一般的精神。”^①一般精神是诸多因素之综合,在各民族中的侧重有所不同,比如在中国人的一般精神中,风俗的作用不可小视。一般来说,一个人或一个民族,越是喜好交际,越容易活泼洒脱,善于表达思想。而且,“人民越好交际,便越容易改变他们的风俗,因为每人都有较多的机会成为另一个人观察的对象,因之人们就能更清楚看到每个人的特点”^②。如果说中国曾经是一个保存风俗最久的民族,那么在传统上就是不善于与异族交际的、自我封闭的。也可以说,中国的风俗中沉重的成分多,快活的因素少,因为中国风俗中不成文的规则太多,负担重则不快活,所以快乐与游戏的态度对于改变中国人的风俗及对幸福的感受力是必要的。中国的风俗中应该增加趣味性的东西、更轻松的东西,以这样的态度生活和工作,往往会取得意想不到的收获。

孟德斯鸠认为,一个民族宁可爱虚荣,也不要爱骄傲,因为虚荣的效果是豪华、勤劳、艺术、时尚、礼貌、风趣——我们在《波斯人信札》中读到一个东方人对18世纪初欧洲奢华风俗(热爱享受和情趣)的描述。

孟德斯鸠把风俗和法律并列,认为风俗(比如这里的爱慕虚荣)不仅仅是习惯,也是一个国家一般的制度。风俗是全民族潜意识中认可的道德。改变风俗的方法可以有二:其一,以法律的形式禁止它。这样的方式并不新鲜,但事实证明收效甚微,法律在风俗面前老是打败仗。其二,“如果用别人的风俗和习惯去改变自己的风俗和习惯,就要好些”^③。这样的改变,不是由于法律上的强迫,而是羡慕新的风俗。这时需要做的,就是提倡别人的风俗习惯。这是一个相当漫长而渐进的过程。

① 孟德斯鸠:《论法的精神》上册,张雁深译,第305页,商务印书馆,1997。

② 同上书,第306页。

③ 同上书,第310页。

三 关于中国

孟德斯鸠对中国并不陌生,根据《孟德斯鸠评传》^①的介绍,孟德斯鸠曾经与一个名叫黄嘉略^②的中国文人有过多次交谈,这些谈话内容,在孟德斯鸠的各种著作,特别是《论法的精神》中有详细记载。孟德斯鸠在意大利期间,结识了一个法国传教士,中文名字叫傅圣泽(Jean-Francois Fouquet, 1665—1741),此人曾经在中国生活二十多年,孟德斯鸠从他那里得到有关中国的各种知识。孟德斯鸠还与其他许多对中国有了解的人士有书信往来。

孟德斯鸠认为,在中国,奢侈是有害的,因为中国虽然土地辽阔,但是妇女生殖力强,人口众多,只有节俭才能使中国丰衣足食。而在中国历朝历代的更迭中,似乎已经形成了一个规律:开国之初的品德和风俗都是纯洁的,因为新的皇帝都是以革新的决心推翻淫逸的皇帝的,但是经过了三四个君主后,奢侈、懒惰和淫逸之风盛行,民不聊生,于是有人篡位或造反,开始一次新的循环,如此等等。奢侈是中国历朝灭亡的原因。

有一个很值得注意的现象:凡是启蒙时代到过中国的传教士,大多说中国的好话。孟德斯鸠和伏尔泰等人关于中国的印象,主要来自这些传教士。伏尔泰几乎把中国描绘成一个幸福的乌托邦,孟德斯鸠对中国的评价则中肯得多。从启蒙的眼光,孟德斯鸠对中国的批评多于赞扬,他断定中国是一个君主专制的国家。他说:

我们的传教士们告诉我们,那个幅员广漠的中华帝国的政

^① 罗伯特·夏克尔顿:《孟德斯鸠评传》,刘明臣等译,“译者序”,第19—21页,中国社会科学出版社,1991。

^② 黄嘉略,拉丁文写做 Arcadio Hoange(1679—1716),福建莆田人,随法国传教士于1701年10月到达巴黎,曾被推荐作为路易十四的中文翻译,后又与法国学者合编汉法词典。有关细节亦可参见《中法文化交流的先驱黄嘉略——一位被埋没二百年的文化使者》,载《社会科学战线》,1986年第3期。

体是可称赞的,它的政体的原则是畏惧、荣誉和品德兼而有之。那么,我所建立的三种政体的原则的区别便毫无意义了。

但是我不晓得,一个国家只有使用棍棒才能让人民做些事情,还能有什么荣誉可言呢?①

也就是说,在中国,对君主和长官的恐惧远在于荣誉和品德之上。传教士大谈中国儒家的道德,而孟德斯鸠更重视商人们关于中国官吏掠夺百姓行为的描述,甚至亲王也没有安全感,皇帝照样肆意惩办。传教士们很可能是被中华帝国秩序的外表所迷惑了。中国是一个暴政的国家,但是为什么它没有灭亡呢?因为中国的气候太适宜妇女生育,这样中国虽然有暴政,但是由于气候的原因,中国的人口将永远地繁殖下去,并战胜暴政。中国的气候使女人特别能生孩子,保证那些吃羊的狼不愁羊群灭绝。在所有关于中国历史的议论中,这恐怕是最为独特而绝妙的。我们不是讽刺孟德斯鸠,相反,他敏锐地看到了庞大的人口数量与专制的关系。人口太多了,于是吃饭是中国第一大问题。人民总是因为饥荒起事。因此,为了保住帝国,中国皇帝必须用极大的精力处理百姓的吃饭问题。孟德斯鸠宣称,这与其说是管理民政,不如说是管理一个大家庭的家政,这也就是中国那些典章制度的由来,但典章制度不是原本意义上的法律,专制和法律是无法并行的。总之,“中国是一个专制的国家,它的原则是恐怖”②。

孟德斯鸠认为,各民族不同的性格也有共性,即都是品德与邪恶的混合,有的混合得好,有的混合得不好,结果就产生了巨大的好处和坏处,好与坏往往是人们始料不及的。根据中国的气候和土壤性

① 孟德斯鸠在《论法的精神》中认为,在世界上的3种政体中,共和政体的原则是品德,君主政体的原则是荣誉,专制政体的原则是恐惧。杜亚尔德在其《中华帝国志》(第2卷,第134页)中说,统治中国的就是棍子。(转引自孟德斯鸠《论法的精神》上册,张雁深译,第127页注释①,商务印书馆,1997。)

② 同上书,第129页。

质的关系,孟德斯鸠断定:

中国人生活的不稳定使他们具有一种不可想象的活动力和异乎寻常的贪得欲,所以没有一个经营贸易的国家敢于信任他们。这种人所公认的不忠实使他们得以保持对日本的贸易。虽然欧洲商人从中国北方沿海的省份和日本进行贸易是很便利的,但是没有一个欧洲商人敢于用中国人的名义进行对日贸易。^①

我们中国读者在感情上对这样的判断是难以接受的,孟德斯鸠对中国人有偏见吗?但是他在第3卷第18章第6节谈到中国的江南时,认为只有中国人的勤劳才建设了这样美丽的地区。如果按照他以上的推断,中国人的性格中有两点是突出的,其一是勤劳,其二是不太守信;勤劳与不守信构成了一种奇怪的混合。

如何判断一个国家的政体呢?主要看法律在首脑和人民心目中的位置,即对出现的涉及法律的问题,首先想到的是按照法律文本的规定去解决,还是依照风俗和惯例去解决,属于后者的,是专制国家的一种典型特征,它也就是中国历代皇帝所谓的“祖宗之法”。在漫长的中国古代社会,决定中国政治的不是法律,而是大大小小的风俗。这些风俗集中了中国人真正的智慧,它才是中国人际交往的行为观念。改变风俗才能渐渐改变中国的专制制度。正是在这样的意义上,我们可以理解孟德斯鸠下面的判断:专制国家实际上没有法律,只有风俗和礼仪,如果推翻了风俗和礼仪,就是推翻了一切。^②

什么是孟德斯鸠所谓“法的精神”呢?法的精神可以分成两大部分,其一是“一般的精神”,就是由于气候、风俗、习惯不同而形成的不同政体和法律的一般准则,这是“法的精神”之精华;其二是贸易和法律的历史等,这是“特殊的法”,是法的精神之展开。我们主要分析了“一般的精神”,如果联系到中国,则应该重视孟德斯鸠有关风俗的

^① 孟德斯鸠:《论法的精神》上册,张雁深译,第308—309页,商务印书馆,1997。

^② 参见同上书,第309页。

分析。

风俗是一种特殊的制度,这是与法律的政治制度相比较而言的。其特殊性在于不成文,却约定俗成,或不约而同,下意识地感悟和随众。但是,为什么一种风俗在中国能几千年不变呢?孟德斯鸠认为是由于人民与其他民族的交往太少。在专制国家中,风俗往往代替了法律的作用,这与专制国家的性质是一致的:风俗往往有区域性、私人性、小团体性的特点,而法律更具有公共性。

中国亦被称做礼仪之邦,礼仪是中国古代教育内容的一部分,是风俗的包装,中国古代社会制度的组成部分。孟德斯鸠认为,以法律为一方,以风俗、习惯、礼仪为另一方,它们各自只能通过自身的力量加以改变,用新的法律改变旧的法律,用新的风俗改变旧的风俗,而不能相互改变。孟德斯鸠举了一个例子,即彼得大帝在俄国引进欧洲风俗并获得成功。孟德斯鸠这样总结道:“因此他当时并不需要用法律去改变他的国家的风俗和习惯;他只要提倡别人的风俗和习惯就够了。”^①这里需要的不是强迫,而是引导。

风俗又是一种民间的、自下而上的力量,是统治者无法建立和改变的。孟德斯鸠认为,“法律和风俗有一个区别,就是法律主要规定‘公民’的行为,风俗主要规定‘人’的行为。风俗和礼仪有一个区别,就是风俗主要是关系内心的动作,礼仪主要是关系外表的动作”^②。由于风俗是“内心的动作”,所以统治者想建立或改变它是极其困难的。但是,由于中国历史上不是一个法制的国家,风俗实际上代替了法律,因此就存在着某种混淆,用孟德斯鸠的话,中国的立法者们往往把法律、风俗和礼仪混合在同一部法典里。这就存在一个问题,因为实际上这种法典只保留了风俗中所谓冠冕堂皇的东西,比如仁义道德等,而遗漏了那些朝向陋规的“内心动作”。严重的是,遗漏的东西却可能是风俗中的主要内容!

从古至今,真正绵延不断的,是中国的风俗——“内心动作”,它

^① 孟德斯鸠:《论法的精神》上册,张雁深译,第311页,商务印书馆,1997。

^② 同上书,第312页。

是不可以征服的。孟德斯鸠看到,“从这里还产生了一个很不幸的后果,就是要在中國建立基督教,几乎是不可能的事”^①。中国人永远不能成为一个纯粹的基督徒,还是因为不能彻底抛开其“内心动作”。孟德斯鸠看到了一个原因,他认为基督教好比是一个公开和公共的慈善事业,要求一切都要在上帝面前公正与平等,“但是中国的礼教似乎是要一切都要隔开”^②。隔离既是不公开,暗藏污秽,也是等级制的必然要求,专制制度的基本特点就是隔离、不透明,不让人民知道真相。长此以往,人民也就麻木了,不想知道了。这样的精神隔离状态最令统治者满意,因为它能保证太平。还有一个办法,就是讲究孝道,表面上是对父母,但是社会的真正家长实际上是皇帝,所以在历史上,中国关于孝道的礼节和仪式最为复杂,也最深入人心。中国的风俗、道德、法律与孝道有千丝万缕的联系。拜祖宗的牌位,不仅是礼仪,也是中国人的宗教。从孝敬父母那里,增补出对老人、老师(师道尊严)、师傅、官吏(父母官)、皇上(人民的父亲,因为人民是子民)同样的态度,而治国和治家的道理在中国是一样的。礼教的虚伪性还表现为,虽然它在强调对上讲究孝道的同时,也规范对下(父对子、官对民等)要关爱,但是后者并没有约束力。礼教所构成的一般国家精神,只是强调对上负责,支配这种负责精神的动因不是道德原则,而是利益原则,因为“上”意味着父权、夫权、族权、皇权等。由此又可以增补出,献媚和争宠的艺术在中国特别发达;再增补出,人民对是与非的观念界限不甚了了。如果看见一个聪明而口齿伶俐的骗子以假话战胜了一个木讷的老实人,人们嘲笑的是后者。这里,我们禁不住对某种“内心活动”的绵延和顽固拍案叫绝,以至于我们一定要用放大镜才有可能看到,“在表面上似乎是最无关紧要的东西却可能和中国的基本政制有关系”^③。比如中国古代制度中官场排座次,不仅是礼仪,也是对朝廷官员的尊敬顺序。它本身也许是不太重要的,但是它在人们心中所唤起的敬重程度却

①② 孟德斯鸠:《论法的精神》上册,张雁深译,第314页,商务印书馆,1997。

③ 同上书,第315页。

决非无关紧要。如果人人“内心活动”都是出人头地,争着让座次往前排,而所有人都对最高的座位代表的精神诚惶诚恐,政治统治就是稳固的。

第五节 《笔记》

孟德斯鸠随身携带着笔记本,及时记录瞬间的想法。这些笔记只是片段的思想记录,是孟德斯鸠最原始的感悟,也是他主要著作的重要思想来源,具有很高的史料价值。随感文体在法国是有传统的,在孟德斯鸠之前,蒙田的《随笔录》和帕斯卡尔的《思想录》已经在欧洲有众多的读者。孟德斯鸠曾经热情赞扬蒙田,说在大多数作品中,只能看到写书的人,而在蒙田的随笔中,则看到了思想的人。这也是孟德斯鸠在自己的随笔中所追寻的目标。遗憾的是,孟德斯鸠的随感笔记连同他的其他未发表的手稿一起,长期不为人知。直到1889年,孟德斯鸠的后代才考虑把他们祖先的部分手稿向世人公布,但是仅限于他的家乡波尔多地区。只是到了1939年2月25日,巴黎《费加罗报》才终于公示了孟德斯鸠《笔记》的部分内容,包括“关于幸福”、“关于妇女”、“关于友谊”、“关于精神”。现在研究孟德斯鸠的最好机构,是法国波尔多孟德斯鸠图书馆,那里有现存的关于孟德斯鸠的全部著作资料。我们在中国国内查到的,是1941年法文版的《笔记》(Cahiers),包括了孟德斯鸠从1716年到1755年的10个不同的笔记,分别是:“关于孟德斯鸠自己”、“关于人”、“关于精神”、“关于公共事务”、“关于历史”、“关于民族特点”、“关于信仰”、“关于科学”、“关于准备写的一些著作的笔记”、“日记”。从这样的分类中,我们看到了孟德斯鸠的广博,这也是他从事科学研究的方法。他首先是一个渊博的学者,然后才是某个特殊领域的专家。这使他在以专家身份出现时,有超乎常人的洞察力,这也是他著名的《波斯人信札》一举成功的重要原因。

这些以随感文体写成的不同笔记的精彩之处在于,它像是由一些箴言组成的灵感汇集,不需要展开论述,不必要连贯,可以有多条

线索,给人以片断的启发,这里我们仅欣赏其中的只言片语。

一 自画像

我想做些很傻的事情,就是给出我的画像。我相当有自知之明。我几乎从来没有悲怆,很少有烦恼。我身体的机器被构造得如此令我幸福,我被各种活跃的对象触动着,它们使我快活。我在年轻的时候,曾经接触过一些妇女,她们使我相当幸福,因为我相信她们爱我,而一旦我不相信这样的爱,我就断然中断它。对我来说,读书是对抗生活乏味的灵丹妙药,只要1小时的阅读,任何悲伤都离我而去。^①

清晨,我起床时,有一种神秘的快乐,我看到了光明,于是,在一天其他时间里,我都高兴。我看到蠢人和看到聪明人一样高兴……没有什么比一个可笑的人更让人愉快的了。^②

我关注的不是历史,而是创造历史的方式。^③

胆怯一直是我生命中的灾难,它使我的机体变得晦暗,拴住我的舌头,遮盖我的思想,干扰我的表达……如果一件事情对我的国家有利,而对另一个国家不利,我就不会向我们的君主建议它,因为我首先是人,然后才是法国人。或者,作为人,我是必然的,而作为法国人,我是偶然的。如果某件事对我是有利的,而对我的家庭是有害的,我就在精神中排除它;如果事情只利于我的家庭,而不利于法国,我就设法忘记它;如果事情只利于我的国家而不利于欧洲,或者有利于欧洲而不利于人类,我就视它为犯罪。我更喜欢做一个人而不是神。我是一个好市民,因为我

① 孟德斯鸠:《笔记》,第3页,巴黎,格拉斯出版社,1941。

② 同上书,第4页。

③ 同上书,第5页。

一向对我的国家感到满意。我赞赏自己的命运,从未为它感到羞愧,从不羡慕别人的幸运。^①

在试图分析这些言论之前,一个迷惑我们的问题是,有什么样的事实向我们证明,这些就是一个真实的孟德斯鸠自画像,就像《忏悔录》中的卢梭一样。但是,这样的问题是我们无法彻底解决的。一个解决方案是,把一个人的言论或文字、行为、内心活动等分开,虽然它们在很多情况下是一致的,但是,特别是对思想家来说,它们常常是不一致的。最困难之处在于,我们往往不知道它们在什么情况下一致或不一致。可是,这样的争论并不是很重要的,哲学史或思想史关注的只是文字的含义。我们感兴趣的,只是孟德斯鸠的思想本身。

这些文字显露了孟德斯鸠的性格:乐观和达观,不走极端,不求在自己能力范围之外的东西,懂得享受自己身体和精神上的幸福,喜爱精神生活,敏锐而机智。在别人看来是烦恼的事情,他却在其中感受到快活——这是非常重要的启示,即我们观察和分析事物,最重要的,是采取的方式,一个领悟的突破口。有了这样的方式,尽管孟德斯鸠性格中有胆怯的一面(这是文人的普遍性格),但他有宽广的胸怀,人的精神或法的精神,这是启蒙时代的境界。

二 人

当谈到幸福或者不幸时,我们总是欺骗自己,因为我们判断的,实际上是幸福与不幸的条件,而不是人本身。^②

关于人最糟糕的模本可以在某些书中找到,那里堆积着许多一般性的命题,它们几乎总是错误的。^③

① 孟德斯鸠:《笔记》,第9—10页,巴黎,格拉斯出版社,1941。

② 同上书,第17页。

③ 同上书,第18页。

有两种不幸福的人：一种人的心灵衰弱，没有愿望的力量，这心灵接触的一切，都只是激起缄默的感情，这个心灵的躯体总是萎靡不振……它不喜欢生活，但是它害怕死；另一类人的不幸与此相反，他们不适当地要求所有那些他们没有能力拥有的东西。^①

也有两类幸福的人：一种人对那些易于被心灵感受的、可以轻易获得的对象激动不已，他们期盼且得到欢乐，并且时时更新它；另一种人像是这样一架机器，它安静而持续地开动着，从来不烦躁、焦虑，一次阅读，一次谈话对他们足矣……我们到处都会发现快活……事物似乎总是为我们的快乐准备的：当睡眠召唤我们时，黑暗使我们快活；我们醒来时，阳光让我们高兴。大自然披着各种各样的颜色，我们耳边有各种悦耳的声音，美味佳肴有各种让人愉快的滋味……正是感觉中的痛苦不断把我们引导至欢乐。^②

要注意，大多数让我们快活的东西都是难以理喻的。^③

喜欢放荡的好处是递增快活，所有的思想、品位、情感成为相互渗透的。在恋爱时，你有两个身体、两个心灵；在放荡时，你的心灵甚至同时厌恶自己的身体……我们只是把那些习惯所达不到的东西称做快乐。如果我们有胃口不断享受吃的愉快，就不能把这愉快当做快乐。^④

如果人们只是想要幸福，这很容易就能得到；如果人们要比

① 孟德斯鸠：《笔记》，第19页，巴黎，格拉斯出版社，1941。

② 同上书，第19--20页。

③ 同上书，第25页。

④ 同上书，第26页。

别人更幸福,却总是一件困难的事情,因为我们总是过多地相信其他人的幸福。^①

当我们一般性地描述启蒙时代的哲学时,远不如孟德斯鸠这里刻画得细致:它是一种区别于以往时代的风俗和情趣,其关键词是幸福,其增补性词汇是快活,以致精神和身体的快活。我们怎么能不从庸俗唯物主义的角度理解它呢?大吃大喝,放荡享受,用这样的词描绘18世纪的风俗,只是巧妙地利用了既可以用贬义词也可以用褒义词描述的事物同样的状态,就是新的情趣和品位。它所涉及的奢侈和享受是在新的风俗之中的,它与从前的生活方式最根本的区别,在于精神面貌的革新,而不单纯是物质上的享受。幸福与否并不在于外在的物质环境,而取决于人本身同事物打交道的方式与习惯的方式相悖,那样的阅读、谈话、写作就是真正的快活。白天和黑夜的自然交替能使我们快活,乃是因为我们融进了新的感受方式。幸福在于不断地追求新的情趣,快活在于与习惯相抗衡。

这里诉诸经验的多样性,它是启蒙时代固有的宽容、好奇、贪婪,但是它拒绝思辨,也就是不能用概念来定义人的幸福或者快活,概念的定义总是灰色的。概念与经验分别适合于身体的懒惰与活跃,并无对错之分,而只是民族习惯与性格使然。

三 机智与写作

寻找真、善、美,敞开自然之光。^②

当有人问我一个词是否为法文时,我可以回答;当问我一个词是否用得恰到好处时,除非它违反语法,我无以回答。我不知道什么场合的措辞是好的,也不知道一个智慧之人如何用词:因

^① 孟德斯鸠:《笔记》,第28页,巴黎,格拉斯出版社,1941。

^② 同上书,第66页。

为一个智慧之人在他的作品中创造词的用法、技巧、概念，为他的思想装扮上自己的式样，这样的形式，是由一种远离世俗的谈吐风格所创造的……一个写得好的并不像别人那样写，而是有个性地写。^①

需要有个好的题目。精神置于差的题目中，就好像黄金嵌在乞丐衣服上……人们在世界和书房中都可以得到很多。在书房里，人们学会按规矩写，准确地推理，形成他们的理性……相反在世界，人们学会想像，人们在交谈中涉及那么多的问题，以至于人们想像许多事情。在世界上看见那些快乐的人。人在世的思想，是不思想的理性，也就是说，人有许多偶然获得的观念，它们才是精彩之处。^②

为了写得好，要跳过居间的观念。^③

幽默不同于说笑话，也不是开玩笑，而是说笑的趣味，它不是喜剧的能力，而是表现这种能力的方式。我认为，幽默是让可笑的事物成为可笑的——这一过程的暴露方式……幽默的困难在于使你在事物中发现一种新的感情。^④

最后，幽默是附加于快乐感情之上的快乐，就像一些修饰语是加在一般情景之上的特殊图像。^⑤

开始把我们的喜剧弄坏的，是寻找热情的可笑之处，而不是

① 孟德斯鸠：《笔记》，第69页，巴黎，格拉斯出版社，1941。

② 同上书，第70页。

③ 同上书，第71页。

④ 同上书，第72页。

⑤ 同上书，第73页。

发现习惯、举止、规矩的可笑。其实，热情本身并不可笑。^①

用这样轻松的语言阐述深刻的道理，又是法兰西的特色。它是哲学的，但是并不见一个形而上学词汇。机智的语言和新的风格孕育着新的哲学，喜新厌旧，抵制模仿和千篇一律的东西，喜欢我们今天所说的原创性思想。智慧表现为与别人不一样的用词、充满个性的机智。时尚并不是大家都一样地俗气，与他人相异是启蒙时代的性情，不仅是思想，还有谈吐、文章乃至服饰。因为大家不一样，所以才呼吁宽容，这里已经包含着民主。花样翻新的形式在数量上可以是无限的。新的东西让人愉快，即使它不太合乎程序。快乐与幽默是连在一起的，但幽默是高层次的快乐，或者说，是关于快乐的快乐（这里已经包含当代语言哲学问题）。幽默之所以更需要智慧，还在于它要求发现平凡中的可笑，而没有幽默感的人们仍旧一本正经地做可笑的事，这已经是幽默了。孟德斯鸠反复强调暴露方式的重要，强调要从一个特殊角度提出问题。

四 公共事务

人受5件不同的事情支配：气候、举止习惯、风俗、宗教、法律。在每个民族中，都有以上一个活跃的因素是最强有力的，其他的因素为其附属。气候支配着野蛮人，政府的规矩习惯约束着中国人，法律统治着日本人，风俗在罗马……宗教在欧洲南部……没有一个民族不喜欢它的法律，因为它的法律就是它的习惯。^②

我们看重孟德斯鸠对习惯或风俗的论述，这是他分析不同民族的公共事务时一个总的思路。这也是我们阅读他的《论法的精神》一个总的线索。这样的想法立刻把我们带到具体而不是抽象的环境。

① 孟德斯鸠：《笔记》，第77页，巴黎，格拉斯出版社，1941。

② 同上书，第118—119页。

同样的政治问题,在不同的民族那里,人民的态度截然不同。这样的态度朝向政治的多样化。

五 历史

“人的历史要由天下的事件确定下来。”^①“事件”暗含着对偶然性的重视,与神谕和任何一种独断论无关。历史的精彩之处也在于它受偶然事物的支配,若是没有某一个历史人物,甚至没有一个决定,没有一时的冲动而造成的历史事件,历史就完全可能重写。这样的历史展开了丰富的想像空间。我们不可能完全使历史与文学隔离,就像不能使之与哲学分离,作为例证,可见中国最好的一部史书《史记》。史书越是充满各种各样用以规范历史事实的概念,就越不真实,也越没有情趣。历史学的前途在于文学之想像和哲学之方法对它的渗透。

六 民族特点

“某一民族的天性,就是它的精神性格和风俗。”^②孟德斯鸠认为,希腊人好辩,罗马人好战,而法国人只为了快乐地活着。法国和西班牙的民族性格中都有高傲的一面,但是,西班牙人自高自大,是因为他们相信自己是大人物;法国人的骄傲却源于自信能讨人喜欢。这样的民族性格多少是女性化的,所以叫浪漫。至于英国人,孟德斯鸠认为他们性格忧郁。罗马人自杀只是为了回避更大的苦难,而英国人自杀却可能没有任何外部原因,只是由于心情郁闷。英国人说话不多,但注意倾听。英国人又喜欢推理和诚实的人,不容忍欺骗……

风俗不同,性格也不同,这两者是相互造就的。这里所涉及的,也不是好和坏的道德评价问题,而是一种天性。进一步说,天性与习惯有关,而与好和坏无关。改变风俗就像改变天性一样难。性情不变,精神气质却可以改变。温和是一种性情,而温和的人既可能习惯

① 孟德斯鸠:《笔记》,第135页,巴黎,格拉斯出版社,1941。

② 同上书,第159页。

于骗人,也可能习惯于诚实。

七 信仰

孟德斯鸠相信信仰的世界能带给他真正的幸福,在他的著作中,建树性与批判性同样重要。他曾经批评帕斯卡尔,认为帕氏文章虽然写得好,但给了我们太多的恐惧,而不是信念。孟德斯鸠说得有道理,因为像物质世界一样,在精神世界里,也是破坏容易,建树困难。一般说来,从启蒙时代至今,就世界精神的整体而论,危机日益严重,特别是20世纪,东方人和西方人,都试图从异域文化中寻找解决精神危机的出路,然而真正像孟德斯鸠一样,提出流传后世的建树性启蒙思想的学说之人甚少。换句话说,人的内心充满不安,它影响人们的幸福感。在这个意义上,人类在精神上无所畏惧,却可能给自己带来灾难。孟德斯鸠是有自知之明的,他自认渺小,永远有更高的智力在他之上。

八 其他笔记

这里主要是指关于《波斯人信札》和《论法的精神》的笔记,特别是前者,我们把它当做创做札记,它不仅对文学,而且对哲学写作也是很好的启示。

人们在那里发现了小说,却没有想到那是小说。那里也有开头、进展和结尾,不同的角色被放进一个连接链中。这几个波斯人在欧洲居住的时间越久,就越减少当初对当地风俗的惊奇……另一方面,由于郁斯贝克长期不在,后宫中的骚乱日甚,也就是说,狂暴愈甚,爱情愈少。

此外,这类小说通常总是成功的,因为人们总是设身处地,充当那里的一个角色。这就比人们所能做的所有叙述更能感觉到其中的热情……

最后,在一般的小说中,离题是不可接受的,除非它自身形成一部新的小说。在那里,人们也不能融入理性,因为任何一个

角色都不是靠理性走到一起的,这违反作品的本性和意图。但是,在信札的形式中,角色不是任意选的,而是不得不如此。人们谈论的主题不依赖任何事先编好的意图和方案,作者可以把大量的哲学、政治、道德融进小说,以一种不为人知的方式,用一个神秘的链条把它们串在一起。^①

用书信、小说、对话、寓言等形式写哲学、政治、法、道德等,并不起源于18世纪,不过,这样的文体是在启蒙时代兴旺发达的,以至于18世纪法国文学史中的主要作家,就是孟德斯鸠、伏尔泰、卢梭这样的启蒙思想家,文学史、戏剧史、诗歌史的一半竟然成了哲学史。这里也决不仅仅是为了所谓启蒙的需要,而是那个时代的风俗。启蒙思想家们自己就是百科全书式的人物,他们不是“哲学家”(他们全都被叫做哲学家,但是这里的哲学有特殊的含义),而是文人或者知识分子。这与现在的哲学家有很大的不同。^②

在关于《论法的精神》的笔记中,有几处谈到中国:“就其本性而言,中国几乎无法划分成几个国家……正如我们所知,世界上没有任何一个国家人民的生存如此不稳定,难以保障。”原因就是孟德斯鸠前面提到的,中国人口太多,再联系到中国的地域、气候等,中国有集权和专制的传统并不奇怪。千百年来,对中国来说,满足百姓物质需要的严重性更为突出,这是统治的基础。孟德斯鸠认为:

中国是一个混合的政府,就君主广大的权力来说,它有许多专制因素;就其审查和它的建立在父权的尊敬和爱戴基础上的美德来说,也有一点共和因素;就其设立的衙门和确立的法律,以及某种附属于威严和冒险讲真话的荣誉来说,它来自君主

^① 孟德斯鸠:《笔记》,第198页,巴黎,格拉斯出版社,1941。

^② 即便在职业上也是如此,现代社会中被称做“哲学家”的一般是大学教授,而在18世纪法国,“哲学”却是“哲学家”们业余生活的一部分。

政体。^①

但是,在《论法的精神》中,孟德斯鸠确定中国属于专制的政体,其原则是恐惧。“中国人是温和的、谦虚的、明智的、迷惑人的、贪婪的……”^②所谓“迷惑人”(trompeur)一词的另一译法就是“骗人的”,各民族都有骗子,但是孟德斯鸠并没有明确把 trompeur 作为其他民族的普遍性情,足见在他和有些到过中国的传教士看来,这个问题在中国比当时的基督教国家更为严重和普遍。当人们以虚假的方式迷惑人时,所承受的心理压力较小,所冒的受惩罚的危险要远远小于其能获得的好处。这并不是一个简单的道德问题,而是“内心动作”,风俗中的一种。如此说来,它就不是一个简单的是与非的问题,而有一定的合理性:它以一种在西方人看来不可思议的方式调节人与人之间的各种关系,最后的结果或许并不是社会的毁灭,而是分别从中得到自己的一份。

① 孟德斯鸠:《笔记》,第 207 页,巴黎,格拉斯出版社,1941。

② 同上书,第 216 页。

第六章 伏尔泰

第一节 精神王子

伏尔泰(Voltaire)是法国启蒙时代最有名望的思想家,至今人们仍然把18世纪的欧洲笼统地称做伏尔泰的世纪。与卢梭不同,伏尔泰在一生大部分时间里并不贫穷,他不但会写文章,也懂经营之道。伏尔泰并不安于在舒适、安稳的书斋中度过一生,他喜好交往和社会活动,争强好胜,喜欢论战,不怕得罪权贵;他经历坎坷,多次遭受迫害并两次被关进巴士底狱。但这并没有影响他在18世纪法国启蒙思想家中写出数量最多、种类最为庞杂的著作,除了哲学,他还写历史、小说、戏剧、诗歌等,这还不算在他死后出版的多卷信笺。

伏尔泰1694年11月出生在巴黎一个资产阶级家庭,原来的名字叫阿鲁埃(Arouer)。伏尔泰幼年丧母,父亲老阿鲁埃是一个公证人,很有钱,这使得小伏尔泰得以就读于贵族化的大路易学校。据资料记载,伏尔泰从小就表现出学习和写作能力,10岁已能做文赋诗。但是,对他日后影响最大的还是周围的环境,还在中学读书时,由于父亲的关系,伏尔泰就与耶稣会士^①多有接触,这影响到他以后对宗教的态度。这些传教士的异域见闻对小伏尔泰很有吸引力,他成年后回忆少年时曾经萌发周游世界的愿望,甚至想和传教士一起去中国

^① 在17—18世纪到过中国的传教士中,大多数成员是耶稣会上,他们在18世纪欧洲著名的关于中国礼仪之争中,主张使基督教条适应中国的风俗,以达到传教的目的。

做个朝廷命官。耶稣会士成员的宽容和开放态度与罗马教皇的正统教条多有冲突。少年伏尔泰被他的教父引见参加了一个以宗教名义行言论自由之实的团体,材料记载这是一个不信神的团体。^① 伏尔泰在那里结识了一些文雅但名气不大的诗人。这些人对伏尔泰走上文学道路很有影响,他逐渐形成自己的人文精神。1713年,中学毕业后,伏尔泰不顾父亲的反对,坚持以文学为生。在伏尔泰18岁时,他崇敬的教父去世,而教父的哥哥被选中做法国驻海牙大使,伏尔泰随从前往做使馆秘书。但是他很快就被认为是不称职的。他工作不安心,惹上了一件不该有的爱情,特别是他有改宗加尔文教的倾向。最后,他被遣送回国。不久,伏尔泰完成了他的第一部悲剧《俄狄浦斯》(*Oedipe*)。他此时常出没于文学沙龙,写了一些讽刺时局和世人的诗歌,惹恼了有关权贵,特别是其中的几首被认为是对某些贵族人格的中伤(也有资料说伏尔泰是替人受过,但这也由此说明他的诗已经流传),23岁的伏尔泰被法官判坐11个月的巴士底狱。这一次的牢狱生活是他人生的一个转折点,使他以后的写作与政治和宗教问题密切相关。在狱期间,他继续修改《俄狄浦斯》,还写了具有悲剧色彩的史诗《亨利亚德》(*La Henriade*)。这些使他在出狱后确立了自己的作家身份。

1718年,他决定把自己的名字改为伏尔泰。伏尔泰与卢梭不同,卢梭始终生活在社会的平民阶层,过着漂泊流浪、寄人篱下的生活;伏尔泰周围却不乏贵族和富人,他甚至就寄生在上流社会。出狱后,伏尔泰像一个门客一样辗转于一个又一个贵族的城堡,用自己写的诗歌答谢他们。他的诗具有鲜明的现实特色,这也是他始终不渝的风格。伏尔泰是幸运的,他最初的创作就获得了成功,甚至还影响到法国以外。伏尔泰把自己的作品样本寄送给几个加冕的国王,如英国国王乔治一世,作为回赠,伏尔泰得到了国王送来的一块金表。伏尔泰从事文学的最初意向是出人头地。他被上流社会接受,到处都

^① 参见妮科尔·马松《伏尔泰最著名的篇章》,第7页,巴黎,佩兰出版社,1994。

受到欢迎,甚至还获得了法国国王颁发的年薪。他继续写出了《玛丽亚纳》、《冒失鬼》,而他的《俄狄浦斯》于1718年11月在巴黎喜剧院成功上演。

就在伏尔泰踌躇满志,一心想成为宫廷诗人时,一次厄运改变了他的生活。一名骑士当众侮辱了伏尔泰,作为伏尔泰以轻蔑口气向他说话的报复。受辱的伏尔泰不得已决定要与这个骑士决斗,但是出身贵族的骑士以不屑与平民交锋为由加以拒绝。由于骑士家族势力强大,伏尔泰在社会舆论上占了下风,往日的好友都不帮助他,以往曾欣赏他的当局不但不主持公正,而且为了防止事态扩大,竟然判罚伏尔泰再入巴士底狱半月,这一天是1726年4月18日。

警察局释放伏尔泰的条件是他必须离开法国。之后,他在英国流亡3年。这时伏尔泰的境遇与从前相比一落千丈,他心情苦涩,感到受骗,蒙受耻辱。在伦敦,伏尔泰不得不中断文学写作,栖身上流社会的幻想受挫。但是,异国的风俗很快引起他的好奇,用他自己的话说,他学会了思考。他的兴趣暂时转到了政治、宗教、哲学上,他考察了英国的政治体制,并看到在英国,宗教是宽容大度的,允许言论自由。在英国,伏尔泰还初次知道了洛克、牛顿等英国杰出的哲学家和科学家。他进行社会调查,接触英国各层人士,他后来发表著名的《哲学通信》(*Les lettres philosophiques*),就是由他在英国的印象整理而成。这部作品于1734年出版,是伏尔泰第一次向世人展示自己的哲学和政治观点。他还发表了用英、法两种文字写成的《论史诗》(*L'Essai sur la poésie épique*)。

1729年,伏尔泰回到法国,他此时的心情已不比从前,虽然仍旧以文为主,但是有了更强的独立性,决心为思想和言论自由而战。他开始写作一部历史学著作《查理十二的历史》(*L'histoire de Charles XII*),这本书重新给他带来了名声。1733年,伏尔泰生活中出现了一个对他日后影响巨大的女性,她就是夏特莱侯爵夫人。这位年轻妇人是伏尔泰的一个崇拜者。但是她决非等闲之辈,才华并不在伏尔泰之下,她是一个数学家和物理学家,喜欢诗歌。平时,她与自己的

军官丈夫出没于文学沙龙。^① 伏尔泰与夏特莱夫人之间的爱情维持了相当长的时间,他甚至把她称做“女牛顿”。据资料记载,他们是在巴黎歌剧院认识的,两人都喜欢形而上学问题,但却有完全相异的精神气质,一个是文人,一个是科学家。两人享受爱情的方式很是特别,他们在一起从事研究,相互交流。促使两人长期在一起生活的,是一封矛头指向伏尔泰《哲学通信》的匿名信,但是坏事变成了好事,夏特莱夫人邀请伏尔泰去自己远郊的城堡避居,尔后伏尔泰就在那里与她常来常往,长达十余年。伏尔泰能有如此大量的作品留世,与他这段自由、闲暇的温情不无关系,他的《牛顿哲学原理》(*Elements de la philosophie de Newton*)与《论形而上学》(*Traité de métaphysique*)即是为夏特莱夫人而作。两人还在一起翻译牛顿著作。可以认为,伏尔泰这个时期的著作也反映了夏特莱夫人的部分意见。

伏尔泰的哲学著作受洛克影响很大,这与他在英国的经历有关。他研究经验论,与夏特莱夫人一起讨论物理学,甚至在他们的住处还有一个实验室。但是,伏尔泰最擅长的还是文学,他继续创作,写出悲剧《凯撒之死》(1735)、《阿尔齐尔》(*Alzire*, 1736)、《梅姿普》(*Mérope*, 1743)。1736年8月,伏尔泰收到未来的普鲁士国王腓特烈王子的来信,信中对他的著作大加赞赏,伏尔泰很受感动。这个年轻王子还是一个哲学爱好者,从此两人建立起友谊。随后几年,伏尔泰与夏特莱夫人之间的感情出现裂痕,两人之间有了激烈的争吵。此时普鲁士王子已经成为腓特烈二世,国王的热情邀请萌发了伏尔泰的政治欲望,但是夏特莱夫人对此表示沉默。伏尔泰经不住诱惑赴国王身边任职,且渐渐成了这位君主的好友。在柏林,伏尔泰享受着由普鲁士君主提供的舒适生活。但是腓特烈二世懂得要把哲学与政治分开,他只是喜欢哲学,把伏尔泰当做出色的哲学家看待。当时路易十五急欲以法、普联合对付英、奥两国。由于伏尔泰与腓特烈二世的关系,在伏尔泰回到法国后,路易十五又派伏尔泰出使普鲁士,以

^① 现在巴黎大学里,教授们研究夏特莱夫人的兴趣甚至不亚于研究伏尔泰。

劝说腓特烈二世,但腓特烈二世不为法王的计划所动。尽管如此,路易十五仍然对伏尔泰另眼相看,伏尔泰被提名作为宫廷史官,领受年薪,并且于1746年进入法兰西学院。^①在此期间,伏尔泰爱上了他的外甥女德尼斯夫人,当然,他在夏特莱夫人面前没有吐露这一内心的秘密。他与外甥女之间有着年龄上的巨大差距(伏尔泰50岁,德尼斯夫人只有23岁),而且不合乎伦理。据资料记载,德尼斯夫人性格活泼,喜欢戏剧。伏尔泰在自己的遗嘱中还写明分给她的一部分财产。德尼斯夫人并不是始终忠贞于伏尔泰,但一直对与舅舅之间的关系守口如瓶。

伏尔泰在宫廷中的位置并不稳固,他不是一个人善于奉承之人,且言谈直率,对国王多有不恭。他还有反教会情绪,不乏潜在的敌手。这时,伏尔泰发现了夏特莱夫人与科学家圣朗贝尔的亲密关系,更糟的是他得知两人已经有了爱情之果,夏特莱夫人即将生产。这不啻是一个不祥之兆。事情变得十分复杂,要设法使夏特莱夫人的丈夫相信自己就是孩子的父亲,此外,临产的夏特莱夫人已经40岁了,这是一个危险的生育年龄。夏特莱夫人有一种可怕的预感,伏尔泰极力安慰她。但是事实证明这次怀孕的确是致命的,夏特莱夫人因感染去世。伏尔泰写道:“我不是失去了女友,而是丧失了我的另一半。”^②这发生在1749年。祸不单行,次年,伏尔泰的悲剧上演时观众反应冷淡,所有这些使伏尔泰心灰意冷,心情坏到极点。恰逢此时腓特烈二世邀请他去柏林定居,他如约动身。在柏林,伏尔泰的身份只是个高级侍从,腓特烈二世不过利用他装点门面。这之后不久,伏尔泰与这位国王的关系冷淡,只好离开。由于法国正在追究他的著作,英、奥两国得知伏尔泰的境遇后也拒绝收留,他辗转几年,最后在日内瓦郊外买下一座房子,他自己称之为“自由和宽容之地”,与外甥女德尼斯夫人住在那里。伏尔泰虽然多年流浪,但是并不贫穷,他不但

^① 对此伏尔泰是当之无愧的,他一生著述极丰,为在启蒙的欧洲推广法语作出了巨大贡献。

^② 妮科尔·马松:《伏尔泰最著名的篇章》,第11页,巴黎,佩兰出版社,1994。

能写作,还有经营的才能,他靠买卖旧房做房地产生意,竟然有了多处房产,买了一大片地。伏尔泰把它们连成一片,成为名副其实的“资产阶级”。伏尔泰生命的最后20年就是在日内瓦郊外度过的。在这期间,他笔耕不辍,出版了《路易十四的世纪》(*Le Siècle de Louis XIV*)、《哲学辞典》(*Dictionnaire philosophique*)、《论风俗》(*L'Essai sur les mœurs*)等名篇。也是在这个时期,他创作了自己最出色的哲学小说《老实人》(*Candide*)、《查第格》(*Zadig*)等。

在晚年的居所,伏尔泰还接待来自欧洲各地慕名而来的崇拜者,应付大量的来信。1762年,法国发生了一件著名的宗教不宽容事件:图鲁兹有一信仰耶稣教名叫卡拉斯的商人与信天主教的儿子发生冲突,儿子因过度忧郁自杀,法院判定是父亲为阻止儿子转宗而害死儿子,父亲终因宗教迫害而死。伏尔泰不顾年迈,放弃平静的生活,四处呼吁,为受宗教迫害的幽灵鸣不平。他还写了文章《论宽容》(*Traité sur la tolérance*)。最后在1765年,卡拉斯终于得到平反。

1778年,伏尔泰最后一次回到巴黎,此时他已经84岁高龄。他像一个凯旋的英雄一样受到巴黎人民的热烈欢迎。1778年5月,伏尔泰逝世,灵柩后来被巴黎人民永久地摆放在先贤祠中,并亲切地称呼他是“精神王子”。伏尔泰是启蒙的斗士,一生为思想和言论自由而战,靠自己的笔过一种独立的生活。

第二节 “哲学”文本

“哲学家”、“哲学”、“哲学的”这样一些词在18世纪法国并不具有今天人们赋予它们的含义。对我们来说,哲学是一门“关于……的学科”^①,与其他科学一样在课堂上讲授。在普通人的印象中,哲学的使命在于解释和展开那些令人困惑的概念。在这样的意义上,哲学是思辨的同义语,哲学非常容易与哲学史混淆起来。

^① 关于哲学的研究对象有很多种说法,但无论这些立论之间有多么大的分歧,哲学家们的论证都离不开具有普遍意义的抽象概念,哲学创造这样的概念。

启蒙时代的法国人对哲学有另类的理解。在他们眼里,哲学首先是坚持一种立场,哲学是一种战斗态度^①。进一步说,启蒙哲学最高的概念是理性(同样,对这里的“理性”也不能作思辨的理解,其实质性内容是感性的),哲学被视为一种批判精神,矛头直指蒙昧主义。英国近代自然哲学家洛克和牛顿对18世纪的法国哲学有重要影响,当时法国的知识分子普遍接受英国17世纪的经验主义。

在当时的法国,“哲学家”不是抽象的思想家,而是社会活动家、实践者。我们这里所讲述的情形都适用于伏尔泰,正是在以上的意义上,我们说伏尔泰的文本是“哲学的”、战斗的、实践的。伏尔泰曾经实地考察了英国人的思想、宗教、政治等,这对他是一个新的发现,给他留下了深刻印象。他很快形成了自己的哲学立场,对制度性的宗教无所不在的权力持彻底的批判态度。伏尔泰研究了洛克的哲学,以及英国宽容的宗教精神、自由的政治制度。

在伏尔泰的全部著作中,哲学内容比较明显的作品有《哲学通信》、《论形而上学》、《关于帕斯卡尔思想的评论》(*Remarque sur les pensées de Pascal*)、《论宽容》、《哲学辞典》、《无知的哲学家》(*Le philosophe ignorant*)、《A、B、C或A、B、C之间的对话》(*L'A, B, C, ou Dialogues entre A, B, C*)等。

综观伏尔泰一生,他努力寻找一种新的道路:捍卫精神自由。对伏尔泰来说,自由并不是一句抽象的口号,而是实际的斗争。他主张政治和宗教上的宽容精神,这也是他主张的精神自由观念的重要组成部分。在后期,伏尔泰的作品越来越具有战斗性,他寻求解决一些具体问题。他的哲学文章具有非常强烈的时代气息。

一 《哲学通信》

在流亡英国期间,伏尔泰对社会政治问题进行了深入思考,并且把自己的感受整理出来,这就是《哲学通信》,这本书实际上是政治论

^① 法语中的 combat,不仅仅是打笔仗或文人之间的争吵,也是实实在在的战斗,其含义是实践的,不仅是知,而且是行。

战性质的著作。伏尔泰把英国的宗教、政治、哲学、文学当做学习的榜样,并以此攻击法国当时的社会制度。《哲学通信》出版后,法国书报检查当局大为恼火,出版商被关进巴士底狱,伏尔泰本人也闻风逃往夏特莱夫人处避难。

该书前4封信谈公谊会信徒。^①伏尔泰要在英国找一个公谊会成员,作为轻松谈论宗教问题的一个借口,以引起读者和世人的兴趣。伏尔泰所欣赏的,是公谊会信徒信仰纯正,品德朴素,宽宏大度。在第1封信中,伏尔泰谈到他访问的一个公谊会信徒,这个信徒住在乡间一所小房子,干净而无装饰,年老但健壮,从未生病,精神爽朗。这老者批评法国人喜欢说恭维话,虚礼太多,但他欣赏伏尔泰对英国风俗的好奇心。这时,伏尔泰感到自己在这个场合说的恭维话非常不自然,但是却无法改正这样的习惯。在做了祷告之后,两人一起吃了一顿既朴素又有营养的午餐。老人告诉伏尔泰,公谊会信徒并不受洗礼,基督徒的善良并不在于是否曾经在头上滴过水,信仰并不在于仪式。同样令伏尔泰惊讶的是,公谊会信徒几乎完全废除了教会的虚礼,不但不受洗礼,也不施割礼,不领圣餐……需要的只是心领。

伏尔泰这里是通过公谊会信徒之口,反对教会以至于社会中虚浮的礼节,认为它们会导致虚伪、相互吹捧。我们注意到,伏尔泰这时的观点与他后期对奢华的称赞有所不同。他让这个老公谊会信徒说,要避开娱乐场所,不要让安放上帝的心灵深处被无聊的事情占满。

第9封信讨论政府。伏尔泰对英国的政治制度非常感兴趣,认为在这样的制度中虽然存在王权和贵族,但是有法律保护人民。伏尔泰在信中站在人民的立场上,反对滥用权力,以寻求一个更加公正的政府。他首先追溯了英国历史,认为英国曾经长时期做过罗马人、撒克逊人、丹麦人、法国人的奴隶。英国的议会也历史悠久,但在长时期内,议院由征服者和教会的专制者组成,神权战胜了世权。教皇用

^① 公谊会信徒(la secte des Quakers)也称教友派,是17世纪英国的一个基督教派。

诏书、教谕使君主们听命,并任意废黜他们,驱逐他们出教。君主为保住皇位而向教皇进贡,英国成为教皇支配下的一个省。伏尔泰指出,在英国四分五裂的情况之下,真正自由的力量不是来自暴君,而是来自人民,那些由法律和科学的研究者与商人、职员组成的人民。后来,英国人民终于有权参加政府,“贱民”和“贵族”坐在一起,这是经历多少世纪后才取得的合法人权,这是人民的幸福。伏尔泰认为,在法国,国王不讲人权却是合法的。

伏尔泰指出,在英国,自由是以人民的力量使专制者不得不让出的权利,裂缝开始于权力的分散,地方势力迫使专制者承认节制国王权力的宪章,它以法律的形式保障人民有了更多自由。更具有广泛代表性的下院在酝酿着,专制者不得不退让,因为民间的财富在聚集,资产者代表了人民,要争取更多的权利。随着下院的建立和渐渐强大,旧贵族的地盘开始萎缩,下院议员们开始成为新的贵族,而旧贵族渐渐只剩下名分。伏尔泰以赞赏的笔调描述新生资产阶级,因为他自己也在其中,他们的权利就是他的权利。最重要的是下院或人民的经济和政治利益得以维护,相关的法律得以通过。

第10封信谈商业。伏尔泰意在将英国新经济的活力与法国封建贵族的肆意挥霍加以比较。他看到发展商业不但使英国人富裕起来,也帮助他们得到更多的自由,自由反过来又促进了商业,其结果是整个国家的强大,英国成为海上强国,以至于去征服世界。伏尔泰指出,而在法国,人们看重的是侯爵,而不是商人。他的意思是说,只有商人不被社会瞧不起时,人们以商人的职业为荣时,国家才会迅速强大起来。在伏尔泰看来,商人不会脸红。这当然是指商人惟利是图的本性,但商人不奴颜婢膝,在效果上却对世界的幸福有所贡献。

第12封信谈英国近代哲学鼻祖F.培根。我们发现,伏尔泰的《哲学通信》是一种奇怪的文体,它是实地调查、道听途说的混杂物,每一封信像是讲一篇寓言故事,似随笔、札记一样,轻松道来。虽然它是“说理”的,在效果上却好像是文学的。这封信的开头就像是讲故事:一些人在一起争论凯撒、亚历山大、成吉思汗、克伦威尔等谁更伟大。但是伏尔泰所想到的,却不是政治家,因为哪个时代也不缺少

政治家,这些征服者不过就是一些大名鼎鼎的大坏蛋罢了。真正的征服是人心的信服,不是靠暴力,而是靠智慧。因此,伏尔泰想到了牛顿,牛顿使我们认识了宇宙的秘密,是千年才出现的人类天才。还有培根,这个英王杰克一世的大臣,在宫廷的阴谋诡计和繁忙的公务之余,竟然还有精力挤出时间使自己成为一个大哲学家、史学家和文笔优雅的作家。培根的敌人都在宫廷里,而他的崇拜者则遍布全欧洲,甚至有人说培根拥有超过人类的智慧。在仕途上,培根被指控受贿,革职查办。但是英国人都不愿承认他有罪,反而敬仰他。伏尔泰高度评价培根的《新工具》,称它是最为奇异的著作,是人民用以建立新哲学的架子,其使命只有在新建筑完成之后才告结束。这显然指的是培根开辟了一条通向自然的道路,蔑视脱离实际的经院哲学,攻击后者所谓的“本质”、“实体形式”之类。在伏尔泰看来,尊重这些形而上学词汇就等于无知,他也嘲笑与思辨哲学在一起的宗教及其所谓的“神圣性”。

伏尔泰哲学的出发点是培根的实验哲学,他也特别敬重牛顿和洛克。此外,我们也注意到,伏尔泰非常重视“偶然性”。他认为指南针、印刷术、油画、玻璃、镜子等发明都产生于世界的野蛮时代,它们是被偶然发明的,但是却创造出一个新的世界;美洲也是偶然被发现的。尽管如此,人们在培根以前还是“非常愚蠢”,只知道用亚里士多德的“共相”代替后来的各种科学。伏尔泰指出,在培根之前,哲学还是经院的,只有培根之后,哲学才是实验的,培根奠定了实验的方法和原则,并且自己动手做实验,开辟了实验物理学的方向。

《哲学通信》是乐观主义的,在当时是大胆之作。^①此书还表达了伏尔泰的自然神论倾向、对宗教狂热的批判。伏尔泰认为在对历史人物进行评价时,与其歌颂帝王将相的功绩,不如重视文明的变迁,以及对历史文明作出重要贡献的思想家和科学家。这是一种新的史学原则,即使在今天也是有借鉴意义的。进一步说,文明和文明的作

^① 法国高等法院在 1734 年 6 月 10 日判决此书鼓吹信仰自由,对宗教和社会秩序有害。

品比战争和宫廷政变更重要,这样的“历史哲学”原则在伏尔泰的历史学著作《论风俗》和《路易十四的世纪》中得到更为充分的体现。除了谈到奠定近代科学与哲学基础的培根、洛克、牛顿之外,伏尔泰还称赞伟大的知识分子(特别是科学家和作家)在英国受到普遍尊重,这也反映了他本人的理想。

二 《关于帕斯卡尔思想的评论》

《哲学通信》中第25封信评价帕斯卡尔的《思想录》,它在所有信中篇幅最长,其实它是伏尔泰在1729年完成的一篇论文,后来收入《哲学通信》。帕斯卡尔的思想常常超越他所处的时代,这也是它在当时被视为神秘主义的原因之一。现在与这“神秘主义”相遇的,是伏尔泰的启蒙思想和带有唯物主义色彩的经验论。

由于帕斯卡尔的哲学思想在20世纪引起西方学术界的重视,也由于我们专门用一章分析了帕斯卡尔的思想,了解启蒙泰斗伏尔泰如何评价帕斯卡尔是有益的。伏尔泰认为帕斯卡尔《思想录》的精神在于揭示人之丑陋、人的恶和苦难,是反人性的。伏尔泰大段列举帕斯卡尔语录并予以逐段批评,表现了伏尔泰行文中的论战风格。伏尔泰认为自己是在为人类辩护。帕斯卡尔看到人类阴暗的方面,态度是悲观主义的,伏尔泰坚持启蒙的乐观主义,坚信人的幸福。我们则认为,伏尔泰的雄辩令我们振奋,而帕斯卡尔的机智使我们深刻。伏尔泰几乎在所有方面都不同意帕斯卡尔的观点,而只是承认帕斯卡尔的文笔。

伏尔泰认为,人类并不像帕斯卡尔描述的那样丑陋和不幸。帕斯卡尔与伏尔泰的差别在于,他从日常社会分析人是痛苦的,眼光特殊,更像是一个形而上学家,因为普通人决没有他那样深刻。比如,他认为,人不知道生活的路,不知道自己从哪里来,到哪里去,人是可怜的,如此等等。在伏尔泰看来,如果像帕斯卡尔那样想的话,当然是痛苦无限,但人有什么必要一定要这样想呢?普通人的心思是怎样的呢?伏尔泰引用了他的朋友的一封来信。信中说,就日常的感觉来说,人们内心并没有被文人们夸张了的那些热情,快乐、悲哀、

爱情、贪欲、野心、羡慕等心理,这些被夸大的情绪只是作者想像中的情形,并不真的存在于普通人的精神生活中。不要把其中任何一项推向极端,让它们远离自己,生活就是幸福的。这当然在于世界观的不同。帕斯卡尔和后来卢梭的心情是相同的,他们看到了城市文明背后的不幸,这更像是一种形而上学的思考;伏尔泰的态度是市民的,他从城市的熙熙攘攘、文化发达中看到的人们是幸福的。差别多么大的观察角度啊!伏尔泰的精神状态是乐观的,在他看来,我们周围的生活是美好的,要热爱和开垦我们的家园,不要夸张人的弱点。

三 《论形而上学》

1734年,伏尔泰写下了《论形而上学》一文,从这篇文章中可见洛克和牛顿的哲学对伏尔泰的深刻影响。我们着重分析第3章,题目是,“一切观念都来自感觉”。

伏尔泰认为,只要是诚实的人,就一定承认我们的感觉是一切观念的来源。但是有些哲学家滥用自己的理性,认为我们有些观念并没有感觉的来源,而是天赋的,人们后天的任务只是进一步确认这些天赋的观念。伏尔泰批评天赋观念,其立场是继承洛克的,但是也带有他自己的特色,比如他讨厌形而上学的思辨,攻击哲学语言太晦涩,批评这样的哲学家使我们不知其所云。“因为这样的隐语绝对没有感觉的内容,只要稍微注意一下正当的精神,就会发现这些隐语是可笑的,就会到别处去寻找真理。”^①为什么会是这样呢?伏尔泰认为,我们不能从凭空创造出来的原则和概念出发,即使这些原则似乎是真的,诱感人相信的。他告诉我们,不要相信假说,不要从原则出发,不要试图拿这些原则去解释一切。恰当的做法是,“精确地分析事物,然后我们要以怀疑的眼光,尝试观察这些事物是否与某些原则有关系”^②。也就是说,从事物而不是原则出发。伏尔泰指出,天赋观

^{①②} 妮科尔·马松:《伏尔泰最著名的篇章》,第32页,巴黎,佩兰出版社,1994。

念的方法像是小说的虚构,从这里可以引出无穷无尽的观念,也就是形而上学。

天赋观念论还有一种说法,即认为形而上学的概念是每个人都有的。伏尔泰重复了洛克的反驳意见,认为形而上学的概念并不是人人具有的,比如孩子就没有,而当成人接受这样的概念时,它们在人们的头脑中始终是模糊的,并没有感觉那样清晰。

如果在形而上学之外有什么东西得到了证明的话,那就是人没有任何天赋观念。^①

我们第一个观念来自我们的感觉,然后渐渐地,我们有了加诸我们感官的复杂观念。我们的记忆保存这些观念。再后,我们把它们组织成一般的观念。只有通过这样的功能,我们才能组织和安排我们的观念,并且导致人的全部认识。^②

总而言之,认识不超越感觉,感觉是认识的界限,否则就要导致神秘,而伏尔泰并不喜欢离开感觉的神秘,因为在他看来,我们的感觉并没有向我们提供通向神秘认识的道路。当我们想像自己有飞翔的能力时,感觉并没有提供给我们起飞的翅膀。为什么一切观念都来自感觉呢?伏尔泰告诉我们,当我们没有感觉时,也就没有观念。我们不可能有来自第六感觉的观念,不可能知道别人在想什么。所有这些,是因为我们缺少传达这些观念的感官。天赋观念的想法无异于让感觉插上了翅膀,把从天上掉下来的形而上学概念强加给我们的精神,从而声称发现了本来无法透视的秘密。

四 《论宽容》

这里的宽容主要是指宗教意义上的宽容,对异教徒的容忍和宽

①② 妮科尔·马松:《伏尔泰最著名的篇章》,第33页,巴黎,佩兰出版社,1994。

怨。伏尔泰主要讨论了一件宗教迫害事件,但我们可以从中引申出更为深刻的意义。

1762年,一个名叫卡拉斯的父亲,被无端指控阻止儿子转变宗教信仰而害死儿子(这个忧郁的孩子是自杀的),被教会迫害致死。这件事在当时引起舆论轰动。争论的问题是,司法的判决是否公正?当局认为是公正的。伏尔泰把这场争论看成是一场战争,无辜者与宗教狂热者之间的战争。伏尔泰称对卡拉斯的判决是一件非常奇怪的事情:一个父亲劝自己的儿子不要转变信仰,于是被判定对由于忧郁而自杀的儿子之死负责,法官判定杀人犯就是这个父亲。

对卡拉斯的判决显示出人在固执己见上能够走得非常之远,“这是人类的弱点,是人的邪恶”^①。人往往偏执地认定自己是对的,以至于迷信,不肯宽恕对自己意志的违背。伏尔泰认为,应该把宗教和迷信区别开来:宗教的智慧是纯洁的、宽宏大量的;迷信则表现为一种危险的狂热,就像对待卡拉斯的判决那样。

伏尔泰对宽容的论述中包含这样的意思:宗教信仰是自由的,正像思想是自由的一样。见解的不同并不能成为压制的理由。我可以不同意你,但是我不能强迫你应该怎样想,不能强迫你有像我一样的想法。不仅如此,我还要尊重你选择与我不同的意见的权利。在这样的意义上,思想是不能“统一”的。“统一”思想的观念有一个未说的前提,即这个被统一的思想是“正确的”,但是它的“正确性”其实是自封的。根本就没有“正确的”思想,因为所有思想都是从某一意向性出发的“偏见”,强求使各种各样的偏见统一在一种偏见上,这样的统一不但是虚假的,而且是对人类心灵的专制。宽恕(tolérance)和精神自由是一样的意思。我们应该从tolérance的含义理解伏尔泰的自由概念。tolérance的原义是强调宗教宽容精神,主张信仰自由。不言而喻,人们自然而然认为它预示着精神自由,政治和言论上的自由,它们是伏尔泰对启蒙思想最伟大的贡献。

^① 妮科尔·马松:《伏尔泰最著名的篇章》,第9页,巴黎,佩兰出版社,1994。

五 《哲学辞典》

伏尔泰的《哲学辞典》问世于 1764 年。此书是他的部头最大的“哲学著作”。只要粗略浏览便可看出,它与同样属于 18 世纪启蒙思想的德国唯心主义哲学著作是多么不同啊!德国哲学家的隐晦与伏尔泰的明快形成了极为鲜明的对照。伏尔泰的著作不但是论战性的,也是宣传启蒙思想的手段。启蒙要求通俗,伏尔泰的《哲学辞典》事实上是大众化的,其主要部分是应狄德罗之邀为《百科全书》写的词条,是写给公众而不是专家的。

《哲学辞典》的选词标准是 18 世纪法国当时流行的词汇。这些词不仅在自上而下的社会交往中被贵族、资产者和平民所引用,而且也是人们追求的时尚,渐渐成为法兰西民族风俗的一部分。以下我们选读《哲学辞典》中有代表性的词条:

1. 美。虽然柏拉图在他的《斐多篇》中曾经谈过什么是美本身,但是伏尔泰以启蒙的口气对读者说,凡是让人高兴和快活的东西就是美的!在理解这句话的时候,我们要记住伏尔泰是一个经验论者。就是说,他理解的美来自我们的世俗生活。在引证了柏拉图关于美的看法之后,伏尔泰说,柏拉图只是说得很美,但是我们并没有从他的谈话中感受到美。美是具体的:蛤蟆说自己的凸眼、扁嘴美,黑人说美是黑皮肤、凹眼、塌鼻,魔鬼说美要有犄角、爪子、尾巴,哲学家却说美在于它的本质,如此等等。

对哲学家的回答,伏尔泰当然不满意。在他看来,美不在于概念,而在于引起快感,让人赞叹;美又是相对的。在变动不居的各种美中,也有相对不变的,伏尔泰提到了道德之美,认为它是超越种族和时代的。伏尔泰还描述了耶稣会士所见到的圆明园之美。

2. 人类精神的界限。伏尔泰认为,人们经常脱离实际,津津乐道于自己所不知道的东西。其实,即使是牛顿,有时也不能回答很简单的问题,比如,肢体为什么会听从人的意志?牛顿老实地说自己不知道,这是科学家与形而上学家的根本区别。心灵的界限到处都有,而我们却像孔雀一样到处炫耀。

3. 确定与确定性。伏尔泰区别了确定的东西与不确定的东西。日常经验判断的内容大多是不确定的,但是人们却经常在这方面作一些确定的断言。其实,真实的情况是,朋友未必对你公正,欠账者未必偿还,情人的誓言未必忠实,法官未必秉公办案,如此等等。确定性的想法只是人的一相情愿。伏尔泰的描述是符合事实的,但是他没有说人为什么要往好处想,其实有社会经验的人在实际生活中会倾向于不确定性,怀疑论比独断论有更为丰富的精神内涵。人们还是倾向于往好处想,这是人类的一种精神寄托。伏尔泰是在讲认识论的道理,从经验论出发,他不太相信自己未曾见到的东西,认为那是不确定的,但他相信科学公理是确定的。

4. 信条。信条与确定性问题是联系在一起的,伏尔泰专门指基督教的信条。在该词条的每一个自然段,开头都是“我相信……”。相信什么呢?相信上帝的爱,以及唯一、全能、公正、道德、良心、智慧等美好的字眼。显然伏尔泰又在讽刺。联系上面的词条,我们认为,伏尔泰的经验论具有浓重的怀疑论色彩。

5. 不真的精神。伏尔泰继续围绕“确定性”的话题,列举了人在身体构造上的种种缺陷,近视、远视、盲目等,总之,人观察事物时,免不了一孔之见。伏尔泰的问题是,人在具体观察时一般并不会指鹿为马,但是人有什么道理相信精神是公正的呢?所谓“公正”的精神可能是虚假的。伏尔泰思想中始终有两种基本的线索:一方面,他坚持精神自由或者宽容;另一方面,他批判虚假的精神。这两方面是否有自相矛盾之处呢?这是一个问题。这里我们所能肯定的是,虽然伏尔泰对科学和逻辑学作了很高的评价,但是他主要是一个文人或作家。他的写作多是由着性情,而不是着意构造原则。

6. 什么样的国家和政府是最好的?这个问题也可以换一个方式提问:人民更愿意在哪一种国家中生活?伏尔泰并没有给出一个确定性的回答。他描述了一个印度殖民地的欧洲议员和一个印度婆罗门教徒从亚洲大陆到欧洲的旅行,并通过这个印度人之口,驳斥了孟德斯鸠的一个说法。孟德斯鸠认为,在一个君主国中,人们最需要的

是荣誉,而在一个共和国中,人民最需要具备的是品德。作为伏尔泰代言人的印度人的说法恰恰相反,在共和国中更需要荣誉,在君主国中更需要品德,因为在共和国中,人人都不必奉承别人,有良好的品德,但是倘若没有荣誉,人民就不会选举他;在君主国中,人人倾向于奉承权贵,只有有品德的人才敢在宫廷里坚持真理。这两个旅行者最后也没有找到一个最好的国家。但是,他们认为别的国家都比自己国家好,这反映了启蒙时代欧洲普遍存在的猎奇心理。这一词条的结论又是不确定的,最好的政府还没有找到。

7. 自由。伏尔泰通过甲与乙的对话说明什么是自由。伏尔泰的见解是,自由并不意味着一个人想干什么就干什么,即不是意志的自由。自由要有原因,即自由是出于理智的自由。没有理智的胡思乱想不是自由。非理性的随本能而动的自由,只是动物水平的自由。

8. 民法与教会法。伏尔泰认为,教士的职能就是降福婚礼。教会要服从政府,不能让宗教争论影响政府发挥职能,神职人员和教会都要服从政府。伏尔泰强调两点:其一,要限制神权,神权不可干涉世俗的权力;其二,平等,限制教会和教士的特权,教士首先是公民,要遵守法律。

9. 德行。伏尔泰为了宣传启蒙的思想,竟然极其简单地说,德行就是好好地对待别人。这样的口气倒像一个布道师。所谓“对人家好”的德行本身是实践的:你在我潦倒时慷慨解囊,在我受骗时告诉我真相,在我受辱时给我安慰,如此等等,就证明你是有德行的。这样的描述与后来康德所谓的先验道德形成了鲜明的反差。及而言之,伏尔泰在德行上强调效果:德行不是自我的完善,而是对别人的善行;不仅仅是善心,不是只在嘴上说仁义道德。再展开说,伏尔泰所站的角度是社会,而不是个人,因为对别人有好处的事,也就对社会有好处。伏尔泰意识到,只有行为才是衡量一个人德行的标准。

六 《无知的哲学家》

伏尔泰一贯对形而上学不感兴趣,称形而上学家是无知的哲学家。《无知的哲学家》写于1766年。伏尔泰的疑问是,2000年来,有

关形而上学的书是否教会了我们什么？伏尔泰的一贯风格是联系实际，他把人如何能思想这个问题换了一个提法：什么是滋养思想的东西？人身上有什么奇怪的东西让人去推理？对这些问题，伏尔泰真的不知道，就像他在《哲学辞典》中曾经说过的那样，他认为心灵有界限。但是，世世代代的形而上学总摆出能解释一切的架势，最渺小的哲学家也有比最伟大的政治家更大的野心。

以上的困惑，还是一个哲学的老问题，即精神与身体的关系到底是怎样的？当笛卡尔第一次在近代哲学意义上提出这个问题时，它是一个从科学角度提出的哲学问题：精神或者灵魂真的不死吗？伏尔泰说他强烈地感到自己是“一分为二”的。就像18世纪的一句流行语：人是什么？一半是天使，一半是野兽。毫无疑问，天使倾向于人的精神方面，野兽倾向于人的身体方面。这两方面矛盾地结合在每一个人身上。

什么是启蒙？启蒙的主要内容是道德，一种乌托邦式的道德，像是一座上帝之城。但这是假借的，其内容其实是经验，是身体和感官的快乐。后者的经验内容，或者说，人性的解放，却往往被我们加以概念化的理解。幸福成为启蒙时代人们议论的一个主题，其起因却是人们活得并不幸福。

我们注意到，启蒙的词汇具有两个特点，一个是经验的，另一个是社会的。在《无知的哲学家》中，伏尔泰在讨论道德时，就把抽象的道德概念分解开来，首先不是为道德下定义，而是列举道德所依赖的社会与自然的条件。“按照气候、风俗、语言、法律、信念、理智程度不同而人也就不同，我越是看到这一点，越感到这些人有共同的道德内容，它们都有公正与不公正的概念。”^①这是伏尔泰思想中的道德乌托邦，他在这里注意的不是差别而是一致。虽然他反对形而上学的抽象，但是他这里所述却想像一种不分种族环境的统一的道德。什么行为才是公正的？公正不是具体、相对的吗？如果伏尔泰代表的是

^① 妮科尔·马松：《伏尔泰最著名的篇章》，第62页，巴黎，佩兰出版社，1994。

启蒙的理想,那么这理想是一元的而不是多元的,它最终形成近代以来的西方价值观。

七 《A、B、C 或 A、B、C 之间的对话》

对话体是伏尔泰讨论哲学问题时常用的文体,它适合伏尔泰的论战形式。《A、B、C 或 A、B、C 之间的对话》写于 1768 年,A 是一个英国人,B 是荷兰人,C 是法国一个富有的庄园主。每个人都自由地表达自己对有关问题的看法。虽然伏尔泰并不扮演其中任何一个人,但是他显然更倾向于 A 的意见。我们选取其中第 10 部分(关于宗教问题的对话)中 A 的立场。

对话中的英国人主张可以自由地讨论宗教,他竟然到孔夫子那里寻找根据:不要对人家做你所不愿意人家对你做的事,或者说,己所不欲,勿施于人。在伏尔泰眼里,儒学是中国人的宗教,所以,在中国的宗教中早有宽容的传统。这样的解释具有伏尔泰语录中少见的哲学内涵:要做那些你愿意人们对你做的事情。严格地讲,这不是西方式的形而上学,而是儒家的道德行为规范。伏尔泰理解的自由不仅是思想上的,也是行为上的。在他看来,孔子的精神还在于,忘记人家对你的伤害,记住人家曾经对你的好处。伏尔泰认为,孔子以上的语言是西方历史上的哲学和法律都未曾说过的。伏尔泰说中国文化具有宽容精神,这里的宽容、容忍与他提倡的精神自由其实是一个意思。

第三节 哲理小说、戏剧、诗歌、书信札记

一 哲理小说

伏尔泰创造了一种特殊的文体,它不是今天意义上的小说,也不是说理的论文;它既是文学的,也是哲学的,这就是他的哲学小说(conté)。他开创了启蒙时代的文学传统,一直影响到 20 世纪。conté 是 18 世纪法国文学特有的文体,伏尔泰的 conté 有浓厚的时代气息,在文体上类似于中国明清时代的传奇故事。conté 在写作形式上相

当灵活,迎合公众品位。在18世纪这种文体成为一种时尚,也是启蒙学者抒发胸怀的重要形式。在创作方法上,伏尔泰遵从古典主义的理性规范,把史诗、悲剧、历史三种要素结合起来。伏尔泰擅长讽刺,也善于运用对话体裁,把它们当成启蒙的工具。^①伏尔泰以史讽今,其作品的副标题常离不开历史:《查第格》是“东方的历史”,《天真汉》是“真实的历史”,《微型巨人》是“哲学的历史”等。他以这样的形式“寓教于乐”,让哲学观念说世俗的“话”,周游世界。这和20世纪法国哲学家萨特代表的“存在主义”哲学小说,在题材上有相似之处,即都对人的生存状况表示焦虑,但萨特关注个人价值,而伏尔泰想像人类的幸福。

这种特殊的哲学文体在伏尔泰的全部著作中占有十分重要的位置。伏尔泰的著作具有他个人的甚至整个18世纪的鲜明特色,它们像是一种特殊的游记。不是书斋里的思想游历,而是在异域流浪中的历险。这样的游记传统现在在大学课堂上被称做“旅行文学”,它又分成两部分,其一有些像《鲁滨逊漂流记》;其二就是以伏尔泰为代表的哲学性游记。伏尔泰的《哲学通信》就是他在英国3年中的所见所闻,他的哲学小说则有虚构的情节和人物,往往以隐藏的形式表达更为丰富的含义。这些小说的精神特征是启蒙。

“我为寻找和发表自己所喜欢的真理而度过了一生……哲学家的秉性不是怜悯人类的不幸,而是抚摩它。”^②伏尔泰小说中的主题常常是主人公寻找人间的幸福,历经磨难。在夏特莱夫人温情的陪伴下,伏尔泰的小说充满了人情味。这些传奇故事也有阿拉伯文学《一千零一夜》的影响,因为后者在18世纪初已经传入法国。伏尔泰在《哲学通信》中已经锻炼了写游记的技巧(一个讲述者描述各种不同的情节,就像是哲学的旅游),他在《查里十二的历史》中也熟悉了如何作历史的讲述,那里含有丰富的奇闻轶事。

^① 18世纪法国启蒙思想家经常使用对话文体,他们按照自己的意图,让不同时代的历史人物对话,而不论他们活着或已经死去,所以这种对话体具有文学性质。

^② 转引自伏尔泰《老实人》,第7页,巴黎,法国大书业出版社,1983。

伏尔泰把哲理小说作为唤醒精神的方式,一种精神自由的手法,像是寓言的力量。它们通常围绕的主题是命运、幸福、乐观或者悲观的信念、文明与智慧等。无论是悲剧还是喜剧,情节中总有一个像英雄一样的角色。特别是,在故事开始时,主人公通常总是来自异域或者到异域去旅行。伏尔泰以敏锐的目光观察哪怕最平庸的人物的生活,从中抽取苦难、残忍、愚昧。他细致地描述异国情调(巴比伦、罗马、英国、中国……),以激发我们的想像力。长途跋涉,一连串的节外生枝,这些是哲学家的一种迂回策略,即概念的秘密转移。从个人经历的荒谬性看人自身的命运、英雄的命运,让读者自己去思考幸福的真谛。主人公踏上异域的土地,不仅是为了观光,而且是要寻找幸福。就是说,他脚下的土地,他所有的经历,还不足以使他幸福!这是一个成熟老人的描述,伏尔泰的大部分哲理小说完成于50岁以后。

(一)《查第格》

《查第格》是启蒙时代的一面镜子。启蒙观念表明人们不愿意按照旧的程序生活,它是人类精神上的一次冒险,人不愿做神而要过世俗的生活。人睁大眼睛,在周围世界看到从前没经历过的但更有意义的生活,重新发现了历史、社会、政治、道德。人们从来没有像启蒙时代那样关心个人的幸福和命运,人们质疑:神谕能否主宰人的命运?悬在人头上的正义之剑可否惩恶扬善?这就是《查第格》提出的疑问,它的副标题就是“命运”。我们感兴趣的是主人公冒险的经历,它是现代意识的发端之一。一个现代读者可以把自己放在角色的位置上,想像自己就是那个查第格。现代人同样需要克服世代积攒下来的恶习,诚实地思考自己的幸福之路,选择适合自己的生活方式,永不绝望。

梗概 在莫阿达(Moabdar)^①国王时代的巴比伦,有一个叫查第格(这个名字意味着公正或正义)的年轻人,有教养,有智慧,健康、英

^① Moabdar 是伏尔泰根据 Moab 虚构的词,Moab 是靠近巴勒斯坦的一个国家。

俊、富有，懂得克制自己的欲望，不做非分之想，从不欺负能力比自己差的人。他身上集中了如此多的人类优点，他相信自己有能力获得幸福。但是不幸的事情接连发生了：查第格发现已经与自己订婚的未婚妻见异思迁。经历许多身心的痛苦，他最后娶了阿卓拉，但是他已经没有第一次恋爱时的幸福感，看见妻子的举止，在他内心唤醒的是疑虑。

一天，妻子怒气冲冲回家，查第格问其缘由，答曰：我曾安慰一个寡妇，她丈夫刚安葬两天，墓地就挨着牧场边上的小溪。她向上帝发誓，只要这河水流淌，她就永远陪伴在坟墓旁。查第格：这不说明她真爱自己的丈夫吗？妻子怒答：你知道我看见什么？她在掘土使小溪改道！妻子不知，查第格早就领教了所谓忠贞的表白。

查第格有一个朋友，名叫卡多尔。查第格的妻子常夸奖卡多尔是最有品行的青年。于是，查第格顿生一个计划，让卡多尔按计行事。查第格意在检验妻子对自己的忠贞程度。妻子在一个女友家玩，第3天回家时，卡多尔告诉她，你丈夫因病突然去世，昨已埋在家族的墓地。妻子惊愕、哭泣，进而绝望。入夜，卡多尔过来安慰她，两人分别念起朋友和前夫，黯然泪下。妻子招待卡多尔吃饭，席间，卡多尔腹痛难挨，她以纤纤嫩手抚摩卡多尔痛处。卡多尔呼叫，说减痛只有一法。妻子急问，答曰：非在患处敷新死去的人鼻子上的皮不可！妻子曰：我刚逝的丈夫是个大鼻子，剥去一些对他来世无妨。妇人觅到墓穴，开棺刚要动手，查第格从棺中跃起，戏言道：那改河道的寡妇还比不上你割鼻子高明！

查第格休了妻子，另谋幸福。他对自己说，没有什么比做一个哲学家更能使人幸福的，哲学家阅读上帝放在我们心灵中的大书，从哲学中得到莫大安慰。可是，查第格在现实生活中又因为说了实话而碰壁，生命的幸福太难找了。巴比伦5年一度的盛大节日到了，这是表彰德行的场合，由大都督宣布本埠一年来的好人好事，再投票选举最佳人选。巴比伦所有的美女都投查第格的票，因为当地还未曾有如此年轻的都督。查第格获此殊荣并由国王宣布继任大都督。所有的权臣都嫉恨他，最眼红的甚至为此吐了血。查第格从政主持公

道,让法律替自己作判断。他的原则是,宁可冒险赦一罪人也不错杀一无辜。他要分清真伪,而普通人却模糊是非。

查第格成了巴比伦的英雄,皇后暗中爱上了年轻又有德才的查第格,国王为此对查第格大为嫉妒。查第格只好逃亡埃及,在埃及沦为奴隶,一个阿拉伯商人买了他。为一桩生意,商人带着奴隶们上路,途中要穿越阿拉伯沙漠,骆驼因风沙接连死去,负担摊在每个人肩上。查第格带领奴隶在风沙中以S状行进,商人不禁发笑,查第格冒险告诉他这样做的道理,商人惊愕,进而对查第格另眼相看。查第格看商人好奇,于是告诉他更多他所不知道的事情,比如体积相同的东西比重不同,以致商人越发敬重他,视为知己。到了目的地,商人去追还欠债,但是不妙的是证人死了,欠债人想赖账。查第格以他的智慧为商人追回了欠款。

商人与查第格来到古代土耳其商城巴士拉。这是东西方交界处,查第格第一次看见这么多来自不同国家的商人会集一地,世界好像就是一个大家庭,有埃及人、印度人、中国人、希腊人……大家争先夸耀自己的国家,其中一个中国人说,我尊敬各位的国家,但是我想理和天比财富更有价值,我的国家与你们所有国家加起来一样大。我也不想说它的古老,因为幸福更为重要!……查第格一直没有插嘴,他看到了不同民族的特点。

在小说的结尾,查第格当上了巴比伦国王,天下太平、富庶,百姓安居乐业。

解读 小说的开头和结尾像是个乌托邦,但是中间的情节,却是由一系列不幸的偶然事件组织起来,幸福的欲望面临的是接踵而来的痛苦。伏尔泰实际上要告诉我们的是,幸福是由不幸组成的,秩序是由无序组成的,它们构成人的活动和自由。结尾像是实现了莱布尼茨的理想,即可能世界中最好的世界,但是这个世界在大多数时候并没有出场,杰出的查第格本该幸福,可他却有太多的不幸。

现代评论家认为查第格身上有伏尔泰的影子,伏尔泰自己的一生就是如此,他经历了人间的大悲大喜,临死前的伏尔泰在法国几乎被神化,到达荣誉顶点。查第格和伏尔泰都思考人的命运和幸福,就

此而论,他们都是哲学家。查第格的经历证明了生活的荒谬。但也有评论认为《查第格》更像是为孩子写的童话,里面有仙女、魔鬼、王子和幸福、奇迹,不幸只是作为铺垫。法国当代研究伏尔泰的著名专家波姆教授认为,伏尔泰是自娱,他从细微之处隐喻大问题,《查第格》是伏尔泰精神的一次愉快旅行。^①

伏尔泰的《查第格》隐含着一个深刻的哲学问题,就是命运或神意与人的自由是冲突的。相信命运往往意味着无所作为,扼杀人的创造性。呼吁人的自由则是使人摆脱神。对伏尔泰和18世纪的法国来说,人的自由不是一个理论问题,自由不是空洞的概念。人是感性的人,从感性出发讨论理智和道德才符合人的本性。法国人称伏尔泰是“精神王子”,最重要的内容就是他不甘心只服从神谕,而是向往言行自由和尘世的幸福。精神自由是伏尔泰思想精华所在,他为自由而战。

在写《查第格》时,伏尔泰已经开始失去对世界的乐观主义态度。他在信中说:“莱布尼茨的神正论不是物理学家的经验。”^②他开始怀疑抽象的观念。10年后,伏尔泰写《老实人》时,对世界的看法转入悲观:周围的世界都是恶,而我们却说善。而在更早的《哲学通信》时期,伏尔泰相信进步的观念,他赞扬文明甚至奢侈。^③《查第格》是伏尔泰重新思考的开始,尽管这部小说的结尾似乎还是乐观的。

(二)《老实人》

《老实人》是伏尔泰写得最好的一部哲学小说,他描写了人一生经历的坎坷命运,其中有一连串的悲剧事件:战争、宗教裁判所、人的迷信和狂热、自然灾害。伏尔泰把自己对生命的理解倾吐在所创作的角色老实人——一个历经磨难的年轻人——身上。小说最后一句

^① 这些评论参见伏尔泰《查第格》,第166—167页,巴黎,阿歇特出版社,1993。

^② 同上书,第170页。

^③ 伏尔泰在《哲学通信》第25封信中指责帕斯卡尔厌恶人类,忧郁、孤僻。(转引自同上书,第170页。)

话是：要开拓我们的家园。就是说，我们所有的才华都要用在耕耘和改善我们脚下生活着的这片土地上，放弃无聊的形而上学争论，因为它空耗精力。

梗概 老实人与男爵的女儿在城堡中一起长大，他们还有一个家庭教师，是个哲学家，教给他们形而上学知识。老师的座右铭是：一切会好的。渐渐地，老实人与男爵的女儿相爱了。男爵发现后，赶走了这个不幸的青年。老实人被抛弃在陌生的世界里，他毫不知晓世界的残酷。

老实人漫无目的地走着，不知去哪儿。他仰天流泪。身后有渐渐远去的城堡，那里有他心爱的姑娘。夜色降临，饥肠辘辘，雪花飘落，老实人一步步蹭到天明，来到一座小城。他身无分文，又累又饿，伤心地靠在一个小酒店门槛。两个蓝衣青年注意到他。其中一个说：“伙计，这青年身材正合适。”两人热情地请老实人喝一杯。老实人很是感谢，他说没有钱付自己那一份。

你的身材和品德已经替你付过了，你是否5尺5寸高？

正是！

我们来替你付账，只是为你这样没钱的年轻人，但我们也需要你的帮助。

请讲。

你是否喜欢B国王？

不，因为我从来没有看见他。

可是，他是有魅力的君主，让我们为他的健康干杯！

好吧！

老实人喝了一杯。蓝衣青年说：“你的运气来了，你将得到国家的荣誉。”他们领他参加了军队。

在部队的经历使老实人惊得发呆：他还没弄清怎么回事，就成了英雄。春天来了，他出门散步，心想走路是自己的自由，没曾想却违反了纪律，被囚禁起来。军官让老实人在两种惩罚形式中择一，老实

人却说意志是自由的,他不选择受罚。可是,他还是挨了36军棍……一次,B国王偶然了解到老实人的情况,知道他是个哲学家,对世事相当无知,就宽恕了他。一个外科医生治好了老实人的病。可是此时,B国王发动了对A国王的战争。

临战时刻,军马整齐,战鼓擂响。老实人吓得瑟瑟发抖。战争过后,尸横遍野。女人被割断喉管,正在吃奶的孩子满身是血。老实人不忍看此惨景,匆匆逃避到自己的村庄,同样是一片废墟,他胆战心惊,快步来到几乎被摧毁的小剧院前,突然想起自己初恋的少女。

后来,老实人沦落到沿街乞讨,一个新教徒救了他,帮他找到了他从前的家庭教师,老实人得知男爵的城堡也遭到攻击,自己心爱的姑娘惨遭强暴,和她家里人一起被杀。老实人陷入绝望。这个好心的新教徒带着老实人和他的老师一起上路,赶往L国。但是,祸不单行,他们又遇到了可怕的地震!天灾过后,惨不忍睹,为防止再发地震,以致种族灭绝,L国的智者决定举行一个隆重的仪式:选一些不道德的人施以火刑,以敬天神。结果,人们抓住了一个据说娶了自己教母的人(这是违反教规的)、两个有转宗行为的人。可是,不幸的老实人和他的老师也被捆了起来,罪名是议论这件事。两人被分别关进阴冷的房子。最后的裁判终于来了:娶教母的和有转宗行为的人被处以火刑,老实人被判处让衙役唱着节拍打屁股,可怜的老师被吊了起来。就在同一天,新地震爆发。

老实人浑身是血,他吓坏了,迷乱中自言自语:如果这就是可能世界中最好的,其他世界该是什么样?我失去了恋人,失去了我的哲学家,他们是世上最好的人,这是为什么?

意外的是,男爵的女儿、老实人的恋人没有死,他们相遇了,她讲述了自己的遭遇:她的父母被士兵杀害,她吓得昏死过去。一个当官的想趁机占她的便宜,她醒来喊叫、争斗、撕咬……就在这时,进来一个军官,目睹此暴行,杀死那个当官的,并把她领回自己的驻地。他发现她很美,向她求欢,她只好同意,尽管他身体丑陋,出身下贱,没有高尚的精神。3个月后,军官花光了钱,对她也不再感兴趣,就把她

卖给一个犹太人，这个犹太人也是个色鬼……

老实人和他的恋人一起逃亡美洲，但是又因种种原因分离。老实人竟然发了财，还有仆人伺候，住在人间最神奇的国家。但是老实人还要去找他的恋人。他与仆人出发，身上带着黄金和宝石。起初两人很高兴，老实人还把恋人的名字写在树枝上。可是，日复一日，由于疲劳和饥饿，他们带着的绵羊死亡过半。9天过后，只剩下两只。就在这时，他们看到远处有一座城市，那就是他们的目的地。进城细看，见一黑人直躺在地上，黑人说自己在等候主人，一个大商人。黑人说如果主人发现他逃跑，就会砍去他的双脚。而黑人的母亲却认为，即使这样，跟着主人生活也是他的福分。黑人痛苦地说，就是狗都比自己幸福1000倍。每个星期日祈祷时牧师都说我们是亚当的孩子，无论白人或黑人。我们并不是一个种族，但是如果牧师说得对，白人和黑人就是嫡亲兄弟。老实人听过黑人诉说，惊呼：这就是乐观主义！这个愤怒的黑人，他在如此不幸时还坚持“一切都会好的”。老实人掉下怜悯的眼泪。

后来，老实人与仆人走失，但找到一个新伙伴，一个不幸的老学究，相信悲观主义。他们一起在欧洲各大城市旅行。最后，老实人找到了失散的仆人、老师和初恋女友。她已经变得很丑，脾气暴躁，可是老实人仍然守住诺言，娶她为妻。

他们的邻居中有一个伊斯兰教的苦行僧，此人被认为是土耳其最优秀的哲学家。

老实人向他讨教：“为什么有人这样奇怪的动物？”

僧人说：“你自己就是这样的动物！”

老实人接着说：“可是，人间还有可怕的罪恶！”

僧人道：“善和恶有什么关系！当苏丹殿下派战船去埃及时，殿下会担心那些船舱里的老鼠自不自在吗？”

老实人从中悟出的道理是，从不幸中可以生出可能世界中最好的一个世界，一种前定的和谐。

一个土耳其老头告诉老实人,他家里有一些土地,他和自己的孩子们一起开垦。劳动使他们远离三种苦恼:无聊、罪恶、需要。老实人回到自己承租的庄园,思考着这个土耳其老头的話,豁然开朗,这好心老头告诉我们一个更好的命运,它比当一个国王还要好!生活的教训是,荣华富贵是危险的,暗藏着杀身之祸,古往今来的国王几乎都是不幸的。老实人终于明白,要耕种自己的家园,劳动才是最高的幸福。人生下来是为了劳动,而不是为了偷懒。劳动不需要烦琐的思考,劳动是唯一值得过的生活。

于是,老实人有了自己的小社会,那就是他耕耘的土地,每个人都在上面贡献着自己的才能。老实人的妻子现在的确很丑了,但是她已成为一个出色的糕点师。她对老实人说,现在我们活在了可能世界中最好的一个世界中,这里发生的一切都是最好的。如果你没被男爵赶出城堡,没有火刑场的灾难,没有在美洲的流离失所,没有损失羊群,就不会享受这里的劳动果实。老实人感慨地说:最重要的是开垦我们的庄园!

解读 伏尔泰在《老实人》中描述了他自己的人生哲学:老实人有天真的品德,心肠直率而简单。老实人就像一张白纸一样单纯,没有先入为主的观念。这样的思想直接来自洛克的哲学,我们知道伏尔泰和卢梭一样喜欢洛克。老实人终于以自己的人生经验写满了这张白纸,他最后对生命的总结也直接取自经验。老实人始终记着他的人生第一信条,就是他的哲学老师对他讲的:一切会好的!在经历了这么多之后,老实人竟然保持住了自己的纯洁,同时也不再幼稚。伏尔泰通过《老实人》告诉我们,为了取得经验,就得读人生这本大书,就得去游历,体验异域的风土人情。不能坐在屋子里整天从事毫无用处的思辨、玄想。旅行、探险、寻宝,这是18世纪法国小说的重要内容,反映了当时的时尚精神。伏尔泰和其他启蒙思想家一样,相信人是环境的产物。老实人在经历千辛万苦之后,才成为一个成熟的人,他终于意识到,他眼前的世界只能给他带来苦难,怎么能说它是最好的呢?那为什么伏尔泰又使用了“乐观主义”作为副标题呢?他的意思是从苦难和罪恶中看到希望。其实这是有些牵强的,如果老

实人继续旅行,他还要继续受苦,而就像他断言的,即使做一个国王也不会幸福。老实人最后的结局告诉我们,真正的幸福靠自己双手劳动。这里体现了伏尔泰精神的伟大,他说出了人生的一个真谛:幸福是创造出来的,自己的劳动能力才是最靠得住的,不能靠运气和别人的恩赐。

(三) 其他小说

1750年,伏尔泰出版了《微型巨人》(*Micromégas*)。这个巨人离开自己的星球去宇宙空间旅行,他在那儿遇到了一个科学家^①,两人最后决定一起返回地球。在地球上,他们发现一些微不足道的小哲学家在争论问题。这部小说的意味仍旧是哲学的:伏尔泰让主人公从人类观察不到的角度,重新认识人类自身。这个角度是另一个叫做S的星球,那里人的寿命数倍于地球人。在S星球,人享有充分的主权和自由。宇宙是清澈的,人可以轻松地来来往往,可以看透一切。这是伏尔泰创造的另一个乌托邦,从这里我们可以看到牛顿和洛克对他的影响。伏尔泰的见解与卢梭相反,他相信科学的智慧能给人类带来幸福。《微型巨人》的副标题竟然是“哲学的历史”,这是很耐人寻味的。伏尔泰理解的哲学史,在他不同的小说中,竟然是各种各样的经验旅行。《微型巨人》只是把旅行搬到天上,那里居民的模样和地球人一样,但更有智慧。伏尔泰认为,人在宇宙中所处的位置是一种天意。人不是天使,也不是野兽,而是在两者之间。真理之书记载的不应该是形而上学,而是各种各样的经验。

在伏尔泰的作品中,《天真汉》(*L'ingénu*)所讲述的事件发生在17世纪路易十四统治时代。《天真汉》写于1767年,伏尔泰影射路易十五的专制统治。伏尔泰在作品中向我们展示了他的讽刺才能,并且回答了启蒙时代争论最多的两个哲学问题——文明与蒙昧、文化与自然的关系。像查第格、老实人、巨人一样,天真汉也是一个善良

^① 伏尔泰对这个科学家形象的描述很像是18世纪另一个启蒙思想家丰特内勒。

的年轻人,像“巨人”一样对周围的世界充满好奇,没有偏见;像查第格一样具有高贵而公正的精神;像老实人一样单纯。此外,天真汉还有自己特殊的性格:尚武、温和、独立、守信、忧郁,是一个自然铸造的人,没有环境增补给他的品质。我们也可以在这样的意义上称他是“蒙昧的”。天真汉是个法国人,他总是直言所想,言行一致,故而得名。我们在伏尔泰的《哲学通信》中已经感到了伏尔泰对英国风俗的向往,这里,他又以天真汉之口详细加以描述。在一个具有浓郁英国风俗的地方,当地人对天真汉的到来感到好奇,因为他的举止说明他完全是一个陌生人。在新的环境下,天真汉渐渐转变了信念,改信新教。

通过读书,天真汉对古代历史有了自己的领悟,尤其是他提到,中国的编年史是真实而自然的,不像其他民族的历史记载迷信和奇迹,虚构历史。法国的编年史远不如中国的久远,而且还充斥着神谕、奇迹、魔法、巫术、神与人互变的把戏等。“如果我们需要寓言,寓言应该是真理的象征。我喜欢哲学的寓言,嘲笑孩子的寓言,厌恶骗子的寓言。”^①

二 戏剧与诗歌

《俄狄浦斯》是古希腊著名悲剧,其中蕴涵着深刻的哲学含义。

剧中主人公俄狄浦斯受到神的启示,说他要杀父娶母,为了躲避这场灾难,俄狄浦斯外出流浪。流浪途中他杀错了人,他不知道这人就是他的亲生父亲,忒拜城的先王。俄狄浦斯猜对了狮身人面像的谜语,成了忒拜人的救星,被拥戴为忒拜人的新国王,并娶了先王的寡妻伊俄卡斯忒,他也不知道她就是自己的亲生母亲。俄狄浦斯已经在不知不觉中犯了罪,给人民带来灾难,但是他全然不知,还在一心想使臣民过上幸福的生活。真相被揭示后,发了疯的伊俄卡斯忒悬梁自尽,绝望了的俄狄浦斯刺瞎了自己的双眼,再也不想看这个罪

^① 妮科尔·马松:《伏尔泰最著名的篇章》,第119页,巴黎,佩兰出版社,1994。

恶的世界。《俄狄浦斯》的悲剧意义在于,主人公俄狄浦斯象征着人的力量和品格,伟大、崇高、追求幸福、吃苦耐劳等,但是人最终的命运是坠入可怕的灾难,等待人的是痛苦的深渊。

就这出戏本来的意义,它证明了神谕和命运是不可违抗的,无论有多少偶然性,无论有多么真诚的后天努力,人的苦难是先天注定了的,无法逃脱。

伏尔泰写的第一部悲剧是他改写的《俄狄浦斯》(1718)。经过改写的悲剧连续演出45场,青年伏尔泰获得了巨大的成功。伏尔泰以具有哲学色彩的诗剧形式展开文本,控诉神权的罪恶,产生了出乎意料的效果。

在该剧第4幕第1场,俄狄浦斯叹息自己窥悟到难以理解的不幸,诅咒可恶的命运,他所仇恨的,是受神灵启示的大祭司。通过俄狄浦斯,伏尔泰把矛头直接指向了神学。

伊俄卡斯忒(带着愤怒的口吻向天发问):难道神的机构就不会出错?①

俄狄浦斯(仰天长啸):天啊,如果这是真的,到哪里去寻找我的幸福?

伊俄卡斯忒:天神为什么这样安排我的命运?什么神谕,你不过是个冒名顶替的骗子!可耻的隐晦!它使我听从我的儿子,这就是我崇拜的神谕!神谕,没有你的命令,没有你,我的儿子,他还会活着!

俄狄浦斯:您的儿子?您是通过怎样的手段丢失了您的儿子?② 神加给你怎样的暗谕?

伊俄卡斯忒:殿下,我曾经有一个儿子,神诉说他的命运让

① 妮科尔·马松:《伏尔泰最著名的篇章》,第161页,巴黎,佩兰出版社,1994。

② 俄狄浦斯的母亲伊俄卡斯忒为了逃避神谕,把尚在襁褓中的俄狄浦斯交给一个牧羊人,让他把俄狄浦斯弄死。但是收养者出于怜悯没有杀死俄狄浦斯。

我不安：“你的儿子将来要杀父乱伦！”^①

我的儿子，这个魔鬼将上我的床，我将接受他。我，他的母亲！这令人恐怖的命运……殿下，你是否害怕继续听下去？^②

俄狄浦斯：说说你对这个孩子做了什么？

伊俄卡斯忒：我相信神，这种残忍的智慧。我要避开神谕，再也不见这个可怜的孩子。为了不让恐怖的命运得逞，我不得不赐予我的孩子死亡。^③

俄狄浦斯（在真相大白后）：万能的神啊！这就是你的神赐，你播下了仇恨。^④

在《俄狄浦斯》中，伏尔泰大胆地把俄狄浦斯写成是无辜的，俄狄浦斯即使摆脱不掉神谕也要抗争。俄狄浦斯的悲剧性格不仅在于他受无情命运的摆布而无法逃脱，而且在于他的天真。他的天真性格受到捉弄，它在世俗悲观主义气氛中寻求安宁，这是心灵的安息。在悲剧初始，俄狄浦斯和伊俄卡斯忒都试图逃避命运，虽然没有成功，但这是一种渴望幸福的抵抗，乌托邦式的幻想。伏尔泰后来的作品中一直隐含着反抗和命运交织在一起的忧虑，他在这样的忧虑中寻找自己的归宿，就像他晚年在阿尔萨斯那块属于自己的土地上，开垦他的乐园，伊壁鸠鲁式的家园。这时，伏尔泰和“老实人”一样是乐观主义者。我们可以把伏尔泰的《俄狄浦斯》和《老实人》放在一起互相参照：命运是如此现实、悲惨、无法解脱（荒谬、无价值）。但如果没有心灵的纯洁，生活还有何意义？如果抗争不成，宁可逃避，在自己的家园中获得暂时的安宁，让灵魂得到升华。这当是世俗与梦幻之间的断裂点。我们知道这不是伏尔泰的发明，它来自莱布尼茨。这个

① 妮科尔·马松：《伏尔泰最著名的篇章》，第162页，巴黎，佩兰出版社，1994。

②③ 同上书，第163页。

④ 同上书，第164页。

最好的世界不仅是安宁的,而且是纯朴的、公正的,具有可以想像到的幸福社会的一切特点。

伏尔泰完成《俄狄浦斯》时年仅 24 岁,在同一时期,伏尔泰开始接受传教士游记中描述的中国形象。^①无论是伏尔泰的《俄狄浦斯》还是他关于中国的印象,都源自一种愤世嫉俗的热情,青年人的想像。在这部被认为是伏尔泰最优秀的戏剧中,他选中一个好主题:俄狄浦斯是无辜的。俄狄浦斯和伊俄卡斯忒都是牺牲品,事先安排人类厄运的上帝是残酷的(恶),作为一种无法抗拒的力量,神谕是人类的敌人。应该接受诅咒的是神,而不是人。换句话说,神权束缚人的自由,摆脱神就是人类的幸福。俄狄浦斯是忧虑的,在这个意义上,安宁象征着人的幸福,悲剧的不幸就在于它是神对人的胜利。这个神似乎等同于基督徒的上帝,悬搁这样的上帝是获得安宁的先决条件。一些评论因此认为伏尔泰是无神论者。但从青年起,伏尔泰的复杂性格就形成了。伏尔泰接受了洛克和牛顿的自然哲学,他把自然称做最高的神,但是拒绝狄德罗的无神论。

欧洲近代戏剧鼻祖是莎士比亚,17 世纪的法国戏剧奉行古典主义的创作风格。在戏剧创作上,伏尔泰受古典主义影响,他以戏剧传达他的启蒙思想。他一生共写了五十余部剧本,其中 27 部是悲剧。他写的悲剧均为 5 幕诗体剧。除了《俄狄浦斯》之外,他还著有描写古罗马历史题材的《布鲁图斯》(*Brutus*, 1730)和《凯撒之死》。借鉴莎士比亚《奥赛罗》和基督教历史故事,他写出了《扎伊尔》(*Zaire*, 1732),以古讽今,主张宽容,反对宗教狂热,这部戏至 20 世纪还在上演。宗教题材的悲剧还有《穆罕默德》(1741)。《中国孤儿》(*L'Orphelin de la Chine*, 1755)描写了中国古代的道德。此外还有《阿尔齐尔》(*Alzire*, 1736)、《梅娄普》(*Mérope*, 1743)等。

伏尔泰也是 18 世纪著名诗人,但是与 19 世纪法国的马拉美和波德莱尔相比,今天已经很少有人提起伏尔泰是一个诗人了。这一方

^① 这些描述大多出自到过中国的耶稣会士之手,描写了与基督文化不同的异域文明,在当时欧洲思想和宗教领域产生了极大震动。

面说明伏尔泰的诗的思想价值高于其艺术价值；另一方面也揭示出18世纪法国诗坛的一般特点，这是一个哲学的世纪，经常以牺牲艺术性唤醒理性。这似乎并不以伏尔泰本人的意志为转移，因为按照他的志向，他最早的理想是做一个诗人^①，剧作家次之，但他最终以著名的启蒙思想家流芳百世。作为诗人，他只是在18世纪才是“著名的”。伏尔泰最擅长的领域也不是哲学，而是历史。“哲学”一词在18世纪的法国不是一个抽象概念，而是一种领悟，它描述一种精神时尚。我们发现，伏尔泰篇幅最长的作品是他的历史著作，而他的戏剧、政治、哲学、小说、诗歌也都充满了历史感。离开历史感，伏尔泰的作品就会显得苍白无力。毫无疑问，这说明了伏尔泰的博学和写作才华。他写出的最重要的诗歌是《亨利亚德》(*La Henriade*, 1728)，这部史诗也是18世纪的代表性诗歌。^② 伏尔泰擅长讽刺，这也同样体现在他的诗歌中。他的诗歌的历史感表现在以重要史实和事件为背景，像是由书简改成的压韵诗歌，也像是长篇寓言。总之，如同在其他文体中一样，伏尔泰也对诗的写法和内容进行改造，创造了许多传统诗歌所没有的风格和含义。从形式上看，他的诗歌、戏剧、小说常常是一种混杂体，他在这种文体中“说理”。反之，他也在自己的说理性质的文章中抒情。这也是18世纪法国启蒙文体的一般特征。从总体上看，伏尔泰的诗歌抒情不够，在这一点上，他奉行的古典主义比不上浪漫主义。浪漫主义风格在19世纪以后的欧洲文学中渐渐占据了主导地位。

除了史诗《亨利亚德》以外，伏尔泰的主要诗作还有：(1)《巴士底狱》(*La Bastille*)，伏尔泰以讽刺口吻讲述了自己如何被捕入狱。(2)《赞成与反对》(*Le Pour et le Contre*)，一首关于宗教的哲理诗，伏尔泰在这里表达了他的泛神论思想。(3)《关于人的诗话》(*Discours en*

^① 妮科尔·马松：《伏尔泰最著名的篇章》，第185页，巴黎，佩兰出版社，1994。

^② 《亨利亚德》以法国16世纪宗教战争为题材，描写波旁王朝亨利四世在内战胜利后登基为王，颁布南特赦令以保证新教徒的信仰自由，史诗中的亨利四世被当做开明君主的榜样加以歌颂。

vers sur l'homme),典型的哲学诗歌,大约创作于伏尔泰的情人夏特莱夫人去世之后,由7篇关于人的诗话组成。伏尔泰利用这样的文体表述他的哲学观点:思想自由,人与人之间平等,人是自己幸福的主人,要寻找真正的美德。与卢梭不同,伏尔泰并不主张公民之间政治上的平等,他的主要精力不是致力于政治和法律领域,而是道德和哲学领域。社会条件在他眼里是不怎么重要的,也是在这种意义上,法国人称伏尔泰是启蒙时代的精神王子,他善于构造道德理想的乌托邦。(4)《关于里斯本大灾难的诗篇》(*Poème sur le désastre de Lisbonne*),描述了发生在1755年的一次大地震,它夺去了6万人的生命。这篇诗作不仅具有特定的时代意义,它所针对的是一般意义上自然中的“恶”,危及人类生存的自然环境中的灾难。伏尔泰在诗中动情地呐喊:哲学和宗教不能对这些灾难视而不见,而空说一切都会好的。他也驳斥地震根源于人类原罪、上帝发怒等宗教迷信的说法。(5)《上流人士》(*Le mondain*),伏尔泰最为著名的一首讽刺诗,他在这里颂扬了奢华,嘲笑了希望回到自然状态的倾向:

亲爱的亚当,我的父亲,你在伊甸园中都做了些什么?你曾否为愚蠢的人类劳作?或曾抚爱过夏娃,我的母亲?告诉我你们原本一体。^①长长的指甲,积满污垢,蓬乱的头发,烈日下黝黑的皮肤,没有最为宝贵的爱情。不是爱,只是让人惭愧的需要……这就是纯粹自然的状态!^②

伏尔泰接下去描述了各种各样的人间快活,认为这就是18世纪诚实人的生活,高雅和讲究的生活。天堂就在我脚下!诗是真情的表达,伏尔泰的这些诗句值得我们高度注意,它从另一个侧面告诉我们,启

① 《圣经》记载,夏娃本是上帝抽取亚当身上的一条肋骨而变成的女人,所以女人应该服从男人。

② 妮科尔·马松:《伏尔泰最著名的篇章》,第203—204页,巴黎,佩兰出版社,1994。

蒙的话语中真正要说的意思是感受人生的幸福。

三 重要书信和信笺体作品

伏尔泰一生写过数量极多的信笺,其中的部分信件记载了启蒙时代重要的思想事件,具有重大的学术价值。

(一) 致一位青年诗人的信

这封信的具体写作时间不详,其实它并不是一封真实的信,而是以书信体的形式对文学和文人的一种哲学思考。伏尔泰认为文学需要的是天分,文学中布满荆棘。如果你很平庸,从事文学将是生命的陷阱;如果你获得成功,成功反而成为你最大的敌人;文人注定行走在深渊的边缘,挣扎在蔑视和仇恨的夹缝间。这是一个永远不幸的事业。著作的名声会招来嫉妒,诽谤的文字将沸沸扬扬。伏尔泰谈到了巴黎为数众多的文艺团体、文人相轻,相互指责谩骂。出名者必须冒名誉受损的危险,即使你有着高尚的美德。他劝青年诗人不要刻意追求庸俗的名声。

(二) 给一位高级职员的书信体论说文

这也是一篇书信体的论说文,写于1733年6月30日。它是写给一位文化审查官的。伏尔泰指出,诚实和自由能使人的精神高尚,奴役则使人趋于阿谀奉承。中世纪之所以不能产生伟大的精神,就是因为有残酷的宗教裁判所,洛克的思想只能产生于有自由土壤的英国。在一个精神和言论不自由的国度里,没有真正的哲学家和文学家。伏尔泰还指出,人的思想已经成为重要的商业对象,荷兰的出版业每年带来大量的利润,而缺少精神自由的法国也同时失去了商机。平庸的书是缺乏想像力的书,或者是只有庸俗的想像力。伏尔泰写道:真正的法兰西是热爱和鼓励艺术的,书籍要使人快活,要有情趣。

(三) 写给卢梭的信

所有研究18世纪法国哲学史的文字都不能不提这封信。卢梭在

出版了《论不平等的起源》之后,寄给伏尔泰一本。伏尔泰是著名的思想家和文学家,也深受卢梭的敬重。伏尔泰于1755年8月30日回了一封答谢信,以讽刺的口吻挖苦卢梭。他写道:

先生,我收到了您反人类的新书。我要再次感谢您,您讨好人类和您所谓人的真理,但是您从来没有想修正它们。人们不可能用更强烈的色彩描绘人类社会的恐怖了……人们从来没有用如此多的精力,使我们变回畜生。当人们读完您的书时,真要羡慕用四肢行走了。但是,六十多年以来,我已经失去了这个习惯,我不幸地感到自己是再也不能恢复它了。^①

这是最为典型的伏尔泰式的讽刺,它令人精神为之一振,来不及细想就会拍手叫绝。可是另一方面,我们认为,伏尔泰的弱点是热情有余,说理不够。伏尔泰与卢梭在写作风格上截然不同,如果说伏尔泰的主要风格是讽刺,那么,卢梭的风格应该是雄辩。虽然与伏尔泰相比,卢梭从来不声称自己是哲学家,但事实证明,卢梭具有文学化倾向的文本中藏有更为丰富的哲学资源。

针对卢梭坚持文字是社会统治的工具的观点,伏尔泰在信中同样给予尖锐的讽刺:

如果有人应该抱怨文字,那就该是我了。^②

因为几乎在所有时间和地点,文字被用来对我进行迫害。但是,即便人们滥用文字,还是必须喜欢文字,就像我们要喜欢社会,即使有邪恶之人使甜美变味;就像要爱祖国,即使有不公

① 妮科尔·马松:《伏尔泰最著名的篇章》,第147页,巴黎,佩兰出版社,1994。

② 进一步说,伏尔泰在这里也是挖苦卢梭最主要的思想倾向,即认为越来越远离自然状态的科学与艺术(包括语言文字)导致人的堕落。

正存在；就像要赞美和服侍最高的善，即使有迷信。^①

在这封信之后，两人关系恶化。1754年，卢梭离开日内瓦，他本来计划于1755年返回，但是他得知伏尔泰此时已经定居在日内瓦的近郊，便放弃了他的计划。这两个启蒙时代的巨人从来没有见过面，只是在死后，两人的雕像先后被安放在巴黎的先贤祠内。不想见面的人被法国人民安排在死后永远相互凝视，人民不计较两人之间的恩恩怨怨，只看重他们对整个18世纪的特殊贡献。这是一个喜剧式的结尾，但也不乏讽刺意义。

第四节 历史著作

伏尔泰最重要的学术贡献是在历史领域，这不是因为他写了很多的历史著作，而是因为他把哲学和文学这两种西方学术传统中性质截然不同的因素引进历史的视野，并以这样的观察角度书写历史著作。他在西方哲学史上第一次提出了历史哲学的概念，意在以历史的真实书写人的历史。

一 《查理十二的历史》

1731年，伏尔泰发表了《查理十二的历史》。从内容上看，该书以赞叹的口吻描述了查理十二作为国王的伟绩。伏尔泰在后来的《论风俗》中更多地把哲学精神贯彻到历史领域，《查理十二的历史》的特色则是把文学与历史文本混杂起来。这里隐含着当代的历史观，历史与文学之融合基于这样的见解：我们不能实现自己的良好愿望，还原一个真实的历史遗迹，特别是无法追溯历史人物的内心世界。凡与文学一刀两断的历史著作往往出于实证与理性的考虑，但也可以说，是出于追求历史真实这一难以达到的愿望。历史著作

^① 妮科尔·马松：《伏尔泰最著名的篇章》，第149页，巴黎，佩兰出版社，1994。

何时达到过自己的目的？我们不说历史著作是一部小说，但我们认为历史文本从来不曾与文学断绝，在历史文物和文献不能提供佐证时，只有靠想像的联系代替“实在”的联系，这是不可避免的。在《查理十二的历史》中，最能表现全书风格的是对查理十二之死的描述，它是基于事实基础之上的想像。查理十二死于1718年，伏尔泰将其描写为具有史诗般悲剧色彩的英雄，写了他的战功和不幸。伏尔泰也把查理十二写成君主的榜样，也许他通过这样的方式提醒路易十五。

像所有历史著作的作者一样，伏尔泰的动机也是“书写真实”。他认为自己对查理十二之死的描写更真实，而别人的说法是错的。我们有理由认为，伏尔泰并不理解我们以上对历史人物和事件意义的哲学分析。他对查理十二之死情节的描述可谓是惟妙惟肖，但是，事情往往就是这样，越是拘泥于记载细节，反而越不容易真实。

二 《路易十四的世纪》^①

早在1732年，伏尔泰就计划写路易十四统治时期的历史。他的《路易十四的世纪》于1751年间世。这部著作利用了大量文献，其中包括历史人物的家谱、报纸、战争资料、直接目击证明等。这本书记述的内容十分庞杂，上至君主、王子、公主的奇闻逸事，下至马蹄匠的日常劳动。用全景式的镜头摄取社会生活的各个方面，是伏尔泰历史著作的特点。以下，我们选取其中的两个侧面。

（一）关于路易十四世纪法国重要的剧作家

伏尔泰称高乃依的地位相当于法国戏剧之父，但他对高乃依总的评价并不高，认为高乃依开创了一种过于冷静和理性的风格，情节平淡。高乃依的特长在于写悲剧，但在伏尔泰看来，高乃依过于注意细节的合理性，具有公式化的倾向，这不符合悲剧的本性。伏尔泰很

^① 以下伏尔泰在《路易十四的世纪》中的观点，均参见妮科尔·马松《伏尔泰最著名的篇章》，第220—227页，巴黎，佩兰出版社，1994。

欣赏拉封丹,认为他的寓言不但前无古人,而且后无来者:风格幽雅纯洁,蕴涵着丰富的精神资源。伏尔泰称莫里哀是全世界最好的喜剧诗人,其作品超过了古人。这里伏尔泰有自己的标准,但我们对伏尔泰的评价并不以为然,因为他与莫里哀一样倾向于古典主义方法。伏尔泰批评古代戏剧情节不连贯,或不清晰,这恐怕与古典主义有一套固定的创作原则有关。伏尔泰夸奖莫里哀能从混杂的事物中编制出喜剧,就如同高乃依创作悲剧一样。伏尔泰为法国人在戏剧方面的才能感到骄傲,认为别的民族无法比拟。从这样的评论我们不难看出,伏尔泰在本性上是个文人,他往往随意下笔,不顾自相矛盾,他的头脑比不上他写字的速度,否则难以解释他何以写出如此多的著作。伏尔泰说莫里哀的成就超过了高乃依和拉辛。为什么呢?伏尔泰的根据在于莫里哀是个哲学家,既有理论,也有实践。从这里我们也可以看出,在18世纪的法国,哲学家的含义确实与其他时代不同。对于拉辛,伏尔泰说得很少,但是也把拉辛称做哲学家,只是说他是一个小哲学家、大诗人。

(二) 财政与经济

我们注意伏尔泰在这方面的文字,因为在他的时代,历史学家通常没有这方面的视野。伏尔泰察觉到经济对政治的重要影响,所以,他是言别人未曾言,其观念在启蒙时代是引人注目的。尽管在当时的历史学家眼里,伏尔泰这里所谈到的都是技术性问题。

财富在伏尔泰的字典里是个褒义词,他自己也是个善于经营的有产者,不缺少这方面的知识。但伏尔泰反对无所事事的富有,他的结论是人人要开拓自己的家园,不是精神家园,而是实在的劳动。伏尔泰谈到路易十四世纪商业和工业的发展,他希望更多的财富和奢华,希望政府鼓励商业。虽然伏尔泰一生颠沛流离,但是并不缺土地和舒适的住所。他是一个懂得享受、热爱生活的人。如果有条件的话,甚至奢华也是他的追求。但是他强调,所有这些都是勤奋劳动的果实。他认为能带来舒适生活的不是金钱,而是才华,只有金币而没有才华的人或者民族是悲惨的;反之,没有金币,却可以幸

福,只要在自己土地上辛勤劳动就一定有所收获,伏尔泰把这称做真正的幸福。

三 《论风俗》

伏尔泰的宏篇巨著《论风俗》于 1756 年出版。按照伏尔泰的解释,我们不能狭隘地理解“风俗”,不能把它理解为日常琐事、习惯之类。《论风俗》论述人的精神、思想、行为、生活方式,使“风俗”一词具有新的含义。这个境界显然是哲学的。《论风俗》(特别是它的导论“历史哲学”)是理解伏尔泰思想的出发点。当伏尔泰从历史哲学角度理解“风俗”时,他教给我们一种阅读此书的方法,即它讲述人的历史或人的精神,从而与《圣经》或宗教的历史区别开来。这是伏尔泰一生的基本立场和方法,这个方法在《论风俗》导论中有最清晰的论述。

《论风俗》还有一个更长的标题“论民族精神及历史的主要事实”。这是对风俗的解释,具体说明了什么是历史哲学。导论的主要议题是人与宗教,它是《论风俗》的真正意义和秘密。在长达 53 章的导论中,至少有 10 章专门讨论宗教,其余大部分则围绕不同种族谈论人,特别是古代东方社会诸民族。人与宗教两条线索形成一种特殊的历史结构:一方是“人的精神”或“诚实的人”,另一方是“宗教教条的荒谬性”。这是历史中善与恶的对立,也是《论风俗》的一般意义。

伏尔泰对古代不同民族风俗的阐述体现了《论风俗》导论的主题,即他的历史哲学。他是个极具历史感的人,写了诸多历史著作。当他与神的历史相对抗,试图写一部人的历史时,他的历史观是现代的。关于这种转变的意义,许多著作从反基督教的角度加以肯定,认为这种转变是深刻的革命。这种观点似乎符合伏尔泰的意向,被普遍接受了,对此我们不存任何异议。但是这个观点的背后很容易形成一种印象:伏尔泰关于历史是人的历史之观点与宗教是势不两立的。这是一种过于简单的看法,从这个前提出发,使我们始终对伏尔泰的宗教观产生困惑。这也是伏尔泰思想研究中的最

大难题之一。

风俗以历史为载体,背负历史的则是天和地。风俗包括法律、语言乃至着装方式,这就把历史社会化了,把人的历史或人的精神具体化了。《天真汉》的副标题就是“真实的历史”,伏尔泰的倾向性首先在题目中表现出来。天真汉朴实、未受污染,保持着人的自然状态,这个天真汉身上有伏尔泰的影子吗?在第6章“天真汉如何培养自己的才华”中,天真汉要向“真实的历史”学习:“有一件事使我感到震惊,这就是在中国古老的历史中,几乎一切都是真实而自然的。我赞赏中国,因为那里没有任何奇迹。”“中国历史从未染上任何宗教麻烦。”^①伏尔泰夸奖中国历史记载真实、自然,其他民族都编造历史,包括法国、罗马、埃及等。神谕、奇迹、巫术都属于编造之列。这种人、神互变的游戏是愚蠢的,不是事实,所以伏尔泰仇恨骗子的寓言。骗子与天真汉的区别在于后者记载历史事实。

伏尔泰的历史观曾受到夏特莱夫人的重要影响。《伏尔泰最著名的篇章》一书在介绍《论风俗》时,选编者加了前言,其中说,夏特莱夫人不喜欢历史,认为以往的历史不过就是记载事件,缺少哲学精神。她劝伏尔泰写历史中的人性。在夏特莱夫人的启发下,伏尔泰为她重新编辑了一部历史概论。这项工作开始于1741年,1756年完成,题目就是《论风俗》,它讲述人类精神的历史,从最古老的中国到伏尔泰生活的路易十四的世纪。

这样的历史观区别于黑格尔的历史哲学,而更接近马克思,因为伏尔泰描述的不是观念的历史,也不是帝王将相的历史,而是人(民)的历史。他全景式地展现了文明的不同发展阶段,包含了手工业、商业、艺术等。《论风俗》更像是世界史,而不仅仅是欧洲的历史。

但是,伏尔泰关于历史的写法并非与后来黑格尔的历史哲学毫无关系,伏尔泰不想使历史成为事件的编年史,而是赋予这些事件以意义。这不是历史学家的写法,而是哲学家的写法。直白地说,伏尔

^① 伏尔泰:《上帝与人类》,参见莫兰主编《伏尔泰全集》第21卷,第276—277页,巴黎,加尼耶兄弟出版社,1877—1882。

泰试图把某种观念“强加”给历史,因此是从某种“偏见”出发解释历史。同时,我们又不要忘记,这里的“哲学”一词,是18世纪法国意义上的,与黑格尔的思辨哲学并不一样。伏尔泰赋予历史事件以理性,并作为反对在欧洲盛行的种种宗教狂热、王权专制的理论依据。

伏尔泰在前言中说:

精神、风俗……依靠不容忽视的事实。写作的目的不是要使读者知道在哪一年一个卑鄙的王子接替了一个蒙昧的王子。如果有人不幸在头脑中被灌输的只是所有王朝的编年史,他所知道的就只是词。^①

伏尔泰提醒人们注意那些使人民更加幸福或者不幸的历史内容,他笼统地称之为风俗。伏尔泰不回避以往的历史学家不屑一顾的细微之处,比如土地、服饰、游戏等,在他看来,它们和古老道德一起,是形成民族精神的要素。

《论风俗》中用了很多篇幅谈论中国,相信21世纪的中国读者会感兴趣,特别是它来自启蒙时代的法国,出自“启蒙泰斗”之口。这里,我们从《论风俗》中,节选另一些例子,说明上述问题。^②

其一,关于十字军东征时期的英雄。^③ 伏尔泰认为这样的宗教远征是一次不幸的事件。宗教只是一个借口,其目的完全是政治和军事的。伏尔泰没有赞美基督教的英雄,却提到了一个12世纪的异教徒,此人被欧洲人称做萨拉丹,波斯血统,来自一个东方小国,一个尚武而崇尚自由的民族。这里伏尔泰有意避开了从西方宗教和道德角度作价值判断,他描述这个人物的活动及其历史意义。萨拉丹从一个东方小民族中脱颖而出,成为一个军事家,攻占了哈里发(穆罕默

① 妮科尔·马松:《伏尔泰最著名的篇章》,第229页,巴黎,佩兰出版社,1994。

② 本章第5节对此有专门的论述。

③ 参见《论风俗》第56章。天主教会在历史上以维护基督教的名义对地中海沿岸地区的远征,前后一共8次,历时将近二百年(1096—1291)。

德的继承者,伊斯兰国家领袖)的领地,并很快就征服了埃及、叙利亚、波斯等,成为这些国家的主人,进而所向披靡,直逼宗教圣地耶路撒冷。于是,暴力席卷了这个弹丸之地。守卫圣地的基督徒成为宗教的工具和牺牲品,但是萨拉丹却对与他打仗的圣徒宽厚为怀,被征服的国王本来只等一死,却受到了最为仁慈的款待,受降者的妻儿老小一律受到优待,甚至基督信仰也得到尊重。萨拉丹虽然信奉伊斯兰教,但是却为在东方生活的基督徒建耶稣教堂。他最后还释放了战俘。伏尔泰把萨拉丹当成十字军东征时期的真正英雄,但是这个英雄却不来自不宽容的基督教。伏尔泰在这里表扬了异教徒行为中的宽恕与自由精神。在他看来,萨拉丹的态度表明,不是征服者和敌人,不是不同宗教的信奉者,而是人,具有人性。

其二,论法国国王路易十一。路易十一是查理七世的儿子。在伏尔泰笔下,路易十一是残暴君主的典型代表。查理七世实际上是被路易十一吓死的,因为后者一直想害死他,他选择了绝食而死,以免于被儿子下毒。在害死父亲后,路易十一用尽一切办法销毁罪证。总之,他穷凶极恶。诡计多端。不过,路易十一性格中似乎也有“慈爱”的一面,他爱女人,信奉宗教。但在伏尔泰看来,这只是外表,其实这只表明路易十一良心的忏悔,以掩饰内心的焦虑不安。伏尔泰对法国历史这一重要阶段的回顾至少含有两点启示:一方面,人性恶可能比人性善更能说明历史的真实进程,我们在中国历史上也看到有作为的帝王常常是恶的;另一方面,恶并不能使人真正幸福,即使是握有最高权力的国王。这两重分析都考虑了历史人物的精神因素,是对历史事件原因的追溯。这与一般人对帝王的看法不同,在伏尔泰眼里,路易十一仅剩的感情是恐惧,他被天下人诅咒。

其三,关于16世纪的普遍观念。伏尔泰重视事件和偶然性,擅长在历史著作中讲述奇闻逸事。这也是历史著作有生命力的表现,否则历史著作难免枯燥无味。但假如只是这样,伏尔泰充其量不过是一个讲历史故事的高手,而不是一个历史哲学家。伏尔泰不但善于描绘细节,也能把握全景。他认为,16世纪展示了以前未曾出现的世界。“古代世界动摇了,新世界发现了……东印度与欧洲之间建立了

贸易。”^①伏尔泰以这样的笔调描述了各大洲在16世纪的重要变化。尤其是在欧洲,他认为:

尽管有野心激发的战争,有纷乱国家的宗教争吵,撞击这个杰出世纪的,是同一种才华,它使美术在罗马、那不勒斯、佛罗伦萨、威尼斯生机勃勃,并且把光明带到全欧洲。它首先在欧洲几乎所有基督教省份净化了人们的风俗。^②

其实,“启蒙”就是所谓的“光明”,它有具体而生动的内容,决不是抽象的哲学道理。我们要充分注意伏尔泰这里所说的美术、艺术对欧洲人性情和风俗的陶冶,“光明”的本义既不是哲学的,也不是政治的,而是艺术的,它描绘了新世界的视野和色彩,这是精神和情感的变化,一种特有的礼貌和风度形成全社会的风俗,并从中培养出从前社会所没有的荣誉感。伏尔泰指出,与文艺繁荣相伴的还有社会财富的增加、海外的征服、工业的兴起、特色城市的出现。

其四,关于至路易十四为止的历史总结。这是全书最后一章。从内容上看,《论风俗》写的是历史事实和各民族风俗。伏尔泰的结论是:

直到哲学最后使人澄明之前,所有民族的历史几乎都被寓言所歪曲。现在,哲学终于来到黑暗中间,哲学发现了许多世纪以来一直被遮蔽的精神,哲学发现了为证明谎言而建立起来的宗教仪式、事实和历史古迹……应该承认,一般来说所有历史都堆积着罪恶、疯狂、不幸。在这中间,我们也看到了某种美德,片刻的幸福,就像人们在荒野沙漠中偶尔发现了零星的住所……有3样东西不停地影响着人类精神:气候、政府、宗教,这是解释世界之谜的唯一方式……由此可以得出结论……对习俗的依赖

^{①②} 妮科尔·马松:《伏尔泰最著名的篇章》,第240页,巴黎,佩兰出版社,1994。

是不同的……习惯的疆域比自然更加广大,它蔓延到风俗世故中,在普遍的场景中延伸着变化……它到处建立起少数不变的原则。^①

从马克思主义立场上看,伏尔泰对历史的看法是历史唯心主义的。就像恩格斯说的,好像在启蒙之前,历史是被一小撮骗子所统治着,只是缺少能识破这些诡计的英雄人物。假如前人能识别这些诡计,好像人类就可以免除那些黑暗的世纪。这样的批评当然是中肯的,但是不能由此作出历史领域的定命论的判断,好像历史一定要朝向某一个模式,尽管中间经历着曲折。这样的判断之所以错误,在于它忽视了偶然性。伏尔泰敏锐地看到,历史的实际内容是恶的动机和效果。他关于宗教和谎言之间存在联系的判断是深刻的,但是在效果上更加让人恐怖,因为人在作恶之余也需要忏悔和良心的补偿,尽管它不是良药,而是鸦片。换句话说,人需要精神上的乌托邦,即使它来自一个真实的谎言。伏尔泰所代表的启蒙时代从社会与自然环境角度解释人的精神和习俗的形成,与从前的时代相比,这是一个创举。

当伏尔泰以一个历史学家的身份回顾历史时,他决没有忽视人性恶的方面。但与霍布斯不同,伏尔泰对人性并不抱悲观主义态度。他在其他文章中相信美德对形成美好风俗的作用。他甚至也是一个乐观主义者,相信人类文明越来越进步,相信物质生活的进步会给人类带来幸福。但是,要在伏尔泰那里寻找统一的理论是白费力气的。在伏尔泰不同的作品中,往往总是先描述人所经历的苦难和不幸,最后才得出乐观的结论,这多少是有些自相矛盾的。伏尔泰不是思辨哲学家,不是隐晦哲学家,但我们并不知道在他的言辞背后是怎样的灵魂。我们给出的一种解释是,不可独断这个心灵是怎样的,就像不可轻易断言人生等于痛苦或幸福一样。

^① 妮科尔·马松:《伏尔泰最著名的篇章》,第243—244页,巴黎,佩兰出版社,1994。

像近代欧洲其他启蒙思想家一样,伏尔泰也从人的自然本性解释历史和社会现象的动因。他认为:

自然把私利、傲慢和各种热情放入人的心中,我们在以往 10 个世纪中看到的几乎都是罪恶和灾难,这并不令我们感到惊讶。即使我们再向前追溯,情况也不会更好。风俗造成的恶以不同方式泛滥成灾。^①

自私的热情会导致恶的风俗,尽管恶的方式在各个民族中的表现有所不同,有的傲慢,有的笑里藏刀。但是恶的效应并不一定为恶,人是聪敏的动物,总是及时地调整内部的种种关系,否则恶早就毁灭了人类社会。“从我们描述的情形很容易判断欧洲……世界的这一部分是无可比拟的,与以往相比,其人丁更兴旺,更文明,更富有,更澄明。”^②所以,“恶产生善”^③。

第五节 伏尔泰与中国^④

伏尔泰对中国哲学深感兴趣,他关于中国的评述遍布于他的各类著作中。透过杂多且相似的言论,我们发现他对中国的评价始终如一。在 18 世纪特殊的历史环境中,他把关于中国的印象与启蒙的观念联系起来。那么,如何看待伏尔泰关于中国的印象?它与伏尔泰著作的关系如何?

伏尔泰的《论风俗》一书谈到古代东方社会诸民族时,把中国当做一个样品。他的作品从中国风俗中获取灵感。中国人自古相信“天不变,道亦不变”。从伏尔泰的历史哲学角度理解,“道”就是“风俗”。伏尔泰描写中国的异国情调不仅仅是为了猎奇,其中也包含着

^{①②③} 妮科尔·马松:《伏尔泰最著名的篇章》,第 244 页,巴黎,佩兰出版社,1994。

^④ 本节是与李焰明共同完成的。

他的信念。他对中国古代社会淳朴的风俗有好感。在谈到古代中国时,伏尔泰令人惊讶地使用了诸如“最古老”、“最文明”、“最持久”、“编年史最可靠”等字眼。这些词具有浓重的感情色彩,是最为强烈的肯定判断。把这些词连接起来,表达了伏尔泰的强烈愿望。从哲学上看,这些意愿并不是经验的,而是超验的。我们将证明,伏尔泰越是夸大这些词,用它们描述中国的风俗,他离经验和实在的世界就越远,就越具有他自己的主观好恶色彩。伏尔泰没有用这些褒义词描述神学,他并没有在欧洲文明中找到一个理想化的社会,反之,他在那里发现了迷信和教条。当伏尔泰用许多“最”称赞中国时,他肯定了一个源泉。我们已经看到,在他眼里,中国具有这些“最”的特征,而且在这个基础上派生出“最文明”和最好的“制度”、“礼仪”,派生出隶属于宗教和道德的纯真、公正、虔诚、智慧、宽容。伏尔泰从诚实的写真目的出发,却走上了“创作”中国印象的道路。而这个印象竟成了他的启蒙信念的一部分。他要以中国古代社会的自然法启迪偏执和迷信的欧洲。

在伏尔泰关于中国风俗的评论中,着墨最多的当数“中国宗教”。“中国宗教”是一个模糊的说法,因为我们同时可以把它理解为中国的哲学和道德,它是中国风俗的灵魂。关于中国是否有宗教传统的问题,直到现在仍有争论,就像在法国关于伏尔泰的宗教观一直存在争论一样。现在“中国的宗教和伏尔泰的宗教”成为我们的议题,这是一个难题。伏尔泰在《论风俗》导论中认为,泛神论是古老的、普遍存在的,这种古代的“神学”把人与自然联系起来。在伏尔泰心目中,以儒家为代表的中国哲学可以归结为中国宗教。只有从伏尔泰特定的宗教感出发解释其对哲学和道德的理解,才符合伏尔泰的意向。在《论风俗》中,伏尔泰把中国哲学和道德归于中国宗教,我们却朝着相反的方向:这里的“宗教”只是个托词,在它的掩盖下,伏尔泰实现了一种宗教信念的改变(“改宗”)。伏尔泰的“改宗”是全面的,包括仪式、习惯用语、道德和真理的标准、行为方式等。根据以上的背景,我们甚至可以说,改宗对伏尔泰意味着转向“中国的风俗”和启蒙的“宗教”(启蒙是一种“改宗”的效果和形式,后者的复杂性决定了前者的

复杂性),他想从中国这个“样品”中“启蒙”,或者从中国寻找启蒙的依据。

“中国宗教”具有自然神论的性质,自然神论是一种潜在的复杂的唯物主义。伏尔泰描述了中国古老的自然神论传统。《论风俗》在第1章概述中国历史、国家人口等基本状况之后,第2章讨论中国的宗教。伏尔泰认为孔子创立了这种宗教。儒学被伏尔泰视为宗教。这是一个值得深思的话题,一向有争论。这是怎样的宗教呢?伏尔泰认为孔子不做预言家,孔子从不称自己受过神灵的启示,所以儒学与超验的世界是隔离的,儒学专注世俗的事务。其实,儒学并不是原来意义上的宗教,它是中国古人的道德和哲学。伏尔泰认为,中国古老宗教的主要内容是道德,这种道德是纯洁的、人道的。儒学是与基督教不同的关于人的“宗教”,它具体地告诉人们在生活中如何行事才是符合道德的,比如“己所不欲,勿施于人”中所包含的宽恕精神并不需要超验的神谕。

在17—18世纪,欧洲知识界和神学界发生了一场关于“中国礼仪”的著名争论。伏尔泰替中国辩护。他认为,诽谤中国人的基督徒的主要论据就是,中国人的宗教与西方人不同,中国存在另一种形而上学。但这正是吸引伏尔泰的地方。伏尔泰喜爱中国文人的物质上帝的观念(天),它是中国的形而上学。当伏尔泰明确中国古老宗教的实质是道德时,这种宗教观实际上是唯物主义的:这样的道德并不与神冲突,它主张神就是天和地,这与欧洲泛神论相似。伏尔泰认为,相信上帝(Dieu)是一个古老的形而上学错误,但是绝对不相信任何上帝(dieu)将是一个可怕的道德上的错误,一个与明智的政府不相称的错误。这是针对培尔的。^①伏尔泰的反命题是,一个在无神论基础上组成的政府是不可能的,把道德与上帝分开是“可怕的”。我们注意到,伏尔泰所谓的神不是 Dieu,而是 dieu,这是指自然神论。伏尔泰把“经验的认知的对象”与“超验的”信仰的对象混淆起来,他有

^① 培尔的说法是,一个由无神论者组成的政府是可能的。

两个自相矛盾的意向,而那个象征神的意向背离了洛克的经验论。

在伏尔泰那里,摆着一个中国古代文化的样品,启蒙与这个样品不谋而合。伏尔泰的《论风俗》从中国文明中得到启示。启示之一与天赋人权或人的自然权利有关,我们且不谈自然权利的内容,只看它象征的意义。它预先设定了一个公理,它像康德的道德律一样是不可争论的,因为它也是一个“绝对命令”。在谈到古代东方民族特别是中国时,伏尔泰认为,中国曾在所有方面是我们的先生。伏尔泰看到了中国古代社会对自然法的推崇:虽然中国古代没有“人权”一词,但有与它相近的“仁”。孔子的《论语》有几十处谈到仁,而后孟子提出人性善,它们有近似的含义,属于自然的道德,也就是伏尔泰所说的自然法。我们自然会联想到其与启蒙的关系。伏尔泰的中国印象与启蒙思想在“道德”中汇合。

伏尔泰从儒学得到的最深印象既非宗教亦非哲学,而是道德。古代汉字中并没有“哲学”一词^①,只有“道”。“道”在儒学中被说成“理”,指伦理规范。西汉董仲舒提出“道之大原出于天,天不变,道亦不变”,把“道”与“天”直接联系起来。伏尔泰认为,中国古代的宗教主要在于道德。这里的“宗教”一词是伏尔泰硬加上去的。因为在他看来,任何一个伟大民族的道德如果不冠以宗教之名,是完全不可想像的。伏尔泰眼中的中国道德实际上就是儒家道德。他认为,古代中国的法律只是对道德的补充,好像法律的主要功能不是压迫,而是表扬好人好事——从中国地方官到皇帝都有责任这样做。伏尔泰讲了一个像是东方寓言的故事:一个贫苦农民拾到一个旅行者丢失的钱包,里面装满金币。他自觉地把金币交给地方官,地方官将其拾金不昧的美德逐级上报,直到皇帝那里。为提倡美德,皇帝重用了这个农民,官至五品。只纯粹从道德上考虑,没有任何功利色彩,这好像不是现实生活中的事。这样的国家和法律好像还从来没有过。伏尔泰

^① 19世纪70年代,日本最早的西方哲学传播者西周借用古汉语将希腊文 *philosophia* 译做“哲学”。1896年前后,中国学者黄遵宪、康有为等把日本的译称介绍到中国,后渐通行。“哲”:即聪明,关于智慧的学问。

把中国古代社会制度理想化了。但是,用法律保护荣誉和财产正是18世纪法国人的追求,关于中国的神话是与启蒙时代连在一起的。伏尔泰没有超出他的时代,像启蒙时代的其他思想家一样,伏尔泰也追求公正,把公正本身当做目的。他呼吁社会应该建立在公正观念之上。按照他的历史哲学,中国古代社会和启蒙时代的公正观念在精神上是一样的(尽管具体的环境和礼仪有所不同),但“公正”在中国已成为历史和现实,而在“卑鄙”的西方却是要努力才能获得的理想。伏尔泰在寻找他的中国神话过程中,超越了时间(4000年以前的中国)和地点(东方与西方)。

伏尔泰还杜撰了一篇《关于中国的对话》(*Entretiens Chinois*)。一个叫 Xain 的中国士大夫和一个耶稣会士发生了关于宗教的争论。两人所信奉的,分别是地上的和天上的宗教。中国的风俗专注世俗的事务,就像 Xain 说的:我公正,我诚实,我是人。那个耶稣会士本打算劝说 Xain 改信耶稣,没有成功,因为在谈话过程中他总是不得不承认 Xain 说得有道理。相比之下,皈依基督的规劝显得软弱无力,在 Xain 看来,未知生,焉知死?重要的是知道此生,而不是来世。中国的民俗始终有这种实用、现实的态度。根据伏尔泰的一贯立场,他当然站在这个中国士大夫一边,他要写人的历史。另一篇《中国人的信条》(*Catéchisme Chinois*)也采用了寓言式的对话体裁。对话的一方是儒生屈苏,另一方是鲁国太子库。作为老师和智者,屈苏对库的教诲是多方面的。伏尔泰假借屈苏之口说出一些18世纪的启蒙话语。屈苏告诉库,你是自由的,你有权利做你想做的事情。屈苏把美德归于神圣,认为人世间的美德是简单、自然、普遍的。它在所有民族中建立起公正的判断。在这里,屈苏充当了启蒙教师的角色。当库对中国境内存在的各种宗派表示不满时,屈苏劝他保持克制和宽容的态度。伏尔泰称这是儒学令人尊敬的美德,这种宽容和自由同样来源于自然法,自然法使每个人相信他可以做自己意愿中的事。在这里我们找到了从宽容过渡到自由的根据。这是“天赋人权”。各个主体都是独立自主的,决不受制于另一主体,即使是王子也不能因为人家的想法与自己的不一样而治罪于人。从屈苏那里我们找到了伏尔

泰主张宽容的理论依据。进一步说,屈苏就是伏尔泰,而屈苏是儒生,所以伏尔泰也理当是孔子的学生。屈苏曾经问库执掌王位后如何实践美德,库说,不对邻国和民众做恶。屈苏教育库说,美德主要不在于不做恶,而在于行善,除了在经济上强民富国外,还要谅解臣民不是出自故意的错误——这是宽容观念的引申。当库说他要像对待兄弟一样对待敌人时,屈苏顿觉他已经豁然开朗,因为这才理解了真正的美德。伏尔泰以自己的方式把儒家的“温良恭让”解释为大度(*la magnanimité*)和宽容(*la tolérance*)。在他看来,以宽容为主的美德给社会带来的是和平与安宁,如果人们实践了这样的美德,世界上将不再有争吵。作为一种想像,我们把宽容归于理想的范畴,就像伏尔泰哲学小说中的主人公具有的胸怀一样,尽管他们在现实生活中经历的是不宽容、迷信、残忍……从这个角度看,社会现实并没有给伏尔泰留下好印象。我们并不妄言伏尔泰是悲观主义者还是乐观主义者,但伏尔泰从他的中国乌托邦中看到了希望。

1754年,伏尔泰宣布他创作了一部充满爱情的悲剧,即《中国孤儿》。它的素材取自中国古代悲剧《赵氏孤儿》。^①伏尔泰按照自己的意愿从原剧中读出了不同的意义。他把原剧的主题“家族复仇”改编为一场情感戏,用体现中国道德的艺术净化法国观众的心灵,这部戏1755年8月20日第一次在巴黎上演。

在《中国孤儿》简短的前言中,伏尔泰说这部戏中没有英雄,汇集了人间苦难,但它证明了一种精神:鞑靼人^②的征服并没有使被征服的民族死亡。这是文明的力量。伏尔泰不掩饰《中国孤儿》是出自宣传意向的创作。他赞美中国,不满意欧洲的状况,因为欧洲只知道雅典,不知道中国。中国被隔离和遗忘了。伏尔泰盛赞中国古代文明,

^① 《辞海》(上海辞书出版社,1980)第1946页“赵氏孤儿”词条:“全名《冤报冤赵氏孤儿》。一作《赵氏孤儿大报仇》。杂剧剧本。元纪君祥作。写春秋时晋国权臣屠岸贾残杀赵盾全家,并搜捕孤儿赵武;赵家门客程婴与公孙杵臼定计救出赵武,由程婴抚养成人,报了冤仇。文词豪放,戏剧性很强。”

^② 中国古代汉族对北方游牧民族的称呼,这里指蒙古人。但是18世纪欧洲人也把当时统治中国的满人称做鞑靼人。

认为中国人、希腊人、罗马人是世界上仅有的、真正懂得社会精神(博爱)的人民。这么大的历史空缺等待伏尔泰去弥补! 该剧中体现的“中国精神”就是孔子颂扬的“天”和“礼”,伏尔泰把它们归结为“爱”或“博爱”。

我们注意到 18 世纪 50 年代初,伏尔泰关于中国的评述最多,几乎在完成《中国孤儿》的同时,伏尔泰开始写《论风俗》,它们是相互影响的。谈论中国是 18 世纪欧洲时尚。伏尔泰喜好争论,他是利用中国题材还是对中国发自内心的爱? 有一点是肯定的,他被中国悲剧所表现的悲悯精神吸引,他不仅在《中国孤儿》中描述了中国风俗,还想把中国精神引进法国社会。在《中国孤儿》中,伏尔泰转移了原剧的意向,把赵、屠两家庭的仇杀故事改编为鞑靼人和汉族人之间和解的故事,把原剧的春秋时代背景转到成吉思汗时代。他描述了两个民族的风俗并加以比较。他不满足于原戏中揭示的主人和仆人之间的忠义或善恶报应,而是要激励一种普遍的道德。用他的话说,就是一种比中国还中国化的效果,这就是人对人的怜爱之心。伏尔泰认为只有如此,《中国孤儿》才能在巴黎获得成功。在政治上被征服了的汉族人却在精神上同化了征服者鞑靼人。这是爱与野蛮之间的较量。强权害怕美德,到底谁是胜利者呢? 答案是不言而喻的,没有任何办法征服中国人的风俗。

元剧《赵氏孤儿》的故事情节与其最早的历史文本差别较大^①,它主要宣扬在敌人屠刀下舍身取义,保存赵氏孤儿的儒家道德。但是,经过伏尔泰演绎的《中国孤儿》已与原文本无任何联系,它是伏尔泰理解的中国精神。如何解释《中国孤儿》上演的巨大成功? 巴黎观众从前看到的总是希腊和罗马的悲剧,伏尔泰第一次把中国悲剧搬到欧洲舞台,体现中国风俗的爱与忠诚打动了巴黎人,这是新思想的胜利,但它一点也不新,它来源于古代中国。伏尔泰通过《中国孤儿》中的角色说出与他的《论风俗》同样的内容。

^① 这个历史传说故事,最早见于《左传》,主要记载晋国君主灵公与赵盾君臣之间的矛盾,并无赵、屠两家仇杀的故事。

伏尔泰在《论风俗》中还谈到巴比伦的历史——它也被说成是非常古老的,但伏尔泰认为那些记载并不可信,因为其记录的并不是历史事实。事实的历史应该是天和地的历史。伏尔泰在论述中国时,总是不厌其烦地以事实的历史作为基础^①,认为中国宗教(或哲学、道德)的核心是物质性的“天”。伏尔泰笔下的中国是与巴比伦不同的另一个东方神话,它的古老是不言而喻的。中国也有自己的圣经,即“五经”。“五经”又是“最古老,最有权威的”,因为它早于《圣经》。与《圣经》比较,“五经”以“最简洁的理性之光”照亮中国古代的风俗。“五经”可以说是一部没有迷信色彩的“百科全书”。中华帝国还有可以昭示于众、满足所有公众需要的最真实的日志。这简直令人难以置信,这是何等的自由!这个国家又是由最有学识和智慧的人管理的,因为其科举考试制度保证了只有优秀的读书人才有机会做官。这个东方帝国的魅力还在于鞑靼人只能在武力上征服它,而在风俗上不得不屈从于它,因为除了武力之外,它拥有的一切都在鞑靼人之上!《论风俗》还谈到了中国的父权,它不仅是法律或制度,也是道德。一切都根源于自然状态:儿子要服从父亲,百姓要服从官员,所有人都要服从皇帝,因为朝官被视为当地的父母官,皇帝被当做国家之父。这样的观念深埋于中国人心中,整个中国就像是一个由家长统治的大家庭。这实在是最具有中国特色的世俗风景。当世界上其他民族需要用法律惩治罪犯时,中国的法律和制度却以奖励美德为己

^① 《论风俗》谈到“人类精神的历史”(l'histoire de l'esprit humain),它通常指“可靠的记载,各种各样的人和易变的历史”(recits authentiques, l'homme varié et une histoire variable),这种尊重事实的愿望从该书内容上也可以反映出来,它包括地理、技术、经济等。我们甚至在《伏尔泰的世纪》(le siècle de Voltaire, 1989)一书中看到作者洛朗-于贝的题目竟然是“论风俗和民族精神:关于货币的历史”(l'Essai sur les mœurs et l'esprit des nations; une histoire de la monnaie)。在《论风俗》第81章开头,伏尔泰写道:他想要发现人类社会是什么样的,人在其中是怎样生活的。但伏尔泰的目的决不仅仅停留在一堆杂乱事实面前无所作为,他按照意义(真理)组织事实,即书写有意义的历史。这些事实有利于形成一个观念,他关于中国风俗的描述是应用这一方法的典型例子。

任。道德成为主角,道德就是法律或制度。这种风俗在世界诸民族中是少见的。虽然中国人的自然法也是以观念为基础,但却是“世俗”的或“自然状态”的。广义地说,伏尔泰以上所描述的情形都可以归入这个状态,它迷惑了伏尔泰,使他“失明”,他只看到教会的可耻而没有看到儒家道德虚伪的一面。正是在这个意义上,我们说伏尔泰的中国印象是另一个东方寓言。在《论风俗》中,伏尔泰从到过中国的传教士那里借来一个中国,作为其论述的主要依据。

当然,我们所关注的主要不是伏尔泰的描述离开了中国的事实,我们把观念是否符合对象这样一个传统哲学争论的问题悬搁起来。当伏尔泰自以为他描述了民族事实时,他却按照自己的意愿构造了一个中国乌托邦。在他那里,真正活生生的不是中国的躯体,而是他的“中国魂”。伏尔泰在不同的著作中提取的中国印象大同小异,互相之间多有借用,好像重复多次就会让人相信一样。但是重复从来不是单纯回到它的模本,而是不断地变形和扭曲。伏尔泰宣布中国政体是最好的。为什么呢?只是因为它的基础是美德。这个空中楼阁似的政府是如此美妙,以致它用美德置换了罪恶,好像它的法律除了奖励美德之外,再也无事可做了。中国古老的人性善的传统感动了伏尔泰,这个社会不需要科学的进步,只要有“完善的道德”。

伏尔泰欣赏中国古代社会体制,认为父慈子孝再自然不过了,为了不发生混乱,必须有父亲的尊严。我们知道伏尔泰是主张开明君主制的。父亲的称谓并不简单地表示对君主的赞誉,它更是一个根深蒂固的信念,灵魂的寄托,人世间的宗教。中国皇帝自命为天子。这里存在的不是三位一体,而是天、地、人、神四位一体,它敬畏的是人、自然还是神?这是一个复杂的问题,但我们知道伏尔泰更倾向于这个四位一体:人、自然(天和地)和神的一种交融状态。这种状态的核心是父亲的形象,它可以按照不同的情况改变自己:时而为人,时而为神。除此之外,再不需要任何基督教的上帝,因为上帝可归入另一个幽灵,它宣扬的是三位一体和创世纪。在伏尔泰看来,中国人没有这个幽灵,并以此与其他民族相区别。

在伏尔泰的中国乌托邦中,17世纪的康熙王朝是中国“最好的政

府”，因为在这个制度下，即使皇帝也不能专权，皇帝必须考虑由制度（科举）选举上来的官员的建议。在伏尔泰的哲学小说《老实人》中，他描写了一个 E(Eldorado) 王国，那里的风俗具有与中国古代社会异曲同工之处。古代中国是伏尔泰的另一个神话，并经常被他用来自 18 世纪欧洲的蒙昧加以比较。伏尔泰的人生态度经常徘徊于乐观主义与悲观主义之间。但每次谈到中国时，伏尔泰的描述总是令人陶醉：肥沃的土地，众多的人口，悠久的历史，遥远的国度，简朴的礼仪，浮现在伏尔泰面前的简直就是人间天堂。它不来自任何宗教奇迹，但它保存了人的尊严和本性。这也是伏尔泰启蒙信念的一部分。

凡此种种，显示经过启蒙的中国在道德上比蒙昧的西方高了一个层次。这是伏尔泰的信念。他反复提到，在中国，道德对法律有引导作用，法律不说“不要做什么”，而说“应该或提倡做什么”，文明、礼貌、修养、风度都包含在内了。法律即行善，天真的人组成了一个最幸福的社会。

古代中国的法律、宗教、制度有悠久的历史，但仍然没有脱离自然状态，它具有自然的美德，风俗淳朴。这样的国家在伏尔泰时代的欧洲是没有的，它出现在伏尔泰笔下，写出来的却是一个伏尔泰并不熟悉的中国。中国的例子说明，引导伏尔泰心灵的，不是他的理性或经验，而是他的感情。感情归属于灵魂而不是躯体。灵魂一旦脱离躯体就成为一个真正的幽灵，道德就是由这个幽灵增生的。伏尔泰诉诸人的幸福，这是感情的倾向。伏尔泰和卢梭一样都是感性之人。他们容易悲观，陷入幻想。18 世纪的道德与古希腊伊壁鸠鲁学派有关，后者认为至善来自快乐，最快乐的莫过于使人幸福。基督教道德与此相冲突，因为基督教以牺牲人性为代价而追求超验的道德，整个 18 世纪的启蒙道德都倾向于伊壁鸠鲁学派，把道德与人的幸福联系起来，或与感性联系起来。

伏尔泰从传教士的记载中发现康熙皇帝还能写诗，一个管理如此大帝国的人怎么有时间作诗呢？原来皇帝自己就是个文人。伏尔泰在他的哲学小说《巴比伦公主》(*La Princesse de Babylone*) 第 12 章中有对古代中国首都的描述，它宏大壮观，具有与巴比伦完全不同的

风俗和建筑风格。异国风情让巴比伦公主倾倒。她佩服中国皇帝公正、智慧、彬彬有礼。中国的一切都是最好的,以至于伏尔泰动情地说,如果他有机会去周游世界,他将像耶稣会士那样去中国做一个朝廷命官(mandarin)。^① 没能亲自去中国是伏尔泰的终身遗憾。按照他的感情,那是一个幸福的王国。

当抽取中国风俗的要素时,伏尔泰按自己心愿把它们加以重新组合、变形,使之成为一个神话。就像乌托邦这个词的原义,它指向一个并不存在的地方。如果说伏尔泰曾以中国为参照物,那他终于创出一个中国神话,凡是他对世俗中国不满之处,总是用想像代替现实,他也搞不清那些传教士的文本哪些为真。18世纪法国时兴东方主义,伏尔泰小说中的人物往往怀着寻找幸福王国的美好愿望周游世界,可是现实是荒谬的,世界总是让他们失望、受挫、历尽磨难。只有中国没有让探险者失望,它不仅让巴比伦公主领略了异域风俗,而且使她感到幸福。伏尔泰不能到中国游历,但他可以在《论风俗》里到中国作精神旅游。他幸福地感受到这个“一切可能世界中最美好的世界”。

在《巴比伦公主》中,伏尔泰让公主来到中国的首都。“这是一个比巴比伦还大的城市,辉煌无比!”使公主惊异的是,实在太不一样了,完全是一个异域。她几乎一踏上中国土地就切实感到了新的风俗:中国皇帝听说巴比伦公主远道而来,赶紧派4000名官员,身穿礼服出城门迎接;他们匍匐在公主面前,每人还送她一句赞美的话,用金字写在一块红丝绸上。多么热情、真挚、感人的礼仪!上至皇帝、官员,下到百姓,皆有儒家的风度。皇帝以身作则,和他的子民一样,耕作一块土地。他诏令天下,表彰美德。中国的法律甚至耻于惩罚,以至于法律的作用远远小于风俗。这是一块净土。中国皇帝驱逐西方“和尚”,是因为后者试图迫使中国人像他们一样相信耶稣。皇帝对他们说,你们到这里来和在其他地方一样作恶,你们是在世界上最宽

^① 参见莫兰主编《伏尔泰全集》第29卷,第457页,巴黎,加尼耶兄弟出版社,1877—1882。

容的国家宣传你们偏执的教条,我并不严惩你们,只是把你们体面地送回国。公主听后很高兴,因为她自己就主张宽容,皇帝请她共进晚餐,并对她的请求一一允诺……她在中国度过了旅途中最愉快的时光。

我们从中国皇帝的好客中领会了什么是礼貌,从他对法律的态度中看到了什么是明智,从他对传教士的态度中懂得了什么是公正。在巴比伦公主的心中,中国皇帝是世界上最公正、最礼貌、最明智的君主。这是神话吗?似乎不是,因为伏尔泰摘录的康熙皇帝的言论来自见过康熙的传教士的日记。但它又是神话,它出现在虚构的巴比伦公主的中国印象中。

又是一种公正,不过这次把它放在皇帝身上,最有权力的父亲。它保证了中华帝国的制度是世界上最好的,它建立在父权基础上。这个制度是皇帝人格的化身、派生物。在伏尔泰的《中国、印度、鞑靼人信札》^①中,我们怎么看这里描述的中国皇帝呢?我们如何把它与巴比伦公主关于中国皇帝的印象区别开呢?当我们试图区别时,会意识到这种努力往往是白费力气。我们在《巴比伦公主》中发现了真实,在信札中却发现了虚构。在第1封信中,伏尔泰说他在邻居家聊天时,意外地在书架上发现一本乾隆皇帝的诗集。伏尔泰不禁惊呼:皇帝竟然如此善良,谆谆教导一亿五千万人民;如此有才华,居然写出这么多美妙的诗词。这里的中国皇帝俨然就是柏拉图《理想国》中的哲学王,他以公正统治天下。这是奇迹吗?中国人认为这很正常。与专写淫秽小诗的奥古斯特君王不同,中国皇帝只为教育人民和人类的幸福而写作。而且伏尔泰从传教士帕朗南神父那儿得知,在乾隆皇帝之前,鞑靼人尚不能以自己的语言作诗,所以乾隆又是知识王。尽管如此,乾隆却以极谦卑的口气说自己才能不足,只是“勤能补拙”。皇帝不但公正,而且诚实。伏尔泰认为在18世纪的法国尚未见过这种美德。在诗集的序言中,中国皇帝称国家为大,自己为小,

^① 参见莫兰主编《伏尔泰全集》第29卷,巴黎,加尼耶兄弟出版社,1877—1882。

他以弘扬祖先的美德为己任,并担心无力担此重任。对如此伟大的皇帝,伏尔泰只能致以敬意。

伏尔泰对鬼怪、奇迹之类传说表示怀疑,这是他从青年时代就有的思想倾向。在这个思想背景下,伏尔泰表达了要去中国做个朝廷命官的强烈愿望。从上下文看这是他青年时的理想,为什么?是受那些传教士书籍的影响。那些传教士说伏尔泰还不够格,无奈之下他只能读那些能够找到的中国游记。伏尔泰甚至认为这些传教士记载的中国也不够真实。我们在此才深刻地理解了伏尔泰想要描述一个真实中国的意向,理解了他的苦衷,谁能帮助他呢?他对这个国家如此好奇,这与那些描述的真假无关,但愿它们是真的!

在《中国、印度、鞑靼人信札》第3封信中,伏尔泰把中国皇帝与孔子相提并论,一个是只关心人民幸福的国王,一个是布道者。伏尔泰再次表达了强烈的情感:我钦佩他们两人,我简直对他们着了迷。第5封信谈中国的法律和风俗,伏尔泰印象中的中国政府。伏尔泰称中国政府由各级“法院”(就是我们俗称的衙门)组成,以示公正,死刑要由“最高法院”(由皇帝亲自主持)三次核准才可实行:多么尊敬人的生命(人权)!多么公正的法律!这就是中国!这就是伏尔泰的中国印象:“这是世界上最公正、最人道的民族。”中国人在这样幸福的大家庭中已经生活了4000年!这不是共和国,因为自然大家庭必须有个父亲,“这些法律是建立在父权之上的,即建立在最神圣的自然法之上”。公正不但化身为机构(中国法院或政府),而且化身为一个人(父亲或皇帝)。这个古老的东方乐园中尊崇的与其说是知识,不如说是道德,中国自然风俗的力量是如此强大,以致使历史上曾两次征服中国的鞑靼人只能遵从它的法律。啊,伟大的长城,它没能抵御入侵者,但它的精神永远不倒!

巴黎先贤祠的碑文称伏尔泰为“精神王子”而不是哲学家。哲学家有一个体系,伏尔泰没有,但他有精神自由。伏尔泰有一个焦躁不安的心灵,劳累而备受摧残。然而,它的不安在于它染上了世俗气。比如,伏尔泰嫉妒比他小的卢梭。尽管伏尔泰写了数量庞大的著作,但很少有人能深入他的灵魂深处。人们对他作过无数次猜测,还是

不知道他究竟是怎样的人。他的日记从不记载内心的秘密。作为 21 世纪的读者,我们怎能接近伏尔泰的灵魂深处呢?即便伏尔泰的情人夏特莱夫人也不能。人们都只看到他的表面。伏尔泰从不提他有多少财产,不讲他与外甥女的暧昧关系。事实上,世俗的快乐,无论来自财富还是肉体,都是暂时的、飘忽不定的,它并不是“精神王子”内心最大的秘密。最大的秘密来自心灵的痛苦。这痛苦不仅包括生活中的不幸,更在于无人理解,神秘的伏尔泰有一颗孤独的心,其深处藏着他最大的秘密,它不来自物质而来自精神。它企盼着真正的伊壁鸠鲁古训:幸福在于心灵的无纠纷。伏尔泰论战了一辈子。但他从不与中国开战,那是他的休息地,一片净土,灵感的源泉。他在《论风俗》以及一系列文章中,总是在中国吸足营养后再与论敌交战。但是,当他把中国当成修心养性、开拓家园之地时,中国实际上已经成为神话。伏尔泰的幽灵从中国受到多少启示呢?我们注意到,他一生的著作大多与宗教有关,他在批判教会时提出自己的主张。伏尔泰的一切呼吁都可以从他对中国的印象中找到答案。后者不仅仅是思想武器,更是一种信念。中国,这个不是神话的神话,影响了伏尔泰的一生。

没有纠纷、战争、谋杀,没有恶。这样的社会哪里去找呢?即使古希腊神话中也没有。但是,我们在伏尔泰关于中国的论述中发现了。在他眼里,中国宗教中的天、地、人、神和平相处。伏尔泰由此获得了灵感,他的灵魂再无纠纷,他找到了安宁,得到了永久的幸福。这个灵感具有浓重的宗教色彩。它也是神灵的启示,但它把基督隔离出去。它是自然的宗教,真正的神。

“启蒙时代的精神王子”是一个含义丰富的称呼,所谓“伏尔泰的世纪”也就是这个意思。我们无法用一句话概括什么是启蒙精神或伏尔泰精神,但我们知道,它被用来呼唤一种曾经存在过的精神(文化、文明、制度、信仰)。存在一个启蒙精神王国吗?如果不存在,何谓精神王子呢?如果它存在,为什么伏尔泰不能当这个精神国王呢?显然,这个所谓的创造者不认为伏尔泰能当这个国王。伏尔泰只是哈姆莱特,他只能祈祷老国王的亡灵,以从中获得灵感。

我们终于高兴地看到,伏尔泰不是在柏拉图的《理想国》而是在中国古代社会中找到了公正和正义的精神原型。伏尔泰的精神寄托于过去和未来(法国大革命和法兰西共和国)。公正就像救世主降临一样,成为一个不可消除的标记。它无疑是一个传统,在古希腊、中国、法兰西及整个世界播撒。

驱恶扬善,以善替恶,孔夫子和伏尔泰如是说。伏尔泰迷信莱布尼茨,他像莱氏一样梦想普遍的安宁。伏尔泰的幽灵会增生,这一过程在启蒙时代就开始了。对中国的热情甚至影响到在巴士底狱坐牢的萨德。在《小客厅里的哲学》中,萨德在称赞了伏尔泰之后,对中国的赞扬并不亚于伏尔泰:“中国人比我们更聪明……那里所有人都劳动,所有人都幸福。”^①这是一种梦幻,即使公开为放荡辩护的萨德也会为想像中的幸福激动不已。这是人性的弱点,也是一种意向,而它不是现实。它肯定了一种神圣精神。启蒙时代的人,伏尔泰和萨德目光中的人是一个模糊的共同体:它竟然自相矛盾地把神圣性和放纵结合起来。这就是法国人的18世纪。自由和放纵一点联系都没有吗?如果有,是怎样的联系呢?历史证明这两个词是最能激发18世纪法国人想像力和感情的,所以也更能激发创作热情,我们由此联想到19世纪法国浪漫主义文学:一切为了感情,它就是一切。感情像徘徊在心念中的幽灵,它是可转换的,有时升天,有时入地,它相信自己是在虚幻中看见的东西。

中国不是伏尔泰随意掷出的骰子,不是他的赌注,而是他的信念,他相信了自己没有亲眼看见的东西。眼睛看不见的,灵魂可以感受!

^① 萨德:《小客厅里的哲学》,第45页,巴黎,国际图书出版社,1994。

第七章 卢梭

第一节 近代知识分子第一人^①

让·雅克·卢梭(Jean Jacques Rousseau)是18世纪法国伟大的启蒙思想家。^② 他于1712年6月生于瑞士日内瓦。^③ 他的父亲是个钟表匠,名字叫依萨克·卢梭,一个法国基督教新教徒。他的母亲名字叫苏珊·卢梭。卢梭是父母的第2个儿子,他母亲生他后几天就因产后失调去世了。但据卢梭的《忏悔录》记载,他虽幼年丧母,却有慈爱的姑母抚养;父亲喜好古希腊、罗马经典,经常读给小卢梭听。卢梭10岁前的童年生活还是愉快的。但是,卢梭10岁时,他的父亲与人发生纠纷,诉讼失败,逃往里昂。从此,卢梭实际上成了孤儿,过着漂泊不定的生活。他从来没有受过正式的学校教育,只是断断续续从牧师或家庭教师那里学习过一些零散的知识。卢梭的学识基本上

^① 本节主要参考了卢梭的《论不平等的起源》(巴黎,国际图书出版社,1996)中的序言“让·雅克·卢梭”和卢梭的《爱弥儿》(李平沅译,人民教育出版社,1985)中的“卢梭生平和著作年表”(陈尘若编)。

^② 一般地说,卢梭也是“在法国为行将到来的革命启发过人们头脑的那些伟大人物”之一,但是,决不能把卢梭混同于伏尔泰那样的启蒙学者。严格地说,卢梭反对伏尔泰的启蒙倾向,而走向忧郁和浪漫。

^③ 在卢梭(1712)之前诞生的著名启蒙学者有孟德斯鸠(1689)、伏尔泰(1694)、魁奈(1694)、布丰(1707)、拉美特利(1709)、马布利(1709)等;在卢梭之后诞生的有狄德罗(1713)、达朗贝尔(1717)、爱尔维修(1715)、孔狄亚克(1715)、霍尔巴赫(1723)、杜尔哥(1727)等。17世纪末和18世纪初的欧洲是一个需要巨人并且诞生了巨人的时代,我们这里提到的思想家基本上属于同一时代,他们提出的政治、法律、教育、哲学、文学、经济学等领域的理论对现代文明社会有极其深远的影响。

是通过实际生活和业余阅读得到的。父亲走后,他到舅舅家寄住两年,这期间,舅舅也曾把他送到一个牧师处学习古典语文、绘图和数学。但是在1724年,卢梭12岁时,他就开始到一个公证人家中打杂,不久,又转到一个雕刻匠家里做学徒。1728年,卢梭16岁,习雕刻术已近四年,由于师傅对他体罚打骂,他不甘受辱,出逃流浪。这一年,卢梭又很幸运,他经日内瓦近郊一个神父介绍,投奔了德·华伦夫人。^①在后来的《忏悔录》中,卢梭怀着感激之情谈到他与华伦夫人的情谊。经华伦夫人劝说,卢梭由新教改奉旧教(天主教)。1728年秋季,卢梭到一伯爵家当仆役,不久被逐,转而到古温侯爵家当差,负责记录主人口述和誊写文件。他利用业余时间自学了拉丁文,接触了许多名著和意大利音乐。卢梭后来又回到了华伦夫人处,华伦夫人介绍他到尚贝里做土地测量工作。1732年,卢梭20岁了。这时,他已经是华伦夫人的情人和忠实的朋友了。他结识了一些乐师,想做一名音乐教师。1734年,卢梭辞去了测量工作,代华伦夫人管家,协助经营家庭制药作坊。余暇,他喜好采集植物标本。与华伦夫人同居时,卢梭阅读了大量的人文著作,包括笛卡尔、莱布尼茨、洛克的书,新教冉森派教士的书、新教圣乐会派的文章等。在这期间,法国启蒙思想家的代表性作品已经问世^②,卢梭首先感兴趣的是其中带有文学色彩的作品,他阅读了伏尔泰的悲剧。1736年,卢梭写了一首诗《沙尔米特的果园》(*Le Verger des Charmettes*)。这时,他已经开始结识启蒙学者。1740年,他认识了著名的空想社会主义者马布利及其表弟、哲学家孔狄亚克。卢梭也深入钻研音乐知识,1742年,他带着自己创造的《新记谱法》(*Projet concernant de nouveaux signes pour la musique*,也就是后来《音乐简谱》的雏形)来到巴黎,由音乐家拉摩推荐到法兰西学院,但没有被承认。卢梭还创作了喜剧《那谟索斯》

① 华伦夫人本名是 Francois-Louise,卢梭对她怀有母亲和情人般的双重感情,称她为“妈妈”。

② 比如,1721年,孟德斯鸠的《波斯人信札》,1734年,孟德斯鸠的《罗马盛衰原因论》、伏尔泰的《哲学通信》。

(*Narcisse*)。同年,他认识了狄德罗。经狄德罗介绍,卢梭结识了一些后来被称为“哲人党”的启蒙学者。1743年,卢梭写成歌剧《风雅的缪斯》(*Les Muses galantes*),《新记谱法》以《论现代音乐》(*Dissertation sur la musique moderne*)之名在巴黎出版。其间,他靠业余时间教音乐、抄写乐谱维持生活。同年,他作为法国驻威尼斯大使的秘书赴任,但是只有两个月,就因与大使不和而辞职返回巴黎,仍然以抄乐谱度日。这一年,卢梭还写了另一部喜剧《战俘》(*Les Prisonniers de guerre*)。1745年,卢梭在巴黎认识了女佣泰莱丝并与她同居^①,在这个时候,他最常去的地方是巴黎法兰西喜剧院和歌剧院。1746年秋季,他只用了15天的时间就写出了第3部喜剧《冒失的婚约》(*L'Engagement téméraire*)。1748年,经狄德罗介绍,卢梭与百科全书派的重要成员霍尔巴赫男爵相见,此后几乎每星期参加在霍尔巴赫家里举办的沙龙。卢梭还为狄德罗和达朗贝尔主持的《百科全书》撰写音乐词条。

但是,卢梭真正为世人所知是在1750年。起因是1749年夏,狄德罗因发表《供明眼人参考的谈盲人的信》而被囚于巴黎郊区的万尚城堡,卢梭远途步行来看望好友。他随身带着一份《法兰西水星报》(*Le Mercure de France*),上面登载着第戎科学院有奖征文题目“科学与艺术的进步使风俗净化还是堕落?”。卢梭后来说,他一看到这个题目,就像活在了另一个世界,成为了另一个人。但是这只是卢梭的说法,有一点是肯定的,他想应征这次征文,在具体的观点上找狄德罗商量。1750年7月,卢梭递交了他的应征论文《科学与艺术的进步是否有利于社会风俗的净化?》(*Si le progrès des sciences et des arts a contribué à corrompre ou à épurer les mœurs*,以下简称《论科学与艺术》)。此文一反常态,认为科学与艺术的进步是人类堕落的根源,并最终因观点独特、言之成理而获得第一名。此文年底在日内瓦出版,受到广泛注意。

但是,卢梭还是继续靠抄写乐谱为生,“我决定过独立的生活,贫

^① 泰莱丝后来成为卢梭事实上的夫人,陪伴卢梭一生。有资料说她与卢梭一共生了5个孩子。

穷但我活着,为活着我抄乐谱”^①。1752年,他的父亲去世,10月,他的剧作《乡村巫师》(*Le devin du village*)上演,获得成功。据说国王路易十五在卢梭出名后曾有意召见他,并要给他年薪,但他回避了。同年,他还写了《关于法国音乐的信》(*Lettre sur la musique française*)。1753年,他写了《论语言的起源》(*Essai sur l'origine des langues*)。1754年,卢梭又一次参加第戎科学院的有奖征文,这一次他写的题目是《论不平等的起源》(*Discours sur l'origine de l'inégalité*)^②。这篇论文虽然最后没有获奖,但它对后来欧洲的历史进程有更为深远的影响,它于1755年在荷兰出版。1755年,卢梭的长文《政治经济学》(*Sur l'économie politique*)在狄德罗主编的《百科全书》第5卷上发表。卢梭曾把《论不平等的起源》一书赠给伏尔泰,伏尔泰大为不满,讥讽卢梭要使人回到用四肢爬行的时代。但是这本书得到德国启蒙文学家莱辛的赞扬,他还推荐自己的朋友门德尔松将它翻译出版。1757年,卢梭开始写《爱弥儿》(*L'Emile*)。1758年,他发表《致达朗贝尔的信》(*Lettre à d'Alembert*)。这封信表明卢梭的立场与百科全书派发生冲突并逐渐疏远。同年,他创作小说《新爱洛绮丝》(*La Nouvelle Héloïse*)。1759年,他开始写《社会契约论》(*Du contrat social*)。1761年,《新爱洛绮丝》出版,一时成为畅销书。1762年,《社会契约论》和《爱弥儿》先后出版,两书的问世引起教会和当局的震怒,认为它们对神学大不敬,遂严禁并当众烧毁。卢梭从巴黎逃往日内瓦,又继而逃到伯尔尼等地,开始为期几年的流亡生涯。但是科西嘉岛的独立运动领袖欣赏卢梭的学说,卢梭应邀写了《科西嘉宪法草案》。他在困境中还是拒绝了普鲁士国王的年薪,他的心灵向往自由,决不受任何形式的奴役,不与权势合作。由于多年受迫害和流离失所,卢梭开始怀疑周围的一切。1766年,哲学家休谟帮助他

① 卢梭:《致达朗贝尔的信》,第9—10页,巴黎,加尼耶-弗拉马里翁出版社,1967。

② 该书中译名《论人类不平等的起源和基础》,李常山译,东林校,法律出版社,1958。

离开巴黎去英国避难,他竟怀疑休谟要谋害他。同年,卢梭开始写《忏悔录》(*Confessions*)。1767年,他在英国与休谟不辞而别,化名回国,开始编写《植物学术语辞典》,但是仍然以抄写乐谱为生。1776年,他开始写作《一个孤独漫步者的遐想》(*Rêveries du promeneur solitaire*),终未完成。1778年7月,卢梭逝世。

第二节 道德与政治

一 《论科学与艺术》

在《论科学与艺术》中,卢梭阐述了他日后在其他著作中不断展开的基本思路。这是一篇杰作,代表了启蒙思想的另一面,即不是朝着“光明”和“进步”,而是回到背面、阴影,回到忧郁和焦虑。这是18世纪法国情结的两面性,我们往往忽视了启蒙精神中的忧郁、焦虑倾向,浪漫主义就是从这样的情感中滋生的。

卢梭的思路受到征文题目的启发。他认为,这不是一个钻牛角尖式的形而上学问题,而是事关整个人类的幸福。在人们享受科学与艺术的“繁荣”时,卢梭竟然感到隐忧和耻辱。人类在世界上“出场”是一件开天辟地的大事件,理性的阳光使人成为世界万物的主宰,一个中心,它驱散了遮在人心上的蒙昧。卢梭称,自然一直在“黑暗”和“无知”中发展和孕育,它有自己的神圣。但是,几个世纪以来被认为是脱离了蒙昧状态的欧洲人,其实并没有摆脱无知,甚至更坏,他们重新陷入了野蛮和蒙昧。卢梭竟然说启蒙时代的欧洲是无知的!在这个无知的时代,学者们讲述着晦涩难懂、令人鄙夷的话语,篡夺了知识的英名。这是怎样的进步呢?“科学伴随着文字而出现了:写字的技艺融入到思想的技艺中,日渐陌生、异化……人们开始体会到灵魂的交流更加便利,这个原则使人更加社会化。”^①人们从文字中受到鼓舞,文字是约定俗成的语言规范,进而成为人们之间交往的原则。

^① 卢梭:《社会契约或政治权利的原则》,第3页,巴黎,加尼耶兄弟出版社,1978。

人们从文字和科学中得到了方便,这是一种替换。这样的方便是危险的,因为它还意味着懒惰。

在人类文明的起源问题上,卢梭有个基本的看法,他认为说话、诗歌、音乐和艺术都起源于热情,而文字和社会则起源于需要。“精神有它的需要,身体也有自己的需要。后者是社会的基础,前者是社会的装饰。”^①科学和艺术(都离不开文字)就是社会的花环,它与政府和法律一起维持着人们的集体“安全”和“幸福”。所谓花环其实也是一把锁链,在使人成为文明社会公民的同时,也扼杀了人与生俱来的自由情感,使人成为“幸福的奴隶”。艺术和科学一起培养了我们的时尚,教会我们说出一些装模作样的话语,而在这之前,人类的风俗是自然、淳朴的。卢梭在这里有一个潜在的前提,他所谓科学与艺术的堕落其实是从文字开始的,文字从人的热情中异化出去,成了与人隔离的陌生力量。在卢梭看来,科学与艺术上的不自然是追求奢华文字的后果,文字越来越陷入精雕细琢中;情趣越不自然,也就越加堕落。卢梭还看到与文学的普及相伴随着的科学、艺术与自然相脱节后的第一个效果,即所谓的规范化。社会越是文明,就越是形成一些所谓“整齐划一”的原则。在这些原则背后,往往隐藏着冷淡、背叛和欺骗,因为原则是束缚人类天然本性的东西。这样的判断与伏尔泰等启蒙思想家的倾向相反,卢梭从欧洲“光明”社会中首先看到的不是社会的进步,而是欺骗。他盯住“社会”的消极方面:千篇一律,整齐划一,就好像人的精神都是从一个模子里浇铸出来似的。烦琐、虚浮的礼仪加剧了这样的虚假,但是“习惯成自然”,哪怕是虚伪的习惯!这样的后果是可怕的,因为“惯例”已经麻痹了人的心灵,人们宁可听从于这样的所谓习俗,而漠视自己的本性。

“有一个古老的传说,从埃及传到希腊,说神敌视人类的安宁,就发明了科学。”^②在卢梭眼里,科学不但没给人造福,而且扰乱了人心

^① 卢梭:《社会契约或政治权利的原则》,第3页,巴黎,加尼耶兄弟出版社,1978。

^② 同上书,第12页。

的平静。古老的学问中没有一个是出于善良的愿望,它们产生于好奇和想入非非,是贪欲的结果:人们迷信天上的繁星,于是有了天文学;人们想实现自己的野心,向权势献媚,就有了雄辩术;同样,几何学与吝啬,物理学与不切合实际的好奇……总之,卢梭认为科学的产生表明了人类对自然的傲慢和贪心,科学源于人心恶的动机,所以它的结果对人类不可能为善。

卢梭从消极方面看待社会文明,他把社会文明的诸种现象视为一些结果,从结果追溯原因:艺术的动机是奢侈,法律是为了约束人的恶行。而如果没有诡计、战争和暴君,历史就没有什么可以记载的了。坏事反映了动机的丑陋,卢梭又一次让自己的思考走上与世俗见解不同的岔路,他竟然把以上种种与美德不符的现象归咎于人忘记了自己的本分,而去冥思苦想。进而他追溯到哲学,哲学家忘记了人的自然需要和义务,竟然把时间花在“不生育”的沉思上。“从一开始,这样的沉思就使所有学习哲学的人扫兴。”^①在卢梭看来,精神上的多思等于奢侈,或者是只有害处的胡思乱想,还不如用这些时间去实实在在地履行为人的自然义务。

哲学、科学和艺术生于“游手好闲”,当卢梭这样挖苦时,他实际上已经触到了社会分工的一种必然。能有条件满足自己的好奇心去“胡思乱想”的人往往不会为自己的基本生活发愁,他们有“奢侈”的条件。从历史上看,正是这样的“奇思妙想”成就了科学与艺术的创造,而卢梭的意见却是,这些人把时间浪费在无益的事情上:这些人生来就“游手好闲”,反过来又滋生“游手好闲”,就好像“增补的增补”,后患无穷。卢梭在18世纪中期就反对“不生育”的形而上学,因为它讨论的问题是空洞的。空洞而奢侈,在卢梭看来,这不仅指哲学,也包括文学和艺术,它们都产生于身体上的懒惰和精神上的虚荣。

有无数条理由可以用来反驳卢梭。在当时,对卢梭最尖刻的讽刺也许来自伏尔泰,伏尔泰当然是站在人类进步的立场上,对人的前

^① 卢梭:《社会契约或政治权利的原则》,第13页,巴黎,加尼耶兄弟出版社,1978。

途持乐观主义态度。伏尔泰认为卢梭的立场不啻让人类回到用四肢爬行的原始状态。但是,我们却认为,卢梭从另一个角度揭示了其他启蒙学者不曾看到的东西:人类文明在创造财富和舒适的同时,必然要失去另外的东西,而且是永远地失去。当我们太容易满足时,懒惰滋生出来;一旦拥有知识,天真和质朴就不在了。

但卢梭还是太天真了,他永远是长不大的孩子,不懂得人类的进步是靠“人性恶”来推动的。他有孤独的性格,固守自己的内心世界。他的无端猜疑使他失去了往日的朋友,狄德罗、达朗贝尔、休谟……一个个离他而去。他晚年与植物为伴,在寂寞中写下了《一个孤独漫步者的遐想》,他至死都是一个不合群的人。他身上有着太多的自相矛盾,而其中最主要的就是,虽然他抨击闭塞的、不切合实际的思想,但是他自己就是这方面的一个例子。他的著作为数不多,但几乎其中的每一部都是所论述领域的里程碑(《爱弥儿》与教育学、《社会契约论》与政治学、《忏悔录》与文学、《新爱洛绮丝》与浪漫主义等),但是这些著作几乎无一例外地是情感中想像的产物。卢梭靠的不是博学,而是天赋的敏感。

卢梭看到了社会分工对人性的扭曲,每个人在还不知道自己最适合从事哪个职业时,他的出身早就为他安排好了未来的社会地位。至于教育,我们在卢梭的《爱弥儿》中将会看到,他对来自他人的教诲持怀疑态度,他只是引导爱弥儿向自然学习。

二 《论不平等的起源》

同第一篇征文一样,《论不平等的起源》也没有任何学究气,字里行间透着敏锐的性情,有的语言成了后来的格言,比如:“大自然把人放在平等地位,人却自己建造了不平等。”^①我们注意到卢梭这里所说的,他的立足点是追求人类的幸福,这样的幸福存在于以最符合自然法的形式组成的社会和国家。两个半世纪过后,重读这篇论文,我们

^① 卢梭:《论不平等的起源》,第153页,巴黎,国际图书出版社,1996。

想到的问题是,与其把卢梭此文的成功归结为他作了社会学方面的科学论证,不如说是他著作中天才的乌托邦式的热情感染了读者,这热情具有强大的道德力量,是任何政治学著作都无法回避的。像这样的心声:“我愿自由地活着,自由地死去。”^①但是卢梭看到,自由并不是不要法律和政府,人民的自由习惯是由政府养成的。人民一旦习惯了某一类主人,就再也难以脱离。如果一定要离开这样的羁绊,结果可能是连已有的自由也丧失掉。人民首先要有自由的能力,否则,就要有明智的政府(虽然它可能是专制的)加以教养和引导,使之渐渐习惯于呼吸自由的空气。习惯是第二天性,人是环境的产物。卢梭描述了他心目中的理想国家:没有强大的军事,但是有最能助长自由的尚武精神,立法权属于全体公民,它将是一个共和国……

卢梭首先谈到了人本身。他认为由于渐渐地脱离了原始状态,环境和社会的进步改变了人的灵魂,我们再也见不到一个始终不违背自己的性情而做事的人。最不幸的是,人类所有的进步,总是离自己的原始状态越来越远,“我们积累的新知识越多,就越是失去获得最重要知识的手段。正是由于我们努力去研究人,我们反而不认识人类了”^②。卢梭的意见反映了18世纪自然法学派的善良愿望:人生来本是平等的、善良的,恶是后来才有的,是脱离自然状态的结果。人群中总是有个别人先变坏,先有了私欲,另一些比较迟钝的人还停留在原来的天真状态,于是前者侵犯了后者的利益。这就是对不平等起源的最简单的解释!卢梭这样的说法,应该说是一个“发明”,是一个大胆而合乎人的性情的猜测,它倾向于替多数淳朴的老实人说话,而在道德上抨击少数自私的、搞阴谋的人,因为正是这些人先富起来。这是后来社会主义理论的一个雏形,它激起的义愤对穷人有极大的感召力。卢梭的判断基于这样的前提:人为的不如原始的,应该分清人和社会中哪些是原始的,哪些是从原始状态中“增补”上去的。需要指出的是,卢梭提出的“自然状态”是一个假设,这是他的道

① 卢梭:《论不平等的起源》,第154页,巴黎,国际图书出版社,1996。

② 同上书,第166页。

德基础,人们虽然不能证明它,却宁可相信它。这是一个非常重要的假设,启蒙时代就是从这里引出了自然法的观念,其基础在于对自然状态下“人性”的判断,法根源于人。这就涉及到如何为自然法下定义的问题。卢梭认为,不能从脱离自然人的抽象规则出发,走向只有少数人掌握的形而上学领域,自然法必须由自然的声音来表达。卢梭把自然法从理性拉回到感性,归结到人的自恋和对他人的怜悯之心。自恋使我们关心自己的幸福,保存自己;怜悯使我们看到同类的痛苦或者灭亡时,顿生恻隐之心。卢梭认为,这是自然法最初的基础,但是理性的发展竟然窒息人的天性,使自然法建立在抽象规则之上。于是,首先要尊敬的是人或人的感性生活本身,而不是什么哲学或哲学家(康德说他从卢梭那里学会了尊敬普通人,也含有这样的意思)。人自爱与怜悯并不是后天哲学教诲的结果,而是人的天性。由此引申,卢梭认为动物的某些天性和人一样,也受自然法支配,有自己的权利,而人对动物也有怜悯的义务。

卢梭所谓的不平等,不是指人在年龄、健康、体力、智商上的“不平等”,而主要指经济上的贫富差距和政治上以强凌弱。简单比较就可以看出,这两种不平等之间没有天然的联系,就是说,财富和权势并不总是与体力、智力、品德相称,这本身已经是不平等。从中我们还可以看出,不平等一定另有原因。原始人类在生理上曾经和动物一样强健、灵巧、敏捷、勇敢,在这些方面文明人和野蛮人相比是极度退化了。但是人区别于动物的主要特点,在于人的自由或自主性;人不像动物那样只是服从自然,而是知道反抗;人的灵性在于有能力意识到自己的自由,人依靠自由的能力完善自己——它成全了人,但也害了人,成为人类不幸的根源,最终使人堕入比动物还不如的状态,人成为自己和整个自然界的暴君。如此危险的倾向有时来自哲学,因为正是哲学开拓了人的理性。哲学家记住了观念,而忘记了怜悯。艰难的环境使人相互关心和依靠,文明却使人相互隔离和冷漠。理性虽然使人自尊,但也使人自保,哲学使人与世隔绝,对普通的苦难麻木不仁,哲学是压抑天性的学问。卢梭认为,野蛮人没有哲学的本领,缺乏智慧和理性,却能毫不犹豫地服从自己的原始感情。这里我们可以看出卢梭对最底层

民众的深深同情,他还洞见到文明产生上等阶级自私自利的秉性,这种秉性是败坏法律、风俗和道德的根源。

卢梭认为,人的善良,比如说怜悯和内疚,来自天性而不是学习,虚荣、轻蔑、自傲、“你的”、“我的”是文明带来的;文明社会需要“公平”的概念,正好说明它不公平。对异性的情欲本来是为了保障人类之延续的,但它在文明社会中却造成种种罪恶。卢梭看到文明社会“爱情”的虚假性,他甚至认为不知道“爱情”、仅限于生理之爱的野蛮人是相当幸福的,原因是没有由“爱情”引发的频繁感情冲动、争执和由此引起的烦恼。^① 卢梭也由此断定,由于没有如此复杂的心理,原始人没有文明人那么多的情欲。^② 卢梭还幽默地谈到,原始人之所以没有压迫,是因为“欺负人”是他们的一个负担,因为“受压迫者”并不依靠“压迫者”活着,谁也阻挡不了一个人自由地到别处生活。卢梭认为,奴役的关系只产生于人们的相互依赖——这是一个了不起的判断。为了奴役一个人,就得使他陷入离开自己就不能活的状态,而这样的情况,只能产生于文明社会。

“谁第一个把一块土地圈起来并想到说:这是我的,而且找到了一些头脑十分简单的人居然相信了他的话,谁就是文明社会的真正奠基者。”^③这种情形在卢梭看来纯粹出于偶然,而没有这样一个人,人类就可能永远处于自然状态。这种偶然事件创造了历史,它是私心产生的恶,但也最后促成社会和理性的诞生。这是卢梭的一个猜测,但它是天才的猜测。^④正是私欲导致种种罪恶。但是,卢梭也认

^① 卢梭在下面这段话中对此作了进一步的解释:“情人的嫉妒和配偶的报仇,每天都会引起决斗、杀害或其他更为悲惨的事情。夫妻间永久忠实的义务,只会促成通奸行为,而那些关于贞操和荣誉的法律本身,则必然会助长淫乱之风,增加堕胎事件。”(卢梭:《论人类不平等的起源和基础》,李常山译,东林校,第106页,法律出版社,1958。)

^② 卢梭补充说明道:“在没有爱情的地方,美丽有什么用呢?对于没有语言的人,才智有什么用呢?对于不互通交易的人,狡诈有什么用呢?”(同上书,第108页。)

^③ 同上书,第111页。

^④ 它提出的问题实际上是,私有制是万恶之源。马克思高度评价了卢梭的判断,《共产党宣言》的纲领性口号就是“消灭私有制!”

为,私有的观念并不是一下子形成的,它经历了漫长的发展阶段,原始人首先意识到自己与其他动物相比所具有的优越性,并逐渐成为动物的主人。但是人类最初的进化是缓慢的,其速度与人智力的变化成正比。人慢慢地有了语言,有了相对固定的住所和家庭,也就开始有了“你的”和“我的”,有了私有制的萌芽。家庭和氏族使人习惯了群居,每个人开始注意别人,也愿意别人注意自己,于是,在各方面能力(卢梭提到了歌舞、美丽、力量、灵巧、口才等)出众的人,成为公众人物,它产生了最初的虚荣和轻蔑、羞愧与羡慕。人们开始相互品评,虚荣生出尊敬,羡慕生出嫉妒,而嫉妒生出报复,人也就由善良变得残忍,标志着人已经远离自然状态。道德也应运而生,道德感是“我”与“别人”的关系,就像公正的观念产生于不公正的现象,法的观念产生于罪恶的现象,道德观念乃是为制约不道德而形成的。

“自从一个人需要另一个人的帮助的时候起;自从人们觉察到一个人据有两个人食粮的好处的时候起;平等就消失了、私有制就出现了”^①。这是从经济利益上寻找不平等的起源,政治上的暴力被归结为经济上的利益。更多地占有物质或者发财的欲望反而极大地推动了劳动的欲望,也使欺骗和堕落泛滥。这样的开化或“开窍”竟然成了文明社会最直接的动力,它使生产能力得到极大发展,使农业从狩猎和畜牧业、手工业和工业从农业、脑力劳动从体力劳动中划分出来,使统治者与被统治者区别开来,从而私有制也就越来越精致。人类为此付出的代价是,财富上的不平等和权力的滥用以及人的伪善使人的“‘实际是’和‘看来是’变成迥然不同的两回事”^②。于是有了浮夸的场面和种种阴谋诡计。它使老实人堕落,良家女子沦为娼妓。卢梭认为,在这样的社会中,每个人都要受他同类的支配,都是别人的奴隶,使人对比自己有权势的人阿谀奉承,对不如自己的人专横和冷酷。聚敛财富的热情是产生欺骗的真正温床。人人都隐藏着损人

^① 卢梭:《论人类不平等的起源和基础》,李常山译,东林校,第121页,法律出版社,1958。

^② 同上书,第125页。

利己之心,它是私有财产的直接后果,也是不平等的直接原因。总之,私心与不平等互为因果关系。

卢梭看到,国家只不过是法律形式把私有财产和不平等确立下来。人怎能摆脱自己的羁绊,获取自由?卢梭大声疾呼,人是生而自由的,尽管无处不在枷锁之中。他宁愿在风暴中享受自由,也不愿在安宁中享受奴役。此言专为驳斥所谓人有忍受奴役的天然倾向而发,认为这是把最为悲惨的奴隶状态称做和平。卢梭的向往成为后来法国大革命的口号:宁可牺牲快乐、财富、权力甚至生命,也要争取和保护人自身唯一不可剥夺的财产——自由。就像一头生来自由的野兽,冒死撞向束缚它的护栏。“自由既是人的一切能力中最崇高的能力”^①,卢梭称,放弃自由的权利,是对造物主的一种侮辱。任何人也不应出卖自己的自由,因为这就等于出卖自己的生命,等于不再是自己生命的主人。引起人民反抗的主要原因不在于统治者滥用了个人所让与的财产,而在于滥用了个人的自由,在于别人不把我当人而当成了工具。自由是天赋的,是人人享有的权利。反之,“无论以任何代价抛弃生命和自由,都是既违反自然同时也是违反理性的”^②。

于是,卢梭从对不平等的论述中直接得出了革命的结论:人类的不平等可划分为三个阶段,首先是财产权的设置,产生了穷人和富人;其次是官吏的设置,产生了强者和弱者;最后是权力从合法的变为专制的,产生了主人和奴隶。最后一个阶段是不平等的顶点,它预示着废除专制是合理的。

卢梭的天才不在于他的博学,而在他极强的领悟能力。比如,他不仅是一般地从道义上抨击不平等,他看到社会的组成是人丧失天然自由的根本原因。人不再过自己的生活,而是生活在他人的意见中,人对自己存在的意义是从别人的判断中得来的,从这里产生了许多虚伪的荣誉、语言和德行,少了许多真正的幸福和快乐。造成这一切的原因,

^① 卢梭:《论人类不平等的起源和基础》,李常山译,东林校,第135—136页,法律出版社,1958。

^② 同上书,第137页。

决不能归结为人的自然倾向,而是人在精神和社会上的各种不平等。卢梭著作中最后一句话是:“一个孩子命令着老年人,一个傻子指导着聪明人,一小撮人拥有许多剩余的东西,而大量的饥民则缺乏生活必需品,这显然是违反自然法的,无论人们给自然法下什么样的定义。”^①

第三节 《社会契约论》

一 社会和社会契约

卢梭在《忏悔录》中坦言,在他的各种著作中,他思索得最久、最感兴趣、愿意终生从事并相信会给自己带来盛名的,就是计划中要写的《政治制度论》。卢梭先后两次参加了第戎科学院的有奖征文,写出了著名的《论科学与艺术》和《论不平等的起源》。而在完成后一篇文章期间,卢梭就已经开始草拟《社会契约论》的初稿。^②从内容的某些相似性来看,我们可以把它们当成姊妹篇,但是就其篇幅的长短和后来的影响力来看,我们也可以把《论不平等的起源》当做《社会契约论》的长篇导论,它们在内容上是相互补充的。我们更看重《社会契约论》,它其实就是卢梭计划中要写的《政治制度论》。^③

卢梭开卷的第一句话成了后来的名言:人是生而自由的,但却无往不在枷锁之中。这就是第1卷所要展开的中心判断。卢梭想要说

^① 卢梭:《论人类不平等的起源和基础》,李常山译,东林校,第149页,法律出版社,1958。

^② 也被称做《日内瓦手稿》,大约写成于1754年,未出版,现存于日内瓦图书馆,与1762年出版的《社会契约论》稿本内容大致相同,但文字上有出入,卢梭作了许多补充性修改。

^③ 根据何兆武译本(卢梭:《社会契约论》,何兆武译,商务印书馆,2001)首页的注释,“卢梭于1761年完成《新哀洛漪思》一书后,又重新考虑他已经搁置了的《政治制度论》,但感到这部书的写作所需时间太长,‘于是我就决定放弃这部书,把其中可以独立的部分抽出来……两年之内我终于完成了《社会契约论》。’”可见《社会契约论》是卢梭长期思考的结果,也是拟议中的《政治制度论》的精华。《社会契约论》的副标题也经过了多次修改,最初是“论国家的体制”,后改为“论政治的形成”,再改为“论共和国的形式”,最后正本确定为“政治权利的原理”。

明人类从天然的自由状态到被奴役的过程,以及这个过程是如何“合法化”的。这里所谓“奴隶”并不是一个阶级的称谓,在卢梭看来,进入社会状态后,在某种意义上说,所有人都是奴隶。“自以为是其他一切的主人的主人,反而比其他一切更是奴隶。”^①卢梭是站在人民的立场上说这番话的。社会初现时,人民或出于主动,或出于被迫,服从于某种凌驾于他们之上的权力。但是,服从不是无条件的,一旦权力遭到滥用,窒息人民的生存,成为他们的枷锁时,打破这个枷锁,重新获得自由,就成为人民不可剥夺的权利。但是,难道说这不是暴乱吗?这是统治者对人民最多的责难。卢梭戳穿了这个谎言,他认为秩序是建立在一种特殊的约定或者契约基础上的,最先不守信用、破坏契约的一方理应对这样的暴乱负责。^②

卢梭以家庭作为例子阐述社会如何产生的问题。家庭是最自然的社会雏形。家庭中孩子对家长的依附关系缘于一种需要,一旦这样的需要停止,自然的依附关系就宣告结束,孩子对父亲的服从也就不存在了。他们双方都成为独立的个体,他们是自由的。如果孩子和父亲还要继续在一起,他们之间的关系就不是建立在不平等的人身依附基础上的强迫的服从关系,而是自愿的、靠约定来维持的关系。社会也是这样,政府好像是“父亲”,人民好像是“孩子”。但是,政府与人民之间的关系,并不是以上自然依附条件下的父与子之间的服从关系,因为每个人都是生而自由、平等的。作为由不同个体组成的人民,只是为了自己的利益,才志愿地与政府达成一个约定,转让了自己天然的自由。这也就是所谓的社会契约,它是一种“讨价还价”的结果,订约的双方都承担一定的义务,同时享有一定的权利。^③

但是还有另外一种传统的说法,是从亚里士多德传下来的,认为

① 卢梭:《社会契约论》,何兆武译,第8页,商务印书馆,2001。

② 卢梭并不是第一个提出社会起源于“约定”的人,在他之前,英国哲学家霍布斯和洛克都提出过社会契约的假说。

③ 卢梭认为,这里把政府与人民的关系比喻为父与子的关系,还有另一个不当之处,就是父亲对孩子的义务是受其天然的感情所支配的,而政府对人民则没有爱的天然的感情,相反,政府经常在人民的悲惨生活中谋求自己的利益。

人生来就不是自由、平等的,有些人天生就要当奴隶,而另一些人生来就是主人。荷兰法学家格劳秀斯和英国政治哲学家霍布斯的想法是,全人类都由少数人支配,人民是牛羊或生畜,首领是保护他们的牧羊人。卢梭认为,这样的说法只适合奴隶制,在那里,长期的枷锁已使人民失去了摆脱它的愿望,并甘愿成为奴隶。

世界上曾经有过的最强大的权力是世袭的皇权,在这种制度下,主人把自己的统治转化为权利,把服从转化为义务,这里的权利和义务都是无条件的,它保证主人永远做主人的愿望。卢梭认为,这是由强力形成的权利,它规定任何的不服从都是非法的。在这样的制度下,人所盼望的只是怎样得到最高的权力。这样的权力的终止也就意味着由强力所形成的权利的消失。其实,人民对强权的服从并不是出于义务,而是出于恐惧和懦弱,所以他们一旦有机会不服从而不受惩罚,就不服从,因为他们是被迫服从的。^①那么,合理的解释只能是,权利本不该由强权所构成,因为强权不是合法的权力。

卢梭认为,权利不来自于强权,只能来自约定。这个约定是有转让条款的,人民只是在一定的条件下才把自己的自由出让给统治者。出让不是出卖,决不是把自己剥夺得一无所有。卢梭还驳斥了这样的说法,即统治者可以确保人民的太平。实际上,这太平本身就是人民的灾难,“监狱里的生活也很太平,难道这就足以证明监狱里面也很不错吗?”^②这是典型的卢梭式的雄辩!只有在奴隶制下,人民才无偿地奉送自己,而这是荒唐的。更加不公的是,在奴隶制度下,奴隶的身份也转让给了他们的孩子,但孩子生来是人,他们本应该是自由的。卢梭这里是以奴隶制为例,说明一切专制制度的特征,他认为专制制度是不合法的,因为它没有让人民做主决定是否承认它,而一旦它这样做时,也就不称为专制了。换句话说,在专制制度下,人民没有什么权利,所以也不必承担什么义务。但是,这样的状态是不符合人

^① 卢梭举的例子是,假如强盗在森林中抓住我,用枪逼着我把钱包交出来,我就不得不交,因为那手枪就是一种权力。

^② 卢梭:《社会契约论》,何兆武译,第15页,商务印书馆,2001。

性的,它取消了人的自由,因为它竟然规定统治者一方要做的只是行使支配人民的“权利”,被统治者只有服从的“义务”。这是一种非法的不等价交换:一个人奴役了所有的人,他只是为了私人的利益,而与多数人的利益相脱离。如果这个人灭亡,他的帝国也就随之不在。

按照卢梭的设想,人类曾经经历了漫长的自然状态,但是这样的状态为何要过渡到社会状态?如何过渡呢?他认为,自然状态发展到一定阶段,会形成人类生存的障碍,逼迫人类改变其原始的生存方式,否则就无法继续生活下去。换句话说,人再也不能以孤独的个人方式存在,要有新的力量克服个人生活的困难,这新的力量就是“共同协作”的社会。于是,人开始“成群”,契约的观念和“群”的观念是联系在一起。现在,最初的矛盾出现了,“群”的力量大于个人,使个人得以战胜自己克服不了的困难,但是这又怎能不妨碍个人的天然自由呢?所谓的“社会契约”就是要解决这个问题,它必须寻找一种合适的方式,把个人与集体结合起来,以共同的力量保障每个自愿参加进来的个人,保证每个人的生存和财产。在卢梭看来,解决问题最合理的方式是,在这样的结合形式中,个人对整体的服从其实只是服从他自己的意志,个人并没有丧失自己的自由,因为他是自愿与他人结合为社会的成员,虽然他丧失了天然状态下的自由,但是得到了社会的自由,这才是社会契约本来的意义。这里需要注意的是,卢梭所谓订立“社会契约”的过程,也就是他所设想的国家创立的过程。

但是,社会契约的理想状态有可能遭到破坏。什么是社会和国家呢?我们只是看到个人,而没有看到国家。其实,社会和国家只是一个抽象物,在卢梭这里,也就是以上“社会契约”留给我们的印象,这个国家或者说政治体是由社会契约中的道德力量来维持的。这种遵守契约的道德遭到破坏,约定没有得到遵守,尽管组成这个国家的“内容”即个人还存在,但国家却遭到破坏。卢梭认为,一旦出现这种情况,个人也就立即恢复了自己原有的天然的自由权利,而不必再服从这个国家。或者说,在与国家订立契约时,个人放弃了自己天然的自由,使自己甘愿受约束,他只是得到了约定的自由或权利,而一旦统治者破坏了契约,个人也就应该恢复原已丧失的天然自由。

社会契约理论中的关键词是“转让”。卢梭认为,除了天然的自由,个人转让给社会和国家的,还有财产中与集体有关的部分。总之,这是一种自愿的转让,它只是把个人的“小我”转让给社会的“大我”,把个人转让给公众。虽然我丧失了天然的自由,但是有社会的“大我”保证我的公民权利。^①在这个意义上,也可以把社会和国家称做一种政治上的道德人格。在卢梭看来,个人的“转让”是没有保留的,就是说,每个人都向社会转让自己,而“每个人既然是向全体奉献出自己,他就并没有向任何人奉献出自己”^②。这是针对专制制度而言,就是说,受让者绝对不能是某个人,而是全社会;“转让”后所服从的,不是某个人的意志,而是法律,这法律是所有人的公共意志。法律与“主人”的区别在于,在法律面前人人平等,而“主人”却可以不要原则,同时容许这一个人而拒绝另一个人。进一步说,在平等的社会契约状态下,每个人都既不是“主人”,也不是“奴隶”。个人让渡给社会的权利,又以法律的形式重新让渡给个人。法律就是个人所丧失的东西的等价物,但是法律能以更大的力量保证个人的权利。这个道理,从哲学上说,就是一般与个别的关系,两者互相包含。我们怎么知道法律包含了我的意志呢?因为立法权属于人民,立法的过程按照民主的原则,就是投票的原则,使法律体现绝大多数人的意志,成为“公共人格”。卢梭把这样体现全体个人意愿的契约结合形式称做“共和国”。共和国的全体成员都是“主权者”,或者说,主权在民。“民”的全体就是人民,个别的“民”就是公民。

我们现在的论述,使用的是法律的或契约的术语,个人依照其在契约中的规定而有不同的称谓。卢梭认为,最高的权力属于主权者,也就是人民。^③任何法律只能保证而不能破坏人民的这个权利。同

① 卢梭认为,这种保证的方式是公共的,是社会的或国家的裁决,如果个人在每件事情上都是自己的裁决者,社会契约就会失去意义,就等于又回到自然状态。

② 卢梭:《社会契约论》,何兆武译,第24页,商务印书馆,2001。

③ 这是共和国政体最基本的原则,法国大革命后成为现代国家的基本形式之一。

时,侵犯任何一个公民的权利都等于是冒犯全体人民,人民的利益就是每个公民的利益,反之亦然。但是,情况是复杂的,这里的“利益”实际上指的是“公意”。公民作为个人,具有个别的意志,有可能与公意不同,我们可以通俗地称之为私心,他不愿意履行应尽的社会义务,好像这么做自己吃了多大亏似的,私心使他把义务当成多余的负担,只想享受公民的权利,“这种非正义长此以往,将会造成政治共同体的毁灭的”^①。所以卢梭认为,全体采取措施,以迫使个人服从公意的做法是合理的。

为了进一步说明卢梭所说的社会状态,有必要把它与自然状态加以对比。卢梭认为,自然状态下流行的是自然感情和本能,那是一个没有理性的蒙昧时代,也就不需要正义、道德、权利、义务这样的观念。自然状态为何转化到社会状态呢?因为生理的、心理的、语言的、利益的交流需要。人发现自己不是孤单的,还有别人的存在,他与别人的意志可能是相互冲突的,同时他在以上的方面也需要别人,否则自己的生存就难以得到保证。这样他就不能只关注自己的天然自由,而是要寻找另外的原则,以处理自己与他人的关系。他不再可能为所欲为,而是要“在听从自己的欲望之前,先要请教自己的理性”^②是否妨碍了他人,是否合乎公意,因为不这样,他最终也要受到损害。当他按公意的原则行事时,虽然可能丧失自己天然自由,但是他收获得更多:视野开阔了,情感高尚了……总之,他终于脱离了蒙昧的自然状态,成为一个有智慧有理性的人。^③这是一种与自然状态不同的幸福,启蒙的幸福;是与天然自由不同的自由,社会的自由。天然自由以个人的力量为界限,社会的自由使个人能借助所有人的力量,使其享有的更多。卢梭所说的“社会的自由”在这里有两重含

^① 卢梭:《社会契约论》,何兆武译,第28页,商务印书馆,2001。

^② 同上书,第29页。

^③ 这里卢梭是从社会的角度看问题。这样的状态也就是18世纪所谓的“启蒙”。根据卢梭的描述,人脱离愚昧,得到智慧的幸福。这个判断的方向和伏尔泰以及百科全书派的启蒙方向是一致的。但是,卢梭还有另外一面,即忧郁的一面,返回自然状态的一面,他在其他著作中多次赞美了自然状态下的幸福。

义:其一,“唯有服从人们自己为自己所规定的法律,才是自由”^①。其二,还有“道德的自由”之含义。这也是在启蒙的意义上说的,因为人已经知道了善与恶的区别。^②

如上所述,个人在归属于社会时,也把自己财产中与集体有关的部分“转让”给社会。如何理解?卢梭认为,这样的转让不是剥夺个人的财产,而是保证个人对其财产的合法享有。进一步说,享有者不是个人,而是全社会。这部分转让出去的个人财产已经成为对全体公众有利的公共财富。实际上,卢梭在这里看到了两种所有权:一种是个人的,另一种是社会的,而依据以上社会契约的道理,前者的权利要从属于后者。

二 人民主权、立法、法律

在第1卷中,卢梭所强调的是“公意”。通俗地说,组成社会的许多“个人”在意志和利益上多有相互冲突之处,但他们作为人,也有利益相一致的方面,正是这种一致构成了“公意”,从而保证了社会的建立和“公共的幸福”。也可以说,这是求大同,存小异。这里的“大同”组成了社会的联系。

在卢梭看来,主权不过就是公意,因为如前所述,主权在民。公意或主权代表社会最高的权力,不可转让。转让是不可逆的,就是说,只能是公民按照契约把自己的一部分权利转让给社会,但是不能反过来,让一个人的意志凌驾于全社会之上。换句话说,公意不能转让。任何个人都不能强奸公意,在这个意义上,也就不存在悬于人民之上的“主人”。但是,情况又是复杂的。卢梭指出,个别意志与公意的一致是暂时的,不是永久的。我们的理解是,当大多数人的意志违反旧的公意时,后者就不得不发生变化,于是,新的公意就取代了旧的,这种情形,更多地发生社会政治制度发生变化的时候。如此看

^① 卢梭:《社会契约论》,何兆武译,第30页,商务印书馆,2001。

^② 虽然卢梭认为野蛮人生来也是善良的,但他又认为野蛮人不知道什么是善,从而也就不知道什么是恶,无论他们行善还是作恶,自己并不知道。

来,在卢梭那里,主权就不是任何具体的权力,而是一种抽象的观念。我们可以把它理解为按社会契约原则所建立起来的公意本身。卢梭又认为,主权是不可分割的。他的意思是说,作为按上述原则所理解的概念,主权是一个整体,或者说像一个灵魂,而各种具体的权力,只是主权的应用(卢梭举了立法权、司法权、行政权、战争权、外交权等),而不是主权权威的构成部分。两者不是一个层次的问题,不能混为一谈,就像法律和法律的应用应该加以严格区分一样。

卢梭认为,主权或者公意体现为一种道德人格,它的生命属于社会的全体成员。国家就是由社会全体成员组成的、代表公意的强制性力量,“社会公约也赋予了政治体以支配它的各个成员的绝对权力。正是这种权力,当其受公意所指导时,如上所述,就获得了主权这个名称”^①。在这里,卢梭论述的侧重点发生了一定的转移,因为他在这里提到了代表公意的政治体,也就是国家。换句话说,在这里,主权在民的观念与国家的观念是相等的,由国家来代表人民。这时,情况又变得复杂起来:一方面,理想的状态当然是当人民把主权(或者公意)“转让”给国家时,国家能不辜负人民的希望,继续代表人民的意志(公意),但是也不能排斥出现相反的情形,即国家滥用权力,代表了少数人的个别意志;另一方面,国家或者主权的权力是有界限的,它只能管辖构成每个公民“公共人格”的部分,在种“公共人格”之外,每个公民还有自己独立的权利。^②

卢梭强调,必须维护公意“天然的公正性”。这样的公正性,用一句非常通俗的话表示,就是“人人为大家,大家为人人”。每个人都以他人的幸福当成自己的幸福。这并不是出于没有法律约束力的所谓“大公无私”,而是出于法律的义务。这样的义务是相互的,就是说,别人也在为你效劳。换句话说,为别人效劳就是为自己效劳,别人就是自己。而维持大家这样做的动力,乃是把人们结合在一起的共同利

^① 卢梭:《社会契约论》,何兆武译,第41页,商务印书馆,2001。

^② “公民”的概念与“主权者”概念就发生了冲突,这时,应强调公民个人“以人的资格应享有的自然权利”,或者说是人权。

益。卢梭把这样的利益叫做正义,利益与正义的一致就是公正。

需要注意的是,在卢梭这里,作为主权者的国家共同体与它的各个成员之间的关系,不是上级与下级的关系,而是以社会契约为基础的平等关系,这种关系的唯一目的就是公共的幸福和社会的稳定。公民所服从的不是国家,而是自己的意志。

我们特别提出第2卷第6章“论法律”,卢梭这里实际上提出了自然与法制的关系。这里的所谓“自然”,取自然而然之意,有些像中国道家的无为而治。卢梭说这就像大自然的秩序,它与人的约定无关。但是,除了人与自然的关系之外,还有人与人之间的关系,它需要的是公正和正义。简单地声称正义来自上帝是无济于事的,因为只有政府和法律才能保证正义的实现。在卢梭看来,人世间理性的普遍正义就是法律。法律权利和义务的约定是人们遵守正义的法则,如果不是这样,没有法律的约束,只是守着空洞的正义观念,就不能避免“小人”不遵守正义的规则,就会造成坏人的幸福和正直人的不幸。

卢梭认为,要从公意理解法律,而不能仅仅把“法”理解为形而上学的观念。^① 卢梭阐述了公意的实现过程,“当全体人民对全体人民作出规定时……这种行为,我就称之为法律”^②。这实际上是指立法的权力及其过程,即应由公意或人民来制定法律,而任何个人都不能超乎法律之上,因为即使是“君主”,他也是国家中的一个成员。法律也不能针对任何个人有所规定,因为法律只考虑抽象的行为,而不是个人的行为。同时,也不存在超越于法律之上的自由。^③ 在这种情形下,“也无须问法律是否会不公正,因为没有人会对自己本人不公

① “形而上学的观念”指的是孟德斯鸠对于法的定义。孟氏认为法是“事物本性所产生的必然的关系。”(《论法的精神》第1卷第1章。参见卢梭《社会契约论》,何兆武译,第49页注释^③,商务印书馆,2001。)

② 卢梭:《社会契约论》,何兆武译,第50页,商务印书馆,2001。

③ “一个自由的人民,服从但不受奴役;有首领但没有主人;服从法律但仅仅是服从法律。共和国里对于行政官所设下的全部障碍,都是为着保障法律的神圣堡垒的安全而建立的。他们是执行者而不是仲裁者;他们应该保卫法律而不是侵犯法律。”(同上书,第51页注释^②。)

正；更无须问何以人们既是自由的而又要服从法律，因为法律只不过是我們自己意志的记录”^①。

卢梭还认为，要把法律和命令加以区别，命令只是个别人的行政行为，而不是一条法律。凡是实行法制的国家，无论其行政形式如何，卢梭都称之为共和国。“共和国”在拉丁文中，本义就是“公共事物”。为了“公意”和“公益”，这才是合法的政府。

但是，到现在为止，法律还是只停留在“应当”（应当体现公意）的层面上，它还没有实现。卢梭看到了实现这个过程的复杂性。人民应当是法律的创造者，但是怎样创造呢？是大家在一起灵机一动而达成的协议吗？卢梭认为，个人是盲目的，限于各种局限，许多人实际上并不知道什么东西对自己好，希望自己幸福但不一定知道什么是幸福，所以不能人人都参与立法这样重大而困难的事情。于是，就有一个法律的实现途径问题，这途径要保证法律既不受个别意志的诱惑，也不受眼前利益的诱惑。为此，人民要选举出一个能代表公意的机构，而这个机构的成员，要代表人民的理性、知识、道德，总之代表人民良好的判断能力。所有这些问题都归结为：要有一个立法者。

以卢梭之见，立法者应体现最高的智慧，它需要的是理性而不是感情，但是它能洞察人类的全部感情。它的使命是发现社会最好的规则，关心人民的幸福；它的工作是最为神圣的。卢梭对立法简直奉若神明，认为伟大的立法者远高于伟大的国君，因为国君不过是遵循法律而工作。^②立法是高深的科学，需要极高的品德。卢梭看到，立法可以起到改变国民性的巨大作用，改变整个人民的精神素质，并使个人从这样的变化中获得新的生命。这样的新生命在于，个人深刻地意识到自己是社会的一分子，并为此感到幸福。这就不是生理意义上的生命，而是精神意义上的生命。这独立于人身体之外的生命，

① 卢梭：《社会契约论》，何兆武译，第51页，商务印书馆，2001。

② 此处卢梭引用了孟德斯鸠在《罗马盛衰原因论》第1章中说的一句话：“社会诞生时是共和国的首领在创设制度，此后便是由制度来塑造共和国的首领了。”（同上书，第54页。）

是靠别人或社会的力量运转的,它远比个人的力量更大、更长久。这就是立法可能达到的完美境界。

立法的任务是缔造,而不是行政。行政绝对不能干涉立法,而立法也不去号令人。通俗地讲,一个人不能同时是裁判员和运动员,否则腐败就不可避免。卢梭认为罗马帝国快要灭亡的一个预兆就是,“立法权威与主权力已经都结合在同样那些人的身上了”^①。

一种高尚的社会精神是良好的社会制度的产物,反之,一种好的制度难道不是首先需要高尚的精神吗?卢梭看到了18世纪法国启蒙思想中普遍存在的这个矛盾,这是一个循环的论证。他认为解决问题的出路,在于要有一个精神观念上的权威,它不用暴力,但是能约束人;不用论证,但是能说服人,这就是宗教。宗教作为一种独立于法律的力量,又是立法者所遵循的最根本的“正义”,最古老的自然法。宗教是最能使人民折服的,因此立法者常常需要借用宗教。宗教似乎暗中也起着类似法律的作用,而有宗教传统的民族,往往更容易形成法的观念。

卢梭又对人民作了详尽的分析。人民并不是一个抽象物,它是由不同的民族体现的。人民是接受法律的对象,所以立法者不能不察。被制定的好的法律能实施吗?不一定,还要有适于接受法律的人民。一种可能性是,虽然法律是好的,但不适合于那个民族,因为一个民族的风俗和偏见经常体现为比法律更加顽固的“内心动作”,是法律难以改造的。卢梭认为,一个有专制传统的民族在进入现代政治潮流后,可以自称建立了“共和国”,但是它古老的政治行为习惯总会死灰复燃。在长期专制的奴役下,人们对权利已经麻木,对欺骗和腐败已经习惯,他们只是盯着自己的地位和小小的财富,想像着处境不可能更好而聊以自慰;他们生活在一起而没有真正的联合,受私欲蒙蔽而对他人的不幸无动于衷。一个处于这样状态的民族是难以有健全的法制的,因为人们的意志和他们的制度一样早已经同样腐

^① 卢梭:《社会契约论》,何兆武译,第56页,商务印书馆,2001。

化了。要一个已经腐化的民族重新恢复德行,就像让一个变坏的人恢复良心一样困难。“除了某种大革命之外,再也没有别的补救办法了”^①。就像马基雅维利说的,一个习惯于在君主制下生活的民族,即使是意外地变得自由,也不能保存自由。卢梭注意到民族特性与法律的关系。他认为一个民族如果开化得太早,以后就再难以有真正的开化(或成熟),就像一个学生幼年成名,长大后却往往一事无成。

卢梭用3章的篇幅论述“人民”,但他谈的是广义上的人民,不仅有民族,还包括人口与领土等内容。他的谈论隐含着这样的意思:人口众多、疆域广阔的国家是专制产生的潜在条件,而共和国只适合于人口和土地适中的国家。国家越小,就越容易治理;国家越大,行政机构越多,越容易发生渎职滥权的现象。百姓的负担越重,骚动的危险就越大,于是只好集权。由于人多地阔,百姓与官吏之间、同胞之间彼此不识,隔阂淡漠;各地区和人民情况各异,统一的法律难以适用不同的情况;首脑难以顾全,必有统治的空白处;容易埋没人才,罪恶容易在部分地区蔓延。这样,人民的幸福就难以有保障。所以“大有大的难处”,它必须处理好集权与分权的关系。卢梭甚至注意到人口众多是国家的一个负担,因为国家的土地不会再增多了。只有人口和土地有一个合适的比例,没有不足和过剩,才能制止扩张和战争的危险。

无论什么样的立法体系,卢梭认为其目的都是自由与平等:社会的自由是遵守法律,法律必须排除任何人身依附关系;实现自由的前提是平等,因为没有平等,自由便不能存在。平等不是指每个人在权力和财富上的绝对相等,而是说,要限制权力成为暴力,要始终依照法律以及法律赋予的职位行使权力;也要限制财富,控制贫富差别的扩大。^② 卢梭这里的平等包含“平衡”的意思。法律的各种限制倾向

^① 卢梭:《社会契约论》,何兆武译,第61页注释^②,商务印书馆,2001。

^② “就财富而言,则没有一个公民可以富得足以购买另一人,也没有一个公民穷得不得不出卖自身。”(同上书,第69—70页。)
“要想使国家稳固,就应该使两极尽可能地接近,既不许有富豪,也不许有赤贫。”(同上书,第70页注释^①。)

于这样的平衡。而这样的规定,恰恰是由于现实社会生活中权力和财富的不平衡,如果没有法律的平衡作用,社会就自然倾向于滥用权力和囤积财富。换句话说,卢梭看到自然状态不尽如人意,所以需要用法调整 and 矫正自然关系,渐渐使人们习惯于法律而不是自然。这样的态度,也就是启蒙的态度。

卢梭还对法律进行了分类。首先要有政治法,它规定“全体对全体的比率”。这指人民所具有的双重身份:一方面,人民享有主权,行使主权;另一方面又须服从主权,遵守号令。^①也就是说,政治法规定了政府和国家的构成。卢梭又称其为根本法,它是规划秩序的方法,这个权利归人民所有。第二种法律规定社会成员之间的关系,以及成员与国家共同体的关系。它的构成原则是,要使公民之间相互独立,互不依附,同时,又要使公民的个人利益依赖于国家利益,因为国家只有强大才能使它的成员自由。卢梭把规定这种关系的法律称做民法。至于第三种法律,卢梭说得比较简单,即当个人不服从法律时的惩罚,这里指刑法。最后,也是最重要的一种,是公民应该时时记在心里的国家大法,也就是宪法,其他法都依存于它。卢梭认为宪法中体现和保持的是一个民族的创制精神,它可以体现不自觉中的习惯力量(风俗、舆论等)。在卢梭看来,宪法中体现的民族风尚应该是它的灵魂。

三 政府

第3卷所占的篇幅最多,专门阐述政府。在卢梭看来,政府问题最重要,也最不容易解释清楚。卢梭首先从自由谈起。自由的行为有两个必要因素,缺一不可。其一是行动的意志,要有动机;其二是行动的力量,要有能力。对政治体来说,意志就是立法权力,力量就是行政权力,否则一事无成。立法权属于人民,它所针对的是全体;行政权是执行法律的权力,它针对的是个别的行为和个别人,是由人民选出的代理人实施的,政府由这些人组成。这里要注意的是,要把

^① 参见卢梭《社会契约论》,何兆武译,第72页注释^②,商务印书馆,2001。

主权者(人民)和执行者(官员或公务员)加以区别。

人民有双重身份:从享有立法权来看,人民是主权者;从与自己选出的政府(官员、主权执行者)的关系来看,人民又是“臣民”。政府其实是夹在人民这双重身份之间的“中间体”:作为人民的代理人,政府服从人民制定的法律,所以称“公仆”或“公务员”;作为法律的执行者,政府又管理人民。这“中间体”或者政府成员俗称官员,而政府首脑称总统、总理、首相之类。根据社会契约的立场,人民“服从”官员只是服从自己的委托和信任,官员只是以人民的名义行使人民托付给他们的权力。在权力被滥用的情况下,人民有充分的权利限制、改变、收回官员(直至政府首脑)的权力,因为这个权力本来就是从人民手里转让出去的。

卢梭指出,如果破坏以上的规则,官员和人民(主权执行者和臣民)不能各守其责,社会就面临动荡,比如政府抛开人民自定法律,臣民想进行统治等。这时自由就没有了,因为平衡被打破了,平等不存在了。这时国家面临的,要么是专制,要么是无政府状态。

我们要注意到卢梭提出的如下立场:对不同民族来说,政府形式可以是不同的,要适合民族特性^①,但是不能违反规则,即政府所拥有的行政权力应该等于主权者所赋予政府的权力。

以上卢梭所谓“政治体”、“社会的结合”专指共和国而言,不是指专制,因为在专制的背景下,人民不是主权者,君主统治的意志可能不是公意。在这样的情况下,只有君主的意志是绝对独立的,但是它只是个别意志,失去了与臣民多数意志的联系,并使公意服从个别意志,只有君主才是事实上的主权者。^②

① 卢梭这里还提到人口数量多少是制约政府形式的一个重要因素,他称做比率或比例。

② 但是,也可能存在这样一种变相的专制,这时有政府的法律和主权在民的规定,但是由于存在一个事实上的“君主”(不一定是一个人而是几个人的内阁),他(们)的个别意志有可能脱离公意,就是说,他(们)“竟然使自己所掌握的公共力量服从于这个个别意志,以至于可以说是有了两个主权者,一个是权利上的,而另一个则是事实上的”(卢梭:《社会契约论》,何兆武译,第80页,商务印书馆,2001)。

卢梭谈到创建不同政府形式的原则：政府只是执行法律，但是怎样执行呢？政府官员的人数与人民相比不能太多，否则政府的力量就会削弱。在官员身上，有三种意志，它们分别倾向于个人的特殊意志、政府官员的共同意志和人民的公意。在完美的立法中，前两者应该服从后者，人民的公意是一切意志的唯一规范。但是实际的情形往往是，越是容易集中起来的意志就越活跃，由于公意最难以集中，它总是最弱，官员的团体意志次之，而个别意志总是最先表现。所以政府官员先是他自己，然后是官员，最后才是公民，这与社会秩序的要求正好相反。由于官员代理执行主权者（人民）的委托，而人民作为个人并不是主权的执行者，国家并不能从官员数量的增加中得到力量和效率。负责的人越多，处理事务就越慢，政府就越松懈。

以上卢梭实际上提出要按政府成员的人数区分政府的不同形式。卢梭沿用了孟德斯鸠的说法^①，认为民主制是人民集体具有主权权力的政府；如果主权权力掌握在一部分人民的手里，就叫做贵族制；如果政府的权力都集中在一个人，所有人都从他那里取得权力，就是君主制。那么，什么样的政府形式最好呢？卢梭认为要看具体情况，在此种情况下一种政府形式是最好的，在另一种情况下则是最坏的。他明确提出，官员数量与人民数量应该成反比，以此原则，民主制造于小国，贵族制造于中等国家，君主制造于大国。

在民主制中，立法权与行政权应该加以区别，如果立法者和执行者都是同一个人，就等于是一个没有政府的政府，因为决不能让制定法律的人来执行法律。卢梭谈到了两种腐化：一种是政府滥用法律，在这样的情况下，尚可以制定新法律加以弥补；但是，另一种情况则无可救药，就是立法者自身的腐化，这时，个别人的一己私见代替了公意。民主制的原意是多数人的统治，但是卢梭并不同意“统治”的提法，他认为人民不需要被人统治。即使是多数人统治而少数人被

^① 孟德斯鸠在《论法的精神》中谈到，只有一部分人具有主权权力的政府，就是共和式的；只有一人根据法律统治，就是君主政府；如果完全由一个人说了算，无所谓法律，就是专制。

统治,也是不合乎自然秩序的。在他看来,实施民主制受多方面的限制:国家要小,公民最好彼此相识;民风淳朴;财产平等以及随之而来的权利平等;只有必要的财产以防止奢侈等。

卢梭认为,在贵族制中,有两种公意,一种是全体人民的,另一种是针对官员或贵族全体的。政府以人民的名义号令,尽管表达的往往只是自身的“公意”。最初的社会就是以贵族制形式出现的,“首长”往往是有经验的年长者,这样的贵族制是自然的。由自然的贵族制过渡到择贤贵族制后,长老在把“势力”转让给能者的同时,也等于转让了权力和财富。这样的制度已经隐含着自然的不平等,并在发展过程中流于世袭:权力和财富乃至政府都成为世袭的。

卢梭并没有把君主制与专制政体等同起来,因为在君主制度中君主不得受法律力量的束缚,但同时也只有一个人才能有权依法行使权力,这个人就是国君或国王。这样,一个人代表了所有行政机构。从理论上说,在君主制下,维护国王权力最好的办法就是得到人民的拥戴。但实际的情形往往不是这样,因为国王永远都有自己的私利,他首先考虑的往往不是国家的强大,而是自己的统治。国王很清楚,人民的服从和人民的强大永远是冲突的,所以他宁可选择人民的软弱。卢梭认为,与共和制相比,君主制有一个不可避免的缺点,就是任人唯亲。君主制下,幸运的总是一些卑鄙的诽谤者、骗子和阴谋家。一旦爬上高位,他们就立刻暴露出不称职的一面。而与君主一个人的眼光比起来,人民的眼光更不会犯错误,因此也就更容易提拔品学兼优的人。

卢梭指出,现实中的政府形式更为复杂,也许不只是这三种,即使这三种形式本身也不是纯而又纯的,可以有混合的政府,而且,没有一种政府形式适用于一切国家,也不是所有民族都适用自由。

无论哪一种政府形式,都是只消费不生产的,它的消费来源于税收,或者是劳动的剩余。从理论上说,只有人民的劳动收获比他们自己的需要更多,也就是在有了剩余的情况下,才能有政府状态的存在。卢梭指出,这样的过剩在各个国家、不同政府形式中是不一样的,有的多些,有的微不足道,有的甚至是负数。在君主制度下贡税

最重,人民负担最大,贵族制次之,而民主制最小。在民主自由的国家中,税收都用于公共的利益,人民能享有更大的幸福。但是,卢梭并没有认为民主制度绝对比君主制度好,他认为一个国家究竟适合采取哪种制度,是由这个国家的人口多少、疆域大小甚至气候条件等因素决定的。“国君制只适宜于富饶的国家;贵族制只适宜于财富和版图都适中的国家;民主制则适宜于小而贫困的国家。”^①

卢梭认为,与其问哪一种才是最好的政府,不如问评价一个民族治理得好坏的标准是什么。但是这个问题从来就没有得到解决,因为不同的评价者有不同的标准:君主制下的臣民称赞社会的安定,民主制下的公民称赞个人的自由。前者宁愿保证自己的生活,后者宁愿保证自己的人权;前者严厉,后者温和;前者重在惩治,后者重在预防;前者好胜,后者自尊;如此等等。但是,卢梭的标准与众不同。他认为,政治结合的目的只在于人的生存和繁荣,而生存和繁荣的标志就是人丁兴旺,能保证人口增长最多的,就是最好的政府,而在统治中人口凋零的,则是最坏的政府。^②

如果一个政府执行的意志不是公意,就是说,与人民不一致,这样的情形就是破坏社会契约,趋向于摧毁政治体,促使它衰老和死亡。卢梭认为,政府有渐渐由更少数人说了算的天然倾向,它使政府的权力收缩,并发生蜕化。卢梭认为,这样的蜕化会最终导致政府的解体。国家解体可以有两种形式:首先是政府首脑成了事实上的君主,他不再按照法律管理国家,而是完全由自己说了算,篡夺了主权者的地位,从而由政府的收缩导致了国家的解体。换句话说,这时候的国家是以国君为首的一小撮官员的。一小撮人就成了人民的主人,国王不过是一个暴君,社会公约遭到了彻底的破坏,公民的服从只是出于被迫,而不是出于义务,因为他们不再拥有社会的自由。国

① 卢梭:《社会契约论》,何兆武译,第105页,商务印书馆,2001。

② 这里显示了卢梭的局限性,但他的出发点是人民的幸福,重视人的生命和生存。与现代的观念不同,卢梭认为一个国家人口多是人民幸福和国家治理得好的重要标志,哪怕它是一个穷国。

家解体的第二种形式是,政府的个别成员分别以个人的身份篡夺了本来由他们集体行使的权力。通俗地讲,各自为政,形成了多个“君主”,这时,国家必然分裂,或者名存实亡,呈现为无政府状态。以上两种情形,都是对政府权力的滥用,卢梭把前者叫做“寡头”或者暴君,把后者叫做“群氓”。

卢梭认为,任何一种政府,即使有最好的体制,都不可避免地要走向死亡,就像人的身体一样,它的诞生也就是死亡的开始。但是,人体是大自然的作品,国家的组织则是人工的作品,这就使得国家的存亡更具有人为的因素。“政治生命的原则就在于主权的权威。立法权是国家的核心,行政权则是国家的大脑”^①。行政权的有效行使就像人的机体正常运转,某个部位出了毛病可以使人麻痹,但是人还活着;然而,立法权力却是国家的核心,一旦它停止跳动,国家将不复存在。卢梭认为,一个国家的生存不是看它是否有法律,而是看它是否依赖立法权。

卢梭认为,要维护人民即主权者的权威,就应该有把人民集合起来的制度。立法权力是这种集合的产物,而人民除了立法权力之外并没有别的力量。卢梭举了古代罗马共和国的例子,认为罗马人民很少有一连几个星期不集会的,这是行使主权的表现。罗马人民在公共广场上批准法律,确定国家的体制,建立政府。人民公共集会有固定的期限,不能取消,因为这种召集本身就是按照法律进行的。在罗马共和国中,人民有双重身份,不但是臣民,也是主权者,卢梭认为,这两个身份的结合就是公民。但是在罗马共和国这种民主形式中,存在着这样的可能性:作为合法集会的人民,每个人都是主权者,他们实际上已经不再需要什么代表,甚至政府的行政权也成为多余的。这就对政府形成了极大的约束,使执政官或者首领感到恐惧,为了保住自己的位置,他们想尽一切手段阻止人民集会,甚至不惜对人民加以利诱。卢梭认为,假如一个民族的贪婪甚于热爱自由的话,就

^① 卢梭:《社会契约论》,何兆武译,第117页,商务印书馆,2001。

可能对政府妥协,直至最后人民丧失主权者的地位。随着时代的发展,在人民和政府之间形成一种中间的力量,通常称为议员或人民代表。我们也许可以将其看做是政府对人民妥协的产物。这也是人民的一种需要,因为公民毕竟不能视公共服务为自己要做的主要事情,他们有各自特殊的职业。于是公民宁可用自己的剩余劳动(以纳税的形式)养活一些从事公共服务的人,而不会亲自从事服务。议会的议员和军队的将士所从事的都是这样的公共服务。但是,人民出了钱,并不一定能够享受到安逸,他们得到的也许是一道枷锁。卢梭认为,同样接受人民纳税的政府,在一个体制良好的国家,人民的公共意识很强,往往把公共的事情当成自己的事情,把公共的幸福当成自己的幸福,因为这样的国家很好地体现了公意。但是在没有体现公意的坏政府中,人们不再关心政府中发生的事情,因为人们对公共事务不感兴趣,他们预料自己的利益在那里不占优势。人民不再关心国家的好坏,这样的国家是没有希望的。在人民与国家之间的关系日益松懈时,也就是爱国心冷却、政府滥用权力之时,社会形成了特权阶层,国家置公共利益于不顾。针对这样的情况,卢梭尖锐地指出,主权不但是不能转让的,也是不能代表的,因为主权就是公意,而公意是无法转让和代表的。^① 在卢梭的哲学里,“替换”或者“增补”始终是一个贬义词。^② 但是议会和议员不是不可缺少的吗?变质或者说蜕化岂不是不可避免的?理想的国家难道不是一个乌托邦?呜

① 这里我们想到了它的另一个同义词“置换”,置换有“增补”的效果,它离原来的本色越来越远,亦可称变质或蜕化。

② 用法文表示就是 *supplémentaire*。这是卢梭在《忏悔录》和《爱弥儿》中使用的一个概念,这个词在法文中的意思是代理的、补充的、增补的、外加的等,是卢梭所否定的概念。卢梭举了许多关于 *supplémentaire* 的例子:书写代替说话、奶妈的奶替换亲生母亲的乳汁、学校教育置换孩子的天性、手淫取代做爱、矿井取代蓝天绿草,如此等等。在卢梭看来,这些增补或替换远离自然状态,危害健康本性,是欺骗和堕落。德里达所强调的是,“增补”是不可避免的,它是一种文明现象,即我们实际上在很多情况下不可能回到本来状态。增补是缺乏(*absence*,亦可译做缺失)的结果,文明所依赖的几乎都是增补性的效果。文明依赖增补之链,但这是一种危险的增补性。

呼,这真是对人类智力的莫大讽刺。自有文明史以来,人类竟然没有找到一种可以防止腐败的制度。这也是马克思大力赞扬巴黎公社的原因所在,那是人民自己管理自己的伟大尝试。马克思敏锐地意识到,资产阶级法律所标榜的自由是虚伪的,一种假民主。就像卢梭已经看到的,英国人民只有在国会选举期间才是“自由”的,而一旦议员选举出来之后,人民就等于零,就是奴隶。

所以,卢梭攻击政治中的“代表”观念,认为那些所谓的“人民代表”并不能代表人民,相反,被“代表”了的人民反而丧失了尊严,卢梭甚至称其为罪恶而荒谬的政府制度,而在古代的罗马共和国中,并不需要这些腐败的代表。卢梭的根据又回到最根本的立法权上来,在立法权上人民是不能被代表的,法律不过是宣告了公意。政府所“代表”的只是执行法律的行政权,在这方面所谓“官员”不过就是人民的办事员。但卢梭认为,在一个被“代表”了的法国封建制度中,人们关心自己的收入远甚于关心自己的自由,害怕贫穷远甚于害怕被人奴役。换句话说,人民的收入是靠受奴役来维持的,这是文明社会的耻辱和不幸!少数人的自由是以多数人的不自由为代价的。可悲的是人民根本就不知道自己是奴隶,人民以自己的自由偿付了少数统治者的自由,人民以自己的怯弱鼓励了统治者的勇气。

卢梭指出,虽然立法权与行政权缺一不可,但是两者必须相互分离,必须由不同的人承担。立法权管辖的是权利,行政权管辖的是个别的行为或者事实。如果把权利与事实混淆起来,人们就再也搞不清什么是法律了。卢梭还区分了平等的社会契约与不平等的、名存实亡的社会契约。在他看来,自由在于人民有权利不自己做自己所不愿意做的事,否则就是强暴公意。在前一种状态下,人民享有以平等为前提条件的自由。就是说,人民享有社会的自由,人民服从的义务与自由的权利是对等的。在后一种状态下,政府的义务是不断地发号施令,而人民的义务只是服从。在这样的情况下,社会契约处于极不稳定的状态。这种不稳定的根源在于,作为主权者的人民等于把自己许配给一个能限制自己自由的主人,而限制公意就等于摧毁公意,等于剥夺了人民的权利,它是不合法的,从而使社会契约不复存在。

为了防止这样的情况发生,必须限制手里掌握权力的人之权力,不能让他成为执行契约的主人,就好像人民对这个主人说:“我把我的全部所有都给你,条件是你随便愿意还给我多少都可以。”^①

那么,如何理解一个合法政府的创建过程?卢梭认为,它是由两种行为构成的。首先是确立法律,通过这样的立法行为,作为主权者的人民规定了一个以这样或那样的形式组织起来以执行法律的政府。其次是法律的执行,由人民任命的政府首脑来管理已经确立起来的政府,但是这样的行为只是法律的结果,或政府的职能,而不是另一项法律。这似乎是两个完美的过程,但是它只是停留在理论上,卢梭发现了其实施过程中细微之处的困难。他认为,在政府并没有真正出现之前,人民的立法行为实际上也是一种行政行为,因为它实际上也是一个机构,由自己向自己提交一个等待全体会议上通过的法律报告。此时,这种行为的行政身份代替了它从前的立法身份。^②卢梭认为,虽然这样的情形在理论上是困难的,但是它却反映了民主制的便利。整个过程其实就是一次简单的确定公意的行为,而一旦公意得到了确定,起“临时政府”职能的机构也就休息了,它重新确立了一个由法律所规定的政府。这就是卢梭所理解的政府创建过程。

在整个政府创建过程中,卢梭强调,当法律确立政府行使行政权力时,这个行政权力的受让者绝对不是人民的主人,而只是人民的“官吏”。既然人民有权利委任他们,那么,只要人民愿意,也有权利撤换他们。卢梭认为,对于这些“办事员”来说,在这样的情形下,决不是什么订约的问题,而只是服从的问题。因此,卢梭指出:“创制政府的

① 卢梭:《社会契约论》,何兆武译,第130页,商务印书馆,2001。

② 卢梭指出:“这种关系上的转变决不是一种思辨上的玄虚,而是有着实践上的例证的;在英国国会里,天天都发生着这种事情。英国国会的下院,在某种情形下,为了能更好地讨论事务,就转变为全院委员会;前一瞬间还是主权的庙堂,这时就变成了单纯的委员会机构。因此之故,它随后便须向作为下院的它自己本身,提出有关它在全院委员会上所作出的规划的报告;并且在另外一种名义之下,又重新来讨论它自己在前一种名义之下所已经决定了的东西。”(同上书,第131页。)

行为绝不是一项契约,而只是一项法律。”^①这时,“公仆”只是在承担国家所赋予他们的职务,他们不过是在履行自己的公民义务,没有“讨价还价”的权利。卢梭在这里的意思是说,在创建政府的时候,人民采取的行为是一个决定,而不是协定。卢梭这里提到了行政机构的首脑利用职务之便利篡权的可能性,比如以各种借口禁止人民的集会,扩大自己的权力,制造恐怖以维持人民拥护他的假象,镇压敢于说真话的人。这时,人民享有的主权就被个人篡夺了。任何篡夺者的阴谋,首要的就是禁止人民集会,为此他们不惜践踏法律,对人民集会作出种种限制。在这样的非常情况下,人民就有权利破坏原来的“公约”所建立的国家,不再做它的奴隶,重新获得自由。

我们从卢梭的政治态度中随处可见他在思路上的理想化,他制定了一些最基本的原则,一些“应当”,以保证人民得到最大幸福。他清晰地确定了人民在这些“应当”中不可剥夺的权利。卢梭的政治理论是18世纪以来各国资产阶级革命的精神支柱,他所确立的基本原则也被写进了革命后组建的国家的宪法。

近代以来,正是这些理想化的东西推动了人类社会的变化。我们注意到,尽管《社会契约论》各卷的侧重点有所不同,但是有一个词在各卷中都得到特别强调,这就是“公意”。这是卢梭全部政治理论的奠基石。《社会契约论》第4卷第1章的题目是“论公意是不可摧毁的”。卢梭在这里又是以理想化的语言描述了公意:它维系着共同的生存和公共的幸福,单纯而明晰,反映了和平、团结、平等,它在民风最淳朴的乡村得到了最大程度的实现,那里有全世界最幸福的人民。由于人民的意志单纯而一致,所以人民只需要很少的法律。法律不

^① 卢梭:《社会契约论》,何兆武译,第132页,商务印书馆,2001。卢梭指出,“唯有一种法律,就其本性而言,必须要有全体一致的同意;那就是社会公约。”(同上书,第139页。)
“多数表决的规则,其本身就是一种约定的确立,并且假定至少是有过一次全体一致的同意。”(同上书,第22页。)也就是说,“社会契约”的一方是人民,另一方是作为社会的整体或国家。条约的双方都是抽象的,以观念的形态出现。人民并没有和政府及其官员签订“公约”,因为它们只以服从社会公约或法律为自己的义务,就像公民一样。

过是说出了大家早已经在说的话,确立了大家已经决意要做的事。这里没有任何阴谋诡计,也是最容易治理的国家。随着社会的发展,天真朴实的风俗渐渐蜕化,个人利益不断分裂着公意,使它成为一个空洞的幻觉,个人的私欲竟然以“公共幸福”的名义招摇过市。如果私欲在人民中间无限膨胀起来,人民就将是一盘散沙,成为名副其实的“群众”而不是公民,因为他们已经忘记了公民的义务,忘记了国家利益。那么,在这样的情况下,是否公意就此会消灭或者也随之腐化了呢?卢梭的回答是否定的。他认为,这只是公意向压在它身上的私欲暂时屈服,公意并没有被完全摧毁。即使是不顾国家利益而一味谋取私利的人也看得很清楚,他不能把自己与公共利益完全分开。从旁观者看,与他得到的更大的私人利益相比,他所分担的那份公共的“不幸”对他来说微不足道。同时,除了私利之外,公共的福利对他个人的利益也是有好处的,虽然他在某些时候曾经为了一己私欲而回避公益。广而言之,这里的“他”也可以是一党的私欲,一个扩大了的个人,党派的利益与人民的公益相冲突,就意味着政治体处于不健康的状况。

四 公民选举制度及其他

卢梭在任何时候都不把矛头指向公意,他所推崇的理想状态就是人民同舟共济,而不是意见分歧和乱吵乱闹。但是卢梭看到,等级的存在是一个事实。卢梭认为,可以通过投票解决等级之间的分歧,其原则是按照多数票表决,从而保证社会意志的一致。但是难道不会出现极端的情况吗?比如变相的专制。卢梭认为,“那就是当公民全都沦于奴役状态,既不再有自由也不再有意志的时候。这时候,恐怖和阿谀把投票变成一片喧嚣;人们不再讨论了,人们不是在赞颂就是在咒骂”^①。这样的全体一致就是虚假的。但是这只是对法律的嘲弄,并不是法律本身的错误,法律永远遵循多数表决以求一致的原

^① 卢梭:《社会契约论》,何兆武译,第138页,商务印书馆,2001。

则,它体现了政治上的自愿和自由,因为人“生来是自由的,并且是自己的主人”^①。卢梭尖锐地指出,即使是奴隶的儿子,他生来只是人,而不是奴隶。

在多数表决的原则获得通过之后,如何处理少数反对派呢?卢梭认为,这些人的反对并不能使契约无效,而且一旦契约生效,成立国家后,这些少数人不得违反公意或法律。这里,出现了复杂的情况,个人的利益与多数人通过的利益发生冲突,个人要遵守不属于自己的意志,这不是违反了个人的自由吗?卢梭认为,这样的提问方式是不对的,因为公民事先已经自愿同意了通过法律的原则,他的身份是自由的公民,他有权利说出自己的意见,如果与他相反的多数意见获得通过,只是证明他所估计的公意不是公意,他的想法错了。但是假如他的意见居然战胜了公意,另一件错事就发生了,而对他个人来讲则是做了一件他原先并非想做的事。卢梭甚至也注意到多数人表决原则的细微之处,就是通过的比率。他认为,越是重大的问题,越要接近全体一致,而对于紧急的事务,只要简单的多数就可以了。

我们注意到卢梭所谈到的西方选举的传统。在历史上,选举曾经以选定和抽签两种方式进行,特别是抽签,就像孟德斯鸠说的,它是一种不伤害任何人的选举方式,每个人在实现其为祖国服务的机会上都是平等的。这是一种理想中的平等,它实际上假定了个人在道德能力上的一致。如果这样,卢梭赞成孟德斯鸠的说法,即抽签的选举办法是最民主的,它几乎不需要什么行政的行为,“因为在民主制那里,行政机构的行为愈少,则行政机构也就愈好”^②。卢梭认为,一个国家越是缺乏民主制度,人们就越是想从行政事务中捞到个人好处,就越想谋求“办事员”的位置。而在真正的民主制下,行政职位并不是一种便宜,而是一种沉重的“负担”。抽签所抽到的,只是一份负担,抽签使公民在这个负担面前机会平等,中签的人只是服从了法律而已,它不取决于任何人的个别意志,任何个人也不能改变法律的

① 卢梭:《社会契约论》,何兆武译,第139页,商务印书馆,2001。

② 同上书,第142页。

普遍性。卢梭认为,抽签与选举可以并用,在一些需要有专门才能的领域,比如军事,就应该实行选举。在缺乏民主气氛的君主制下,选择权只是集中在少数人手里,真正的选举没有任何地位。

选举一般通过人民大会进行,这也是西方的民主传统。卢梭用了很长的篇幅论述了古代罗马人民大会,足见他对这一民主传统的重视。卢梭首先感兴趣的是罗马这个词的来历,最初记载罗马城的文献只是一些寓言:罗马城的第一个国王,名字叫罗穆鲁斯,这是希腊文,意思是强力;第二个国王,名字为努玛,也是希腊文,意思是法律。也许由于后来罗马共和国的演变具有类似的特点,人们宁愿相信这样的传说。卢梭也是这样,他相信习惯和传说,认为它们是无法摧毁的力量,“这就是我在探索世界上最自由、最强盛的民族怎样行使他们的至高无上的权力时,所力图遵循的准则”^①。卢梭相信,罗马共和国的土壤不在城市而在乡村,罗马赫赫有名的人物都生活在乡村,而且耕种土地。这种风气推广开来,受到人们的尊崇,人民喜爱乡下人简朴、勤劳的生活,而不愿意过罗马市民游手好闲的生活,并渐渐养成了以不劳动为耻辱的民俗。最为奇特的,是人们把懒汉赶到城市的部族,以羞辱他们;把凯旋的英雄编入乡村部落,这等于给他们荣誉。共和国的任何一个行政职位都是从乡村部落成员中间选拔,卢梭称赞这是一个卓越的准则。但是后来事情悄悄起了变化,城市里奴隶和公民混杂,对土地的依附转变为人身依附。在城市里已经开始出现腐败苗头,有人在人民大会里贿赂选举的人,城市开始按财富划分等级。但是卢梭认为,罗马人民的各种划分并没有从根本上动摇早期罗马人淳朴的传统,他们所有问题通过合法召集的人民大会方式解决,大会通常在罗马公共广场举行。人民大会批准法律,选举行政官,主权者就是罗马人民。在卢梭看来,罗马人民大会已经有近代民主制国家的雏形。可以想像古代罗马人民把“人民大会”当成一个伟大的节日,国家最重要的大事都是在大会上决定的,

^① 卢梭:《社会契约论》,何兆武译,第145页,商务印书馆,2001。

为此,人民乐于暂时放下手中的事,到公共广场呆上一天。

卢梭对罗马人民大会非常重视,他引用了罗穆鲁斯讲述的关于人民大会的传说:大会的一个用意是用人民遏制元老院,又以元老院遏制人民。人民以数量上的权威对抗贵族们在财富和权势上的权威。两者不仅是利益相互冲突的关系,而且还是一种相互依附关系,这就是所谓古罗马保护平民的制度。卢梭认为它是一个“政治上的杰作”,是贵族制的保证,与共和国的精神完全背道而驰。^① 卢梭更关心的是人民大会中权力的相互制约:人民大会有自己的“议会”,这就是由保民官召集的部落大会,会上要通过由平民制定的法律,而由少数最有权势的贵族把持的元老院的元老们,甚至连出席部落大会的权利都没有,但是他们得服从自己并不能投票表决的那些法律。^② 即使是贵族,也只能以普通公民的身份出席大会,他们没有权力影响到投票表决。在这里,我们又一次看到了卢梭所倡导的平等。他认为部落大会是最有利于人民的政治形式。

第4卷第5章“论保民官制”阐述的精髓是建立“监察”机制的问题,用卢梭的话说,保民官制(或者议会制)是政府与人民之间的“中项”。它是法律与立法权的守护者,有时保护人民对抗政府,有时支持政府对抗人民。保民官就像监察委员,既不属于立法权,也不属于行政权。它不可能出任何事情,却可以禁止一切事情。卢梭认为,它保卫法律的热情更甚于执行法律的政府和制定法律的人民,所以是一项可敬而神圣的职业。从“保民官”这个称谓就可以看出,它应该是人民的“官吏”。要想使它更好地发挥作用,就得使它独立于政府,

^① 根据这样的制度,受保护的平民应该对以保护者身份出现的贵族表示尊敬、忠心,平民有义务按期向贵族交纳金钱和实物,在人民大会上应顺从保护主的意见而投票。保护主则指导受保护者,在法庭上为其辩护,并给予贫困的受保护者以适当的补助,在罗马共和国早期,受保护集团是罗马贵族的主要社会支柱。(参见卢梭《社会契约论》,何兆武译,第154页注释^①,商务印书馆,2001。)

^② 据传说,在整个罗马共和国时期,只有平民才能担任保民官,最初保民官只召集人民大会,担任大会的主席,并提出建议,其后渐渐参与一般立法,并取得了召集元老院开会的权力。(同上书,第156页注释^③。)

但是也要限制它的权力,不能让它篡夺行政权,否则,这个监察员就不但是法律的保护者,而且是法律的执行者,于是保民官制或监察制就会蜕变为一种恐怖的机构,一种暴君制,从而加速共和国的灭亡。卢梭认为,防止这种情况发生的最好办法就是不能让它成为一个庞大的机构,也不可使它成为一个永久的机构,要有中断的间歇期。在第7章中,卢梭又以“论监察官制”的论题对以上问题加以补充,谈到了“监察官法庭”的作用:它宣告法律(公意或者公共判断),评判风尚是否合乎法律,对不合乎者加以劝告,以保证风尚的纯正。在这里,卢梭引用了孟德斯鸠在《罗马盛衰原因论》中的看法:监察官制的作用不在于建立风尚,而在于保持风尚。风尚因立法而诞生,因监察法律的实行而得以保持,从而避免了法律因变质而腐化。

在第6章中卢梭从正面讨论了独裁制问题:不可机械教条地看待法律,对法律的执行要依照时间、地点、事件的变化而有所改变,在国家危机关头,需要当机立断,而法律程序上的复杂和拖延会导致局势的恶化,甚至是国家的灭亡。卢梭认为,在这种情况下,政治制度应该允许有中止法律生效的权力,以便以一种特殊的行为,把公共的安全责任托付给一个最值得信任的人,实行紧急情况下的独裁制。这当然要冒极大的危险,因为它破坏了公共秩序,尽管它使政府集中的力量加强,有助于挽救危机。一切都要纳入法制化的轨道:这时所实行的,实际上是一条容许中止法律的法律,而在危机过后,应该恢复原有的法律,以防止独裁制变成暴君制。

在全书的最后,卢梭谈到了政治与宗教的关系。他认为,自古以来,神权与世俗的政治权力有着千丝万缕的联系。他声称:“一旦人们进入政治社会而生活时,他们就必须有一个宗教,把自己维系在其中。没有一个民族曾经是,或者将会是没有宗教而持续下去的。假如它不曾被赋予一个宗教,它也为自己制造出一个宗教来,否则它很快就会灭亡。”^①卢梭这番话参照的是他所知道的历史知识,它至少表

^① 参见卢梭《社会契约论》,何兆武译,第171页注释①,商务印书馆,2001。

明了在世界范围内大多数民族的宗教与政治的密切关系。^① 卢梭此章的论点主要有两个：其一，强调宗教感情应与世俗的政治权力融合在一起，限制独立于世俗权力之外的神权；其二，着重阐述了宽容的立场。就前一个方面，他赞扬了霍布斯，因为霍布斯在《论公民》中主张神权应该与世俗政治权力统一，它实现的是政治的统一，而不是神学的统一。卢梭认为：“霍布斯之所以为人憎恶，倒不在于他的政治理论中的可怕的和错误的东西，反而在于其中的正确的与真实的东西。”^②也就是说，卢梭虽然不同意霍布斯关于人性恶的主张，但是同意霍布斯对基督教统治精神的批判。卢梭对基督教对人民的“鸦片”作用也进行了批评，认为耶稣所建立的精神王国与政治体分立开来，在精神上到处取得了胜利，但是它归根到底有害于国家，它使公民脱离自己的权利和义务，以致脱离国家，脱离尘世，对国家的利益漠不关心，因为基督教的祖国不属于这个世界，而基督徒的善良又会被野心家所利用，使滥用权力的行为畅行无阻，而受麻痹最深的基督徒甚至对自由和受奴役都持无所谓态度，他们都认为人世间是苦难的深渊，“基督教只宣扬奴役和服从。它的精神是太有利于暴君制了……真正的基督徒被造就出来就是作奴隶的”^③。这样消极的人生态度当然有利于奴隶制。但是另一方面，卢梭又主张人类的宗教与公民的宗教，它没有庙宇祭坛和仪式，对上帝发自内心的崇拜就像在履行崇高的道德义务，它是自然的神圣权利，而这样的宗教感情是国家建立的基础。卢梭称赞福音书的基督教，认为这样的宗教表现了社会性的感情，有助于一个人记住自己的道德与责任，使他真诚地爱法律和正义，甚至为履行义务不惜牺牲自己的生命。这就使他成为一个好公民。卢梭认为，这与他以上批评过的基督教是不一样的。此外，卢

① 中国的情况比较特殊，中国并没有自己独立而强大的宗教传统，因此不适合卢梭这里所分析的情况。中国的政治传统是极其复杂而特殊的，难以用西方的政治理论生搬硬套。

② 卢梭：《社会契约论》，何兆武译，第176页，商务印书馆，2001。

③ 同上书，第183页。

梭还强调宽恕,只要不违反公民的义务,就要宽容一切能够宽容其他宗教的宗教,不应该迫害异教徒。这等于宣布信仰自由,是符合卢梭的一贯作风的。卢梭认为,拯救人类精神的途径不止是一种,认定只有一种的想法是可怕的教条,它导致精神领域的迫害,这是公民社会难以容忍的。

第四节 教育或“危险的增补性”

卢梭的《爱弥儿》是一部哲学小说。要在卢梭的作品中正儿八经地找思辨式的哲学,肯定要失望的,但是,这并不妨碍他的著作中有极为丰富的哲学资源。《爱弥儿》曾经让康德爱不释手,以至于废寝忘食,打破了奉行终身的作息制度。康德说,正是卢梭的著作把他引向了正路,教会他要尊重普通人,告诉他什么是自由。《爱弥儿》展示了卢梭的写作才华,当这样的才华与炽热的情感和深邃的思想结合在一起时,会产生强烈的感染力。

卢梭 50 岁时,《爱弥儿》问世,此前不久,他完成了《社会契约论》和《新爱洛绮丝》。这 3 本书,其内容(分别涉及教育学、政治学、文学)和文体是完全不同的,卢梭在短时间内完成了全部的构思和写作,而且每一部都在各自的领域里成了经典之作。

《爱弥儿》充满了孩童般的天真与热情,但像蘸着眼泪写的,这样的风格符合卢梭的性情。如果把它和卢梭几年后写作的《忏悔录》联系起来,就更清楚了:它们一方面洋溢着情感,渴望爱和幸福;另一方面则是对痛苦、空虚、恐惧的感受,从而产生了形而上学的焦虑。卢梭的立场是惊世骇俗的:已知的教育和文明是对人本性的摧残!

《爱弥儿》具有哲学史和教育史上的双重价值。

一 引子:婴儿

我们生来的状态是柔弱的,我们需要强壮;我们是无助的,需要外在力量的扶持;我们是蒙昧的,需要理性。所有我们生来所缺失的一切,所有当我们成人时所需要的一切,都要由教育来增补。卢梭提

出,人从三个方面接受教育:自然、人、事物或社会环境。自然方面的教育其实是自然的培育,就像我们身体器官的生长;我们从周围环境中获得经验,这是事物对我们的教育;我们所接受的文明或学校教育则来自人。这三方面的教育是不同的,自然的因素完全不受我们控制,环境只部分地受我们控制,只有人的教育完全由人来控制。在人对人的教育中,存在着巨大的误区:成人希望孩子按照自己教导的那样说话和行动。

自然是一种习惯吗?如果自然是一种习惯,是否有因强迫而成的习惯呢?是否有与自然相悖的习惯?教育,特别是来自人的教育,就是培养某种特定的习惯。但是这样特定的习惯符合人的本性吗?卢梭说:“我们生来是非常敏感的,以各种方式受我们周围环境的影响。”^①我们的感官寻找那些引起愉快的东西,对沮丧的东西关上大门。在卢梭看来,教育的三种类型是相互冲突的,简单地说,或者做自然人,或者做公民,不能兼而有之。“自然人为自己活着,他就是整体,只靠自己;公民只是分数中的分子,他的价值依靠分母,依靠整体和团体。”^②社会组织就是使人脱离自然,把人的独立性换成依赖性。你不再是你,而是罗马人、日内瓦公民、中国人。这样培养起来的意识是,爱祖国甚于自己的生命。自然人任性,按自己的性情爱与恨、说与笑;公民忘我。公共教育就是使人成为公民。

在公民或社会的秩序中,每人都有自己的社会分工和位置,人接受教育,以适合他的位置。卢梭认为,在自然状态下,人是平等的。真正的教育不是用种种规范加以束缚,而是要顺其自然。“我们生命的开始就是学习的开始,我们的教育从自己开始。”^③我们要充分享有自己的生命,但并不对抗死亡,死像生一样自然。“生命不是呼吸,而是行动,使用我们的感受、心灵、器官,利用我们身上使我们意识到自己存在的一切因素。生命不在于活得长短,而在于对生活敏锐的感受。

①② 卢梭:《爱弥儿》,第7页,伦敦,联合出版社,1950。

③ 同上书,第9页。

一个人可以活 100 岁,却是从来没有活过。”^①没有活过的人是不知道自己真正需要的人,因为“我们的智慧是受奴役的偏见,我们的习俗在于支配和强迫。文明人从生到死都是奴隶,婴孩时被捆绑在襁褓里,死时尸体则被钉在棺材里。人类漫长的一生都被人自己的制度所监禁”^②。卢梭的意思是,人一出生就丧失了自由,倘若没有畸形的教育,人反而会更加聪慧。襁褓是残忍的,它损害了健康和性情,人临世的第一个感觉是痛苦,卢梭以此来解释婴儿的哭泣,它是一种抱怨。我们给自己后代的第一个礼物竟然是束缚。卢梭首先把这样的结果归咎于母亲,因为她忙于享乐,或其他事务,放弃自己对后代的义务,把哺育孩子的事情交给奶妈(这与 18 世纪的社会风气有关),由此引出了一连串极具哲学隐喻意义的议论:奶妈充当了陌生人孩子的“母亲”,孩子从一开始就面临非自然状态的“培养”。“一个以母亲的身份哺乳别人孩子的女人是一个坏的母亲。”^③因为她与孩子之间没有自然感情的纽带。做母亲的权利和做人的权利一样是不可转让的,亲妈眼见自己孩子更爱另一个“母亲”,这是残忍的。但是,如果为了防止这样的恶果,阻止孩子与“代理母亲”的感情交流,使奶妈成为喂奶的“机器”,其代价是孩子不懂得爱。

“奶妈”的“增补性”具有道德形而上学意义,它是一种危险的增补性,一种“原罪”,一切坏事的源泉,从此自然的道德被扭曲了:没有母亲,哪有孩子?她们“互不相认”,怎能相爱?最本原的乐趣开始从人的生活中异化出去。它增补出一个自然的习惯,就是大人的强迫和孩子的忍耐:我们只让孩子做我们要他做的,孩子还没学会说话就学会了服从。卢梭笔下的爱弥儿就是身处这样环境的典型:他是一个孤儿。卢梭称自己就是爱弥儿的父母,除了有相互同意的契约,他决不与爱弥儿分开。卢梭要亲自教育爱弥儿,不让别人沾边。“那个智者洛克,他曾经把生命的一部分献给医学研究,他劝我们别让孩子服药……我则更进一步,因为我自己从未曾看过医生,我决不会派人

①② 卢梭:《爱弥儿》,第 10 页,伦敦,联合出版社,1950。

③ 同上书,第 13 页。

为爱弥儿找医生……医生只能杀了他。”^①不吃药与不要奶妈的理由是一样的,因为两者都有“危险的增补性”。卢梭不相信药的作用:“药既不能增强健康,也不能延长生命,这种无用的技术比无用还坏,因为它浪费时间……如果时间花在使我们痛苦上,就比浪费它还遭。”^②

卢梭之所以从孩子谈起,是因为孩子最符合人的本来状态。卢梭称人的教育从出生就开始了。这时,人还不会说话,没有知识,只有最基本的需要,理性时代还没有到来。孩子第一个意识到的体验是纯粹情感上的快乐和痛苦,那么,怎么引导孩子呢?“容许孩子获得的唯一习惯应该还是没有习惯。”^③放任孩子,让他做自己感兴趣的事,让他纵情感触自己不熟悉的東西,而对教育来说,这样的东西越多越好。^④卢梭甚至注意到孩子不会说话前的喃喃言语,这是只有母亲才懂的语言。它其实不是词,而是姿(肢)态,痛苦和欢乐全写在脸上。这时,还没有善恶观念,因为分辨善恶是理性的事。

二 童年:躲避词的诱惑

卢梭认为,脱离婴儿期的标志是语言替代了哭闹。“这个增补是相当自然的,一种语言替换了另一种语言。”^⑤比如,当不小心摔了一跤时,爱弥儿不再哭,而说“我很疼”,他知道了符号的意义。符号代替了事物,这是另一种危险的增补性,因为从此他接受“话(词)”的教育,从那里萌生种种道德想像。其危险倾向在于:“话语”教育增生出愚

① 卢梭:《爱弥儿》,第22页,伦敦,联合出版社,1950。

② 同上书,第23页。

③ 同上书,第30页。

④ 卢梭说,一个从小就习惯蛇和蜘蛛的农家孩子,长大后决不会怕这两样东西。反之,倘若从来没见过蛇和蜘蛛,当你第一次看到,这时无论你年龄多大,总是害怕的。他谈到教育爱弥儿的方法:“所有孩子都害怕假面具,一开始,我让爱弥儿看一幅带着笑脸的面具……然后,我让他看面孔温和些的面具,最后才是恐怖丑陋的。如果我熟练地安排了这些阶段,爱弥儿对最后的丑相一点儿也不害怕,而是朝着它笑,就像见到那个笑脸面具一样。”(同上。)

⑤ 同上书,第41页。

蠢的、学究气的命令式方法,从而使孩子不是独立地学习。倘若没有来自大人向孩子灌输的那些应不应该的说教,孩子自己会观察得更好。教会孩子回避划伤手指的小刀的不是“疼”这个词,而是皮肤的疼痛本身。孩子在童年时遭受的苦难越多,成人后的苦难反而越少。生命是不断得到和失去的过程,我们实际上也是用这个标准衡量幸福和不幸。有得必有失,或有生必有死。当孩子得到词语,并试图用词代替事物本身时,就开始向成人领域迈出最重要的一步。这也是孩子结束天真、走向不幸的根源:词是理性的,对孩子来说是陌生的。当我们以这样的语言“教育”孩子时,其实是培养他们习惯于满足这些词,以及由词滋生的观念。卢梭举了个例子,即18世纪常见的老师对孩子的道德说教:

老师:你一定不要那么做!

孩子:为什么不?

老师:因为它是错的。

孩子:错的!什么是错的?

老师:就是不允许你做的。

孩子:为什么做被禁止的事情就是错的?

老师:你要是不服从就会受罚。

孩子:那么,我就在没有人看见的时候再做。

老师:我们会看见你。

孩子:那我就藏起来。

老师:我们会问你当时在做什么。

孩子:那我就撒谎。

老师:你不应该说谎话。

孩子:为什么?

老师:因为这是错的。^①

^① 卢梭:《爱弥儿》,第54页,伦敦,联合出版社,1950。

这是一种循环说教命令,其中并没有真正的证明,孩子始终处于不理解的状态。这是好的教育吗?孩子不可能真正懂得他们还没有能力知道的事情。“孩子有他自己观察、思考和感受的方式,最愚蠢的莫过于试图用我们的方式替换它们。”^①因为我们的方式使孩子感到痛苦,这个痛苦的根源来自孩子的行为要按照别人的意愿。在这样的情况下,孩子保持愉快的唯一办法就是把真实的自己藏起来,并认为只要自己没有被发现,就没有做错。这里虚伪的究竟是孩子还是老师的“话语”呢?从效果上,孩子按照老师的话去做,不是因为信服,而是由于害怕惩罚。当老师自以为说服了孩子时,其实他只是吓着了孩子。这就是词语对孩子自然状态危险的增补性效应,它教会了孩子撒谎,一种不得不学会的能力(否则就会有痛苦),“然后,孩子在冠冕堂皇的外表下(词语的冠冕堂皇——引者)隐藏起诡秘的动机,你自己落入孩子欺骗你的圈套,使你看不到他们的真面目。只要有机会,孩子就会用空洞的词语敷衍你”^②。这是孩子成长的规律吗?它不但是危险的,而且是可怕的。换句话说,卢梭认为使孩子堕落的真实原因正是我们的教育,而拯救孩子的有效办法是消除惩罚制度,因为说谎是用来对付这个制度的。在自由的、顺其自然的教育中,撒谎是没有必要的。“我肯定爱弥儿很多年都不会知道撒谎为何物,很清楚,他的幸福越少依赖别人的意志或观点,他对撒谎越没有兴趣。”^③成人经常听不懂孩子的话,就像孩子不懂大人在说什么。孩子说的同样的话语,大人听出的意思和孩子想说的意思是不一样的。孩子的观念往往没有秩序、断断续续,其实并不是在确信什么,却极其活跃。别让孩子允诺什么^④,他们很快就会忘记自己说的话,因为

① 卢梭:《爱弥儿》,第54页,伦敦,联合出版社,1950。

② 同上书,第55页。

③ 同上书,第67页。

④ 比如,经常听到大人以愚蠢方式问孩子这样的问题:你长大了做什么?“把他们没有的东西给他们,让他们对自己不理解的东西作出判断。另一个错误是试图让他们的注意力转向与他们现在无关的事情,像他们未来的兴趣,他们长大时的幸福。”(同上书,第72页。)成人的术语对孩子是无意义的。

他们弄不懂这些词的道德含义,而视为空洞无物。成人总在向孩子灌输词的抽象。在孩子学会这些词所代表的观念之前,这些词是无用的,甚至会产生误解。以成人的判断代替孩子的判断,会使孩子陷入迷茫,慢慢地,他长大后再不会独立地判断。^①

孩子需要的是赤裸裸的真理,老师却教给他们寓言。在18世纪,所有孩子都学习拉封丹寓言,其中最著名的就是《狐狸与乌鸦》。孩子们从这篇寓言中得到的与寓言作者所想的完全不同,孩子所欣赏的恰恰是作者所排斥的:“在以上的寓言中,孩子们嘲笑乌鸦,但是他们都喜欢狐狸。”^②狐狸得到了乌鸦嘴里掉下的肥肉,孩子们学会了如何利用别人的缺点!这是一个自然的选择!一个多么严重的教训,这个寓言会教唆出贪婪的孩子!个人行为和社会道德之间发生了可怕的断裂。卢梭阻止爱弥儿接触这样的寓言,因为其寓意是爱弥儿理解不了的。

赤裸裸的真理不是书本上的。卢梭显然认为文字会伤害孩子弱小的的心灵。“于是,当我试图摆脱孩子的课时,我摆脱的是引起孩子悔恨的主要原因,即他们的书本……爱弥儿在12岁时也不会知道书本为何物。”^③学习阅读对孩子竟然是有害的!文字对孩子是个异物,它首先教会孩子的,是服从异己的观念,学会与一个陌生者独语,在文字上寄托全部感情!这是脱离实际的开始。这样的学习不是愉快而是残忍,“因为孩子被迫获得某种违抗他愿望的技艺(读书写字——引者),使用这技艺的目的超出他的理解力”^④。卢梭无视文字

^① 卢梭在《爱弥儿》第76页下的脚注^①写道:“大多数哲学家的学习也像孩子的学习……我们在做梦,一个糟糕夜晚的梦,它就是哲学。你们会说我也是一个做梦者,这我承认,但是我梦见别人梦不见的东西……我留给读者去发现在我的梦中是否有些对醒着的人有用的东西。”就是说,有两种梦,哲学之梦之所以糟糕,是因为哲学家们往往一代又一代学习书写连他们的老师也没有弄清楚的东西;而卢梭的梦是献给清醒者的,我们也可以把它称做卢梭式的“启蒙”,以与伏尔泰式的启蒙相区别。

^② 卢梭:《爱弥儿》,第79页,伦敦,联合出版社,1950。

^③ 同上书,第80页。

^④ 同上书,第81页。

方便了人们之间的相互交流,他从文字中看到了欺骗,即虚假的交流。文字在人性中增补出虚伪,而失去天真。在卢梭看来,与其让孩子作文字上的训练,不如强健他们的身体。这是斯巴达人的教育。与健康的身體相适应,还要训练孩子有敏锐的感觉:视觉、听觉、嗅觉、味觉、触觉。这5种感觉越是灵敏,越能保持人的自然原始性。

三 少年:自然经验的膨胀

孩子是弱小的,缺失很多东西,他逐渐长大的过程就是在身体和精神上“填补”的过程,使他在两方面都“强壮”起来,以满足由于他过去的柔弱所不能满足的需要。这就进入卢梭所谓教育的第三个阶段(12—15岁):这时期,孩子身体上的成熟比心理上的成熟更快,因为最强烈的热情——爱情,他们是不太懂的。于是,少年有了“多余”的能量,他怎样利用它呢?卢梭认为,少年首先有身体上的冲动,他的能量要有一个出口,他是好动的;其次有心理上的好奇,伴有意识活动,他要知道更多的东西。但是,他还没有理性,他没有脱离感性的世界。“感性是理性的唯一向导。”^①这时的少年还没有书本知识,他只有生活世界。也许他会读一些词,但仅此而已,他还不会思。“不要由于你的教诲让他知道什么,而要让他自己学习什么。不要教给他科学,而要他自己发现科学。如果你用理性代替他的好奇心,他就会停止思考,他就只是别人思想的游乐场。”^②让少年自己思考!与其让少年看地球仪上的大海冰川,不如让他身临其境,因为他懂了你谈的究竟是什么:新鲜而实证的印象直接撞击着心灵,是它而不是符号唤起热情。但是“老师”只想让少年注意各种符号。当然,卢梭这里诉诸的不是胡塞尔意义上的“回到事物本身”(一种看不见的现象),而是洛克“白板说”意义上的经验,以及复杂的经验:来自不同感性的组合,一种感受叠加起另一种。“如果爱情及其愉悦不曾光顾过少年,小鸟的歌唱怎能唤起淫欲的情感?”^③

^{①②} 卢梭:《爱弥儿》,第131页,伦敦,联合出版社,1950。

^③ 同上书,第133页。

卢梭提倡,除非万不得已(不用符号揭示不出事物自身),不可用符号代替所指代的事物。“因为孩子的注意力会只集中于符号,以至于遗忘了事物。”^①孩子学会的符号越多,眼镜的镜片越厚,离事物的自然状态越远。其实,重要的与其说是教给他知识,不如说是培养他的情趣,以及经过长期观察,培养出能保持长久注意力的兴致。回答这个问题的不是老师、家长,而是孩子自己。卢梭不希望少年接触哲学,因为少年更应该学习的不是从一般公理(抽象真理)推出例子的三段论。现在需要的不是哲学方法,“还有另外的方法:每一个具体的例子都暗示着另一个例子,总是指向系列中的下一个”^②。这不就是替换或增补吗?但替换者是另一个例子,而不是观念,是活的东西,不是思想。多数哲学家是没有创造力的,因为他们有抽象真理的约束。传统的学习只是接受被认为是天然正确的东西,它只让大脑接受同一,在无差别的死寂中,我们的思考能力走向僵化和退化。卢梭用例子的增补代替无差别的观念的增补,他看重例子之间的差别性,认为只有这样才真正发挥心思的灵活和创造性,使其成为自己的主人。当“主人”的一切全依赖“仆人”伺候时,做主的就是仆人。工具的创造要有一双能灵活摆弄物件的手,心灵的创造也需要这样的“手”,它是对精细差异性例子(偶然性)的敏感,那些例子就是心灵的物件。

一切增补性的物件本来是为了更加方便而设计出来的,比如文字代替记忆,望远镜和显微镜代替肉眼,如此等等。但是,在享用由于这些技巧和仪器代替活的经验而带来的便利的同时,我们必须付出代价,因为我们将渐渐依赖那些增补物,以至于记忆力减退,不再相信自己的双眼。离开文字的记载和仪器,我们就不会作判断。“我们的仪器越精巧,我们的感觉越粗糙,越笨拙。”^③

卢梭以为,少年更需要了解的是事实,而不是原因。我们真正的

① 卢梭:《爱弥儿》,第133页,伦敦,联合出版社,1950。

② 同上书,第135页。

③ 同上书,第139页。

教师是经验和情感。“我不喜欢词语的解释,年轻人很少注意它们,也记不住它们。事物!事物!对它我已经说得太多了。”^①我们的教育太强调词(认字),而卢梭则说他厌恶书本,因为书本教我们谈论我们所不知道的东西。文字不应该刻在石碑上或写在纸上,而应铭记于心!因为心境有活的经验和情感。卢梭大声呼吁:我只有一本书,就是自然,它就是爱弥儿的图书馆。“这是一本怎样的书呢?它与亚里士多德有关吗?不,它是《鲁滨孙漂流记》。”^②鲁滨孙独自生活在一个孤岛上,离开了人群。这时,对他来说,要紧的不是从事什么艺术,而是找到食物,保存生命。爱弥儿也要这样,不是向书本学习,而是向事物学习。爱弥儿就是鲁滨孙,鲁滨孙急切地掌握现实有用的东西,垒一个窝栖身,造一条船逃离。当他初步解决吃、穿、住,有了闲暇时,突然感到了孤独,希望有个伴儿,那个“星期五”。在自然状态下,鲁滨孙的价值观是事物的有用性。但是,卢梭认为:

由一般社会对各种艺术所建立起来的价值与其实用性相反,它们甚至是直接按照其无用性估价的……最有用的技艺(卢梭这里指鲁滨孙从事的体力劳动——引者)得到的报酬最少……另一方面,那些被称做艺术家而非手工业者的人只为富人和有闲人工作,想像自己从事的无聊琐事所具有的价值……这种徒然劳动的真正价值是纯粹想像的。^③

这是价值的扭曲!必须让爱弥儿摆脱这样的价值,一种时间和精力上的浪费。

但是社会必然伴随着一个又一个“星期五”的出现而到来,卢梭不得不在某一天告诉爱弥儿:除了你自己,还有其他人存在。天才的卢梭洞察到社会首先来自经济的需要——商品交换。用货币的一般

① 卢梭:《爱弥儿》,第143页,伦敦,联合出版社,1950。

② 同上书,第147页。

③ 同上书,第149页。

观念(或物的等价物)与特殊的物品交换。卢梭认为:

没有交换就没有社会,没有一个检验的共同标准就没有交换,没有平等就没有检验的共同标准,所以每一个社会的第一个法则是在人或物中所约定的平等。与自然的平等不同,人与人之间约定的平等必须导致一个实证法,即政府和国王……物之间约定的平等导致货币的发明,只有货币能比较各种不同事物之间的价值,在这个意义上,货币是社会的真正纽带。^①

或者说,国家和货币都是从人的自然状态下异化出去的身外之物,增补之物。在某种意义上,它们和文字一样也是符号,具有符号所具有的一般缺点:在使人进步的同时也使人退步甚至堕落,因为它们使人失去无知,不再天真。人类一旦离开伊甸园,就再也回不去了。

现在的问题是,什么时候告诉爱弥儿以上的事实?答案是,等到孩子逐渐脱离自然状态后。少年开始知道,除了在自然状态下的基本需要之外,每个人还有自己的特殊能力和需要,每个人自发地倾向于更适合自己的领域。所谓交换也是个人能力之间的交换,每个人都为别人贡献自己的能力,同时也利用了别人的能力。于是,自然人成为公民。爱弥儿脱离自然状态的一个重要标志是他再也不能只感受事实,他不得不作判断,学习过程就是判断的过程。按照卢梭的一贯主张,我们可以说,知识的增加使人更“聪明”,“无知”却使人更“幸福”。换句话说,知识与聪明成正比,与幸福感成反比。“我们知道的越多,我们犯的错误越多,所以无知是回避错误的唯一方式。不作判断就不犯错误。”^②那么,知识与幸福,哪一个更真呢?我们选择哪一个呢?卢梭选择了后者,而且认为幸福感存在于自然状态。知识的判断越多,反而离事物的真实状态越远,因为“判断”常说自己所不知道的东西,判断的叠加或者增补就更加危险。

^① 卢梭:《爱弥儿》,第152页,伦敦,联合出版社,1950。

^② 同上书,第167、168页。

到现在为止,虽然少年爱弥儿的自然经验在膨胀,但他基本上还局限于自然的事物,还不知道什么是形而上学。他知道了人与物之间的自然关系,但还不知道人与人之间的道德关系。他还没有抽象能力,也没有想像能力,一种夸大观念的危险能力。特别是,爱弥儿还没有死的观念,还搞不清死意味着什么。可以说,死作为人最大痛苦的根源,与爱弥儿是隔离的。“自由地活着,不依赖人类事物,是学会如何死亡的最好方法。”^①这也诠释了以上无知的幸福。爱弥儿只想到他自己,只依靠自己;他还不会关注他人,不会利用别人。他天真地以为别人和他是一样的。他不会判断,所以也没有错误。他的身体是健康的,精神是敏锐的,心灵是自由的。他的热情还没有扩展到他人,他还没有焦虑和烦恼。他不骄傲也不自卑,情绪平和。在自然状态所允许的范围内,爱弥儿是幸福的。

四 成长的热情与烦恼:自恋与他恋

逝者如斯夫!卢梭感慨道,在我们学会如何生活之前,生命已经过了1/4,而在生命的晚期,我们已经没有能力享受生活。成长时我们不知道如何生活,当我们知道时,已经太晚了。在这两者之间,睡眠、工作、忍受各种各样的忧伤又要占去时间的3/4。生命太短促了,享受生命的时间太少了。“所以说,我们出生过两次:生为实存与生为生命,生为人的身体与生为一个人。”^②出生后的自然状态与真正投入生活世界是两回事。在青春期的大门口,爱弥儿的特点是什么呢?他开始萌生差别意识,而在这之前,他对别人的印象是模糊的,他甚至不太知道男孩和女孩的区别。但是,爱弥儿毕竟要渐渐长大了,卢梭所谓第二次出生,就是指爱弥儿要参与社会生活,具体地说,是他成长中的热情及其变化。

与马克思从人在社会中的关系寻找人的本质不同,卢梭认为人的本性是热情、激情、爱、恋情等。直白地说,马克思说吃饭重要,否则

^① 卢梭:《爱弥儿》,第167、168页,伦敦,联合出版社,1950。

^② 同上书,第172页。

人活不了；卢梭说爱重要，否则就没有享受生命。“我们热情的起源，所有其他事物的原因和根源，与人共生的唯一根源，只要人活着就不会离人而去的源泉，是人的自恋；这样的热情是人的原始本能。”^①卢梭的意思是说，自恋是人最原始的感情，如果没有外界的影响，如果不是看到别人的存在，自恋就会以原始状态存在下去。卢梭把对别人的感情看做自恋的一种增补，这样的增补同样是必需的。但是，像以上提到的所有增补形式一样，热情的增补也存在着种种陷阱和危险。在我们看来，真正面临危险的可能是卢梭自己，难道爱情也是自恋的增补，从而成为不自然的？

卢梭认为，自恋的自然基础是保存自己的生命，这是孩子的第一天性和感情，他的第二种感情才是爱别人，这样的感情源自他需要周围人的友善和帮助，所以无论自恋还是他恋，都说明人的本性为善。孩子从别人对自己的态度中学会对同类的善意，最好让孩子与感情淳朴的人在一起，延长他的天真、幸福的时期。卢梭说：

一个好出身的年轻人可以保持他的天真到20岁……人的弱点使他成为社会的，每一种感情都是一个缺失的符号；如果我们每个人都不需要别人，我们就很难想到与他们联系，所以我们渺茫的幸福根源于我们的弱点。一个真正幸福的人是一个隐士。只有神能享受绝对的幸福……如果一个不完满的生物自身是缺失的，他能享受什么呢？……我不懂一个什么都不需要的人如何能爱什么东西，我也不懂一个什么也不爱的人能是幸福的。^②

人的弱点和缺失是天生的，所以才有增补的问题。什么是人性的弱点呢？其中之一是同情弱者。卢梭紧接着上面说道：“因此，对我们的同类，我们的情感与其说是为他们的喜悦，不如说是为他们的忧伤所吸引。”^③同类的悲伤感情更能引起共鸣。卢梭引出了两条线索，人共

① 卢梭：《爱弥儿》，第173页，伦敦，联合出版社，1950。

②③ 同上书，第182页。

同的需要引出的是共同利益原则,人的情爱(博爱)则是源于人的苦难。因为人在本性上是不幸福的,苦难越多,体验越复杂、深刻,越能升华为文学和哲学,而快乐却是简单的。人的弱点和缺失还表现在,此人的快乐在彼人身上传染的不是同样的快乐或爱,而是嫉恨。我们在潜意识中把快乐的人排斥在我们的同类之外。怜悯别人是一种享受,因为当我们把自己放在受苦人位置时,闪念却是,幸好我们还没有像这个可怜人一样遭罪。嫉妒别人是一种痛苦,因为被嫉妒者有我们所没有的“幸福”,而这样的“幸福”本来是我们可以有的。作为自恋的增补,怜悯是积极的,它使我们感到惬意;嫉恨是消极的,它剥夺我们的幸福感。卢梭的态度是,要爱弥儿多怜悯,少嫉恨。

卢梭不是乐观主义者,无论是王公贵族的华丽,还是乞丐的褴褛,在他眼里都是可怜的、赤裸的、注定要死的。当爱弥儿懂得自己的苦难时,就开始长大了。这时,他应该是16岁,但是,他还未成人,因为他还很少想到别人的苦难。按以上种种,爱弥儿踏入社会的第一步是萌生怜悯之心,懂得不仅是自己,而且整个同类都在受苦,并因此而流泪。在卢梭的哲学里,观念浸透着情感,否则是不可思议的。

我们怜悯他人,特别是那些今生也不会有我们这样“幸福”的可怜人。同样的道理,有权势的人欺负老百姓,他们的权力越稳固,压迫就越肆无忌惮。我们也理解了最无威胁感和恐惧感的皇上“最”能善待诚惶诚恐的草民。总之,社会越专制,越容易培养起消极情感。卢梭认为,要教育爱弥儿不是以贵族,而是以平等的身份怜悯他人;要教育爱弥儿有威胁感和恐惧感,因为那些可怜人的不幸可能有一天就落在自己头上。

我们太容易从表面上判断别人是否幸福。人们在相互交往时,往往蒙着假面具,“世人一向戴着伪装,他几乎不是他自己,自己认不出自己,当被迫与人为伴时他很不舒服”^①。但是人不得不与人为伍,这既是幸福也是不幸的根源。与人交往的标志是说话和笑容,但真

^① 卢梭:《爱弥儿》,第172页,伦敦,联合出版社,1950。

正的幸福所享有的不是词语和笑脸,而是心灵的独处。孩子的感情简单,只有悲、哭、喜、笑,表情天真、烂漫;成人面部表情复杂,他已习惯于假笑,堆起许多不必要的肌肉,好像悲与喜的中间状态,皮笑肉不笑,以致脸上痕迹越多,城府越深。所以脸谱中的坏蛋是满脸横肉,而观音菩萨的脸则千篇一律,简单得似无表情。

热情向外的第一个冲动是怜悯,它印证的是良心,所谓的“不忍人之心”,其感情的积极增补就是善。反之,由嫉恨增补的则是恶。自由、平等、博爱在卢梭这里不是抽象的观念,而是冲动的感情、迸发的呐喊,就像初恋时说的“我爱你”不是由三个词组成的观念。“爱”这个词不是被少女理解,而是打动了她,于是少女对示爱者含情脉脉。卢梭说:“只靠理性,没有良心的帮助,我们不能建立起任何自然法,如果全部的自然权利不仰仗人心某些本能的需要,那么这些权利就只是白日梦。”^①就是说,自由、平等、博爱源于自然而然的良心本能的需要,否则它们就是几个不可理喻的空洞词语。卢梭并没有走向道德形而上学,所谓抽象的善良意志是康德的方向,康德把卢梭那里人的自然权利当成“绝对命令”,这是对卢梭立场的思辨式引申,或是扭曲。

可见,所谓的自然权利缘起于道德感情。在卢梭看来,要联系道德谈政治,否则就没有政治。当人之间的差别超出自然状态所允许的范围,人离开他人无法生活时,以自然权利和社会契约论为基础的国家便出现了。卢梭倾向于这样的看法:人本性是善的,是社会环境使人为恶。让爱弥儿投入社会是害了他,所以卢梭一再拖延爱弥儿“入世”的时间,不让他接触别人,好像周围都是坏人似的,因为爱弥儿不得不与一个异物(国家)打交道。这个由社会契约产生的异物一开始就有虚假、特权、腐败的影子。

卢梭反对道德说教,因为说教使爱弥儿被动地等着,等别人告诉他什么是对的,这样他就失去了自己发现的快乐。自己体验而不是说出快乐。第一次自发地说出道德感的人是天才,重复它则是乏味,丧失了

^① 卢梭:《爱弥儿》,第196页,伦敦,联合出版社,1950。

灵性,成为说教,以致解释得越多,越无人听从,成了多余的话。这样的立场针对的是道德形而上学:“我看到年轻学子在他们最有活力的时期被局限在纯粹思辨的事物上,然后,在没有任何经验的情况下,突然投入人和事物的世界,这与理性和自然是背道而驰的。”^①这等于把活生生的人打入冷宫,好像生命就是在孤独的禁闭中冥思苦想。卢梭是在批评康德这样的书生哲学家,但康德却为从卢梭那里得到的思想资源而欢欣鼓舞,这是奇特而值得深思的现象。卢梭主张,让爱弥儿学习做而不是说,向经验而不是书本学习。我们的学校教育不就是让孩子说一些“整齐划一的”话吗?我们期待孩子说出我们想听的话。开始时孩子不感兴趣,而后机械模仿,以致他们不再会思想,只会说“现成话”,丧失了敏锐的感受性和想像力。卢梭是主张“实话实说”的,他甚至主张不要词的修饰,不要浪费过多的词去说本来很简单的事情,也不要把观念寄托在论证和想像上面。卢梭说:“我尽可能不依赖论证,我相信自己观察到的;我不把我的观念建立在自己想像的东西基础之上,而是基于我曾看见的东西。”^②但是卢梭却是浪漫主义的奠基人,可见浪漫主义的本义与辞藻的华丽甚至想像无关。卢梭是洛克的学生!“经验的浪漫主义”,用“心”感受生命而不是笛卡尔的“我思故我在”。“心”不是哲学化了的“精神”,它其实是身-心,身体的感受性。

卢梭并不想在哲学上有所作为,“我不是什么伟大的哲学家,也不希望是这样的人”^③。他不愿意和人争论,也不愿去说服什么人。他最大的心愿就是说真话,就像他在《忏悔录》中表白的那样,他非常重视动机。卢梭对哲学家从不恭敬,他假借一个圣徒说出这样的话:“我向哲学家请教,找他们的书,考察他们的各种理论;我发现他们都同样地傲慢和独断,认为——甚至在他们所谓的怀疑论中——自己知道一切,却什么也证明不了,相互嘲笑。”^④进一步说,哲学家看不到

① 卢梭:《爱弥儿》,第211页,伦敦,联合出版社,1950。

② 同上书,第217页。

③ 同上书,第228页。

④ 同上书,第230页。

自己智力的弱点和局限,又无根据地狂妄。哲学家一定要把精神延伸到身-心感受的范围之外,而不肯承认那是一个神秘的领域。哲学家认为自己在感性之外有更可靠的理性,其实他们靠的是一种隐蔽起来的想像。通过这样的想像,每个哲学家把世界装进自己事先安排好的模式里,可谓雄心勃勃。卢梭认为哲学家从感觉增补出比较,进而作出判断,因而判断词“be”是生成哲学的根源。卢梭说:

觉察就是感受,比较则是下判断;判断和感受不是一回事。通过感觉,对象分别而单独地呈现于我,就像它们在自然中那样;通过对许多对象的比较,我重新安排它们……我让一个对象依赖另一个,以决定它们是相同的还是不同的,或者发现它们更一般的关系。在我看来,积极的或理智的存在物特有的功能就是理解‘是’的权力。^①

换句话说,卢梭划分了感性和理智。感性是基础,在先;理智是引申或增补,在后——但是任何增补都是危险的,都会成为一种异己的、压迫性的力量。卢梭在对爱弥儿的早期教育中,放弃比较和判断,只是让他自然而然地感受自然与生活。比较,寻找一般性的关系,进而作判断。这是脱离天真的出发点,是一种“不得不”发生的进步。同时这也是退步,甚至隐含着堕落,它使天真(天真的另一说法是无知、蒙昧、老实)的自然痕迹荡然无存。卢梭称理智是“积极”的,感受性是“消极的”。“积极的”含义是征服、压迫、同化,“消极的是”只守着自己的良心。判断词“是”也意味着交往,一种危险的交往。

自然感情、自然权利和自然法就是卢梭的自然宗教(神圣的感受,不需要论证)。“在自然状态下,理性^②的权利只能把我们引向自

① 卢梭:《爱弥儿》,第232—233页,伦敦,联合出版社,1950。

② 卢梭这里所谓“理性”并不是理性主义者所谓的“理性知识”之义,而恰恰是情感和经验。可以说,理性是卢梭从哲学中借用的词,它在18世纪法国启蒙学者中有自己特定的含义。

然的宗教,这就是我引导爱弥儿走的道路。”^①这样的自然宗教不就是自然道德的另一种说法吗?一种爱的宗教。爱弥儿在卢梭的熏陶下渐渐长大了,他不仅知道自爱,也懂了要爱别人。这是基于人不可剥夺的自然权利,也是启蒙时代“自由”一词的真正含义:个人在追求自己的幸福和自由时,也要尊重别人同样的权利。毫无疑问,这里是含有悖论的,它为自由设置了前提条件,自由不得不受到限制。自然权利还告诉我们要爱一个陌生的他者,这是无条件的“命令”。从卢梭到康德只须跨越一小步,只要把“感情”置换成“应当”,就到了道德形而上学领域。按照卢梭的体会,订立社会契约是自然权利的过渡,道德的自然权利也是政治上的自然权利。这是一种异化,它适用于卢梭“越……越”的公式。^②这样的危险趋势是,一旦爱弥儿长大成人,失去了天真,幸福也就结束了。“知识就是不幸”,这是卢梭的格言。结果怎样呢?爱弥儿开始视他的老师卢梭为路人,躲着老师,疏远老师。爱弥儿学会了利用别人,把人分成有用与无用的两种。他还知道为实现自己的愿望而欺骗别人。总之,爱弥儿看卢梭的目光“成熟”了,一种可怕的成熟。当他不需要卢梭时,他的眼睛是疲倦的、不宽容的。他的心扉已不向卢梭敞开。但是所有这一切并不是卢梭教他的,是社会环境使爱弥儿“堕落”。

堕落的原因之一是奢侈。“巴洛克风格”是不适合卢梭的,他甚至谴责法语“下流”:

他们宣称法语比其他语言更高雅,我却认为法语更猥亵。在我看来,语言的纯正并不在于回避粗鲁的表达,而在于根本就不表达它……我们不能设想比《圣经》更优雅的语言了,这只是由于它的语言简朴平易。同样的事物一旦被翻译成法文,就变

① 卢梭:《爱弥儿》,第278页,伦敦,联合出版社,1950。

② 卢梭自发地觉察到事物发展的辩证法,他看到事物的两面性或丧失的必要性:社会的进步同时也是退步。文明越发达,离自然状态就越远,人就越加堕落、虚伪、狡诈。

得不庄重了。^①

貌似高雅的法语竟然是“粗鲁下流的”。卢梭认为,这不是听起来而是看起来。他接着说:“我应该对爱弥儿说的话听起来对他都将是纯洁的,但是把这些声音变成文字则要求读者有一颗纯洁的心灵。”^②卢梭不喜欢法语的书面语:口语出自热情,文字却导致堕落!说话带着感情,文字却是冷冰冰的空洞。文字又是声音的增补,它一出生就有背叛心灵的倾向。文字有自我享受的欲望,所以它不但是奢侈的,也是猥亵的。

卢梭的浪漫主义既不在于奢侈,也不在于下流,而在于感情的力量。当爱存在时,对象的一切都是美的。这时,与其说爱对象本身,不如说是爱自己的感情,因为“当我们停止爱时,我们过去所爱的人仍然没有变,但是我们不再有同样的目光”^③。浪漫随着感情一起消失了。为何称浪漫呢?因为其中没有功利因素。但浪漫主义也是危险的,它经不住想像的诱惑。浪漫的土壤是热情,在卢梭看来,热情是相互的,特别是对异性的热情。最美好的热情是无知而自然的,就像少女的初恋。初恋之所以迷人,就在于天真无知,毫不猥亵。

功利是感情的天敌,财富并非象征着幸福。在卢梭眼里,愉快是简单的:无聊、单调、乏味往往属于拥有财富和特权的人,他们空闲、懒惰,靠追求奢侈时尚和烦琐的礼仪打发日子。卢梭的愉快也不是思想之乐,而是身体之乐:积极而不单调的肢体劳动、户外运动等。简单的愉快随手可得,就是过不单调或不重复的生活,创造性的生活。“单调摧毁愉悦。”^④但是另一方面,卢梭认为:

得到幸福要比它看起来容易 100 倍。如果一个有格调的人真想获得惬意,他不需要富有;他所需要的只是自由,作自己(生

①② 卢梭:《爱弥儿》,第 289 页,伦敦,联合出版社,1950。

③ 同上书,第 294 页。

④ 同上书,第 319 页。

活)的主人。我们有健康和每天的面包足矣……我和爱弥儿都晓得这一点,而且他的心灵更加纯洁、健康。^①

真是惊世骇俗的幸福观!它摆脱了直到现在为止大多数人的偏见。

可是,爱弥儿还是孤独的,他缺少自己的另一半。

五 第二性

爱弥儿长大了,需要个伴儿,以寄托他的热情。卢梭叫她索菲。出于天性,爱弥儿要找她,缔结神圣的婚姻,卢梭还得最后一次替爱弥儿操心。在《爱弥儿》第5卷,卢梭描述的重点转向女性。索菲只是一个符号,但她是卢梭选中的“模特”,就是说,女性所具有的一切优点和缺点,索菲无所不有,她是一个标准的女性。除了索菲与爱弥儿作为人的共有特征之外,两人只有性别的差异,而这是一个根本性的差异。两人之间“每个都是对方的增补,比较两人的困难在于,在两种情况下我们都不能决定什么事与性别有关,什么事与其无关”^②。男性与女性为什么要相互增补呢,因为单独看哪一半都不是完美的。但是卢梭有“男性中心论”之嫌,因为他认为男性由于强壮和拥有权力而主动积极,女性由于柔弱而被动消极。“一旦承认这个法则,就要说女性是特别为取悦男性而做成的。”^③于是女性附属于男性,她应该让他高兴而不是生气。女人的力量不是肌肉而是柔媚,她以柔克刚,迫使男人为她贡献强壮,而使他奉献的最好办法就是让他得不到她,这是她的本能。于是,强者反过来依靠弱者。卢梭认为,所有这些依从的是自然法:女人刺激起男人的热情,而这种热情的实现有赖于女人的愿望。如此,女性应该羞于肌肉的强壮。按照这样的思路,卢梭批评柏拉图的《理想国》,因为那里抹杀了性别差异,“而一旦证明

① 卢梭:《爱弥儿》,第320页,伦敦,联合出版社,1950。

② 同上书,第321页。

③ 同上书,第322页。

男女在体格和性情上有差异,就得说两性的教育也不一样”^①。卢梭遵循他的自然法则:一个女人越像男人,在男人眼里就越没有吸引力,反之,男人对女人亦然。不要在女人身上挖掘男人才有的潜能,这等于损害了她的天性。

索菲天生与爱弥儿不同,她比他更快活,更有言语天赋。“男人只说他知道的,女人只说使她高兴的;一个需要知识,另一个需要品位。”^②所以浪漫总与女人在一起,男人的对象是直截了当的实用性,而当他以这样的实用性对待女人时,就会引起女人的烦恼。女性的本能更不容忍欺骗,或她不会撒谎。她内心深处的话语不是说出来,她的眼神、呼吸、手指的摆弄就是她更好的语言。她自然的肢体语言已经给出了答案,嘴上却说“不”,可是她说这话时温柔的语调是不骗人的。所以与男性比较,女性还有另一种语言,她在口拙时比男性更有办法。在这方面,说女性是爱的动物一点儿也不过分。女性对哲学、数学之类惟恐躲闪不及,“寻找抽象思辨的真理、科学中的原则和公理以及一切倾向于普遍性的东西,超出了女性能力所及的范围,她们的学习是具体实际的”^③。这真是一个有趣而充满矛盾的对比。浪漫离不开想像,但不是思辨的,而是感性的想像,正因为如此,哲学家之类与女性更加势不两立。女性比男性更善于观察异性,她更能直觉出男性是否有意于自己,哪怕他是个哲学家。

爱的动物首先是热情的动物,卢梭说的并不完全对,他自己就是一个充满热情的人,至少在纸上是这样,他是浪漫主义的鼻祖,但他是个男性。可是假如他只有热情,也就没有卢梭。他还有魔鬼一样的思辨能力,但把它隐藏在充满感性的流畅话语中。卢梭说:

没有热情就没有真正的爱,没有一个被当做真正完美的但总是呈现在想像中的对象,就没有热情……爱是一个虚幻,它的

① 卢梭:《爱弥儿》,第326页,伦敦,联合出版社,1950。

② 同上书,第339页。

③ 同上书,第349页。

实在在于它所唤起的情感,在于它所激发的对真正美的爱。美不是在我们情感的对象中发现的,它是我们虚幻的创造。^①

所以爱是一个非常不实际的东西,是一种危险的增补性。当你的“爱人”说“我爱你”时,他或她并不能说出爱你的什么东西,这绝对说不出来,因为爱和美一样都是再创造出的享受。其危险性就在于,所爱的不是一个实实在在的对象,而是自己的意愿所创造出来的意向对象,因此,当爱存在或消失时,我所爱的人本身没有变,但是这个人对我的意义完全不一样了。

卢梭引导他笔下的索菲成为他的热情所创造出来的女人,他的浪漫成就了她的浪漫。“我把索菲给了爱弥儿,她就是爱弥儿印象中的妻子形象,他希望从她那里得到幸福。”^②爱弥儿也是卢梭热情的产物,他的身上有卢梭的影子,索菲也就成了卢梭心目中的理想情人。索菲喜欢打扮,也会打扮,但是她并不穿贵重的衣服,他甚至不知道什么是时髦。她的穿着得体、简洁、幽雅,她最喜欢做针线。索菲的禀性中有女人最大的优点。与巴黎女人比较,她热情、充实而不冷淡、空虚;她给人愉悦而不设法取悦于人……索菲向往怎样的丈夫呢?她有自己的想法。出身、财富、地位、风俗,所有这些都不构成她选择的障碍。她只要他性情与她相投,不要别人对他的赞扬,只要自己幸福。卢梭在索菲身上再一次施展了他的浪漫,一种自然朴实的浪漫。

六 爱弥儿的幸福或卢梭的自由风格

卢梭说,他最喜欢的活动方式是走路,是走还是停,何时走,何时停,走多远,全看自己的心情,听从自己的意愿,一种完全自由的选择。观赏田园春色、小桥流水还是激流瀑布,直行或者绕行,没有什么外在的力量,可以强迫他的意志。岸边、丛林、岩洞,都有他的痕迹。兴致好,不妨扎寨露营,否则,避之绕之。甚至,在渺无人烟之处,大漠

^① 卢梭:《爱弥儿》,第354页,伦敦,联合出版社,1950。

^② 同上书,第356页。

荒丘,也不妨大胆前行,“因为我完全不依赖任何人,我欣赏自由人所能享受的一切”^①。我们可以把卢梭的这番话引申开来,它也就是《爱弥儿》的文体风格,一种自由风格,无拘无束,洒脱,不是哲学,不是小说,不是教育学,不是散文……但是这些门类都从它这里吸收许多,包括思想资源、方法、格言,如此等等。这是一本没有章法的书,有描述,有论证,有对话,有寓言,有细微处的情节,其自由表现在变化上,可以尝试各种文体,于是就有了不同的快乐,闪烁于抽象与具体、思辨与想像、幽雅与自然的乡土味之间,从而总不无聊,文字随着热情源源不断。写书时的卢梭并没有真的在走路或旅行,但是,他不是在用文字旅行吗?他不是在用类似的话语对作家和哲学家暗示什么吗?卢梭说:

我们以远足这样令人高兴的方式能享受到多少变化了的快乐啊!还不要说它能强壮身体,愉悦精神。我注意到那些坐在装备良好的四轮马车上的人,他们萎缩在思想里,阴暗忧郁,或面呈病态,而用脚走路的人总是轻松快活的,对一切都感兴趣。我们就要到达过夜的营地时该有多高兴!粗茶淡饭多么味美可口!……我们在硬板床上睡得多酣畅!如果你只是要去一个地方,坐轻便马车足矣,如果你要旅行,则必须步行。^②

走路之所以自由,因为靠的是自己的脚。走路也是劳动,劳动是快活的源泉。那个坐在马车上的人之所以萎靡不振、昏昏欲睡,因为他把命运交给了别人。他不劳动,得到了方便,但失去了快活。走路的自由同时也是困惑,快活的走路一定不是走老路。世界上本没有路,自由就是选择的自由,选择你要走的路。选择没有走过的路就是创造,创造是快活的,因为它不枯燥。走老路之所以乏味,因为它是模仿和重复。不重复的路更可能在深山老林里的寂寞处,更可能是岔路和

^① 卢梭:《爱弥儿》,第374页,伦敦,联合出版社,1950。

^② 同上书,第375页。

土路,卢梭让爱弥儿和索菲在乡下相爱,自由、浪漫而快活。就像伏尔泰说的,重要的是开拓我们自己的家园!

卢梭的自由概念决不仅仅是一个词,或简单地归结为一种风格,他的自由之真谛乃是幸福。我们所熟悉的18世纪许多术语(比如自然权利、理性等)的着眼点都在于幸福,在于选择一条通往幸福之路。与此同时,热情里也含着无聊和焦虑。我们无法简单地说卢梭对幸福的理解是乐观的还是悲观的,“我们对自己存在的热情使我们如此惶恐不安,我们宁可在寻找幸福中欺骗自己,也不能无所作为”^①。这语气中的无奈表明幸福中的形而上性质以及卢梭的固执己见。

《爱弥儿》还告诉我们,以真挚的情感表达深邃的思想的作品将永久不衰。

第五节 语言、音乐、戏剧

一 语言与音乐

研究卢梭的专著和论文浩如烟海,但是卢梭的一本小册子被严重忽视了,这就是《论语言的起源》。中国学界关于卢梭的评述中极少提到这本书,更不用说研究了。但是,这是一部极有学术价值的著作,当代法国人类学家列维-斯特劳斯和哲学家德里达都从该书汲取了丰富的思想资源。

在卢梭看来,所谓“语言的起源”主要是有声语言(话语)的起源,他在语言的源头所关注的是声音现象。音乐也是一种声音,和谐的声音,语言问题与音乐问题是联系在一起的。事实上,1753年11月(写作《论语言的起源》的前一年),卢梭写出了《关于法国音乐的信》,而1758年,又有《致达朗贝尔的信》。戏剧是一种特殊的话语和身体活动。这三部作品,形成一个意义完整的整体,《论语言的起源》一文在其中具有举足轻重的学术价值。

^① 卢梭:《爱弥儿》,第406页,伦敦,联合出版社,1950。

在《关于法国音乐的信》中，卢梭认为法国当时的音乐是糟糕的靡靡之音，究其原因，应当在语言本身。好的音乐只属于音乐的言语，糟糕的“音乐”是噪音而不是音乐。卢梭攻击法国音乐中的矫揉造作，这又与法语有密切联系，他从批评法语到抨击法国音乐。他认为：

法语可能是这样一种语言，它只是由多个哑音或鼻音节组成的复合音，很少有响亮的元音，辅音音节太多。它的元音缺少足够的光泽，于是被迫给出许多符号注解它。由于这种话语是暗哑的，它的音乐也是刺耳的。其次，辅音的生硬和频繁出现迫使许多词（指语音的发音——引者）被排除了，只有通过声调因素进展为其他声调。这样的音乐将是乏味、平庸而没有变化的……因为这样的音乐被剥夺了所有令人惬意的曲调或旋律，人们在那里增补造作的、不自然的美，让它充满频繁、有规则、冷淡的音调变化，毫不优雅……伴随着这样阴沉的装饰，这音乐只剩下萎靡颓废，面无表情；它的肖像被剥夺了气力和能量，用许多符号记录、描画很少的对象……没有好的音乐，作曲家想像一种知识的音乐，为了增补一首歌，他们加上了太多的附属物……他们自以为在创作音乐，实际只是在制造噪音。^①

卢梭生动地描述了法国音乐的“堕落”。但是卢梭对意大利音乐有好感，认为意大利语甜美、响亮、和谐。卢梭这里也遵守了他一贯的自然朴实的风格，即音乐越少做作，离自然的声音越近，越是和谐。他把相反的倾向叫做“增补”（Supplément）或者“差距”（L'écart，差别）。

话语是自然的还是社会的？在卢梭看来，话语的本色是自然朴实的，但是就其功用而言，话语是社会的。“话语把人和动物区别开

^① 卢梭：《论语言的起源》序言，第10页，巴黎，伽利玛出版社，1990。

来……语言把民族区别开,只有等到某人说话之后,我们才能知道他是哪里的人……作为第一个社会组织,话语只是由于自然的原因才得到它的形式。”^①这里所谓“社会组织”,还远不是《社会契约论》中的政治组织,而是人的声音组织,所谓“社会的”意为可交流的、可以相互听懂的。卢梭确实在想像,他在慢慢地拿出一个方案。按照波普的“奇怪说法”,一个解决方案,只有在它能够被证伪的情况下,才能称得上是“理论”,才可能是“正确的”。我们认为波普这里谈到的其实就是现象学的意向性角度问题,而卢梭的角度令我们着迷。虽然自恃依靠自然经验,不相信形而上学,但是卢梭真是半步都离不开想像,离他的经验更近的不是实验,而是情感,想像是情感最自然不过的增补。在卢梭看来,我们崇拜自己的自然感情,就像崇拜宗教。一个人看到另一个人,一个像自己模样的感性存在物,一个他我,内心必然涌现想与他(她)交流感情和思想的良好愿望。实现这样愿望的手段(工具、媒介、途径)最初也是感性的,它还不是说话的声音和写出的文字,而是示意的动作。^②这是另一种哑语,不是因为缺少说话的喉咙,而是由于喉咙还不会说话。如果说想交流的愿望是一种热情,那刚开始表达这样的热情时(比如说爱欲)还只能靠火辣辣的眼神。即使后来有了语言,事实还是证明,“眼神”是最原始的,但也是最有效的、最直接的,也离动物性最近。它紧紧连接的是“动作”,说话乃至文字的作用只是增加了许多“不必要的”拐弯抹角。我们将看到,人的文化情趣恰好在于这些“拐弯”的距离,其“堕落”就在于,它不是原始的情趣。

所以,在“说话的组织”之前,先有了“示意的组织”。^③示意也可

① 卢梭:《论语言的起源》,第59页,巴黎,伽利玛出版社,1990。

② 靠眼神和肢体的活动,从而在这样的意义上,词,无论是说出来的词还是写出来的词,都是肢体语言的延伸或替换。

③ 我们提到了三种组织,即政治的、说话的和示意的。按照卢梭的观点,它们的建立应该是约定俗成的。这些约定,可以是没有文字的民俗,而越高级的约定,越具有不自然的性质,从而包含了虚假,比如社会政治的契约,它往往是建立在文字基础上的。

以表达思想！聋哑人的手语不就是这样吗？但是“示意”精确吗？这是一个问题。现代哑巴的手语绝对不是原始人类的“眼神”，虽然它们都是“示意”的，但后者显然出于本能。靠这样的本能连接“他”和“她”时，要辅以接触和姿态。这样的连接手段是个别的、个体的，而非一般的、普遍的。这时还少有距离感，或者说，“眼神”不能克服或传递距离，它对自己达不到的范围无能为力，这也就是个体与一般性的差异。显然，姿态的示意语言比有声的话语更为自然，更少受约定的限制，也就更加不落俗套。“因为我们的眼睛所遭受的对象要远远多于我们的耳朵，神色的变化远远多于声音的变化。姿态语言有更多的表情、更少的词语。”^①“爱”只是一个词，是语言的发明，但是这个被发明的词并没有带给人类更多的幸福。所谓的“爱”不就是身体器官的姿态动作吗？只有姿态才是真正丰富多彩的，所以我们喜欢做爱或品味做爱而不是看电影，喜欢看电影而不是读它的剧本。越是面对具体、生动、形象的东西，词就越加无奈。人类文化向无奈的方向发展：说话抛弃了姿态，写字又替代了说话。卢梭认为，这意味着人类不断堕落，越来越远离幸福。“话”的出现（更不用说字）本身就是一个想像中的创造，“话”倾向于想像，随之而来的还有想像的冒险、好奇、怀疑、欺骗。怎样才能少些欺骗呢？就是不相信话的增补，不要说爱她，而要深情地看她、触她、嗅她。“能量最大的语言是这样的语言，就是说，话还没有出口，示意的姿态就把一切都说了。”^②于是她才有更天真的笑脸。而话语呢？话语的本性就是重复，特别是在它表达观念的时候。“所以，对着眼睛说话比用耳朵听话更好……我们看到，最雄辩的话语是最有表情的话语，声音产生颜色的效果时最有力量。”^③这真是自然的“唯物”主义。

但是，到现在为止，我们所得到的还只是限于“物”的幸福，我们还没来得及玩味它。说话和文字的增补作用是把我们对“物”的热情

① 卢梭：《论语言的起源》，第60页，巴黎，伽利玛出版社，1990。

② 同上书，第61页。

③ 同上书，第62页。

升华到“心”的感动。它是异化,说的完全是另外的东西。文明社会所谓的热情就在于此:一个词叠加另一个词,一句话依靠另一句话,绵延不断。它们是“眼神”所看不见的。卢梭的观点是,使我们落泪的不是真实的悲痛场面,而是有人对你绘声绘色地描述他似乎亲身感受过的这个场面(其实他并没有经历),于是你的眼眶很快就会噙着泪光。卢梭举悲剧中的情形作为例子,但是这里难道没有欺骗吗?欺骗不仅在于悲剧的场景是虚幻的,更在于我们的难过可能是虚伪的。在剧中,听到、看到别人的痛苦,这时的真实感受其实是一种“享受”,这是我们欣赏悲剧的目的所在,我们的怜悯其实是庆幸自己并不在那个场面中,这才是真正的残忍所在。我们为虚假的东西所激动,形形色色的词则是这虚假的重要组成部分。“没有话语的表意动作使我们近乎平静,没有姿态的话语却会赚出你的眼泪。”^①但是,真正热情只在姿态中,话语的热情只是变化它的声调。在悲剧中,我们的心灵只是为声调所颤抖,至于这声调的真实性,我们是不知道的。

词所构造的社会具有虚假倾向,而姿态、表意语言往往出于本能,更天真自然。卢梭设想:

如果我们只有身体的有形的需要,就可以不说话。我们只要姿态语言就能完美地理解,就能建立一个与今天有些不同的社会,它能更好地朝向它的目的:立法、选择首领、发明技艺、建立商业,总之,借助有声话语所能做到的一切,无声的姿态语言都能做到。^②

这真是一个绝妙的假设,但是卢梭是自相矛盾的,因为离开词就没有这假设,卢梭出于真实的目的却岔入原始语言的乌托邦。但是卢梭的魅力恰恰在于,我们似乎可以感受这个乌托邦。词在这里失

^① 卢梭在这里的注解中指出:“我在别处说过,虚构的不幸比实际的情景更能感动你。”(卢梭:《论语言的起源》,第63页,巴黎,伽利玛出版社,1990。)

^② 同上。

去作用,心和动作直接相同,好像直接感悟不会说话者(聋哑人、自然物、动物)的肢体语言,其中含着词所表达不出的自然的神秘。语言从精确性回到模糊性,我们听不懂,我们靠直觉猜测!我们不靠有声语言和文字,从而形不成观念。这有些像动物的“交流”,卢梭也确实提到了“蚂蚁的自然语言”,对眼睛说话的语言。

只有人能从姿态语言过渡到约定的有声语言,卢梭认为,这是进步,但也是恶之初。卢梭关于语言起源的最基本的态度是,人的第一声话语与其说是出于需要,不如说是出于热情;而人写出的第一个字却是来自实用的需要,说话在前,写字在后。由热情而进出的话是感受性的、活泼比喻性的,还没有概念和理性。卢梭说:“需要听写原始的姿态,热情发出原始的语音。”^①“有人假定人们发明话语是为了表达他们的需要,在我看来,这个观点是站不住脚的。文字的第一种需要的自然效果是与人隔离,而不是与人接近。”^②出于“需要”的文字使人与人之间隔离,而出于热情的话语使人相互接近。这里的“隔离”或“距离”意味深长,它悬隔出一个空间,文字就活动在这个空间中。如何理解“需要”与“热情”之间的差别?简单地说,饿-吃、渴-喝、活着属于需要;爱、恨、怜悯、怒属于“热情”,原始人类的第一句话就是从这些热情中“脱口而出”。第一句话一定是象声词,而且大多是元音,就像优美和谐的歌。卢梭认为:

由于促使人说话的第一个动机是热情,它的第一个表达就是比喻,首先产生比喻性语言,专门固有的意义是最后发现的。只有当我们在事物真正的形式下看到事物时,才用事物的真实名字称谓它们。我们首先只用诗歌说话,很久之后才听命于理智。^③

①② 卢梭:《论语言的起源》,第66页,巴黎,伽利玛出版社,1990。

③ 同上书,第68页。这样的立场在20世纪法国哲学家利科的《诗歌的语言和科学的语言》中也得到肯定,利科认为自然语言经历了从活的隐喻到死的隐喻的过程,科学语言则从表面上再也看不出隐喻的根源。卢梭谈论的热情与比喻的关系在18世纪其他作家那里也有类似的描述,杜尔哥在《关于诗的通信》中写道:一个民族用词所表达的抽象观念越少,为了使自己被别人理解,它被迫借用图像和比喻的情形就越多。

从诗歌的比喻到用科学理智固定词义,有一个过渡,或者说是“翻译”,它不是直接的,而是间接的(在这个意义上,任何比喻都是隐喻),而理智的语言隐藏了其隐喻来源,它用观念置换或翻译了热情,从而使语言变得索然无味。卢梭用例子说明了这个过程。野蛮人第一次遇到陌生人,感到很害怕(害怕也是“热情”),这害怕使他看这些人比他本人高大,就称之为“巨人”(Géants),但是多次接触之后,他重新意识到,这些所谓的“巨人”在力气上并不比他出色,于是,就给予他们一个和自己一样的专有名称“人”。“热情迷住我们的眼睛,热情向我们提供的第一个观念不是真观念,这时比喻性的词产生于专有名词之前……由热情所提供的虚幻的图像在前,回应这样热情的语言也是最先被发明的。”^①

婴儿学会说话的过程也许是卢梭这里所谓语言起源的缩影,婴儿说的第一句不是“话”,而是最简单的呼叫和呻吟,含糊不清,而后才有发音、音节音调及其变化。“音乐符号有同样多的声调;我们实际说出的语言只有三四个声调,而中国话的声调却多得多。”^②“反之,汉语的辅音(比我们)要少得多。”^③总之,卢梭对汉语持欣赏态度,因

① 卢梭:《论语言的起源》,第69页,巴黎,伽利玛出版社,1990。

② 卢梭读过早期到过中国的传教士关于汉语的描述,比如杜赫德神父的《对中国和中国鞑靼人……的描述》(*Description [...] de la Chine et de la Tartare chinoise*, 1735)。卢梭也读过 *Cyclopaedia de Chambers* (1741)一书中的“中国”词条。该词条摘录了李明神父的《关于中国现状的新回忆录》(*Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine*, 2 vol, 1697)。该词条所引用的段落见原书第1卷第298页:“汉语的特点在于它被赋予了不同的声调,同一个词可以发出更强有力的抑扬声音,从而有不同的意味(这里可能指汉字中这样的情形,比如‘da’,由于声调的不同,可以有‘耷’、‘达’、‘打’、‘大’,与现代汉语相比,古代汉语和方言有更多的声调。这里,作为象形文字的汉字,确实比西方的拼音文字在寓意上复杂得多,它属于同音异义,音同调不同,这是汉字发音的基本特点——引者)。而且汉语……是一种音乐,它藏匿着真正的和谐,这造就了汉语本身。”另一个作者杜克洛也谈到了汉语的音乐性,认为汉语有非常多的声调,这与“我们几乎是单(音)调的语言”形成了鲜明的对照。可见,卢梭阅读了曾经到过中国并了解汉语的传教士掌握的直接材料。(参见卢梭《论语言的起源》,第224页,巴黎,伽利玛出版社,1990。)

③ 同上书,第70页。

为汉语有更多更自然的音调,更多清响的元音,从而更和谐,更接近于音乐。这里卢梭谈论的是他对语言和音乐本质的看法。

在卢梭看来,音调变化多在听觉效果上并不使我们感到发音清晰,而是模糊。^①声音越接近自然语言,越有元音效果,越难以区分,也就越含糊。于是,为了区分和清晰,辅音被“发明”出来。“辅音的干预消除了元音的重叠^②,使元音流畅,易于发音。”^③于是,语言变得复杂起来,在单(音)调或多音调基础上,有了元音与辅音的新组合,这叫做音节或节奏。而单纯来自自然的音调,对话语的清晰贡献不大,从而不是完全意义上的话语。“清楚的发音来源于约定”^④。这带来两个问题:一方面,自然语言的音调因素适合于唱而不是说^⑤;另一方面,说话交流是一种约定的产物,必须按一定的规则发音,人家才听得懂。“约定”是个关键词,首先得有人为的因素,然后才是“习惯成自然”。“人为”就避免不了造作,但是“人为”要以自然为基础,辅音以更自然的元音为基础,“绝大部分词根都来源于拟声词,或来源于热情的声调以及可感对象的效果”^⑥。词根是语言的“种子”,它与不同音节的嫁接,生出许多同义词,这些同义词从不同的角度(或者关系)表达同一个对象或词根(这里特指拼音文字,与汉字的情形不同)。由于同义词的作用是区分,所以它最可能是具体的、描述性的词,而不是抽象词。^⑦

在考察语言发展的历史时,卢梭发现,声音越是单调,越是需要更多的辅音。辅音是作为“语法”现象出现的,是一种补充性的效果,

① inarticulées,比如“耷”、“达”、“打”、“大”在听觉上连中国人都很难区别,更不用说对使用拼音文字的西方人了。

② 为了减少元音重叠的现象,有时法语在两个元音之间引入了辅音。比如在“de l' accent”中,元音 e 和 a 之间插入了辅音 l,以达到区别发音或发音清晰的效果。

③ 卢梭:《论语言的起源》,第 71 页,巴黎,伽利玛出版社,1990。

④ 法文 convention 有惯例、习俗、约定俗成、传统、公约等意思。

⑤ 正是在这样的意义上,卢梭认为,由于汉语有更多的音调上的变化,它与音乐有更多天然上的联系。

⑥ 卢梭:《论语言的起源》,第 71 页,巴黎,伽利玛出版社,1990。

⑦ 根据这里的思路,我们假设汉语的同义词可能比拼音文字更多。这对翻译实践是有意义的。

它的增加和完善使发音更加清晰,并且最终使声音变成文字。这是一次根本性的转变:一方面,文字(特别是法文)更准确地记载下声音;另一方面,文字在固定了声音的同时,使说话中的热情“荡然无存”。文字不像说话一样的“面对面”^①,因为文字在我们心中唤醒的,往往是间接的、与我们的生命有距离感的观念,而不是情感。与图像(电影、连环画、电子游戏、时装等)相比,任何文字都是抽象的,“文字不是对着心灵,而是对着理性说话”^②。我们读书时不再说话,不需要声调。文字是说话的延伸。与说话相比,文字更清晰精确,但也更无生气、冷酷、隐晦。文字不说话,所以听不见,所以无热情、不直接、晦涩等。这是从说话到文字的“进步”之效果。

总之,文字是声音的“异化”。异化是一个过程。最早的文字形式所描画的不是声音,而是对象本身。这意味着,东方的象形文字比西方的拼音文字更古老,而且象形文字中还保存着绘画一样的热情,因为它自己也是图像。卢梭所谓的象形文字指的是墨西哥的玛雅文字和古代埃及人的文字。但在他看来,除了象形,“汉字是真正地描画声音,汉字对眼睛说话”^③。这不是犯了一个常识性的错误吗?我们根深蒂固的观念是,汉字最基本的特征是象形而不是表音,可是卢梭不这样看。象形图画不但对眼睛说话,而且笔画的曲折就好像声调、节奏、旋律,象征着汉字的声调,我们竟然可以把汉字的笔画当成音符,这音符就是我们说话的声调,这真是另一个发现!更令人惊奇的是,卢梭声称,拼音文字没有忠实地描画声音,而是把声音肢解成碎片,“第三种文字分解(décomposer)声音……这就是我们的文字形式……它不是描摹声音,而是分析声音”^④。我们看到,当德里达在他的《论文字学》(*De la grammatologie*, 1967)^⑤中批评西方文字的“语音中心论”时,似乎忽视了卢

① 面对面才有直接的热情,没有距离感——说话的声调和节奏、突然的中断、失语和口吃等,这些都是“热情”的表现。

② 卢梭:《论语言的起源》,第73页,巴黎,伽利玛出版社,1990。

③④ 同上书,第74页。

⑤ 德里达最有代表性的著作之一,这本书实际上也是对卢梭《论语言的起源》的解读。

梭与他的冲突。卢梭与德里达对拼音文字有不同的意向。卢梭的结论是,描摹声音且象形的汉字和古埃及文字是“尚未开化的”,而拼音文字是“文明的”。但是,“文明”不仅是“进步”,也是“堕落”。与“野蛮的”象形文字比较,拼音文字使交往更便捷,更有条件通用。象形文字与拼音文字是两种不同的智慧发明的,从而导致了东方的智慧和西方的哲学。这里我们只限于一般的说话与文字的区别,文字有着强烈的独立或脱离说话的倾向。卢梭认为:

文字的职责似乎是把说话固定下来,文字其实就是篡改;文字所改变的并不是说话的词汇,而是说话的天性;文字用精确性代替了表情。我们说话时滋生感情,我们写字时生产观念。在书写时,我们被迫把语词放到我们共同接受的空间;但当我们把这共同空间的词语说出来时,就会按照自己的好恶,随着口气的不同而有所变化……我们写出来的话语不可能像我们说出来的话语那样保持长久的灵性。我们能写出声音,但是写不出语气或语调。然而,在抑扬顿挫的语言中,正是各种各样的声音、音调产生语言的最大能量。^①

文字就是篡改说话!因为文字改变了语言的方向。文字是对说话中所缺乏的东西的增补,比如说文字有保存和记忆功能,在这方面说话和“心记”都赶不上文字。但有一利必有一弊。文字有“腐败”(“失去天真”)的倾向。卢梭和德里达都看到,作为增补,文字并不总是表示它所替换的说话,而是走到了“外面”,一种异域,它填补了一个空缺,这空缺是说话所达不到的地方。于是,距离、欺骗、坏事就要随文字产生了,此即德里达所谓“危险的增补性”。

当然,说话也可以骗人,但这是另一回事。我们这里谈的是说话与文字本性上的差别,说话毕竟是直接的(口气、面部表情、语调、姿

^① 卢梭:《论语言的起源》,第79页,巴黎,伽利玛出版社,1990。

势、情绪等)。按照卢梭的见解,文字的间接性使多余的东西相互寄生,从而离天真越来越远。文字越“进步”,语法越精确,逻辑性越强,越产生冰冷、单调的语言,越充满学院气!文字这样的“统一”方向也是走向狭窄的方向,它的隔离作用使其成为便于统治的工具。

总之,文字越来越远离自然状态,而卢梭更喜欢质朴的声音。“我说过,原始的话语就是原始的歌。节奏的周期性往返,声调、旋律的抑扬,产生诗,产生说话的音乐。”^①这是幸福的“心声”。诗不是写出来的,而是吟出来的,诗伴歌与舞;诗好醉与狂,是热情之直接产物。吟诗即朗诵,诵成曲,曲成线条,成舞,这曾经是中国古人享有的幸福。这是一种质朴的幸福,就是说,这里的热情还不虚假。不只中国,各民族都是先有诗歌的热情和比喻,后有散文和文章,就像先有说话,后有理性,先有说话声调的变化,后有音乐的旋律。声调的变化形成歌,变化中的区别就是节拍。说话和唱歌在本性上是一样的,但它们都与诗有渊源关系,因为诗是最美妙的“说”与“唱”。说话决不仅仅是“声音”,它的灵性是声调、节奏、旋律所包含的情感。最深厚的感情不是“说”出来的,而是“唱”出来的,音乐的旋律是对说话扬抑之声音的模仿,以表达情感:呻吟、痛苦、欢乐、叹息。我们为什么宁愿不听“话”而听“歌”?因为后者更生动鲜活,让我们趋之若鹜,这同时也给我们布下了另一个陷阱。在卢梭看来,从清脆动听的山歌走到豪华而矫揉造作的剧场,声音改变了本色,它的夸大成了欺骗,它的变调成为腐败。

二 戏剧

卢梭关于戏剧的主张集中见于他给达朗贝尔的一封长信。像他的其他作品一样,这篇《致达朗贝尔的信》也是惊世骇俗的,它与以上《论语言的起源》如出一辙,捍卫人性的天真和自然的热情,抨击戏剧表演中的矫揉造作。这当然是有所指的,比如法国剧作家莫里哀的喜剧就被卢梭称为极其危险的作品,其道德上的害处不亚于一个教唆犯。这

^① 卢梭:《论语言的起源》,第114页,巴黎,伽利玛出版社,1990。

里谈的不仅仅是戏剧,而且包括一般意义上的表演。^① 这可以追溯到卢梭的成名作《论科学与艺术》,这篇作品与以伏尔泰为代表的诉诸进步的启蒙倾向明显不同,后者所谓“启蒙”的一个重要含义,就是要以“文学”教育改造人。散文、诗、戏剧是表达启蒙思想的重要手段。卢梭却尖酸地称之为“毒药”,他认为应该让毒药变为良药,清洁文学和表演的空气。伏尔泰与在《百科全书》上撰写“日内瓦”词条的著名启蒙学者达朗贝尔都主张在日内瓦建立一座剧院,以上演启蒙的戏剧。卢梭坚决反对,他要捍卫自己出生地的洁净。《致达朗贝尔的信》就是对达朗贝尔主张的回应,这也是他与伏尔泰、狄德罗等人疏远的开始。

争论的背景是,当时的日内瓦还没有剧院!它竟然禁止上演喜剧!事实就是如此,日内瓦不喜欢这样的演出,它害怕喜剧中角色的奢侈和放荡风气在全城散播开来,腐蚀淳朴的风俗。达朗贝尔主张戏剧可以起教育作用,卢梭却认为它的作用是教唆,问题集中在怎样看待娱乐。达朗贝尔的主张是美妙动人的,而卢梭却要冷漠地说出真相。卢梭的开场白是,为了读者,他要改变文体,在写作中寻找乐趣。文字不事精雕细凿,而要像他孤独平静的精神生活。过于讲究文字,就像填不满的奢侈和轻浮的欲念,是卢梭所不愿的。

为了挖掘卢梭这封长信的哲学含义,我们把演戏和表演、模仿或重新出场的观念联系起来。卢梭的挑战实际上是,模仿本身是否是有害的?用模仿教育人是否道德?演员或模仿的职业是否光荣?他提醒说:“一切无益的娱乐都是坏事,因为人的生命是如此短促,时间是如此宝贵。人的本来状态就有它的乐趣,快乐来于他的本性,来于他的劳动、交往和需要。”^②我们为什么要舍弃本来的快乐而陶醉于虚假的快乐呢?卢梭的意思是,守住本分就是快乐,就不寂寞、苦恼。他说:

我们经常看到,劳动习惯使懒惰变得不可容忍,纯洁的本心

^① spectacle,这是个极具哲学意义的词,我们可以把它与“出场”、“在场”的意思联系起来,其近义词还有景色、演出等。

^② 卢梭:《致达朗贝尔的信》,第65页,巴黎,加尼耶-弗拉马里翁出版社,1967。

可熄灭追求无聊娱乐的兴致。后者正是不高兴本身，是游手好闲所带来的负担，它遗忘了自然、简单、质朴的天真之本来的乐趣，使一种危险的娱乐变成必需之事。我所反感的是，人们无休止地把心灵束缚在舞台上，走火入魔，被钩走了魂。^①

当无聊时，我们无法打发多余的时间，这真是对人类的莫大讽刺：一方面时间对人比任何东西都宝贵，另一方面人却不知道如何利用时间。人不做有益的事，就倾向于无所事事，就有了多余的时间，就用无聊的娱乐来打发。可怕的是，这对娱乐者自己也很难说是“乐”，短暂的“满足”后躲藏着更大的无聊。为了回避生命的意义，只能迅速地接上另一次无聊，以致很快地耗损生命，就像吸毒一样。在卢梭眼里，兴建一座豪华的剧场象征着这个城市的堕落，它只能为无聊提供场所。当人们表面上聚集在一起，为剧中虚假的快乐爱情和死亡而感动时，就会忘记它本来是对生活的一种变了形的模仿，它只是暂时满足了人的幻觉或想像，使心灵朝向一个危险的方向，以为这就是生活本身。这是另一种危险的增补性，我们的热情只朝向生命活动的替身^②，我们不再喜欢自己的生命和身体，而是喜欢异化出去的对生命和身体的拙劣模仿和替代符号，从而使人与人之间直接的感情距离逐渐拉大；我们不去实实在在地爱自己的父母、兄弟、姐妹，而把感情投向自己的“偶像”。戏台上的表演越“真实”，离自然状态越远。卢梭注意到戏剧表演无法弥补的缺陷，它与观众被引诱了的口味有关。为了迎合观众所等待的趣味，表演不可能不歪曲生活的本来样子：它夸大事实，把所有的痛苦都加在一个人身上（悲剧效果），或者把实际不可能相遇的偶然性都安排在一天或一种场合发生（喜剧效果）。观众竟然就是喜欢看那些与事实不一样的东西——这是幻想和想像，

① 卢梭：《致达朗贝尔的信》，第66页，巴黎，加尼耶-弗拉马里翁出版社，1967。

② 还有一种身体的娱乐活动，即体育，它本来是有益身体的游戏，但是现在人们关注体育，是关注与身体健康本身无关的事情，并为此耗费了无数的时间和金钱，这与卢梭批评的无聊的娱乐在性质上是一样的。

是卢梭所批评的现象,因为他不能容忍虚假。“作者越是表明他所要教育的目的,就越是达不到教育的效果。”^①卢梭还批评莫里哀在喜剧中捉弄憨直的性格,把诚实看成愚蠢。演员靠模仿生活,养成了矫揉造作的习气,追求浮华,在卢梭看来,在所有国家中演员这个职业都被认为是丢脸的,他们都有职业病,即奢侈与贪淫。可以从一个社会对演员的态度看社会的风气:对演员越是蔑视,社会就越纯洁;反之,视演员为争相模仿的偶像,则社会越奢靡、堕落!

演员的才能是什么?就是伪装的技艺,装出另一个人的性格,表现出不是他本来的样子,好像充满热情,其实内心冷酷。^②演员的天赋就是弄虚作假的本领,天性诚实的人不是当演员的材料。同样的道理,老实人也当不了政客,而政客天生就是演员。作为人,演员与政客必须经历一个舍弃自我的痛苦过程,才能得到由于他的高超表演所带来的荣耀。他们实际上也是靠出卖自己的“色相”得到好处,这难道不是人们唾弃他们的一个重要理由吗?但是“文明”社会的堕落就在于,越是虚假骗人的角色,就越是得到好处,它们之间的关系成正比。当社会的风俗变成人人争当演员、政客时,这个社会已经完全不可救药,因为社会上已经没有老实人了。卢梭对人本身的幸福感提出严厉的挑战。每个人都都要在这个十字路口作出自己自觉或被迫的选择,即幸福是来自自己的天性,还是来自装出来的另一个我。如果是迫于社会风气和自己“追求幸福的良好愿望”而选择后者,我们必须忘记什么是害羞、内疚和下贱。

卢梭把表演看成一个不洁净的行业,特别是女演员,简直就是行为放荡、道德败坏的根源。由于以骗人的技能作为职业,她就再也没有少女似的腼腆(但这不妨碍她能表演害羞),从而使她变得毫不可爱,因为她已经不可能有真正的恋爱。在卢梭看来,害羞是幸福的爱情不可缺少的。害羞把爱轻轻地推开,似露非露,好像是对爱的约束,其实却在点燃它。爱情对女人的名字是柔弱,对男人的名字才是

① 卢梭:《致达朗贝尔的信》,第83页,巴黎,加尼耶-弗拉马里翁出版社,1967。

② 参见同上书,第163页。

勇敢。柔弱的默许靠她的眼睛而不是话语,而他在得到她之前,先要得到她的眼睛。卢梭把害羞看成是两性感情淳朴的标志。如果说,越是见过世面越不害羞,那么越是闭塞的村姑就越淳朴。害羞是隔离的一个后果,而害羞本身又把自己与他人隔离开来。按照卢梭的思路,我们要对毫不害羞的女人保持警惕,特别是当这个女人是个演员的时候,因为她的职业最容易培养虚假的性格。

做一个老实人!这就是卢梭的劝告。这个老实人更像个自然人,甚至有些粗野。他喜欢户外活动,打猎、旅行,保持自己的自由!就像古代斯巴达人那样,他们不像雅典人那样优雅,他们从事磨炼人的身体锻炼。至于女人,卢梭甚至说,与其放任她们“猥亵地”打扮自己,还不如提倡斯巴达的裸体风俗。可是,“年轻的中国女子露出她们裙下藏匿着的小脚脚尖,这在北京遭来的非议比……跳裸体舞还大”^①。藏起一部分是为了渲染给人看的另一部分;反之亦然,不充分暴露却引起更淫荡的想像,而这两者,既不自然,也不自由。它太烦琐而不像斯巴达人那样简朴,那样围着篝火自然地接吻、跳舞、拥抱、歌唱、喝酒,这里有真正的快乐和幸福,让人感动,让人爱。这样的幸福不在剧场,不是做作的表演,它山野,笑在人们的心上。它没有悔恨,只有劳动,憧憬着希望。

第六节 浪漫主义或沉醉或焦虑的欲望

卢梭一生中写了三部具有浓郁感情色彩的作品,即《新爱洛绮丝》、《忏悔录》、《一个孤独漫步者的遐想》。这三部作品确立了卢梭作为浪漫主义开创者的地位。一般地说,它们往往写“我”的感情经历,具有美妙的想像色彩。但实际的情形则更为复杂,卢梭的作品是独一无二的,无法模拟,隐藏着极为丰富的精神信息。

《忏悔录》的中心是“我”,是卢梭一生经历(主要是感情经历)的自画

^① 卢梭:《致达朗贝尔的信》,第279页,巴黎,加尼耶-弗拉马里翁出版社,1967。

像,它有让人非常感动的动机,以致我们无法怀疑他的真诚。卢梭说:

这是一幅仅有的,也许是永远不会再有的唯一的肖像,是按照真实形象及其全部事实确切无误地描绘成的。^①

我生来就与我见到过的任何人不同……这就是我所做过的,我所想过的,我就是这样一个人。我以同样的坦率写出了善与恶。我既没有隐瞒任何恶行,也没添加任何义举……我如实地描绘自己,是什么样就什么样,是可恶可耻也绝不隐瞒,是善良宽宏高尚也不羞羞答答:我把你看不到我的内心世界暴露出来了。^②

这是卢梭的回忆录,的确与众不同。卢梭老了,很孤独,逐渐失去了年轻时感受生命的能力。青年卢梭的似水年华在老卢梭面前一幕幕掠过,变成了文字。字符中不仅有过去的真实,还有下笔时的情感,这让老卢梭感到愉快。但是,危险正出在这种愉快中——这快乐来自笔端,它是真实快乐的替换物。它是一种间接性,迂回、模糊、隔离。就像《新爱洛绮丝》^③中的朱丽对她的情人圣普鲁的告诫:分离的情人对爱人的思念有一种危险的倾向,特别是当他们通过书信互诉衷肠的时候。我们这样引申朱丽的意思:真人不在眼前,所以是“孤独中的情欲”。情书成了爱情的一种“危险的增补”。与情书相伴的情景往往是孤独的:信的形态所面临的的是一个“缺失”的人,而不是人本身,

① 卢梭:《忏悔录》,焦文逸译,“作者的话”,第4页,北京燕山出版社,1999。

② 同上书,第1页。

③ 《新爱洛绮丝》是卢梭创作的信札体爱情小说。此书不赞同法国古典主义的艺术创作原则,认为后者其实是让爱情罩上“文明”的外罩,只看重形式上的伪饰、阿谀的礼仪,鄙视自然的热情。在卢梭看来,这些习气是造作的、可笑的。他在小说中描述了自然的爱情,自然流露的热情。小说中的主人公朱丽是贵族的女儿,圣普鲁是穷教师,一个平民。他们之间的爱冲破了门第观念,恢复了人的天真。但迫于社会和家庭的压力,朱丽只得与“理想的丈夫”、门当户对的华尔玛结婚,但是她一生中真爱的是圣普鲁,她在临死前写给圣普鲁的信中作了爱的最后表白。

所以情书等于自言自语。危险的倾向性在于,所爱的不仅是“收信人”,而且也是自己的感情,从而情书越是感人,越不切合实际。情书中搀杂着面对一个“虚无”的焦虑不安。这样的思念极易引起想像,它以“失去对象”为代价。这“危险的增补性”简直就是《忏悔录》无处不在的幽灵,它是这本书最重要的描写手段,保证了卢梭在记忆不清、无法把握真实对象时用想像中的形象填补空缺。卢梭在这种“方便”中得到了愉快。这方法是非常耐人寻味的,有些像《新爱洛绮丝》中“孤独中的热情”,但在《忏悔录》中有更隐晦的吐露:“忏悔”表现为“罪恶感”,《忏悔录》有多处暴露了卢梭性情中“有罪恶感的情欲”倾向。^① 这样的性情几乎支配了卢梭人生的各个阶段。

^① 这在狭义上指卢梭有手淫的“恶习”,在广义上则指卢梭从少年时代就对漂亮女人怀有“自然的热情”,这种情绪异常敏锐细腻,并伴以想像。我们又把这些与卢梭的害羞性格联系起来:“羞怯”使卢梭喜欢做不被人发觉的事情,在暗处显露自己,手淫、小偷小摸、偷窥。卢梭8岁时因为淘气受朗贝尔西埃小姐的体罚,“我感到在疼痛之中,甚至在羞惭之中,夹杂着一种快感,使我更加企盼而不是害怕再次挨她的纤纤玉手的责打(这是卢梭性心理早熟、情感细腻的标志——引者)……这就是亲切,甚至是肉欲产生的亲切……这种处罚竟然违背常理地决定了我今后一生的兴味、欲念、激情及我这个人呢?……有很长一段时间,我不知什么原因竟忧心忡忡,总是用一种炽热的目光贪婪地盯着漂亮女人。我总是回想起她们来,但只不过是为了使她们按我的方式浮现出来,变成一个个的朗贝尔西埃小姐……而且,当我随着年岁的增长,终于长大成人的时候,依然是原本会毁了我的东西保全了我。我原先的那种童稚的兴趣,非但没有失去,反而与另一种兴趣密切相连(这里卢梭指自己染上的手淫癖,但是他出于害羞在书中从来没有说出这个词——引者),竟至无法从我感官燃起的欲念中把它去除掉……我的那种享受是不能被渴求它的男人所抢夺,也不能被可以给予的女人所猜到的……我虽然不敢表露心思,但我起码还可以想像我所知晓的男女间的事,以求自娱。跪在一个凶蛮泼辣的情妇面前,对她惟命是从,求她原谅宽恕(这是卢梭在描述自己手淫时所伴随的想像——引者),我都觉得是很甜蜜的感受。而且,我那活跃的想像越是使我热血沸腾,我便越是一副木讷羞涩的情人模样。不难想像……对被爱上的女方的贞洁是没有什么危险的……但通过我的方法,也就是说,通过想像,我毕竟大大地享受了。就这样,我的肉欲与我胆怯的性格和浪漫的精神配合一致,通过同样的兴味,为我保全了一些纯洁的感情和诚挚的品德。”(卢梭:《忏悔录》,焦文逸译,第10—12页,北京燕山出版社,1999。)这当是最诚恳的忏悔!但字里行间躲藏着更多需要破译的密码。

我们惊奇地看到了卢梭的坦率。他吐露自己的隐私,它们躲在暗处,很像偷窥:能看到对方,而对方看不见自己。^①这确实是孤独的,但是有极大的乐趣。可这乐趣一定伴随焦虑,焦虑不仅在于能否满足欲望,更在于它强迫一定要有满足这欲望的行为,从而是“癖”,带有痛苦。我们这里只分析卢梭书中与“偷窥”有关的各种特性:用目光“接触”,只是想像中的占有和幸福。偷窥者在摆脱了他人责备的目光时,也把自己封闭起来,他只有被隔离的愉快。写作《忏悔录》时的卢梭就有这样的愉快。“我书写,躲在暗处,这对我最为方便。”^②偷窥的目光是贪婪的,它虚假地消除了被隔离的距离。同样,书写情书也拉近了情人之间的距离,以致读起来就像她或他在自己的身边一样。那些令人愉快的字,飞过天空,穿越墙壁,径直沁入情人的心田。这样的欣慰是爱情的陶醉、出神,感情完全投入。这里没有情人间火辣辣的目光直视,因为文字本身就是间接的、迂回的。

卢梭是个胆小害羞的书写者,这性格有导致偷窥的自然倾向,在不自觉中寻找“能看见而不被别人看见”的愉悦。这样的心理愿望和文字往往是反常的、古怪的,因为它们总是躲在暗处。卢梭让《新爱洛绮丝》中的朱丽这样说:“真正的爱是柔和的,决不粗鲁地攫取爱物,而是怀着胆怯窃得。神秘、沉静、羞涩、惶恐遮盖起甜蜜的激情,却使其更加细腻。”^③“偷”来的幸福更甜蜜?卢梭在《忏悔录》中不但乐于描述自己的偷情,而且忏悔自己喜欢小偷小摸,喜欢暗中“拿”而害怕直接向人讨要,这同样是胆怯者的冒险。

这样的性情也有后天环境的原因,卢梭十几岁时被他舅舅送到一个匠人手下做学徒,这个专横的师傅使小卢梭时时刻刻感到不安。当自由丧失时,当不安的气氛与胆小、害羞的性格遭遇时,小卢梭染

① “能看见而不被别人看见”的情形很像德里达在《马克思的幽灵》一书中提到的最为诡秘的魂灵,比如在莎士比亚悲剧《哈姆莱特》中出场的老国王的幽灵。

② 卢梭:《新爱洛绮丝》,第116页,巴黎,伽利玛出版社,1969。

③ 同上书,第138页。

上了说谎和偷窃的恶习。他整天战战兢兢,有话不敢说,只能看别人玩。人是环境的产物,这些恶习是在做人的权利被剥夺后,被剥夺者的无奈之举。“这就是为什么每个仆人都都是小偷骗子”^①。它很“方便”,而且只要不被看见或揭穿,也不那么可怕。惩罚并不能起到“警示”作用。卢梭写道:“我觉得挨打是对偷窃的一种补偿,让我有权继续偷。”^②这个小偷,这小卢梭,他不再习惯“正常人”的举止言行。“非行动不可的话,我不知该如何做;非说不可的话,我不知该说些什么;有人看我的话,我便局促不安……我觉得日常的谈话简直难以忍受,惟一的原因就是没话找话说。”^③内向孤僻的性格就这样养成了,从而导致忧郁。忧郁是一种复杂的性格,温柔多情而又找不到知己,沉湎于幻想。抑郁质的人想像力丰富:“我”可以在想像中随意变化自己的生活。

我们还注意到另一种与以上叙述不无关系的现象:卢梭在《忏悔录》中深情地回顾了他与华伦夫人的感情关系。卢梭称华伦夫人“妈妈”,而她同时是他的主人和情人。对两人感情生活的描述占了《忏悔录》的许多篇幅。从世人的眼光看,华伦夫人是堕落的。^④她不但离家出走,背叛了丈夫,还勾引卢梭这样的少年,同时又养着另一个青年男仆。但卢梭感觉到的只是她的酥胸、玉手、双臂……以及亲热的语气,使他的胆小、腼腆一扫而光。可是这不只是爱情,而是更甜蜜、温馨的感情(卢梭从小就失去了母爱),这使他害怕做华伦夫人真正的情人。只有当她不在场时,卢梭才感受到自己是多么爱她。这时他焦虑,吻她睡过的床、她碰过的窗帘,匍匐在她曾走过的地板上。“总而言之,我与最疯狂的情人相比,只有惟一的一个差别,但也是最

① 卢梭:《忏悔录》,焦文逸译,第24页,北京燕山出版社,1999。

② 同上书,第26页。

③ 同上书,第28页。

④ 华伦夫人最初受到一个哲学教师的引诱,后者对她的说教是,偷人养汉只要不被人知晓,就根本不是在欺骗自己的丈夫;而华伦夫人的座右铭是:没有什么比占有更能使一个男人紧紧地依恋一个女人的。

根本的差别,它使我的行为在情理上几乎是不可思议的。”^①什么差别呢?卢梭在这里没有直接碰情人的身体!这几乎是不可想像的,正因为他没有“伤害”她,他的心灵和身体都保持着童贞。以上那些身体躁动不安的活动只是与情人直接接触的一种危险的置换,一种增补之链(亲吻情人接触过的物件,以至于手淫)。它欺骗了人的本性,消耗精力和健康。可是卢梭认为:

羞愧和胆怯的人觉得非常合适的这种恶习,对于想像力丰富的人来说,还有着一种很大的吸引力:这就是可以说是随心所欲地占有整个女性,让迷惑他们的美人儿服务于他们的快乐,而又用不着征得她们的同意。^②

这些,竟然拯救了卢梭,他确实与众不同!急如闪电的感情使他失去理智,但是他确实对华伦夫人什么也没有做!^③

情感活跃而思维迟钝,这就是卢梭!卢梭说自己理不清思想,写作困难,其实他是不想要条条框框的束缚,但是这些东西却是无处不在,就像两个不太熟悉的人单独在一起时的尴尬:场合逼着你说话,没话找话。思想一旦约定俗成,立刻索然无味。卢梭讨厌公开场合,因为他害怕当众说话,害怕作为众人中的一员。他喜欢不在场。只有不在场的、躲藏起来的卢梭才有他真正的价值。^④ 以上的种种场合

①② 卢梭:《忏悔录》,焦文逸译,第89页,北京燕山出版社,1999。

③ 卢梭下面这段话也许是对以上内容的解释:“快感!男人生来就该有快感吗?啊!如果我一生中哪怕有这么一次尝到爱的全部美酒,我想我那羸弱之躯也消受不了,也许会当场完蛋的。”(同上书,第183页。)

④ 这种情形在以下场合被卢梭推向极端——他竟然害怕真正得到自己所爱的华伦夫人:“我心里充满了某种夹杂着烦躁的恐惧,很害怕我所渴望的事情,竟至有时在脑子里真的在寻找某种正当的办法,避免幸福。”(同上书,第162页。)至于与华伦夫人做爱的情景,卢梭只是轻描淡写地说:“我所害怕而非渴望的一天终于来到了……我头一次投入到一个女人,而且是我所崇拜的女人的怀抱里,我幸福吗?不,我感到的是肉欲。我不知道是什么无法克服的忧伤毒化了它的魅力。我仿佛犯下了乱伦之罪。”(同上书,第164页。)

不正是这样吗？卢梭决定写书著述和离群索居，因为这是最适合他的。而如卢梭所述，若只是出现在众人面前，人们就永远不会知道他的价值。

卢梭在《忏悔录》下卷记载了他主要著作的成书过程，文字的生动程度远不如上卷，因为这里有另一种替换和转化：上卷描述了青年卢梭的似水年华，直到与华伦夫人的关系恶化；下卷描述卢梭中年以后的生活，他的热情已经升华为文字创作活动。从38岁到50岁（1750—1762），卢梭几乎完成了除了回忆录之外的全部重要著作，第一次征文获奖后，他发现了自己的写作才华，开始沉醉于另类“情人”，那里有词的魔力。感情生活的失败反而有助于他写作，这里有词对感情的增补，感情的缺失。这时，出神和陶醉的是词，从而有与从前“似水年华”不同的快乐，因为下笔时有新的感觉融入。现实中不能满足的，可以在文字中满足。“发现墨水和笔的魅力该有多幸福！我表达所感受的，升华感受的多余部分，在描述中转移和交换。”^①在表述对象时升华隐藏的愿望，弥补对象的不足，以得到更大的满足，卢梭从写作中得到快乐，但同时又焦虑不安，他在为快乐而写作时不自觉地掩饰了可能引起自己惭愧的内容，但是，这还算真诚的忏悔吗？^②写作只是为了体味到写到快乐处所唤起的快乐！追忆中的印象和当下的感觉要循着使我满足的方向，而且我可以用想像弥补记忆的不足。这是陶醉、出神，忘记了时间，变化着各种可能性。

这里有浪漫主义的所有萌芽。因为有“我”才沉醉、焦虑。又沉醉又焦虑，相互拥有，这就是《新爱洛绮丝》的情形。它实际是长篇情书的不同片断，从别人看不见的角落，窥视一个不在场的情人。这样的文体特别适用于卢梭。情书是危险的，因为它可以（可能）面对一个子虚乌有的情人，有种种猜测，故而焦虑，反复无常。这样的任（意）性又缘于没有实实在在的拥有，于是特别容易伤感，把热情撒向想像。

① 卢梭：《新爱洛绮丝》，第146—147页，巴黎，伽利玛出版社，1969。

② 在写给特龙桑的信中，卢梭说：“唉！当你知道我怀着欢娱写那类作品时，该多鄙视我。”（同上书，第161页。）

情书以书写置换对情人的占有,这样的动机是潜意识中的,它使书写者满足于自己虚构起来的热情,这热情能膨胀到令人吃惊的程度,因为写情书的场景是孤独的,而“所有伟大的热情都是在孤独中形成的”^①。那里简直就是一个无底深渊,积聚着无限的能量。甚至词也不能进入,它无以言表。快活的不是词,而是心。所谓爱就是对对方的心在你心房中跳动,所以出神的姑娘认为自己被小伙儿偷走了心——这欲望、快活是贞洁的,尽管它包含着焦虑——情人的不在场是焦虑的源泉。但焦虑反而是幸福的一种表现方式。幸福的源泉并不全在于所期待的对象,也不在于占有这个对象的想法,而在于两者之间的关联。“关联”是渠道和途径,幽幽暗暗,焦虑就在其中。焦虑又是弥散的,理不清思绪,故又有忧郁相伴,以致神经质、自相矛盾、反复无常、言不由衷。

在写《一个孤独漫步者的遐想》时,卢梭只是为了自己快乐,而根本不想发表。这个作品写于1776—1778年,那时的卢梭生活在一个小岛上,远离人群和社会,过着孤寂的生活。他仅存的乐趣是观察植物,漫步时随身带着笔和本子,记下所感所想。他在自言自语,因为并没有听众,只有他自己。他也不再相信朋友,宁可逃到远离人群的地方,享受自由,只做他想做的,成为自己愿做的人,倾听自然的声音。卢梭的描述近乎一种自然的宗教,他从中得到了莫大的慰藉。《一个孤独漫步者的遐想》就是卢梭的沉醉,比《忏悔录》更能使我们体会到“浪漫”的原义。卢梭对世俗意义上的生活价值不感兴趣。他不爱钱,远离权贵,过简单而自然的生活。他特别不能容忍程序化的生活,他一生都是一个“无职业者”,流浪了一辈子:自由-流浪?《一个孤独漫步者的遐想》与《忏悔录》的另一个不同在于,此时的卢梭已经彻底无忧无虑了:既不必为回忆过去而烦恼,也不必为将来而操心,所以《一个孤独漫步者的遐想》也就更为潇洒,它只有卢梭的凝神,以致忘掉时间。“出神”逃避时间,“体味”不需要时间,“有灵感”不仰仗

^① 卢梭:《新爱洛绮丝》,第68页,巴黎,伽利玛出版社,1969。

什么存在和观念，“遐想”的幸福回避痛苦，连想都不必想。这不就是沉醉和“浪漫”吗？但是它一定是片断的、暂时的、不切实际的，一种容易让人难过和失望的快乐，因为除了“心”，实际上没有任何享受。从美梦中醒来，却发现自己原来是孤独的。但是，浪漫主义终究是激动人心的，人可以在苦涩中自娱自乐，这热情可以超越所有障碍，这就是《一个孤独漫步者的遐想》。

“我现在独自生活在荒岛上，没有兄弟，没有朋友，没有社会，没有未来，只有我自己。”^①没有那些“没有”的东西挺好，因为此时的卢梭不喜欢它们。但是离开它们就等于离开了人类，这实在是彻底的“浪漫”了。于是才有无数不同种类的热情与卢梭不期而遇。“我在孤独中享有的幸福胜过与别人在一起时的百倍，它使我的心灵从社会的痛苦中摆脱出来。”^②他不想向社会索取什么，也不害怕什么。他在人际之外，身处人迹罕至的地方。心如止水，一方静悄悄的异域，就像无人能到达的神圣之地。伊甸之园，返朴归真。卢梭把最后的日子给了他自已。快乐地写，快乐地重读这些字。就这样忘记以往的痛苦，忘记所遭受过的迫害，经历过的耻辱再也与他无关，心里只留下值得想的东西。“我写的这些东西可以被看做是我的《忏悔录》的增补。”^③但是心境不一样了，不再需要絮絮叨叨的忏悔和辩解。甚至“肉欲”也没有了，因为“目前对我来说，我的身体只是我的障碍”^④。现在，卢梭把幸福寄托在自己的文字上。他此刻不再是生活中的一个演员，而是生活外的一个旁观者。他没有“真正地活过”^⑤，因为他有太多的时间活在自己的想像中。在这个意义上，我们想到了“死”这个具有隐喻性的词，就像卢梭在《忏悔录》中说的，人们会认为他一定是个半死不活的人，他已经被那些“增补物”给毁了，而他却固执地

① 卢梭：《一个孤独漫步者的遐想》，第35页，巴黎，伽利玛出版社，1972。

② 同上书，第39页。

③ 同上书，第41页。

④ 同上书，第43页。

⑤ 卢梭写道：“我深叹一口气，自语道，我在这做什么，我生来是要生活的，而我还没有活过就要死了。”（同上书，第47页。）

认为,那些摧毁他的东西正是拯救他的东西,他获得了自由。把头脑解放出来,任他填补可以想到的一切。只有想不到的,没有写不出的。任思绪流淌,所谓出神,所谓沉醉,就全有了。卢梭造就了他自己。但他却是糊涂的,“我分辨不出一个关于我的概念,对恍惚刚刚闪过的东西形不成一丁点儿观念,我不知道我是谁,来自哪里,我感受不到邪恶、害怕和不安”^①。事过境迁,曾经爱的就是爱本身,曾经害怕的就是害怕本身。对那些可能引起耻辱和羞愧的细节越是糊涂越好,因为它们本来就不像想像中的那般令人脆弱、羞愧、焦虑、恐惧。那些对象本是我们自己造出来的,现在又来对付我们自己。它们牢牢地扯着我们,不放我们出去,让我们活在令我们痛苦、索然无味的观念中。而卢梭却是无畏的,因为他懂得,我们唯一所害怕的,就是害怕本身。但是,我们还是乐于体验痛苦和害怕,品味它们的延伸,否则就根本不知道什么是幸福。

卢梭没有回避“死”,他甚至有些喜欢这个词。“我们刚一出生,就开始走向死亡……一个老年人所研究的……就是学会死亡。”^②“死”又是一个人自己吓自己的观念,我们可以学着卢梭的同样口气说,我实在辨不清楚死的观念,当它还没来的时候,我体会不到,当它真来的时候,我已经不存在了,所以我不怕它。但是为何要学习“死”呢?因为要学会克服面对死时的焦虑。我们从《一个孤独漫步者的遐想》中看不出一丝的焦虑,却读出了“沉醉”,“死”的过程中的沉醉。沉醉的只是“我”,学习“死”的目的不是让别人知道,而是自己知道;不是为照亮别人,而是为敞开自己。

关于“撒谎”,卢梭还有一个更高明的说法,即只要不是为了卑鄙的利益,假话不应称做“谎言”,而是“虚构”,只是为了乐趣。文学的功用就是这样,鉴赏“真实的谎言”好像自然感情的流露。卢梭的《忏悔录》被称做文学作品,就有这样的意思。他在文中对自己撒谎的解释是害羞、耻辱感,忍受不了当众出丑。文字确实是一个可以躲在背后

^① 卢梭:《一个孤独漫步者的遐想》,第48页,巴黎,伽利玛出版社,1972。

^② 同上书,第57页。

的好东西,特别适合于害羞的人。而对于文学家卢梭来说,“真实”流露自然感情就有这样的特点:“灵魂的脚步走得比我的观念要快,它几乎总是迫使我脱口而出,来不及思考,经常使我讲出我的理性所不赞同的荒唐蠢话,我随口说出,却嘴不对心,而且话先于我自己的判断,不再被囚禁起来。”^①于是“真实的谎言”就出来了,就顺其自然了,这是一个文学家的先天素质。于是,在众目睽睽下,文学家卢梭没说 he 应该说的,或者,说了他不该说的。那么,这究竟是谁的授意呢?因为卢梭已经讲明,那不是他的本意,我们只能说,在众人背后还有一个卢梭,在“我”后面还有另外一个“我”。它能看见卢梭,而卢梭看不见它,因为它是他的幽灵,专门释放害羞和窘困。卢梭没有服从自己的意志,却保存了自己“害羞”的贞洁。他生出了另一个“我”,就像是在书写自己的颂词,他感到比什么都愉快。他自由了,竟然可以自由到违背自己的意志,“因为我从来就不认为人的自由在于做人所要做的事,而在于不做人所不愿意做的事”^②。卢梭毕竟是卢梭,这话也只有他才说得出来。他不愿意那么说,而现今更合乎人权的法律也承认了沉默权。

在乡间小路上,老卢梭弓着腰,右手持着拐杖,左手一束野花,穿戴整齐、典雅,凝视着远方,没有焦虑,只有沉醉。

① 卢梭:《一个孤独漫步者的遐想》,第85页,巴黎,伽利玛出版社,1972。

② 同上书,第117—118页。

中 篇
唯 物 主 义

第八章 拉美特利与萨德

拉美特利是18世纪法国最早的唯物主义思想家。萨德则是一个不太容易下定论的人物,仅从思想倾向上说,他是无神论者、自然主义者、自由思想家。在表现形式上,拉美特利是医学哲学家,萨德是性的哲学家。我们在相似的思想背景下研究拉美特利和萨德,有助于澄清一种“唯物主义”的特殊思想密码。从这个角度研究,我们惊讶地发现拉美特利与萨德之间有密切的联系。^①或者说,萨德与启蒙的唯物主义有联系。从思想系谱追溯,萨德属于唯物主义的一个分支。它的理论首领是拉美特利,拉美特利强调人是动物、植物、机器,支配人的权力不在于精神性而在于物质性。在拉美特利那里,这个物质性并不是一个大而化之的抽象定义。

第一节 生平与著作

一 拉美特利

拉美特利(Julien Offroy de La Mettrie)1709年生于法国西北部圣马洛城一个商人家庭,一生的主要活动是从医和写作。

1733年,拉美特利在巴黎一所医学院获得大学文凭,而后到了荷

^① 萨德在著作中使用了许多启蒙概念,比如自由、平等、博爱,它们来自我们所熟悉的启蒙思想家伏尔泰、卢梭、狄德罗等。特别是萨德从霍尔巴赫《自然的体系》中借用了自然和物理的概念。尽管有这样的大背景,萨德与拉美特利的精神倾向却更为接近,即把人理解为动物、植物、机器。

兰莱登,在著名医生波尔哈维^①的指导下工作并翻译了许多医学著作。1742年,拉美特利回到法国当军医。战场的体验成为他的代表作《人是机器》(*L'Homme-Machine*)的重要思想资源。后来,他在德国弗莱堡染上了热病,几乎危及生命,但这也给了他观察自己的机会,他总结出《人是机器》中的重要立场:身体的状态与思想的状态是直接对应的,从这样的非人为所能控制的原始欲望状态中,可以引出一个新的世界。

1745年,拉美特利匿名发表《心灵的自然史》(*L'Histoire naturelle de l'ame*)。1747年,拉美特利匿名出版《人是机器》,在这本书的扉页上,他题名献给瑞士生理学家阿莱。^②阿莱的理论使拉美特利“人是机器”的命题有生理学实验作为基础,这也是拉美特利所谓“唯物主义”的主要含义。1748年,拉美特利又写了《人是植物》(*L'homme-plante*),提出生物进化概念。同年,拉美特利写出另一重要作品《反塞内克或论幸福》(*L'Anti-sénèque ou le discours sur le bonheur*),我们要特别注意他在这里对内疚的分析。1750年,拉美特利著有《不仅是机器的动物》(*Les animaux plus que machines*),试图建立人与动物之间的“兄弟”关系。拉美特利还著有《伊壁鸠鲁的体系》(*Système d'Épicure*, 1750)和《享乐的艺术》(*L'art de jouir*, 1751)。

《心灵的自然史》曾经被法国权贵烧毁,拉美特利不得不逃亡荷兰。在荷兰,拉美特利又因为《人是机器》而遭当地宗教势力迫害,又逃往普鲁士。普鲁士开明君主腓特烈二世收留了拉美特利。1751年11月,在柏林,拉美特利因为吃了变质食物,中毒身亡。腓特烈二世亲致悼词颂扬拉美特利的学问。

^① 波尔哈维(Hermann Boerhaave, 1668—1738)倡导医学中的机械论和实验方法。

^② 阿莱(Albrecht von Haller, 1708—1777)提出人的身体是一个协调的有机体,受感觉纤维的神经组织支配,构成肌肉的应激性或者感应性。

二 萨德^①

萨德(Marquis de Sade)1740年7月生于巴黎。他的祖先是法国普罗旺斯地区的贵族,所以他有一个雅号“萨德侯爵”。14岁时,萨德进了一所军事学校,这所学校专门收留来自古老贵族家庭的子弟。1年后,他获得少尉军衔,参加了法国与普鲁士的战争。萨德在战争期间就已经引人注目,其一是因为他战斗勇敢,其二是他对放荡的生活有特殊嗜好。1763年,萨德从战场归来,这时他已经有上尉军衔。回来后,萨德经常出入于剧院,与女演员交往频繁。萨德的父亲不满意儿子浪荡的生活方式,极力敦促萨德早日完婚。同年5月,萨德娶蒙特勒伊小姐为妻。蒙特勒伊出身新贵族且家庭富裕,但萨德并没有因此而变得规矩起来。同年,萨德因为“过度的放荡”^②而入狱。1768年,萨德因为在大街上公然劫持并折磨一个女行人而重新被监禁6个月。被释放后,萨德又迷恋上他的妻妹。1772年,萨德在马赛被控告犯有下毒罪,事实上是因为在一次狂饮的宴席间,他把刺激性欲的药丸分发给四个妓女,并导致其中一个患病。萨德畏罪逃跑,被缺席判处死刑。萨德没有逃脱,但他在被捕后越狱成功。萨德漂流四方,始终没有停止他的丑恶言行并引起公愤。5年后,萨德在巴黎再次被捕。

萨德一生中的大好时光或者是在战场上,或者是在监狱里度过

① 有关萨德的生平和著作资料,我们参考了萨德《小客厅里的哲学》,第7—9页,巴黎,国际图书出版社,1994。

② libertin 一词在法文里的同义词有 débauche, dévergondage, excès, festin, intempérance, libertinage, luxure, orgie, stupre……它们的含义依次是不信神、荒淫、大吃大喝、淫荡、胡思乱想、放纵或没有节制、盛宴、放肆、好色……我们把这些词所描述的场景,视为18世纪法国社会风俗中“暗”的方面,而法国社会中的正统天主教的道德则是“明”的方面。“暗”的倾向是不信神的、“唯物主义”的,这种对唯物主义的“庸俗”理解被我们的学究气严重忽视了。在18世纪,所谓哲学或唯物主义并不主要是一种书斋里的理论,而是一种举止和风俗。libertin 包含了念头和行为举止两个方面。

的。为了解闷,萨德在狱中写剧本和小说。后来萨德被转押到巴士底狱,开始撰写《索多默的 120 天》(*Cent vingt journées de Sodome*, 1784)。2 年后,他又写了《美德的不幸者》(*Les infortunes de la vertu*)。1789 年 7 月,在巴士底狱被巴黎人民攻占前 10 天,萨德被转移到外地一所专门关押疯子的收容所,他不得不丢弃了自己大量的书籍和手稿。萨德在革命后的 1790 年重新获得自由,萨德夫人对丈夫嗜好暴力深感厌倦,不再与他一起生活。萨德的两个儿子也移居国外。为了继续在充满暴力革命气氛的巴黎生活,萨德寻求合作者上演他的剧本。其间,他与一个年轻的女演员凯娜关系密切,凯娜至死都忠实于萨德。1791 年,萨德匿名发表了《朱斯蒂娜或可怜的美德》(*Justine ou les malheurs de la vertu*)。^①

革命的巴黎使贵族出身的人感到恐怖。为了使人们忘掉他原来的贵族身份,萨德也站在革命者一边参加了街垒战斗。萨德似乎从来不乏“革命”的热情,但革命政权还是于 1793 年底逮捕了他并且宣判他死刑。但是阴差阳错,由于革命形势的混乱,萨德竟然因行政管理方面的疏漏而被遗忘在监狱里,躲过了断头台的劫难。1794 年 10 月,萨德被释放。出狱后的萨德生活非常拮据,他的全部收入都来自微薄的稿酬。1795 年,萨德发表了“萨德主义”的代表作《小客厅里的哲学》(*La philosophie dans le boudoir*),此外还有《阿琳和瓦尔古》(*Aline et Valcour*)、《新朱斯蒂娜和朱丽叶》(*La nouvelle Justine et Juliette*)等。

1801 年,革命后的法国政府终于没有原谅萨德式的色情暴力,声称萨德的作品是罪恶的谰妄、淫书,没有经过审判程序,只是一纸行政命令就把萨德关进了疯人院。1814 年 12 月,萨德死在疯人院。这也是最后的象征,萨德的主张将被人类任何政治制度所监禁,人的身体自由终将有它的界限。令人称奇的是,在那个年代,那样颠沛流离的生活中,萨德竟然活了 74 岁,其中有 27 年是在监狱中度过的。萨

^① 这本书是萨德哲学小说的一种,此外还有《阿琳和瓦尔古》、《小客厅里的哲学》、《新朱斯蒂娜和朱丽叶》等。

德被当成精神病患者而屡遭监禁,尽管他最终并没有疯。

萨德的后代在萨德身后拒绝承认他的侯爵身份。无论法兰西政权怎样变更,萨德的著作始终是一级禁书,这种情形一直延续到20世纪中叶。

有评价说,萨德拥有“曾经生活过的最自由的精神……集所有犯罪和淫乱之狂热以及令人厌恶之大成”^①。我们通俗地把这解释为“什么都敢想”。萨德似乎预见了自己的命运,按照他的遗愿,他的墓碑上没有名字,他希望人们忘记萨德这个名字。

我们说萨德是一个不容易下定论的人物,因为研究者发现他的思想比表面上更为复杂。萨德的思想比一般的无神论者和唯物主义者更具有现代研究价值,特别是20世纪以来随着精神分析领域的开拓,研究者发现“萨德主义”里包含着具有普遍性的性心理问题,甚至在这样的意义上可以说萨德开辟了现代意义上的性心理学。他对性意识和行为的某些描述在弗洛伊德那里演变为更具医学和哲学性质的分析。萨德的身体被暴力长期监禁,而他的言行举止、书籍也是暴力的。他放弃精神上的善而宣扬身体谵妄的恶,他要对身体讲哲学、心理学、启蒙等。

第二节 非道德化的唯物主义

拉美特利的代表作《人是机器》是一本小书,只有短短的70页。笛卡尔曾经提出“动物是机器”。从“动物是机器”到“人是机器”,其中隐含着一个小前提,即人是动物——人是机器性的动物。从学术角度来看,这个引人注意的判断一开始就蕴涵着它日后成功的可能性,它集中关注从前哲学家所看不见的现象,即人的身体和身体冲动的机械性,其他一切感性与性感、想像、道德与创造的复杂性都由此加以解释。这是一个与习惯性解释相反的方向,反驳它似乎是容易的,

^① 弗朗辛·杜·普莱西:《在萨德侯爵之家》,第11页,纽约,西蒙与舒塞特出版社,1998。

开拓它却是个奇迹。它是思想的一个缺失,情感和情绪中的异域;它把人的感受、情绪、爱欲等还原为动物的,或者说是从动物的眼光看人,这是一种逆向的效果。

按照动物性或机器性的解释,精神就是精力,精力是人的原动力,是物质性的活力和力量,它决定了身体“发条”的弹力。拉美特利认为,人是一台复杂的机器,我们不可能对它形成清晰明确的观念。也就是说,身体在暗处,它的举止是非理性的,是理性看不见的,无法加以解释。这观点显然对抗以往以先验观念解释人的形而上学^①,其实质是从物质性的身体,解释包括精神性活动在内的人的一切活动。身体不听精神的摆布而自己活动。循着这样的线索,不仅神的地位,而且心灵的地位都岌岌可危。精神就居住在人的身体里,身体的活动就是精神的活动。^② 拉美特利向精神对人体的统治提出挑战:精神难道一定在身体或大脑的中央吗?其实它分布在身体的一切部位上。在这个意义上说,《人是机器》是关于身体的哲学(萨德则只关注关于性身体的哲学),它把精神的沉醉说成是物质身体的沉醉(萨德则进一步说它是性的沉醉),这对传统哲学来说是一种危险的倾向。身体的哲学把概念粉碎了,再用放大镜照着身体一个部位一个部位地看。它拒绝抽象地讨论问题,因为它不是一般意义上的哲学,而是医学哲学、生理学哲学(从萨德那里则引出了性心理学、精神病哲学等)。

启蒙时代的道德有两条线索,分别来自社会与自然。拉美特利支持后者,他试图说明,所谓社会的道德良心是建立在先验的假设基础之上的,这与“人是后验的”机器之立场不符,实际上,从自然出发解释人的道德才是快乐的道德,精神和身体的快感标志着对生命的

① 一个原始的看不见的身体,其语言和行为也是看不见的,从这里我们可以到达 20 世纪法国现象学家梅洛-庞蒂的思想。

② 梅洛-庞蒂认为最原始的语言是身体语言,它先于说话和思想。人不是想好了再说话或者写字,想和写与身体语言一样是随机的。德勒兹则把传统上种种精神性的东西归结为物质性的线条、身体的高难动作。

爱。唯物主义和道德上的享乐主义在这里是一致的。我们特别注意到,对拉美特利而言,良心或者内疚、庄重等意识形态是取自社会的道德规范,是一种不值得鼓励的虚假感情,因为它预先假定了人人都应该在道德上如何。拉美特利认为,我们的经验也向我们表明内疚是一种无用的感情,它无力制止和预防恶行;内疚的心理又使我们胆战心惊,使我们时刻为某种难以解释的道德责任检讨自己的行为,内疚所管束和吓跑的只是老实人。以此观之,“自然哲学”、“自然法则”这样一些启蒙的原则在拉美特利那里显然具有属于他自己的特殊意义,而不是通常所说的道德乌托邦。

拉美特利开辟了 18 世纪唯物主义的先河,并对爱尔维修、狄德罗、霍尔巴赫的唯物主义倾向有所影响。狄德罗对拉美特利持批评态度,说拉美特利是一个“不作判断的作者……他似乎专心于让无赖在犯罪中心安理得,在恶行中堕落……表明他是一个没有最起码的道德观念的作者”^①。拉美特利和萨德这样的无神论者或“唯物主义者”在 18 世纪背景下的言谈举止就像狄德罗描写的“拉摩的侄儿”,一个真正的疯子。我们在霍尔巴赫的《自然的体系》中也能找到相似的语言。无神论是启蒙时代的新风俗,它的意义还远没有被揭开。无神论者“否认恶与善之间的差别,宣扬风俗的放荡不羁”^②。这种同化在拉美特利那里就是“非道德主义”。在这方面,拉美特利与狄德罗和霍尔巴赫的立场有冲突,但是从宗教的角度看,他们都是无神论者,即没有道德的人。

一 植物-动物-机器-人

在拉美特利看来,人不是一台普通的机器,“机器”只是一种比喻,指人的身体的谵妄性。“人是机器”的说法本身就是妄想型的语言。现代精神分析学增补了对这种语言的解释:身体妄想过程中的无意识。“机器人”是无意识的。无意识的东西是神秘的,因为它不透

^① 《18 世纪唯物主义者》,第 59 页,巴黎,帕约-里瓦日出版社,1996。

^② 霍尔巴赫:《自然的体系》第 2 卷,第 339 页,巴黎,法亚尔出版社,1991。

明。同样,身体和身体的话语也是神秘的。脱离意识支配的身体显然是一个患有“精神病”的身体。它包含身体与精神的谵妄,在前者是身体的痉挛、抽搐等反常的举止,在后者则是直接的胡思乱想。这样的状态显然与我们所熟悉的有秩序的外在世界不相适应,故称之为病态。

人有一个含有“性”的身体,有雄有雌,因而也是一台快乐的机器。拉美特利“人是机器”中的 l'homme(人、男人)不但代替了人,也代替了女人。“人是机器”不是一个科学的表达,而更像是科幻的或文学的表达,只有依靠想像才能充分挖掘其内涵。那么,描述它们的文字呢?不要寻找文字背后的观念,文字就是物质,是身体的活动本身,是直截了当的。懂就懂,不懂就不懂,没有反思的位置。

所以,“人是机器”对我们来说完全是一个陌生的话题,其所指不是我的主体所能支配的身体,而是一个“他者”,它是荒谬的。正因为如此,我面对它时才是冷静的。但是,我却无法使用理性的语言。如果人是一台快乐的机器,人就一定还有弗洛伊德所说的另一种冲动——死亡的冲动。这也是一个隐喻,象征着快乐在异域,即不是形而上学的思之乐,而是机器或身体的快乐。快乐不集中在人脑,而在机器或身体的某个具体部位,一点、一片、某种习惯的或不习惯的连接,如此等等。不是大脑在想像,而是身体在想像,身体创造出的各种姿态就是想像。在这里,所有的词都是物质性或身体性的。如此看来,“人是机器”实在是一个包含极其丰富的想像力的说法,它是拉美特利创造的一个概念。类似的创造在《人是机器》中还有 organisation(人体的组织、构造)、l'anatomie(解剖、身体的外貌)等。精神-精力-欲望只是机器-身体的 libido(性欲)。

“人是机器”是 18 世纪法国“唯物主义”这个词的萌芽形态。一般的哲学教科书却对“唯物主义”作了一种形而上学的理解,忽视了“唯物主义”的差异,将其归结为毫无实际意义的抽象概念。事实上,唯物主义的话语是特殊的、异质的,如德谟克利特、卢克莱修、霍布斯等,17—18 世纪法国唯物主义的形式则是 libertin,“人是机器”就是 libertin 话语的浓缩。事实上,在 18 世纪的法国,并不存在唯物主义

的理论。一旦人们有意使它成为这样的理论,就立即加入了形而上学的行列。“唯物主义”只是个微不足道的名称,并没有什么唯物主义阵营,如果一定说有,那么组成这个阵营的是完全不同的人。后来的历史表明,更接近拉美特利的不是马克思和列宁,而是萨德、弗洛伊德、德勒兹等。“人是机器”是怎样的唯物主义啊!至少从字面上看,没有心灵,没有理性,没有道德,没有差别,没有礼仪,没有风俗。并不是真的没有,而是视而不见,只有身体,只有物质:植物、动物、机器。于是只剩下形体、面貌、动作。按照拉美特利的理解,身体不必从话语或者思想那里获得解释,而只由自身解释,因为“心灵只是一个空幻无益的词,我们对它没有一点观念”^①。人是一台会生病、有热情和情绪、饥渴、需要睡眠和性爱的机器,这些形态组成了这台机器的原始语言。

《人是机器》敞开了身体感受性的闸门,让人快活的空间,而道德、风俗、政治法律等只有在保证人幸福的条件下才是有意义的,否则它们就什么都不是。这是18世纪的伊壁鸠鲁主义!“快活是人和上帝的主人,在它面前,一切都消失了。”^②人的本性就是享受快乐。到了萨德那里,传授使身体快乐的技巧就是传授无神论和唯物主义。在福柯那里,快乐直接就是权力。萨德和福柯用文字和身体操作与拉美特利“人是机器”一样的语言,原始语言。在拉美特利眼里,原始语言是快乐的语言,快乐则是他写作的重要动机。有太多的快活向未知的灵魂敞开,这是一个感性的灵魂,“时而是诗歌、绘画,时而是音乐或建筑、唱歌、舞蹈等,它们使意识品尝到快活和陶醉”^③。这些是感官的快活,不受束缚;是本能自发的延伸,爱的延伸。“整个世界的征服者也抵不上在自己的工作室里独享快乐的哲学家,愉快围绕着他缄默的心灵,而心灵诉说他想听到的一切……学习和研究对任何年龄,在任何地点、季节、时刻都

① 拉美特利:《人是机器》,第189页,巴黎,多诺埃尔出版社,1981。

② 同上书,第95页。

③ 同上书,第136页。

让人快活。”^①快活就是拉美特利的道德,它应该像一个影子一样与人形影不离。这是一种纯粹的快乐。它有些被理想化了,因为它像躲着瘟神一样逃避烦恼、焦虑和乏味——这些是残忍、恶,因为它们使我们痛苦。所以我们也可以说,机器-人的乐也像是一个傻子或疯子的乐。但是萨德更深刻,所谓萨德主义就是在恶或痛苦中体会快乐,快活本身就是痛苦,如同痛苦无时不陪伴我们一样。

按照人是机器的观点,如果身体有病,精神就一定有病。身体状况决定精神状态,或聪明伶俐,或愚昧无知。人的身体就是一台上满发条的机器,食物就是机器的养料,否则人的灵魂就会萎缩。同样,当一个人生病或身体的欲望得不到满足时,他就不快活,甚至厌恶生活,并滋生出种种想像。人从健康中得到生命的满足,能否满足人的感官需要是健康与否的重要标志。快乐或幸福首先是身体的陶醉。幸福不是心理的幸福,而是身体的快活,因此幸福决不是缄默的,而是手舞足蹈、摇头晃脑,或苗条漂亮,或英俊健美,或是线条,或是肌肉,让身体领略惊险和刺激。总之,没有身体的快活,精神的幸福是自欺欺人的。精神不能离开肉体,但是它决不仅仅在脑子里,而是在身体的各个部位(萨德和弗洛伊德就说它在性的器官中)。“一切都依赖于我们的机器所展现的方式,在这时人们可以说灵魂就住在胃里。”^②形而上学家只看到思考的方式,拉美特利却否认思考的幸福,他认为身体展示自己的各种方式才是最要紧的。现代生活似乎在验证拉美特利的立场,比如时装决不是为了御寒,而是为了装扮身体(显和隐的色彩、部位、尺寸);舞蹈和哑剧不是精神的(精神与说话不可分),而是身体的;流行歌曲如果离开身体的扭动,只靠声音,就难以流行……人类社会多少年来一直防止妇女裸露,但是风俗的演变却使她们越来越露。合理的解释只能是,她们有裸露身体的强烈愿望,而与她们对立的性别也更愿意看见她们的身体。这是身体饥渴的一种隐性表现,这种饥渴甚至能够导致人性的疯狂。“当健康和绝对的禁欲纠缠在一起时,男人和女人会有多么异样的狂躁

① 拉美特利:《人是机器》,第139页,巴黎,多诺埃尔出版社,1981。

② 同上书,第153页。

啊！这会使一个羞怯节制的姑娘丢掉了所有的羞耻和内疚，她看乱伦就像轻佻的女人看待通奸一样。”^①这是道德管不住身体的极端的例子，我们的道德形而上学是从来不讲这些话的，即使现在研究18世纪法国唯物主义时，人们也对拉美特利这样的语言闭口不谈。事实上，18世纪法国的唯物主义倾向不是“学问”，而是实践和风俗，是libertin，伏尔泰、狄德罗甚至卢梭与教会的冲突，包括他们的放荡对宗教道德的挑战。所谓自由、平等和博爱，不仅体现在思想上，更体现在政治行为和性行为上——性的自由，反抗对身体的管束。从这里爆发的是热情，而不是理性。热情是18世纪唯物主义理性的表现形式。在这些唯物主义者看来，一切妨碍自由的立场都是偏见。

从自然的立场出发，拉美特利否认人和动物有先天的区别。在人身上具有的能力，在动物身上也有，区别只在于神经纤维的粗细程度，它决定了在人与动物之间、人与人之间对痛苦、快乐感受程度或想像程度的差别。拉美特利特别强调想像的作用，认为人的肌体组织越是细腻，想像力和感受能力越强。在人还没有语言时，想像力就存在了。想像力也是热情的能力，发明和发现的能力，其外在表现就是身体的姿态和外部的表情。语言一开始只是自发的声音，随着身体展示惊恐、快活、欲望等。当新的惊奇越来越多时，人渐渐地用任意的符号指示事物，所谓知识不过是说话或词语的符号系统。拉美特利认为，知识的根基就是在想像中把相似的东西连接起来，不断增补出新的东西。科学、艺术、法律、语言都是如此。“我总是利用想像这个词，因为我们相信一切都来自想像，心灵的各个部分都可以被还原为知识想像。想像形成所有的一切，因此判断、推理、记忆只是心灵中莫须有的东西。”^②拉美特利又不失时机地加上一句，精神和天才就是想像力的同义词，想像力是人最强有力的能力。这是“机械唯物主义者”拉美特利的语言吗？确实难以想像！他竟然用想像解释一切，这表明我们还远没有理解他。

^① 拉美特利：《人是机器》，第154页，巴黎，多诺埃尔出版社，1981。

^② 同上书，第167页。

二 “机器”的自然性

拉美特利的唯物主义是自然主义的,自然主义的描述在他那里可以找到理论依据。这里有自然与道德的冲突。拉美特利将所谓“自然”(眷恋各种爱好、乐趣、肉体快乐)与“用一种巧妙的艺术精心制造的道德”(宗教的道德和政治的道德)区别开来。自然顺从自己的本性,不需要克制自己,是我们实实在在感觉到的快乐,它就是幸福,而不需要多余的大道理。拉美特利说:

在这里,只要顺应惬意的自然冲动;在那里,却必须强制自己,戕贼自己,反乎自然之道。在这里,只要适应自己,我行我素,保持自己的本色就够了;在那里,却必须抹杀自己去仿效别人,和别人一样生活,甚至几乎和别人一模一样地思想。真是滑稽!①

这里保持着自然的个性,没有整齐划一。拉美特利有意使“自然”问题离开抽象的道德讨论,比如正义与不正义、善与恶等。所有这一切,只要回归自然禀性,就会化为乌有。他回避“道德”一词,把道德与哲学对立起来,认为道德是伪装,而哲学却研究真理,所以哲学与道德、宗教、政治是不相容的。

像卢梭和狄德罗一样,拉美特利也诉诸原始自然性,并使之与社会对立起来。拉美特利的理由是,社会并不模仿自然。什么是自然?原来就有的、本来的、感官的、身体或肉体的。这是拉美特利的理解,但是他竟然把这说成是“理性”和“真理”!这是18世纪唯物主义的特殊用法,即理性就是自然性,而不是思辨性。②说穿了,在拉美特利这里,理性不是心灵,而是身体,这是多么奇怪的说法啊!理性是身体性——其实按照拉美特利的思路,应该把它叫做合理性,而从黑格尔

① 拉美特利:《心灵的自然史》,转引自《十八世纪法国哲学》,第187页。

② “自然天生如此,而理性说自然的语言,支持自然的倾向,赞成自然的爱好,难道有什么不对吗?”(同上书,转引自《十八世纪法国哲学》,第188页。)

的角度,则应叫它非理性。拉美特利的理性不是教条的,它是自由的自然,反社会性的自然与自由。身体性也是本能性。被自然性吸引就是被“诱惑”吸引,被“吸引”所吸引。吸引力又依照不同的情趣各不一样,因为身体在相异的情趣中有特殊的反应。身体直接与快乐挂钩,身体的器官就是为快乐而生的,堂堂正正,无可厚非。这是身体的冒险。用遮羞的说法,是理性的冒险,但它是违反道德的。不考虑道德因素,一味地顺从自然的思路,这样的历险在拉美特利这里是念头和笔端的自由。他说:

我决不会拒绝向那些使我神魂颠倒的迷人魅力低头下拜。大海越是布满着暗礁,越是以险恶出名,我越觉得通过重重危难去寻求不朽是一件赏心乐事:是的,我有胆量自由地说出我所想的东西。^①

这也可以理解为丧失自尊,为诱惑所俘虏。它意味着越是难以得到的,就越想尝试,这里隐含着破坏社会规则或犯罪的倾向。换句话说,人人内心都潜伏着恶或历险的倾向。像拉美特利这样写出来是需要胆量的^②,而萨德则冒着更大的风险,因为他简直就是厚颜无耻。这两个人都呼吁自由地写作,所谓自由在他们那里也是想像的自由,决不流俗。为什么要拥抱一个裸体女人而不是女神呢?因为前者是原本的自然,后者却是一个增补,她损害我们身体的健康。

于是,思想就被挤到几乎不值得一提的地位。“我的心灵经常显示的并不是思想,而是能动性和感受性;不管笛卡尔派怎么说,思想对于心灵只不过是偶然的東西”^③。精神体系的哲学是不合时宜的。

① 拉美特利:《心灵的自然史》,转引自《十八世纪法国哲学》,第194页。

② 下面这样的语言就是大胆或历险的,但还不是厚颜无耻:“我们岂不是非常贪馋,也可以说非常好色,宁可拥抱一个裸体女人,而不像诗人们所设想的伊克雄那样去拥抱女神吗?”(同上书,转引自《十八世纪法国哲学》,第197页。)

③ 同上书,转引自《十八世纪法国哲学》,第216页。

在拉美特利这里,所谓“能动”和“感受”,不过是想像力的又一种说法。在他看来,一切都来自想像。想像力是一种冒险,需要胆量。

三 没有内疚感的“机器”的幸福

当拉美特利把“思想”、“体系”、“政治”、“道德”、“宗教”之类从哲学中驱除出去时,他竟然说哲学留给我们幸福,没有被逐之物的幸福,就像古代希腊的犬儒主义者(cyniqué,这个词还意味着厚颜无耻),不知道脸红和内疚的幸福,沉醉于身体的快感(*la volupté*)。^① 拉美特利上文中提到的“能动性”即主动寻找和创造快活之意。这是一种惊险的历程,人不断地厌烦并寻找新的享乐,从而招致危险的奢华。这些也被归结为唯物主义,因为快乐是我们感官或器官的快乐。拉美特利说:

我们的器官容易感染某种感情或变化。它使我们愉快,热爱生命。如果这样的感情印象是短暂的,就叫它快活(*plaisir*);再持久一些,就叫做快感(*volupté*);再持续,就叫幸福。它们都是同一种感受,其区别仅在于绵延的时间及其鲜活程度。^②

① “犬儒主义”是主张人的举止应该像狗一样简单、自然的哲学流派。犬儒主义的创始人第欧根尼认为,幸福意味着按照自然方式生活。就是说,以最简单的方式满足一个人最简单的自然需要。超出身体满足的任何欲望都不是自然的。第欧根尼通过机智的语言和激烈的举止传播他的思想,比如,他在公众场合手淫,以表明一个人的性需要可以用如此简单的方式得到满足。

la volupté 这个法文词原义表示肉体的快活,在拉美特利这里已经有不顾内疚的快活之义。*la volupté* 又是萨德笔下的关键词,只有与一组含义相似的词联系起来,其含义才更为明了:爱抚(*caresse*)、大吃大喝和荒淫(*débauche*)、乐趣(*délectation*)、色情、快活、性感等。从第欧根尼到萨德,显然经历了对自然状态的增补,即不仅是最简单的自然满足,而是发挥所有的自然想像力:性的行为从自然到奢华,这里的“奢华”指令人眼花缭乱、意想不到。

② 拉美特利:《论幸福》,转引自《18世纪唯物主义者》,第91页,巴黎,帕约-里瓦日出版社,1996(以下所引此书均为此版本)。

这里实际上已经表示了什么是爱,爱与快活、快感、幸福是一组同义词。它越是短暂,就越来自感受的自然;它的延长,则是用心细微地体验快活。我们注意到,拉美特利接近伊壁鸠鲁,因为拉美特利也把烦恼、痛、痛苦、不安等因素从快乐中排除。这些因素都与心灵有关,但是心灵在身体的幸福过程中几乎不起作用。进一步说,身体厚颜无耻,内疚是心灵的事,所以也在排除之列。人越是不用心,就越是平静,就越容易幸福——身体而非心灵的幸福。没有恐惧,没有愿望,就像古希腊著名怀疑论者皮罗所谓遭遇惊涛骇浪的海船上那头无动于衷的小猪。又有斯多亚主义,提倡完全顺应自然的生活。所有这些倾向,也可以说是向自然的还原,剔除多余的奢侈物(心灵的增生之物),不必要的顾虑、脸红、内疚、害怕乃至恐惧等,于是无所畏惧。“人们所期待的是美、精神、雅致、才华、荣誉、富有、健康、快活、光荣,这就是真正完美的幸福。”^①注意,这里展示的其实是身体的美-健康-才华-富有-雅致-快活等。幸福体会到的荣誉和光荣等精神蕴涵,只是身体展示的效应。爱是幸福的原因,身体是爱的原因。幸福依赖于肌体的快活,其养料来自自然,如此等等。

Remords,内疚、悔恨、良心的责备,从这里可以导致另一类伦理学,它告诉我们一些天然的道德命令,如有些行为是不能做的,因为它天生为恶;有些则是道德义务,因为它天生为善。如果做了不应该做的事,或者应该做的而没有做,就要内疚,受良心的责备。这是心灵的力量,或者说是形而上的力量。但拉美特利认为内疚感是幸福的巨大障碍。“我相信别做内疚感让我们做的事才是幸福的。人们要沉醉于让人快活的事,自然所要求的事……人们出神于无数不可自制的愿望和爱。”^②这里多的是孩子一样的天真,少的是成人后的事理。在这个意义上,任何形式的忏悔录都含有欺骗,因为它用事后的内疚衡量少女的激情。孩子一样的幸福,简单的、自然的,也是纯粹的,这也是犬儒主义!两小无猜,孩子不知道脸红。这里的“猜”即滋

^① 拉美特利:《论幸福》,转引自《18世纪唯物主义者》,第91页。

^② 同上书,转引自《18世纪唯物主义者》,第92页。

生成成人般虚假的东西；“猜”也是导致“内疚”的想像。“两小无猜”，所以没有被内疚所腐败。从拉美特利对内疚的态度可见他的非道德倾向：知识和财富可能成为幸福的障碍，因为它们是身体之外的增补，而幸福是粗鲁的、自然的、天真的。在拉美特利这里，人不是从内心而是从身体感触幸福，幸福的标志不在内而在外，外来的陌生、惊喜、变化模样和花样、惊险、赤裸、原始、没有装饰、本来的快活、幸福的无知，如此等等。

在拉美特利看来，内疚感是幸福的敌人。这里已经涉及到启蒙时代的伦理学：幸福是自相矛盾的感觉，身体的快活和心灵的内疚之间的冲突始终存在着。内疚、焦虑不安、忧郁、苦难、平淡无聊感是另一组相似词，它们在快活停顿时立刻滋生出来，驱使人们寻找新的快活。这导致永无止境的循环，昭示着幸福是建立在痛苦之上的。但是拉美特利并不这样看，他简单地逃避内疚，就像它不曾存在一样。他认为：

内疚只是一种令人不快的模糊记忆，一种复原痛苦的古老的感觉习惯。也可以说，内疚是新生的痕迹。结果就形成了一种古老的偏见：快感和热情不能消除痛苦，以致内疚感迟早迟晚会苏醒过来。内疚是人所携带的最强大的敌人，到处与人形影不离。^①

明明知道内疚感使我们痛苦，但它还是不由自主地往上冒。为什么？因为它早已经是我们的心理习惯。它甚至是残忍的，因为它带来痛苦。拉美特利主张从内疚中摆脱出来，抹掉它，形成新的习惯和念头。这里他连着用了几个 *autre*（别的）：别的道路、别的教育、别的精神、别的痕迹、别的情感，使它们在内疚的废墟上建立起来。简单地说，心灵不再有内疚。

^① 拉美特利：《论幸福》，转引自《18世纪唯物主义者》，第102页。

内疚的引申含义还有廉耻、羞惭、害羞、面子等,它们与古老的心灵概念连在一起。我们看不见它们,但它们存在着,像幽灵一样困扰着身体简单而自然的幸福。拉美特利举了一些极端的例子,说明人身体需要的满足比面子的虚荣更重要,如禁欲导致的性需要可以使人不顾廉耻,饥荒中快要饿死的人吃人而使内疚感让位于活的需要。需要的满足是比内疚更厉害的东西,这是拉美特利式的唯物主义的表述方式。他对内疚感的批评也适用于宗教,因为内疚或忏悔也是宗教感的起源之一。拉美特利还提到古代斯巴达人的原始共产主义生活,他们不知道什么是害羞、羞耻、通奸、偷盗。女人和男人集体式地相互拥有,像狗一样粗鲁不雅。斯巴达人的美德不是谦逊,而是发达的肌肉和勇敢。

拉美特利告诉我们,满足身体需要而带来的享受是自然的,但这样的需要在宗教看来却是罪,所以拉美特利又说,在罪恶面前不需要内疚,内疚是无用的。

第三节 萨 德

拉美特利与萨德之间有天然的联系,但是哲学史却极少注意到这种关联,只是从道德上对萨德义愤填膺,逃避、不敢、不愿意承认萨德的思想是18世纪整个唯物主义系谱中的一个分支,是其中的自然主义倾向。萨德主义是从唯物主义者那里借用了自然和物理的概念并把它们用到人的身体上吗?看一个哲学家,首先要分析他发明和使用的概念。萨德与拉美特利的关联在于他们使用近似的概念,这些概念是自然实在的,可以从事实中体验,比如其中的关键词“快活”。他们两人都把快活当做人之作为人最要紧的因素,认为快活是身体或机器的快活,应该刺激并活跃这台机器。所有关于快活的描述都来自身体,而以内疚、良心责备、忏悔、羞耻等为基本要素的(宗教)道德被当做没有意义的、消极的、妨碍快活的。总之,身体的罪恶是天真的,内疚是空洞无用的。如果我们不提下面的话出自拉美特利,说它来自萨德也不会引起怀疑。谈到为什么说罪恶是天真的,拉

美特利说：“不由自主的冲动使我们不能自拔，这时权力的主宰让我们去做的，就是顺应这个自然倾向。”^①以内疚或忏悔为特征的道德从来都约束这样的自然倾向，但事实证明效果不佳。

Goût 这个词是 18 世纪欧洲社会的一个流行词，多次出现在孟德斯鸠、伏尔泰、狄德罗、卢梭等人的著作中，对拉美特利也不例外。Goût 的含义大致包括滋味、味道、胃口、欲望、癖好、兴趣、鉴赏、风雅、情趣、式样等。显而易见，Goût 不但与身体器官有关，而且以身体为基础。癖好、情趣、式样也形成了某种风俗，但它们是从“身体”的情趣中油然而生的，其效应是自然的，社会风气满足这样的“口味”——Goût 这个词本身就是启蒙应有之义，甚至可以说它就是启蒙，是法国启蒙时代创造的哲学概念（我们以往研究 18 世纪法国唯物主义者与洛克的继承关系时，没有把洛克著名的“白板说”与 Goût 这个概念联系起来）。Goût 是风俗的一个缩影，而风俗本身也应该是哲学研究的重要对象。风俗是社会的、看得见的、物质的，而不是思辨的、看不见的，这是我们研究近代法国与德国的启蒙时不能忽视的一个重要区别。在这个意义上说，法国启蒙时代的哲学也是风俗的“哲学”——唯物主义或自然主义的风俗，因为一旦社会大多数人形成了某种“口味”，在一个相当长的时期，任何人为的力量也难以摧毁它。

萨德是伏尔泰、狄德罗、卢梭这些人的晚辈，因为他的主要作品写在法国大革命之后。萨德的这些前辈对萨德的倾向不乏厌恶之情，这反映了启蒙自相矛盾的两方面：一方面，从自由和解放的意义来说，启蒙包括了言论、思想、身体或性的解放，这些也是新的风俗；另一方面，启蒙的理性同时是道德的乌托邦，由此引申出一系列我们所熟知的原则，这些原则是“社会的良心”，是与拉美特利-萨德的机器-人的极端倾向相互冲突的。至于拉美特利与萨德的区别，我们说，萨德只是从狭隘的性活动方面解释拉美特利关于人-快活的机械唯物主义。

^① 《18 世纪法国唯物主义者》，第 104 页。

从热情而不是理性、快乐而不是冷静出发,卢梭解释语言和音乐的产生,狄德罗用以解释美,拉美特利和萨德则把热情和快乐理解为人的身体的热情和快乐。热情是在理性之外的,就是说,它有导致谵妄的自然倾向。与热情联系在一起的不是思想,而是行为:肢体、声音、手舞足蹈乃至歇斯底里。萨德和后来的弗洛伊德一样用性解释一切,但萨德强调的不是性的幻想,而是性的身体或器官。“令人快乐的器官是导致你幸福的唯一源泉。”^①这是唯物主义的?不能否认,18世纪法国“唯物主义”这个词是与追求快乐联系在一起的,它同样被理解为自然法和人生来不可剥夺的权利,其实际意义远重于学理上的含义。“姑娘们被压抑得太久了,她们处在荒谬而危险的虚妄道德中,处在索然无味的宗教中(我们这里可以联想到狄德罗的《修女》,也可以看出他与萨德倾向的一致,但狄德罗反对萨德式的露骨和粗野——引者)。”^②所以萨德要给姑娘们写一本(性)启蒙的教材,一本教她们如何“作”乐的指导手册,这就是《小客厅里的哲学》。这是一部直到20世纪中叶才被法国政府解禁的书,它几乎是萨德主义的经典。

身体的快活是“最庸俗”的快乐,像犬儒一样任性(人性,一个谐音)的欲望,它嘲笑所有抽象的东西(知识,它是对自然的增补)。在这样的意义上,人忧伤和困惑,是因为人有文化,因此才有古希腊第欧根尼学派“像狗一样快活”的说法。真正快活的人是个傻子、疯子,他在文明社会中沒有位置。人离开动物界越远,离原始的热情也就越远。

《小客厅里的哲学》的副标题是“一些伤风败俗的创始者旨在教育年轻小姐的对话”。这样的对话是“哲学的”?可见“哲学”一词在18世纪法国社会的影响力。我们没有能力尽数它是怎样一种精神,但是它无处不在,甚至在琐细的日常生活中,“哲学”也是风俗或时髦。萨德这里的哲学不是“乏味”的思想观念,而是“快活”的动作。萨

^{①②} 萨德:《小客厅里的哲学》,第11页,巴黎,国际图书出版社,1994。

德将其意境描述为好奇、晦暗、超越界限、没有成见、古怪——这些意境也可以是哲学的。对话者是一个接受再教育的对象，即少女欧仁妮。三个“不信教者”(libertinage)分别是圣安格夫人、她的弟弟勒舍瓦利耶、多尔芒瑟先生，他们劝慰欧仁妮的话语被萨德说成是哲学的。圣安格夫人是主唆者，她的哲学是，“我看到人们像我一样，生来是不信教的放纵者，对此施加限制毫无用处，因为疯狂的欲望很快就会粉碎束缚”^①。她自称是一个两栖动物(笛卡尔和拉美特利)。欲望是疯狂的，凡是能让她愉悦的一切，她都要。她没有原则，或者快活本身就是她的原则。她的想像集中于如何使身体摆脱乏味，品尝新的口味、部位、姿势——这是伤风败俗，但是她说：“我甘愿成为这些不端行为的受害者。”^②传统的性行为有身体的固定方式，18世纪的放荡者创造的方式在习惯看来是大逆不道的，就像是对她的虐待，但她却从中感受到更大的快活，所以不管不顾，甘心情愿。这里没有程序化的东西，想像力顺着口味、欲望、癖好、鉴赏、情趣、式样。它们是人难以接受的身体的冒险，却对圣安格夫人有极大的诱惑力。它们来自多尔芒瑟先生，一个同性恋者。“他是最著名的无神论者，一个最没有道德的人……噢，真是完全彻底的堕落者！”这是无神论的应有之义吗？但是直到现在，它还是许多西方人根深蒂固的印象。它是萨德之罪？决不这样简单。现代社会显然宽容多了，比如福柯是同性恋者，但他没有因此被社会监禁。但是当时的时代则是另一番景象，一个妇女要是有圣安格夫人的想法，一定会感到见不得人，内疚、脸红、悔恨。但是圣安格夫人不是这样，她好奇、惊奇、惊喜、猎奇。在这个意义上，她是先行者。她还要教育欧仁妮。

所有这些，是恶，也是罪，是人在梦中深藏的欲望。难道人在恶或罪中才有更大的快活吗？这实际上是萨德提出的尖锐问题。违背道德——18世纪的道德是什么呢？当然不仅18世纪，它具有道德的一般性。萨德借用勒舍瓦利耶之口对少女欧仁妮说：“羞耻、害臊、面子是旧

^{①②} 萨德：《小客厅里的哲学》，第11页，巴黎，国际图书出版社，1994。

的道德。”欧仁妮：“但是端庄呢？”勒舍瓦利耶：“那是另一种哥特式的习惯，现在已经很少有了，因为它太违反自然。”^①这里，与羞耻或内疚有密切联系的关键词是 *la décence*，意为端庄、体面、礼仪、情理、分寸、稳重。这些道德因素是掩饰自然本性的。“它现在已经很少有了”。就是说，不顾廉耻不再是一种缺陷，老实人不再值得效仿。无论东方还是西方，旧道德主要是针对妇女的，女性在对待羞耻和端庄问题上的态度是一个社会道德风气的重要标志。总之，恶是自然的，恶的暴露只是人的自然性的暴露，知耻知羞则是道德或文明的表现。在这个意义上，文明就是掩饰。为什么呢？因为下面出现的景象与劳伦斯的《查泰莱夫人的情人》中女主角的心态相似：欧仁妮对性放荡的态度从自主的、道德上的愤怒到下意识的抵制，最后竟然是感到自主的快活，萨德正是把这个过程说成是小客厅里的“哲学”。这是不端庄的哲学，因为羞耻和内疚都没有了。这是三个“教育者”给欧仁妮上的第一课。它不是讲课，而是“健美体操”（不仅是言传，而且是身教）。“有 1000 种不同的姿态。”幸福的生活决不是相似的，虽然都是快活，但体会各不相同。^② 它来自身体的所有部位，来自它们陌生的想像不到的相遇。萨德的哲学把性的身体当成神圣的，或者说只有快活本身才是神圣的。Cela s'appelle décharger（摆脱精神的负担、排放）^③，以致自主的欧仁妮说：“实在是太美了，真是难以言说的感受……我死了！我碎了！我没了！”^④死实在是个异域，但它在这里并不象征着苦难。《小客厅里的哲学》多次谈到了死，但死是“爱”的效果。这是疯狂而不是理性！

也正是在这样的迷乱氛围下，少女欧仁妮不由自主地口吐谵妄：“我疯狂地喜欢我的父亲，讨厌我的母亲。”^⑤这正是后来弗洛伊德描述的人的原始欲望情结，野蛮的乱伦倾向，文明的禁忌，赤裸裸的罪

① 萨德：《小客厅里的哲学》，第 24 页，巴黎，国际图书出版社，1994。

② 同上书，第 30 页。

③ 同上书，第 32 页。

④ 同上书，第 33 页。

⑤ 同上书，第 34 页。

恶！又有教唆者多尔芒瑟的增补：“人只是自然中无法自制的植物……像橡树、狮子和在我们星球深处发现的矿物一样，人只是由于这个星球的存在才产生……神和自然是同一个东西。”^①单独地看，这样的语言是唯物主义的，它们也属于斯宾诺莎、狄德罗、霍尔巴赫、拉美特利，但是萨德却利用这样的语言为赤裸裸的罪恶辩护，并以此反对造物主，连带着把遮羞之心也抛弃了。

欧仁妮：“我要你向我解释这一切，分析这每一种罪恶，先说你怎么看姑娘们放荡，然后说对妇女们通奸的态度。”

圣安格夫人：“女人的命运就像母狗和母狼一样，她应该属于所有想要她的人……你来到世界上就是为了这个。除了你的力量和你的意志的限度，你的快活没有界限；无论何处、何时、何人，一切时间、地点、一切男人都可以为你的快乐服务……充分利用你生命中最幸福的时光，它太短暂了……欧仁妮，通奸只是一种属于自然的权利。”^②

萨德竟然从卢梭那里寻找返回原始状态的根据。在《忏悔录》中，卢梭谈到他与他的情人即他称做“妈妈”的华伦夫人的关系，感到自己就像一个乱伦的罪人。但是卢梭有内疚感，萨德却没有，他扯掉一切遮羞布。“一切都在自然之中……自然创造了人，区别人的不同口味，就如同人有不同模样。”^③这是放荡者的逻辑。在文明看来，乱伦是罪恶，在萨德眼里，它却是最柔和的自然关系。这是文明与野蛮的较量。萨德只把文明甚至风俗的禁忌作为一种掩饰，这显然出于对自然法的不同理解。20世纪法国哲学家列维-斯特劳斯就曾经以乱伦禁忌作为排除传统思想方式（自然与文化的对立）的突破口：这种禁忌是文化的，因为它是规范；又是自然而普遍的，因为它是一

① 萨德：《小客厅里的哲学》，第37—38页，巴黎，国际图书出版社，1994。

② 同上书，第47—51页。

③ 同上书，第58页。

个事实。萨德显然看不出这里的区别,因为他对自然法有不同的理解。

这是痛苦,而不是纯粹的快乐。萨德主义的实质是把痛苦变形为快乐,在性痛(苦)中享有快乐。这里的“痛”既有心理的或文化上的,也有生理上的。这里的痛苦或快活在我们通常的文明习惯理解的范围之外,一种我们看不见的现象,是生理中的心理。生理与心理中的痛与快活极其复杂地交织在一起,以致不能清晰地分析出其中的某一成分。陶醉本身是模糊的,说不清,所以文中只是多次重复“快活得要死”之类。快活或幸福等于“死”、陌生、难以形容、惊险的状态。这是物的快活,不能用文明的话语表述,所以说不清楚。把痛苦变形为快乐,因为这里涉及“残忍的趣味”。圣安格夫人说:

你以不正经的目光发现的神秘的地方……残忍的快乐……
欧仁妮,在我体验和研究之后,我发现残忍远不是罪恶,而是给我们打上自然烙印的第一情感。幼儿打碎他的玩具,咬奶妈的乳房……残忍和更接近自然的野蛮在一起,而远离文明教化过的人……残忍是人身上还没有被文明腐败掉的能量:残忍是美德而不是罪恶……文明状态才是危险的。^①

这是从自然中寻找恶的根据,恶的能量被认为是强大的,而文明的力量却是虚弱的。原始身体涌动着的自然力量象征着“残忍”的强力。

以下是关于萨德主义(或性虐待狂)的经典描述:

我在这里只是考察女性的残忍,因为她们的器官有过度的感受性。由于这样的权力,女性的残忍较之男性更为鲜活。通常我们区别两种残忍:一种残忍来自愚昧,它不曾被赋予理性,一个人生来就像一只凶猛的野兽。这种残忍性还不具备快活,因为它还没有寻找快活必不可少的感受性,这样的野蛮粗暴并

^① 萨德:《小客厅里的哲学》,第86—89页,巴黎,国际图书出版社,1994。

不危险,很容易防备。另一种残忍是器官极度感受性的结果,只在极度的敏感中才体会得到。残忍所携带的过多的感受性就是穷奢极欲;这种精细性,由于它的过分灵敏反而很快麻木了。为了重新活跃,灵敏的感受性不惜使用所有残忍的手法,很少有男性能感受到这些差异……然而,女性最常感受到的正是这第二种残忍。你要好好地研究它,你会看到是否因为她们过度的感受性导致了各种残忍,是否由于她们极度的想像活动和她们的精神力量造成了这些邪恶无情的残忍;她们也都是温柔的……不幸的是,我们的风俗刻板甚至荒谬,很少能满足她们的残忍。她们被迫通过一些看不透的善举躲藏起来,掩盖她们的倾向。但她们实际上讨厌自己装出来的正经。被遮住的倾向在最昏暗处。她们怀着极大的小心,通过最可靠朋友的帮助,才显示本来的倾向……一个残忍的景观,角斗士的决斗一样的残忍……非洲安哥拉王国的皇后,最残忍的女人,当她的情人们和她作乐时,她杀死他们。她要亲眼看着身边的武士被鞭挞……为了满足自己残酷的灵魂,她让所有30岁前怀孕的妇女在泥浆中受折磨,以此取乐。一个中国皇后感到最快活的事是亲眼看到死囚犯被处死,如果看不到这样的景象,她就在与丈夫做爱时,宰杀奴仆。她排泄出来的感情冲动,恰好等于她用这些不幸使别人承受的残忍和焦虑。她穷思竭虑,以看到她的牺牲品在肉体上受折磨……还有的贵夫人看着男子被阉割,以此取乐;或者让人给她面前的男人手淫,直到把他们弄得筋疲力尽,而她却快活得手舞足蹈;或者把她们情人的阳物弄大,在龟头上放一个小昆虫,使他们忍受恐惧和痛苦。她们用这样的办法爱慕他们……总之,历史向我们讲述了无数妇女残忍的例子。正是出于她们从这些活动中体察到的自然倾向,我认为她们养成了鞭挞男人的习惯,被鞭打的残忍男人则缓和了他们的凶残。①

① 萨德:《小客厅里的哲学》,第90—92页,巴黎,国际图书出版社,1994。

残忍本性、幸灾乐祸的心理、从别人的痛苦中寻找快乐、不同残忍手段激发的感受力和想像力、一些不可思议的情趣方式,这些感受,在习惯之外,或者说,古怪和怪僻变换着花样。这是她们巨大的性压抑或者习惯了的端庄背后所排遣的冲动,是对男性的报复。这种极其荒唐的快活感受表现的几乎是一种强迫性精神障碍症。它有精细敏锐的想像力或者创造能力,几近于钻牛角尖,于是成瘾成病;它嫉恨被折磨的对象:让他(她)变得一文不值,“叫你也尝尝我受过的罪”!这里有虐人者的自卑吗?性的自卑导致摧毁自己所没有的性能力和娇美。极度的自卑者一旦拥有了权力,通常变得狡诈而残暴。这是一些异端的快活,摧毁的快乐,整个过程始终伴随着焦虑。虐人者精细敏锐的想像力只创造不可思议的折磨人的方式。改变常态的欲望可以无限地延伸,不停地寻求新的肉体和精神,新的刺激。这是精神障碍症,明知不可为而为之。违禁的快活与痛苦,其程度和性质决非原本意义上的性爱。一次发泄就是对痛苦的一次解脱,聊胜于无。虐人者有时也自虐,即不仅从别人,也从自己的苦痛中体会快活。所有这些,是人类相当复杂的心理状态。

这是一些危险的快活,无异于死的快活,就像手淫一样,它以牺牲人的健康为代价,但是欲罢不能,因为成瘾。人有追求刺激的天性,程序化的生活不能满足人的欲望,因为人在其中已经麻木,感受不到刺激,于是在习惯之外寻求。身体的粗暴或残暴是渴望刺激的表现。这里没有羞耻,因为“害羞决不是一种美德……自然造就了我们的裸体,它希望我们裸体,一切相反的态度都是违反自然法的”^①。遮掩的风俗表明害羞,温顺与谦卑;暴露身体是远古的风俗,疯狂与放肆,不管衣服和身体的界限。程序化的生活就是一个又一个界限,“性虐待狂”寻找界限之外的热情——没有感受过的快乐,在界限之内无法得到的,以变态方式获得的触觉、视觉、听觉、嗅觉。比如,从身体的所有部位得到“性趣”。女性的脚也是性感的,这甚至是古代中

^① 萨德:《小客厅里的哲学》,第96页,巴黎,国际图书出版社,1994。

国的民俗,从中萌发了极致的想像力,故称“三寸金莲”。女人裹脚的风俗是男人“性虐待狂”的表现,男人的快乐以牺牲女人的身体为代价。这是性的冒险。这时,脚成为性的一部分,它不是用来走路的。“人们想要身上的一切,无论是这台带孔的机器的哪一个部位,人们都能感受其中的快乐。”^①于是,发生了官能性错位和幻觉,它是一只长相疯狂而性感的小脚。这又是精神上的变态和猎奇。萨德主义极易导致人精神上的癫狂和痴迷,诱惑人由于沮丧而冒险的心理,为什么不以未曾有过的方式快活一次呢?否则岂不是太可怜了?再活一次!“带孔的机器”,这话直接就是拉美特利的。

萨德主义是摧毁文明的力量,它从破坏和颠覆中寻求乐趣。“摧毁和创造一样是自然的法则。”^②至少萨德认为自己在创造!我们则认为他创造文明中的罪恶。性犯罪是对文明的摧毁,所以社会监禁它。然而,摧毁并不就是罪恶。同性恋是对自然性关系的摧毁,它在相当长的时期内被视为犯罪,人们现在却对它宽容多了。萨德主义的问题类似于同性恋,即“非正常途径”,或者是“不应该的人”^③,总之是违禁。但是根据萨德的观点,自然的乐趣没有禁区。比如,同性恋就是爱的奢侈。这样的性虐待又与想像的敏锐和过度关联,一种改变了常态的热情。于是,人们就说他/她是无赖或者魔鬼,因为他/她与别人不同,要从同性身上得到异性的享受——这是情感的褶皱或叠加。双重的体验,更强烈的刺激,来自身体的模拟和置换。

与拉美特利一样,萨德也用生理的东西代替心理的东西。检验爱的感情不是用心去想,而是身体像火一样地燃烧;“爱”拥抱的不是心而是身体。欲望和疯狂是身体的,而不来自形而上学的观念。这样的身体怎能满足于“一个”对象呢?“女人生来不是为一个男人,而是为自然所创造的所有人造就的……做妓女而不是情人,做爱,崇拜

① 萨德:《小客厅里的哲学》,第101页,巴黎,国际图书出版社,1994。

② 同上书,第112页。

③ 这里的“正常”和“应该”以文明的标准划线。但“文明”本身却是一个含混的词,不如说它是风俗。

快活,这就是她们在生命中找到的玫瑰花。”^①只有毫无廉耻、没心肝的人才这样会说。“人是机器”的立场被萨德发展到极限。在萨德的字典里,害羞、怜悯、感激之类都是弱者的感情。他喜欢卖弄风情、炫耀强壮。生理的感受又是复杂的,作品中的角色陶醉于从男女同样的器官中得到的异样感受,它是害羞者体会不到的。厚颜无耻!但萨德却说:“我在某些方面推动了启蒙。”^②就像萨德自夸的,他是无神论者。一个裸露的无神论者!他不知道害羞和内疚,也就不知道焦虑,更没有由此引发的绝望、荒谬、敬畏、崇高、神圣等形而上学式的心情。他,这个人,只是一个东西,一台争宠的机器。也正是在这样的背景下,萨德攻击黑暗的基督教和专制的政治制度,赞成革命。

萨德主义从根本上是极端个人化的、反社会的。“法对社会是好东西,但是法对构成社会的个人却是坏东西。”^③萨德的意思是,法和社会通行许多教条,例如婚姻就只是社会的需求,而与人的自然本性冲突,忠诚和贞洁只存在于教条中。萨德所谓自由,首先是赤裸裸的性自由。萨德是崇拜卢梭的,但他却把卢梭提倡的自然权利用于性的权利。他说:

独占一个女人如同拥有许多奴隶一样是不合乎正义的;所有人生来都是自由的,在权利上都是平等的……一切使一个女人束缚于一个男人的枷锁如同空想一样是不合理的……女人完全不必要让人家说她们懂羞耻、能自控、有男人可依靠……我们以上看到害羞是一种多么虚假而卑鄙的感情!爱就是被爱者与施爱者两个人的满足……所有男人都有权利平等地享有所有的女人。根据自然法,没有任何男人可以认为他对一个女人的权利是独有的。^④

① 萨德:《小客厅里的哲学》,第96页,巴黎,国际图书出版社,1994。

② 同上书,第117页。

③ 同上书,第127页。

④ 同上书,第164—165页。

启蒙时代人的自然权利学说被如此地解释,实在是惊世骇俗。但是,它和启蒙本身一样,也是乌托邦。萨德决不是第一个,在他之前还有柏拉图的理想国、托马斯·莫尔的乌托邦。“应该”的逻辑在社会上从来就没有真正实行过,它是一个赘词。

萨德主义的另一个反传统之处在于,它并不是象征极权的男性中心论,它诱惑女性和男性一样大胆主动地拥有性爱。当萨德以色情的姿态解放“女权”时,他告诉女性,如果她们没有心理负担,就能享受更多的快乐,因为“大自然赋予女子更热情的天性,她远比自己的异性有更深邃的感受性。毫无疑问,对她们而言,处女膜的约束永远是最沉重的”^①。处女膜是一道天然的屏障,象征着羞涩、正经、教养,阻击种种危险的倾向。于是,“性快活”对女子是危险的,它使她感到恐惧。其实,危险来自风俗,而不是身体本身。

人类的性关系与社会的形成有千丝万缕的联系,20世纪法国最有声望的人类学家列维-斯特劳斯就从乱伦禁忌的风俗中探讨婚姻、氏族、社会的起源。但这并不是社会最原始的起源,恩格斯讨论家庭和私有制起源的著作,并不回避人类曾经有过“搂着妹妹叫新娘”的历史时期。萨德《小客厅里的哲学》的最后一篇对话,竟然也提到乱伦与社会最原始起源的关系问题。这里我们回避复杂的社会学与人类学的证明,只是说,萨德与卢梭一样,以返回原始或自然状态为乐事,他以人类远古时代的风俗为自己辩护。

我们从哲学的角度解读萨德的作品,分析革命前法国的风俗,特别是情感生活:恶、宗教道德的不幸以及阴暗处最赤裸的东西。关于这里的风俗,是我们在讨论18世纪法国哲学或唯物主义时无法回避的一个重要问题:风气中的粗俗。就像一个18世纪中国的旅行者来到巴黎,他不用苦心孤诣,只要融入市民社会,记下所见所闻,就是一部风月小说。社会流行不信神、放荡。哲学堕落了——这特别是教会的看法,但是研究18世纪法国人的哲学,离开关于社会的恶或者放

^① 萨德:《小客厅里的哲学》,第170页,巴黎,国际图书出版社,1994。

荡问题的讨论,就难以切中要害。无神论、怀疑论、唯物论都与放荡问题有密切的关系,从这里引出的不是形而上学,而是社会学、民俗学、心理学等。

“我们确信人的本性是邪恶的。”^①霍布斯主义也是萨德作品的出发点。这也解释了为什么萨德的著作总是弥漫着令人恐怖的气氛:恶心、焦虑、残忍、野性,如此等等。总之是以恶对恶,以身体的恶反抗政治和宗教的恶。习惯把萨德上述那些“不正当途径”当做恶,但是萨德却把这样的恶看做快乐:晦暗的目光,闻所未闻的秽语,不曾见的动作,都躲藏在见不得人的地方。恶又是快乐,这是萨德的逻辑。萨德把身与心隔离开,因为心成为身体幸福的障碍。这也是他的无神论,他没有灵魂,也不相信灵魂。他的目光不来自心,而来自身体。泯灭道德良心,一种可怕而危险的缺失。他崇拜强者,认为语言和观念之类是软弱的,远不如身体有力量。

“残忍!……你越是不幸,我越能感受到快乐。”^②在潜意识中喜欢别人受罪!这是萨德的天性,也是一般人的天性,萨德只是将其书写出来。卑劣者是只做不写的,萨德是例外,因为他不知道害羞。这里涉及到正经与不正经,或者文明的外表与野蛮的内心。“我花了很长时间寻找野蛮这个词的含义……它就是不正经,因为它是完全的裸露。”^③不要任何借口,就像性的强暴,一种最原始的野蛮,从异性的不幸中体会快活。事实上,萨德的作品也向我们揭示了一个没有内疚与羞涩之心的作品所具有的想像力。恶的想像也是想像。如果根据现象学“回到事情本身”的说法,也可以说,没有所谓正确的想像,只是想像。萨德的书让我们看到了一个邪恶的天才能走多远,他的念头是,没有做不到的,只有想不到的。他向社会风俗崇尚的端庄、礼仪和教养等提出挑战,他描写人的卑贱而不是高贵。“我最喜欢的

① 萨德:《阿琳和瓦尔古》,第22页,巴黎,出版总局,1971。

② 同上书,第54页。

③ 同上书,第139页。

人是人们评价最低,最不受尊敬的人。”^①这确实是古怪的情趣,一种远离文明习惯的描述,令人难以置信。卑贱者是社会最不幸的一群,他们的快活本身就是不幸。或者说,不幸太多了,多得让人麻木,已经不苦其多,而患其不多,这显然是另一种境界。但是从根本上说,这里苦乐观的含义却不是形而下的,无论何人概莫能外。萨德从形而下的身体出发,但无法回避其中形而上的问题。他的快乐观与习惯不同,他把新鲜的刺激本身当做乐事,不区别痛苦的刺激和快乐的刺激,反正都是刺激。于是刺激不再简单,它有褶皱,可以叠加、敷平、延伸我们的感受性。哪怕是惊涛骇浪,刺激越强烈越好。现代人甘愿冒死从事冲浪、攀岩和蹦极等历险活动,在萨德那里则是性的鞭挞,一样是痛苦中陌生的快活。而对冒险者来说,未曾尝试过该是多么的不幸!痛苦与不幸的含义发生了逆转。

当我们研究法国大革命的哲学时,有一个被掩盖了的视角,即恐怖与犯罪。革命时期发生了什么呢?一切妨碍自由的势力遭受暴力和杀戮,人的原始欲望在革命时期宣泄,并假以启蒙的乌托邦借口。就像1968年震惊全欧洲的法国学生运动喊出的口号:我越是恋爱,就越要造反。所有革命形式无不隐藏着鼓动人心的乌托邦,人们的热情和行为被想像所激发,以至于癫狂。萨德主义是法国革命时代的一种极端表现,我们透过它可以窥视自然人权的另一种含义。

^① 萨德:《阿琳和瓦尔古》,第150页,巴黎,出版总局,1971。

第九章 狄 德 罗

第一节 狄德罗和《百科全书》

一 生平和著作

狄德罗(Denis Diderot)于1713年10月出生于法国一个叫朗格爾的小城市。家族成员中多是一些小手工业者,信仰天主教。狄德罗的父亲是一个制刀师傅,狄德罗的母亲比她的丈夫大8岁,他们一共生育了7个子女,狄德罗排行老二。狄德罗从小灵活、机智,爱滋事。这个未来的无神论领袖在15岁时对从事神职充满敬意,一心想当个耶稣会士。他本来是有机会的,因为当时他已重病的舅舅是朗格爾的司铎,按惯例神职本可由亲戚继承。但是教务会另选了他人,这促使狄德罗想去巴黎求学。这样一个偶然事件也许改变了狄德罗一生的命运,法国日后少了一个蹩脚的布道师,却多了一个伟大的哲学家。

1728年,狄德罗来到巴黎,进了耶稣会士学院。他是个优秀学生。学习的科目除了神学,还有拉丁文、修辞学、语法学、雄辩术、哲学、数学等。与卢梭性格不同,狄德罗是一个外向的人,他甚至登台演戏。我们不太清楚当时的巴黎耶稣会士学院与巴黎大学是什么关系,但据《狄德罗传》记载,“1732年9月2日,他成为巴黎大学文科硕士”^①。年轻的狄德罗渴望更多的知识,他不想回家乡生活了。在选择职业时,狄德罗没有按照父亲的意愿跟一个诉讼师实习。他讨厌

^① 安德烈·比利:《狄德罗传》,张本译,管震湖校,第26页,商务印书馆,1995。此节主要参考了这本传记。

法律,喜欢文学。他一面自学,一面靠当家庭教师维持生活。1743年,狄德罗与比他大4岁的女裁缝安多瓦奈特结婚。29岁时,狄德罗在咖啡馆里结识了比他大1岁的卢梭,并通过卢梭认识了不久后成为百科全书派成员的孔狄亚克。这时,狄德罗已经读过洛克的《人类理智论》和伏尔泰的《哲学通信》,他对这些著作大为赞赏。这些朋友开始每周在巴黎花园饭店聚会,讨论蒙田、笛卡尔、斯宾诺莎、培尔、孟德斯鸠等。1745年,狄德罗写出了《道德哲学原则或论功与德》(*Principes de la philosophie morale ou essai sur le mérite et la vertu*)。他把时间花在沉思、交谈和不期而遇的风流韵事上,与妻子的关系开始恶化^①,甚至狄德罗的弟弟也认为哥哥是个放纵的人。

1746年的冬天,发生了一件对狄德罗一生乃至对18世纪欧洲意义重大的事情,印行《王室年鉴》的出版商找到了狄德罗,给他看了1728年由英国人钱伯斯编的《百科全书》,出版商想让狄德罗组织撰写一套更新的《百科全书》^②,这套大书为狄德罗带来了终生的荣誉。但是,狄德罗最初接受的动机是相当简单的,他要在几年中从书商那里得到一份稳定的收入,以缓解自己的生活困境。可是日后的事实证明,书商给的钱断断续续,解决不了问题,狄德罗必须另外想办法挣钱。1746年,狄德罗写出了《哲学思想录》(*Pensées philosophiques*)^③,内容多是他与朋友们在咖啡馆里争论的有趣思想,表明了他的怀疑论和自然神

① 在此期间,卢梭也和女裁缝泰莱丝同居了,她就是后来的卢梭夫人。这两位哲学家的妻子相互来往,但是关系并不融洽,后渐渐中断了关系。卢梭对狄德罗夫人的评价是:既泼辣又粗俗的女人。哲学家与智慧平庸而性格暴躁的女人结合的,还有苏格拉底。为什么哲学家反而更容易被“原始特征”明显的女性吸引呢?大概是因为她们粗鲁的表面背后是简单和善良吧。应该研究一下哲学家的妻子们,这话题也许与哲学本身有关。

② 达朗贝尔比狄德罗更早参加了主编《百科全书》的工作,但后来由狄德罗一人主持,他为《百科全书》付出的心血比任何人都多。

③ 据《狄德罗传》的作者说,狄德罗写作《哲学思想录》和《怀疑论者的漫步》的最初动机只是为了满足狄德罗的情妇皮西欧夫人的要求,她爱好虚荣,伸手向他要钱,狄德罗只好以卖文挣钱。

论的态度。此书被最高法院查禁了。1747年,他用几天的工夫写成了《怀疑论者的漫步》(*La Promenade du sceptique*)。最能看出狄德罗有商业写作动机的,是他于1748年写成的《泄密的首饰》(*Les Bijoux indiscrets*)。这是一本写风流韵事的小说,内容是说国王有一枚戒指,能使他后宫里的女人吐露他所不知道的奸情。有评论认为这是哲学家的拙劣模仿之作,远不如他的哲学精彩。

1749年,狄德罗发表了《供明眼人参考的谈盲人的信》(*Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*),主要是为了解决思想的来源问题。但是,这本书的内容并没有给狄德罗带来好运,他因此被当局关进巴士底狱。在他被关押期间,卢梭和达朗贝尔曾经来看他。特别是卢梭,因为钱不多,是从巴黎步行来的。根据卢梭《忏悔录》中的回忆,就在此前不久,卢梭决定应征第戎科学院的征文“科学与艺术的发展是否有利于风俗的净化?”这个题目令卢梭激动异常,他向狄德罗说了自己的想法,即人类的不幸在于文明。尽管狄德罗的说法有所不同^①,但有一点是肯定的,即他同意卢梭这篇成名作中的立场。1751年,狄德罗写成《关于聋哑人的信》(*Lettre sur les sourds et muets*),讨论了“哑巴”的思想,即手势语言。在这之前,狄德罗对天生的盲人也感兴趣。他想弄清楚概念的起源问题,并在研究中充分发挥了他所擅长的想像力。我们认为其中所反映的并不是简单朴素的唯物论问题,在这里狄德罗与唯物主义感觉论者孔狄亚克有争论。我们要特别注意狄德罗文本中一个容易被忽视的立场,即科学或可交流语言与直觉的、诗歌的、不可交流的语言之间的原则性区别。

在1753年前后,狄德罗以极大的热情参加了霍尔巴赫组织的哲学沙龙,被邀请的还有卢梭、达朗贝尔、爱尔维修、孔狄亚克。在约定的聚会日,争论的问题往往围绕着宗教。可能受到霍尔巴赫《自然的

^① 根据狄德罗的说法,卢梭在征求他的意见时,说自己同意正题,但是狄德罗说那是庸人的想法,相反的主张更能发挥才智。(参见安德烈·比利《狄德罗传》,张本译,管震湖校,第98页,商务印书馆,1995。)

体系》的影响,狄德罗于1754年写出《关于解释自然的思想》(*Pensées sur l'interprétation de la nature*)。1757年,狄德罗写了第一部喜剧《私生子》(*Le fils naturel*),这是一部描写家庭生活的戏,受到好评。1758年,狄德罗创作了五幕剧《一家之主》(*Le pere de famille*)。狄德罗与卢梭的关系从1756年卢梭隐居后开始疏远。^①从1757年开始,狄德罗为格里姆主持的《文学通信》撰稿,历时15年。在这期间,狄德罗为《文学通信》写的内容极为广泛,他为格里姆提供了四十多篇评论文章,涉及文学、戏剧、哲学、历史、政治、绘画、建筑等等,还要加上《修女》(*La religieuse*)、《定命论者雅克和他的主人》(*Jacques le fataliste et son maitres*)、《拉摩的侄儿》(*Le neveude Rameau*)和《沙龙》(*Salon*)。^②1760年,狄德罗写成长篇小说《修女》,在特定的修道院场景中,通过少女苏珊的内心独白对宗教作了辛辣的讽刺。这本小说的写法独特,几乎是现代的。1762年,狄德罗写出著名的哲学小说《拉摩的侄儿》,其中体现的哲学思想对黑格尔和马克思有重要影响。^③1771年,狄德罗写作《命定论者雅克和他的主人》,这也是一部讽刺宗教的小说,以对话体写成,是最能表现狄德罗个人性情的作品:无序、离题、不太好读,体现了他主张的精神自由。此外,狄德罗还有一部他生前没有发表过的著作《生理学要素》(*Éléments de physiologie*),从1765年开始写作,这是一本被人忽视了的长篇著作。

在人们的印象中,狄德罗是18世纪法国唯物主义阵营中的主将。

① 关于两人疏远的原因,文献中一般归咎于卢梭。据说卢梭性情古怪,在他隐居后,怪狄德罗等朋友不来看他,而他们真的来了,却又怪他们打扰他。好像卢梭有一种任性撒娇的女人性格。一位夫人说,只有一个办法让卢梭高兴,那就是装着不注意他,却随时照顾他。这是狄德罗不擅长的,也是他做不到的。从个人性格说,卢梭喜欢安静,怕人打扰。狄德罗喜欢热闹和交往。

② 参见安德烈·比利《狄德罗传》,张本译,管震湖校,第239页,商务印书馆,1995。“沙龙”一词来源于法文salon,这个词与从1737年起在卢浮宫举办的每两年一次的画展有关,那些画在方形“沙龙”举行。狄德罗在他的画论“沙龙”中,对那些陈列在卢浮宫沙龙中的不同风格的绘画作了大量评论。

③ 这种思想表现在异化和辩证法方面。

但是,与同时代其他著名的唯物主义者霍尔巴赫、爱尔维修、拉美特利、孔狄亚克相比,狄德罗并没有写出大部头的哲学著作。他的哲学作品是零散的,都是一些短篇。狄德罗比较明显地讨论哲学的著作,还有《哲学思想录增补》(*Additions aux Pensées Philosophiques*, 1762)、《达朗贝尔的梦》(*Rêve de d'Alembert*, 1769)、《物质与运动的哲学原理》(*Principes philosophiques sur la matière et le mouvement*, 1770)、《布甘维尔〈旅行记〉补篇》(*Supplément au Voyage de Bougainville*, 1772)以及《驳爱尔维修的〈论人〉》(*Réfutation de L'Homme d'Helvétius*, 1773)。其中,我们要特别重视《达朗贝尔的梦》,如果一定要指出狄德罗的哲学代表作,那就是这个哲学短篇。^①

狄德罗天性善良,乐于助人,喜欢从事公共事业。他与达朗贝尔共同主编《百科全书》,前后二十多年,历经千辛万苦,最终得以完成。《百科全书》中的启蒙精神对欧洲乃至世界文化都作出了巨大贡献。即使一个人一生只做了这一件事情,也足以瞑目了。

与狄德罗同时代的俄国女皇叶卡特琳娜喜欢哲学。女皇久闻狄德罗的名声,于1773年8月邀请他访问彼得堡,在这之前她还曾给他以经济上的帮助。

83岁的伏尔泰曾经再一次给狄德罗写信,对彼此未曾谋面深表遗憾,这两位启蒙巨匠相互之间怀有敬意。

1784年7月,狄德罗去世。

二 《百科全书》

在人类文化史上已经出版过的众多《百科全书》中,狄德罗主编的《百科全书》获得了极高的声誉。自从文艺复兴以来,人开始要求属于人自身的东西,人权在神权的专制中挣脱着,近代自然科学也随之兴起。但是,真正的启蒙时代指的是18世纪。所谓启蒙精神,就是渐渐在全社会诞生的一种有别于旧时代的新精神,一种挣脱已有习

^① 准确地说,还应包括另外两篇,即《达朗贝尔与狄德罗的对话》(*Entretien entre d'Alembert et Diderot*)和《对话续篇》,它们与《达朗贝尔的梦》都写于1769年。

惯的新风俗，“新的好奇，单独地一个又一个观察事物而产生的未曾有过的快意，观察这些遥远的、古怪的、不同的事物和组成它们的方式”^①。这样的景观是以往旧世界的知识体系无法提供的，因为以往的书没有整理和编撰新的发现。狄德罗主编的《百科全书》就是在这样的背景下应运而生的。在知识体例上，它几乎包罗万象：形而上学、美学、伦理学、政治、法学、几何学、天文学、物理学、光学、植物学、生物学、化学、农业、手工业……在《关于解释自然的思想》中，狄德罗曾经把科学比做广大无边的大地，有的地方是明亮的，有的地方是晦暗的。“我们工作唯一的目的就是要扩展光明的地带。”^②可见在狄德罗那里，“启蒙”起源于“光明”的隐喻，且具有百科知识的含义。这里最重要的是新的观察知识的角度，有一个启蒙的光源。

狄德罗主编的《百科全书》与17世纪的知识体系不同，后者深深受制于笛卡尔理性主义的数学方法，用逻辑演绎推导知识；前者则更适用于自然科学的方法，探索新经验和新知识，更注意个别、个体、差别，而不是预先建立一个安排事物的一般性或总体性的系统和原则。

我们也注意到，狄德罗邀请参加撰写《百科全书》词条的合作者中，多为著名的启蒙思想家，如达朗贝尔、伏尔泰、孟德斯鸠、卢梭、孔狄亚克、拉美特利、霍尔巴赫、爱尔维修、丰特内勒、布丰等，他们是现代知识分子的先驱。这些最有影响力的知识分子大部分来自民间，而不来自大学或者其他学术机构。法兰西学院的院士们编写的是语言词典，而18世纪法国最有生命力的思想却来自狄德罗代表的“百科全书派”。

除了繁重的组织工作以外，狄德罗亲自写了大量词条，包括美、人、公民、自然法、政治权威等，他还承担了谁也不爱干的苦差事——手工业部分的词条都出自狄德罗之手。

《百科全书》于1746年开始酝酿，1751年第1卷出版。不久，第2卷也印好。这些引起神学势力的注意，第1、2两卷遭到查禁。但是，

① 格勒蒂塞：《法国革命的哲学》，第107页，巴黎，伽利玛出版社，1996。

② 同上书，第108页。

工作实际上一直没有中止,并且还得到了在知识界和文学界有影响力的伏尔泰的支持。到1755年,发行到第5卷。当局采取了更为严厉的措施,宣布要严惩与《百科全书》出版过程有关的一切人。之后达朗贝尔和卢梭两人先后与狄德罗失和,有些作者在当局威胁面前也退缩了。《百科全书》由狄德罗一个人单独主编。这时,多亏霍尔巴赫的帮助,《百科全书》仍旧艰难地维持着。到1766年1月,《百科全书》全部完成。

第二节 《达朗贝尔的梦》或“谵妄”的唯物主义

当我们把目光投向18世纪法国唯物主义者的时候,狄德罗特别引人注目。人们通常认为,狄德罗是这些唯物主义者的首领,这不仅因为狄德罗是唯物主义者的大本营即《百科全书》的主编,更主要的是,与其他唯物主义者比较,狄德罗的思想更复杂,更敏锐,更少旧哲学的痕迹。当我们作如此考察时,惊奇地发现,我们以往对狄德罗的判断经常是武断的。“唯物主义”的标签和先入为主的解释框架挡住了我们的视线。隔离以往的解释,我们发现了一个奇妙无比的狄德罗。他提出的问题非常复杂,具有极大的前瞻性。黑格尔、马克思、阿多诺、福柯等都从他的作品中获取过思想资源。

狄德罗没有像霍尔巴赫或者孔狄亚克那样试图建立自己的哲学体系,他也没写过大部头的哲学著作。他最好的哲学著作竟然是在近乎玩笑的态度中写成的。1765年夏,好友达朗贝尔染重病陷入垂危状态,狄德罗前往探望。这正是《达朗贝尔的梦》中的情景,病危的唯物主义者达朗贝尔断断续续说出一些谵妄的语言。这些话语不是达朗贝尔清醒时的语言,他正常时是一个精通几何学的科学家。对此,狄德罗很不以为然。他认为几何学家就像很蹩脚的赌徒,其所谓的计算不过是一种可计算性的选择,但实际上自然界大量存在的是不可计算而只可领会的东西,转瞬即逝的东西靠的是敏锐的洞察能力。这种思想倾向是我们理解狄德罗的一个前提。1769年,狄德罗一口气写出了3部以达朗贝尔为主角的作品《达朗贝尔与狄德罗的对

话》、《达朗贝尔的梦》、《对话续篇》。关于其写作动机,狄德罗在其信件中有所说明。下面是《狄德罗传》中的有关内容:

我写了达朗贝尔和我的对话。重读之时,我忽发奇想,要续写一篇。现在已经写好了。对话者是做梦的达朗贝、博尔塞(医生),以及达朗贝的女友雷斯壁娜丝小姐。书名为《达朗贝的梦》。不可能有比它更深刻、更荒唐的了……但使您惊奇的是那里面没有一个宗教字眼,也没有一句不道德的话。

那既荒谬绝伦,又是最深刻的哲学。把我的思想通过一个做梦者口中说出,倒是要有点本领的。应该经常让智慧具有荒唐的外表,为的是使智慧有机会表现出来。我宁愿人们说:“这并非如我们想像的那样荒诞啊!”而不愿自称:“请听我说,下面要说的都是极其智慧的!”^①

这段话中含有丰富的信息。首先,“做梦”的是狄德罗,而不是达朗贝尔。狄德罗假借达朗贝尔而说出自己想说的话(达朗贝尔后来为此向狄德罗提出强烈抗议)。“梦话”或者疯话更能尽兴和遮人耳目。其次,荒唐古怪的念头中隐藏着最深刻的哲学思想。最后,这涉及到哲学思想的表达方式问题,即文学式的表达可能比宣传和教学式的表达效果更好。荒唐的只是外表,深刻的却是内涵。精神也需要惊险刺激。^②

做梦的狄德罗说了许多痴话,其中最为典型和严重的,是把通常人们认为只有人具备的各种能力动物化甚至物化,并且感官的能力也发生混淆。这是怎样的唯物论呢?想像或谵妄的唯物论,荒唐而大胆的唯物论。狄德罗断定物质的纤维也有感觉。我们不会想到狄

^① 安德烈·比利:《狄德罗传》,张本译,管震湖校,第328页,商务印书馆,1995。

^② 狄德罗非常善于用疯癫的角色表达他的意图,又见他著名的哲学小说《拉摩的侄儿》和《定命论者雅克和他的主人》。

德罗所说的感觉,它似乎是不可思议的。不会说话的感觉,好像在另一个世界,但是并非与人无关。从哲学上说,狄德罗讲的是变化、区别和过渡。狄德罗不是自己,而是别的东西,就好像人可以同时有不同的意识、灵魂、目光。从梦的视野看醒着的狄德罗,荒唐的就是后者。感觉只有活跃和迟钝的区别,没有完全没有感觉的东西。从不活跃到活跃,需要一种刺激,添加新的元素,中断原先的环节,变成新的东西。狄德罗的梦境之一是,一群蜜蜂从蜂房飞出来,彼此用脚勾在一起。它们是一个同质的整体。要想破坏这个整体,只须刺激一下勾着脚的蜜蜂。于是,有一个意外,走一下神,有一个裂缝,刺激导致新的刺激,意外导致新的意外,走神导致新的走神。同质的、同一性的东西因为偶然性而遭到破坏。狄德罗在这里强调的不是同,而是异,是对秩序的破坏。就是说,它们不再是一个蜜蜂的集体,我们看到了不同的个体。狄德罗想说的是,整体可以被割裂成完全认不出原来样子的一个个不同的个体。如果我们小心地把蜜蜂彼此用脚爪钩着的地方分开,

那么这个整体,这个由看不出的蜜蜂形成的整体,实际上就是一个珊瑚,你只有压碎它才能毁坏它。连续的蜂簇与毗连的蜂簇的差别,严格说来,就是我们人、鱼类和蠕虫、蛇及腔肠动物这样一些普通动物之间的差别。^①

按照这样的道理,狮身人面以及人面兽心是完全合理的猜测,它们可能是从动物到人的中间阶段。人并不是生下来就是现在的样子,一开始是一个“小人”,更小,乃至是一个胚胎,一个看不见的精子和卵子,甚至“男的分解成男的,女的分解成女的,这很有趣”。这简直就像是男性或者女性只用自己的细胞生出自己。但是再往前呢?人不是人变的,而是别的什么。人可能是其他的动物或者生物。

^① 狄德罗:《达朗贝尔的梦》,转引自《十八世纪法国哲学》,第380页。

这个狂妄的假设几乎就是各种现存的和未来的动物的真实历史。如果人不分解成无穷个人的话,至少分解成无穷个微生物,这些微生物的蜕变,以及它们未来的和最后的组织,是无法预见的。谁知道这不是一种和这一代相隔不知若干世纪和若干连续发展阶段的下代生物的根本。①

人的繁殖方式与动物和微生物的繁殖方式的差别在哪里呢?人可以不要繁殖,而只是保留方式。人可以控制行为的结果,而只要其中的快活。但那不是一种原始性吗?还是首先要回到微生物阶段。古代希腊哲学家早就预言了原子的存在,尽管那只是哲学意义上的原子。直到狄德罗,他还猜测,在微生物或者细胞中的某些元素,决定了将来的武士、总管、哲学家、诗人、娼妓、国王。

只有痴迷状态才是表达狄德罗想像的最好方式。他还从时间的角度谈变化。这个时间是以宇宙为背景的,所以不是人的时间。在这个意义上说,人感觉到的时间什么也不是。这使人非常可怜,就像人的生死只是刹那间的事,像一滴水那样微不足道。“唉,我们的思想多么空虚!荣誉和我们的工作多么贫乏!多么可怜!我们的眼界多么狭小!切实可靠的只不过是吃、喝、生活、恋爱、睡觉而已。”②这样的语言在平时是无法听到的,因为人沉迷在世俗中无法自拔。人只有在弥留之际,像癫狂的达朗贝尔那样,才能真正从旁观者的角度,述说人生。垂死的话语是感人的,它是形而上学的语言。人是一滴水,一个小小的世界,就像是莱布尼茨的单子一样。单子论的起源本是唯物主义的,可以追溯到古希腊的德谟克利特和伊壁鸠鲁。无论当时是被叫做原子还是种子,总是一种物质的原始形态。狄德罗继承了这样的唯物主义传统。他在《达朗贝尔的梦》中制造了一种古怪气氛,并加以肯定。不合风俗的想法和言谈举止被称做“古怪的”。人们不太容易接受不合乎心理习惯的态度。古怪的念

① 狄德罗:《达朗贝尔的梦》,转引自《十八世纪法国哲学》,第381页。

② 同上书,转引自《十八世纪法国哲学》,第382页。

头也是心理上的冒险,精神上的高难动作,故而刺激。在这个意义上,我们也可以说,《达朗贝尔的梦》的“岔路”是狄德罗有意为之,他在制造另一种能使人接受的效果。他有意把我们领到一个令人恐怖的地带,让我们在恐惧中享受心理的变化,破坏平时程序化的生活和思想模式。如果把狄德罗的梦用现代电影放映,它既是科幻的,也是恐怖的,同时又是哲学的。这个梦是往回放映的,人变得不像人,而像是一种动物或者生物,回到最初的感觉,从那里萌发。当狄德罗设想一切物质形态都有感受性时,他也就肯定了玫瑰花的记忆。^① 这样的语言通常被人们称做胡思乱想,是做梦时的念头。狄德罗用这样的形式描述他的唯物主义,比宣讲和教学的效果更好。它让人们轻易听懂了这样的意思:人的器官是朦胧的、不确定的。目光并不一定来自“我”,所以我不是我,我并不一直是我,我是另一个东西。最明显不过的事实就是,人身上既有合乎人性的东西,也有合乎动物性的东西。不同时代人的区别在于这两种元素比例的大小。我们惊奇地发现启蒙使人丧失蒙昧的动物性,而后现代的社会却又使人返回原始性。

“一切动物都是或多或少的人;一切矿物都是或多或少的植物;一切植物都是或多或少的动物。在自然之中,根本没有严格的分别。”^②这当然会破坏人们的习惯想法。如果我们省略这里的“或多或少”,也可以说,一个男人就是一个女人,一个小孩就是一个大人,一个老人就是一个小孩,如此等等。这是专寻岔路的思路,开拓了无数其他的可能性。它证明出神或者走神的合理性,不见异也可以思迁。眼睛看似盯着你,与你说话,心思早在别的地方。这样的举止几乎随处可见。

做梦的狄德罗谈到了他的“脑袋”。在他看来,大脑是否还在,其

^① “封德奈尔(Fontenelle,法国启蒙思想家,1657—1717。本书译为丰特内勒——引者)的玫瑰不是说,在玫瑰的记忆中,没有见过一个园丁死去吗?”(狄德罗:《达朗贝尔的梦》,转引自《十八世纪法国哲学》,第384页。)

^② 同上书,转引自《十八世纪法国哲学》,第387页。

控制力和影响力如何,是区别人是否为疯子的重要标志。他做了一个比喻,说大脑是一个中央控制系统,脑膜有一个网络,就像是蜘蛛网一样。身体上任何地方的神经刺激,都有脑膜的反应。这是正常的工作状态,就像前面我们提到的那些相互脚钩着脚的蜜蜂一样。由此可见,网络越是灵敏,脚钩得越紧,越执行“我”的命令。我们现在对边缘地带感兴趣,就是说,离网络远的,试图脱离脚钩的力量。“我”控制不了的事物,与我只有间接的联系。这中间有太多的耽搁。“我”最直接控制的也许只有“我思”,笛卡尔的形而上学正是从这里出发导致变形的。脑袋是人的标志,管着那些无形的,但是它遏制简单的快乐。人的脚心、手、大腿、肚脐、臀部、胸部、嘴唇、舌头等的感受性是不一样的,这样的不一样与人智商的差别关系不大。在这些部位的感受是简单的痛苦或者快乐。但这些简单的东西被我们边缘化了,被话语遗忘了。话语归大脑的网络管辖。话语说不出那些感受的差别,是因为大脑不能区别它们。话语只说痛苦或者欢乐,但是实际的情形比这复杂得多。比如,人所有的快活都是痛苦中的快活。痛苦和快活还可以叠加出无限的褶皱。人的大脑发达了,感受力却变弱了。这与动物的情形正好相反,动物的嗅觉、视觉、触觉等感受性比人不知敏锐多少倍,但是它们不会说。狄德罗已经告诉我们,人也是动物,所以,人也有许多说不出的感受。那些感受说不出,不在场,但是它存在。从根本上说,哲学对它们是无能为力的,而只能让位给文学。

狄德罗“谵妄”的唯物主义离开想像就无法挪动一步。推而广之,文明世界的各种成就来自许多怪异的念头。哲学更是这样,哲学家狄德罗弹着一架发了疯的钢琴。人沉溺于钢琴中,好像自己就是一架钢琴。狄德罗这里走岔的思路,就是把看来性质不一样的东西当成一样的,或者潜伏着的。“男人也许只是女人的怪物,或者女人只是男人的怪物。”就是说,男人是变形的男人,女人是变形的男人。狄德罗甚至还从人的生理结构寻找根据,在他看来,我们只能从身体的外部形态区别男女,在其他方面男女则无异。并不是男性有男性的灵魂,女性有女性的灵魂,灵魂是不分性别的。一个人,无论是男

是女,都可以同时具有两个灵魂。头脑、感受、想像、记忆、注意力、观察、阅读、思考、心事都可以同时是双重的。眼睛旁边还有一个眼睛,目光旁边还有一种目光,表情旁边还有另一种表情。^①

尽管我们对狄德罗的思想做了引申,但是并没有离开其原点。我们只是试图说出在他那里包含着的但他没有说出的语言。比如这样一句话:如果说,人区别于动物、植物、无机物,是因为人有更活跃的感受性,那么最能说明问题的地方在于,人有更活跃的记忆能力。如果丧失了记忆能力,即使人的其他能力都不消失,人面临的情景一定是中断的,从而在习惯看来就是一个白痴或者傻子。没有连接,也就没有认识。人从小到老,从外形到灵魂变化极大,但自己和别人往往并没有明显的察觉,这是因为人的记忆力记住了自己和周围世界每天的样子,没有中断和突变。所谓傻和疯,其实就是遭遇陌生,失去了习惯的认识和举止。学习就是记忆,丧失记忆对人类是不可想像的。假如每天对事物的认识都要重头再来,也就无从判断。从这里也可以看出,记忆是人的奇迹,是一种极其强大的习惯力量,它使我们时时处处固定在某种社会关系之中。^②

在《达朗贝尔与狄德罗的对话》中,狄德罗也谈到了记忆问题:“如果没有这个记忆,它就根本没有自我了,因为它如果只是在获得印象的时刻感到自己的存在,就会根本没有生命史。它的生命就是一些无联系的感觉的一个断断续续的系列了。”^③再往下,狄德罗竟然认为记忆像感觉一样也来自器官纤维震荡的持久性。就像以上说过的那架弹奏起来的钢琴。一根弦的震动也使别的弦震动。同理,一个观念唤醒另一个,这就是记忆。“我们就是赋有感受性和记

① 狄德罗在《论喜剧演员的荒谬性》中曾经提到,演员不过就是模仿,其表情只是一种技巧,而他的内心却可以是冷静的,甚至可以完全想着别的东西。

② 有记忆的生活使人只活一辈子,但是,假如丧失记忆而同时不丧失思考的能力和想像力的话,人可能更幸福,因为人可以从根本上克服习惯对自己的影响。世界将无比丰富,因为我们将每天感受新的东西而没有感受的障碍——但这只是不可能的纯粹假设,没有记忆力就不可能有思考的能力和想像力。

③ 《十八世纪法国哲学》,第 367 页。

忆的乐器。我们的感官就是键盘,我们周围的自然弹它,它自己也常常弹自己。”^①于是,一种感觉便跟着另一种感觉,一种声音跟着另一种声音。

当然,事情并不如此简单,否则,狄德罗的立场就可以被归结为没有味道的洛克的“白板”理论了。我们注意到狄德罗特别喜欢谈论人的非正常状态,如《拉摩的侄儿》和《修女》中所刻画的角色心理状态是疯癫的,《达朗贝尔的梦》是荒唐的,《供明眼人参考的谈盲人的信》选的是一个天生的盲人,《关于聋哑人的信》则是讨论天生又聋又哑的人。这些都是古怪或者说谵妄的。

这里我们专门介绍狄德罗关于语言与精神之间关系的精辟之见,这个问题具有现代哲学意义。狄德罗天才地觉察到,语言与精神之间并不是同一性的关系,它们在科学的意义上也许是一致的,在直觉的意义上则不一致。《达朗贝尔的梦》有一句重要的话:“我们说的话始终不是落在感觉的后面,就是落在感觉以外。”^②这就意味着,我们没有说出感受到的东西,感受的东西是不可说的。这个立场在《关于聋哑人的信》中就更明确了,狄德罗提到了语言的序列与精神的序列之间有时是隔离的,它们之间的距离是不能被消除或还原的。精神的特征是同时性,意识或者直觉到的东西同时呈现在我们面前,好像是一大片。这样的呈现并不分时间的先后秩序^③,而是同时并列。但是语言的序列不是这样,语言一定要遵守自己的秩序,说完一句再说下一句。词语的排列一定要符合语法,否则,语言就失去了自己存在的意义。我们凭经验不难体会到狄德罗这里提到的直觉与语言的情形,即话语或有声语言存在与否并不一定是我们理解事物的先决条件。在这个意义上说,聋哑人也可以交流,也看得懂无声电影,因为形体或肢体动作比声音具有更多的精神内涵。事实上,无声的交流需要更多的原创性,它靠直接性。与无声的交流相比,话语是间接

① 《十八世纪法国哲学》,第 369 页。

② 同上书,第 411 页。

③ 这样的情形可参见柏格森和普鲁斯特的作品。

的；与原始的直接性相比，说话建立了秩序的文化。如果把狄德罗这个立场推广开来，可以说，由于与语言的关系不同，精神可以一分为二：一种是以上我们提到的不会说话的精神，也可以说是直觉、感情、意志、情绪之类因素，它们具有不可言说和神秘的特点，或者说是艺术和文学的特性；一种是与语言联系起来的精神，其标志是语言和理性，是科学与哲学的特性。我们看到，作为美学家和文学家的狄德罗对作为几何学家和哲学家的达朗贝尔不以为然，他有意让达朗贝尔做梦，而梦在理性之外。狄德罗有意显得古怪和谵妄。荒唐的成为深刻的。话与感受性的不一致揭示了人的荒谬或者自相矛盾，其意义却是哲学的；理性靠语言分析，感受靠直觉体验，它们之间的距离是不可还原的。

这样的看法影响到我们对狄德罗的判断，他应该是文人、文学家、剧作家、文艺批评家、书画鉴赏家等，最后我们才说，他也是“哲学家”。这是因为，按照传统的标准，狄德罗就不是一个哲学家，他没有自己的哲学体系和属于这个体系的专门概念。事实上关于狄德罗是否为哲学家的争论一直持续到现在。按照我们的说法，狄德罗是一个风格特殊的唯物主义者。这种风格就是他的美学家的风格。他是一个“不谈论唯物主义的唯物主义者”^①。我们说狄德罗的唯物主义风格是美学的，一个重要原因是他抛弃了传统哲学的本体论方式。狄德罗对表达方式和风格非常感兴趣。他放弃了传教教学式的哲学，而采取了文学方式，给哲学以一种荒唐的外表，但却不乏深刻。狄德罗运用得最为熟练的是对话体裁，对话是他基本的表述方式。从文体看，对话基本上属于文学，但是狄德罗多用这种文体讨论哲学，寓哲学于文学之中。同样的原因，与其小说一样，他在讲哲学道理时也诉诸热情和感情，决没有德国哲学家那样的冷静。语言中的热情多于其中包含的理性，这也是18世纪法国启蒙思想家的基本特点。如此，我们对他们及后来大革命中的精神自由口号，就要从

^① 《18世纪唯物主义者》，第199页。

它包含的双重性加以理解：它确实说出了理性的道德乌托邦意义，但还有理性之外的东西说不出来，而要在热情和行为中体现出来（比如大革命过程中的恐怖），可是在这两者之间不乏冲突与自相矛盾之处。

18世纪法国唯物主义者也是才华横溢的博学者，狄德罗是其中的典型代表。在表达的形式方面，狄德罗采用了最能激起阅读兴趣的文学体裁；在思想资源方面，他也不乏专门性的知识，特别是自然科学知识。狄德罗熟悉他所处时代的化学、生理学、医学等。如果不从这些具体科学的角度解读，我们甚至不可能理解狄德罗的唯物主义文本。狄德罗决不是一个疯狂的怪人，他阅读了大量的科学书籍，他的《生理学要素》甚至是一个专业读本。这一切告诉我们，唯物主义哲学是哲学一词的另类，它一直朝着与形而上学相反的方向。

狄德罗表达了一种独特的、讲究表述风格多样化的唯物主义。当他表达一种相似的思想时，总是采取不同的迂回方式。《供明眼人参考的谈盲人的信》描述了一个天生的盲人的感受，这个感受也就是他的世界观；《关于解释自然的思想》以简洁的方式提出了一系列问题；在《达朗贝尔的梦》中，上场的主角则是一群蜜蜂、羽管键琴、吐丝织网的蜘蛛。鹅毛笔、墨水、纸张、笔迹、感官的官能、物流的感受、肉体弹击灵魂、死的迟钝与生命的勃发之轮回、原子或单子变形为他者……所有这些都是狄德罗唯物主义的痕迹，就像他陈旧的稿纸是物质的文本，笔端下淌着物流，也有人把它叫做活力论或物活论。这思路包含了丰富的想像，既是思辨的，又富有诗意。

可以从不同的方面描述狄德罗的唯物主义，比如讲究形式的唯物主义。狄德罗在《生理学要素》中说：

我觉察到什么呢？形式。还有什么呢？还是形式。我不知道内容。我们漫步在阴影中间，无论对我们自己还是对别人都是阴影。我所看见的天穹对从另一个角度观看的另一个人来

说,却是一个无。^①

这使狄德罗非常注意他的表达方式,思想成了表达方式的结果。此外还有人称狄德罗是“妄想或者谵妄的唯物主义,生物学的唯物主义,化学-活力论的唯物主义、中了魔法的唯物主义”^②等。妄想-谵妄-生物学-化学-物活论-魔法,它们的原材料是物质,物质变形为不同的形态,其中带着隐语和诗意。做梦的狄德罗所看见的各种各样的形象通过一次奇怪的谈话,阐释了带着上面那些标签的唯物主义。狄德罗所谓万物普遍的感受性,是“妄想的唯物主义”的一个结果,它在形式上混杂着科学与想像中的思辨。这想像超越了学科的界限和秩序。

拉摩的无赖侄儿、被院长嬷嬷描绘成中了邪的修女、做梦的达朗贝尔、放荡的雅克和他的主人、盲人、聋哑人,这些就是狄德罗选中的角色,他让这些人说出谵妄的唯物主义。为什么不选择一些“正常人”呢?什么样的人才是正常人呢?这里,我们看到狄德罗与18世纪罗马教皇和法国国王所代表的正统立场的冲突,因为社会排斥唯物主义,说他们是一群放荡、不信教的疯子。专制制度镇压反对派或政治犯的普通办法就是把他们说成是疯子。狄德罗在《供明眼人参考的谈盲人的信》中就说出这样古怪的话:物质也许能思想?他不是说人,而是说物质本身。这就不是人而是物的目光。这样的可能性是一种陌生的可能性,故而谵妄。陌生的也就是不谋面的。天生的盲人先天就堕入深渊之中,他的感官和脑子经历着黑暗和死亡,故他能说出明眼人说不出来的话语和看不到的景象。谁是明眼人呢?按照习惯思考和做事情的人。但是盲人却可能比明眼人说得更真实。

狄德罗“谵妄”的唯物主义超越了古典唯物主义,其中隐含着影响黑格尔和马克思的辩证法。比如在《达朗贝尔的梦》中,狄德罗强调过程:拉网的蜘蛛是其身体的一个延伸,食物被消费,产生身体,相

^① 《18世纪唯物主义者》,第206页。

^② 布尔丹:《狄德罗:唯物主义》,第13页,巴黎,法兰西大学出版社,1998。

反的东西是相成的。马克思在谈到生产与消费的关系时就举了身体的例子,用以说明生产和消费是一个过程;而在黑格尔那里,则是观念的消费和生产,他把这说成是扬弃。《达朗贝尔的梦》中既有“辩证”的“唯物主义”,也有“辩证的唯心主义”。所有这些都是洛克的经验论所能解释的。在狄德罗那里,只有经验是远远不够的,还需要思考和判断,也就是解释。在盲人那里就有这样的综合活动,这是否也启发过康德呢?因为康德也不满足于简单经验的判断,从而有“先天综合”,它是狄德罗的蜘蛛吐出的丝网吗?

第三节 美学思想

狄德罗在西方美学史上占据重要地位。在很大意义上,他代表了18世纪法国启蒙运动中崇尚自然的审美情趣,这种情趣与以卢梭为代表的浪漫主义运动是交相辉映的。在众多启蒙思想家中,狄德罗的美学作品最为丰富,涉猎非常广泛,并且极有新意。在我们看来,为了理解狄德罗的哲学,首先要研究他的美学。正是在美学著作中,狄德罗开辟了一条认识和欣赏自然的新途径。从美学入手,可以隔离我们对狄德罗哲学的某些偏见。狄德罗的哲学充满思想情趣,而不是任何一种教条意义上的、单调的唯物主义独断论。诚然,狄德罗相信自然的感觉,但是,关于这里的“自然”和“感觉”的丰富含义,我们还是陌生的。

狄德罗认为,从根本上说,文学艺术创造是一种天才的能力。狄德罗这里所强调的,并不是我们通常所谓的“唯物主义反映论”,而是文学艺术创造过程中的特殊思路。他在与达朗贝尔共同主编的《百科全书》第7卷“天才”词条中,对艺术天才的思路作了精彩的描述。什么是天才?狄德罗开门见山地说:“精神的延伸,想像的力量,心灵的活动,这就是天才。”^①大多数人之所以不是艺术天才,就

^① 《狄德罗美学选集》,第9页,巴黎,加尼耶兄弟出版社,1965。

在于他们只是局限于对感觉对象的简单印象。他们的视觉、听觉、嗅觉、味觉、触觉虽然是生动活泼的,但是仅仅局限于生活中的需要,它们在天才的心灵之外。天才能从自己的原始感情中滋生出一种特殊的热情。这热情之所以特殊,就在于它敞开了常人所看不见的心窍(精神的延伸)。于是,当与普通入感受同样的对象时,天才能体验到更多的东西。天才对快乐和痛苦的感受能力都异于常人。一件在常人看来微不足道的小事,却能唤醒天才绵延不断的思绪或者想像,并延伸到我们看不见的地方,滋生出不可直接感受的热情。这些热情相互缠绕和增补。

总之,天才并不限于自己看见的东西。根据狄德罗的立场,在更多的情况下,天才是被自己看不见的东西鼓动起来,他躲在自己的领地里,沉寂而晦暗;天才享受着这块领地,它丰富多彩,令人愉快;天才活跃在阳光照耀不到的地方,与惊涛骇浪搏斗,心灵或痛苦或快活,点缀着一个个瞬间,因为天才就在于捕捉霎时感觉的能力,把感受中的痛苦变成文学艺术创造中的愉快的能力;天才是吝啬的,他竭力挖掘心窍的扩张能力,让它走得越远越好,直到看不见的地平线;天才不用概念就能调动各种各样的色彩,渲染普通人无法叙述的情调;天才为人们展现的不是一个身体,也不是这个身体的心灵,而是它的幽灵,幽灵比心灵更加诡秘;天才的作品好像这个幽灵,只有灵感才能接近的幽灵;在描述苦难时,天才好像拥有变痛苦为快活的魔法,让人们隔着变色的窗子看,使人们激动起来的热情得到升华;天才从不躲避阴暗、凄惨、恐惧,相反,他玩味这些因素。这适合他天生忧郁的性格,从而激发他的创作才华。忧郁的色彩是灰暗的,不是光明。18世纪欧洲的文学艺术领域兴起的古典浪漫主义运动所描写的细腻情感,并不是朝着理性启蒙或者光明,而是走到光明的背面,被我们忽视了的、启蒙时代的另一半。狄德罗这里所说的天才,正是活跃在这朦胧的领域中。文学艺术天才与哲学家不同,因为天才拥有的不是概念,而是各种各样的素材,用以制作的材料和技巧,自己也捉摸不透的幽灵,如此等等。天才给思想绘上色彩,让思想变得有声有色。天才的为人可能是冷淡的,但他在创作时肯定是热情的,热情

到被自己创造的角色激动起来,顺从这些角色的性格,忘记自己。

狄德罗把文学艺术天才与一般作家区别开来。在他看来,一般的作品局限于一种大众化的有趣,而天才的作品则升华为崇高。崇高是情趣的更高境界,热情的升华。这里,狄德罗所谓艺术上的崇高是感性的,是与概念、推理以及证明之类逻辑的东西相悖的,从而难以言传,只可意会。崇高的情节似乎让人恐惧、痛苦或惊愕,但它在心底里唤醒的艺术享受则不仅是有趣,而且是美的欣赏,是思考,这些把我们带入新的境界。我们看到,在狄德罗那里,天才的能力在于对感受内容有异乎寻常的想像力,这想像唤醒的不是观念或者概念,而是不受概念束缚的情感。

“天才并不永远是天才,有时与其说他是崇高的,不如说他是可爱的;与其说他感受和描绘的是对象的美,不如说是对象的亲切和优雅;他体会的与其是分心走神,不如说是一种轻柔的感情。”^①这里强调的是天才的快乐方面。天才遭遇的总是普通生活,他能发现生活中的新颖之处。当一种现象与习惯的秩序相悖时,往往就是新的。天才能抓住新现象的出现方式,世俗的眼光总是从习惯角度看待新现象,“天才却在破坏一般秩序的因素中发现它,感受它”^②。

狄德罗认为,天才与一般所谓的 *goût* 不同。他说:

风雅的人区别于天才:天才是来自自然的纯粹的赐予,他创作的是片刻的作品;风雅却是筹划和时代的产物,它坚持建立或者设定许多规则,它产生的美只是约定的俗套。按照风雅的规则,一件东西要是美的,必须优美漂亮、完美无缺……但是对天才来说,美的模样是不可规定的,它险恶陡峭,荒芜孤僻。崇高和天才在莎士比亚那里闪闪发光,就像长夜中的明灯。拉辛是美的,荷马则充满天才。^③

①② 《狄德罗美学选集》,第 11 页,巴黎,加尼耶兄弟出版社,1965。

③ 同上书,第 11—12 页。

这是一段非常精彩的论述。风雅的情趣固然能使人愉快,但是它充其量只是一种时尚,透着一种矫揉造作。风雅或者时尚一定有自己的某种标准,而且逐渐扩展为更多人的“准则”,并在最后落入大多数人的俗套,成为风俗。这时,新的风雅就要应运而生了,于是开始新一轮的循环。但是,天才之所以能被如此称谓,却在于他是可遇而不可求的,我们不知道他何时降生,他是偶然的、短暂的,转瞬即逝。天才的念头实在是突发的灵感,珍稀的东西岂能常有?就此而言,天才的作品与所谓的“优雅”或者“时尚”无太大关系,它是超越时代的。值得我们注意的是,当狄德罗认为天才的作品是来自自然的赏赐时,他把这个“自然”理解为原始的、蒙昧的、孤独的,像沙漠和大海一样的崇高境界。这样的境域又像遭遇冥冥,天才的作品就写在异域之中,它们似漫漫苦夜中的点点星光一样永恒,就像荷马和莎士比亚的作品一样。

天才是不守规则的。“风雅的规则为天才设置了障碍,天才要打破它们,以便能飞向崇高,飞向悲壮,飞向伟大。”^①这是另一种情趣——天才的风雅。天才的特征是创造,而不是模仿。创造总是打破常规,最大的常规是人们行为中的习惯与言语中的语法和句法,总之是习惯的做法和用法。习惯是有界限的,但是人的念头无界。人总是想的多,说的和做的少。人总是有许多念头表达不出,不知说什么好。天才对这种情形感受最深,他深感词的无用,想弃词不用,但这不可能,于是求其次,尽量少重复习惯的词语,在风格上创新,惊世骇俗。与习惯对抗,最需要的不是沉思的能力,而是想像的能力,这是艺术天才与一般哲学家的主要区别。在这方面,狄德罗对哲学颇有微词,哲学忽视想像力。就此而言,哲学低于艺术。“哲学需要的注意力也许是谨小慎微的,怯懦而放不开手脚。哲学习惯于反思,几乎总是与想像的热情相冲突……哲学应该以热情寻找真。”^②狄德罗是一个情感中人,热情的人,其美学与哲学思想是连在一起的。这对我们至少有三点启示:首先,虽然都追求真理,但法国启蒙时代的哲学

① 《狄德罗美学选集》,第12页,巴黎,加尼耶兄弟出版社,1965。

② 同上书,第12—13页。

与德国古典哲学的一个标志性区别是,一个有热情的想像,一个有冷静的沉思。其次,我们应该重视从“热情的想像”理解狄德罗的哲学,因为以往对狄德罗所谓“唯物主义反映论”的分析,往往导致一种放不开手脚的理性分析,并由于过分强调哲学史上唯物主义与唯心主义的斗争,给狄德罗贴上他本来没有的标签,从而离开其本意甚远。再次,想像是一种看不见的现象,它包含的因素不仅有热情,也有心情。想像的哲学也是心情的哲学,它区别于冷静沉思的哲学;它所追求的真理,与其说是“理念”,不如说是幸福。这里有一个会引起争论的话题,即“冷静的沉思”是否比“热情的想像”更为“深刻”?不用多言,研究哲学的人,几乎都认为康德和黑格尔比卢梭和狄德罗深刻得多。但是,这种印象有一个潜在的没有说出来的前提,即把哲学理解为笛卡尔式的沉思。有趣的是,这种看法实际上把笛卡尔的怀疑过程中的“想像”或者“疯癫”因素也即非理性因素排除在外。这些因素是哲学的“阴影”,却也是另一种深刻,尼采、柏格森、胡塞尔以及20世纪法国哲学家所循的轨迹正是这种异类的深刻,其隐晦正由于它在传统哲学理性之外。想像和热情是不透明的,语言充满个性化,于是就隐晦。当狄德罗批评传统哲学只是寻找不同对象中共同的东西时,他的目光属于当代哲学。他说:

哲学家……不接受任何一种没有和其他感觉相比较的感觉,他寻找不同的对象所拥有的共同的东西。这共同的东西与不同的对象区别开来。这共性为了靠近那些遥远的观念,一步一步地走过长长的隧道……把一只显微镜架在一个感觉不到的点上,只在长久的注视之后,才相信看到了它们。^①

这是哲学的思维方式,其“一般性语言”需要冷静而不是热情,不是“我”、“你”、“他”而是“我们”、“你们”、“他们”,从而抹去了语言的个

^① 《狄德罗美学选集》,第13页,巴黎,加尼耶兄弟出版社,1965。

性。狄德罗寻找的文学艺术天才是

被想像占据的人,他靠环境和感情连接观念,他只有在与那些可以感受的观念的联系中,才能不时看见抽象的观念……他现身自己的幽灵,看见自己创造的景象,热情倍增……哲学生产中的真与假,并不是天才的特性……他于冥冥之中汲取了可以充分发挥的原则。他极少遵循因果的链条,他是不思索的。在他那里,想像多于看到,创作多于发现,诱惑多于安排。他激励了柏拉图、笛卡尔、马勒伯朗士、F. 培根、莱布尼茨。^①

想像力也是哲学家发现真理的动力。哲学家也是具有超常的想像力的天才,但是人们却很少提到哲学家的想像力,好像哲学家在构造自己的体系时只有沉思的能力。哲学家的热情是我们看不见的,而文学艺术天才却潇洒得多,他不像哲学家那样为透明的真所累,可以不管推理,好像不假思索似的。能“不思索”和一蹴而就的,是蒙田一样的不受束缚的天才。哲学家和文学艺术天才都靠想像,他们之间的区别在于,想像是否用情感给我们以形象化的感受,使我们激动起来。

《关于私生子的对话》^②是狄德罗一篇出色的美学作品,也是关于天才问题讨论的深化。我们感兴趣的,是它与卢梭风格的接近。文中与“我”(狄德罗)对话者多瓦尔也是“自然之子”(法文 *fils naturel* 通常译为私生子,其直译是“自然的儿子”)。自然之子多瓦尔是一个忧郁、伤感的英雄和有才气的天才。他不是传统意义上的哲学家,他的焦躁正来于对这样哲学的怀疑。这篇对话的实质是理性与热情的遭遇,两种不同声音的混淆——这也是狄德罗著作的最主要特征。

^① 《狄德罗美学选集》,第14—15页,巴黎,加尼耶兄弟出版社,1965。蒙田在他的《随笔录》中说,他有一种不假思索的精神。

^② 狄德罗:《关于私生子的对话》,参见《狄德罗美学选集》,第70—175页,巴黎,加尼耶兄弟出版社,1965。狄德罗在写完这篇对话不久的1757年,写出五幕剧本《私生子》,此剧的基本情节是上述对话中的对话者多瓦尔如何非法出生。

这样碰撞的心灵一定是焦虑不安的。多瓦尔吐露心声,似卢梭的幽灵。^①多瓦尔大声疾呼:啊!自然,你是一切真理取之不尽的源泉!这样的表达也是卢梭的风格。当多瓦尔宣称我们的诗人就住在湖边时,简直就直接暗指希望在日内瓦定居的卢梭。卢梭与多瓦尔一样多疑善感,他们是一对浪漫主义的孪生兄弟。

自然之子是简朴的、原始的、忧郁的。这是浪漫的本来含义,它与奢华互不相容。狄德罗在作品的序言中这样介绍多瓦尔在对话时的模样:

宁静铺在他脸上,眼里闪着愉快,声音中有难以表达的柔情,他的谈话娓娓动人……秋天……的夜晚,模糊而多云的天气,光明躲在乌云背后,只是瞬间闪烁一下,就消失在晦暗的天穹。不一会儿他脸上的快乐也溜掉了,重新坠入沉默和伤感。^②

这是多瓦尔!这是卢梭!这是狄德罗与卢梭这一对老朋友间的述说。两个人同样地谵妄、多疑、孤独,相对无言。

这时,整个世界都退去了,我走出我的角落……我嘟囔着安抚自己,因为我有一颗隐隐作痛的心……这是我们(狄德罗与多瓦尔——引者)的谈话,但是,多瓦尔对我说的与我记下的内容是多么不同啊!……它们也许是同样的观念,但是天才已经不在我的笔下……我努力在内心搜寻活脱脱的多瓦尔出场时的自然情形。但我白费力气,不能恢复他的音容笑貌,我再也见不到多瓦尔了(狄德罗也许暗指他与卢梭在这年春季的会面是最后

^① 狄德罗在1756年夏季撰写了这篇对话,他在同年4月12日拜访了卢梭,并在那里住了3天。“多瓦尔变质了的声音不就是卢梭的声音吗?卢梭在《忏悔录》中描述过的‘乡间的谵妄’不就回答了这里使多瓦尔感到快活的‘森林中的神秘恐惧’吗?”(《狄德罗美学选集》,第74页,巴黎,加尼耶兄弟出版社,1965。)

^② 同上。

一次——引者),听不到他。阴暗的书房,到处是布满灰尘的书籍,我在这里是孤独的。^①

原来的多瓦尔像个幽灵,与卢梭一样的幽灵。幽灵之所以为幽灵,在于它不显现,狄德罗不能在笔下恢复它。又因其抓不住,所以这个幽灵才是一个天才。多瓦尔身上笼罩着一种神秘的气氛,虽然狄德罗看不透他,但是两人的心却是相通的。

以下,我们在多数情况下不得不以述代引,以减少由于过多的引用而显得连接不上。为此,我们不能不对狄德罗作某种精神上的增补,因为在观察社会时,多瓦尔并没有总体性的态度,他认为社会的事务就是一些小小的碎片、偶然性,也就是我们每天注意到的事情,所谓真实就是瞬间的真实。如果顺着多瓦尔这样的判断,总体性构造的真理就成了小说和戏剧一样的东西,而不是真实的生活。多瓦尔更注意赤裸的、原来的感情。这样的目光自然而然地朝着女性化方向。就此而言,浪漫的狄德罗、卢梭、多瓦尔都具有女性特征:内向,羞怯,热情,不喜欢暴露自己,与自己说话。

对话一开始,多瓦尔谈到了戏剧。他的问题是,戏剧如何让人倾听难以说出的精神痛苦?多瓦尔喜欢聆听自然的声音,真实又简单,像沙漠的荒芜,孕育着绝望。他喜欢看夕阳下坠时的黄昏,他的心情也是这样的暮色。慢慢地,他见不到什么,只有倾听:风声紧,流水潺,林涛吼,周围野蛮而孤独。急流、森林、远山的深处,是我们听不到的。这就是狄德罗与多瓦尔对话的场景。就像多瓦尔说的,这儿真好!他喜欢这儿的神秘,甚至喜欢他感受到的恐惧。这是他吐露热情的圣地。远离城市的喧闹,心声伴着自然的节奏,漂浮流浪。这是一种逃避,躲开文明。多瓦尔甚至寻找一座能启发他灵感的山洞,让他的声音、他的热泪融入洞涧泉水。不遭遇荒凉,人就不懂得什么叫崇高。在孤寂中,话语几乎是无用的,因为没有文明的对话者。听到的不是人的语言,而

^① 《狄德罗美学选集》,第78—79页,巴黎,加尼耶兄弟出版社,1965。

好像是神的,就像海德格尔所谓语言是存在的家园。变质变调的是诗的语言,多瓦尔和海德格尔的语言,还是文明的语言?但在这样的境遇中,我们不仅想到诗,还想到死、阴森、彻底的异域。自然的野蛮是文明的异域。野蛮的诗句蘸着海水,划着树枝,刻在沙丘上,留在废墟里。那儿沉醉的是物质,不是精神。难怪狄德罗发出这样的叹息:“啊,伟大的自然,一切美好的东西都在你的胸怀,你是所有真理取之不尽的源泉!”^①这也是狄德罗、多瓦尔、卢梭的热情,浪漫主义的热情!自然的热情!想像力就这样激动起来,浪漫的文笔倾泻而出,愕然、感动、自卑、愤慨,如此等等。诗一样的热情,没有丝毫做作。

这是陶醉,以至于多瓦尔向狄德罗询问:怎样才能从熟睡中醒来?这儿也是冥冥,乌云压顶。我们发现,在每篇对话的开头,狄德罗都要描述大自然的景色和声音,赤裸且神秘、隐晦,唤起热情和想像。狄德罗从不经雕琢的自然出发,通过多瓦尔之口,批评古典主义把戏剧武断地分为悲剧和喜剧。狄德罗独立地提出原创性的正剧理论,其最初的启发来自大自然:自然的真实表现为它的严肃。这里的严肃是与夸张相对而言的,无论是悲剧还是喜剧,都隐含着人为的夸大和渲染,眼泪或来自悲痛,或来自滑稽,走到两个极端。狄德罗认为,悲剧和喜剧都不符合情感的常态,因为在大多数情况下,人的心情既不悲也不喜。这时,人们的面孔是严肃、认真的。狄德罗这样的判断在传统悲剧和喜剧中是难以出场的。没有了夸张,观众既哭不出来,也笑不出来,从而导致平淡。然而,这平淡中却蕴含着戏剧新的生机。平淡让戏剧不知所措,感到尴尬。“在我看来,这样的情形是生活中最为常见的状态,我称这样的通俗为‘严肃的世态’。”^②“严肃的世态”在传统的戏剧中没有归属。^③所谓归属,即归结到戏剧文明。文

① 《狄德罗美学选集》,第98页,巴黎,加尼耶兄弟出版社,1965。

② 同上书,第136页。

③ 我们注意到,在实际的情形中,平淡、严肃、自然的作品却被人们极不自然地称做荒诞难解的,比如20世纪法国作家萨特的《恶心》、加缪的《局外人》,都是从原始的目光描述精神的感受。我们认为,所谓“荒诞”之说,源于它破坏了文明的理解习惯。

明的标志就是装饰、掩盖,体现在戏剧上就是夸大其词,为裸体套上衣裳。“人总是按照自己的意愿打扮自己的模样,但是人总能感觉到帷幔下的裸体……衣服包裹下的人并没有消失。”^①裸体是人本来的样子,却被文明视为惊世骇俗的,最容易的反而最不容易看到。如果伊甸园中快活的亚当来到现代社会,他只能偷窥裸体的夏娃。衣裳是人的界限,就像悲剧和喜剧是戏剧的界限一样。狄德罗的所谓“正剧”,就是主张回到自然状态,消解界限。语言也是人的界限,裸体不仅剥夺衣裳,也剥夺语言,因为它们原始爱欲的累赘。正是在这样的意义上,狄德罗谈到了哑剧动作。“应该关注哑剧,就那样做戏剧动作,它的效果是短暂的……人们看到的场景越好,就越是欢喜。”^②就是说,无论戏剧还是人,行为比言语更重要。

赤裸的正剧不相信文明的概念和口号。“我相信美德只是一个无用的幽灵,生活就是现在的命运,幸福根本就不存在,安宁只在坟墓中。”^③这样的心灵是焦躁不安的,它不想做悲剧和喜剧导演的傀儡。这也就是我们在前面说过的原始性,灰暗的景色和状态,象征着对文明生活的绝望。然后又有麻木。“多瓦尔不再爱,不再恨,不再说,不再看,不再听。他变得愚蠢、迟钝,内心不能唤醒任何感情。”^④这预示着精神上的死亡,在这样的情形下滋生的,只能是疯癫。这是人的退化。人重新成为哑巴,就像原始人的目光,盯着与现代人不一样的对象。原始的目光不会写,它的感受对现代人来说早已死亡。这样的气氛却是诗意的,因为诗与文明势不两立。它又是荒谬的。

狄德罗为自己发明了正剧而激动不已,并且写出剧本《一家之主》,然后又发表《论戏剧诗》。使戏剧诗化,这是对正剧理论的增补。狄德罗声称:“诗意味着某种异乎寻常的、尚未开化的、野性的东

① 《狄德罗美学选集》,第138页,巴黎,加尼耶兄弟出版社,1965。

② 同上书,第139页。

③④ 同上书,第144页。

西。”^①诗本能地抵抗规则和习惯,不与模仿为伍,守着自己的孤独。“一般说来,一个民族文明教养程度越高,其风俗就越是缺少诗意,所有的一切在精炼磨合中衰退了。”^②这也是卢梭式的语言:文明的进步同时也是退步,技术逐渐代替人的器官,人的舒适是以丧失自己自然的敏锐为代价的。对于蒙昧时代,狄德罗的立场是,“我不说它的风俗好,但是它富有诗意”^③。诗需要野蛮的自然、惊涛骇浪、冥冥夜色中的恐惧,诗会在风平浪静中毁了自己。狄德罗说,史诗和戏剧诗需要赤裸的风俗,要有灾难和不幸相伴。幸福的人是不会欣赏诗歌的,因为他不会理解悲壮和崇高。大自然赋予他的鲜活想像力已经枯竭,他不愿意冒遭遇陌生的风险,更不会正视死亡。

有了以上的铺垫后,我们再来看狄德罗最著名的美学论文《关于美的本性和起源的哲学研究》(以下简称《美的起源》)。这篇论文实际上也是狄德罗为自己主编的《百科全书》所写的关于美的词条。这个词条内容丰富,哲理性强,甚至有些晦涩,所以它更像论文。在它发表前不久,狄德罗曾经就美本身写过一段总结性的语言,可以代为《美的起源》的序言:

通常说来,愉悦在于对关系的感受。这一原则出现在诗、绘画、建筑、道德,总之在所有的艺术和科学之中。一台美的机器,一幅美的画面,一根精美的廊柱,只有通过它们使我们感受到的关系才使我们愉悦……对关系的感受是我们的赞赏和喜悦统一的基础……这个原则也作为关于风雅的哲学文章的基础……风雅一般说来就在于对关系的感受。一幅优美的画卷、一首诗、一段好听的音乐只是通过我们感受到的关系取悦我们。^④

① 《狄德罗美学选集》,第181页,巴黎,加尼耶兄弟出版社,1965。

② 同上书,第260页。

③ 同上书,第261页。

④ 同上书,第387—388页。

我们知道,在狄德罗之后,有康德在《判断力批判》中关于美与关系的论述。狄德罗启发了康德吗?如果这个判断成立,我们怎么看待两人的关系呢?但是,我们不能说狄德罗的美学理论只是因为接触到康德的理论才显得重要,我们只关注狄德罗对美的描述本身。

第一,我们注意到,狄德罗是从哲学进入美学的,这使得他的《美的起源》具有思辨性,尽管这是一种感性的思辨。狄德罗评论了历史上的哲学家与和他同时代有代表性的作者关于美的看法,主要是柏拉图两篇关于美的对话,即《斐多篇》和《大希庇亚篇》。在《斐多篇》中,柏拉图实际上谈论更多的是自然的爱情,而不是美;在《大希庇亚篇》中,他直接告诉人们“美不是什么”,而不是“美是什么”。这两篇关于美的对话都采用了一种迂回的手法,而不像我们今天这样直接谈论什么是美。

第二,奥古斯丁曾经认为,一个建筑师为他的建筑设计了连拱廊,目的是使建筑的各个部分在整体上协调一致。但是,狄德罗的问题是,为什么一定要使用这种整体式的布局?回答可能是,这使人感到惬意。但什么样的整体布局会使我们感到惬意呢?回答又可能是,把它布置得端庄、恰到好处、雅致等。总之,布局的美使我们感到惬意。但是这里有违反逻辑的循环解释:

某样东西是美的,是因为它使人感到惬意吗?或者某样东西使人感到惬意,是因为它是美的吗?毫无疑问,美是使我高兴的一个原因,我像你一样坚信这一点。但是,我还要问你,为什么它是美的?如果我的问题使你难堪,这是因为你对艺术的把握还没有达到这样的程度。你至少相信你的建筑的各个部分具有相似性,对称、相互搭配形成了空间上让理性感到惬意的一个整体,这正是我想对你说的。确实,在物体中并没有真正的统一体,因为它们是由数不清的部分组成的复合体,其中每一个部分又是由其他无数部分组成的复合体。你所看到的统一体实际上是这样的复合体,这样的统一体把你引导到你的设计构造中。你的建筑构造应该模仿这样的统一体,而它是美

的。普天之下,没有什么东西能完美地模仿是因为没有任何东西是完美的吗?难道不需要重新认识超越我们的精神之上,还有某种统一体,它是原始的、至高无上的、永恒的、完美的吗?它就是美必不可少的规则,它不就是你在艺术实践中寻找的东西吗?①

这整段话针对的是奥古斯丁的观点,即实际上注意的只是美的事物之实在的方面。但事物形式上的统一性本身就是美的,它能自动地引起人的美感,从而使人的审美能力成为完全被动的。

第三,莱布尼茨的理性主义继任者沃尔夫在其心理学著作中认为,一些东西使我们高兴,另一些东西使我们不高兴,这样的差别也就构成了美和丑的差别。使我们高兴的东西就是美的,使我们不高兴的东西就是丑的。沃尔夫还补充说,美在于完美。他区别了两种美:真正的美和外表的美。真正的美来自真正的完美,而外表的美只是表面上完美。狄德罗认为:

显然,在寻找美的道路上,奥古斯丁比哲学家莱布尼茨走得更远:莱氏似乎首先假定一种事物是美的,就因为它(使我们愉悦,而不是因为只有它才使我们愉悦)是美的,就像柏拉图和奥古斯丁曾经提出的那样。确实,紧接着应该在美的观念中加进完美。但是,什么是完美呢?完美比美更加清楚明白吗?②

狄德罗这里的意思是,沃尔夫的“完美”概念并不完美,因为美和愉快之间并不存在因果关系。经验告诉我们,有些使我们愉快的东西并不美,而另一些东西虽然美,却并不使我们愉快。

① 《狄德罗美学选集》,第 392—393 页,巴黎,加尼耶兄弟出版社,1965。

② 同上书,第 394—395 页。

第四,克鲁萨^①认为,美表示怀着喜悦或者赞赏的心情感受与某个对象的关系。在狄德罗看来,这并不是关于美的定义,而只是关于美的某种效果。克鲁萨和奥古斯丁、沃尔夫一样,对美的看法好像总是欠缺些什么东西,省略了不该忽视的东西。这与思考美时的思想方法有关,即这些人只是从概念出发,这个概念就是美在形式上的统一性或者目的性。它也是单一性,它只是说,只有怎样……才是美的。克鲁萨正是从这样呆板的的目的性出发断定了美的5个特性(变化、协调、规范、秩序、比例),但是狄德罗认为,不应该从思想概念出发讨论这5个特性,它们是具体的,不是5个词,也不是抽象的思想。

第五,哈其生^②变化了问题的提问方式,不问美是什么,而问什么是可见的。人们通常把“可见的”理解为外感觉的印象。但洛克所谓“可见的”却是为心灵(内感觉)感受,这才是美的。内感觉是辨别美的特殊官能,就像眼睛能看清颜色和形状,这也就是人们所谓的“第六感觉”。这也可以解释为灵感或者人的一种特殊天性。哈其生区别了两种不同的美。所谓“绝对美”或实在美,就是在没有人在场的情况下,事物自身也可以有和谐、对称、秩序等(狄德罗称做“外在于我的美”,beau hors de moi)。这有些接近奥古斯丁对美的看法。所谓“相对美”与实在的事物及其功用性无关,而只与人的“第六感觉”有关(狄德罗称做“关系到我的美”,beau par rapport à moi)。这与洛克的唯物主义反映论不同,因为洛克认为,“对美和秩序的喜爱是风俗和教育的结果”。换句话说,哈其生认为洛克的观点将导致只是从外感觉解释美的起源,否认美感是人的一种天性,从而是一种更为精细

① 克鲁萨(Jean-Pierre de Crousaz)1663年生于瑞士洛桑,牧师和哲学教授,1750年去世。克鲁萨关于美的文章1714年在荷兰发表。

② 哈其生(Francis Hutcheson)1694年生于爱尔兰。他著有两部给他带来声誉的作品:《探究人类关于美与美德观念的起源》(*An inquiry into the original of our ideas of Beauty and Virtue*, 1725)和《论自然与热情的行为》(*An essay of the nature and conduct of the passions*, 1728)。他是狄德罗的朋友,其美学观点对狄德罗有较大影响。

敏感的心灵感受。^①

哈其生建立在“内感觉”基础上的美学观对狄德罗有很大影响。狄德罗的美学思想十分复杂,任何简单的判断都会束缚我们的理解。当狄德罗顺着哈其生的思路,把内感觉引到“关系到我的美”时,就脱离了外感觉的“光明”,来到幽暗——美就在这寂静、孤独、不透明处,它不依赖于人的知识能力,与功利性无关。这实际上是对所谓“绝对美”的否定,美只是对人而言,人不在场自然就无所谓美丑。哈其生还认为,在内感觉上引起的变化越多,事物就越美;缺少变化,就显得没有滋味。

狄德罗对哈其生的批评也值得我们注意,他认为哈氏所谓“第六感觉”的来源是神秘的,难以证明。狄德罗又承认“绝对美”或“实在美”。他表示,无论我们是否想到卢浮宫的壁雕,无论它跟前有没有人,都不影响它的美,它就在那里。这显示了狄德罗的唯物主义倾向。但是,他对美的基本判断是“美在于关系”,也就是“关系到我的

^① 狄德罗从 10 个方面讨论了哈其生派为“第六感觉”所作的辩护,其大意是:(1) 人在天性上逃避使我们不愉快的对象,我们可以选择愉快而忽视对象。(2) 影响我们的心灵,使我们高兴或者沮丧的不是对象性本身,而是它(比如作品)给予我们的方式:高兴与沮丧是由念头引起的,念头是由具体的情境引起的。(3) 念头引起的高兴或不高兴就是“内感觉”,美和道德一样在于内感觉。(4) 人人都具备并遵守内感觉的法则。(5) 人生下来先有与利害有关的外感觉,后有与美和善有关的内感觉。内感觉与反省有关。(6) 虽然内感觉与外感觉都是“感觉”,但是激发它们的对象不同。(7) “内感觉”感觉到的美激发我们的心灵而不是五官。动物只有外感觉而没有内感觉,所以不知道什么是美。(8) 对象是同样的,但是有人觉得美,有人觉得丑。从内感觉出发,一个令人不快的东西虽然是有用的,但是在我们看来并不显得美;一个美的东西虽然没有功利用处,却并不显得丑。就是说,美与对象本身或对象的功利性无关。(9) 品位或者情调属于内感觉,并且在每个人那里都不一样,而外感觉的立足点却是“共同性”。(10) 文明时代从真的角度考虑对象的有用性,而在孩子和蒙昧人那里,则更加关注自然本身使他们高兴的方面,不太考虑对象的真假。换句话说,引起内感觉高兴的东西就是真的;文明更重装饰,蒙昧则重简朴:不是宫殿而是木屋,不是花园而是森林。(参见《狄德罗美学选集》,第 396—400 页,巴黎,加尼耶兄弟出版社,1965。)

关于狄德罗的“外在于我的美”和“关系到我的美”,参见同上书,第 418 页。

美”。“关系美”与“绝对美”是相互冲突的,因为只要有判断,就是人在判断,就成了“关系到我的美”,而与人隔离开的卢浮宫之“美”却是完全的死寂。唯物主义者狄德罗在这里遇到了巨大的困难。或者说,就狄德罗的美学而论,不适于用“唯物”和“唯心”字眼加以讨论。进一步说,如果狄德罗“美在于关系”之说成立,美的倾向基本上是“唯心”的。脱离性灵的沉默之物实在是无所谓美丑的,就像一堆胡乱摆放而毫无意义的汉字,只有把它安置在上下文的关系中,才成为有意义的文学。这也就是狄德罗谈到的“情境”。文学之所以比哲学更“美”,就在于文学的情境、情节等关系更为起伏不定,从而更加具体、生动。狄德罗谈到一个生动的例子:一块大理石并不会引起普通人的在意,它的美、它的艺术寓意却一直在那儿,只有雕刻家才能领悟。这种领悟也就是想像力。雕刻家一看到这块大理石,他的想像力变得比他的凿子还快,他隔离掉对艺术无用的多余成分,在大理石的线条中勾画出一个艺术形象。于是,大理石的美向他敞开了,与他想像中的线条相互吻合。在这个过程中,雕刻家可以说大理石的美是“关系到我的美”,他就是美的开启者或创造者。

狄德罗对哈其生提出的问题有浓厚的兴趣,并从12个方面找出了人的美感差异(“关系到我的美”的原因)。^①所谓“关系”就是在情趣或情感活动中人与事物的关系,由于人不同,美感也就不同。^②狄德罗认为,“关系”到我的感受连接越多,美也就越多。美不是单纯一种关系,而是多种关系导致的,所以,一副有感情色彩的容貌比一种单纯的颜色更美,布满繁星的天穹比蓝色的幕布更美,变奏的音乐比单调的声音更美,如此等等。也就是说,多视角比单视角美,变化比不变美。但狄德罗也认为,第一,这些多或变的关系也不是越多越好,要把握一个比例,以免作品的负担太重,导致晦涩。第二,在多种

^① 《狄德罗美学选集》,第428—435页,巴黎,加尼耶兄弟出版社,1965。

^② 狄德罗提出的这12个方面都谈论“关系”。这里的“关系”也就是美感的“方向”,有些类似于胡塞尔现象学的意向性概念,意向性的要害是方向性,不同的意向构成不同的通路关系。

视角关系中,有强有弱。强的诱惑我们的注意力,弱的便充当了配角或背景。强弱是相互搭配的。由于人们把握的“视角”和“变化”的多寡不同,人们的审美判断力也就不同。第三,虽然人们不能把握“关系美”的全部关系,但是这些关系中有的直接的、确定的,有的是间接的、尚未确定的、隐藏着的。狄德罗更欣赏后一种美。他还提到美的“尺度”,比如男人、女人、孩子高矮的尺度,人们不太知道怎样才算恰到好处,于是有了分歧。第四,利害、热情、无知、偏见、习惯、风俗、气候、政府、教派等在每个人那里的效应都是不同的,于是形成特殊的思路。人总是抓住其中一点,不计其余。第五,对象相同,但是观察者的能力和知识不同,感兴趣的角度不同,从而判断也就不同。第六,人的感官能力天然具有差异。第七,人们对文字含义的理解有差异,就像对绘画色彩的细致差别感到手足无措一样。第八,立场或者观点的差别形成偏见,这与人所接受的教育有关。第九,如上所述,时间、对象相同,但观察的人不同,好恶也不同;但即使同一个人,在不同的瞬间,对同样的对象,好恶也不会相同。这与人们感受性的变化有关。第十,偶然因素也会影响到我们对美的态度。即使对象和环境是美的,但是如果它曾经给我带来不愉快,我在当下也不会感受到它的美。第十一,每个人实际上都是带着偏见判断美的。第十二,凭名声作判断也是偏见。

狄德罗的美学思想和卢梭有诸多相似之处,比如两人都崇尚自然,都是古典浪漫主义的开创者。但是就美学立场而论,两人当中谁更“热情”,更向往“真诚”呢?我们以为是卢梭。卢梭的热情使他到晚年看上去还像一个孩子,他不能容忍任何矫揉造作的言行。在就戏剧问题致达朗贝尔的信中,卢梭甚至忘情地攻击表演本身是诱使人们堕落的因素;狄德罗的热情中始终保持启蒙思想家本来的冷静和理智,因而,狄德罗与卢梭的冲突不可避免。就戏剧理论而言,卢梭的视野更像是一个哲学家,并与他回归自然的理想始终保持一致;而狄德罗显得更复杂、老练,他更像是一个现场指导演员排戏的导演,告诉演员表演时应该遵循的原则。在这里,狄德罗的表演理论与他崇尚自然的美学理论发生冲突,

他在演员的热情^①和表演^②两大因素中选择了后者。狄德罗让演员的心思不放在所扮演的对象上,而是放在自己身上,练自己的内功,即在演戏过程中,演员始终保持自己的冷静甚至思索。这是一种理智而非感情投入的态度,这样的态度更容易成为一种原则,一种理论。狄德罗这个原则日后引起戏剧界长期争论,影响深远。

按照狄德罗的表演说或者模仿说,表演不能凭单纯的热情。演员是身心分裂的,他就是他自己,而不是他所要扮演的角色。换句话说,演员始终是一分为二的:一方面,角色的性格不是演员的性格,演员扮演的喜怒哀乐是另一个人的,不是他自己的,或者说,演员可以是冷血的,没有性格的,就像一个机器人;另一方面,演员的性格又必须是角色的性格,在演出过程中,演员实际上一直与陌生打交道,陌生的声音、动作、身体。狄德罗告诉演员,属于演员自己的一切都派不上用场,对扮演的角色不必在意,不必真动心,只要琢磨自己的表演或模仿技巧就行了。换句话说,这里显示了狄德罗的敏锐和他的天才,他觉察出演出过程一个非常重要的问题,即演员表演时的心思应该放在哪里。狄德罗告诉我们,演员与角色的感情并不融为一体。在角色的喜怒哀乐背后还有演员不在场的心思,不在场的眼睛。演员自己的心思和眼睛是在场的观众所看不到的,它躲藏在舞台背后,狄德罗恰恰就盯住这演出背后的东西。

所有这一切,是表演的荒谬、荒唐、不合情理、自相矛盾,如此等等。^③狄德罗说:“热情的人,残暴的人,性情中人,只是舞台上的,他们表演给观众,但是他们并不充当这些人。”^④就是说,演员只是模仿这些人,就像模仿自然一样。这里,狄德罗区分开人的两种能力。其一是自然的能力,这是每个人都具备的。它是表演所模仿的源泉,来

① 演员忘情地投入他所扮演的角色的感情中。这时,演员似乎不再是演员,而是那个原型,一个真人。所有这些,要求演员动真情。

② 要求演员不是动真情,而是动脑子。表演就是模仿,一种纯粹的技巧。

③ 狄德罗这篇论演员的论文题目是“论喜剧演员的荒谬性”(paradoxe sur le comédien)。

④ 《狄德罗美学选集》,第310页,巴黎,加尼耶兄弟出版社,1965。

自自然的生活,但是它不是艺术。其二是模仿的能力,一切艺术都来自模仿,至少狄德罗的戏剧理论是这样。但模仿总是变形和夸张的,不会与原来的自然状态一模一样,否则就没有任何艺术。关于戏剧需要的手法或能力,狄德罗这里提到了想像、良好的判断能力、掌握精细的分寸、品位等。所有这些,都是对演员的特殊要求,而不是单凭普通人的自然能力就可以做到的。这些特殊要求既是理智的,也是技巧上的。这就要求“演员不是凭他的心情而是用他的头脑做到这一切……第一类演员(狄德罗这里提到的只靠热情表演的演员——引者)被叫做疯子;第二类演员模仿他们的疯,却被叫做智者。正是指挥的眼睛捕捉到这些不同角色的可笑之处,并刻画它们,使你发笑”^①。而那些让你在戏剧中发笑的东西如果出现在实际的生活里,可能会让你愤怒。现在由于有了舞台的隔离作用,怒颜就变成了笑脸,这就是艺术的作用。那么,演员的心思究竟应该放在哪里呢?狄德罗认为:

演员的才华并不是像你所认为的那样在于感受,而在于认真地表演感情的那些外在征兆,你就是受那些征兆的骗。他痛苦的哭叫只是他耳朵中的音符,他绝望的姿态是事先默记下来,并且在穿衣镜前准备过的。他精确地知道何时应该掏出手绢,何时该流出眼泪。他说出那些话的时机恰到好处,不早也不晚。声音颤抖,欲言又止,它是抑制的声音……演员经过学习以后,能保持长久的记忆……但是在他那里,留不下心灵的任何麻烦、痛苦、忧郁、沮丧,留下这些印象的是你,演员只是身体精疲力尽,而悲伤的是你。就是说,他忙活一气而没有任何感情投入;而你投入了感情,却没有忙活……演员并不是角色,他扮演角色,而且演得如此之好,以至于你把他当成了那个角色。错觉只是为你准备的,而演员清楚地知道,他不是角色……使演员平庸的东西正是过于

^① 《狄德罗美学选集》,第310—311页,巴黎,加尼耶兄弟出版社,1965。

感性化,它造就了许多糟糕的演员……演员的眼泪来自他的大脑,而性情之人的眼泪来自他的心情。^①

批评狄德罗似乎是很容易的,但是能像他这样观察得如此细致却是非常困难的。狄德罗为演员设置了一种理想状态,它与被扮演的角色、扮演者的个人品质、观众都没有任何关系。它也是一种隔离后的还原,剩下的就是演员的本职工作——出自理性而不是热情的模仿。我们不能同意狄德罗的结论,但是我们欣赏他的思路和方法,从那里能得出许多富有启发性的念头。就像蒙田和帕斯卡尔谈论过的“分心”与“走神”。复杂的精神是可以一心二用的。胡塞尔现象学的精髓是意向方向的转移。这样的转移在胡塞尔那里,是绝妙的哲学;发生在过世俗生活的老百姓那里,则成为受人耻笑的疯呆^②;而出现在舞台上,却能造就一个出色的演员。在这样的意义上说,狄德罗的“表演术”既是一种技术,也是一种哲学。

第四节 宗 教 问 题

狄德罗并没有像经院哲学家那样从概念出发讨论宗教问题。我们认为,首先,他关于宗教领域最有活力的思想并不是学究式的,而是采取了自己所擅长的对话和文学体裁。这既能表现他的个性,又可以规避某些不必要的风险。其次,狄德罗通过人物形象和人的命运谈论人与宗教的关系,其中的主角往往是女性。女性与宗教的连接形成了巨大的反差:一边是鲜活的感情生命,一边是灰色的教条。从这样的对比中,我们被激发出的不仅是沉思,而且是行动的热情,

^① 《狄德罗美学选集》,第313页,巴黎,加尼耶兄弟出版社,1965。

^② 精神病患者的一个最基本特征,就是其思路非常固执地不走正常人的路线,不是关注对象和周围环境,而总是把目光盯着自己,他们也是非常自恋的人。这很像狄德罗这里所说的演员的情形:演员品德的好坏与他扮演的角色和欣赏他表演的观众无关。

这也是狄德罗文章的特色。

在《一个哲学家与元帅夫人的谈话》中，狄德罗对宗教作了辛辣的嘲讽。他选择了一个美丽的夫人作为谈话的一方。这位夫人是虔诚地信仰基督的，在与哲学家（其实就是狄德罗）的谈话过程中，她逐渐对自己原来的信念产生种种疑惑。这也是狄德罗阐述自己宗教观点的过程。

狄德罗把女性的魅力都集中在这位元帅夫人身上，她娇柔、美丽、贞洁，简直就像一个天使。元帅夫人开门见山，说她要与哲学家讨论信仰问题。信仰、道德、诚实等问题是连在一起的。狄德罗正是从这里寻找批评宗教的突破口。在元帅夫人看来，没有宗教信仰的人简直就是一个不可理喻的疯子，她遵守自己的信仰。可是，在狄德罗看来，人是趋利的“动物”，再也没有比人更自相矛盾的“动物”了。

狄德罗：“人是自相矛盾的，还有什么比人的自相矛盾更普遍的现象吗？”

元帅夫人：“啊，真是不幸，没有。人们有信仰，可是人们每天的举止好像没有信仰。”

狄德罗：“人们没有信仰，可是人们每天的举止却好像有信仰。”^①

多么奇怪的现象啊！人是多么奇怪的动物！元帅夫人与狄德罗描述的两种自相矛盾的现象其实是一种：人并没有一个一成不变的信仰，因为人是趋利的。“人相信是因为人有东西要获得吗？”^②这里要获得的，显然不是宗教精神，而是实际的利益。

可是，元帅夫人还是固执己见：自相矛盾不就是思想混乱，没有理性和信仰吗？它导致恶。而宗教本身并不自相矛盾，因为宗教是最有

①③ 《狄德罗著作集》，第 1173 页，巴黎，伽利玛出版社，1951。

② 同上书，第 1171 页。

道理的^③，它不是恶。从这里，我们似乎能得出这样的印象：宗教是人行善的动机，而不相信宗教是人们为恶的动机。于是，元帅夫人说：“恶，就是有更多的举止不当……善，则有更多的好处。”^①但是狄德罗认为，以往的历史却表明了宗教可怕的灾难以及民族间的冲突和暴力。各种宗教之间是决不宽容的。究竟谁是谁非呢？争执的结果是无休止的宗教战争。“我们的历史留给我们太多悲惨的例子，它创造了……最强烈、最绵延不断的仇恨。”^②但这是宗教本身的错吗？元帅夫人认为历史上的灾难只是对宗教的滥用。狄德罗反驳说，这不是滥用，而是事实本身。宗教的滥用与宗教本身是不可分割的——宗教好像是由一个厌恶人类的人建立起来的，“最危险的疯狂是宗教造成的”^③。但是元帅夫人还有她的道理：如果人的本性就是恶的，怎样管束人的行为？社会应该有一种使人惧怕的精神力量，“如果你摧毁了宗教，你拿什么来代替它呢？”^④这其实是神权和皇权都想说的立场，也是许多人的疑惑。但在狄德罗看来，根本不必提出这样的问题，因为并没有宗教位置的问题。一定要有宗教的位置，这是一个可怕的偏见。它“没有考虑到，在任何世纪和任何民族那里，宗教的观点都不能作为考察民族风俗的基础。古希腊人和古罗马人，世间最实在的人，他们所崇拜的神，是最放荡的下等人。”^⑤神原来就是放荡的，就在人世间。狄德罗的矛头所指并不仅仅是基督教，而且是宗教的一切形式，是宗教本身。他不无讽刺地说，他从来没有看见过一个真正的基督徒。狄德罗提到住在他家附近的一个漂亮的女邻居，她聪明，对丈夫忠贞，有教养，皮肤白皙、细腻……她从不炫耀这些。她走在大街上，引起男人的偷窥。这美丽的夫人目不斜视，但问题还是来了：《圣经》首先责备偷窥者，按照福音书的教诲，垂涎邻家女人的男人等于在心里犯了通奸之罪！狄德罗拿这样的神意说给自己的女邻居听：精神上的通奸和实际的通奸情况同样的严重。但责备并不只是针对男人，女人也同

① 《狄德罗著作集》，第 1174 页，巴黎，伽利玛出版社，1951。

②③④ 同上书，第 1175 页。

⑤ 同上书，第 1176 页。

样逃脱不了干系。狄德罗对自己漂亮的女邻居说：“如果一个男人内心犯了通奸之罪，并因此要遭受惩罚，那么导致这个男人犯这样罪的诱因，漂亮女人又该当何罪呢？”女邻居无言以对。事实上，同样的心情也出现在女人身上，基督教为什么只是责备男人呢？就像狄德罗说的，这是人们的一种心理习惯，但是这样的习惯态度并不见得准确，“就好像没有比自称是耶稣徒而实际上不是更为常见的了”^①。

宗教好像是一些不喜欢人类的人建立起来的，就是说，这些人妒忌人世间的一切属于人本身的欢乐，可是，“迫使一个民族服从只适应神经症患者的原则是不可能的……这是一些疯子，他们并没有能力长期抵制自然的冲动，但他们却把我们引导到他们的法律之下”^②。什么法律呢？就是宗教建立起来的一般道德原则，所谓的普遍性的善，它告诫人们要远离人世间的“邪恶”。诱惑几乎唾手可得，那个高悬的宗教道德戒律这时显得微不足道。人的本性决定人只对引起自己快乐的事情有强烈的兴趣，女性尤其如此。狄德罗上面提到的“忧郁”与这里的地狱是遥相呼应的，它们都远离快乐，像一种隐喻。在这方面，我们能挖掘出狄德罗的未曾言明之意。宗教与启蒙、启蒙与浪漫都曾用“光明”与“黑暗”作为比喻，但它们的寓意往往是相互抵触的。

狄德罗反对将任何观点强加于别人，即使是他自己的观点。狄德罗以他自己的方式阐述启蒙时代倡导的言论与思想自由：“我宽容每个人都按照他自己的方式思考，但愿人们允许我也按自己的方式思考。”^③每个人都有“偏见”，但如果这偏见并不强加给别人，它就不是真正的偏见。真正的偏见是以偏概全，以全社会代言人的身份将某一宗派的私见转变为全社会的，这是真正的言论自由在“偏见”问题上的辩证观。宗教意义上的偏见也就是迷信的一种。什么是迷信呢？迷信的语言通常是一般或普遍意义上的判断句。其语境是把日

^① 《狄德罗著作集》，第 1177 页，巴黎，伽利玛出版社，1951。

^② 同上书，第 1178 页。

^③ 同上书，第 1179 页。

常一件细小偶然的事情与一个一般意义上的判断相连接,人们出于心理的渴望或者恐惧,把个别误认做一般,迷信就产生了。元帅夫人问狄德罗:你相信人们有可能放弃迷信吗?回答是不可能,因为人最经常的心理状态是无知和恐惧。这里提到了一个例子,它与人们希望“永垂不朽”的普遍心理有关,就像元帅夫人问狄德罗的话:想到自己死后将是一无所有,一片沉寂,你难道不感到惊恐吗?无神论者狄德罗说:他只享受今生今世,至于生命未来的希望,他是不知道的。他不抱希望,因为期待并不能使他逃避虚无。为什么说“不”呢?因为对未来而言,唯物主义者狄德罗失去了感觉它的器官,他实在说不出什么。他实事求是,不能硬说一个并不存在的东西存在。于是,问题很自然地成为哲学家式的对话。

元帅夫人:“但是这个世界是谁创造的呢?”

狄德罗:“我正想问你呢?”

元帅夫人:“它是上帝创造的。”

狄德罗:“什么是上帝呢?”

元帅夫人:“一种精神。”

狄德罗:“如果精神能够创造物质,物质为什么不能够生成精神呢?”

元帅夫人:“为什么物质能生成精神?”

狄德罗:“这是每天都在发生的事情。”^①

这样的对话是“本体论”的,但是狄德罗并没有想到什么本体论。他所谓的“物质”有实实在在的含义,它与自然的“享受”和快乐是联系在一起的,从物质中得到幸福的愿望!在狄德罗看来,灵魂并不像宗教认为的那样高贵无比,灵魂甚至是低贱、卑下的,因为动物或者畜生也有自己的灵魂。灵魂是由物质的生命形成的。“人只不过是

^① 《狄德罗著作集》,第1180页,巴黎,伽利玛出版社,1951。

一种比其他动物更为完善一点儿的动物。”^①这样,灵魂就一点儿也骄傲不起来了。人是什么?一半是天使。但是,人的动物性的一半战胜了天使那一半,这就是人!狄德罗对一个没有宗教的世界并不感到恐惧。

对18世纪法国人而言,宗教信仰就是人的命运。启蒙的本来含义是驱除蒙昧,获取光明,它在思想上的主要内容之一,是批判宗教的精神专制对人性的摧残。在《修女》这部小说中,狄德罗以生动的笔调描述了普通人这样的命运。像狄德罗其他小说一样,《修女》取自现实生活中真实的人和事。^②修道院中的压抑生活和修女苏珊的述说构成这篇作品的全部。作品中描写的“光明”与“黑暗”具有强烈的隐喻色彩,其含义决不像字面那样透明。苏珊反抗宗教精神压抑的行为与她的“放荡”或者“不信教”的念头比起来,显得是次要的。她有一个“腐败”了的精神,让修道院的所有成员感到羞耻。我们阅读这篇作品,就是阅读苏珊的心情。这个心情在恶中寻找精神上的快乐。这样的恶也是痛苦或者孤独的,因为它不为周围的环境所容忍,苏珊只能一个人默默地承担和享受。我们把这样的情境理解为在宗教精神压抑气氛下享受痛苦的美,它不仅具有宗教批判的意义,也具有美学的意义。苏珊有罪恶的念头,一些在宗教的光辉笼罩下躲藏在阴暗角落里、说不出口的念头。这些念头使苏珊整天精神恍惚,就像掉了魂一样。修道院不能容忍苏珊以她自己的方式思考,在院长嬷嬷眼里,苏珊就是疯子,其念头和举动是偷偷摸摸的。狄德罗在这里暗喻对美的摧残,并且在小说的开头作了暗示:在修道院外无私地帮助苏珊的克鲁瓦斯马尔侯爵对“美术”有鉴赏力。苏珊在修道院中的生活就像一幅被监禁了的美的图画。她的控诉就是她在这画卷内

① 《狄德罗著作集》,第1181页,巴黎,伽利玛出版社,1951。

② 据《狄德罗传》介绍,《修女》的原型叫苏珊·德拉马尔,是珠宝商人的女儿,被家人送进龙香修女院,她对处境很是不满,便向最高法院提起诉讼,要求解除她的誓约,但是法官认定她进修道院为合法。一个名叫克鲁瓦斯马尔的侯爵与苏珊素昧平生,但热情地为她奔走。《修女》全篇就是苏珊对克鲁瓦斯马尔侯爵的诉说。(参见安德烈·比利《狄德罗传》,张本译,管震湖校,第197页,商务印书馆,1995。)

的活动。此外,画卷中还有修道院众多的修女,她们与苏珊一样年轻和美貌。就像苏珊说的:“我向你保证,侯爵先生,你将观赏一幅赏心悦目的图画。想像一下吧,画室里有10到12个姑娘,其中最小的14岁,最大的不过23岁。”^①这也是一幅委婉动人的画:一群生动活泼的少女,虔诚地跪拜在耶稣的脚下,而由森严的围墙隔离的修道院,不啻是一口活棺材。这样滑稽可笑的景象难道不隐藏着危机吗?它随时都可能使她们疯狂,苏珊是她们当中的代表。心理危机导致她蓬头垢面,歇斯底里,因为压抑终于超过了心理所能承受的界限。狄德罗这部作品里自始至终隐藏着光明与黑暗的厮杀,但是对隐与显的含义,不同的读者,却会见仁见智。在这个意义上,它也是一部隐晦之作,需要读者发挥自己的想像力。

我们姑且把这部作品称做“修女图”。我们阅读时,怀着异样的眼光,不是在那里寻找罪恶,而是像苏珊那样,沁入一种陌生而神秘的陶醉,它存在于修道院苦行僧一般的严厉生活中。狄德罗描写了一些物件和景色,暗指这样的陌生和陶醉:夜色、月光、微微闪烁的烛光、苏珊明亮而含着眼泪的目光、后花园尽头的一口枯井……狄德罗赋予它们以隐晦而强烈的感情色彩,而与修道院的灰色调形成了鲜明的对比。但在这样的背景下,有苏珊的生命、她的歌声和她弹奏的音乐。这是她的特长,她因此在众修女中大受欢迎:哀怨总得有个发泄的出口。同样的鸦雀无声,但决不同于在院长嬷嬷带领下的默默祈祷。

狄德罗有意渲染了晦暗的美,一种藏而不露、掺杂着痛苦的快乐。这也是狄德罗的美学立场,它展示在自然的原始处,在绝处逢生。这篇作品的基调是古典浪漫主义的,像卢梭的《新爱洛绮丝》一样,以第一人称的“我”主诉,这样的情感通常是离异和孤独的。《修女》中的浪漫更为晦涩,宗教气氛和修女苏珊的心灵都是黯然的,它们交织在一起,把庄严、崇高、忧郁等缠绕起来,我们只

^① 狄德罗:《修女》,第19页,巴黎,梅西多出版社,1991。

有在想像中,才能分清是哪一种黯然。这样的混乱扰得苏珊不知所措。

我们重点分析《修女》,是想暴露属于狄德罗内心深处的东西,并试图说明,狄德罗所谓的理性,在涉及到情感领域时,常常是不透明的,而不像人们想像的那样明快。这表明,作为一个古典浪漫主义作家,狄德罗的内心经常处于自相矛盾状态。

《修女》中“不止一种语言”,或者说是宗教语言背后有苏珊隐藏得最为诡秘的“心情语言”,它甚至是下意识的。苏珊的心声敞向一个从没有在作品中正式出场的对象,这就是克鲁瓦斯马尔侯爵(感性的,快乐,爱美,有身份,有精神)。但是苏珊却并不认识他,这是一种不透明的关系,也可以说苏珊是对着一个快乐的源泉在说话。象征这个源泉的人并不在场,可是这并不要紧,只要他身上有自己周围缺少的东西,他是在修道院之外的世界,是她默爱的对象。我们看到,苏珊似乎处于一种病态,甚至可以说,她之所以迷恋侯爵,只在于他是一个有生命的异性。修道院里是难得见到男性的,多数修女不到50岁就死掉了,剩下的,在默默的忍受中开始变态。苏珊吐露:一天,在修女小室中我看见一个被锁起来的疯修女。我从没有看见这样可怕的场面,她披头散发,几乎没穿衣服,被一个铁链子拴着,眼神呆滞,用拳头捶着胸,然后又突然向囚牢的铁窗冲去。恐惧抓住了我,我浑身抖个不停。在这样的不幸中,我看到了自己的命运。苏珊的心不但紧缩,而且已经死了。事实上,同样的监禁和疯癫很快也发生在苏珊身上。

修女为什么遭受监禁呢?与世人不同,修道院里的修女们不会有刑事犯罪。院长嬷嬷要惩罚的,是修女们精神上的迷乱,不走正路。修道院里实施的是对“坏念头”的惩罚。表面上是囚禁身体,实际上是诛心。苏珊的遭遇是随着她与院长嬷嬷下面的对话开始的:

院长嬷嬷:“苏珊,你愿意忏悔吗?”

苏珊:“不,夫人,我不愿意。”

院长嬷嬷:“你对当修女一点儿都不感兴趣吗?”

苏珊：“是的！”

院长嬷嬷：“你不顺从送你到这里来的父母吗？”

苏珊：“不顺从！”

院长嬷嬷：“那你究竟想成为什么样儿的人呢？”

苏珊：“什么人都成，除了做修女！”^①

听到这话，院长嬷嬷的第一反应就是，这孩子一定有病（她脑子有问题）。接下来的一切，就是把苏珊视为一个精神病人，给她看医生，断绝她与其他修女的接触（怕传染）。像前面那个疯修女一样，苏珊也被锁进单人小室。她与世界隔绝了，剩下的，只有她的沉默。虽然她并没有疯，但是这样的情境只能使她感受到更为强烈的精神痛苦，甚至会渐渐导致疯狂心理：她什么也不是，人人都不把她当回事，因为她是疯子或傻子。她“死”了。这是对苏珊个人意志的极大考验。即使她真的没有疯，但疯的征兆已经显现了。她焦虑不安，除了四面光秃的墙壁，她整天也见不到一个人。苏珊身体的命运在别人手上，但是她脑子里想什么是别人管束不了的。在她的脑海里出现了奇怪的东西，上帝和魔鬼长着一样的模样，就好像上帝可以变脸似的。那么，谁还能拯救她？苏珊拒绝忏悔，但是，她却向一个从来没有见过面的异性吐露感情的秘密。

在苏珊看来，“白天比黑夜更令人恐惧”^②，因为白天是修道院集体的时间，她要按部就班地与众嬷嬷一起做那些例行的祈祷和忏悔。一切都是公共的，她没有自己的时间，而且是违心地、在利诱下说一些自己本不想说的话。所有这一切让她感到索然无味；随着黑夜的降临，白天的一切都过去了，时间留给了自己，她拥有了真正属于自己的一份财富，就是在孤独中放纵感情随意去想，以至于她偷偷地写成了这样一部作品。这是宣泄，也是快乐。苏珊要寻找的不是光明，而是黑暗。寂寞、出神、迷失、移情，这些使她

① 狄德罗：《修女》，第46页，巴黎，梅西多出版社，1991。

② 同上书，第66页。

沉醉,似乎逼使她疯狂的东西成了拯救她的东西,漫漫长夜竟然启发了她的艺术才华。她并不是无神论者,她讨厌上帝但说不清道理,占上风的不是理性而是感情,这却使她书写的东西更有艺术魅力。感染我们的地方不在于她能像一个哲学家那样无所不知,而在于她不知道。

把我驱逐出去!告诉我,为什么这样的念头让我惊恐不安?这是因为我不知道向哪里去,我年轻,没有经验,我害怕悲惨,害怕人,害怕原罪;这是因为我整天生活在禁闭之中……所有这些也许不是真的,但是我的感觉告诉我它是真的。先生,我不知道去哪里,未来如何,这有赖于您。^①

这世界对苏珊来说只剩下她自己 and 听她述说、使她的精神有所寄托的“先生”。但“先生”实际上是虚拟的,实在的只有她自己。

苏珊对她周围的环境一点儿也不感兴趣,她觉得生活于其中是一种折磨,留给她的幸福,只是神秘而无法宣示于人的内心感情,这不是正常人的生活,苏珊感到被世界驱逐了,这是修道院的特定环境造成的。事情并非一开始就是这样的,苏珊并不了解上帝,但是父母、院长嬷嬷、周围的众姐妹们都虔诚地在上帝面前忏悔,脸上一副安详、幸福的表情。苏珊也曾试图照着去做,可是这时,她无法让自己像别人一样快乐,她忧伤,为上帝所不容的念头止不住地往上冒。上帝对她并不在场,她与上帝相对无言,这该多么让人沮丧!于是,她的祈祷竟然是:我厌倦活着,让我去死!怎样活着?像修女一样地活着。厌倦活着就是厌倦虚伪。这是一句隐语,这里的“死”不啻是寻找我们上面提到的黑暗,那里有异样的生活,那里不悲惨。“在花园尽头有一口深井,有多少次我去那里!多少次我盯着井下看!多少次我坐在那里,头倚着井沿!多少次心如乱麻,想突然起身跃

^① 狄德罗:《修女》,第67页,巴黎,梅西多出版社,1991。

下,结束我的苦难!”^①这是一段隐语:苏珊,还有寄予她无限同情的狄德罗,对深井的兴趣乃是对“死”的兴趣。“孤井”意味着逃避,“自杀”意味着朝向黑暗或隐晦的诱惑,活动在暗处。异域中的景色更美好。这是《修女》中另一种典型的语言,苏珊下意识中的心情语言,哑语。死的欲望显然来自这样一个事实的逼迫:她整天被修道院的眼睛盯着,人人都认为她疯了。所有的开导、劝慰、利诱、监禁都是以上帝的名义。苏珊疯了,因为她有越轨的热情,她还主动选择了与人隔绝,独自面对一口枯井。“死”的补偿是精神的自由,这一次她没有做违心的事,说违心的话。但她也因此成为一个不信神的坏修女。“我的身体在这儿,但是我的心不在这,它在修道院之外;如果或者是死,或者是永远的囚禁,我会毫不犹豫地选择死。这就是我的感情!”^②就像院长嬷嬷说的,苏珊被一个死灵魂扰得心烦意乱,讨厌周围的一切。

反抗专制,寻找精神与言论的自由,可以有各种各样的方式,卢梭式的、伏尔泰式的以及罗伯斯庇尔式的。但是修女苏珊选择了逃避。在力量对比悬殊时,逃避是最好的抵抗方式。她只有一个小小的愿望,要一个属于自己的房间,摆设上简单的家具……缝衣、纺线、绣花,这一切,是她向始终没有出场的克鲁瓦斯马尔侯爵诉说的。在结尾处,苏珊又一次提到了她寻觅多少次的深井,它在花园的尽头。她自己就是这样一个唤醒我们无限遐想的黑洞。她沉醉了,向着自己心爱的、却从来没有见过面的侯爵……与他在孤井中同归于尽。

第五节 《拉摩的侄儿》

18世纪法国文学带有启蒙的深深烙印,它有两个特点:第一,文学作品往往具有明显的哲理性,18世纪最著名的作家通常也是哲

^① 狄德罗:《修女》,第83页,巴黎,梅西多出版社,1991。

^② 同上书,第107页。

学家。第二,作品中的哲理性与文学的艺术性经常处于一种冲突状态,容易使作品成为作者理念的一种变相的宣传,即先有一个预设的观念,然后补充以文学的描述。这样的创作方式是文学的大忌,因为它使文字的艺术性让位于思想性。事实上,作为文学家,孟德斯鸠、伏尔泰等人的文学成就不如 19 世纪的巴尔扎克和雨果。但是,这样的估计只是问题的一个方面,从文学史的角度,我们发现,最有成就的作品往往拥有新的精神内涵和创作方法^①,其境界是哲学的,所以才能传世。满足于在技巧上编造故事,只能流于消遣,成为纯粹的商品。

我们认为,狄德罗的哲理小说《拉摩的侄儿》是 18 世纪法国文学的杰作,它体现的精神决不仅仅是启蒙时代的。我们极其重视这篇作品,是因为它的哲学意义,而不是它的描写技巧。这本书实际上是两个角色之间的对话,一个是“哲学家”(作品中的“我”),一个是“拉摩的侄儿”(作品中的“他”)。这里的“哲学家”只是一个陪衬,被哲学家教导的,躲在暗处的拉摩的侄儿是真正的主角。简单地说,我们从两个层次理解狄德罗笔下的拉摩的侄儿。在 18 世纪法国背景下,拉摩的侄儿是一个典型的下等人(没有地位和知识、生活贫穷等),狄德罗第一次打开了这样一个“贱民”的内心世界;然而,拉摩的侄儿不仅生活在 18 世纪法国,也生活在一切国家和一切时代,他是一个“人”的雏形,拉摩的侄儿可以使我们对人本身产生丰富的联想,这也是我们称此书为杰作的主要原因。

此书对话中的“我”是 18 世纪的哲学家,这个“我”有一般哲学家身上的弱点,夸夸其谈,脱离实际。哲学家的追求固然不错,但是到了拉摩的侄儿这里就行不通。从书中可以看到,狄德罗其实更喜欢拉摩的侄儿这个角色,因为拉摩的侄儿可以信口开河,讲出哲学家不敢吐露的东西;与哲学家的端庄比较,拉摩的侄儿的“胡言乱语”显然更为实际和深刻。从这个角度讲,拉摩的侄儿是“放荡的狄

^① 文学创作手法也称文学流派,在学理上叫做文学理论,它的精神内涵是哲学的。一个大文学家往往有天然的哲学天赋,或者称哲学心情。

德罗”^①的一个影子,一个恶的狄德罗。它是狄德罗分裂出的潜意识,而当他的理性占上风时,哲学便又返回他的身边,从而纠正恶的方面。哲学家的身份代表“善”的方面,而拉摩的侄儿则为“恶”。从这个角度,此书不仅描述非理性,也讨论恶。

作品一开场,“我”就吐露了自己的“哲学”心情,让我们看到“我”的两面性。“我”是真、善、美的化身,一个正人君子。可是,“我”的心情却并不总是这样,心思会走神,坏念头下意识地涌现出来,朝向恶的方向:由笛卡尔式的沉思开始,心思不由自主地自由起来,放肆地为所欲为,贪婪地顺着情趣喜新厌旧,一切诱惑都停下来瞧一瞧。“举止”轻浮浪荡——精神上的癫狂,不顾人们的习惯看法,只沿着本能的吸引一路走去。“*Mes pensées, ce sont mes catins.*”(我的思想,就是我的那些婊子。)^②狄德罗这样的开场白实在是太轻率、随意了。它预示着什么呢?它预示着,哲学家的意识也是分裂的,有善恶的冲突,有意淫。

但是,“我”充其量只是动动心思,在念头上疯癫,在言行上,还要遵守社会的习惯。哲学家自认为是高明的,但他好像生活在现实人群之外。所以,从哲学家的眼光看拉摩的侄儿,就觉得拉摩的侄儿是一个“最奇怪的人”,而在我们看来,拉摩的侄儿却是18世纪现实社会中一个真实而普通的下等人。哲学家觉得拉摩的侄儿奇怪,只是因为拉摩的侄儿的举止和心事没有被哲学家的习惯心理所注意,或者从哲学家的角度难以理解。狄德罗这部作品之所以是杰作,在于以“怪异的眼光”揭示了一个真实的“下等人”。狄德罗认为:

他是高贵与卑贱、神志清醒与荒诞的混合物,他脑海中正当与不正当的念头奇特地缠绕在一起,因为他真实地表现出自然所赋予

① 2000年巴黎电影节期间,上演了一部法国新片《放荡的狄德罗》,这是一部轻喜剧,影射了当代法国人对18世纪哲学家的新看法。

② 狄德罗:《拉摩的侄儿》,第7页,巴黎,利比奥出版社,1995。本节对该书段落的翻译对照了《拉摩的侄儿》中译本(江天骥译,陈修斋校,商务印书馆,1981)。

他的优良品质,但是也不知廉耻地表露他所接受的恶。^①

能这样写小说的只能是哲学家,因为他在描写人物时也没有忘记用概念讲道理。究竟什么是高贵、卑贱、清醒、愚蠢、正当、不正当呢?它们在文中完全成了一些似是而非的说法,因为它们的界限是模糊的,从哲学家看来为善的东西,在拉摩的侄儿眼里为恶,反之亦然。一般评论认为,拉摩的侄儿是个矛盾的角色。我们却认为,这评论来自哲学家,而不来自拉摩的侄儿本人。拉摩的侄儿并不懂什么哲学,所以也不必为那些纠缠不清的概念所烦恼。他只能凭着生活的本能和直觉,怎样能得到自己的利益,使自己快活,就怎么说,怎么做。拉摩的侄儿的这个角度也可以是我们一个新的阅读方法,即以他的言行化解哲学家头脑中善与恶的对峙。我们只关注拉摩的侄儿这个人本身,对话中的哲学家(“我”)如何评价拉摩对我们来说是无关紧要的。

比如,在“我”看来,拉摩的侄儿的某些形态是不可思议的(忽而消瘦憔悴,忽而脑满肠肥;忽而脏衣褴褛,忽而绅士十足),而我们凭着生活经验直觉到,拉摩的侄儿就是社会中一个真实的人。他是一个丑角,喜欢做戏,就像一个变色龙。拉摩的侄儿不但不是一个哲学家,也不是我们印象中的人,而像一个动物。

他做一天和尚撞一天钟,快乐与忧伤全依周围的环境,一早起来,他头一个想法是去哪吃饭;午饭后便想知道在哪里吃晚饭……我(这里是拉摩的侄儿自述——引者)饿了,有机会吃就吃,渴了就喝……我在第欧根尼……当中更好些,我脸皮像他一样厚。^②

拉摩的侄儿完全被自己原始的动物性支配着,远离社会文明的标准。对他这样的人来说,食、色、欲是最重要的。他们不按照社会的规范

① 狄德罗:《拉摩的侄儿》,第8页,巴黎,利比奥出版社,1995。

② 同上书,第8—10页。

做事，“因为他们的性格与别人截然不同。我们的教育、我们的社会习俗、我们习惯的礼节所导致的那种令人厌倦的整齐划一，与他们毫不相干”^①。这里指的并不是拉摩的侄儿一个人，不是他而是他们——谁是“他们”呢？就是不守规矩的贱民。上流社会的美德与他们毫不相干。但狄德罗却认为他们使真理显示出来。

下面我们转述“我”与“拉摩的侄儿”之间关于“天才”的对话的大意：

拉摩的侄儿：我赞成了不起的天才，琴棋书画无所不能，但在我眼里只是无用的琐事。

“我”：它们是天才通过学习而掌握的“无用”。

拉摩的侄儿：我叔叔就是一个这样无用的、别具一格的哲学家^②，但是他并不是一个好人。除了自己的专业，其余一切对他一文不值，即使他妻子和女儿都死了，只要时间还是自己的，他就觉得幸运。天才就是只精通一件事，其余还不如一个普通人。天才决不知道如何做一个好的社会角色。天才虽然出色，却不是普通人所需要的，所以无用。不但如此，天才还是危险的，因为他们老想着改革，破坏原有的旧秩序，自认为比国王还强，所以被国王所憎恨。

“我”：其实你对天才的态度也是矛盾的，你说天才无用，但是你也对自己是个普通人感到失望。我们俩的一致之处在于，都认为天才有异于常人的癫狂，盼望天才产生，把他们当做变革社会的救星，天才的真话终究要揭穿国王习惯说的谎话。

在这里，略去细节的差异，狄德罗笔下的“我”和“拉摩的侄儿”实

① 狄德罗：《拉摩的侄儿》，第9页，巴黎，利比奥出版社，1995。

② 虽然狄德罗笔下的“拉摩的侄儿”是个虚构，但是拉摩确有其人，是启蒙时代一个著名的音乐家，这里被称做哲学家，可见“哲学家”一词在18世纪法国含义的混乱，“哲学家”甚至泛指一般有思想的文人和文学艺术家。

实际上都是倾慕天才的：天才不守规矩，言行不是人们所习惯的言行，喜怒哀乐也有悖于常理（疯癫），其“无用”只是因为社会庸人还不知其用。但是，正因为不守常理，在庸人眼里天才们就常做恶事。在这样的意义上，书中开头说出“我的思想，就是我的那些婊子”的哲学家和像一条狗一样生活的拉摩的侄儿之间并没有本质上的差别，他们或是在思想念头上，或是在行为举止上不合群。而且，哲学家欣赏甚至有些嫉妒拉摩的侄儿，因为拉摩的侄儿不仅有意淫，也敢有浪荡的行为。

其实，哲学家何尝没有行为！电影《放荡的狄德罗》并不仅仅是黑色幽默，libertin 是启蒙时代的孪生影子：无神论与道德上的放荡是连在一起的，后一方面却被我们的学术研究有意无意地忽视了，但是它在《拉摩的侄儿》中大放光彩。什么是 18 世纪法国天才们的放荡呢？傲慢无理，难以相处，癖好怪异，甚至品质恶劣，我们不说众所周知的乖戾的卢梭，也不提“放荡的狄德罗”，就说启蒙泰斗伏尔泰，他最大的愿望，并不是思想和言论的自由，而是在他的外甥女德尼斯夫人的怀抱中死去。所有这些人都是天才，他们的思想和艺术推动着启蒙时代，可是在法国国王看来，他们是思想不太好的人，于是责骂、驱逐、监禁。

好思想和好人，是按社会的习惯标准评价的。“我”和拉摩的侄儿的观点显然与习惯不同。但是，拉摩的侄儿的立场又与“我”有别，因为拉摩的侄儿并不像“我”那样动心思，他不理解精神产品的价值，只会凭本能嗅着快活的味道走，到哪都可以。快活的资本就是有很多钱，拉摩的侄儿羡慕这样的人，有钱就能使人享受方便和各种娱乐：让丑角给自己解闷，掠夺少女的贞操，狂饮豪赌，品尝美味佳肴。拉摩的侄儿甘愿做这样的丑角，以得到他可以享受的那一份。也许这不是好思想和好人，但这是生活中的实情，是许多人行为的动力。醉生梦死，不知何为永恒。而哲学家不同，他要自己的作品永远打动人。只要与文字沾边，就有乌托邦的倾向。哲学家可能是个坏人，但是他的天才作品却能让周围的人以及将来的人得到精神享受。

在《拉摩的侄儿》中始终徘徊着一个邪恶的幽灵。“我”和拉摩的侄儿总是面临选择,一边是快活,另一边是善良。这两边永远是冲突的,只可求其一,无法两全其美。事实上,他们总是选择前者,宁可做libertin。无论善良有多么好,如果得不到自己的快活,也要抛置一边;反之,只要能得到快活,哪怕厚颜无耻,也在所不惜。他们实事求是,按照世界显示的样子接受现状——这是反形而上学的,它拒绝经验之外的东西。

同样可以理解的是,“我”和拉摩的侄儿也相互嫉妒,嫉妒对方身上有自己所没有的东西,并且为了发泄,拼命嘲笑对方身上的缺陷,以在心理上求得一种阿Q式的满足。嫉妒由羡慕滋生,一直如此。拉摩的侄儿的想像来自本能的虚荣,他没有哲学家和音乐家的能力,却也想得到人家的赞扬,谁能说他没有“精神”的追求呢?但是这精神一定要和拉摩的侄儿的动物性连在一起,和美酒、美女、房子、马车以及人们的恭维连在一起,否则就根本不能理解。所有这些都是拉摩的侄儿的想像,他在这方面有发达的想像力。在与哲学家对话时,拉摩的侄儿不但信口雌黄,还伴有虚拟的动作:他睡着漂亮的床,搂着美人,像个大人物一样鼾声不停。拉摩的侄儿傻乎乎的想像中只有那些最原始的图像,他的动作像一些肢体语言,也可以说是原始的舞蹈。这一过程不需要语言,就像狄德罗说的,拉摩的侄儿在表演哑剧。黑格尔为此书中拉摩的侄儿对当时法国社会的嘲弄所倾倒,称拉摩的侄儿的举止就是他在《精神现象学》中所描述的“分裂意识”。

原始的状态,原始的感觉,事情本来的样子。拉摩的侄儿这样说:“你知道我是一个无知者、傻子、疯子、鲁莽无礼、迟钝懒散……”^①这是反语。换句话说,厚脸皮的拉摩的侄儿实际将其当做颂词,他就是这样,不以为耻,反以为荣。社会需要拉摩的侄儿的恶行,他为更大的恶提供方便,所以不被人厌恶,反而招人喜

^① 狄德罗:《拉摩的侄儿》,第19页,巴黎,利比奥出版社,1995。

欢。人就是这样虚伪，自己冠冕堂皇地建立了一套社会道德，而内心的独语却完全是另外一套。拉摩的侄儿坦言说，他所做的最让他感到后悔的一件蠢事就是曾经试图使自己有些理性，或者说是善良。结果，拉摩的侄儿被他的雇佣者赶了出去：滚吧！理性和善良在我们这儿是多余的！拉摩的侄儿错在不该做自己不擅长的事，否则哲学家干什么呢？社会只需要拉摩的侄儿去满足恶。狄德罗让拉摩的侄儿说出巴黎随处可见的丑恶：妓女、阴谋家、献媚者……人人为了所谓幸福，甘心做一个骗子。拉摩的侄儿也自有他的办法，诸如帮助贵妇人与他人私通，为她传递情书。若没有拉摩的侄儿穿针引线，这妇人可能过得像狗一样无聊。于是拉摩的侄儿也自然应该得到她的奖赏，因为他为她提供了快活。他还“勾引”一个平民少女与既阔绰又仪表堂堂的少爷幽会。人们常常习惯于从道德上加以谴责，认为这少女不幸。其实这少女却感激拉摩的侄儿，她总算有了这么一回！拉摩的侄儿有这样的天分，不愁活不下去，而且，看到能力远不如自己的流氓过得比自己还好，拉摩的侄儿竟然平添了勇气，他还屈了自己的才！他在为恶的道路上走得还不够远。

拉摩的侄儿的角色要用哑剧表演，而且要技艺高超，因为他身兼数职，变化莫测。比如，拉摩的侄儿同时扮演勾引者和牵线者。生活的实情与演戏之间的界限是模糊的，因为拉摩的侄儿确实在少女面前假传少爷的话，在少爷面前又为少女撒谎。我们不能不赞叹表演者的精明和恰到好处，尽管堕落、邪恶、卑鄙。

拉摩的侄儿的恶来自 *libertin*，只要每天有更多钱进账，他就能睡得踏实。他不信来世，认为一死百了，万事皆空。好一个无神论者，他不怕报应！他的口头禅是，“那有什么关系呢？”彻底的玩世不恭。正经人希望有正确的思想、恰当的举止。而在拉摩的侄儿看来，这一切又有什么关系呢？只要少女天姿动人，就能得到她想要的快活，于是她忸怩作态，无病呻吟，胡思乱想，又有什么关系呢？这难道不是再自然不过了吗？精神上的事，拉摩的侄儿不懂，也不想懂，因为精神非但无用，而且危险。拉摩的侄儿只能

嗅到原始的味道。在拉摩的侄儿的潜意识中,传授精神的(教师等)才是真正的骗子,因为那些人不懂装懂,也不过就是靠诈骗吃饭的人。精神实在是太难懂了,即使研究一个小小的领域,一辈子的光阴也不够,只有极少数的书呆子才会这样。但实际说来,一个傻子提的一个小问题,100个聪明的教授也回答不了。这是拉摩的侄儿轻视知识的理由,读不懂精神是正常的。拉摩的侄儿认为自己更坦白,不会费劲地去不懂装懂。他省下了更多的时间去干别的,比如他宁可去闲谈,传播小道消息、奇闻逸事、下流故事,那是多么让人开心啊!这也是上流社会的情趣。在这个过程中,是否有正确的或者真实的思想并不重要,人们所享受的,让人们快活的,是谈话的过程:语气、声调、面部表情,过瘾、幸灾乐祸等。

拉摩的侄儿从来不从善与恶的角度考虑问题,他把它们说成是习惯。从事不同职业的人都有本行业的习惯,这些习惯都有某些恶的特点,比如家庭教师习惯谎称还有大人物等着他上课,官吏习惯于献媚和行贿与受贿等。但是几乎所有人都嘲笑一般的道德,就像拉摩的侄儿对哲学家说的:“我很清楚,如果你要应用某些我也说不清楚的一般道德原则,那些每个人都挂在嘴上却谁也不实行的原则,你就会发现,原来一切都是黑白颠倒的。”^①他们离开一般的道德,因为那很难做到;他们习惯于自己的“行规”,因为那才是“自然而然的”。虽然行业和行规很多,但也有共同的特点,就是不诚实。一个坏的习惯一旦养成,就成为第二天性,人们反而不觉得有什么不好。人们像逃避瘟疫一样回避普遍的道德,却像苍蝇一样嗅着腐烂、恶臭的东西。在拉摩的侄儿看来,既然人人相互交恶,靠欺骗手段得到另一个骗子的钱也可以心安理得。只有老实人吃亏,别人不但不赞扬他,反而笑他傻。在这样的社会中,下等人恶不过上等人,只能怨自己没本事。这个下等人一旦当道,就会发泄更大的恶,报复从前鄙视他的

^① 狄德罗:《拉摩的侄儿》,第34页,巴黎,利比奥出版社,1995。

人,更加荒淫无度,如此等等。

狄德罗通过拉摩的侄儿之口,反对一般的或者形而上学意义上的道德。拉摩的侄儿嘲笑哲学家,说他们竟然愚蠢地相信所有人能享受共同的幸福。拉摩的侄儿确信,幸福不是为一切人准备的,一个普遍的道德乌托邦肯定是枯燥无味的。真实的情形总是一些人幸福,另外一些人不幸,幸福者以不幸者为代价。狄德罗是无神论者、唯物主义者,但是,我们如何区别这些与 *libertin* 之间的界限呢?显然,界限是模糊的,唯物主义者的态度决不只是沉闷地承认世界是物质的,他们还要落实到物质享受之上。

唯物主义不等同于唯“物”主义,不是大吃大喝等。但拉摩的侄儿不知道这个界限,他不需要哲学和道德,祖国、友谊、责任、教育等统统与他无关,因为这些只是一些概念。拉摩的侄儿读不懂这些观念,只知道祖国是由暴君和奴仆组成的;朋友中少有不忘恩负义的;有没有担当一定责任的职位并不重要,只要有钱就行;至于教育,那是关于下一代的事,与自己无关。拉摩的侄儿从来不在事物的抽象层面考虑问题,但是却有令人惊诧的邪恶的判断力——来自事实,从而也更加真实。例如,做人的一个诀窍是,“阿谀奉承,去见大人物,研究他们的喜好,顺从他们的花招,服务于他们的罪恶,与他们的不义同流合污”^①。能这么做的人决不是老实人,但他们也不是恶棍,而是明白人。明白什么?人的本性是恶的。人本有不同喜好,更有未曾开发出的喜好,它们是快活取之不尽的源泉,供人填补无聊的余暇。这些快乐有一个基本的特点,它们是只供自己享用的。拉摩的侄儿与哲学家的分歧就在于此。当哲学家说自己也可以从助人为乐中得到快乐时,拉摩的侄儿吃惊地说:“你真是一个怪人!”为什么呢?哲学家做的善事是“一般的道德”,需要克服人的自私本性,它是社会上稀少的诚实与正直,一个形而上学性质的“应当”,故而拉摩的侄儿不理解。拉摩的侄儿的反驳简直是雄辩:实际的情形

^① 狄德罗:《拉摩的侄儿》,第38页,巴黎,利比奥出版社,1995。

是,善良的人并不快活,而能享有快活的人大多并不善良。就拉摩的侄儿本人来说,如果他哪一天老实、正直,这一天就要没有饭吃;他依赖那些不老实的大人物,大人物也需要拉摩的侄儿的恶。恶是如此自然而然,几乎不必努力就能把握,恶符合社会上多数人的习惯,也迎合大人物的情趣。相比之下,拥有德行却非常困难,它需要学习,克服环境的障碍。获得一种并不能使自己快乐的习惯,这不是一件非常奇怪并且得不偿失的事情吗?当拉摩的侄儿这样想的时候,他把哲学家的高论称做虚伪的幸福,他不需要这样的幸福。

但是,拉摩的侄儿何尝不虚伪呢?不管他心里如何厌烦,他必须对人奉承微笑,满足人家的快活,否则就不能得到好处。拉摩的侄儿的代价就是丧失自己的尊严。伺候人、恭维人难道不是一件非常复杂、困难而又扭曲自己的事情吗?拉摩的侄儿的精明和复杂与哲学家的智慧不同,它在另一个层面上,没有哲学观念的隔离,其灵与肉的撕打,是实实在在的。拉摩的智慧丝毫不比哲学家差。人的智商天生差异很小,只是后天朝着不同的方向努力。拉摩的侄儿与哲学家同样研究语言,对拉摩的侄儿来说,最好能创造出1000种奉承贵妇人的说话方式,以便使她们觉得不单调、有情趣。这难道不需要高超的判断能力和智慧吗?哲学家哪里有拉摩的侄儿那样察言观色、随机应变的本领呢?拉摩的侄儿的智慧更生动、鲜活、有用,他就用这样的手法诱奸了一个纯洁的少女。拉摩的侄儿的“原创性智慧”就是,“我有一百多种办法能从母亲身边引诱一个小姑娘”^①。这就是拉摩的侄儿的天才!所以,智慧是可以被划分为不同的种类、民族、时代的,相互之间并无可比性。每一智慧都是一个他者,我们怎么能对自己不懂的东西作出中肯的判断呢?

智慧一个最基本的技巧就是迷惑人:哲学家靠概念,画家靠色彩,政治家靠许诺,演员靠矫揉造作,妓女靠色相……这里,我们

^① 狄德罗:《拉摩的侄儿》,第49页,巴黎,利比奥出版社,1995。

把哲学家剔除，因为他们另属一类，其他各种手法通常都是形象的、具体的，可以说是智慧中的大多数，拉摩的侄儿就属于这多数。但拉摩是个无赖，他的智慧体现在研究恶的技巧上，以不被别人识破为能事，于是更阴险、狡诈。拉摩的侄儿嘲笑明目张胆的恶行，因为那太得罪人。拉摩的侄儿又是灵活多变的，他并不管什么真与假之类的概念，不在乎人家怎样称呼他，一切见机行事。智慧也叫心窍。窍者，洞也，门也。一个心思开启一扇门，多得数不清，幽深曲折，美不胜收。相比之下，学究气的心思实在是太单调了。心窍多了，便容易相互冲突。拉摩的侄儿是个魔法师，窝藏着各种各样的心窍，什么时候打开哪扇门，是难以捉摸的。从他那里我们发现，荒谬或者意识的分裂，原来就是人的本色。悲剧、喜剧、高亢、沉闷、真唱、假唱、媚姿、奴态、蛮横、虔诚、高傲、残暴、悲恸，多么高超的画师也描不出拉摩的侄儿这么多的脸谱。人们之所以习惯于用固定的脸谱看人，就是因为人的狰狞经常藏匿着，只是在暗处。假如把一个人所有真实的面貌都搬上前台，会有怎样的效果？疯狂，人们会认为这是一个疯子。这就是拉摩的侄儿，人们嘲笑他，一个精神错乱的丑角。可是人们错了，人们误把真实当做不真实，从而加以迫害，这该牺牲掉多少天才！其实，人每天都在扮演着不同的角色，自己却浑然不知。拉摩的侄儿的天才在于，他能自觉做出各色人等的脸谱，装扮得越多，差别越细腻，就越有才华，也越疯癫。当心窍没有打开时，天才是无从谈起的。天才就在于能打开本来无从谈起的心窍，而在敞开它之前，天才所面对的，是陌生和寂寞。没有人说过或者做过，这是一个习惯到达不了的异域，我们要冒着被人称做疯癫的危险。这里所谓“疯癫”不过是丧失平庸的理智，就像狄德罗描述的拉摩的侄儿的状态，从沉睡中苏醒过来——天才的心窍顿开，出神于另一种景色。天才迷失了自己，这叫做进入状态。没有路，无依无靠，任何人的言行都做不了榜样。普通人的言行会不自觉地搜索自己习惯的环境，天才也不例外。天才之所以不是普通人，就在于他能克服自己的恐惧，不断创造出新的习惯或情趣。天才是创造

新风俗的人，人们却鄙视、嘲笑他，宁可照旧过单调的生活。我们猛然发现，在否定言行习惯时，遭到弃绝的原来是文明的装饰。一件作品是天才的，第一要素就是不俗套，回到事物的原始状态。原始状态不讲体系、逻辑、修辞等。知识是次要的，重要的是直觉和顿悟。原始状态有色彩，这色彩就是感情和情绪。构成知识的感觉和理性抛弃了个性的差异，所以画不出色彩。有了原始的色彩^①，人为的“隽语”和“美丽的思想”便显得做作，那不过是自然状态的某种增补，显得极不单纯。单纯就是自然而然冒出来的心思，所谓不单纯或者成熟往往是原始心思的某种掩饰。单纯是非理性的，因为它要有自然的停顿、岔路、转向，喜怒哀乐无常；“成熟”则要把这一切凹凸抹平，以显得“盛世太平”。“成熟”的东西像某种表演；由于文明的习惯，单纯的东西反而使我们震惊，它太真实，太有生气，甚至显得痴狂，让成熟的人觉得傻。

哲学家和拉摩的侄儿在言谈中流露出把恶称做“单纯”的倾向，也就是说，人的本性就是恶。就像黑格尔说的，人性恶比人性善更接近真理，恶比善更能推动历史的进步。这判断确实是残酷的。在这样的语境中，拉摩的侄儿说，他绝对不再让自己的孩子继承家族的传统，去做什么音乐家，因为国王只需要“自然而然地”做恶，它是人人都会的，所以只需要普通的才能，而音乐家却是我们以上描述过的天才，做一个伟大的国王，比做一个音乐家要容易得多。同样的道理，也不应该从事一切与“自然的单纯”无关的，或者与知识有关的行业，因为那不会使人发财。拉摩的侄儿在他儿子面前，只是把金币从口袋里掏出来，让孩子知道金钱的好处，钱可以满足人的一切欲望！拉摩的侄儿教给他孩子的幸福观就是，有钱并且有势，被人崇拜。拉摩的侄儿不怕正人君子的责备，因为他相信，事实将会证明他的想法是正确的。对此，扮演成哲学家的狄德罗这样评价说：

^① 我们也可以在这个意义上理解狄德罗的自然概念，即自然是单纯的。

在许多问题上人们正是像拉摩的侄儿这样想,这样做的,但是并没有说出来。实际上,这就是拉摩的侄儿与大多数人的最大区别。他承认自己身上有其他人也有的恶,但是他不虚伪,所以与大多数人比较起来,虽不更好,但也不更糟糕。^①

拉摩的侄儿确实是一个杰出的“道德学家”,在自觉为恶的意义上说,他竟然是一个“老实人”。比如他自觉说谎话,而这就是他的真实态度:出于自己的利益,人人都会把谎话说得娓娓动听。拉摩的侄儿甚至想写一本如何勾引女人的书,并相信它能畅销。可是,另一个老实人、我们的哲学家想到拉摩的侄儿的孩子将来会成为什么样子,感到不寒而栗。但是哲学家还想做最后的抵抗,他对拉摩的侄儿说:“我并不把有钱有势作为人世间最宝贵的事。”拉摩的侄儿惊讶地说:

你是多么奇怪啊!人生来不是这个样子的,你是后天才这样的,因为这不是人的本性……所有活着的人,无一例外,都以牺牲自己的同类为代价,去寻找自己的幸福。我相信,如果那个小野孩自然生长,不告诫他什么,他还是向往吃得好,穿得好,为男人喜欢,为女人所爱,恨不得享有所有人间的荣华。^②

哲学家发现自己在拉摩的侄儿面前显得极不自在,他有被拉摩的侄儿诱入歧途的危险,他不但不能让拉摩的侄儿遵循自己,而且自己常常倒向拉摩的侄儿一边。

拉摩的侄儿徒然秉承了音乐家叔叔敏锐的耳朵,却长在坏人堆里,他反而嘲笑哲学家的心思不灵敏:“他跳着,爬着,扭曲着,他一生都在做作,表演着各种姿态……我痴守着地面,向四处观

① 狄德罗:《拉摩的侄儿》,第82页,巴黎,利比奥出版社,1995。

② 同上书,第83页。

望,决定我的立场。或者我看着别人所做的姿势,给自己取乐。”^①就像人们常说的,人生就是舞台,人一辈子都在演戏。但在拉摩的侄儿这里,还要附上一句,上演的不是悲剧,而是滑稽喜剧,人不过是其中的丑角,少有人堂堂正正地笔直走路。就像拉摩的侄儿说的,即使是国王,也要在他的情妇面前,扭捏作态。在拉摩的侄儿看来,如果没有乞讨、谄媚、殷勤、卖弄、淫荡,生活该缺了多少乐子!哲学家是最不滑稽的人,所以也最没有情趣。

第六节 现代文学与哲学的雏形

一 概述

18世纪启蒙时代的文学作品具有某种“宣传”的性质,宣扬理想的生活和幸福观念,这特别表现在伏尔泰的作品中,狄德罗是一个例外。狄德罗的小说与伏尔泰的小说最大区别既不在于题材,也不在于对人生的悲观或乐观主义的态度,而在于狄德罗更为敏锐地描述出在伏尔泰笔下见不到的感受,在于狄德罗的写作手法像是不属于他的时代,而更像是现代的,这尤其表现在一部十分重要却被我们严重忽视了的作品《定命论者雅克和他的主人》中。初看起来,这本书的写作题材与18世纪的小说主流或伏尔泰最为擅长的内容并没有多大不同:一个贵族老爷带着他的仆人雅克外出旅游,一路上无所事事,说笑解闷。这类作品似乎属于18世纪旅行文学。但这只是表面现象,狄德罗与伏尔泰小说的另一个区别在于风格。伏尔泰的作品通常可以归属于一个总的风格,伏尔泰风格,即在每一本小说的开头,伏尔泰总是让他的主人公外出游历,见识陌生的大千世界,让他遭受数不清的人间苦难,品味人生的哲理。在作品的结尾处,伏尔泰总不忘记作出某种乐观主义的姿态,比如,“要开拓你自己的家园”之类,但他小说的基调是悲观的、严肃

^① 狄德罗:《拉摩的侄儿》,第90页,巴黎,利比奥出版社,1995。

的、正经的、讥讽的、富有教益的——伏尔泰肩扛的启蒙大旗，也是就这些意义而言。但是，这不是启蒙的唯一意义，狄德罗的文学作品不属于这样的启蒙，而是另一种启蒙，复数意义上的启蒙。同是狄德罗的作品，其风格或味道并不相同：《拉摩的侄儿》不同于《修女》，而《定命论者雅克和他的主人》也不同于前两者——正是由于这样明显的差别，我们在风格上将其归结为从 18 世纪文学向现代文学的一个过渡。

《定命论者雅克和他的主人》与伏尔泰的作品的重要区别还在于“不正经”与“正经”之间。这里的“正经”是伏尔泰所代表的启蒙主流线索，即有严肃的革命态度与追求，相信人类的进步和未来；“不正经”却是一条又一条岔路，分心，态度不集中，消遣。消遣的应有之义就是从正经的日常工作和生活习惯中分心，分心的一个含义就是出神，出神的一个含义就是沉醉。这些都是“正经”中的岔路。当将近 60 岁的狄德罗坐在书桌旁时，他的心情一定是轻松的。没有任何精神负担，狄德罗写出了一部文学史上不朽的“不正经”之作。

一部作品的哲学意义和文学价值与写作时间、篇幅长短、写作态度无关。写作者毫不在意地在纸上写出的文字，在阅读者内心深处会改变形状。就像远处模模糊糊地闪过一张陌生的脸，那面庞突然变形为一个你非常熟悉的朋友；或者像眼前掠过一个似曾相识的背影，撩得你情不自禁地拍打上去，转过身来却是一个陌生人。这也正是我们阅读《定命论者雅克和他的主人》时得到的效果。当愉快地编写故事情节时，狄德罗绝对是随心所欲的，怎么高兴，就怎么写。但是，没有深思熟虑的东西却可以蜕变为极其深刻的哲学与文学的道理或风格，我们真不知道是否应该把这个功劳记在狄德罗身上。

在阅读或欣赏之前暴露作品的点睛之笔，本是应该回避的写作顺序，但是这里我们不得不这样，因为这可以清晰地表明我们以上的分析，减少读者后来阅读的困难。《定命论者雅克和他的主人》贯穿始终的一个主要框架，就是主人和仆人雅克上路后，为了消遣，主

人要雅克讲自己的恋爱史。一路上,雅克的恋爱史断断续续,一直到小说的结尾也没有讲完。这暗中暴露了狄德罗本可以有另一种写法,就是写雅克的恋爱史本身,这同样可以写得荡气回肠。但如果这样,它就是另一种风格,比如以卢梭为代表的浪漫主义风格,描写雅克缠绵的爱情心理感受或在这个过程中所经历过的事件;或者向卢梭式的书信体裁转移,恋爱当事人“我”的感受用情书表达是最自然而然的。假如狄德罗这样写,《定命论者雅克和他的主人》就可能是卢梭《新爱洛漪丝》的一件附属品,其文学史价值就要大打折扣。事实上,《定命论者雅克和他的主人》是完全独特的,既不属于浪漫主义,也不属于古典主义或后来的现实主义。它不可归类——狄德罗的哲学和文学才华在这里得到了淋漓尽致的表现。在狄德罗的笔下,雅克的恋爱史只是一个幌子,一种讲述习惯。为什么狄德罗不顺着雅克恋爱史的思路编一个委婉动人的爱情故事?因为狄德罗认为这样的编排是小说最惯用的手法,而他的《定命论者雅克和他的主人》并不是在写小说,而是写“事实”或“真实”^①。“事实”或者“真实”的情形是,一个完美的爱情故事,无论是以悲剧还是喜剧的面孔出现,总是不符合事实的,好人不会那般好,坏人也不会那般坏,如此等等。这里所谓“不符合”,我们取其“等不来”、“不会实现”之义。真实的情形是,在闲暇或无聊的情况下,人们通常的心情是焦虑和期盼,最容易走神,耽搁于分心或寻求其他消遣。《定命论者雅克和他的主人》生动而真实地描述了这样的情形:雅克刚要讲话,或只讲了几句,或只讲了一段或几段自己的所谓“恋爱史”时,他就被周围发生的琐事打断了,如突然冒出一个意料之外必须马上处理的事件,或者主人从雅克说话的字里行间激发出其他更有趣的念头。这些念头走了岔路,并且自成一段又一段互不连接的逸事,构成了《定命论者雅克和他的主人》的实际内容。主人和雅克会把那些出岔的事件和念头演绎到极端,只要还有乐子,就不会停止。

^① 狄德罗这里所谓的“事实”或“真实”与后来的所谓“现实主义”和“自然主义”都不是一回事。

只有在没有趣味可言的情况下,主人才提醒雅克接着讲他的恋爱故事。这样的“接着讲”在很多情况下又演变为乏味的从头再来。这样的情形是人一生的一个真实缩影,具有非常重要的哲学与文学价值。它是理解 20 世纪西方哲学与文学的一把钥匙。^①

当然,狄德罗和卢梭的文学作品都不是横空出世的,他们都从前辈的作品中获取灵感^②,结果却是两个人的名声远在于他们的

① 这样的讨论,可以引申到狄德罗根本意料不到的领域,可以把表面上完美的故事不能实现的道理与其他学科所讨论的内容加以类比。例如,狄德罗这里讲到的“不能实现的故事”就可以与 20 世纪著名语言学家索绪尔对拼音文字的基本判断相互参照。索绪尔认为符号是任意的,某一符号与一个对象的连接完全是出于习惯的约定(于是,“狗”的发音与狗的概念联系起来)。但事实上,这样的约定只是任意的,对不同的语言来说,不具有任何约束性(所以在不同语言中,“狗”的发音和字形千差万别)。借用索绪尔的专业语言,以上的分析适合于能指(词的音响和形状)与所指(能指所表示的对象或概念)之间的关系。换句话说,词并不指向实在的对象本身,词只是具有意义。词义是由符号之间的排列或者形状的差异所决定的,比如,arbre(树)与 barre(杆)的差别。全部语言就是这样的符号差异系统。于是,“狗”(无论它是何种语言音响或字形)并不是以某种方式指向一个真实的动物,而是指它在我们头脑中唤醒的观念或意义,后者不同于“猫”、熊等。

注意,按照这个思路,存在着一个危险的倾向,就是词与真实事物之间的关系不是接近(这种接近是最原始的约定,比如象形文字),而是越来越疏远(词的差异性使其意义越来越复杂),人们的语言交流只是在交流意义本身,至于这些意义能否有一个相应的实在东西,是无关紧要的。进一步发展,语词在自身的演变过程中,也会疏远其最初的意义或含义,意义词的能指与所指之间,或者语词本身与语词原来的含义之间的关系也会越来越疏远,这也就是德里达所谓词的意义耽搁、延迟、中断、增补、嬗变的可能性,即所谓 *différance*。这样的情景首先具有震撼性的文学效果。20 世纪爱尔兰血统的法国著名剧作家贝克特(Beckett, 1906—1989)的代表作《等待戈多》的主题就是“等不来希望”:戈多永远都不会来,而处于等待状态的剧中角色却总是自欺欺人地认为,戈多明天准来,并且在一天又一天的期盼(欺骗)中打发时间。其实该剧的主要内容是在无聊等待中所滋生的那些类似荒诞而实际真实的事件,后者才是作者的文学趣味,走岔路的趣味。

② 像一些和谐或者变了调的改编,但决不是抄袭,区别就好像我们前面列举的例子:在远处遇到似曾相识的陌生人,陌生人在有才华的作家笔下成为另外一个不同的人,有一种明显不同的情调。

前辈之上。^①

狄德罗使《定命论者雅克和他的主人》成为虚构的爱情冒险,一种真实的虚构。这部作品远离18世纪小说类型,它所虚构的真实描述了很多空白处的感受,使人为难、困惑、尴尬、惊讶的感受。所谓在感受中走极端,就要不惜重笔描述那些似乎没有价值的小事。狄德罗从中挑选那些奇形怪状的、怪诞的、令人发笑的因素。这些因素含有帕斯卡尔意义上的微妙精神,在效果上令人愉快。这部作品更注重使读者感到快活,而不是教育读者何为善恶。18世纪时兴伊壁鸠鲁主义,快乐与善是连接在一起的。狄德罗的作品以他自己独有的方式表现了具有喜剧效果的乐观主义生活态度。就思想的深刻性而言,它与庸俗喜剧作品的区别在于,它并不单纯为了搞笑,它宽容任何感受。比如,感情、举止、说话等领域中的不一致,时间与地点的不一致。

在《定命论者雅克和他的主人》中,快乐的事件并不是对自然的模仿,而是被制造出来的,或者像昆德拉说的,并没有从世界汲取念头,没有把世界当回事。拘泥于自然,就没有那样的快活。如果我们能创造从前所没有的情感,就是开拓了爱的界限,就有更多的快乐,而教育者的姿态却是预先约定了一些不能违背的普遍原则,限制了精神的岔路或者分裂,从而制约了情趣。狄德罗这本书并没有遵循

^① 爱尔兰幽默小说家劳伦斯·斯特恩(Laurence Sterne, 1713—1768)创作的《项狄传》(*Tristram*)被文学研究界公认为是狄德罗《定命论者雅克和他的主人》的原始范本。《项狄传》是一部游戏性小说,一部建立在主人公胡思乱想上的作品,与主人公真实的生活故事无关。据法国当代著名作家米兰·昆德拉——他的代表剧作《雅克和他的主人》就是根据狄德罗《定命论者雅克和他的主人》改编的——的说法,斯特恩和他的读者聊天,离题万里,不知所云;他开始讲一段故事,却永远没有结局;他在书中插入献词和开场白等。卢梭式浪漫主义书信体则属于另一个小说传统即小说艺术在心理上的可能性,书信体小说起源于英国作家塞缪尔·理查逊(Samuel Richardson, 1689—1761)。昆德拉认为,小说的可能性(风格)是不可穷尽的,斯特恩和狄德罗的小说建立在“行动的不一致”上面,从而是不正经或游戏之作,不应该硬性地把这样的作品解释为“严肃的”,而真正能称得上为小说的东西,就是不从面前的世界上汲取念头,而是从来就不把这个世界“当回事”。(参见米兰·昆德拉《雅克和他的主人》,郭宏安译,第VIII—XII页,上海译文出版社,2003。)

一个事先拟好的提纲,一切“混乱”都由此产生出来:突如其来的话语、情景、事件,但是有些话却一再重复。比如,每到一个无法给予恰当解释的尴尬情景出现时,雅克和他的主人就把原因归咎于天上:地上的一切在发生之前就在天上书写过了。这当然只是狄德罗的一个托词,因为他制造快乐效果的欲望多多,一边写,一边设想另一种或几种更好的可能性。他选择多样可能性中最好的,像斯宾诺莎和莱布尼茨的混合物。再如主人在缺少趣味时一再请雅克讲他的恋爱史,而后者由于一次次被更有趣味的事件所打断,从而经常重新开始。狄德罗书中一再出现的这两种重复意味着什么呢?重复和抄袭、改编和创造有什么区别吗?狄德罗作品是对斯特恩作品《项狄传》的“抄袭”,昆德拉的《雅克和他的主人》是对狄德罗《定命论者雅克和他的主人》的“抄袭”。没有人真正能从头开始,但人们强烈地想要从头开始。狄德罗在书中强调了一个弗洛伊德式的立场:人们总是做意料之外的事情,违背意愿的事情。重复就是篡改或“修正”,人们总是认为自己是绝对特殊的一个,但事与愿违,重复是人的天性之一,狄德罗和他的晚辈们试图在文学中破坏“重复”,以添加情趣,但所有的岔路终究回归尼采的“永世轮回”。

狄德罗要做计划中没有的事。他厌烦雅克的恋爱史,打断它,让它总是从头再来;他喜欢中断所带来的快感,新的快乐。1973年伽利玛出版社出版的《定命论者雅克和他的主人》新版序言中这样认为:

这本书的结构原则就是中断,中断的目的是激发而不是挫败读者的期待,延迟目的的实现,活跃期待中的焦虑——这正是狄德罗所强调的里夏尔松(Richardson)的颂词。^① 不应该把目的的延迟混同于失望……这种失望——就像我们等待它而什么也

^① “这时,你期待时的不耐烦就会被这些琐碎的延误所隔离,这些延误是障碍。伴随这些延误,急躁就不会延伸到这样的时刻,断断续续、东拉西扯的诗人带来快活。”(狄德罗:《定命论者雅克和他的主人》,第21页注释^①,巴黎,伽利玛出版社,1973。)

没有发生——与叙述的意指关系有关,但与叙述的形式无关,延迟回应了一种美学意向。我们的期待没有落空,“他们是如何遭遇的?他们去哪?”我们知道得太迟了,但我们毕竟知道了。同时,中断可以激起各种各样的角色,更新问题,延伸体验……持续的中断是英国作者行之有效的办法:“借助于这样的技巧,我把作品安排在一个特殊的空间——我在那里同时协调两种相反的、外表看似不可调和的运动,既是离题的,又是进展的。”^①

当一种本来有兴致的期待被有效的技巧延迟时,倘若使角色或读者不感到焦虑,没有被挫败感,就得想方设法在不知不觉中“中断”或者离题,就得不断有新的更为强烈的刺激,从新鲜、好奇到使人震惊。这需要一些幽默的技巧,如制造相反的效果、双重含义、纯粹词语的游戏等。另外,更重要的技巧是蒙田曾巧妙加以利用的“跑题”,狄德罗靠中断的办法跳跃情节,然后再把它们剪接在一起。这种靠“偶然接触”得到的情节进展与“正经”的进展所揭示的视界显然不同。哪里不同呢?速度,游历的速度,描写或镜头的速度,不需要前后交代,画面突然出现在眼前,让人摸不着头脑,但立刻进入情境。小说开头第一段就是这样:

他们是怎么碰见的?像所有的人一样,是萍水相逢。他们叫什么名字?这关你什么事?他们是从哪里来的?从最近的地方来。到什么地方去?难道我们知道我们去什么地方吗?他们讲过什么话?主人什么都没有讲;而雅克说,他的连长讲过,我们在这个世界上所遇到的一切幸运与不幸的事情都是天上写好了的。^②

^① 狄德罗:《定命论者雅克和他的主人》,“序言”,第21页,巴黎,伽利玛出版社,1973。

^② 同上书,第1页。

昆德拉的赞誉是：“狄德罗是快速的；他的方法是加速的方法；他的视力是望远镜（起初我不知道还有比《宿命论者雅克》的最初几页还迷人的小说；笔调的转换非高手不能；节奏的感觉；开头的句子极快）。”^①

把本来不应该放在一起的句子“生硬地”组合在一切（也可以说，这是跑题的效果），就会产生速度，就像电影中的蒙太奇把超越时间和地点的镜头剪接在一起，其结果肯定是新的感受。当狄德罗用一些偶然事件一次又一次打断情节的正常进展时，在效应上也加快了情节的速度，就好像一个思路还没有答案，又来了新思路；又像一个美人恍惚从面前掠过，还来不及仔细端详，突然出现更妖艳的美人。正常的进展只是暴露事情的“正面”或者一个方面，与同一性的时间进展相一致；而狄德罗却想“同时”揭示雅克和主人旅行“艳遇”的所有方面，这是不同时间、地点的不同因素的“同时并列”。

在狄德罗那里，存在着另类结构，插叙 $A = a_1 + a_2$ ， $B = b_1 + b_2$ ， $C = c$ ， $D = d_1 + d_2$ 的平方。其中的每一个都能形成一个整体，狄德罗根据进展的方案区分和编排这些因素，使其几乎就是 $a_2 - b_2 - c - b_2 - d_1 - a_2 - d_2 \dots \dots$ ^②

这就形成了叙述过程新的量度，延迟的量度。

这样的叙述也是一种哲学发明，它与伏尔泰的《老实人》截然相反。尽管雅克还打着定命论的招牌，其效果却是比伏尔泰更大的“精神自由”。这里我们进入了真正的哲学话题：斯宾诺莎和霍尔巴赫都把本来的自然原因归结为一种无法摆脱的“命运”，狄德罗笔下

^① 米兰·昆德拉：《雅克和他的主人》，郭宏安译，第 XIII 页，上海译文出版社，2003。

^② 狄德罗：《定命论者雅克和他的主人》，“序言”，第 22—23 页，巴黎，伽利玛出版社，1973。

的雅克就总是用天上曾经写过没有,来解释发生了的和即将发生的事件。但是,这又绝对不是有神论,就像斯宾诺莎和霍尔巴赫的理论不是有神论一样。值得玩味的是,这里贬低的恰恰是神学中的精神决定作用,摆脱制约我们心灵的幽灵。于是,与卢梭书信体的心理小说不同,雅克的言行举止总是朝着自己原本没有想到的方向。换句话说,举止不是心理所能左右的,这才是雅克所表现出来的“自由”(与其说是精神的,不如说是行为的),一种另类的自由(因为人们通常把自由理解为能做自己想做的事)。正是这样的自由通向快活或消遣,在效果上也叫做分心,因为原来的心思不再起作用。对此,严肃的理智一定要问:这样做的根据是什么?狄德罗的代言人雅克的回答是,有根据,但是我们不知道它。于是,自由成为一种无知或盲目的自由,不再是后来黑格尔所说的自由是对必然的认识,雅克所谓不知道的原因写在天上,是一个纯粹的托词,是为无原因或不讲道理的举止寻找借口。不是愿望在先,而是做在先,每一次做都是一种新的可能性。两个无神论者即斯宾诺莎与狄德罗是联系在一起,他们否认活动或运动的动力来自精神的作用,他们从活动或者运动本身寻找原因,把自由与精神的原因分开。同时,狄德罗也表现出对莱布尼茨关于“可能性”理论的热情以及对生活世界的乐观主义态度。一切可能的单子世界都是可以宽容的,尽管它们各自不同。

雅克和他的主人具有堂吉诃德一样的“无知的热情”,这也解释了他们的行为是由一连串没有计划和规律可言的偶然遭遇构成的。他们对什么都感兴趣,但这是一些意料之外的兴趣,期望落空后的兴趣。这些恰恰不是所谓的宿命论,而是抵制命运的。灵感总在意料之外,才能使我们兴趣盎然。

二 《定命论者雅克和他的主人》

开头第一段节奏极快,像是来自不同方向的“废话”。我们把没有实现其直接语义的话叫做“废话”,“废话”耽搁了语义的实现。“废

话”是不回答的回答，《定命论者雅克和他的主人》就是由这样的“废话”写成的。“不回答的回答”是因为语言对接下来的可能性没有把握，面对“他们是从哪里来的？”“到什么地方去？”这样的问题，全在狄德罗下笔瞬间的感受。

再就是没头没脑的语言：在主人夸奖雅克的连长说出一句伟大的话之后，雅克叫了起来，说让魔鬼去收拾那个酒店老板和他的酒店吧。这是我们上述的“中断”，没有任何铺垫和交代，突然无任何停顿地转移到下一个镜头。因为雅克喝了那老板的劣质酒，醉后被父亲打了一顿，雅克一赌气跟着一支队伍上了前线。

接下来竟然是狄德罗以旁白叙述他此刻的创作意图：他坦诚地与读者设想接下来的几种可能性，比如，让雅克离开主人，或让这两人一路上遇到各种意外事故，从而无限期地悬隔雅克的恋爱史。制造故事真方便。

雅克又开始讲述他认为早已在天上写好了的恋爱史，我们也可以把这当成真正的定命论。狄德罗的使命就是让他讲不完，中断它，一再擦去已经写好了的东西。让雅克不是雅克，或者雅克同时是自己又是别人，已经写好或做好的事也可以重做。

通常，雅克并不太尊重自己的想法，他的行为与想法之间经常发生矛盾。虽然他相信一切事先已经在天上写好了，但事实上他并不确切地知道天上究竟是怎么写的，他承认对自己的欲望和行为的原因实际上一无所知。人只有幸运与不幸运之分，人们就把那些幸运的人称做聪明人。其实人的幸运与理智无关，因为理智不过是一种危险的幻念。总之，雅克对“原因”持悲观态度，因为知道了也没用，事情不可避免。换句话说，雅克由着性情来，所谓“天上写好了的”作用只限于自我安慰，暗示自己不要依赖自己的精神欲求，因为追求总是落空。

恋爱史总是不得不从头讲起，因为它总被打断。

狄德罗写道：“我并不在写小说，这是很明显的……有人可能把我所写的东西当作事实，也有人可能把它当作是虚构的，但是前者的

错误可能比后者少些。”^①“我就想到问题不仅仅在于要真实,而且还要有趣”^②。总被打断的情形比一条线索贯彻到底更真实。现在的问题是要让中断的因素有情趣。对此,狄德罗的回答是,要暴露那些躲在暗处的、鲜为人知的感情。他通过雅克感叹:

啊,要是我讲话能够象我思想一样,随心所欲的话!但是天上写好了的我的脑子里会有各种各样的东西,而表达它们的字句是不会到来的。

说到这里,雅克被一种很微妙的,也可能是很真实的形而上学难住了。^③

这就使维特根斯坦所批评的形而上学具有了意义:一个词所唤起的感受越是难以表达或证明,越是具有意义,一种帕斯卡尔式的微妙精神。这样的微妙体验不是实证主义的,比如天生不会生孩子的雅克怜悯女人生孩子,但不到1秒钟,雅克就说他不可怜这种痛苦,因为他不了解,这又回到了世俗经验。这是精神的冲突、分裂,把似乎不能协调的东西协调起来,就像接下来雅克和主人关于女人的判断。事实上,她们是善良的、凶恶的、愚蠢的、聪明的、虚伪的、诚实的、吝啬的、慷慨的、美丽的、丑陋的、多嘴的、谨慎的、爽直的、做作的、贞节的、放荡的……这些大字眼都没有说到点子上。这也表明我们绝大多数争论永远没有正确的结果,唯一有效的衡量标准是词语对神经震撼的程度。或者说,词语不可能准确地表达出人的心理状态,意义并不是被准确地刻在文字上的,这就是微妙精神。

微妙精神宽容所有的感觉,甚至是不可能的感觉。尽管定命论者雅克认为只有天上写好了的才是可能的,面对各种偶然性的诱惑,他还

① 狄德罗:《定命论者雅克和他的主人》,匡明译,第13页,人民文学出版社,1958。

② 同上书,第16页。

③ 同上书,第18页。

是禁不住喊叫起来：“见它的鬼去吧，我的恋爱史！我忘了……”^①

微妙精神是应该被打上引号的，因为绝大多数人是没有什么思想的。一般的人除了吃饭、睡觉之外，还有一些习惯的活动，落实到雅克的主人这里，是吸鼻烟、看时间和问雅克问题。所谓生活的多样性不过是把简单的几样要素加以不同的组合，以掩盖其重复的本质。在这样不幸的境遇下，找乐子对人的幸福就显得异常重要，这也就是雅克和他的主人的“微妙精神”。有趣在于会找乐子，会找的甚至能把不幸变成乐子。雅克在路上的一个插曲是他被误认为与一个女佣睡觉，而让他付钱，这绝对是冤枉他，但他安慰自己的办法就是想这也是天上写好了的，而幸亏自己装有大量金币的钱袋没丢。一念之差，悲剧就变成喜剧。

生活的实际内容就是重复，干巴巴的，平淡无奇，一点趣味都没有。狄德罗讽刺了一个不幸的诗人，因为这个诗人要从生活的真实中创造诗。事实上，他永远写不出好的诗，只能写一些差的诗，但这个写差的诗的诗人却无法抑制自己不写。这个不幸表面是针对诗人，其实是指人本身逃脱不了庸碌的命运，像雅克说的，这也是天上写好了的。

一个重复了几次的情节是，每当雅克要重新开讲他的恋爱史时，他骑的马就会突然咆哮起来，把雅克拖到一个绞刑架旁。这是一条岔路，只有到这时，才见到雅克难得的沉思；只有这时，雅克才觉得书归正传，继续讲他的恋爱史是必要的。

有趣的是雅克对讲恋爱史的态度。“我始终是愿意的；但命运，它可不愿意。您不是看到的吗，只要我一开口，魔鬼就来捣乱，总是发生什么事情，把我们的话给打断了。我这个故事是讲不完的了，我对您说，这是天上写好了的。”^②果然，话音刚落，迎面就遇到一队人抬着一口棺材，里面躺着雅克的连长。这过渡到另一个鲜为人知的“微妙精神”或趣事：这个连长竟然因为自己的决斗对手死后，丧失了决

^① 狄德罗：《定命论者雅克和他的主人》，匡明译，第24页，人民文学出版社，1958。

^② 同上书，第47页。

斗的乐趣,忧郁而死。

这篇小说与18世纪小说传统最大的不同在于,每一小段插曲都不会从头到尾讲完,被打断后又总是接着讲,于是形成几个不同的故事,故事中的故事等。为了接上这些不同的故事,读者得有好记性。狄德罗确实不是在写小说,因为实际的情形是,只要我们对听到的谈话(叙述)不感兴趣,思想就一定开小差。所以,在雅克插入了一大堆废话之后,主人不耐烦地追问雅克如何理解他的连长失去了决斗的乐趣,尽管这事与主人一点儿关系都没有。

在接着说之前,雅克又插入与决斗乐趣一点儿关系都没有的宏论:“生命是在误会中度过。”^①爱情、婚姻、友谊、政治、财政、宗教、官职、商业的误会,如此等等。所谓“误会”,变成哲学语言,就是精神上的岔路。换句话说,人的乐趣都是在岔路上获得的,玩味意义的过程远比实现意义本身更为重要。于是,一个最没有情调的表达就是,“你这样想是不对的”。

雅克想到,他的马引他到绞刑架并不一定意味着天上写着他命定被吊死,让他心定的是还有其他各种解释。狄德罗在作品中以对可能性的宽容对抗宗教。比如连长与决斗对手的关系:两人一穷一富,既亲密又仇恨,既熟悉又陌生,决斗中倘若其中一个受伤了,另一个一定扑上去痛哭;只要两人一分开,就会感到相互需要。这样奇异的感情也属于我们上述的“微妙精神”,就像一辈子吵架的夫妻临终时的告别那样感人。几乎没有人认为吵架是有益的,但斗嘴却是这对夫妻的情趣,就像主人离不开雅克,堂吉诃德离不开桑乔。

作品中另一个例子是一向助人为乐的古斯,在80法郎的汇票上私自加上一个0,变成可怕的800法郎,而且在偷东西时觉得心安理得……种种迹象表明,在很多时候,人是没有原则的。道德观念掩盖了怪异的感情。一切并没有道德判官想像的那样严重:古斯向穷人施舍

^① 狄德罗:《定命论者雅克和他的主人》,匡明译,第55页,人民文学出版社,1958。雅克这样补充道:“在这个世界里,一个人所说的话几乎没有一句是受到真确的理解的,更糟糕的是,所做的事几乎也是没有一件受到真确的鉴定的。”

金钱,并不见得高尚,只是见不得别人受罪;他贪污或偷东西,并不见得就厚颜无耻,可能只是贪图一时方便……^①这些,与上述决斗的例子一样怪诞,还有多少说不出口的感受没有被挖掘?就像雅克说的:

在生活中,我们既不知道什么应该高兴,也不知道什么应该难过。幸福会带来痛苦,痛苦也会带来幸福。我们是黑夜里在天上写好了的字下面行走,我们在我们的愿望中,在我们的愉快中,以及在我们的痛苦中同样都是莫名其妙的。^②

这像一种哲学判断。雅克说无论自己在哭还是在笑,都像是个蠢货!但他不能遏制自己的哭和笑。觉得自己是“蠢货”的目光像来自第三只眼睛(出世的哲学),而不能遏制哭和笑则是入世的态度。

出世与入世的矛盾是雅克痛苦的根源。同样的感觉在中国古代道家与儒家中也存在,人心是相通的。比如像古斯和雅克一样,中国古代知识分子的根本立场在于“没有立场”。^③当雅克说他对付这种困境的办法是“藐视一切”时,其实是想说他什么都不在乎,也就是昆德拉说的不拿这世界当回事,不正经。这并不是号召人们去干坏事,而是一种超越人与神之间界限的哲学境界。在雅克看来,当他真正觉得枕着尖硬的石头与头靠柔软的枕头之间没有差别时,他就成为自己真正的主人,可以我行我素了。

主人随着雅克来到“大鹿旅馆”,老板娘给他们讲了一个侯爵与拉·保姆蕾夫人的恋爱故事。拉·保姆蕾夫人是一个品德端正、有

① 讲到兴头上,狄德罗突然插话:“但是雅克和他的主人呢?雅克的恋爱史呢?啊!读者,您那样耐心地听我现在所讲的,说明您对我的两个人物兴趣不大,所以我有意思把他们丢开算了。”(狄德罗:《定命论者雅克和他的主人》,匡明译,第67页,人民文学出版社,1958。)关于偷书,古斯的高论是:“我在执行正确的分配,难道需要征求他的同意吗?我只不过是把这些书妥善地移动一下,从一个不起作用的地方搬到一个可以被很好地利用的地方而已……”(同上书,第68页。)

② 同上书,第83页。

③ 参见尚杰“追忆‘没有观念的智慧’”,《读书》,2002年第10期。

门第、有财产、高傲的寡妇，侯爵向她献殷勤并说要娶她，她则因与前夫生活非常痛苦，不敢再婚^①，但她终于还是被固执的侯爵感动了，嫁给了侯爵。但结婚几年之后，侯爵开始对她冷淡。为了证实侯爵是否不再爱她了，拉·宝姆蕾夫人与他谈了一次话。她假装说自己已经不爱侯爵了，并承认自己水性杨花，请求侯爵用除了“虚伪的女人”之外的一切恶语斥责她。没想到侯爵的反应竟然是对她的敬佩，他承认她说的正是他不敢对她说的感情，“您的坦白，您的诚实，使我无言以对……啊！在这个时刻，您胜过我多少啊！……我们应该互相庆贺我们在同一个时间失去了连接我们的那种脆弱的，骗人的感情”^②。

我们可以避免一般随着感情的终止而产生的各种烦恼的事情，各种小小的不义之事，各种责备和发脾气。您可以重新获得完全的自由，您可以把我的自由还给我；我们可以到社交界中去出入；您可以把您在爱情上的胜利向我倾诉，我也将丝毫不对您隐瞒我在爱情上的胜利。^③

因此在侯爵眼里，夫人反倒更可爱了，但夫人此刻滋生了在听到侯爵这番话之前不曾有过的报复心理。

在老板娘接着讲之前，是两段插入的话，先是狄德罗的感慨：周围一切都在变，而人们却自以为自己的心灵是可以免除变化的。“我不知道这个思想是谁的，是雅克的，是他的主人的，还是我的；但一定是属于这三个人中间的一个的，而且这个思想的前前后后，一定还有许多别的思想。”^④分享的念头使“我”变成一个“他”，狄德罗下笔之前

① 在这样的叙述过程中，店老板娘总是被一些琐事打断，一会儿有人问她箱子钥匙在哪儿，一会儿有人喊邮差来了……也许狄德罗这样写是为了真实，并一律把这些琐事放在括号里。

② 狄德罗：《定命论者雅克和他的主人》，匡明译，第112页，人民文学出版社，1958。

③ 同上书，第113页。

④ 同上书，第114页。

拿不准主意,应该让哪一个角色有怎样的念头,让哪一个故事发生在哪个人身上。然后是雅克讲了一个刀(男人)与鞘(女人)的寓言,一个隐喻的淫秽的故事。刀与鞘相互指责对方每天都在更换新的“异性”。而那个中间调解人则劝慰道:

您,刀鞘,和您,小刀,你们更换得好,因为更换使你们高兴;可是你们当初互相答应从一而终就错了。小刀,你没有注意到上帝创造了你是为了要使你适合于许多刀鞘;你,刀鞘,为了要你去接待不只一把小刀吗?过去你们将发誓不要任何刀鞘的小刀当作疯子,将某些发誓拒绝一切小刀的刀鞘当作疯女;但是你们没有想到,在你们发誓,你,刀鞘,只要一把小刀;你,小刀,只要一个刀鞘的时候,你们是几乎一样的疯狂。^①

就像主人说的,这个寓言不太道德,但很轻松。这也属于不把这个世界当回事,或者不正经。人,男人和女人们,难道脑子不曾经溜号,妄想得到绝对不应该或不可能属于他或她的异性吗?于是,狄德罗让这样的搭配发生在小说里。主人此刻立即想到了一个极好的搭配:老板娘和雅克都这样喋喋不休,并为相互抢话而互生怨气,让两人成亲如何?雅克却把自己话多归咎于小时候祖父不喜欢多嘴的人,认为那些重复的话都是废话,小雅克只好闭着嘴在房间里跑。狄德罗则要实现另一种可能性,让雅克成为“世上有过的多嘴的人中最肆无忌惮,最无节制的一个人”^②。于是雅克成了一个为了讲话而讲话的怪人,不讲话是他最大的不幸,实在没有可讲的了,他就重复。

耐不住性子的老板娘抢过了话头:拉·宝姆蕾夫人要报复侯爵的喜新厌旧,她通过种种手段让他走火入魔,爱上一对做妓女的母女

① 狄德罗:《定命论者雅克和他的主人》,匡明译,第115页,人民文学出版社,1958。

② 同上书,第117页。

中的女儿,并不惜奉上他的一半财产。拉·宝姆蕾夫人亲手导演了勾引的情节,但她有一种复杂的“微妙精神”,因为她还爱着侯爵。^①这种“微妙精神”被指责为歹毒,因为像萨德作品中的性虐待狂一样,她以看着男人受折磨为快事,而蒙在鼓里的侯爵却对她感激不尽。她要报复的内心动因就是,侯爵抛弃了她,而甘心情愿投入一个妓女的怀抱。至于侯爵,则误把妓女当成纯洁的少女。在侯爵误认为自己已经得到一切后,拉·宝姆蕾夫人才告诉他实情。但她并没有完全达到目的,因为侯爵在感到愤怒、失望之后,觉得拉·宝姆蕾夫人其实还是为他大大效劳了一把。侯爵的这种“微妙精神”是拉·宝姆蕾夫人预先没有料到的。就像雅克对他主人说的,生活中真不知道什么是幸福、痛苦、高兴、难过,一切都是莫名其妙的。

有理由认为雅克是一个斯宾诺莎意义上的无神论者,他的口头禅“天上写好了的”也应该在这样的意义上理解:“不管组成我的元素的总数是多少,我是单一的;而,一个因只能有一个果;我每次都是一个单一的因,所以我每次都只产生一个果;所以我的一生只是一连串必然的果。”^②雅克就是这样学着他的连长来推论的。物质世界与精神世界的区别在雅克那里是没有意思的。他的连长把自己从斯宾诺莎著作里体会的见解完全塞到了雅克的脑子里。至于来世,雅克的态度是,“我既不相信,也不不相信;我根本不去想它。我是尽可能地在享受这提前给了我们的生活”^③。

最后还有两个精彩的故事。一个是雅克讲到自己怎样失去了童贞,主人立刻兴趣盎然,认为这是男女私情中最激动人心的,其余只是没有意义的重复和重演。雅克有一个教父、造车匠老俾格。教父

① “残忍的男人!我不知道我的痛苦会延续多久;但是我要使你的痛苦永远存在下去……”(狄德罗:《定命论者雅克和他的主人》,匡明译,第143页,人民文学出版社,1958。)宝姆蕾夫人迟迟不安排侯爵与那个女儿见面,“她答应下的这次会见,使侯爵等待了近一个月,这就是说,她让他有充分的时间来受折磨,来好好地自我陶醉”(同上书,第143页)。

② 同上书,第181页。

③ 同上书,第197页。

的儿子小俾格是雅克的朋友。当雅克与小俾格两人都十八九岁的时候,同时爱上一个叫裘斯蒂尼的年轻貌美的女裁缝。老俾格的店面有一阁楼,待父亲睡觉后,儿子就勾引裘斯蒂尼顺着梯子爬上阁楼,在天亮之前再爬下去,就像什么都未曾发生一样。但一天清晨,裘斯蒂尼还没来得及离开阁楼,老俾格就嚷嚷着让儿子去村外送车轴。小俾格慌忙去完成任务,而裘斯蒂尼再没有机会爬下来,只好躲在床下。小俾格跑去把自己的困境告诉了雅克,雅克则讪笑着让他去兜会儿圈子,由自己解决这事。雅克是怎么解决的呢?他去教父那里,嚷嚷着自己困极了要上阁楼睡觉。接下来发生的丑事不言自明,不敢嚷嚷的裘斯蒂尼半推半就,雅克也答应了她提出的唯一条件:不让小俾格知道这事。小俾格回来后听父亲说雅克睡在上面,吃惊得张着大嘴一句话也说不出。待雅克终于从阁楼下来,老俾格发现他精神饱满得像刚吃过奶的孩子,心想睡觉真是个好东西。雅克走后,裘斯蒂尼装得比小俾格火气还大,因为她发誓雅克是他最好的朋友,没动她一根手指。而雅克后来也对小俾格发誓,裘斯蒂尼是最规矩的女孩。从此,小俾格更爱他们俩。

这就是雅克失去童贞的经历。^① 没有浪漫,几乎近于施暴,一个没有教育或伦理目的的粗俗的故事。同样粗俗的是,同村的两个太太用引诱的方法得到了雅克的“童贞”,尽管她们不知道雅克已经失去了童贞。哲学家狄德罗竟然会讲述这样下流的故事!

怎么一个爱好哲学、品行端正、明辨是非的人会喜欢讲述这样猥亵的故事呢?首先,读者,这些并不是故事,而是真人真事。^②

^① 需要补充的是,雅克的恋爱史是从他失去童贞开始的。这之后,雅克喝得大醉,被父亲打了一顿,他一气之下参军,在战斗中膝盖骨中弹,被人放到大车上运走并得到一个漂亮女人的照料。这些是雅克所谓“恋爱史”的基本情节。

^② 狄德罗:《定命论者雅克和他的主人》,匡明译,第224页,人民文学出版社,1958。

(狄德罗以下列举了拉封丹等大作家笔下同类性质的作品——引者)你们里面哪一个人敢指责伏尔泰创作“圣女”呢?(狄德罗预见到了下面这样的指责——引者)没有一个人……但是,您会说,伏尔泰的“圣女”是一本杰作啊!①

而您的雅克,只是一些没有趣味的,缺乏连贯性的事情的堆砌,一部分是真实的,一部分是想象的,写得既不典雅,结构又杂乱无章(但是狄德罗说他只是把谴责者自己真实的荒唐事记录下来,使狄德罗自己发笑,而谴责者自己却可能是一个伪君子,因为狄德罗说不能因为你可以像驴子似地交媾,而不允许我说交媾。你有行动权,而我连发言权都没有。换句话说,狄德罗认为放荡就像偷窃、背叛一样是文明社会的事实,你不去说它,并不见得就会减少——引者)……要是那些用得最少,写得最少,也是最不常讲的话,成了大家最知道,最了解的话,这是好的。而事实上已是这样。因此同人睡觉这个字并不比面包这个字显得陌生;任何时代都不会不知道它,任何方言里都不会没有它。在各种语言里,它有上千个同义词,它渗入在每一种语言里而并不显示出来,它没有声音,也没有形象,而最要用到它的人也总是最不肯提到它的人。我还听到您在叫喊“呸,伤风败俗的东西!呸,无耻的家伙!呸,诡辩之徒!……”拿出勇气来辱骂一位您经常在手头的可敬的作家吧,我这里只是他的翻译者而已。他的放浪的笔法,在我看来几乎就是他品行纯洁的保证。这位作家就是蒙田。有这么一句话:“对我们,篇章虽是淫靡的,但我们的生活却是无可指责的。”②

① 狄德罗:《定命论者雅克和他的主人》,匡明译,第224—225页,人民文学出版社,1958。“圣女”(la Pucelle)是伏尔泰的一本诗集,伏尔泰本想在这本集子里把英勇的贞德(Sainte Jeanne d'Are, 1412—1431)作为猥亵的笑话对象,但结果并不如愿。(参见同上书,第225页注释①。)

② 同上书,第226—227页。

另一个精彩的故事是雅克的主人自己的恋爱史。雅克的主人与一个骑士都爱上了阿加脱小姐。雅克的主人为小姐耗尽了钱财，而骑士当着雅克的主人的面信誓旦旦，说要帮助朋友促成这桩美事，因为他发现阿加脱小姐喜欢的是他的朋友，而不是自己。主人真切地感受到朋友深厚的友谊。但事实恰恰相反，是骑士抢先一步把小姐弄到手，并且向雅克的主人编造了一个动人的爱情故事：骑士的朋友爱上了像阿加脱一样美丽的小姐，而那小姐爱的却是骑士。“他为她倾家荡产，而享受着她的情分的却是我。”当雅克的主人说他要是那个朋友，就会原谅骑士时，骑士对他直言：那个朋友就是你！骑士装作痛不欲生，并且把不忠不义的责任首先推给阿加脱小姐。骑士用谎言获得了雅克的主人的谅解。装作无地自容的骑士又假装要用行动报答雅克主人的宽容，揭穿没有情义的小姐（雅克急得在一旁插话提醒主人：骑士是一个精明的骗子）。可是，主人真值得同情吗？他谅解骑士的条件竟然是让后者谈谈阿加脱小姐是不是很淫荡（“微妙精神”）；而另一种“微妙精神”来自骑士的狡诈而淫秽的眼神：雅克的主人的身材与骑士差不多，没有灯光，小姐是分辨不清的，与其给他讲，不如让他自己去体验。骑士的诡计是让雅克的主人与小姐睡到天明，再由骑士来捉奸。骑士一早领来了警察、阿加脱小姐的父母及亲属们。结果，雅克的主人被关进了监狱，骑士彻底打败了他的情敌。

但是，骑士真的胜利了吗？阿加脱小姐看到了他毫无廉耻的真面目，对骑士说：“我同他睡觉的时候，还以为是在跟你睡觉呢？”。到底谁是失败者或者胜利者呢？就像雅克对他主人说的，生活中真不知道什么是幸福、痛苦、高兴、难过，一切都是莫名其妙的。当然，雅克的主人终究是难过的，因为他在监狱里被告之阿加脱小姐怀孕了，他要付巨额的赔偿费，可日后那孩子的相貌简直就是童年的骑士。

人的命运是写在天上的，我们永远不可能知道它。狄德罗留给我们无数的“微妙精神”，他让它们有情趣，并认为有趣比评价更重要。

三 昆德拉的“增补”或“变奏”

昆德拉说，整个小说史没有《定命论者雅克和他的主人》是不可

理解的。他认为与其说他爱启蒙时代,不如说他爱狄德罗,特别是《定命论者雅克和他的主人》。^①他重申了狄德罗所继承的斯特恩《项狄传》的风格:

这部小说“自始至终”、全部都是不当回事的;它什么也不让我们相信;不相信它的人物的真实性,不相信它的作者的真实性和不相信作为文类的小说的真实性:一切都成为问题,一切都要怀疑,一切都是游戏,一切都是消遣(对消遣不感到羞耻),并接受小说的形式所要求的一切后果。^②

换句话说,“不当回事”就是没有任何宣传的目的,而“宣传”就是“当回事”,就不是纯粹的游戏或消遣——这显然与我们所理解的启蒙传统大相径庭。但正是在这个意义上,昆德拉喜欢这部小说。它不太像18世纪的作品。如果《定命论者雅克和他的主人》是一部非“宣传”意义上的启蒙之作,那么对启蒙的理解就不得不超越原来的界限。这样的启蒙既不是伏尔泰的,也不是卢梭的,而是为哲学和文学开辟了一条新道路,一种新的可能性,游戏的可能性。

昆德拉总结了《定命论者雅克和他的主人》的4个特点:1. 快节奏,就像我们以上总结的,把不同岔道或分心的念头连接起来的句子和段落显得速度快。2. 在结构上,狄德罗使小说成为相互打断的、不同角度的叙述者的对话,这样的交谈构成小说本身。昆德拉说有5种:狄德罗与读者对话、主人与雅克对话、雅克与主人对话、老板娘与听众对话以及叙述者通过对话来讲对话。3. 在精神上,狄德罗的小说是不查原稿的放肆的自由、没有伤感的借口的色情的一次大爆发。4. “狄德罗创造了一个在他之前从未见过的空间:一个没有布景的舞台:他们从哪里来?不知道。他们叫什么?这与我们没关系。他们多

^① 参见米兰·昆德拉《雅克和他的主人》,郭宏安译,第Ⅷ页,上海译文出版社,2003。

^② 同上书,第Ⅺ页。

大年纪？不，狄德罗不做任何事情使我们相信他的人物真实地存在于一个确定的时刻里。在世界小说的全部历史中，《宿命论者雅克》是对现实主义的幻觉和所谓的心理小说的美学的一次最彻底的拒绝。”^①

眼花缭乱，随意打断，拒绝伤感与放弃内疚连接，不需要物质世界和心理世界的束缚。雅克不把物质世界当回事时，也不把自己的想法和欲望当回事。那么，小说还剩下什么呢？什么也没有，这是对小说的一次大拒绝。像狄德罗坦白的，他不是在做小说，而是在写事实或者事实的哲学。我们应该把它当做哲学小说或哲学本身。这同时也是小说或哲学新的可能性。如果这样，“有一天所有过去的文化都要完全重写，并在重写本后完全被遗忘”^②。

昆德拉决不承认他抄袭了狄德罗^③，他区分了“重写”（用他的术语，即“变奏”）和“改编”（“缩写”，这才有模仿和抄袭之嫌）。换句话说，昆德拉只承认自己是一种“变奏”性质的“重写”。^④ 这是两个作家、两个时代的相遇，昆德拉把狄德罗的小说“重写”为剧本，并变奏为三个爱情故事：主人的、雅克的和波默莱的。三个故事互为变奏（多声部或非顺序地讲述或相互交叉）。

评论家弗朗索瓦·里卡尔认为，昆德拉所谓的“变奏”是可以不断延续下去的变奏，即变奏还可以再变奏。

① 米兰·昆德拉：《雅克和他的主人》，郭宏安译，第XIV页，上海译文出版社，2003。

② 同上书，第XV页。

③ 这是一个极其严肃的哲学问题，用通常的眼光看，昆德拉的“抄袭”非常明显，他不但抄人名，更整段地抄袭基本情节。他替自己辩解的理由是相当微妙的。

④ 昆德拉认为自己处理和狄德罗作品的关系与狄德罗处理他和斯恩特作品的关系是相似的：“狄德罗从斯特恩那里借用了雅克膝上中了一弹、被别人放到大车上运走并得到一个漂亮女人照料的全部故事。这样做的时候，他既没有模仿，也没有改编。他在斯特恩的主题上写了一个变奏。”（米兰·昆德拉：《雅克和他的主人》，郭宏安译，第XV页，上海译文出版社，2003。）与以上所分析的狄德罗《宿命论者雅克和他的主人》具有的4个特点相反，昆德拉认为斯特恩的《项狄传》用的是减速或显微镜的方法；只是一个叙述者的独白，放荡的精神躲在伤感和害羞之中。

变奏则是一种对于另一个空间的探索,是在“内在世界的无限多样性”中的旅行,这种变奏指向集中、指向反复、指向深入,就像一种耐心的钻探,在相似之物的内容中,围绕着固定的一点,开挖无数的通道,这个固定点总是一样的,但不可接近,除非通过这种多样的、总是重新开始的方式。^①

所以有无数的变奏(复数)。变奏也是增补,但它立足于“异”,而不是“同”,就像生命、小说、事件、恋爱、言语的长途旅行。昆德拉借用了狄德罗的话题接着说。

那么,究竟什么是昆德拉对狄德罗的“变奏”呢?这就是超越18世纪的“边界”。无论怎样,狄德罗可能说出的任何出格的语言总带有18世纪的烙印。昆德拉认为自己对狄德罗的作品作了“戏谑性”的“变奏”。他说:

我对他的小说进行了彻底的重写;尽管那些爱情故事仍重复了他的故事,但对话中的思考却更属于我;每一个读者都能立即发现,那里有一些在狄德罗笔下不可设想的句子;十八世纪是乐观主义的世纪,我的世纪已不再是了,我本人更不是乐观主义者。在我的笔下,主人与雅克忘乎所以地大讲特讲在启蒙时代难以想象的阴郁的荒唐话。^②

与昆德拉的“不再是乐观主义者”相比,18世纪的乐观主义者狄德罗还是单纯的,因为昆德拉也不是一个悲观主义者,他在前言“一种变奏的导言”中申明不喜欢陀思妥耶夫斯基《白痴》所表现的“阴暗的深刻性”,厌恶把什么都变成“情感世界”与“精神创伤”。既不悲观也不乐观,那还剩下什么呢?把什么都不当回事的“戏谑”,超越了“边界”

① 米兰·昆德拉:《雅克和他的主人》,郭宏安译,第149页,上海译文出版社,2003。

② 同上书,第162页。

就要“笑声大作”的效应,在这里寻求安慰、支持和呼吸。于是,乐观变奏为荒诞,不正经的乐子变奏为荒唐。

我们以下不重复已经熟悉了的情节,只寻找昆德拉的变奏:开场后,雅克上台,偷偷地用手指着观众对主人说:“为什么他们都看着我们?”(对观众)“你们不能看别处吗?”雅克说的这番荒唐话是想脱俗,提醒观众不要指望这出戏要详细交代时间、地点、人物之类,别把我当回事!

在狄德罗的叙述结构基础上,昆德拉让两个故事、两种情景的对话交叉进行,制造这种交叉甚至能相互连接的可能性,好像一个故事中的角色安插在另一故事中,像电影中蒙太奇的效果,从而使节奏变得更快。

以下两场对话借用了狄德罗小说中雅克和他的主人各自的恋爱故事。一个故事发生在雅克、小俾格、裘斯蒂尼小姐之间。关键地点是小阁楼;另一故事发生在雅克的主人、骑士、阿加脱小姐之间,关键地点是小姐的卧室。对话之前小俾格已经知道雅克上过阁楼,与裘斯蒂尼小姐在一起;雅克主人也知道了阿加脱小姐与他的骑士朋友之间的勾当。

圣-旺(骑士——引者):别折磨我了,我的朋友!

朱斯蒂娜(裘斯蒂尼小姐——引者,哀求地):我发誓他甚至没有碰过我。

小毕格尔(小俾格——引者):撒谎!

(雅克的——引者)主人:您怎么能!

小毕格尔:跟这个坏蛋!

圣-旺:我怎么能?因为我是太阳底下最卑鄙的人!……

朱斯蒂娜:不是坏蛋!他是你的朋友!①

① 米兰·昆德拉:《雅克和他的主人》,郭宏安译,第39—40页,上海译文出版社,2003。

这里,除了细心区别哪个角色属于哪个故事的欣赏或阅读方法之外,还可以从头到尾混着读,就“误会”成雅克主人对朱斯蒂娜说:你怎么能跟这个混蛋!圣-旺变成了朱斯蒂娜,或者朱斯蒂娜变成了圣-旺。换句话说,这两个人相互为复制品而已,性质一样恶劣。这是重复中的变奏,还是变奏中的重复?“是的,先生,”雅克回答道,“就像一个木马,转个不停。”^①

但是,如果以上的阅读搭错的话(歪打正着),那么,在接错话的两者之间就形成了一个空间,能使人发笑的一种新的可能性(变奏),让本来不对应的东西相互对应,就像剧中昆德拉让雅克和他的主人对相互交换女友兴致盎然。

剧中有多处类似的情景:

主人:别再折磨自己了。

小毕格尔:(动摇了)他这么跟你说的?

朱斯蒂娜:是啊。

圣-旺:我要折磨自己。^②

另一个变奏是同一个人既可走进剧情成为一个角色,也可以走出来成为另一个角色,或者变成一个评论者。在以上对话进行过程中,雅克突然对主人插话说他的遭遇与主人类似,主人马上从自己的角色中走出来,问雅克是怎样的遭遇;而旁边圣-旺接着对主人说想向那无耻的女人复仇;但是主人早已被雅克吸引,就对圣-旺说,等一会儿再继续我们的故事吧!

所谓变奏中的快节奏,就是不分情节进展到何处,任意地改变意向(意想)的角度与方向。主人在台上对雅克说:还有很长的路要走,我们怎么没有骑马?当雅克回答说舞台上没有马时,这是从另一个

^① 米兰·昆德拉:《雅克和他的主人》,郭宏安译,第156页,上海译文出版社,2003。

^② 同上书,第41页。

空间、剧场之外的回答。这当然是演戏中不合情理的回答,也是让本来不对应的东西相互对应,从而有荒唐的效果。但是,昆德拉要在这条邪路(斜路、岔路)上走极端,他让主人说:“为了一个可笑的戏,我得徒步走路。虚构我们的大师原本是给了我们马的!”^①于是角色向自己的作者发起攻击:能否重写,给我新的可能性?“我常常自问,雅克,我们是不是好的虚构。你认为人家很好地虚构了我们吗?”^②他开始怀疑天上那位书写者。这是对“精神”或导演者的抵抗,对精神分析的抵抗。昆德拉通过雅克和他的主人之口,“讽刺”拙劣的青年诗人与创造自己的大师狄德罗没有性质的不同,总不像出自神来之笔,总是公众趣味的重复。“就像一个木马,转个不停。”而雅克的主人想要一个更好的创造者,他和雅克经常推翻已经编好的故事,从中演绎另一种可能性(重写)。

雅克对他的主人说:

先生,除了我们的故事,人们还重写了其他很多东西。所有地上发生的事情已经被重写成百上千次了,从来没有人想到要去验证实际上发生的事情。人类的历史反复被重写,人们都不知道他们是谁了。^③

人们诅咒重写,认为它或者是抄袭,或者是篡改。至于昆德拉的“变奏”,只是重写的另一种说法。重写的路四通八达,在昆德拉这里则通向荒唐。荒唐本身就已经是效果,昆德拉宁可从中听着“笑声大作”,也不要陀思妥耶夫斯基式的“精神创伤”。

^{①②} 米兰·昆德拉:《雅克和他的主人》,郭宏安译,第47页,上海译文出版社,2003。

^③ 同上书,第110页。

第十章 爱尔维修

爱尔维修(Claude Adrien Helvétius)1715年出身在法国一个世代从医的家族,他的祖父和父亲分别是路易十四和路易十五的御医。爱尔维修的家庭信奉新教,他从小就在耶稣会的学校里学习,并在那里读完了大学。爱尔维修喜欢洛克的著作。他曾经说:“洛克摧毁了旧人类,从他那里诞生了新人,并从此走向真理。”^①他一生都是一个洛克主义者。此外,对爱尔维修有影响的哲学家还有霍布斯、丰特内勒、孟德斯鸠、伏尔泰、布丰等。与狄德罗和卢梭等启蒙思想家不同,爱尔维修家庭富有,与王室关系非同一般。从1738年,由王室任命,爱尔维修成为总包税官。1751年,他辞去了这个职务。1758年,他匿名出版了《论精神》(*De l'esprit*)。1759年教会裁决《论精神》传达了“含有最骄傲、恶毒的欲望信息,是对唯物主义和一切非议宗教势力的偏护”^②。同年,《论精神》连同包括狄德罗主编的《百科全书》在内的一共6本书被教会势力判处当众销毁。从1759年到1769年,爱尔维修写了《论人的理智能力和教育》(*Intellectuelles et de son éducation*),献给喜欢哲学的俄国女皇叶卡特琳娜。此书在作者去世后于1773年发表。此外,爱尔维修还写有一首讽喻长诗《幸福》。1771年,爱尔维修病逝。

与霍尔巴赫不同,爱尔维修的著作主要研究人,而不是自然。他并没有建立一个唯物主义的自然人本体论体系,而是围绕社会讨论人的感性和幸福。如果在专业上划分,他探讨的问题包含现代心理学

① 转引自《18世纪的唯物主义者》,第109页。

② 同上书,第11页。

和社会学的内容。爱尔维修的唯物主义立场表现在他对人与社会关系的判断上,特别是他把“利益”概念引入哲学,从人的自爱原则出发解释人的行为和动机;他宣布人是社会环境的产物,是后天教育的结果。这些思想是法国大革命、19世纪初孔德的实证主义社会学、空想社会主义以及马克思主义的思想资源之一。

第一节 《论 精 神》

18世纪法国启蒙思想家所谓的“精神”并不是同一时期德国哲学家的思辨精神。一般说来,“精神”的内容经常被当时的法国人作经验心理学意义上的解释。这样的倾向与英国哲学家洛克有很大关系,伏尔泰、狄德罗、卢梭等人无一不受洛克的影响。但是,在接受洛克的唯物主义感觉论时,爱尔维修的倾向性有所不同,他更关心人的感受与社会生活的关系。

爱尔维修所说的“精神”又不是现在的心理学或者社会心理学的内容所能包含的,前者是一种启蒙的精神,心理的冒险,而不是学者在实验室里所认定的科学。在这样的氛围下,与其说爱尔维修的“精神”是认知意义上的,不如说是情感上的。不是文学意义上的情感,而是一种社会情感,与道德、政治生活密切相关。爱尔维修所谓“论精神”也是道德、风俗、政治等。

如果从与爱尔维修同时代的康德的立场出发,爱尔维修从感觉和利益出发研究道德问题显然缺少“科学的形而上学”精神。在康德看来,感觉问题与道德问题是不能混为一谈的,一个属于经验,一个属于先验。这里我们并不想判断爱尔维修与康德之间的是非,而只是想指出两人观察问题的角度的差别:康德从哲学史出发,他是科学家、哲学家、逻辑学家,从“先验”的预设考虑问题,更注意概念或者范畴;爱尔维修则从社会生活及经验出发,没有康德建立哲学体系所必须的那些知识,只是“跟着感觉走”,因而具有强烈的感悟色彩,依靠的不是逻辑而是直觉。由于这些差异,我们在爱尔维修那里随处可见一些概念上的混淆。比如,当他说“精神”时,既包含

了认知上的感觉,同时又是与人的幸福相联系的感情或者心情。这两种因素在康德那里是截然不同的,即感觉是客观的,具有经验性;感情和趣味等却是主观的,具有先验性。更进一步,在爱尔维修这里,“精神”至少还有第三种含义,即道德上的乌托邦,启蒙的一般理性原则,亦称“自然权利”,自由、平等之类。推而广之,这三种因素也是整个法国启蒙时代“理性精神”的模糊含义。法国启蒙思想家们几乎个个都是“战士”,他们并不太在乎学理上的划分和澄清。从现代学科视角,法国启蒙思想家著述的内容属于“应用哲学”,其意义主要在于社会学、社会心理学、道德哲学、政治学、法哲学、历史哲学等。

在《论精神》序言中,爱尔维修正是从以上我们分析过的立场出发谈论“精神”的一般特征。他说:

如果就精神一词的最广义来说,认识精神是与认识人的心和感情非常紧密地联系在一起,因此要论述这个题目,最低限度不能不讲一讲……道德学……以公共福利为目标的……符合一般的利益,并且与经验相结合的……应当像建立一种实验物理学一样来建立一种道德学。^①

这里的“精神”确实有非常广泛的范围,这也是启蒙的特点和气魄,但它在人们心中产生的印象是模糊的,其基本倾向是把感情或者心情与社会的利益结合起来。“利益”与“有用”也是密切相关的,真理也是这样的感性、有趣味。

但爱尔维修说他爱周围的人,希望他们幸福。他的出发点是爱而不是恨。这些话并不见得有什么创见,因为一个基督徒也可以说同样的话。可是爱尔维修说他在寻求真理。面对蒙昧无知,要冒极大风险,这只能解释为他说的爱与幸福与基督徒的完全不同。那么

^① 《十八世纪法国哲学》,第430页。

风险呢？在没有言论和出版自由的社会环境下，敢想敢说就是风险，也就是思想自由，这也是 18 世纪培养起来的社会风俗。在一个思想专制的社会里，人的精神是没有想像力和创造性的。

在谈论精神本身时，爱尔维修将本来属于哲学认识论层面的是非判断归咎于两种原因：一种是我们的“热情”，另一种是无知。初看起来，这是让我们茫然的立场，但从以上得知，他所谓“感情”是广义的“肉体感受性”(sensibilité physique)的主要成分，也包含了认识论的内容，它以洛克的经验论为基础。在爱尔维修看来，所谓感情或感受性有两个来源，或者来自外界给我们的印象，或者来自这些印象的保存(记忆)，它们的区别只在于印象的强弱。爱尔维修把这解释为思想产生的原因。这样的解释不是先验论，而是唯物论。

从不同的眼光阅读《论精神》，我们可以找到当代哲学讨论的内容。如果没有接触到 20 世纪欧洲大陆哲学，我们或许会忽视爱尔维修书中谈到的语言问题：观念就是词，词首先是描述物质性的词，如果把这样的词弃之不用，排除了“物质性”的切身感受和记忆，剩余的精神就是贫瘠的。换句话说，语言也有一个实证的问题。哲学立场难以用是与非衡量，而不如称之为思潮。从 20 世纪西方哲学主流判断，显然“经验的哲学”占了上风，而纯粹的思辨往往被当做形而上学弃之不用。语言的转向是实证哲学的一个结果。爱尔维修把词分成物质的或形象的(如海洋与太阳)、关系的(如大与小)、抽象的(如善与恶)。沿着这样的思路，错误判断可能是用词不当的结果，“那是因为这个用语的意义不确定有时会使人陷入谬误，这些谬误永远是滥用名词所引起的”^①。把哲学问题看成是语言问题，其实是 20 世纪西方哲学的一个基本判断。

词的判断就是精神的判断，反之亦然。爱尔维修用感性解释判断的原因。通俗地说，以他之见，思想应该能像连环画一样以形象显

^① 《十八世纪法国哲学》，第 436 页。

示出来,即使它是抽象的思想。^①

爱尔维修的看法当然有局限性,并不是所有抽象的东西都能用形象表现出来;另一方面,形象的东西也完全可以假象。总之,形象虽然生动,它也遗漏了很多。在表现或论证抽象时,人的能力一直是有限的。哲学家们往往是设定一个不需要论证的最高公设,再以这样的前提论证其他的抽象是正确的。

爱尔维修又看到,如果我们只是沉溺于一种感情而无法自拔,就会导致错误。这里的“感情”也就是“热情”,法文用 *passions*,其强度经常超过了这两个中文对应词,所以又相当于激情、情欲或酷爱、强烈的嗜好或成瘾、带有偏见性的情绪等。这是爱尔维修所谓“精神”的一个重要内容,是现代心理学、精神分析或精神病学所研究的对象。爱尔维修在书中并不是以专业口吻谈及 *passions* 的,他谈论的是常识。这里爱尔维修与洛克之间有很大的不同,因为洛克的“经验”是科学意义上的,它是一般的、非个人的、无性别的,没有感情色彩,而爱尔维修的 *passions* 则具有浪漫的气质。在爱尔维修看来,沉醉于 *passions* 肯定只是关注对象的某一方面,从而对其他方面视而不见,导致错误。这里的错误,恰恰是由于缺少洛克所诉诸的“经验”,也就是理智。人之所以常犯错误,就在于经常受 *passions* 支配:骄傲、恐惧、一时的冲动、明知不可而为之。这些不理智的因素会产生支配感情的各种虚幻,并使人产生幸福和痛苦的感受。“幻觉是感情的一个必然结果,几乎永远是感情专注的盲目程度越大,感情的力量就越强。”^②在这个过程中,无论感情和文字,都在盲目地增补着,它们并不能还原为一个真实存在的对象。爱尔维修实际上涉及到德里达的立场,文字在书写过程中会

① 比如说,为了表示一个国王的公正,得用艺术形象画3幅画:1. 国王在判处一个恶棍死刑。2. 国王心善,释放了这坏蛋。3. 这坏蛋出去杀了更多的人,国王又把他抓起来。这里的公正在于,一个坏蛋的死可以避免更多人的死。这里法律比慈悲更重要。爱尔维修用这个例子说明,一个抽象的判断就应该是一种感觉。(参见《十八世纪法国哲学》,第437页。)

② 同上书,第440页。

渐渐远离它的原义。我们也增补一句,文字有倾向于乌托邦的天性。

无论对一个人还是对整个人类,“错误”、“虚幻”、“愚蠢”都不是偶尔为之,它们是我们的常态、幸福的根源,也是我们文化的根源。这就涉及到爱尔维修所谓错误的判断的第二个原因,即无知。感情和语言已经成为盲目的,它们面对陌生,在陌生中冲动着、创造着,但是在这个过程中,念头和文字并不知道自己的无知。

虚幻和增补也是“奢侈”,可以将念头和文字的“奢侈”与财富的奢侈作类比分析。“奢侈”也是“过分”、“过多”。一个人或一个国家财富的增长象征着强大和幸福,这是“奢侈”带来的吗?进一步说,念头和文字的奢侈也会带来幸福吗?奢侈在带给我们幸福的同时也带给我们痛苦。一方面,随着不断的增补、精雕细凿、变换花样,快乐的贪欲战胜保守和懒惰,导致繁荣;另一方面,奢侈又像财富一样,并不属于所有人。换句话说,在一个鼓励奢侈的社会中,一定会发生富与贫的严重分化,产生阶级和压迫,由财富带来的快乐只属于少数人。如果一个社会多数人痛苦,少数人的幸福感也将受到影响。基于这样的理由,爱尔维修主张公民财产平等(但没有主张公有制度)。

爱尔维修倾向于不奢侈的幸福,他坚持自己简朴的唯物主义立场。“幸福也不在于鲜衣美服或高车骏马。身穿锦绣的衣裳,坐着华丽的马车在公共场所出现时,肉体上并不感到什么快乐,而唯有肉体上的快乐才是真正的快乐”^①。我们把这样的态度理解为一种极端的唯物主义,它甚至轻视风度、荣耀、气质、面子等具有精神色彩的因素——诚然,这些不是肉体的快乐,但它们也是实在的快乐,是人之为人的重要标志。我们应该注意,财富的奢侈所带来的幸福也是精神上的,所以说,爱尔维修轻视财富的奢侈和精神的奢侈。他的轻视态度并非没有道理,人在得到什么的同时一定失去什么。

^① 《十八世纪法国哲学》,第444页。

奢侈不仅失去简朴,随着荣耀排场的增补,人在萎靡和快乐的同时也失去了勇敢和善良。爱尔维修又指出,奢侈往往是专制国家的附属物,因为在这些国家里最容易形成把持社会大多数财富的少数特权阶级。

前面提到,除了沉溺于某一偏激的感情,爱尔维修还认为错误的判断的原因在于滥用名词。这样的讨论是纯粹哲学的,爱尔维修的根据既是洛克的,也是笛卡尔的,他们都诉诸观念的清楚明白,认为词和观念的晦涩是经院哲学的风格。^① 爱尔维修认为,洛克和笛卡尔是一致的,都认为观念错误的根源在于使用了隐晦的名词,其词义所指的观念使我们迷失方向。爱尔维修进一步说,这通常是一些抽象的名词,它们导致一些无聊的争论。“在形而上学里面,物质、空间和时间就是这样的名词。”^② 爱尔维修的提示对于我们也是一个很好的启示,在进行任何一种争论之前,我们要弄清楚所争论的意义究竟是什么。爱尔维修主张,所谓清晰就是形象,要把“物质”理解为一样东西(有体积与面积),否则这个词就是没有意义的。而形而上学不是这样,它使心思耗费在用抽象的概念拼凑各种可能的体系上。这样的精神努力是不可思议的,因为它想像自己所不知道、没有体会的东西。没有必要把事实上残缺不全的东西拼装成一个整体。“他们费了许多心思东拼西凑,结果只会讲出一些寓言来”^③。就像德里达后来说的,这是蘸着无色墨水书写“白色的神话”。德里达的立场是,词语本来的用法是自然语言中的形象和隐喻,形而上学的语言用法则像是一场暴力,它用粗暴的概念抹平了原来的形象,使人看不出哲学概念原本也是有形象的。爱尔维修则把这个过程叫做“滥用名词”。他认为:

① 国内以前介绍和研究 18 世纪启蒙学者的著作忽视了笛卡尔的作用。实际上,笛卡尔是法国非常重要的早期启蒙思想家,其学说的意义并不仅仅局限于一般认识论。

② 《十八世纪法国哲学》,第 450 页。

③ 同上书,第 451 页。

这种哲学几乎完全是由滥用名词的艺术造成的。这种艺术构成了经院哲学家们的全部学问,把所有的观念都弄得混淆不堪;它在所有的名词上蒙上的那种暧昧不明更普遍地扩展到所有的科学上面,主要是扩展到道德学上面。^①

爱尔维修这里潜在的含义是,学问家们舍近求远,没有睁大眼睛看离我们最近的东西。他举了“自爱”的例子。对自己的爱是最自然不过的感情,对它的任何谴责都于事无补。人人爱自己的一个消极结果就是相互之间的陌生和冷淡,对别人能够爱你的程度,千万不能期待过高。换句话说,你对别人的爱不如你对自己的爱,他人对你的爱也不如他对自己的爱。这里存在着体谅和宽容的问题,这样的态度就是理智的态度,与嫉恨的冲动比较,宽容更接近真理。这也是启蒙精神对人心的认识。“那些最明理的人几乎永远都是最宽容的人。”^②这也就是启蒙的人道主义精神。从另一个角度,如果把这样的精神神圣化,它也是宗教的精神。

为了纠正滥用名词所导致的错误,爱尔维修提出了一个纠正办法,就是“换一种说法”。这引导观念走上不同的路途。愚蠢的人认死理,钻牛角尖,聪明的人则偷换概念,只求达到预期的效果。这是一种迂回或者谋略,因为通向目的的途径不止一条。^③之所以这样做,

① 《十八世纪法国哲学》,第451—452页。

② 同上书,第452页。

③ “大家都知道,对于名称的真正涵义的无知,常常包含着怎么样的一种永远引起争执和灾难的种子……这些争执几乎全都是建立在名词的滥用上的……这些错误的繁多是出乎意表的。大家都知道这样一个故事:有一个瑞士人,人家派他把守推勒利宫的一座宫门,不让任何人走进去。有一个市民来到门前,这个瑞士人向他说,不能进去。这个市民回答道:我也并不想进去,而只想从御河桥上走出去……于是瑞士人说:啊,要是出去的话,先生,您可以过去……凯撒出现在公共广场上,他想在那里加冕,而罗马人由于没有确切的观念联系到王位这名词上,竟同意他以司令官的名义行使他们拒绝以国王的名义行使的那种权力。”(同上书,第454—455页。)

或者是因为在学理上尚没有清晰的概念^①,或者是出于实际的考虑有意挂羊头卖狗肉。^② 爱尔维修同莱布尼茨一样没有看到,清晰只是一种良好的愿望,并终止于这个愿望。

人自爱的天性表现于社会就是人的利益。换句话说,爱尔维修认为,利益决定人行为的动机。但是社会并不等同于个人,如果行为对公众有利,就是道德的;有害,就是罪恶的。于是,爱尔维修关于“判断无非就是感觉”的立场在这里又深入了一步:感觉受制于自爱或利益,主宰判断的是利益,而利益又分为个人的、集体的、国家的等。

爱尔维修又认为,公众只尊重真正能给他们带来利益的东西。“如果说公众更尊重洛克,而不很尊重马勒伯朗士,那是因为公众以自己的利益为标准来决定是否重视……每一个个人都是根据自己得到的印象快意不快意来评价人和物的”^③。利益是一个价值标准,它是残酷的。爱尔维修对利益的解释是“带来快乐”、有趣味、给我们以生动的印象等,否则就是有害的、无益的、让人厌烦的观念。不用任何过渡,爱尔维修直接把利益或快乐的行为习惯称做正直、正义、美德等,比如喜爱权力、财富和荣誉。同理,家族和集体是扩大了的个人,在这个圈子里,你只有首先关注亲友或亲信的利益而不是公众利益,才是道德的,但是站在国家的立场上,这却是可恶的。爱尔维修实际上看到了道德的相对性和软弱性,它受制于各种不同的利益。

作为一个启蒙思想家,爱尔维修重视公众利益,认为它是法律的基础。启蒙运动的应有之义,就是从人身依附的封建专制社会向以公民权利和义务为准则的现代市民社会过渡,而孟德斯鸠、卢梭、爱

① 在这个意义上,爱尔维修推崇莱布尼茨,即主张拟定一种哲学语言,其中每个词的意义都是清晰的。

② 莱布尼茨和爱尔维修出于无障碍交往的良好愿望一直传接到 20 世纪的伽达默尔和哈贝马斯,但交往中的扭曲问题似乎并无根本的解决。交流中的清晰和真理一样难以证明,于是有了相反的说法,比如波普不去刻意证明,而是证伪。就是说,不要认为可以避免错误,“错”是人的一个天性。至于德里达,则干脆认为理解就是误解。

③ 《十八世纪法国哲学》,第 457 页。

尔维修等人,则从制度、法、利益原则等方面对社会变革作了理论上的充分准备。由人民制定符合自己利益的法律,再由人民服从这样的法律,这样的原则现在已经深入人心,并且是建立近现代政治国家的普遍原则。它也就是孟德斯鸠所谓“法的精神”,爱尔维修所说的公共和社会的精神。

但这个精神又是深邃的,在爱尔维修这里,如上所述,它首先又是激动人心的热情。理性成为热情,这是法国启蒙时代的最显著特征,就像是一个无冕之王,我们从雄壮的《马赛曲》中体会到这样的精神。

第二节 人是环境的产物

爱尔维修在他的另一本重要著作《论人的理智能力和教育》的序言中,对当时法国社会制度和风俗感到失望。至于出版物,爱尔维修认为,在法国,只有在禁书中才能找到真理,多数作品全是应酬话,向权贵献媚,采用权贵的看法,照着他们的意思写,全无主见。专制制度扼杀人的精神,培养精神的奴仆。在这样的大环境下,爱尔维修认为法国人的精神已经无药可医,他甚至取消了用化名发表《论人的理智能力和教育》的想法,把书的出版留在他死后。

启蒙是对人的启蒙,《论人的理智能力和教育》也是论人。爱尔维修提出,要使对人的研究成为一门科学。他把幸福还原到人的感受性,并把这种感受性进一步与法律和教育联系起来,而试图寻找精神的源泉。这个源泉就是制度,爱尔维修归结为法律和教育,因为人的精神是教育的产物。于是,要改善人的精神,首先要改革教育。这取决于一个哲学前提,即人的精神是后天获得的,习惯和风俗都是培养的结果。这样的态度符合洛克的经验论。爱尔维修称“人生而无知”^①,这样的态度直接受益于洛克的“白板说”。但是,生而无知并不

^① 《十八世纪法国哲学》,第480页。

等于生而愚蠢,爱尔维修认为,愚昧还是明智都来自后天的教育。如果教育者和教科书是愚蠢的,受教育者也将是愚蠢的,反之则是明智的。专制制度对宣传愚蠢更感兴趣,因为这会使人盲目无知。

马克思的国家学说从爱尔维修那里获益多多:人是教育的产物,也就是社会环境的产物,其引申结论无疑具有变革环境以改变人本身的革命意义,这样的唯物主义立场是社会的、历史的。当然爱尔维修并没有走得这样远,他集中阐述教育。如果说卢梭的教育观念阐明真正的教育不是用种种规范加以束缚,而是要顺其自然,那么爱尔维修的教育理论则侧重于说明人类启蒙的来源;卢梭的方法是引而不发,强调尊敬受教育者的自由,爱尔维修的方法则是依靠好的教育引导出好的受教育者,强调社会对人的影响;卢梭的教育观是原始、自然的,爱尔维修的教育观则是社会的,他认为,人的习惯,无论是好习惯还是坏习惯,大多是从小养成的。卢梭让他的爱弥儿采取回避的办法,不让孩子在16岁之前真正接触社会,是因为在卢梭看来,“堕落”是社会的本性;爱尔维修的办法更为积极,在他看来,人在社会中,躲藏总不是办法,孩子在后天总要养成不同的习惯,要通过好的教育培养孩子好的习惯,如果社会的教育是坏的,那就要通过变革使它成为好的。同样是启蒙,但是途径并不相同。卢梭希望爱弥儿从小在原始的山川森林中长大,接受自然的哺育;而对爱尔维修来说,在婴儿伊始,最好倾听悦耳的音乐,启发孩子的社会文明。

爱尔维修十分重视环境对人的作用。教育本身就是我们生存的重要环境,特别是从儿童到青年阶段。同时,爱尔维修的主张并不属于狭义的教育学,而是关于教育的哲学。他把教育与人的生存环境联系起来,受教育不仅在学龄阶段,而且贯穿人的一生。“教育”在这儿的上下文中散发着那个时代特有的启蒙气息^①,一种政治气息。只有在这样的背景下才能够充分理解为何冠以《论人的理智能力和教

^① “教育”这个词的意义决不仅是字面上的,它在启蒙时代具有特殊的政治含义。与它相对应的,应该是启蒙时代的空想社会主义(比如后者的财产公有理论),一个与柏拉图精神类似的理想国——它是唯心主义的,而且是气势磅礴的唯心主义。

育》的启蒙著作会遭到如此的迫害。在法国大革命前，“启蒙”表现为观念上的厮杀，它在意识形态领域的主要对手就是宗教，它通过批判宗教的不宽容而直指政治制度的专制，这具体表现为知识分子就思想自由、宽恕、平等、法制等一系列社会问题发表火药味极浓的文章。

情况又是复杂的。在启蒙时代，宗教势力和政治或世俗的势力并非完全一致，对启蒙思想的迫害主要来自教会和教皇。至于国王与皇帝们，态度并不一致。法国的国王们顺从宗教并压迫“启蒙”；当时的俄国女皇和普鲁士国王却与启蒙的学者讨论哲学和科学问题，学者们对皇权通常也比较尊重。由此看来，启蒙所攻击的，首先是宗教对人们精神的统治，一种精神上的造反，即不再盲目地服从、轻信，让人们不甘于愚昧。在此意义上，启蒙就是爱尔维修所谓的教育，就是要唤醒人们世俗的感情，理直气壮地追求符合天性的快乐，肉体的快乐、野心、财富、荣誉、利益等都不再是罪恶。就压制人的欲望而言，宗教制度其实是诛心之制。宗教制度也是乌托邦，就像爱尔维修说的，“基督教初建立的时候宣传的是什么？财产公有”^①。在自然人权的先验设定意义上，启蒙的道德也是一种乌托邦。这使问题变得有趣而且复杂。空想社会主义、宗教、启蒙都是虚幻、想像、发明、梦想、空想等，我们怎么区别这三种乌托邦呢？它们都是梦想，但是内容和意义并不相同，从而命运的结局也不相同。“对于所有的人，同样的名称并非代表同样的观念。”^②人类经历了在精神上逐渐减少以致摆脱对乌托邦依赖的过程，启蒙也是一种道德上的乌托邦，但是其结果是以法的形式确立了人的权利和现代意义上的国家制度，后者并不是一个乌托邦。启蒙对人类的效用显然与宗教不同。至于空想共产主义，我们已经知道了它在现代社会中的命运。^③

① 《十八世纪法国哲学》，第 486 页。

② 同上书，第 487 页。

③ 我们在这里只是描述一些事实，并不想对“乌托邦”一词作出褒义或者贬义的评价。事实上，尽管乌托邦总是不断遭到批评，但是人对它的依赖，实际上也是对自己想像力的依恋。

我们在把启蒙说成是道德乌托邦时,需要十分谨慎,因为启蒙的教育有十分世俗的内容,其基础是市民、商人、学者、官吏的力量;它期盼开明的政治家,而不是圣徒;它要现世的幸福,而不是天堂的幸福;它尊重人的爱欲,而不是禁欲。这就有了两种不同的“教育原则”——在爱尔维修的时代,一种在教会的学校,一种在世俗的学校。“人是教育的产物”,于是,也会形成两种不同精神气质的人,用启蒙的话语,一种是蒙昧的,另一种是开明的。如此看来,当时人们在教育原则上和现在一样面临混乱局面。人们面对着困难的选择:让孩子接受传统或现成的观念,还是启发他们独立思考和怀疑的能力?对此,教育者并没有多少自信。

有一种我们熟悉的说法,叫做“因材施教”,爱尔维修并不同意这样的思路。他以洛克的哲学为基础,认为人的智力和身体在构造上并没有先天的差别,人之初就像一块白板一样,人的差别是后天环境和教育的结果。这就否认了天赋,强调了教育对人的决定性作用。“昆蒂良、洛克和我说:精神的不等是一种已知原因的结果,这个原因就是教育的不同。”^①这种解释否认了神秘化的东西,从而是大众化的、世俗的。人们天生的感觉能力都是一样的,是教育产生了人们感觉能力上的差别。

如上所述,爱尔维修所谓“精神”的主要内容是感觉,这种“感觉”不仅是认识论意义上的,更是心理学意义上的,它也是感情、快乐、情绪、想像、欣赏等。一朵玫瑰花能给我的不仅是颜色、形状、气味,而且让我愉快,使我产生了判断。这时对我来说,判断就是描述心理感受。爱尔维修主要讨论幸福或者愉快的感受,其基础是与肉体需要的满足相联系的快乐。他认为对快乐和幸福的期待是人类现实活动的动机。这时,即使活动的内容使人感到艰难甚至痛苦,但心里却是幸福的。爱尔维修甚至说:“因此肉体的感受性(快乐和痛苦的感觉——引者)乃是人的唯一动力。”^②这是爱尔维修的基本立场。从马克思的

① 《十八世纪法国哲学》,第492页。

② 同上书,第496页。

角度,这是一种历史唯心主义,它没有追溯到人们表面动机背后的经济动因。马克思是科学的、逻辑的,爱尔维修则是直觉的、感悟的,但他们之间也有共同点,这就是“需要”。马克思强调人首先要吃、穿、住,满足自己物质生活的需要,这是建立在政治经济学基础上的判断;爱尔维修强调快乐或幸福的需要,具有强烈的伦理学色彩。马克思使用科学的概念,爱尔维修则陷于经验心理的描述。他的经验是实证的,并且因人而异。对他而言,“在一切快乐中,对我们作用最强,给予我们灵魂鼓舞最大的,毫无疑问是女色的快乐。自然把最大的陶醉放在女色的享受上,要想从其中建立起支配我们行动最有力的原则之一”^①。从这里无疑会导致历史唯心主义判断。恋爱使人在感情上变得十分愚蠢,没有任何其他的感情比爱情更能改变和激励人的了。爱尔维修实际上等于告诉我们,人爱的并不是钱、权力和

^① 在这句话的脚注中,爱尔维修举了一些生动的例子,说明人为了追求快乐而甘愿吃苦,并且由于形成了这样的习惯而导致与初衷相反的结果,即人可能终生并没有真正享受到快乐。在很大程度上,这也是人类悲剧性命运的一个缩影。但爱尔维修坚持认为,这并不能否认人活动的动力是由追求快乐的热情所推动的。他假定有一个有才学的人和一个守财奴,前者希望得到漂亮的女人,后者希望得到一座美丽的别墅。但是要得到这两样东西,得有很大的名气或很多的财富。于是两个人开始各干各的,分别埋头于扩大自己的名气和钱财。但是,不幸的是在出了名和有了钱的时候,这两个人都已经老了;即使两个人终于都得到了想要的东西,享受这两样乐趣的能力已经大大降低了。在得到一生的梦想时,两人却感到莫名其妙的乏味。那么,他们的快活究竟在哪里呢?爱尔维修认为幸福是(奋斗)过程而不是结果,而这个过程其实始终是由想像中的热情激励起来的。“这两个人都是幸福得不可思议,都是以同样的方式享受着幸福的。”守财奴天天数着日益增多的钞票,才子高兴自己一本又一本著作问世,两人沉醉于距离别墅和美人越来越近了。这就好比一个“风骚女人照着镜子,也同样预先享受着风姿美貌将给自己带来的各种奉承”。爱尔维修给这些人的劝告是最好保持他们的现状,即“最好是没有别墅,没有情人”,因为“他们在享受自己欲望的对象时,将会在这种享受面前感到莫名其妙的乏味。欲望状态乃是一种享受状态”。在这里,别墅、女人和情郎是预料中的快乐,它们虽然没有现实的肉体快乐那样强烈,但是更持久,而且不会随着身体的变老而衰弱。爱尔维修正是把这种持久的快乐理解为幸福:“在所有的快乐中间,预料的快乐一般地也是在我们一生中给我们幸福最多的一种。”(参见《十八世纪法国哲学》,第497—498页。)

女人本身(这些东西只是一些符号),而是爱这些符合所象征的快乐,对快乐的预期是对人最大的刺激。

爱尔维修关于快乐的讨论与精神和教育有什么关系呢?他把对快乐的感受当成人最大的精神需要,快乐的感受实际上成为人的感情、社会性、观念、判断、意志、行动的原则,因此它也一定是教育的原则。爱尔维修主张快乐的教育,要使受教育者感到教育中充满了情趣,而不是枯燥。怎么才能保持长久的快乐呢?要教育人们养成寻找快乐、摆脱痛苦的习惯。习惯是一种后天的东西,是教育的结果。国家是扩大了的个人,像个人一样,国家也有它的习惯和快乐,它的感受和表达方式;一个国家的风俗习惯和感受快乐的能力,也可以随着一个国家教育的变化而变化,只是它比一个人的变化更加缓慢。一个长期受精神奴役的人是不自觉的,他一旦渐渐习惯了自由和权利,他的精神性格会发生明显的变化。同样,由于习惯和传统的不同,有的民族显得唯唯诺诺;有的民族开朗热情且骄傲,如此等等。在发生革命的时代,变化尤其显著。自由、平等、民主不仅仅是一种精神状态,也是一种由教育养成的、能使我们保持长久快乐的精神习惯,因此才能以制度的形式被固定下来。对于一个没有这种习惯的民族,即使给了它好的法律,也是一纸空文,因为不好的精神习惯促使人们违反好的法律。问题还有另一个方面,即好的教育和法律有助于人们改变旧的不好的习惯,这也是爱尔维修《论人的理智能力和教育》所要达到的目的。一切都是后天的,否则,一个人和一个民族就真的没有希望了。如果一个民族的人民习惯于撒谎,并不是因为人民天性如此,而是由于他们国家的政治制度导致的坏风气:如果不是这样,他们就办不成事情。就像爱尔维修所说,“经验证明,各个民族的性格和精神是随着它们的政治形式变化的;一种不同的统治轮流给予同一个民族以高尚的或卑下的、坚定的或轻浮的、勇敢的或怯懦的性格。”^①总之,人是教育或者环境的产物。教育和周围环境中没

^① 《十八世纪法国哲学》,第 502 页。

有自由,人民也就没有自由的观念。那么怎么办呢?从根本上看,启蒙思想家们是期盼天才的,他们自己就是这样的天才。

启蒙思想家与同时代的空想社会主义者有许多共同特点,比如两者都倾向于从社会角度(政治、教育、法律等)考察人。他们之间又有一个重要区别,即前者从人性角度考虑问题,比如人权、自爱等,强调人的个体性,即个人在享受生命中有不可剥夺的社会政治权利;后者从财产和分配中的平等出发,具有更多的经济与社会乌托邦色彩。启蒙明确了基督教避而不谈的一个基本原则,即人在本性上是爱自己的。启蒙著作大量阐述了如何获得个人幸福的问题,这是启蒙最基本的出发点。启蒙学者发现,在追求个人幸福的过程中,个人的利益和愿望之间经常是冲突的。为了实现自己的幸福,每个人必须尊敬他人追求幸福的同等权利,否则自己的幸福也要受到影响。于是,需要以法律确立人所具有的天赋的自然权利和公共的道德。这是一个自然的过渡,其中公共的利益是一种效应,而不是一个出发点。总之,启蒙思想家比空想社会主义者更注意人和人之间的差异性。爱尔维修这样说:“因此我们应当把感情和性格的千差万别归之于自爱这种情感的各种不同的变相,这些变相是依人们所受的教育、支配人们的政治、以及人们所处的不同地位为转移的。”^①人们的追求是千差万别的,志趣各异,但爱尔维修只从伦理学角度寻找人类行为的最后动机。虽然他谈到了利益,但又认为支配利益的源泉并不是物质的,而是心理的。他把利益理解为自爱,而自爱是为了得到快乐。按照这样的快乐原则,并不是只有物质财富才给人带来快乐,荣誉、名声、权力、美德、爱情也同样能给人带来快乐。所有其他爱的形式,都被爱尔维修归结为自爱的变形。

法律和社会的正义应该保护人的自爱,这是不言而喻的。事实上,《人权宣言》和各种保护人的基本权利的法律是自爱原则的一种延伸。从哲学角度,个别性先于一般性;从发生学角度,自由先于规

^① 《十八世纪法国哲学》,第 503 页。

范。没有个人的尊严与自由,社会的尊严与民主就是一句空话。社会正义在启蒙时代并不是一句空话,它首先在于保护人权:公民的自由与权利上的平等。所谓自由,就是思想、言论、出版的自由。平等和民主体现为国家的立法权力真正属于全体公民,而不是代表极少数人的、裹着偏私的利益集团。

所有这一切都是从社会角度讨论问题。启蒙时代看到人的自然性与社会性两方面,并从社会角度解决人类的幸福问题,这样的境界超越了以往的时代。启蒙时代人类的立法意识和实践超过了以往任何时代。近代欧洲哲学家们几乎都谈论人的自然状态和社会契约问题,或者是从自然人向社会人的过渡。我们注意到,在这个过程中,法律或契约的问题是为了解决人与人之间的平等或者社会的正义。它区别于空想社会主义的乌托邦,虽然后者也讲平等,但含义并不相同。平等是一个法律概念,是社会意义上的,而不是自然意义上的;从另一个角度,平等观念是抽象的思维,不是人在自然状态下的自然思维。这里,我们又涉及到启蒙思想家与空想社会主义者之间的差别,两者都谈论社会的正义,但前者的设想是实际而可操作的,比如国家的立法、行政、司法三种基本权力之间相互制约,以防止专制或专政。这样的考虑与启蒙思想家关于人的自爱原则密不可分,即要以法律约束某个人侵犯另一个人“爱自己”的权利,因为如果没有权威或权力的管制,人的私欲就会无限膨胀以致坏事泛滥。同样,具体的权力也是扩大了的个人,如果没有真正的约束,同样会导致腐败。在各种美妙词汇掩饰下的路易十五专制之所以不能从根本上避免腐败,是因为没有另一个权力能真正管住它。于是,即使路易十五说的是错话,也必须实行。换句话说,在专制国家,只有一个或少数主人,没有公民。在这样的国家中,人们爱权力,而在民主国家中,人们爱权利。

爱尔维修的分析很具有代表性,他的《论人的理智能力和教育》实际上提出了近现代意义上的政治和法律理论,即一个以权利建立起来的国家应该以尊重人性和人的幸福为基础,一个没有权利而只有权力的国家必然践踏人性或人权。自爱原则也是自私原则,刻薄

一点说,也是人性“恶”的原则。法律和“三权分立”乃是不得已而为之,人性是难以改变的,从而启蒙学者认为只有“三权分立”能保证最大限度地避免腐败。“自私”使人有做坏事的自然倾向,从而有不断破坏法律的倾向,这要求加强法律;法律本身也会渐渐露出它的不公平因素,这又要求修改和充实法律。

爱尔维修的教育学说导致“教育万能论”,教育不仅是学校教育,还有改造国民精神的使命。

第十一章 孔狄亚克

孔狄亚克(Mably de Condillac)1715年9月生于法国格勒诺布尔地区,1780年8月在卢瓦尔附近逝世。孔狄亚克家境优越,他一生中有两件事引人注目,其一是他曾经为法国国王路易十五的孙子当宫廷教师,其二是他在1768年入选法兰西学院。孔狄亚克比较重要的著作有《人类知识起源论》(*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, 1746),发展了洛克《人类理智论》的思想,在哲学史上有重要地位;《体系论》(*Traité des systèmes*, 1749),批判了笛卡尔主义者的天赋观念论;《感觉论》(*Traité des sensations*, 1754),以原始感觉材料更新了人的理解能力;《动物论》(*Traité des animaux*, 1755),进一步展开了《感觉论》中的思想;《研究讲义》(*Cours d'études pour l'instruction du prince de Parme*, 1755),当宫廷教师期间撰写的讲稿,其中包括“语法”、“书写的艺术”、“推理的艺术”、“思想的艺术”、“人类的历史”等部分;《论商业与政府》(*Le commerce et le gouvernement considérés relativement l'un à l'autre*, 1776),表述了关于财产权和相关的经济理论。

第一节 感觉论

就“哲学”一词的严格意义而言,一般来说,法国启蒙思想家并不是哲学家,而更像是现代人常说的人文知识分子,或者说是偏重思想性的文人,其中最有代表性的人物当数伏尔泰。但是,孔狄亚克也许是个例外,这也是法国著名哲学史家维克多·库赞的观点。德里达

在《无谓的考古学：解读孔狄亚克》^①一书第1页分别引用了库赞和马克思对孔狄亚克的评价。库赞在《哲学通史》中说：

伏尔泰毕竟只是一个文人……18世纪法国真正的形而上学家是孔狄亚克……孔狄亚克最为突出的品性是清晰、精确，即一种分析的力量，有微妙精神的力量相伴。这精确性的品格搀杂着许多不足之处。孔狄亚克并没有感受到实在。他既不懂得人也不知道生命和社会……他的精神敏锐但是狭窄。他着迷于简单性，在那上面倾注了过多的爱。他缺少观察精神。与忠实的描述和详尽的事实相比，他在词或数字的组合中更感到轻松自在。从此，这种乏味而精确的风格，好品性的风格，没有任何宏大性的风格，开始一点点地，作为哲学的真正风格，在我们中间泛滥。

这里，对孔狄亚克的批评多于称赞：孔狄亚克诉诸的简单、清晰并没有真正实现对实在的感知，简单反而导致拘泥于“无意义”。库赞显然并不喜欢孔狄亚克的太简单的感觉论。但是，马克思对孔狄亚克的评价显然不同，他向这位伟大的法国唯物主义者致意：

形而上学变得枯燥无味。就在马勒伯朗士和阿尔诺、17世纪法国两个最后的伟大形而上学家逝世的同一年，爱尔维修与孔狄亚克诞生了……为了拒绝17世纪的神学和形而上学，需要一个积极的反形而上学体系……孔狄亚克的学说是洛克对洛克的法国式解释，以洛克的感觉论反对17世纪的形而上学。

德里达引述以上两段，作为他著作前面的铭文，显然他认为这两段评价非常重要。我们将在第4节分析德里达对孔狄亚克的评价

^① 德里达：《无谓的考古学：解读孔狄亚克》，巴黎，加利莱出版社，1990。

价。这里,我们先介绍孔狄亚克从洛克那里继承的感觉理论。

孔狄亚克像洛克一样,也从人出生时的状况谈起。人的灵魂首先经历不同的感觉,例如光、颜色、快乐、运动。然后,人在感觉的基础上进行反思。这个过程包括想像,其结果是我们得到了观念,或者说是知识。于是,感觉和反思是我们一切知识的来源。反思中的想像离不开感觉,否则,就会像形而上学那样,想像出一些稀奇古怪不可理解的体系。

这里不可避免地涉及到天赋观念的问题,即人是否有不来自感觉而纯粹发自内心的观念,人的认识是否应该以这样的观念为出发点。孔狄亚克拒绝天赋观念的说法,因为这会把观念的来源引向神秘。孔狄亚克又是个神父,他采取了变通的办法。他认为,亚当和夏娃本来从上帝那里获得了智慧,但他们在肉欲的引诱下犯了原罪,从此,来自上帝的一切在人那里都不存在了。人的一切感觉与身体或物质联系在一起。

由此可见,在哲学的出发点上,孔狄亚克站在培根和洛克一边,反对笛卡尔、马勒伯朗士、斯宾诺莎、莱布尼茨。这里的对立表现在,是否首先要寻找一般性的或抽象的观念并由此出发建立哲学体系。孔狄亚克批评抽象的体系论从所谓不证自明的逻辑公理出发,这些公理性的观念并非像笛卡尔说的那样清楚明白,反而导致神秘。孔狄亚克不想钻研这些抽象的东西,在他看来,要想解决问题,必须具体地提出问题。比如,关于马为什么能行走、喝水,哲学的回答是,因为马是动物。这等于什么也没有回答,因为动物的概念包括了会走、喝水等。这个答案不能满足我们的好奇心,没有扩展我们的知识,究其原因,在于我们始终以一个预先规定好内容的概念为限度。^① 孔狄亚克说,人们被哲学家回答时自信的神态吓住了。长此以往,人们仅仅满足于这样抽象的回答,并且误以为这就是知识的来源。孔狄亚

^① 这里也涉及到词的问题,孔狄亚克在谈到语言的进步时,认为语言天才并不总是利用现成的、规定好内容的、习惯性的语言,而是创造新词。新词是困难的,其内容是逐渐充实的,它一开始时只是一个词。

克认为,假设和想像是容易的,但是重要而困难的工作却在于倾听经验,搜集事实。

所谓天赋观念,在广义上意味着在进行哲学思考时,要遵循预定的原则、理论、立场、方法(这是一些可以合并的同义词),并且排斥其他的原则。^① 这些“立场”之类是心灵事先的依据,它规定我们要从哪一条思路获得启发,从而在无形中为我们设置了思想的界限或者障碍(比如规定我们不能同时持两种相反的立场)。笛卡尔所谓“清晰明白的观念”之企图也同时是“立场清晰”之企图。西方哲学的传统与“模糊”之“立场”^②“是”^③不相容的。在此意义上,我们也有理由点评孔狄亚克,他诉诸洛克意义上的“简单感觉”或“简单观念”,也同样回到“清楚明白”。总之,近代哲学所谓“经验论”与“唯理论”的分歧并不在于讨论观念是否需要简单明白,而是什么样的观念才是简单明白的,是抽象的公理,还是生动的感觉。两派都根植于西方哲学的土壤。

孔狄亚克哲学的立足点是抵抗抽象以及一切与心灵的生动印象相抵触的东西。换一个角度,这也可以被看做对形而上学语言^④的反抗。洛克和孔狄亚克的感觉论具有这样的倾向,即当他们反对所谓天赋观念时,他们回到了最初的感觉。然而,感觉从来就不是一个“一般”,感觉各异的东西同样会把我们引向神秘,而且新开发的体验亦层出不穷。如果说“唯理论”能使我们保持迂腐中的安宁,那么感觉

① 在此意义上,我们可以理解德里达的以下说法并非故弄玄虚:解构不是一种理论或者方法,甚至也不是一个概念。

② “立场”一词在此所以被打上引号,乃是因为它属于用词不当,进入了形而上学的用语陷阱,但这里暂无别的词好用。

③ “是”、“存在”或者“being”又是一个悬而未决的神秘问题,而它们在形而上学那里“不是”问题。我们这里用的诸多引号也不是故弄玄虚,它诱使我们关注语言本身,即可能是哲学语言本身出了问题。这也可以解释当代西方哲学中的所谓“语言转向”。我们特别重视孔狄亚克,他的处女作也即他最重要的作品《人类知识起源论》实际上是一部语言哲学著作,是从语言起源出发驳斥天赋观念论。

④ “哲学家……把空洞的定义和抽象的原则弄到层出不穷;他们借助于存在、实体、本质、属性等名词,也就遇不到一件他们认为不能解释的东西了。”(孔狄亚克:《体系论》,转引自《十八世纪法国哲学》,第112页。)

论的极限却使我们冒险,把我们引导到我们从前不知道的东西。在感觉论者看来,如果不能从概念中体会出具体的感受(色彩、声音、味道、形象、痛苦、幸福、欢乐、焦虑),那么这个概念就是空洞、抽象的,毫无味道。在此意义上我们也可以说,感觉论也是一种还原论。在批评斯宾诺莎的唯理论时,孔狄亚克说:

人们只不过是把他们引导到某种他们自己所不知道的东西上,并且为此提出本质、本质规定、基质、底子、实体等名称;可是这只不过是制造名词而已。^①

感觉论与形而上学的本体论天然是冲突的。当孔狄亚克谈及感觉时,是就其广义而言,除了人五官的感觉之外,也延伸到记忆、想像、直觉……现代欧洲哲学更贴近于感觉论开辟的方向,现象学、精神分析学等正是增补了感觉论讨论的内容,以回答洛克感觉论的“内感觉”问题。所谓“内感觉”也被洛克称做“第二性质的经验”(反省的经验),这种感觉好像并不依赖人的五官,而是延伸到记忆、想像、直觉。现代欧洲哲学在用词上则有所变化,如“现象学的经验”(胡塞尔)、“绵延”(柏格森)、“自主与非自主的记忆”(普鲁斯特)、“潜意识与无意识”(弗洛伊德)等。但是现代欧洲哲学的发展方向并非回到所谓的“天赋观念”,因为后者归属于传统形而上学问题。我们有必要澄清:洛克、孔狄亚克的感觉论与唯理论还有共同的立场,即当他们谈论“经验”、“感觉”这样的词汇时,还是在科学经验的意义上而言,即不是“我”而是“我们”共同的经验,这是他们讨论问题时一个心照不宣的前提。

孔狄亚克继承了洛克的感觉论,这种古典的经验论主要关注狭义上的“经验”或者“感觉”,它本能地抵制一切超越人的感觉器官之外的“感觉经验”^②;另一方面,它又常常经不住诱惑,进入“反省的经

^① 孔狄亚克:《体系论》,转引自《十八世纪法国哲学》,第116页。

^② 在这个意义上,我们以上提到的现代欧洲大陆哲学研究的内容具有“神秘性”。

验”领域,一些与日常活动的人之感觉相悖的领域,比如记忆、想像、直觉、梦等。孔狄亚克在这方面谈及最多的是记忆和想像,与洛克一样,他把这些复杂的“观念”归因为简单的感觉。

问题的价值并不在于感觉的简单性,与洛克和孔狄亚克的理解方式相悖,通向现代欧洲哲学与文学的途径是,当下的感觉内容虽然还“存在”着,但已经不是物质的内容,它们只是一些可以引起复杂感觉经验(比如记忆、想像、直觉、梦)的质料。“复杂”转变了“简单”因素的方向。这样的转变或自主(形成知识)或不自主(形成文学艺术),比如孔狄亚克所谓的简单经验只是引起其他感受的一种微不足道的原因,随即的感受可能与其毫无时间和空间上的关联,一种好像断裂的联想和记忆成为文学艺术创造之源。

我们并不局限于孔狄亚克自主的愿望,即回到简单性,我们感兴趣的是他那些管不住自己的愿望,比如他在《感觉论》中谈到的嗅觉或者气味:

1. 我们的仅具嗅觉官能的雕像所拥有的知识,是只能以气味为范围的。此外它并不能具有广袤、形状的观念,也不能具有任何在它以外、或者在它的感觉以外的东西的观念,如颜色、声音、滋味的观念。

2. 如果我们给它一朵玫瑰花,它对于我们来说,将是一尊闻见玫瑰花香的雕像;但是对于它自己来说,它只不过是这朵花的香味本身。^①

1. 在第一次闻到气味时,我们的雕像的全部感觉能力完全集中在它的器官上所造成的印象上面。这就是我所谓注意。

2. 从这一刻起,它就开始享受或受苦了:因为如果感觉能力完全集中在一种好闻的气味上,那就是享乐;如果它完全集中在

^① 孔狄亚克:《感觉论》,转引自《十八世纪法国哲学》,第117页。

一种难闻的气味上,那就是受苦。

3. 但是我们的雕像对于它所能经验到的各种不同的变化(这里显然指气味的变化——引者)还没有任何观念。因此它舒服,却并不希望更舒服;或者难受,却并不希望舒服。受苦并不能使它要求一种它所不知道的舒服,享乐也不能使它害怕一种它同样不知道的难受。因此尽管第一个感觉很不快意,简直到了伤害器官、造成强烈痛苦的程度,却并不能使愿望产生。

……痛苦先于希求一种不同状态的愿望,它在我们身上引起这种愿望,只是因为这种状态已经为我们所知。^①

4. 一旦它(指人的感官——引者)发觉到了它可以不再是它现在这样,而重新变成它过去那样,我们就会看到,它的各种愿望从一种痛苦的状态里产生出来了,它会拿这种痛苦状态与它的记忆使它想起的一种快乐状态相比较。这样一来,快乐和痛苦就成了决定它的一切心灵活动的唯一原则,可以使它逐步上升到它能够获得的一切知识。要弄清楚它能够得到哪些进步,我们只需要看一看它会希求哪些快乐,会害怕哪些痛苦,以及这些快乐和痛苦在各种情况下所发生的影响就够了。

5. 如果它对于自己的各种变更并无任何记忆保留下来,那它就每一次都以为是第一次感觉了:整整若干年的时间就会变得消失在每一个当前的瞬间里面了。它既然把注意力仅仅放在单独一种存在方式上,也就决不会把两种放在一起比较,决不会对它们的关系作出判断:它会感到快乐或痛苦,但是仍然没有愿望和恐惧。

6. 但是它所闻到的气味,在发出气味的物体不再作用于它的器官时,并不马上就完全在它的嗅觉中消失。它给予这种气味的注意仍然保持在它身上;有一种印象仍然保持着,或强或

^① 孔狄亚克:《感觉论》,转引自《十八世纪法国哲学》,第118页。

弱,依注意的强度而定。这就是记忆。

7. 当我们的雕像闻到一种新的气味时,它在前一刻闻到过的气味仍然呈现在它面前。它的感觉能力分配在记忆与嗅觉之间;前一种官能注意的是过去的感觉,后一种注意的则是当前的感觉。

8. ……它区别一种感觉的记忆与一种现实的感觉的办法,通常就只是轻淡地感到它曾经感觉过的东西,强烈地感到他正在感觉的东西。

9. 我说通常,是因为记忆并非永远是一种轻淡的知觉,感觉亦非永远是一种强烈的知觉。因为每当记忆以很大的力量向它重新描画出这些存在方式,而器官却相反地只能接受到一些轻微的印象时,对于一个现实的感觉的知觉,强烈的程度就会大大地不如对于一个不复存在的感觉的记忆。^①

在这一大段话中,有一个最为关键的词贯穿始终,即“记忆”。尽管孔狄亚克的初衷可能是回归感觉的简单性,但记忆无疑是“复杂感觉”,或者是感觉的一种叠加、模仿、变形。孔狄亚克也承认,如果没有记忆,人们就不会有痛苦与快乐的感觉,不会有愿望、判断、认识。或者说,人就没有智慧,而成为一个异类、白痴。所以记忆是必不可缺的,无论它是自发的还是自觉的。我们这里就有一个自发的例子:孔狄亚克本来想讨论“简单感觉”的重要性,却下意识地证明了“复杂感觉”或记忆在人的认识生活中的意义。

可是,对感觉论者来说,“记忆”是一个危险的字眼,因为它是看不见的,超越了五官的直接范围。“记忆”是“习惯”的同义词。换句话说,由于以往的“记忆”是如此深刻,它构成了人们思想和行为的习

^① 孔狄亚克:《感觉论》,转引自《十八世纪法国哲学》,北京大学哲学系外国哲学史教研室编译,第119—120页,商务印书馆,1979。孔狄亚克接着还谈到,相对来说,记忆是主动的,感觉是被动的。但是记忆与感觉相互交叉,使人很难区别。人靠习惯生活,而习惯无非就是熟练地重复。

惯,使我们不假思索地想到它会带给我们的结果,从而妨碍我们有新的感受。就这个意义而言,良好的记忆能力与创造能力是此消彼涨的。

我们之所以特别讨论“记忆”,乃缘于对“记忆”的态度是从古典哲学向现代哲学过渡的一个关键词。古典哲学下意识地相信“记忆”,因为在观念过渡(包括洛克和孔狄亚克从简单观念向复杂观念的过渡)的过程中统一或“同一”性始终保持着。现代欧洲哲学则着眼于“记忆”的非同一性,即其与“原形”之间的背叛关系,有意不相信记忆,与记忆对抗,诉诸感觉体验的新鲜性(“丧失”记忆的感觉也是福柯所谓的“癫狂”或者德里达所谓的“解构”)。于是,由于“记忆”不再重要,“时间性”也变得不再重要。时间成为“碎片”,相互混杂,过去、现在和将来竟然可以出现在空间讲述中的“同时”^①,于是只剩下一堆关系不甚密切的事件,如此等等。

孔狄亚克也看到,记忆中的气味其实已经不再是真的气味,而是其“人格”。气味变形为一种人格,或者不同的感受性之间有一种超出直接性的通感,已经成为一种美学理论。换句话说,人们不仅能嗅出味道,而且能“闻到”颜色和声音。当孔狄亚克说“当它的(指我们的雕像——引者)耳朵受到刺激的时候……我们可以随心所欲地把它变成一个噪音,一个乐音,一个合奏”^②时,难道就不能进一步使旋律变成人感受的一幅风景吗?就像人真的看见它一样。毫无疑问,这样的通感也有赖于“记忆”,但却不必(或者不能)还原为感官最初所受到的刺激,就像我们不能设想“思想”有什么颜色一样。但按照孔狄亚克的感觉论,思想可以还原为“颜色”,或者说思想就是颜色的增补性效应。这决非耸人听闻。

嗅觉在孔狄亚克那里只是一种简单的感觉,事实上,嗅觉与视觉、触觉等其他感觉是联系在一起的。如何联系呢?孔狄亚克说靠它们之间相互的引导,也就是类比,相互激发。比如把嗅觉加在视觉

^① 参见柏格森的哲学、普鲁斯特的小说以及爱因斯坦的时间相对论。

^② 孔狄亚克:《感觉论》,转引自《十八世纪法国哲学》,第123页。

和触觉上。我们看到或者触到鲜花，“芳香”的记忆就会恢复。我们观赏油画中的鲜花，似乎嗅出了“芬芳”。但是，这里的“嗅觉”并不是闻到的，而是猜想到的。这就是复杂感觉，其强度与直接闻到的强度具有不可比拟性，因为前者是一种新的感觉。渐渐地，前者远离后者而成为“艺术”的，或者说成为一种审美感受。

在19世纪以来欧洲哲学的发展中，感觉经验论渐渐占了上风，天赋观念论所依附的本体论逐渐衰落了。但现代欧洲哲学并非是对近代培根以来感觉经验论的简单继承，尽管从表面上看，其表述的内容有某些相似。近代哲学与自然科学中的理性精神一致，而现代欧洲哲学讨论的“感觉经验”不是“科学经验”，而是一种与传统形而上学相背离的精神。

孔狄亚克和现代欧洲哲学(特别是现象学)一样反对柏拉图以来的形而上学传统，反对预先确立的理性原则。他和康德一样想革新人们理解事物的习惯，呼吁人们在遵循某种思想习惯之前，先作一番审查工作，看它是否真有道理。当然，孔狄亚克的批判不同于康德，他排斥空洞、抽象的概念。他说：“《感觉论》是唯一检视了人的全部习惯的著作。我们在这部书里观察知觉的产生，证明我们是如何获得使用各种能力的习惯的”^①。如何获得呢？那就是一定要面临一个对象，或者说是形象，否则人的欲望难平，就会引起不安和焦虑，就缺少幸福感。总之，一定要有被摸、看、听、嗅、尝、比较、判断、思考、欲望、爱憎、恐惧的对象或形象，尽管它们出现在不同的感觉经验方式之中。

感知的对象既然是以这样或者那样的方式与形象连接，那么，这个对象是否为一个观念？孔狄亚克这样说：

一种感觉还不是一个观念……当我正在尝到痛苦的时候，我是不会说我有痛苦观念的，我只会说我感到痛苦。

但是当我回忆到我所尝过的痛苦时，记忆和观念就是一回事

^① 孔狄亚克：《感觉论》，转引自《十八世纪法国哲学》，第130页。

了;如果我说我形成一种人家告诉我的、我从未尝过的痛苦的概念,我作出这个判断,乃是根据我曾经尝过的一种痛苦,或者根据我现在尝到的一种痛苦。^①

也就是说,记忆中的和听来的“痛苦”属于“观念”,凡观念都是“复杂”的,因为它是建立在直接痛苦或者快乐基础上的各种不同的间接体验。^② 这些体验之所以各不相同,乃在于它们分别属于记忆、欲望、爱憎、想像、判断等思想活动的不同层次和方向。

由此看来,与其说观念附属于理论和逻辑,不如说是归于体验的习惯(记忆中的痛苦“观念”只是间接的体验,更为复杂的心灵活动中的痛苦只是更为间接的体验),这是经验论与唯理论在“观念”判断上的重大区别。另一个区别在于,“这些观念并不能使我们认识事物本身是什么,它们只是就事物与我们的关系来描绘事物,仅此一端,就可以证明哲学家们企图探究事物的本性实在是多余的”^③。孔狄亚克这里的口气简直就像个现象学家,胡塞尔只要补充一句,现象,即我们以各种意向方式(孔狄亚克则称之为各种感受活动)得到的对象,也就是事物本身。差别只是表面上的,问题并没有变化,即所谓“观念”性的东西是在生动的感受活动中的,应该被“看见”或者是“看”的变形。于是,我们又说,要有被看、听、嗅、尝、比较、判断、思考、欲望、爱憎、恐惧的对象或形象。在此意义上,胡塞尔现象学是现代的经验论,它从感受、记忆、想像、直觉而不是古典的逻辑和推理中得到更多的东西。

第二节 语 言 论

心灵和观念都不是赤裸裸的,它们依附于身体。身体是“物质

① 孔狄亚克:《感觉论》,转引自《十八世纪法国哲学》,第141页。

② 在孔狄亚克那里,记忆中对痛苦“观念”的体验之所以是间接的,乃因为体验改变了最初痛苦的方向。

③ 孔狄亚克:《感觉论》,转引自《十八世纪法国哲学》,第142页。

的”，但又是哑的。语言符号是身体的延伸，是表达心灵的东西。孔狄亚克在《人类知识起源论》中，从身体与心灵的区分过渡到语言的起源问题。^①《感觉论》涉及心灵的操作，讨论人怎样获得感受和体验的习惯，解决经验的秩序问题；《人类知识起源论》则关涉心灵如何依附符号而表达自己，探讨人如何获得使用各种符号的习惯，并从这些习惯出发探讨各种不同文学艺术门类的起源，解决观念起源问题。

孔狄亚克是洛克的弟子，洛克曾经十分看重语言，认为只有靠符号及其使用方式，才能使最初白板一样的心灵澄明起来。但是，洛克并没有展开论述，没有深入到从语言方面寻找认识的起源。孔狄亚克的《人类知识起源论》正是要解决这个问题。“语言问题占了我这本著作的绝大部分……因为我确信符号的作用就像我们所有观念生长发育的种子，是这种发育的原则。”^②语言起源的历史是意识起源的雏形，就像人的胚胎发育过程大致展示了人类的进化过程一样。关于语言起源的研究与一般意义上的考古学不同，因为声音是转瞬即逝的，追溯语言的源头不仅要借助于考古，更需要哲学的头脑。亚当、夏娃诞生时，我们不是目击者，不可能知道他们最初是如何交流的。文献和文物是僵死的，离开猜测和想像，任何历史研究都是不可能的。

首先，语言和人本身一样，有一个形成的过程。一个似乎合理的

① 17—18世纪欧洲知识分子关于语言起源的研究具有非常重要的学术价值，可惜这方面的著述被我们严重忽视了。除了孔狄亚克的《人类知识起源论》(1746)，应该参考的其他部分文献包括古代西塞罗(Cicero)论演说的著作、拉米(Bernard Lamy)的《修辞学或说话的艺术》(*Rhetoric or the art of speaking*, 1675)、莫特-费奈隆(Mothe-Fénelon)的《关于雄辩的对话》(*Dialogues on eloquence*, 写于17世纪末, 1951年英译本, 该书被认为是关于现代修辞学最早的论著)、巴克莱(Berkeley)的《论人类知识的原则》(*Treatise on the principles of human knowledge*, 1710)、卢梭的《论语言的起源》(1753)、瓦比尔通(Warburton)的《论象形文字》(*Essai sur les Hiéroglyphes*, 孔狄亚克在讨论语言起源时多次引用该书, 具体出版时间不详)、杜·波斯(Du Bos)的《关于诗歌与绘画的批判反思》(*Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture*, 出版时间不详)等。

② 孔狄亚克:《人类知识起源论》,第8页,剑桥大学出版社,2001。

设想是,初始,人类有感知、念头,没有语言。但这个设想很可能是荒谬的,因为离开语言,思维就变得不可思议,一种纯粹的神秘,绝对的不可说。这是不可能的,就像海德格尔所说的,“语言是存在的家,人就居住在这个家中”。语言是人之为人的精神标识,但在初始之时,它并不意味着说话和写字。广义的语言包含一切有符号和象征意义的因素。孔狄亚克之前的形而上学把注意力主要放在研究观念本身上,并把语言当做不言而喻的思维工具,语言在哲学研究中没有地位。孔狄亚克的天才之处,在于他指出语言的创造是思维的创造,表达在思想的前面,这显然是哲学研究程序的颠倒,哲学研究中最早的“语言学转向”。

比较合理的设想是,虽然亚当和夏娃不会说话,可是他们不但具有人类今天所有的自然感官及能力,而且更为敏锐。“人”不是一个抽象物,它至少意味着有两个人,亚当和夏娃必须发生关系,不仅是性关系,而且要尝试“互相理解”。孔狄亚克称人之间最初的交流靠“行为语言”,比如姿态、动作、眼神、(刚脱离动物界的)自然而然的聲音。亚当有想法,由于不会说话,他借助身体动作和自然噪音,表示爱慕、憎恨、怜悯。总之,声音(但不是说话)有肢体动作相伴,强烈的效果创造出某种使亚当和夏娃能相互理解的“语言”形象。孔狄亚克认为,“相互理解”并不是出于“努力以某种特别的方式让对方理解自己的需要并使对方帮助自己”^①的自觉愿望,那些肢体动作和自然喊叫所表示的,并不是主观的故意,而是本能。

肢体动作和自然喊叫表示本能的热情,它们多次重复,形成不同的习惯动作,有不同的含义。“人们越是熟悉肢体符号,就越能在心灵中按着意愿唤醒它们。”^②它们在心灵中的储藏也是对动作语言的记忆,原先出于本能的东西现在渐渐升格为意识。爱的眼神第一次出现时,几乎完全出于本能,其含义是模糊的;当眼神以同样的姿态反复出现时,亚当和夏娃都心领神会,懂得它的确切含义,从而可以

①② 孔狄亚克:《人类知识起源论》,第115页,剑桥大学出版社,2001。

靠眼神交流感情。孔狄亚克给出的相似例子是，“一个人来到从前曾使他害怕的地方，就模仿某种喊叫和动作，那是一些表示恐惧的符号，以警示同伴不要处于同样的危险”^①。

当动作成为一种具有象征性的语言时，就成为外露的心思（心的物化或延伸）。动作和自然喊叫能被人熟悉而具有语言性质，又离不开心思。孔狄亚克说：

我们的经验表明，这两样东西是相互帮助的。在发现数的符号之前，心灵经历了痛苦的摸索，终于学会了所发明的数字符号，但是，只有在这些符号投入使用之后，心灵活动才能从事相应的练习，使数学终于达到今天的完美。^②

心思和符号是须臾不能分开的东西，关于两者究竟谁为本源的争论，就像鸡与蛋的讨论一样，是一个思考的误区。但我们和孔狄亚克一样更重视语言，因为，只有语言丰富，心思才丰富。

所谓“语言丰富”，就其本来或起源意义而言，不是指说出或写出的符号，而是孔狄亚克所谓行为或动作语言，他归因于热情。从热情 and 需要出发，可以导致两种不同的语言起源观。“需要”重视交流中的理性，导致逻辑、语法、认识、结构、制度方面的研究。用卢梭的话说，这使语言离开原来的自然状态，使热情的姿态语言异化为冰冷的文字，导致欺骗和堕落。“热情”倾向于语言的非理性方面，从比喻、隐喻、想像、诗歌、音乐、舞蹈、绘画等方面解释语言的起源和演变。传统形而上学看重语言的“需要”方面，孔狄亚克、卢梭、现代欧洲哲学看重语言的“热情”方面。

只要一个肢体符号习惯性地与某个心思或念头联系起来^③，肢体动作便不仅是动物性的，而是形成一种语言。如果这个符号是一个

①② 孔狄亚克：《人类知识起源论》，第115页，剑桥大学出版社，2001。

③ 这里的“肢体符号”和后来产生的声音符号一样，本来是任意的，它们由于习惯而约定俗成，比如有的民族在表示肯定的意思时，不是点头而是摇头。

渐渐习惯了的声音,便是说话的雏形。语音伴随着姿态,成为行为语言的增补。增补因素的最后结果是给所说的对象一个名称。这是一个极其漫长的过程。

孔狄亚克设想,说话不仅是动作的增补,而且很快就和做动作一样方便流利,发出的声音趋向于丰富,声带也相应地更加灵活。人们常说,听某某说话富有表情,这表明“说话”的起源与肢体动作密不可分,动作的变化使声音下意识地变换着声调,或高或低,形成一定的韵律(歌和诗词的起源,诗最初不是写出来的,而是唱出来的词)。肢体动作和声音是产生语言的基础要素,舞蹈、演说、唱歌、诗词是这两个基础要素的变异。

什么是说话?抛开语义学内容,任何话语都是一些声音,但不是单调乏味的声音,而是富于变化的声调,有强弱、间歇、节奏、音节^①。原始的唱与说之间的差别微乎其微。中国宋代和元代曾流行说唱乐一体的词曲,至今还残留着说唱艺术(说书、评弹、单弦、大鼓),这些皆源于远古。唱歌与各种乐器声调是“说”的延伸,它们依靠更为清晰、曲折的声调变化打动人。所谓声音的“清晰”,就是可用乐谱测量、

^① 这里指的不是音乐中的音调,而是说话的音节。一个众所周知却没有从哲学上深入探讨的现象是汉语与拼音语言在音节上的区别。从起源上看,汉字通常都是单音节词,一字一义(这情形特别体现在古代汉语中。后来主要受佛教用语和西方语言的影响,多音节词开始增多,即当要表达一个完整的最小意义单位时,这个“单位”在更多的情形中是由几个汉字或几个音节组成的词,而不是一个单音节的字。例如“马虎”中的“马”与“虎”是不能分拆的),而拼音语言自身的特点决定了它的最小意义单位通常是由几个音节组成的“单词”。但是这并不表明汉语在声音变化上比拼音语言单调,最为明显的区别是每个现代汉字都有“四音”,每个汉字在声音上都是靠单音节四种声调的变化(由于中国方言极多,四音的变化极为复杂,所谓四音只是推广普通话的一种简单归纳,事实上,古音与方言都不仅是四音,而是五音甚至更多)加以区分的。相比之下,多音节的拼音语言却是单调的,它没有四音,只有音节的多寡与升调和降调。这种基本区别有诸多学术研究价值,至少从表面上看,它影响到与这两种根本不同语言的发音有关的艺术门类,比如在音乐、戏剧、诗歌等领域的区别。如果进一步联系到文字特点的不同,即汉字与拼音文字的差别,则具有更重要的哲学价值,它甚至导致两种不同的思维方式。

区分。

孔狄亚克这样描述汉语发音：

对蒙昧民族而言，这种韵律是如此自然，以至于他们发现，在表达不同的观念时，用同一个词的不同声调，比仿照观念的数量而增加词的数量来的更为容易。这种语言仍然在汉语中存在着。汉语有 328 个单音节，每个音节都有 5 种声调变化，相当于 1640 个字符。我们的语言不如它丰富。^①

孔狄亚克显然指汉语发音中的阴平、阳平、上声、入声、去声，所谓“丰富”之说，乃在于法语音节没有这 5 种声调变化。^②

当然，韵律并非汉语所独有，孔狄亚克认为，古代希腊与罗马人比近世欧洲人更讲究声音的和谐，他们不但要大声朗读，还要配以乐器曲调，于是有歌。古人的唱很可能与今人不同，即更为自然，更接近说。^③ 如此，说话之古音肯定与今音不同。今人因有更为独立繁荣的声乐，所以其说话发音不如古音讲究。

① 孔狄亚克：《人类知识起源论》，第 121 页，剑桥大学出版社，2001。

② 莱布尼茨说象形的汉字与声音的关系不大，像是由一个聋哑人发明的；德里达则说象形文字是对西方文字中的语音中心论的一种抵制。他们可能不甚清楚或忽视了汉语特有的五音（现代汉语为四音，即有四种音调变化）问题。汉字的字形与发音的关系比拼音文字松散，但是音调在汉文化中的作用很可能超过拼音文字的发音在西方文化中的作用——这是因为汉字的单音节特别是五音组成了独特韵律，极易作诗、谱曲、吟唱，所谓诗、词、曲、剧都是韵文的展开与变形，归属于中国韵文史。它也决定了在中国诗为艺术之巅。中国传统中的文笔、曲子、各剧种的唱词，其精华都是压韵或诗，这些显然都与汉语发音有关。韵文虽美，但又是一种限制，不易普及，因为它太讲究语言形式，而这种形式在很大程度上指的是文字的声韵。在这些方面与欧洲相应的艺术形式相比，与其说中国艺术传统更为丰富，不如说它更为独特。

③ 所有事情都向我们证明古人日常谈话中的发音如此接近于唱歌，以至于可以把他们的朗读称做“严格意义上的歌”。（参见孔狄亚克《人类知识起源论》，第 130 页，剑桥大学出版社，2001。）卢梭有更激进的说法，认为近代戏剧演唱矫揉造作，乃腐败靡靡之音。

古代汉语有五音(但现代汉语只有四音,即没有“入声”),拉丁语则有重音(当然汉语也有重音),声调在某音节升,在某音节降。显然,至少在声调上,汉语变化多,更有益于表现细腻的感情,更容易表达动作与形象;拉丁语语调变化不易觉察,似更容易与抽象观念连接,更方便思想之表达。

按照孔狄亚克的说法,古人说话声调的变化是身体姿态变化的一种效应。按此推论,汉族人的身体动作亦应与西方不同。我们想到了中国功夫和太极拳,它们是沉默的中国话或者中国特色的哑剧。它们把节奏和韵律现形为动作的踪迹,蕴藏着我们民族的秘密。这表明“五音”比单调的发音更有生气吗?的确,拳击太生硬了。但“功夫”亦受制于其套路(韵律)。孔狄亚克认为,在西方语言进步过程中,说话与姿态终于分手,说话演变为歌曲、音乐、戏剧之类,而动作语言则变为舞蹈和哑剧,后者更能激发人的想像^①,唤醒人的热情。他进一步认为,由于气候的原因,南方民族的动作表情比北方民族有感染力,说话更委婉动听,更有热情。^②关于音乐的起源,孔狄亚克这样写道:“语言初始时,韵律变化大,所有音调的变化都是自然的。结果,有时偶然碰到了某些悦耳的音节,随着这些声音被习惯性地重复,第一个和谐的观念出现了。”^③说话和音乐都表现为声音,但是音乐的声音不同,它是更悦耳的声音,其节奏变化能更精确地测量,带给我们更多的快乐。在音乐中,声音或音节有半有全,有强有弱,有高有低,不同的声调掺杂在一起构成“交响性”。“声音的掺

① 孔狄亚克说:“这些哑剧表演能给人以更大的愉快,因为全部由动作组成的语言更能打动想像力。”(孔狄亚克:《人类知识起源论》,第8页,剑桥大学出版社,2001。)

② 孔狄亚克这里引用了杜·博斯的一段话:“哑剧艺术在欧洲北方民族中难以成功,因为这些民族的自然姿态不太富于感染力,只观其状,不听其言,不足以理解他们。”(同上书,第135页。)卢梭在其关于语言起源的论著中也持这样的看法。中国南方与北方地方戏的差别似乎也验证了这种说法。

③ 同上书,第138页。

杂,不是一种声音”。^① 我们这里所说的,不是现代意义上的交响乐(交响乐是后来分化出的纯音乐,舍弃了词的参与),而是指在古代音乐中,歌、乐、说的声音是融为一体的。“音乐只是这样一门艺术,它只是使话语更愉快,更有力量。这里我们看见了一个古老偏见的起源,即音乐不能与词分开。”^②音乐在发展过程中,渐渐地不再满足于词义的束缚,想超越单纯词的表达,倾向于还原为声音本身,于是诞生了纯音乐,它是没有词的悦耳声调的和谐组合。声音越新奇,越感到意外,就越吸引人。孔狄亚克认为:

人们最容易被声音的力量所感动,舞台的声音使他们由快乐到忧伤,甚至暴怒……今天我们作诗和朗读都不能给予音乐所能达到的效果。对我们来说,唱歌并不是曾经被古人所熟悉的语言,离开词的音乐也不再使人感到新奇,而仅仅新奇才激发强有力的想像力。^③

于是,还要有更新的音乐形式。

孔狄亚克在肯定纯粹声音的音乐是一种进步的同时,认为它不如古人将歌、乐、说融为一体的音乐。是因为后者更能表现不同的声音吗?是因为发出音响的乐器、人不一样吗?孔狄亚克的思路与他的感觉论立场有关。音乐越纯粹,越接近抽象语言;而语言越抽象,越窒息想像力。一个只使用理性符号的人本能地躲避形象思维,相反,姿态语言却能激发想像力。当一个理性之人写出一个长句子时,感性之人则代之以一连串使人兴奋的表演。^④ 由此推论,一种语言遗

^① 不仅音乐是这样,文字作品亦应有类似的情形,诗是讲究韵律的,散文和文章是否亦该有“交响性”呢?好文章也“不是一种声音”,如《庄子》和后现代文体。

^② 孔狄亚克:《人类知识起源论》,第139页,剑桥大学出版社,2001。

^③ 同上书,第140页。

^④ 汉语和汉字书法也是“表演”吗?参见孔狄亚克关于象形文字的论述、利科所谓语言发展是从“活的隐喻”到“死的隐喻”、德里达所谓哲学语言是“白色的神话”。

留的原始痕迹越多^①,越有利于想像力。^② 想像呈现的是动作形象,记忆搜索的却是符号本身。文物是更能激发想像力的广义的“文字”,它比狭义的文字更重要。

如果罗马人对和谐的敏感性胜过我们,那么也可以说,在这种敏感性上希腊人超过罗马人,而亚洲人又超过了希腊人,因为语言越是古老,就越接近于唱歌。有理由认为希腊文比拉丁文更和谐,因为拉丁文从希腊文引进了重音。至于亚洲人,他们天生喜欢和谐……当西塞罗责备那些使话语更有韵调的人是借助词的转移而宠坏了话语时,他称亚洲演说家比其他人更是节奏的奴隶。^③

孔狄亚克这番话显然是称赞语言的古老形态。他又说:

如果初始语言的韵律接近于唱歌,那么,为了模仿行为语言的可感图像,语言的风格就是一幅真实的图画,采用各种图像和隐喻。例如,为了展示一个受惊吓之人的观念,行为语言只有模仿害怕的喊叫和动作。当人们希望以清晰的声音交流这个观念时,他们还要相应地作出各种各样的表情……行为语言只适合于行为的原初状态,只有将说话的声音叠加起来,才能代替行为语言……因为还几乎没有专有名词,说话只有用叠加相似的观

① 关于痕迹,孔狄亚克以下谈到词序的灵活性或语言的颠倒,这情形又见于汉语的“回文诗”,一种锻炼想像力的文字游戏。

② 孔狄亚克认为古代希腊语中保留了更多的姿态语言,更有利于想像。“希腊语比其他任何语言更能感受行为语言的影响,我以下关于词语颠倒的讨论将证明希腊语……希腊语特别适合于锻炼想像力;相比之下,法语在构成和韵律方面是如此简单,以至于除了记忆的练习,法语不能要求更多的东西。”(孔狄亚克:《人类知识起源论》,第141页,剑桥大学出版社,2001。)这里,孔狄亚克显然认为想像比记忆重要。

③ 同上书,第149页。

念(隐喻——引者)的方式传播思想,形成赘言(迂回的方式——引者)……渐渐地,语言才习惯于用一个单独的词连接观念,而这些观念,从前是由许多语言动作表达的。^①

初始语言的风格就是诗的风格。诗是图画的、形象的、隐喻的语言,带有韵律或节奏,富有力量。这样的文体在中国古代称为韵文,一种音乐式的语言。诗或韵文比日常会话更容易朗读、记忆。孔狄亚克认为诗歌和音乐是相互产生的,它们都有节奏和音调的变化。它们又和身体姿态或舞蹈连接起来。诗、乐、舞的结合是世界各民族早期艺术中具有的共同现象。古代中国则有自己特殊的民族形式。^②诗、歌、舞、乐不是一种声音,但4种因素可以混杂在一起,因为它们都是“节奏”的艺术,具有可比拟性。在中国,诗既可“说”亦可“唱”,具有强烈的娱乐性,民谣、小调、小曲都有节奏,也都是“诗”。最早的诗不是诗人写出来的,而是唱出来的。书写或文字是理性的产物,就像卢梭说的,文字源于人便于记忆的需要,而说话和其他艺术则来源于热情。古代语言,特别是古代汉语词汇量少,不得不借助于其他艺术手段表达意义,从而倾向于心照不宣,直感强而又模糊。

我们可以从原始语言的角度理解诗、歌、舞、乐,就是说,它们亦是语言的不同演变形式,并没有像与其相应的现代艺术形式那样明确的专业分工。在语言文字不发达的古代,诗、歌、舞、乐的原始形态可以弥补表达之不足。所谓“语言的进步”,是随着专有名称、概念、观念的渐渐增加而实现的。当人们普遍接受一个概念,说出这

① 孔狄亚克:《人类知识起源论》,第150页,剑桥大学出版社,2001。

② 王国维在《宋元戏曲考》中认为,宋之乐曲,“必合言语、动作、歌唱,以演一故事,而后戏剧意义始全……宋之歌曲,其最通行而为人人所知者,是为词,亦谓之近体乐府,亦谓之长短句……其歌舞相兼者,则谓之传踏,亦谓之转踏”(参见《王国维文学论著三种》,第92—96页,商务印书馆,2001。)。王国维还抄录了宋代史浩戏曲《舞剑》,我们从中可见古人如何在戏中安排歌、舞、乐、诗。其顺序为:两个舞者上,乐部唱,作舞,一段了。两舞者同唱“霜天晓月”。乐部唱曲子,作舞“剑器曲破”一段。舞罢,二人分立两边。别二人汉装者出,对坐。桌上设酒菜。念白一首韵诗……

这个词时,当这个词在人们心目中激起同样的观念时,从前表达相同意思的“诗的隐喻”和“舞的动作”就不需要了,它们逐渐被人遗忘。于是,模糊变成精确,多义变成一义,迂回的热情变成冰冷的直来直去之需要。语言在抽象化的同时,竟然渐渐与人隔离,随着文字的发明,这种危险倾向更加明显。正是在此意义上,卢梭说,文明的进步也是退步。

在孔狄亚克看来,所谓“语言的进步”也是语言复杂化的过程,即观念和概念的复杂化。名词是语言复杂化的基础,比如“树”是一个相对复杂的名词,它由树干、树枝、树叶等简单名词组成。但是,只有名词,思维是无法操作的,必须借助于动词把不同名词连接起来。与名词相比,动词更具有抽象性。孔狄亚克列举的动词是“看见”、“听见”、“期待”、“爱”。这些无法显形的“动作”承担着把不同名词和人称代词连接起来的任务,从而使整个句子表达的思维状态更具有抽象性。^① 语言越是完善,就越是具有乌托邦的性质^②,蒙蔽于看不见的操作^③,它唤醒的不是形象,而是符号本身。

语言的理性化也是秩序化,即符合严格的语法。在这方面拼音文字强于汉字,如命题式的语言,主语-谓语-宾语的模式。“然而,在语言初始时,最自然的构成要求一种完全不同的秩序。”^④孔狄亚克以这样一句话为例:“亚历山大战胜了达吕斯。”这种语序在法语中是自然的,它形成了某种思维定势。“我们犯的错误在于,我们把一种特殊的语序当做自然的,虽然事实上它只是我们从自己的语言特点出发而构造的习惯。”^⑤于是,孔狄亚克谈到了语序颠倒问题。“颠倒增加了语言的强度和风格的活泼性,它使我们自由地把每个

① 动词的抽象性还表现在孔狄亚克紧接着谈到的动词时态、语态等,这一切都表现为 to be 的不同形式。

② 最具有哲学意义的词是系动词“是”(being),它后来演化为“存在”概念。

③ 比如在表达爱情时,远古人靠眼神和动作,然后有语调、达意的舞蹈和诗歌,最后才是效果最差的情书。

④ 孔狄亚克:《人类知识起源论》,第173页,剑桥大学出版社,2001。

⑤ 同上书,第174页。

词放在能产生最大效果的地方。”^①为什么一个词在此位置比彼位置效果更好呢？孔狄亚克认为，这里因为此位置无须依靠想像力而直接涉及事情的结果。换句话说，所使用的词能更紧密地连接观念，而不是把它们人为地分开，使之难以把握。“但是如果安排得当，最遥远的两个词也会不费气力就能相遇，这是因为在句子结尾处，两个词之间建立了联系。”^②为了说明这个效果，孔狄亚克列举了《荷马史诗》中的一句：

It profits you nothing
to have explored the airy dwellings and to have
traversed in thought the round vault of heaven,
for you were to die.

他认为，最后一个动词 die 比放在句首更有力量，因为如果放在句首直述，就不会注意到中间把 you 与 die 隔离开的因素，从而没有诗的效果。换句话说，颠倒是诗句常用的手法。^③次序的颠倒也创造新的语言和场景。如果句子只是沉闷地按部就班的组合，只是平淡无奇的叙述，留给人的印象就不深。孔狄亚克关于颠倒句子词序的立场有悖于拼音文字的逻辑语法，因为后者一向强调句子之间紧密的因果联系。所谓颠倒词句，好像有意制造悬念，它先表述似乎与语句实际所指最无关联的东西。孔狄亚克喜欢词序的变化，在此意义上，他

①② 孔狄亚克：《人类知识起源论》，第 175 页，剑桥大学出版社，2001。

③ 参见汉语中的回文诗。语言学家周有光写道：“文言可做回文诗，白话困难，因为文言多单音节词，白话多复音词。汉语可做回文诗，外语困难，因为汉语无词尾，外语多词尾。而且，汉语文言单音词容易改变词性。苏东坡《记梦》：空花落尽酒倾漾，日上山融雪涨江。红焙浅瓿新火活，龙团小碾斗晴窗。窗晴斗碾小团龙，活火新瓿浅焙红。江涨雪融山上日，漾倾酒尽落花空。今人也有做回文诗的，例如周梦贤《病起失学》：秋窗满落叶，瘦影惊斜日。楼上怯深寒，愁怀更寂寂。寂寂更怀愁，寒深怯上楼。日斜惊影瘦，叶落满窗秋。”〔参见周有光《语文闲谈》（上），第 53—54 页，三联书店，1997。〕

反对哲学的语言。他说：

我们以下将看到语言的简洁清晰的优点如何促进了哲学思想的进步，以及我们为补偿古代优美语言的遗失所付出的代价……有的民族只要词的次序和最大程度的清晰，有的民族宁可诉诸词的变化和活泼性……这是两种如此不同的语言，它们之间不存在可比性。^①

孔狄亚克把文字的产生归结为需要。一旦人们有能力用声音交流他们的思想，就渐渐地感到一种强烈的需要：发明一种新的符号，记录他们的思想，以免日后被遗忘，并且，可以使距离遥远的人也知道他们的想法。孔狄亚克认为，与行为语言相对应，最初的文字一定像某种图像，所以象形文字是最古老的文字。^② 如何解读象形文字？孔狄亚克认为，在这种文字中，即使是一个想表达抽象念头的哲学家，也要借助于图像，从而使其具有了神秘的象征意义。

在考察语言的起源时，孔狄亚克的思路与我们习惯的方法不同，就像喜欢词序的颠倒一样，他把事情的次序倒过来看。在他看来，语言的特性对民族和文明有重要影响，“每个民族的语言都表达其民族的性格”^③。不同民族的语言特点和才华是不平衡的。为什么艺术和科学并不是平均分配给所有时代和一切国家呢？因为有语言天才。他认为，民族语言的特点与气候有关，北方语言质朴高亢，南方语言丰富柔媚。但是，这与语言天才并没有直接的关系。当人们遇到无

① 孔狄亚克：《人类知识起源论》，第177页，剑桥大学出版社，2001。

② 孔狄亚克认为，他和写作《论象形文字》的英国人瓦比尔通一样，主张最初的语言是图画式的、比喻性的，他承认自己借用了瓦比尔通的观点。（参见同上书，第138页注释。）另外，孔狄亚克认为象形文字的方法是三种冒险：（1）用事物的主要特征表示全体。比如，一手持盾，一手持弓，表示战争。（2）用比喻表示事物本身。如一把剑表示统治。（3）两个东西有类似特点，用其中熟悉的表示不熟悉的。（参见同上书，第179页。）

③ 同上书，第185页。

法表达的障碍时,新的思维有赖于“语言天才”。这里,孔狄亚克的思路是与传统颠倒的,不是思维决定语言,而是语言创造思想。创新从语言开始,从新鲜而陌生的词汇及其用法开始。刚开始创造或引进的词汇既不清晰,又不准确,经过相当长的时期,词义才最后固定下来,被人们普遍接受。如果我们从这个角度出发,所谓“启蒙”也是语言的创新或启蒙。这个时候,原来人们所习惯的语言表达已经成为启蒙的障碍。同时,只有新术语,才能聚集新的观念,否则,新思维是无法想像的。

如果人们只知道一种表达方式,从小到大一直说着同样的语言,思想就被束缚在语言习惯中,而他们自己却浑然不知。没有新的语言环境,新思想只能是朦胧的,无法表述和传播。换句话说,当语言成为思维的障碍时,变革和发明语言的时机就到来了。孔狄亚克认为,变革和发明有赖于产生新作家。具体过程是:

一个天才发现了某一语言的特性,他使之产生极有力量的表达,贯彻于他的全部作品。有鉴于此,从前不能自己掌握语言的那种特性的其他有才华的人,现在则清楚地接受它,以语言天才为榜样,并仿照表达自己。每人又有自己的特殊性,语言随着新术语渐渐丰富自己……后来人们自然把目光集中于这些出色的作家,作家的语言趣味流行于整个民族。^①

在语言进步过程中,诗人和诗起着无法替代的作用。诗是反映语言精髓的文体。孔狄亚克说:“在所有作家中,正是在诗人那里语言天才找到了最强烈的表达。”^②不同民族语言的区别,集中表现为以不同语言写作的诗词的区别。诗的力度和味道是无法翻译与模仿的,它们在不同民族唤醒的想像和意境亦不会相同,从而影响到思维特性的差别。当我们比较中西哲学时,也可以从中西诗词的差别入

^① 孔狄亚克:《人类知识起源论》,第189页,剑桥大学出版社,2001。

^② 同上书,第194页。

手,或者说,从两种文字的意境差别入手。“严格地说,诗词翻译作品几乎都是蹩脚的,好的翻译几乎是不可能的,这是因为两种语言不能享有同样的特色。这表明,相同的念头,在这两种语言表达中,不可能有相同的美。”^①

为什么呢?我们可以联想到汉语与拼音文字在韵律上的差别,字形、字义、发音之间关系的不同,字句颠倒方面的差别等,这也成为中国诗不可译成外文的理由。又是“不是一种声音”,或者“不是一种语言”。如果一种语言中形成的念头及其丰富含义是另外一种语言无法期盼、不能通融的,那么放弃汉语的优良传统(特别是韵文),一味模仿拼音文字的做法(表现为长句子,“的”、“是”、“因为”、“所以”、“但是”的泛滥)就是本末倒置。

第三节 对孔狄亚克的新评价

我们所谓“新评价”,是指现代欧洲哲学家对孔狄亚克的感觉论和语言论重新进行研究。

研究主要集中于孔狄亚克的《人类知识起源论》,在这本书的导论中,孔狄亚克认为他的哲学要点有二:1. 世界是由事件组成的。事件的念头就是观念。把握了观念就是掌握了事件。“把握”就是“连接观念”,从而形成思想的话语。2. 观念是靠语言联系起来的。如果把观念的连接比做盖楼,脚手架以及砖和瓦就是语词。

于是,孔狄亚克不得不研究我们怎样获得遣词造句的习惯,他要解释语言的起源,从中解释观念的起源。这是他的感觉论的深入。在孔狄亚克之前,笛卡尔曾经认为“说话”是认识的一种障碍,因为话语中有太多的情感和修辞成分。可见,笛卡尔有贬低日常语言的倾向,他并没有像孔狄亚克这样专门论述语言问题,也许他认为这样做没有必要。笛卡尔甚至很少在著作中提到语言,因为他的

^① 孔狄亚克:《人类知识起源论》,第194页,剑桥大学出版社,2001。

概念就是语言。概念的完美就是语言的完美,所以理性主义实际倾向于理想化的科学语言,其性质是先验的。在1700年前后,这种立场在哲学和人文学科中有所改变,直接的原因是修辞学的进步。修辞学研究的意义是哲学的,它对语言本性的理解与以往不同,即语言不再是死板的思想工具,而是一种创造性活动。我们甚至可以把欧洲18世纪对修辞学的关注,看成是现代意义上的一种语言哲学转向的雏形:从词汇及其类比、隐喻、增补过程洞察思维过程而不是相反。

值得注意的是,不仅笛卡尔,洛克也反对在严肃哲学理论问题上修辞学的嬉戏态度。但是,在以上的阅读中,我们已经看到了孔狄亚克对修辞学之哲学含义的肯定,也就自然得出结论:孔狄亚克并不是洛克的忠实弟子。在反对修辞学对哲学的渗透问题上,洛克竟然与笛卡尔站在一起,他们都捍卫观念的尊严。什么是哲学研究中的语言转向呢?在近现代哲学注意修辞学问题之前,哲学家们似乎认为他们所使用的语言是纯粹的真理性的语言。当洛克捍卫这样的“思维话语”,并极力与修辞学中“词的狡诈”划清界线时,他是站在柏拉图的理念论立场上的。孔狄亚克的思路正好相反,在他看来,词句是思维的条件,是知识和理性操作的家。他把知识与观念连在一起,从感情、表达、同情、情感的相互影响解释观念的起源,但是同时,“感情、表达、同情、情感的相互影响”又是“行为语言”,或者是语言的最初来源。于是整个《人类知识起源论》都是以语言的起源解释观念的起源,孔狄亚克认为,说话是人类最原始的社会组织。所有艺术形式都可以从人类远古的声音和动作的节奏中获得解释,美先于认识,想像先于理性。

总之,词比观念更为重要,这涉及到现代欧洲哲学的一个重要话题,即语词的声音(“能指”论)与它所意味的对象(“所指”)有没有联系?如果有,是怎样的联系?洛克和索绪尔都认为,这种联系是任意的,因此,声音自己不创造意义。声音依赖于观念,离开观念或概念,声音就没有意义。但孔狄亚克并不这样看,他从原始的声音或说话中追溯歌、舞、音乐、诗的起源,认为创造观念性意义的是音

响。于是，“声音”具有了类似哲学上的本体之含义。^①另外，在谈到行为语言对话语的作用时，孔狄亚克又谈到无须说话，只用动作语言达到理解。^②

我们引述欧洲近代修辞学几部重要著作，从中可以读出其对哲学的巨大威胁和启发，甚至可以作为对海德格尔的一句名言“语言是存在的家，人就居住在这个家中”的诠释。拉米在《修辞或说话技艺》(*Rhetoric or the art of speaking*)中认为修辞或说话的艺术增强了文字的力量^③，加之以感情，增补或创造出多余的观念，像是使词有了姿态，一个感叹的音调中有赞叹、快乐、诅咒、气恼等。巴克莱在《论人类知识的原则》(*Treatise on the principles of human knowledge*)中称，“修辞”乃在于多出的言辞和观念，并不合乎习惯用法，它们是创造出来的，参与创造的有演说者的声调、面部表情、姿态和使许多观念附在词上的其他自然特征。这里的词语是说出来的，其力度相当于丰富的面部表情和声调，它们是行为语言和有声语言，不是单字，也不是观念，却可引起串串联想。

这样的议论违反哲学常理，因为它们用声音的变化创造存在的意义。情人在电话中的腔调足以说明一切，与她或他所说的内容无关。

① 如上所述，应该注意汉语发音因素对汉语本身的奇特意义。一般而言，可以从象形的字形和五声的声调两个主要方面分析汉语的构成。但是，从汉语固有的声音韵律（这也许是孔狄亚克谈到民族语言的特有征兆）中既可以演化出诗歌、音乐、歌舞、词曲之类以声音特点为主的艺术，又可以形成书面语中所谓的韵文，这是汉字的声形式，也是汉字的声优势，是拼音文字难以比拟的。所以，不能笼统地说在“拼音”上汉字落后于拼音文字，因为韵文中的乐府诗、五七言诗、律诗乃至词曲也是“拼音”的。在中国传统上“字”以这种韵声的形式成为“话”、“诗”、“歌”、“乐”；另一方面，这是不同于拼音文字的“拼音”，它使“拼音”成为艺术，而不仅仅为实用之需要。

② 这也是汉字本身的特点：象形的笔画就是“动作”，汉字的书法亦为“哑剧”，依字形理解，不必拼音准确。从这个角度看，汉字形状决不像拼音文字那样冷冰冰的，它有姿态、热情。

③ 这里，“修辞”是“话”的变化，从而与僵死的文字相区别。

所谓“真”的东西,不过是修辞或说话的艺术的效果。莫特-费奈隆在《关于雄辩的对话》(*Dialogues on eloquence*)^①中认为,需要给身体各种命令,找到那些使它高兴的图像,就像生动活泼的诗歌一样。

孔狄亚克《人类知识起源论》的立场显然吸收了他所处时代修辞学研究的成果。

以下,我们分析德里达对《人类知识起源论》的解读。在我们从中国文化传统角度阅读此书后,德氏的“后现代眼光”又使文本呈现出新的含义。

德里达认为,应该区别两种形而上学,孔狄亚克用关于“现象和关系”的形而上学,或者说是一种关于事物本身的现象学代替了探讨现象背后“本质”的形而上学。就像《人类知识起源论》的法文新版编者序言中指出的,后者要破解所有的秘密,打开存在的本质,藏在最隐蔽处的原因;前者却说人的精神没有这个能力,我们只能达到现象及其效果。^②这与后来胡塞尔的现象学是什么关系呢?胡塞尔在批评康德时,称不必把现象与本质一分为二,现象就是本质。我们在《人类知识起源论》中,也发现了与胡塞尔一样的动机,“追溯”、寻找知识和语言的起源,一个出发点,像是一种第一哲学的动机。

《人类知识起源论》之后,孔狄亚克渐渐警惕“形而上学”一词,他有意回避亚里士多德和笛卡尔意义上的第一哲学。孔狄亚克的意见是,哲学史成为存在、本质、因果之类观念发展的历史,而看不到任何特殊的、可以观察的东西。也就是说,哲学家在什么都不知道的情况下,就去谈论一切,形而上学成为一门空洞的、没有根基的学问。孔狄亚克的出发点不是一般的原则,而是个别的事物。“他把形而上学

① 写于17世纪末,有1951年英译本。该书被认为是关于现代修辞学最早的论著。

② 转引自德里达《无谓的考古学:解读孔狄亚克》,第11页,巴黎,加利莱出版社,1990(以下所引此书均为此版本)。

只称做类比。”^①“追溯”不再是寻找一个形而上学的出发点,它偏离了轨道,成为 retracer(重新划线、重写)和 suppléer(代替、补充、增补)。德里达认为,它们是《人类知识起源论》中的两个关键词,孔狄亚克使用的所有类似形而上学的词汇都可以根据这两个新词而加以重新解释,如“观念”、“分析”、“一般性”等。

为了加深理解,有必要把孔狄亚克以上使用的关键词联系起来考虑。当孔狄亚克重新审视知识和语言起源问题时,他称自己的主要方法为类比,而比较的过程是 retracer,或者说,用一种近似性代替(suppléer)原来的东西,这个过程也被称做分析。总之,分析与类比、重新描述、增补性是同一个过程。孔狄亚克说:

分析的方法是通过最简单便捷的方法引导我们,这样的分析并不与其他学科相分离,而属于一切学科。它是其他学科的真正方法,是它们的灵魂,只要你不把它与亚里士多德的第一科学混淆起来,我就可以称这种方法为形而上学。^②

于是,在出发点上,孔狄亚克就偏离了正统的形而上学,或用德里达的话说,一种“坏的”形而上学,孔狄亚克把它归因于一种糟糕的语言习惯。因此,有必要阐述另一种符号理论,操作另一种语言。孔狄亚克提出所谓“计算的语言”(la langue des calculs),它追溯语言最简单的因素。我们这里还应遵循以上的思路,即“重新描述”和“增补性”的思路。坏的形而上学也是增补,它在第一哲学的基础上替换着一个又一个观念;孔狄亚克则看到了观念的经验性,一种新的或好的形而上学,他追溯到前语言的本能和情感、语言事实。

当上升到抽象层面时,洛克的经验论哲学终止于观念的性质,但

① 转引自德里达《无谓的考古学:解读孔狄亚克》,第14页。

② 孔狄亚克:《人类知识起源论》,转引自德里达《无谓的考古学:解读孔狄亚克》,第14—15页。

孔狄亚克并不满足于观念的分析,他洞察到符号的重要作用:观念的联系其实只是符号的连接,没有符号的思想是真正的虚无。换句话说,要纠正我们的推理方式,首先得纠正我们使用语言的方式。观念的形而上学被孔狄亚克纠正为关于语言的哲学,他从使用符号的习惯出发分析一切观念差异的起源。于是,在孔狄亚克那里,进行“类比”、“比较”、“重新划线”、“重写”、“代替”、“补充”、“增补”、“分析”等活动的“物质”因素是语言符号,而不是观念。这些放置在引号中的词语是相似的,都具有“类比”的特征。或者说,它们是类比的引申、演化。德里达在这里又补充了一个当代哲学家经常摆弄的词:隐喻。隐喻是类比应有之义,它们是修辞学的实际内容。在这个意义上,孔狄亚克诉诸修辞的哲学。

真正的增补一定是具有创造性的,这就需要我们以上分析过的语言天才,他要表达旧的语言习惯中没有“看见”和“感受”到的新方式,这就需要在类比中发挥思维最不着边际的想像力,打开许多新途径。这几乎是任何学科曾经有过的重大发明的实际过程,即把一个领域中的现象引入另一个几乎与之毫无关系的领域,相互借鉴、联想、嫁接、误入歧途、顺着走神的念头到极致。血缘越远的“配种”越好,一种充满诗意的办法。这在形式上就是我们以上所谓“不是一种语言”。这样陌生的连接使语言极有创意。

在这样的意义上,德里达对孔狄亚克的《人类知识起源论》作了“解构式”阅读,认为关键是要寻找孔狄亚克书中描述的“连接的数量”,从某种分析冒出来的新组合。德里达首先引用了孔狄亚克《人类知识起源论》中非常重要的一段:

我说过,分析是发现过程的唯一秘密,但是人们要问,什么是分析呢?就是观念的连接。当我要思考一个对象时,首先注意把我已经有的那些观念与那些我还没有、正在寻找的观念连接起来。然后,我观察到,不同观念彼此可以用一些好的方式连接起来。根据不同组合的变化,在不同观念之间,有的联系多些,有的少些。于是,我可以假定一个可能有更多连接的组合,

而其他的几种组合可能连接少,以致我们感受不到。如果我面对的对象处于与我要寻找的观念没有任何感性联系的位置,我就一无所获;如果是轻微的连接,我就会发现微不足道的东西。^①我的念头就将只向我显现一种过度的使用效果,或者是一种偶然的效果。这样一种发现几乎没有向我透露一丝通达其他发现的光亮。但是,如果我考虑的对象与我寻找的观念有更多的联系,我将发现一切。^②

孔狄亚克重视已知与未知之间可能有的连接渠道的数量,对比后者与前者相似性的程度,分析的过程就是类比的过程。把在场与缺失的因素连接起来,像是寻找没有联系的连接性。“所有这些在力的概念中叠加、连接。这个力是重述(重新划线、增补)的力。”^③这是从有到无。但从有到无的过渡与亚里士多德模式截然不同,因为“有”只是被神秘地利用了一下,生出一个与它没有血缘关系的怪胎。“力”的概念在这里也是被借用的,它不再是物理学的一种量度,而是指词具有创造性的强度。“我们可以向读者证明,这种述说或重述系统按次序产生了整个文本缄默的爆炸,导致某种裂口,在每个被述说的概念内部爆裂。”^④类比又是显与隐、明与暗的较量,它导向隐与暗的关联,一种晦涩或隐喻的效果,这是词有力度的表现。在这个过程中,原来的解释方向被弃而不用,失去了作用。

这个过程是质变还是量变?德里达说,我们这里应该参照孔狄亚克的著作《同义词词典》(*Dictionnaire des synonymes*),因为这部书把类比或语言的隐喻理论引进哲学。在关于“引力”的词条中,孔狄亚克把物理世界具有的这种普遍联系性质通过类比过渡到观念领域。他说:

① 注意这里与德里达这本书名(*Archeologie du frivole, lire Condillac*)的联系,frivole意味着无聊、无价值、无意义、浅薄、轻浮等。

② 德里达:《无谓的考古学:解读孔狄亚克》,第55页。

③④ 同上书,第56页。

作为一个名称,引力只是表示一个原因,这个原因叫做 *impulsion* (推动、驱使、冲动),此外我们对它一无所知。它是作为冲动的引力,一种推动力……引力是普遍的,人们知道它是万物在各种情况下都要遵循的法则。这导致我关注这个词。我正是因为它是吸力、重力等的原因才谈论这个词,把它作为一个词条。我预言随着牛顿的体系将来被人们普遍熟知,这个词将以比喻或转义的方式被使用(德里达插话,隐喻和类比是组织孔狄亚克同义词词典的规则,我们从中理解了转义——引者)……我们把被称做力的第一个观念归因于内在的感情或本心,正是这样的天性使我们能移动身体,克服困难,抵制作用于我们的因素……这个词从物体过渡到精神和心灵……力被认为是事物多样性的效果……我们还把这个词过渡到没有生气的东西上,但它只是一个表示原因的名称,我们没有它的观念,我们只能通过许多效应知道它。这个原因制造了词的纷争……人们还说到思想力、表达力、说理力、话语力,这些与其他的事例将使你豁然开朗。^①

于是,效应置换了观念,现象置换了本质,观念之间的过渡其实是类比和隐喻的效果。一句话,在场与不在场之间的连接张力,靠一种近乎无中生有的想像力。透视普通的话语,创造性话语,原来都是比拟的或隐喻的。想像力亦是比拟力!

比拟或想像产生了新的组合,“重述”即“增补”,诞生原来不在场的东西。这是一个丧失习惯规则的过程。这种再生之力,或者说,从已知到未知、从在场到不在场的连接,是一种冒险,因为它有歧义、模棱两可、语词双关、同音异义,如此等等。于是,德里达说:“孔狄亚克《人类知识起源论》的所有提问方法都在‘想像’一词的两种含义之间展开:一个是重新描述之再生的想像;另一个是创造性想像,它为了

^① 转引自德里达《无谓的考古学:解读孔狄亚克》,第57—58页。

增补而添枝加叶。”^①比如,孔狄亚克说:

我们拥有在缺少对象的情况下唤醒我们感觉的能力,把最陌生的观念合并在一起的能力。我们的想像采取新的形式。借助自由的翅膀,想像可以把一种问题的性质转移到另一种……没有什么事情比想像支配我们观念的方式看上去更与真理相悖的了。事实上,如果我们不能自主地从事想像操作,想像会使我们迷路。但如果我们知道如何引导想像,想像就将是我们认识事物的一个主要动力。^②

自由在于所讨论的话题在不知不觉或下意识的想像(比拟、隐喻等)中变化为另一个,于是唤醒了新词或观念,一种新的连接。

以上过程也是《人类知识起源论》讨论的语言起源过程,姿态语言、舞蹈、话语、音乐、诗歌、文字之间的交错与过渡亦即类比、隐喻、想像之过程,其中每一个门类的起源都有赖于语言天才的想像,把热情与“偏见”(陌生的念头)在想像中连接起来。在牛顿那里也有类似的科学发明的例子,如壶里的沸水-蒸汽机-机器原理、树枝落下的苹果-引力。系词“是”(哲学或逻辑意义上的同一性)不过“是”一个“好像”,一个类比。比如,孔狄亚克把牛顿经典物理学中的万有引力(万物一种普遍性的“是”)转移并生成语言和心灵的创造力。每次转移都是新的,未曾有的解释或体验。就像孔狄亚克在《计算的语言》中说的,“发明的方法就是类比本身”^③。

所有这些也是变形的过程。根据孔狄亚克的感觉论,热情、愿望、判断、反思都是感觉的转移或变形。这里的情形与胡塞尔所说的意向性不无相似性:在不同的关系中,对同一样东西有不同的表达。

① 转引自德里达《无谓的考古学:解读孔狄亚克》,第59页。

② 同上书,第60页。

③ 同上书,第66页。

德里达用“détour”(迂回、绕弯子)表示上面提到的转移、变形。《人类知识起源论》在讨论语言起源时,就利用了符号之间的类比与过渡。词的类比可以用力度表示,意指关系是连接能力,力的量度不在质量而在数量。数量表示连接方向的差别。但是,德里达对《人类知识起源论》评价的要害是所谓 Archeologie du frivole,即无意指的或无意义的“考古学”。德里达说:

所谓无意指(frivole)在于自付筹码,它诞生符号,但这符号却是没有意味的意味,它不代表任何东西,空洞、缺失、易碎、无用的意指。正是孔狄亚克在《同义词词典》中提到他把无意指转移到无用(inutile)。①

孔狄亚克对这几个同义词的解释是:

无用一词用来指那些什么都不伺候的东西;如果只是表面上有用,实际上无用,人们就称它是徒劳无益的(vain);如果它们的用处只在于某些不值一提的东西上,就是无意义的、无谓的、无聊的(frivole)。至于“无关紧要”(futile),它还对 frivole 有所增补,特别表示那些毫无内容的推理。②

换句话说,这些词摆脱责任,不承担义务,从它们那里感受不到什么,对象缺失。就像诗人眼里的水中月,它是易碎的、空洞的、虚的、柔的,从而也是无用的,一抓就破碎。总之,在 frivole、inutile、vain、futile 的情形中,形不成观念,因为对象或存在总是缺失的。③ 这是一种危

①② 转引自德里达《无谓的考古学:解读孔狄亚克》,第102页。

③ 一个法国当代学者写了一本书《没有观念的智慧或哲学的另一面》(François Jullien, *Un sage est sans idée ou l'autre de la philosophie*, 'Editions du Seuil', 1998)。关于这本书的评论,可参见尚杰“追忆‘没有观念的智慧’”,《读书》,2002年第10期。

险的智慧,因为它摆脱所指、对象、意义,摆脱逻辑和形而上学。这些“自付筹码”的符号在自我繁殖或绕弯子的过程中没有任何确定的意思,它们是一些不能兑换的伪币。“从此,孔狄亚克的方法就在于不确定地重新安排符号……在意指的连接中,理解以隐喻形式出现的所有修辞。”^①

在表达不出准确意思的情况下,可以寻找一组同义词,它们之间的过渡会给我们带来意想不到的联想、类比和隐喻。同义词似乎有相同的意旨,但是它们中间有细微的差异,意思多些或少些,境界亦异。同义词的连接竟使我们从已知过渡到未知?但是,既然是同义词,又怎能说是未知?孔狄亚克又说:

然而,所有我们所忽视的与我们知道的是同样的东西。如果我们期望知道我们还不知道的东西,显然是因为我们没有更多观察我们知道的东西……这就是为何我的起点与别人不同。我长期注意那些所有人都认为无用的东西。^②

孔狄亚克意识到,他的逻辑“与迄今为止人们从事的任何逻辑都不相同”^③。这是“同义词词典”中的逻辑。《人类知识起源论》是一本充满类比和比喻的书。孔狄亚克的形而上学属于另类。

① 德里达:《无谓的考古学:解读孔狄亚克》,第104页。

② 孔狄亚克:《研究讲义》,转引自德里达《无谓的考古学:解读孔狄亚克》,第106页。

③ 同上书,转引自德里达《无谓的考古学:解读孔狄亚克》,第116页。

第十二章 达朗贝尔

第一节 唯物主义科学家

达朗贝尔(Jean Le Rond Alembert)1717年11月生于巴黎。他的父亲是一个现役军官,母亲则是修道院的修女。这使他刚来到这个世界时就遭遇险境:被母亲放在木制小箱中,遗弃在巴黎一个小教堂的台阶上。这样的行为今天看来是会受到严厉谴责的,但在18世纪,却是常见的现象。这个被丢弃的孩子日后成为一个名垂青史的哲学家和科学家。他与狄德罗一起主编了著名的《百科全书》,阐述了具有世界历史意义的启蒙原则。

小达朗贝尔接受了教会的洗礼,他的教名就取自他母亲遗弃他的那个教堂的名字让·勒龙。他父亲在他出生时不在巴黎,后来回到巴黎找到他,并出钱托付一个玻璃工人的妻子抚养小达朗贝尔。达朗贝尔一生对他的养母感情深厚,把她当做自己的亲生母亲。达朗贝尔的养母并不理解儿子所从事的事业,在达朗贝尔成名后,她还疑惑不解地问他为什么要成为一个哲学家。达朗贝尔与他的养母共同生活了将近五十年。直到1765年,出于健康的原因,达朗贝尔才独自搬到一处更通风的寓所。从4岁到12岁,达朗贝尔在寄宿制学校接受教育,而后又上了大学,18岁获得学士学位。他父亲于1726年逝世,并给他留下一小笔遗产,使他不至于为生计所困。达朗贝尔与他的亲生母亲关系冷淡。

达朗贝尔不但在数学领域取得了突出的成就,他也有人文学科的天赋,这从他后来写就的《〈百科全书〉导论》(*Discours préliminaire de l'Encyclopédie*)中也得到证明。他拥有丰富的科学知识并试图

建立一个完整的人类知识体系,阐述建造这一体系的基本原则。达朗贝尔在学校时,拉丁文的成绩突出,这是从事宗教职业的有利条件,但达朗贝尔拒绝以神职为生。他在理智和情感上始终都远离宗教。从1735年起,达朗贝尔用两年时间学习法律。1738年,他获得律师身份。达朗贝尔的真正才华在数学领域。1739年,他开始与法兰西学院的科学家接触,此时他正从事微积分研究。从这时开始,他进入了具有创造力的时期。1741年,达朗贝尔完成一篇关于固体折射现象的论文,受到了德高望重的数学家克莱朗(Alexis Clairant, 1713—1765)的赞扬。同年,他成为法兰西学院的助理成员。达朗贝尔的名声源于他经过计算,准确预言了1759年将要出现的哈雷彗星。

1743年,达朗贝尔发表了《论动力学》(*Traité de dynamique*),系统总结了运动的规律,被后来的自然科学史家公认为是该研究领域的重要著作。1744年,他发表《论流体的平衡与运动》(*Traité de l'équilibre et des fluides*)。1745年,法兰西学院决定向他颁发年薪。1746年,他发表《关于风的理论》(*La théorie générale des vents*),赢得了国际性声望,柏林科学院向他颁发了奖金,并增选他为成员。当时在法国乃至整个欧洲,人们把我们今天称呼为数学家或科学家的人叫做“自然哲学家”。1747年,达朗贝尔把自己的理论应用于更为复杂的弦振动问题。1752年,他发表《关于流体阻力的新理论》(*Essai d'une nouvelle théorie sur la résistance des fluids*),把自己早期的工作延伸到水的动力学。1752年,他发表《关于世界体系之不同重要观点的研究》(*Recherches sur différents points importants du système du monde*),分析了月亮的运动和轨迹。1759年,他发表《论哲学的要素或人类认识的原则》(*Essai sur les éléments de philosophie ou sur les principes des connaissances humaine*,以下简称《论哲学的要素》),这是启蒙时代重要的哲学文献,其思想原型可以在《〈百科全书〉导论》中找到。在《论哲学的要素》中,他追溯了不同学科的起源及其相互关系。

1783年,达朗贝尔去世,终年66岁。

达朗贝尔一生的重要事业,是与狄德罗一起主编《百科全书》。《百科全书》最初的主编不是狄德罗和达朗贝尔,而是法兰西学院的数学家德·马尔韦。德·马尔韦注意到达朗贝尔杰出的才华,邀请他为《百科全书》撰稿,这一天是1745年12月17日。两个月后,狄德罗也参加进来,并很快就显示了他出色的组织和协调才能。达朗贝尔无疑对《百科全书》的早期工作作出了更大的贡献。他已经有科学声望,同时是几个科学院的成员,这对《百科全书》的出版是有利的。在《百科全书》各卷上,都赫然标记着达朗贝尔的科学头衔。1747年8月,德马尔韦从《百科全书》主编的位置上退了下来。同年10月,达朗贝尔和狄德罗被推举共同主编《百科全书》。但狄德罗渐渐起着实际上的主编职能,因为两人的性情不同,狄德罗更有热情,而达朗贝尔还要担负科学院的工作,他还是柏林科学院的秘书,不愿意把时间更多地花费在编辑上。狄德罗为《百科全书》奉献了更多精力。

大约在1749—1750年,《百科全书》第1卷宣告完成。1750年11月,狄德罗正在为《百科全书》撰写的“内容介绍”(Prospectus)由于他被捕入狱而搁浅。狄德罗的“内容介绍”具有为出版作宣传的性质。随着以后几卷陆续出版,需要一部具有哲学性质的导论。这个任务历史地落在了达朗贝尔身上,由他起草的《〈百科全书〉导论》不但成为《百科全书》不可分割的一部分,而且是对整个启蒙运动的精辟总结。它也是达朗贝尔与狄德罗两人智慧的结晶,达朗贝尔必定征求了狄德罗的意见。我们甚至也可以认为它是百科全书派的哲学宣言,它的基本原则是狄德罗、达朗贝尔、孔狄亚克、卢梭等人基本同意的,或许还是他们在定期举办的沙龙中闲谈的精神成果。

《〈百科全书〉导论》以总论的形式发表在1751年6月8日出版的《百科全书》第1卷上。

第二节 法国启蒙时代知识分子宣言

达朗贝尔的哲学著作是“大手笔”，因为它们通常针对的是整个启蒙时代，集中了百科全书派哲学家的集体智慧。启蒙著作的一个鲜明特点在于，与其他时代相比，哲学家之间有更多的“共同语言”。启蒙是一项伟大的公众教育事业。在用词上，启蒙思想家们喜欢用一些大字眼，他们自认为是一些扭转乾坤的人。事实也是如此，人类现代精神各个领域深深刻有启蒙时代的思想烙印。在达朗贝尔的两部重要哲学著作《〈百科全书〉导论》和《论哲学的要素》中，我们能看到有关启蒙知识的最全面总结。

《〈百科全书〉导论》“由两部分组成：第一部分旨在讨论科学的谱系，第二部分讨论自从文艺复兴以来人类精神进步的哲学史”^①。换句话说，一部分讨论自然科学的内容，另一部分讨论人文科学的内容。同时，这两部分的内容并不是没有联系的，《〈百科全书〉导论》正是要说明它们之间的关系。《百科全书》想要总揽人类全部精神财富，并给出一个总体性答案，这也是每一个启蒙思想家的伟大抱负。《百科全书》是一部由启蒙学者集体撰写的著作，表达了相同的思想倾向，即以启蒙的精神探讨科学与艺术。

在形式上，达朗贝尔要表述人类知识的谱系。在他看来，《百科全书》应该是人类科学与艺术词典，它包括人类所创造的一切科学与艺术门类并分析它们赖以生长的基本原则。“科学与艺术是相互适应的……但是，还原为少量的规则或具有普遍性的概念通常是困难的。”^②为了完成这样的任务，首先要检验人类已经获得的知识种类，追溯它们的起源，同时也追溯人类观念的起源。当达朗贝尔持有这样的态度时，他的眼光更像哲学家。他说：

^① 达朗贝尔：《〈百科全书〉导论》，第7页，巴黎，弗兰出版社，1984。

^② 同上书，第13页。

我们可以把全部知识分成直接的知识与反思的知识两种。直接的知识是这样的知识,就是说,我们可以直接接受它们,中间不需要插入我们任何意志活动。也可以这样说,它敞开我们全部心情,其间没有障碍,也没有人为的造作。反思的知识是这样的知识,就是说,它是在直接知识活动基础上获得的精神,要进行统一和组合的活动。

我们全部直接性知识都可以还原为通过我们感官^①所感受到的;或者可以这样说,正是由于我们的感觉,才可能有我们的全部观念。^②

达朗贝尔对所谓“直接的知识”的解释比较模糊。“直接的知识”非常复杂,它包含了洛克意义上的两种经验:内感觉与外感觉。外感觉通常指科学意义上的经验,其特点是“一般性”。科学意义上的经验抹杀“你”与“我”之间的区别,是“我们”共同的经验。牛顿、F. 培根、洛克的学说都以科学含义上的经验论为基础。内感觉则可以归结为人的情感活动,它与外感觉的关系是间接的、模糊的,甚至是不存在的。内感觉自我滋生、繁衍,哲学上也称其为直觉和顿悟,具有神秘性。就达朗贝尔的本意,他当然主要诉诸科学的经验,同时,他并不一般地排斥情感因素。但是,像许多启蒙思想家一样,达朗贝尔也反对内感觉所导致的天赋观念或宗教观念,认为它们导致蒙昧。达朗贝尔这样说:

第一哲学家们的这个原则(指内感觉原则——引者)长期以来被经院哲学家看做公理……他们以同样的热情捍卫实体性的形式或隐蔽的性质。但是,随着哲学的复兴,这种看不见的真理

① 达朗贝尔这里的所谓“感官”不仅指通常的耳、目、口、鼻、身之五官,也包括洛克所谓第二性质的感官,即从心灵所萌发的性情和观念。英国经验论哲学家洛克对18世纪法国哲学有非常重要的影响。

② 达朗贝尔:《〈百科全书〉导论》,第14页,巴黎,弗兰出版社,1984。

被视为应该加以澄清的荒谬的观点。^①

以启蒙的视野而言,看不见的、隐蔽的、不透明的东西与蒙昧、迷信、宗教之间是划等号的。启蒙思想家之所以强调科学理性或感性,乃在于其真理不是遮蔽的,而是看得见、透明、在场的。出场的人有着启蒙照耀的一切光环,成为讨论的中心。人们感受到的第一件事情,就是自己的存在,然后才是外部世界的存在。人们对自己身体及其需要的感受,成为对外在世界的感受的重要组成部分。在启蒙时代,人的心灵与身体之间的界限、人与世界之间的界限经常是模糊的。谈论人的身体感受,常常被等同于谈论人和世界本身。人们喜欢讨论离他们最近的东西,比如人的身体、人与人之间的关系,而批评和放弃那些与人距离遥远的东西,比如抽象的上帝观念和思辨哲学。

达朗贝尔认为,“我们的感觉告诉我们的第一件事情就是我们的存在”^②，“存在”并非传统形而上学意义上的本体论,它在经验上指人的身体存在及从中衍生的东西。对身体或心灵痛苦的感受成为启蒙作品描述的重要内容。“并不是说我们从身体所感受到的一切都令我们不快,但这正是人类境遇的不幸。痛苦是我们身上最为强烈的感受。我们接触到的快活赶不上痛苦,快乐从来就不足以安抚我们的痛苦。”^③正是从这里引导出启蒙时代的伦理学或幸福论,它成为那个时代的中心话题,它涉及到人类怎样才能最大限度地保持自己的快乐,同时又不给别人带来痛苦或破坏他人的幸福。快乐和痛苦都是唾手可得的,决不像形而上学那样玄虚。为了寻找根据,启蒙时代曾经求助于伊壁鸠鲁的伦理学。

达朗贝尔对痛苦和幸福的分析有一个基本前提,他并没有具体区分痛苦和幸福问题上的千差万别,他只关心“人”本身,“人”是“我

① 达朗贝尔:《〈百科全书〉导论》,第14页,巴黎,弗兰出版社,1984。

② 同上书,第15页。

③ 同上书,第17页。

们”而不是具体的“你”或“我”。达朗贝尔假定人人都有同样的痛苦，就像他们应该拥有同样的快乐一样。他说：

我们一开始浏览这些对象，就发现对我们来说，它们大多数表现完全是相似的……我们似乎具有一些相同的感受，拥有我们体验到的相同的需要，要满足相同的利益。结果我们发现，它们能使我们连成一体，这带给我们很多方便，使我们在自然中分辨保存我们和伤害我们的东西。^①

这好像说，人是中性的。抹杀个体之间的差别也包括忽视性别的差异，抽象地谈论人，讨论的意义似乎只局限在哲学上。这也从另一个角度向我们解释了为什么法国启蒙思想家的兴趣在哲学上，启蒙时代是哲学的时代。达朗贝尔设定人们有同样的情趣、利益、需要。我们理解了“交往”、“社会”、“契约”这些启蒙时代的词语，为了实现它们，需要一些普遍性的规则。我们注意到达朗贝尔正是由此解释新语言的产生：新术语产生了新观念。人们在交往中传播新术语与新观念。达朗贝尔也假定了人与人之间的交往是透明的，即不存在理解上的障碍。这同样可以导致政治哲学或法哲学的结论，即人有同样的权利与义务，在法律面前人人平等。

情感或情趣、身体的需要、利益是“自然”的，自由、公正、仁爱是人“自然的权利”或“自然法”，科学家被称做“自然哲学家”。“自然”的基本含义是本来就有的，一个不需要争论的“根源”。它成为理性的界限，一个借口。正是在这样的基础上，诞生了近现代以来西方社会基本的道德规范与政治秩序。在表面上，启蒙精神是反基督教的，但实际上，离开基督教精神，也难以理解启蒙精神，两者又有诸多的相似之处。“自然”也是神。“自然”是一个独立于逻辑证明的模糊字眼。由于“自然”概念是含混的，由它增生的其他术语亦然，如公正、善、恶、

^① 达朗贝尔：《〈百科全书〉导论》，第18页，巴黎，弗兰出版社，1984。

自由等。

自然的道德与政治可以追溯到人类内心的情感需要。如上所述,这样的感情具有宗教色彩。启蒙精神所谓的纯粹理性,实际是不证自明的感性。我们怎么能把这种感性与洛克批判的天赋观念区别开来呢?启蒙精神经常印有所批判对象的痕迹,这自相矛盾,却可以理解。就启蒙的道德乌托邦而言,这种自相矛盾是必不可少的、有益的。乌托邦并不存在,难以企及,但它给人以幸福感,追求它的过程促成了精神与社会的变化。

什么是达朗贝尔理解的“反思”?启蒙的概念来自反思的精神——己所不欲,勿施于人。推己及人并统一为“我们”,相似感觉的比较和组合上升为一般性的观念,这些观念都是讨人喜欢的、有情趣的、有用的、能慰藉我们的。所有这些,都是符合“自然”的。人的需要就是热情所往,也是认识的对象,其中“快乐占据着首要位置,好奇是会思想之人的需要,尤其是当焦虑的欲望被某种苦恼激发之时,它是一种不能完全满足自己的苦恼……这就是这门内容广泛的科学之进步的缘由”^①。这里指的是什么“科学”呢?在达朗贝尔那里,“科学”一词的用法含糊,因为在《百科全书》中,“科学”与“艺术”是混用的。从上段的语境可知,达朗贝尔所谓“科学”显然指的是道德与政治——它们也是“艺术”,是可以化为实践行为的原则。

达朗贝尔常把“科学”混用于“艺术”,他把艺术科学化。在达朗贝尔看来,观念的交往是一门科学,它涉及到要把观念分类,将其置于同一观念的序列,即以尽可能清晰的形式表达每一个观念,从而要求完善我们所使用的语言符号,以使观念之间的交往更为畅达。像孔狄亚克一样,达朗贝尔也注意词对精神的作用:精神活动的秩序实际上就是安排词发生和发展的“词序”——从生动具体的词到抽象的词,就是从活泼的经验上升到一般或抽象的精神状态、观念等。孩子与成年人用词习惯上的差别表明了不同的认识发展程度。达

^① 达朗贝尔:《〈百科全书〉导论》,第23页,巴黎,弗兰出版社,1984。

朗贝尔认为,词有幼稚与成熟之分,有自身的进步,这个进步就是发现更多的使用规则。人类渐渐完善了语法,语法是逻辑学科的一个分支,它受精细甚至谵妄的形而上学启发,梳理我们头脑中的观念。有了丰富的词,就能细致地区分观念,用不同的符号表示它们之间的差别。

在阐述人文科学的分类时,达朗贝尔提出了时间与地点两个尺度,即人是处在一定历史年代和地球上某一地点的人。以往的哲学家很少像启蒙思想家那样把人的本性与他们生活的自然和社会环境联系起来。达朗贝尔认为:

年代把人放置在时间中,地理把人分配在我们的星球上……要分别考察人如何组成几个大的家族,如何形成不同的社会,不同的社会如何产生不同的政府,各个政府如何寻求彼此的差别;或者是根据所使用的法律的差别,或者是根据不同的社会为了使成员之间交往更容易而想像出来的特殊符号——这就是语言和法律多样性的源泉,这就是政治的起源,某一特定道德种类的起源。^①

这意味着,语言符号的不同导致人、政府、社会、政治、道德之间的差别,达朗贝尔从语言的起源解释其他的起源。这个思路是洛克哲学意义上的,即科学的分类取决于人类对不同领域的认识程度,就像人类认识谱系。人类所有认识都起源于感觉,感觉借助于词才萌发观念。观念之间的简单和复杂之分全在于词的比较和组合。“通常来说,这就是哲学。”^②

达朗贝尔讨论了人类认识的起源问题,这也是《〈百科全书〉导论》的主要内容。

问题又归结为人们按照怎样的规则形成自己的观念。达朗贝

①② 达朗贝尔:《〈百科全书〉导论》,第45页,巴黎,弗兰出版社,1984。

尔的回答是,模仿自然,因为人们直接获得的对象来自外部世界。观念是外部世界作用于感官的产物。观念离不开想像,但想像中的观念总是与我们具有模仿性质的直接观念相似。达朗贝尔认为,模仿自然的习惯从古代延续至今。模仿是最直接的,也是最生动的。人们容易养成模仿的习惯,主要还因为它最容易保持在记忆中,最容易寻找,最能轻而易举地给我们带来愉快。“如果令我们感到快活的对象比(事物)简单的表现能更真实地使我们激动,那么,简单的表现就会失去快意,快活的对象会以某种方式作为补充,这就是模仿的快乐所导致的对象。”^①这里,达朗贝尔实际上也给出了他所理解的艺术创造原则。在很大程度上,这个原则也是《百科全书》理解的艺术哲学。这个原则认为,为了获得艺术中的快感,模仿必须与被模仿的对象保持距离,并且同时对后者有所改变。达朗贝尔列举的例子是,一个真实的或身临其境的环境给我们的感觉可能是令人悲伤的、嘈杂的。艺术中被模仿的对象可以变化成令我们愉悦的对象,因为在模仿过程中,本来会使我们悲伤的对象与我们保持了距离,不会对我们构成威胁或伤害。距离产生美,为悲剧流出的眼泪带给我们愉快。^②艺术是对自然的模仿,但却是经过增补后的模仿,否则就不能称其为艺术。这里的关键词是“距离”,但因为有了距离,也就不是忠实的模仿。不忠实的模仿还能称做“模仿”吗?这是一个问题。“引导认识方向的因素是模仿,这也表现在绘画和雕塑中,因为模仿最能接近它们所要表现的对象。”^③这是典型的科学艺术论,符合西方的艺术传统(逼真)。这在哲学上则是实在论,或以实在作为基础的本体论。当代艺术的疑虑却是,“逼真”是否更接近所要表现的对象?在达朗贝尔看来,诗也遵循同样的原则,即诗来自对自然的模仿,诗好像是绘画和雕塑出来的文字。词的排列就

① 达朗贝尔:《〈百科全书〉导论》,第47页,巴黎,弗兰出版社,1984。

② 参见同上书,第48页。这个见解并不是达朗贝尔的独创,它可以追溯到亚里士多德的模仿理论。

③ 同上书,第49页。

像组成一幅表意画似的。^① 诗歌不仅带给我们听觉的和谐,而且有视觉想像的和谐,想像中的视觉而成为创造。达朗贝尔认为音乐和诗的道理一样,音乐模仿自然的声音,在模仿中掺杂着感觉和想像的因素。音乐是以声音表现艺术图像,显现不同的感情或热情。

《论哲学的要素》以《〈百科全书〉导论》为原型,继续发挥启蒙思想。《论哲学的要素》主要考察人类精神,但实际是指18世纪欧洲特别是法国人的精神。像其他启蒙思想家一样,达朗贝尔把时代的变化理解为进步,用“进步”一词描述周围的生活世界。在他看来,所谓进步,乃在于纠正了错误;所谓错误,特别指精神上的迷信——宗教意义上的欺骗和哲学意义上的教条。哲学的进步即精神的进步。达朗贝尔和百科全书派对笛卡尔基本上持肯定态度,认为笛卡尔的沉思旨在破除迷信,区别真伪,建立一种新哲学。唯理论与经验论之争乃认识方向之争,在启蒙的意义上它们是完全一致的。百科全书派并不是一种思辨性质的哲学,而是生活世界的哲学。就像达朗贝尔说的,以往的哲学很少关心我们现在的生活、事件、风俗、著作、谈话等,但是这些现实的因素在迅速发生变化。最大的变化发生在人的精神领域,因此“我们的世纪特别应该称做哲学的世纪”^②。

达朗贝尔所谓“精神”在很大程度上指自然科学精神,当他分析人类感情时,更多地是看到它们之间的一致性。这像是一种“不带偏见”的中性分析。从笛卡尔到洛克,新哲学方法的使用为精神敞开了新的活动空间,人们求助于新的观点,不保守,不怕改变自己的立场。人类思想和活动的领域极大地扩展了,人们的精神趣味不再满足于形而上学、经院哲学、神学;社会生活趋向复杂,商业、贸易、法律、政治等新的社会分支不断涌现。新旧生活的交替在知识分子中间产生了

^① 福柯在《这不是一个烟斗》中谈到了法国现代诗人阿波利奈尔诗歌创作的一种方法,极有启发作用。这个方法被称做“Calligram”,即一首诗歌的词以形成某种图画的方式排列起来,而这幅图画就是这首诗歌描述的主题。换句话说,诗歌中的词是“绘画”的,有些像汉字或象形文字、表意文字。

^② 达朗贝尔:《论哲学的要素》,第10页,巴黎,法亚尔出版社,1986。

大量争论,人们的行为方式从来没有如此多的不一致。这是《百科全书》得以产生的精神背景。在达朗贝尔看来,“哲学就是把理性运用于不同的对象,哲学就在这些对象的基础上活动。哲学要素应该包括人类全部认识的基本原则,这些认识来自三个方面:事实、感情、讨论”^①。这区别于形而上学和经院哲学。但矫枉过正,达朗贝尔显然把在今天看来属于自然科学的对象混同于哲学研究的对象,他认为自然科学不过是自然哲学。“自然事实的科学是哲学家研究的重要对象。哲学并不是为了追溯它们的最初原因,这样的追问几乎总是不可能的,哲学是对这些事实加以组合、比较,把它们恢复到不同的种类。”^②《百科全书》的分类原则被达朗贝尔看做哲学的,科学的方法就是哲学的方法。

达朗贝尔认为,事实不仅指“自然事实”的科学(自然科学),在《百科全书》的分类中,“事实”还指“历史的科学”。这两种“事实”是有差别的,自然科学中的“事实”是由理性产生的,属于哲学领域,历史科学中的“事实”是以往文明的痕迹和人类“记忆”产生的科学,包括人的历史和自然本身的历史。达朗贝尔为《百科全书》建立的分类体系从某一角度或领域研究对象的某一方面,强调不同学科之间的界限,这有助于研究同一对象不同的意义。比如同样研究人,解剖学研究人的身体,历史学研究人的活动和事件,同时,它们又有别于达朗贝尔所说的“人的科学”,因为他认为“人的科学”只是逻辑学和伦理学,附属于理性或哲学。由于强调情感的“真理”,达朗贝尔把情感也看做哲学要素,但将其与从属于诗歌的想像区别开来。达朗贝尔和百科全书派的做法是把感情等同于道德感,并且与趣味等概念联系起来。所有这些,都受制于道德原则——所谓“人的科学”或者社会的普遍原则。这些原则是复数,它们之间有相似性关系。这些原则既是认识的真理,又是人们内心情感的需要,给人以快活和趣味。所谓启蒙,也是揭示这些道德原则,使它们乌托邦化。

①② 达朗贝尔:《论哲学的要素》,第19页,巴黎,法亚尔出版社,1986。

“goût”是法国启蒙时代创造的一个哲学概念,它对我们理解启蒙精神具有特殊重要的意义。启蒙时代的哲学概念或多或少与“情趣”有联系。在达朗贝尔那里,“情趣”具有普遍性品格,从而也被说成科学或者艺术应有之义。

达朗贝尔说:“哲学家特别注意并感兴趣的一件事,是认真区别信仰的真理和理性的真理,要确定区分它们界限的真理。”^①这里,达朗贝尔是以学科划分的态度对待宗教的。除了霍尔巴赫等少数人之外,法国多数启蒙思想家对宗教持一种审慎的宽容态度,这与他们严厉批判基督教的不宽容并不矛盾。《百科全书》为宗教预留了位置:宗教属于“神的科学”而列在哲学的大范畴之内并与“人的科学”区别开来。这是启蒙时代对待宗教的另一种虔诚,而并不完全是出于一种策略上的考虑,这些自然神论者有理由认为蒙昧是对“自然神”的亵渎。康德关于知识和信仰的区分与法国人类似的思想之间并没有实质上的冲突。

达朗贝尔认为,逻辑学也是“人的科学”,是关于推理的艺术,是我们在哲学中讨论的“第一科学”。与亚里士多德的传统逻辑学有所不同,达朗贝尔称:

全部逻辑学可以还原为一个相当简单的规则。为了比较相距遥远的对象,人们利用一些处于中间状态的对象。同样的情形也存在于两个或多个观念的比较之中。推理的艺术不过是这个原则的展开及其导致的结论。^②

类比的方式并非严格意义上的演绎逻辑,它需要借助于想像。类比在文学和科学发现中被广泛采用。达朗贝尔所谓“逻辑”是更广义上的“科学逻辑”,其中包括了“人文科学”,用他的话说,逻辑不是科学而是艺术。从以上“类比逻辑原则”可以认定,“我们的精神不仅可以同

① 达朗贝尔:《论哲学的要素》,第23页,巴黎,法亚尔出版社,1986。

② 同上书,第34页。

时具有几个观念,还能同时判定这些观念的一致或冲突”^①。达朗贝尔认为同样的“推理艺术”适用于所有学科。

在确定哲学下属学科时,达朗贝尔描述了道德哲学而没有专门讨论政治哲学。在启蒙时代,政治与法的观念启蒙不但最初来源于道德观念的启蒙,它们的基本概念甚至是重合的,比如最基本的权利意识。“我们把关于这些权利的意识称做道德。”^②毫无疑问,这种自然权利意识也是启蒙的政治或法哲学的出发点。

达朗贝尔和百科全书派吸收了洛克的经验论,把经验延伸到人们之间的感觉、理解、需要,并且假定个体之间是一种无差别的平等关系。下述这样的推断既是道德的,也是哲学的:个人感到自己不是孤单的,因为一个人总得与其他人发生关系——一种相互需要的关系。这种相互需要使我们认识到应该有一个社会,制定人的权利和义务,以实现公正。

在达朗贝尔这里,“自由”概念既是伦理学的,也是政治学的。中世纪宗教哲学家奥古斯丁曾经以思辨本体论作为“自由”的形而上学根据,但达朗贝尔认为自由只来源于感情。“我们说,自由的存在只是感情的真理,而不是讨论的真理。”^③这里的“感情”可以理解为天然感情,即相信或但愿如此。“自由”来自直觉或体悟,并不需要逻辑的或本体论意义上的证明。在感情上,自由的真理是不必劝说而最容易使人接受的。达朗贝尔认为:

因为自由的感情就在于这样一种权利感情之中,即有权做与我们现在的行为相反的事情。自由的观念是一种没有表现的权利……自由只是我们精神的的活动。根据自由,我们区分了行为的权利和行为本身。当行为还没有实施时,把这种闲置的权利(指自由——引者)视为始终存在的。自由的概念只是一种本心的真

① 达朗贝尔:《论哲学的要素》,第34页,巴黎,法亚尔出版社,1986。

② 同上书,第39页。

③ 同上书,第59页。

理……问人是否自由,并不是问人的活动是否无动机或无原因,而是问人的活动是否有选择,是否容许相反的情况。^①

换句话说,自由的感情仍旧是形而上学的,它在还没有行为时,就知道有行为的权利。自由属于思想和感情的最高层次,它是行为的最后根据,因而是不可以讨论的。那么,公正或者平等的概念与自由是怎样的关系呢?“法的道德公正性是自由的结果,而不是相反,即自由不是法的公正性之结果。”^②这或许可以理解为,自由已经是一种平等,在自由面前人人平等。道德和政治概念都是自由概念衍生的结果。

一般来说,法的概念解决是否可以做某件事的问题,而对于法没有禁止的一切事情,人们有行为的自由^③;道德解决善与恶的问题,道德面对“应该”或提倡的问题。“道德法”概念把道德与法联系起来,其间的中介概念就是“公正性”。

关于法的区分以及法与道德的联系,达朗贝尔认为,一般性的法与自然法是法的两个不同部分,也可以称做成文法与不成文法。人们把违反了成文法的人称做罪犯,而违反了非成文的自然法并不构成犯罪,因为从表面上,后者对社会的危害并不像前者那样大。成文法是“必须”,自然法是“应当”。换句话说,所谓自然法实际上就是道德法,它同时是成文法的依据和补充。

我们为什么把道德、法、政治的观念与形而上学联系起来?如何建立这样的联系?在启蒙时代这样的联系有什么特点?社会科学领域的学科当时还附属于哲学,道德、法、政治的观念只有与形而上学联系起来时,才有哲学上的根据。但与传统形而上学(宗教哲学和思辨哲学)相比,启蒙时代的法国哲学有一个重要变化,就是当它求助

① 达朗贝尔:《论哲学的要素》,第59页,巴黎,法亚尔出版社,1986。

② 同上书,第60页。

③ 一旦涉足具体领域,上述对自由的抽象议论就显得软弱无力,因为法与自由经常处于冲突状态,一旦进入法的领域,自由就是有前提的。

于洛克的经验论时,往往把这种经验延伸为感觉和情感,这两种因素经常混杂在一起,难以区分。当启蒙思想家们呼吁“理性”时,这个“理性”其实是感性。如上所述,被冠以神圣的“自然”之名义的法、权利、道德都是“感情的真理”,尽管它们是所有人的通感。在达朗贝尔看来,道德、法、政治的观念与形而上学密不可分,因为形而上学是“分析观念的艺术”。所有这些又离不开逻辑学,因为逻辑学是“说理的艺术”。达朗贝尔说:

然而,还有另外一门科学,它与逻辑学和形而上学不可分离,它实际上属于这两门学科,这就是语法学,或说话的艺术,因为……在表达我们思想时,词的选择对我们判断的真与假有重要影响……而且正是主要在与说理的艺术和分析观念的艺术之联系中,哲学家讨论了语法学……结果,问题就限制在形成语言的那些一般性原则中……于是,研究语法的哲学家讨论词的不同方面……精神在不同词中面对一个对象……这可以被视为语言的哲学根源。也就是说,有一些原创性的最基本的词被用来解释其他词,以新的方式认识这些词。正是这些原创词封闭了它构成的观念。词有本来的意义和它们比喻的或隐喻的意义,必须区别这些不同的意义,以避免当我们混淆它们时所犯的错误……利用这些词已知的意义发现其他未知的意义。^①

达朗贝尔意识到,可以从语言的起源追溯观念的起源。除了词,观念在书面上再无别的表达可能性。词与观念并非完全一致,因为同样的词可以有不同的意义,而不同的词也可以有相同的意义。这表明了词对观念的重要性,这些语言现象也说明了词的作用是有限的,词难以达意,语言并不能解决全部意义或观念问题。

所谓“言不尽意”,是说感情复杂到无以言表。在达朗贝尔和卢

^① 达朗贝尔:《论哲学的要素》,第101页,巴黎,法亚尔出版社,1986。

梭等人那里,情感是比语言更基本的因素,正是在这样的意义上,我们称启蒙时代的哲学是“心情哲学”。心情与理性的综合是启蒙时代的特征,人的内心敞开所有的情感。快乐和忧郁、幸福与不幸掺杂在一起,就心情哲学而言,甚至忧郁和不幸也是一种乐趣,伤感的事情同时也是动人心弦的事情。18世纪诞生了古典浪漫主义哲学和文学,其“情趣”相当于汉语美学传统中所谓的“味儿”。18世纪的精神时尚是微妙、灵感、奥秘,其物质生活时尚则是精巧、精美、雅致。所有这些是为了使心情快活。离开这些字眼,就不能深刻理解18世纪的法国哲学,而只能将其解释为知识论的唯物主义。启蒙哲学家是一个个热情的血肉之躯,他们的生活受热情引导,却不恰当地说自己受理性主导。事实上,他们甚至不顾自己的热情可能到达危险的地步,例如法国大革命期间的红色恐怖。法国启蒙思想家有自己丰富的个人生活自传,而不仅是思想自传。他们决不把快乐的愿望隐藏在枯燥乏味的书斋生活中,而是热情洋溢地表达自己的爱憎。当他们写作时,并不回避内心的矛盾和灰暗面。他们想捕捉所有灵感和情感,这就要求他们是敏锐又多才多艺的人。思辨的哲学让位于心情加雄辩的哲学,智慧获得了新的含义。哲学成为人或人生的哲学。

达朗贝尔也许是启蒙学者中知识最为全面的一个,他具有科学与人文知识两方面的高度修养,并试图把它们结合成统一的体系。达朗贝尔是他所处时代科学哲学的代表,与伏尔泰、卢梭、狄德罗不一样,达朗贝尔是真正的自然科学家。

第三节 知识的划分与结构

F. 培根在《特殊历史编目表》中,列举了人类已知的各种知识。达朗贝尔在《〈百科全书〉导论》中对培根哲学的成就给予肯定,并借鉴了笛卡尔和培根的说法:人类知识是一个体系,就像一棵大树。达朗贝尔面临的问题是如何对《百科全书》的知识体系作出科学的划分,这是编撰《百科全书》之前首先要做的工作。

《百科全书》的体系构造原则有三条主线:1. 历史领域,来自记忆。2. 哲学领域,来自理性。3. 想像领域,来自艺术。

历史领域是由自然的历史和人的历史组成的,其中由人的活动及其事件构成的历史更为重要。无论自然的历史还是人的历史,都是我们周围世界的历史,与中世纪向人们灌输的神的历史相冲突。《百科全书》的编写者认为,历史是由无数生活在过去和现在的个人组成的。历史就记载这些个体留下的事件,研究团体、民族、国家的形成和发展,系统地解释事件、个人和社会。

哲学领域是《百科全书》的主要内容。所谓“哲学”包括了今天我们称做哲学与社会科学、自然科学的绝大多数学科。哲学或者理性被置于想像之前,符合启蒙思想家主张的人类认识过程。想像是人类的创造性能力,但是在想像之前,首先要从看得见的和已经掌握的知识出发,感觉和推理的知识是想像中的创造活动的基础。具体地说,哲学研究“存在”或者“知识”的领域,包括 1. 关于神的科学:自然的神学或自然神论。这里所谓神的知识其实是把神包容在理性之中。这其中也包括了关于最高存在的知识,即形而上学。2. 关于人的科学。它分为两部分,其一是逻辑学,研究人的理智,如理解、判断、推理、交往、语法、符号、音韵学、句法、肢体语言、表意文字和象形文字、语言学、文论、教育学等;其二是伦理学,包括研究善恶、责任、行为是否公正等概念的一般伦理学和与法有关的特殊伦理学,后者从个人、家庭、社会领域讨论道德法问题,也涉及到政治与经济领域。3. 关于自然的科学。就其一般性而言,它是关于有形物体的科学,其普遍的性质是广延性和运动,也叫做“自然哲学”;就其特殊性而言,也可以理解为“特殊的物理学”,包括动物学(又分为简单解剖学、比较解剖学、生理学、医学)、占星术、宇宙学、植物学(又分为农业和园艺)、矿物学、化学等。4. 数学。它分为纯粹数学(如几何、代数、微积分)和应用数学(如天文学、光学、声学、概率论、力学等)。

想像的领域主要是广义上的诗的领域或文学艺术领域,即以虚构为主要特征的艺术门类,包括音乐、绘画、雕塑、建筑等,它们都具

有想像的特征,并且在相互之间具有共通性。比如一个画家在某种意义上也是一个诗人,反之亦然;一个音乐家是通过声音作画。无论哪一种艺术,其想像的基础都以特殊的艺术语言为媒介去模仿自然,其区别只在于所用的材料不同,它们可以是话语、颜色、声音、石头等。就诗歌本身而论,又可以分为两种,即叙事性质的诗(讽刺诗歌、唱诗和史诗)和戏剧性质的诗(悲剧、喜剧、歌剧、田园诗)。

第十三章 霍尔巴赫

第一节 生平与著作

霍尔巴赫(Paul Heinrich Dietrich Holbach)1723年出生于一个天主教贵族家庭,从小就由他的叔叔、一个富有的征税官照管。他的叔叔自1713年起住在巴黎,后来被封为贵族,获得男爵称号。1744—1749年,霍尔巴赫随叔叔生活在荷兰,在莱顿地区学习法律。1749年起,霍尔巴赫定居巴黎,并取得法国国籍。他很快就与狄德罗代表的百科全书派建立了联系。1753年,霍尔巴赫得到律师资格。同年,霍尔巴赫继承了叔叔的一大笔遗产和爵位,所以人们也称呼他霍尔巴赫男爵。1756年,霍尔巴赫买下了国王的咨询秘书职位。自1753年起,霍尔巴赫一直住在巴黎罗亚尔街,并且在那里组织了启蒙时代法国最有名的沙龙。最杰出的启蒙思想家每周定期在霍尔巴赫的沙龙聚餐,其中有狄德罗、达朗贝尔、布丰、爱尔维修、卢梭等。出席这个沙龙的也有抵制无神论和唯物主义的人,甚至有人当众驳斥霍尔巴赫的著作《自然的体系》(*Système de la nature*)。沙龙也欢迎陌生的外国人。所有这些,表明了沙龙的学术性和宽容性。霍尔巴赫由此也获得了一个美誉:“哲学旅馆的第一主人”。英国著名哲学家休谟也去过霍尔巴赫的沙龙。这里渐渐成为言论自由的中心。^①狄德罗与霍尔巴赫的来往更为密切,他不但经常出入霍尔巴赫的沙龙和城堡,

^① 关于霍尔巴赫的沙龙,记载最为详细的著作是《霍尔巴赫小集团:巴黎的启蒙》(Alan Charles Kors, *d'Holbach's Coterie, An Enlightenment in Paris*, Princeton, 1976)。

而且参与了《自然的体系》的讨论和写作。1765年7月到9月,霍尔巴赫赴英国旅游。从1760年代起,霍尔巴赫为狄德罗主编的《百科全书》翻译科学文献和国外自由思想家的作品,并且自拟或与他人合作,写了很多著作。这些著述许多是匿名发表的,具有强烈的反基督教色彩。霍尔巴赫于1789年逝世。

霍尔巴赫的主要著作有:1766年,《被揭穿了的基督教》(*Le Christianisme dévoilé*);1768年,《神圣的传播或迷信的自然历史》(*La Contagion sacrée ou Histoire naturelle de la superstition*)、《基督教袖珍辞典》(*Théologie portative ou Dictionnaire abrégé de la religion chrétienne*);1770年,《耶稣基督的批评史或对新约的理论分析》(*Histoire critique de Jésus-Christ ou Analyse raisonnée des Évangiles*)、《自然的体系》;1772年,《健全的思想或与超自然观念相对立的自然观念》(*Le Bon Sens ou Idées naturelles opposées aux idées surnaturelles*);1773年,《自然政治或论政府的真正原则》(*La Politique naturelle ou Discours sur les vrais principes du gouvernement*);1776年,《伦理威权或建立在道德基础上的政府》(*Éthocratie ou le Gouvernement fondé sur la morale*);1790年,《普遍的道德要素》(*Éléments de morale universelle*)。霍尔巴赫参与撰写的合作著作有:1751—1757年,《百科全书》第2—7卷;1765年,《百科全书》第8—17卷;1768年,《百科全书》第6卷;1769年,《论宽容》(*De la tolérance*);1770年,《哲学文集》(*Recueil philosophique*)等。

霍尔巴赫一生具有诸多神秘色彩。在他以上撰学的著作中,任何一本都没有署上他的名字。他博学,与众不同,自己拥有一座藏书丰富的图书馆。他喜欢绘画,宣传布丰的自然主义。霍尔巴赫总共为《百科全书》撰写了438个词条,包括冶金、地理学、化学、医学、宗教等部分。他懂多门外语,特别是精通英语和德语。他天性活跃,喜欢社会交往。无论他的朋友还是敌人,都认为他是一个有德性的人,一个朴实的人,好父亲和好丈夫,忠实的朋友,慷慨。他宣扬无神论的匿名著作遭到当局的严厉查禁,禁令甚至维持到19世纪初。特别值得一提的是,他的巨著《自然的体系》被公认为最完整地阐述了启蒙

时代法国唯物主义世界观体系,他也因此成为启蒙时代唯物主义的代表人物。

霍尔巴赫的著作大多是论战性的,他只用很少的篇幅阐述唯物主义自然观的基本原则,而更多的内容涉及对神学和基督教的批判。霍尔巴赫的对手是强大的,几乎包括了全部以往的形而上学和神学。霍尔巴赫的理论能否站得住脚,在于他机械论的自然观是否科学,这是他的无神论的哲学基础。霍尔巴赫的唯物主义使一些著名的读者感到很不舒服。歌德在《诗歌与真理》(*Poésie et vérité*)中提到《自然的体系》时,认为它苍白、黑暗,就如同死尸一般,像幽灵一样使我们感到恐惧;黑格尔在他的《哲学史讲演录》(*Leçons sur l'histoire de la philosophie*)中称《自然的体系》缺少活力,令人感到厌烦和无聊,不像是一个法国人写的书。

第二节 自然主义

霍尔巴赫的唯物主义主要表现为自然主义。像大多数启蒙学者一样,霍尔巴赫也重视经验,对想像持怀疑态度。他认为“自然的体系”建立在经验而不是想像的基础之上。“人是自然的作品,存在于自然之中,服从自然的规律,人不可能从自然中获得自由。”^①这句话表现了霍尔巴赫典型的机械唯物主义立场:“自由”这个词是徒劳无益的,即使人能认识自然,也只能做自然的奴仆。“自由”意味着什么呢?斯宾诺莎曾经认为,自由是对必然的认识。人从对自然的认识中获得自由。无论怎样,自由都不能摆脱自然。摆脱自然的自由,或者说精神自由却正是霍尔巴赫对“自由”一词的理解,在这样的意义上甚至可以说,对霍尔巴赫的哲学来说,“自由”甚至是一个不存在的字眼。霍尔巴赫的这个立场与同时代的德国古典哲学是对峙的,因为后者所强调的,正是自我意识的精神自由,一个不依赖自然

^① 霍尔巴赫:《自然的体系》,转引自《18世纪唯物主义者》,第294页。

的精神王国。霍尔巴赫坚决反对自主的精神创造能力,反对思辨性。经验与思辨的对立恰恰在于:经验立足于周围可见的自然事物,而思辨朝向不可见的事物,一种想像的结果。

于是,真实的经验是自然实在的,或者说,是真正的观念;想像的经验是骗人的,或者说,是虚假的经验。为了获得真实的经验,就得研究自然,掌握它的规律,思考它的能量和它活动中不变的形式。人能从发现自然规律中得到好处或方便,却绝对不能创造规律。

霍尔巴赫在考察人时,不赞同笛卡尔把人的身体与心灵二分的态度。在霍尔巴赫看来,人的“物理”与“心理”或身体与道德并不是平行的两部分,“人是一个纯粹的物理存在,道德的人只是以某种观念考虑这种物理的存在”^①。这里隐含着非常危险的倾向,它使我们观察人时就像对待一个即将用于解剖实验的动物一样。道德只是身体活动的一个效果,无论它是哪一种身体活动方式的效果。我们甚至从中不难得出一个霍尔巴赫式唯物主义的结论:既然实际上人就是身体的存在,人的幸福无非就是身体的舒适、快乐,而这些应该是最符合道德的。人的所有认识和思考都不应该违背人的自然本性,“我们做的和想的一切,我们现在和将来的存在,都不过是沿着普遍的自然让我们所做的事情”^②。

在论及社会时,霍尔巴赫只是把它当做自然的一部分,而并没有详细分析人与纯粹自然状态相脱离的特殊性质。人在社会里不断增加的需要被说成是一种自然需要,是自然因果关系的延长,原始冲动的展开形式,就像是动物的原始需要的复杂形式。人的需要首先是满足自己物质身体的需要,道德的原因是物质的而不是精神的。那么,如何区别文明人和野蛮人呢?霍尔巴赫认为野蛮人就像是缺少经验的孩子,而文明人则是有经验的成年人,更有办法满足自己的需要,实现幸福。文明人是经受了启蒙之人,享受着自然的社会生活带给他的幸福。一句话,人类应该在物质生活中寻找幸福,这是宗教、

①② 霍尔巴赫:《自然的体系》,转引自《18世纪唯物主义者》,第295页。

道德、法律、政治、科学、艺术共同的源泉。从这样的原则出发,人是因为物质生活中的原因而快乐或痛苦,人的目标应该是避免痛苦,寻找快乐。霍尔巴赫在这里又一次实施了他的简约原则,他试图把人类复杂的物质与精神生活归结为最简单不变的原则。当他说这一切根源于人的感觉时,这感觉也是单调的或简单的,它躲避任何看不见的和神秘性的东西。就是说,除了自由,霍尔巴赫在他的哲学中也排除了想像。

按着霍尔巴赫的原则,一切错误都源于没有从物质方面寻找原因,只要求助于自然和经验,人就能避免错误。由于缺少经验,人们就可能形成不完善的观念和奇怪的组合,形成错误或虚幻的宇宙观。显而易见,他实际上实行一条模仿自然的原则,并将其看做精神表现的源泉。他说:

宇宙是所有存在着的事物的集合体,只向我们提供运动着的物质,它的整体只向我们提供一个巨大的链条,不中断的因果关系的链条。其中有一些原因是我们知道的,因为它们直接作用于我们的感官,另一些则是我们所不知道的,因为它只是用一些结果激发我们,而这些结果的原因与我们相距遥远。^①

这是典型的机械唯物论见解。整个宇宙被描述为一部有因果或齿轮关系的大机器,而个人至多不过是这架机器上的一颗螺丝钉。个人的所谓幸福生活变得索然无味。在霍尔巴赫看来,由于运动形式的不同,具体的物质形态就不同,物质有无数的组合形式。宇宙就是由这些具有不同本性的物质集合成的整体。他认为:

这就是说,人是由具有某些性质的物质组合的结果,其安排称做有机体,其本性具有感觉、思想、活动能力。一句话,能以某

^① 霍尔巴赫:《自然的体系》,转引自《18世纪唯物主义者》,第298页。

种方式运动,这种方式区别于它可以与之比较的其他运动方式。根据这样的比较结果,人被安排在一个系统或秩序之中,在分类上与动物的序列不同……不同的存在系统或特殊的自然依赖于宇宙整体这个大系统。^①

这种分析的结果在宗教看来肯定是贬低人的。人与动物的区别仅在于人是另一种物质运动形式的结果。即使霍尔巴赫在主观上想把人与动物区分开来,但在效果上除了进一步证明人是一台不同性质的机器之外,我们并没有获得更多的认识。甚至可以说,在这里我们感受不到启蒙时代的人道主义,相反,人是微不足道的,只是物质运动因果链条中的一个副产品,被淹没在与万物同属的自然、本质、规律之类大字眼中。人的智慧、谵妄、死亡被“科学”地看成只是运动的不同状态,难怪歌德对霍尔巴赫的著作如此震惊,说它是一具死尸。

霍尔巴赫认为,运动的结果使物体发生变化、位移,改变了在空间中的位置,正是物质的运动使我们得以区分和认识事物。我们所看见的事物都是某种原因的结果,而这些结果本身反过来又可以成为其他事物的原因。“原因是这样一种存在,它使另一种存在产生运动,或者使之产生变化。结果是一种物体借助于运动的帮助在另一种物体中产生的变化。”^②霍尔巴赫借助于因果概念阐述他关于认识的理论:有一个外部的原因作用于我们的感觉器官,使我们接受某种印象。同样的道理,如果不是从这样的原因获得的印象,就不可能是真实的存在,而是幻念,我们没有关于它的知识,无从判断它的真理性。认识一个对象,就是感觉它;感觉,就是被外物激发;看见,就是被可视的东西激发;听见,就是与听觉器官相遇;如此等等。于是,因果关系成了霍尔巴赫遵循的另一个简约原则,它几乎可以现成地解释我们身边发生的一切现象,甚至以“它是有原因的”掩盖我们所不认

^① 霍尔巴赫:《自然的体系》,转引自《18世纪唯物主义者》,第298—299页。

^② 同上书,转引自《18世纪唯物主义者》,第300页。

识的现象,尽管这等于什么也没有说。

霍尔巴赫具体划分了不同的运动形式。首先是“获得的运动”。它有两种表现形式,一种是看得见的物体的位置移动;另一种是看不见的内部运动,其中有不可感觉的物质分子的运动,比如植物和动物的生长变化。其次是“自发的运动”。在封闭的物体内部就有变化的原因,封闭的物体根据自己的能量活跃或静止,比如人能走路、说话、思考。同时,霍尔巴赫认为,人之所以能有这些行为,除了人自身的能力之外,也离不开外部的原因,比如人的意志可能受外部原因影响。

在霍尔巴赫看来,世上每一种存在物都以一种特殊的方式参与某种运动。他认为:

宇宙中的一切都在运动,自然的本性就是活动。如果我们认真地观察它的成分,就会发现没有一样东西是绝对静止的。表面上不运动的东西实际上只是相对或貌似静止,实际上从事着一种看不见的运动,几乎毫无痕迹,这使我们感觉不到它们的变化。一切在我们看来静止的东西都并不是这样的状态。一切存在物都在不断地,或快或慢地出生、成长、增加、消失。^①

霍尔巴赫从物质运动及其形式中寻找道德关系的模仿物,比如物质的吸引、排斥、相似性的关系与人的爱和恨——这是人与人之间的吸引和排斥关系;友谊和分裂就像盐溶于水而油和水分离。道德关系就像物质运动中的关系一样,是物质成分不同的组合。原初的分子本来是看不见的,但是无数分子的组合就能使我们看见它的模样;同样的道理,组合起来的物体也能消解为分子形态。用这样的道理可以解释植物、动物、人从出生到死亡的过程。物质元素在相互吸引过程中产生了新的生命,在相反的过程中分裂和死亡,道德律无非就是物质律,“因为决不能将物理的法则与道德律分开,也就是说,人

^① 霍尔巴赫:《自然的体系》,转引自《18世纪唯物主义者》,第303页。

正是由于他们之间的需要而相互吸引,形成了我们称之为婚姻、家庭、社会、友谊、联系之类的统一体”^①。霍尔巴赫在这里还提出了一个重要的概念,就是物质运动形式的方向性,即保存其现实存在的方向。保存就是巩固,就是吸引那些有利于它的、使之顺利的、有好感的東西,而排斥那些相反的东西。总之,自然中有什么,人这里才有什麼。人唯一的目的就是保存自己,这是宇宙中无处不在的万有引力作用的结果。一切引力都朝着自己的方向,在道德上称为自爱,也就是变相的“自私”。人总是自觉不自觉地朝着保存自己的方向,朝着满足自己幸福或快活的愿望方向,抓住一切对自己有利的因素,同时排挤一切相反的因素。就是说,“人类有共同的原始感情,人所有的感官和热情都努力去满足自己的意愿,人的行为有持续的对象和目的”^②。注意,这里谈的是人的共性,这又是简约,也就是抽象——启蒙时代的思想家喜欢的一种谈话方式。他们喜欢使用一些乌托邦化的大字眼,就像霍尔巴赫说的,事物之间必然的联系。所谓“必然”,就是一定如此,没有例外,万事万物就通过这样的必然性连接成因果之链。霍尔巴赫认为:

我们将被迫接受这样的认识,即所有我们看见的东西都是必然的,或者说它们只能如此;我们感觉的所有存在……都是由某些法则引起的……自然中并不存在什麼独立自存的能量,孤立起来的原因,被隔离开来的活动。自然中的一切不断地相互作用,它自身只是一个沿着必然规律赋予和接受的、永恒运动着的封闭圆圈。^③

根据这样的必然性,人不为己,就像物无引力的情形一样,是不可能的。

① 霍尔巴赫:《自然的体系》,转引自《18世纪唯物主义者》,第310页。

② 同上书,转引自《18世纪唯物主义者》,第311页。

③ 同上书,转引自《18世纪唯物主义者》,第312页。

于是,霍尔巴赫得出的结论与黑格尔相反:没有偶然性,因为偶然的东西是必然的。我们之所以称其为偶然性,只是因为我们还不知道它的原因。而只要事物有原因,就一定要纳入世界因果大链条之中。这也就等于宣布,人是生而不自由的。霍尔巴赫说:

人的出生是没有选择的,我们没有问他是不是愿意来到这个世界上,自然也没有向人征求过意见,以决定人所在的国家 and 父母。人所得到的观念、意见、正确或虚假的概念是人所接受的教育必然结果……人的热情和欲望是自然赋予人的禀性之必然结果……人的生命、意志、行为是由人的交往、习惯、事务、快乐、谈话决定的,是由不自觉地表现出来的思想决定的。一句话,是由许多人所不能控制的事件决定的。人不能预见未来。从生到死,人的命运没有一刻是自由的。^①

总之,按照霍尔巴赫的意见,人的一生都“不得不如此”,即使人经常不知道这一点。人只是表面上可以选择,实际上人从来不是自己意志的主人,比如人必然选择快活,而躲避痛苦。有时候,人表面上宁可吃苦,这时,人是为了把暂时的痛苦作为一个过渡,以获得更大更持久的快乐。就是说,人的判断是不自由的,必然受某些已经形成的趋乐避苦之类观念的支配。人的选择也是不自由的,人必然选择那些对自己有用的、使自己高兴的东西。

霍尔巴赫认为,心灵只是身体的一种活动。人是有机物质存在物,以适合人的方式感觉和思想。人是自然的产物,必然与自然及其规律相似。人身上并没有非物质的、可以脱离身体而存在的心灵。只有物质的东西可以激发我们的感觉,否则,我们就什么也不知道。当身体健康时,心灵亦然,否则,心灵也患病。霍尔巴赫说:

^① 霍尔巴赫:《自然的体系》,转引自《18世纪唯物主义者》,第316页。

事实上,我们对精神这个词具有的观念,就像气流、呼吸、风一样。因此,当人们对我们说心灵是一种精神时,这就意味着心灵的活动方式与气流的活动方式相似。气流本身是不可见的,但它施加的影响是可见的。或者说,它隐蔽地活动。但是气流是一种物质性的原因,它是空气的变动。^①

于是,心灵没有任何秘密,甚至这个词也是一个障碍,因为心灵只是身体的一种功能。

第三节 批判基督教

在启蒙思想家中,霍尔巴赫对基督教的批判是最为严厉和彻底的。这种批判的方式具有鲜明的启蒙色彩,即宣传、鼓动和论战。

霍尔巴赫对基督教的批判涉及到宗教的各个方面。他认为,当神甫宣称自己是以上帝的名义行使权力时,其实不过是一个虚假的上帝代表。神甫摆设了各种宗教的仪式,貌似神圣,以骗取人民的尊重。霍尔巴赫说:

他们假装神向他们显灵,由他们宣布神的旨意;他们传授教条,由他们宣布人们应该相信和反对的;他们确定那些使神高兴和不快的事;他们颁布神谕,向焦虑不安的人预见未来,用害怕报应所带来的恐惧使人们发抖。^②

这里一个关键的问题是,这些神甫打着某些神圣的旗号,使人们不能怀疑他们的资格,就好像因为和神沾了边,神甫从此也就不再是凡人了。那么,人们为什么要相信宗教呢?霍尔巴赫称宗教信仰为“神圣的感染”,一种迷信的历史,其根源在于内心的无知。“人只是因为害

^① 霍尔巴赫:《自然的体系》,转引自《18世纪唯物主义者》,第324页。

^② 同上书,转引自《18世纪唯物主义者》,第291页。

怕才迷信的,人只是因为无知才害怕。”^①怎样的无知?不知道自然的力量!于是,人们假定一定要服从一种看不见的力量,它是人们所倚赖的对象,人按照自己的模样创造了上帝的形象。人们从此习惯于把自己无法摆脱的感情和情绪向神诉说,以求得心灵的安慰。

霍尔巴赫认为,宗教滥用了人的想像力,真正健全的思想并不需要太多的想像力,而是利用最简单的方法达到对最简单的真理的认识。虽然霍尔巴赫对神学作了激烈的批判,但是像许多启蒙思想家一样,他其实只是集中攻击了一点,即宗教之所以能从事种种伪善之事,关键在于人们轻信。启蒙者的使命,就在于揭穿这个骗局,从此人们也就不再相信宗教了,就像培尔所说的,一个由无神论者组成的社会是可能的。像他的哲学一样,霍尔巴赫在批判基督教方面也是简单化的,他没有想到宗教信仰还有更为复杂的心理原因,在有了科学知识后,人不一定放弃信仰。

霍尔巴赫的唯物主义自然观排除一切神秘的、不能被解释的东西。但是,哲学发展的历史证明,哲学始终是和“神秘”的精神因素打交道的。一旦精神的内容“进步”为知识,成为可以实证的东西,就从哲学本身排除,属于另一门科学了。排除“神秘”性,将使哲学处于无事可做的境地。但是,霍尔巴赫哲学正是努力寻找真理,破除神秘性。这是哲学的退步还是进步呢?说它是进步,是因为它将哲学简单化了。这种简单同时也是退步,精神并不只是一个方向,精神的本质在于它的多元性。想像或虚构是人类最伟大的精神财富,否则精神就将枯死。

但是,霍尔巴赫对基督教的批判具有解放思想的积极意义,他启发人们独立思考,不接受任何强加于人的教条。他继承文艺复兴以来的人文主义传统,解放人,使人直面世俗社会中的幸福。无论如何,启蒙思想家对基督教的批判推进了近现代国家制度的形成。宗教的效应与启蒙思想相反,就像霍尔巴赫说的,宗教不相信理性与科

^① 霍尔巴赫:《自然的体系》,转引自《18世纪唯物主义者》,第143页。

学,而教育人们安于无知。

霍尔巴赫把宗教与专制政权联系起来。宗教是精神的专制或思想的权力,专制的政治制度是世俗的权力,两者的共性在于它们都是专制的。与此同时,它们一定迫害反对自己的人,即使是霍尔巴赫这样有贵族身份的人也不能幸免。这可以解释为什么霍尔巴赫从未在自己的著作上署上真名。

霍尔巴赫的批判方式又很像是一个给人们医治精神疾病的心理医生,警告他们宗教带来的精神危害,以及如何去掉焦虑、恐惧、无知、妄想等顽症。霍尔巴赫的方式是讲道理,目的是让人们去掉虚构和幻想,享受现实社会生活中的利益、快乐、幸福。霍尔巴赫式的批判带有明显的宣传和教育目的,他的方法是把一切坏事都归于宗教。这和他所谓“健全的思想”一样是过于简单的。他下面这段话就形象地说明了这样的简单性:

真理是简单的。谬误是复杂的。谬误的道路无限曲折回旋。自然的声音任何人都能了解,谎言的声音则模棱两可、扑朔迷离和神秘莫测。真理的道路平坦笔直,谎言的道路昏暗弯曲。每个人都必须记住的这些原理是任何一个思想健全的人都不能怀疑的。一切正直的和诚实的心灵都倾听理性的声音。人们的全部不幸只在于他们的无知;而人们之所以无知,只是因为他们周围的环境阻碍着教育的发展;人们之所以愚蠢,唯一是因为他们的理性还没有受到足够的教育。^①

这里我们当然可以作一分为二的分析。这段话具有批判宗教愚昧的启蒙意义,但这种简单的启蒙宣传可能导致一种新的愚昧。就是说,人们经过思想“启蒙”之后,可能会逃避任何精神领域的复杂、曲折迂回、模棱两可、扑朔迷离、神秘莫测等,把它们当做无知和愚蠢的。理

^① 霍尔巴赫:《健全的思想》,王荫庭译,第19页,商务印书馆,1996。

性只瞄准光明精神,于是导致简单理性。现代西方哲学,特别是20世纪法国哲学研究的内容表明,霍尔巴赫的上述立场不但是简单的,也是独断的。

霍尔巴赫的基本批判方法,是把上帝及其一切神学内容都说成是不存在的。上帝的存在是无法证明的,无形的精神(比如灵魂)和神迹只是一些幻象。不能证明人是上帝创造的。由于把实际上不存在的东西当成存在的,宗教必然导致自相矛盾,如此等等。

我们这里有必要再次提到“自由”概念。霍尔巴赫激烈批判了“自由意志”的概念,而这个概念与中世纪基督教哲学有密切的关系。这也是我们以往常常忽视的一个问题,即自由的观念可以追溯到宗教哲学。宗教曾经从自身角度提出自由问题,而作为启蒙思想家的霍尔巴赫批判宗教意义上的自由意志,这是一件非常耐人寻味的事。我们在这里不准备展开论述这个问题,但是应该指出,“自由”是一个形而上学的话题,与宗教关系密切,对“自由”概念的理解程度直接影响到文明的形式(道德、法、政治制度等)。在这方面,笃信宗教的民族与不信教的民族的差别是明显的。事实上,霍尔巴赫没有看到,启蒙精神与基督教精神之间不仅有批判与被批判的关系,而且有继承关系,基督教精神也许是更为根本的精神。在这个意义上,宗教,特别是基督教传统,可能与一个民族的抽象思维程度有密切的关系,因为基督教中的“存在”与“自由”这样的概念不仅十分抽象,而且要求复杂的心理想像能力,它有助于形成理性思维能力。

霍尔巴赫批判基督教的意义在于,基督教教义实际上是不能令人相信的教条,人民在不懂科学的情况下盲目地接受这些教条,以至于他们的生活中只有宗教,没有科学和理性。在此意义上,所谓宗教的神秘性与科学理性的澄明形成了鲜明的对比。

宗教教条是不可相信的,但是宗教本身并没有随着科学与理性的进步而消失,宗教仍然作为一种文化和精神现象广泛地存在着。在此意义上,霍尔巴赫对宗教的批判是简单的。

第四节 道德与政治观

霍尔巴赫从理性出发阐述他的道德与政治观点。理性是从感性出发的,但是“感情、我们的天性和气质都可能使我们迷失方向并欺骗我们,只有经验和反思使我们走在健康的道路上,使我们知道什么才能真正把我们引向幸福。”^①启蒙时代的“理性”实际上是一个非常模糊的概念,但是至少在霍尔巴赫这里,其含义是清楚的,他排除了其中的情感和情绪成分。当霍尔巴赫说到“经验”一词时,并不表示某一具体个人的心情体验,而是像达朗贝尔一样,指的是人的一般的经验。

霍尔巴赫正是从这样理解的“理性”出发阐述他关于道德与政治的观点。道德与政治领域中的“经验”是经历了理性思考后变化了的经验。这里“理性”的含义与任性相反,它是冷静的或者是克制的,是一种公正的、经过规范的精神,或者说是建立在可以相信的经验基础之上的真理性认识。霍尔巴赫认为,人是理性的存在物,人的目的是自身的快乐和幸福。实现幸福的手段是人的感官和精神,它们引导人的行为。人喜欢或不喜欢某些行为源于那些行为对人的吸引力。人被能引起自己快意的行为所吸引,同时排斥使自己不快的行为——这种情形并不是出于任意性,如上所述,它来自必然性。霍尔巴赫说:

所有这些经验给人以美德或罪恶、公正或不公正、善或恶、得体或不得体、正直或诡计等观念。一句话,从这些经验中学生会判断人和他们的行为,辨别必然的感情。这种感情是根据人们感受到的情感效果的差异自己冲动起来的。^②

霍尔巴赫这番话等于取消了感情中的“非理性”因素,就像他对待偶

^{①②} 霍尔巴赫:《自然的体系》,转引自《18世纪唯物主义者》,第337页。

然性的态度一样,非理性的感情或情绪在他看来也是理性的。换句话说,他在人们情绪激动之前,就已经知道了这感情必然朝着什么方向,为了什么。于是,没有任何情绪是他预料不到的。当霍尔巴赫提出要以这些“必然的感情”区别善与恶时,他实际等于说,凡是使人身心快乐的因素就是善的,与此相反的因素就是恶的。他认为:

美德就是所有那些真正的、总是对人生活在社会中有益的事情,邪恶就是其中对人有害的事情。最大的美德就是能使人获得最大和最持久好处的德行;最大的邪恶,就是那些总是给人类寻求幸福和社会必然秩序的禀性制造麻烦的因素。^①

区别“有益”和“有害”的标准就是以上提到的“必然的感情”,这是健康的、理性的、有德行的人应该具有的感情。在人与人之间关系问题上,霍尔巴赫认为,每个人在寻找自己幸福的同时,不能损害别人的幸福。损害他人幸福的人是邪恶的。

霍尔巴赫的政治立场建立在他驱乐避苦的自然观和伦理学基础之上。在他看来,“政治是一种规范人的热情,引导人的热情朝向社会至善的艺术”^②。值得注意的是,霍尔巴赫的政治学旨在一切人的利益,而不是社会上某一个特殊集团的利益。他认为:

为了使政治成为有用的,政治应该在自然的基础上建立自己的原则,也就是说,要符合社会的本质和目的。社会只是一个由广大的家庭和个体结合而成的总体,结合起来是为了能更容易地满足他们的相互需要、他们希望得到的好处。^③

总之,人多力量大,可以相互帮助。这里,霍尔巴赫谈到了他所理解的“社会契约”。人们为了生活得更好,便制定了一个公约。根据这个

① 霍尔巴赫:《自然的体系》,转引自《18世纪唯物主义者》,第338页。

②③ 同上书,转引自《18世纪唯物主义者》,第339页。

公约,人们应该相互服务而不是相互损害。霍尔巴赫认为:

但是,每个人的本性使他每时每刻都在为了满足自己的热情或短暂的任性,为了寻求个人的善而毫不顾及他的同伴。于是,就需要一种力量,使人能恢复他的义务,强迫他遵守自己的责任,让他承诺由于热情而经常被遗忘的约定。这个力量就是法。法是社会意志的总体,是为了确定社会成员的行为。^①

霍尔巴赫接着按照社会契约论解释政府的起源和政治权力的必要性。他和卢梭一样认为社会契约是自由约定的,而不是一种暴力,但他的社会契约理论远没有卢梭那样精细和完善。

关于法律,霍尔巴赫的观点是,法律要保证社会绝大多数成员的利益。这种利益就是自由、财产、安全。自由的含义是保证人民的幸福不受到损害,以及对这样的损害给予惩罚;财产权的含义是保护人民的劳动成果;安全是说每个社会成员在享受幸福时要得到社会的保护。霍尔巴赫又认为,如果人民得到了这些并同时承担社会义务,就实现了社会的公正。而“公正也称做平等,因为公正有法律的帮助。制定法律的目的是让所有人都服从,以使公正能平等地属于社会所有成员”^②。

关于权利,霍尔巴赫的理解是,权利就是社会公正的法律允许它的成员为自己的幸福而从事的活动,这个权利是不可剥夺的。社会和社会成员有各自的权利,但是其根本利益又是一致的。社会的首领或政府首脑如果与人民的幸福相冲突,就应该失去命令人民的权力。“一个受压迫的社会只包含压迫者和奴隶,而奴隶不可能是公民;只有自由、财产、安全……才造就了热爱祖国的公民。”^③这就是霍尔巴赫心中的政治真理。

关于政治制度,霍尔巴赫赞成政治上的“代表制度”。他认为,代

① 霍尔巴赫:《自然的体系》,转引自《18世纪唯物主义者》,第339—340页。

② 同上书,转引自《18世纪唯物主义者》,第341页。

③ 同上书,转引自《18世纪唯物主义者》,第342页。

表可以集中人民的意愿,即自由、财产、安全。“一个民族应该由一个组织或议院来代表,这个组织的目的是防止最高权力被滥用。”^①这就能组织一个“光明”的政府。启蒙时代的政治理论也可以概括为形形色色的“代表”理论。“人民代表”概念是近代资产阶级政治学家首先提出来的。真正的“人民代表”是以真正的公民权利为基础的。

^① 霍尔巴赫:《自然的体系》,转引自《18世纪唯物主义者》,第346页。

下 篇
社 会 科 学

第十四章 布 丰

第一节 创建人类学

布丰(Georges Louis Leclerc de Buffon),法国启蒙时代著名思想家,1707年出生,1788年去世。1739年,布丰开始研究人类的自然历史。从此,他一生著述都没有离开过这一领域。布丰的智慧给他带来了巨大名声,与伏尔泰和狄德罗等人一道,布丰也是启蒙时代最受尊敬的学者。他在自己所研究的领域达到了他所处时代的高峰。1753年,布丰当选为法兰西学院成员。在布丰留给我们的文字中,我们要特别提到的代表作《论人》(*De l'homme*),其中对人类自然形态和历史的阐述,使人类学具有现代意义上的雏形。

“人类学”这个名称在布丰那里有脱离形而上学的含义。布丰的目的是阐述一门关于人的科学,或者人作为一个动物种类的自然发展史。布丰的人类学著作属于启蒙的作品:它不是使人附属于神,而是回到人本身。布丰的著作可以和伏尔泰的《论风俗》、卢梭的《论不平等的起源》以及孔德关于实证主义人类学的著作相提并论。布丰著作中实证的意味远远超过伏尔泰与卢梭关于人的论述。孔德认为布丰关于人类的自然历史的著作是他思想上的引路人,称其为“伟大的布丰”^①。

布丰对人类学的理解极大地影响了孔德以及19世纪至今人们对

^① 转引自克雷默-马里叶蒂《孔德的实证主义人类学》,第28页,巴黎,拉马塘出版社,1999。

这门社会科学的解释,即人类学是把人类作为一个种类加以研究的科学,它研究人的自然历史。以下是布丰关于人类学的经典论述:

所有的一切表明,人类在本质上并不是由不同种类构成的。追根溯源,只有唯一的人类,并从中繁衍出多样性,蔓延在我们地球的不同角落。人类经历了迥异的变异,这是由于气候的影响、食物的不同、生活方式的差异、流行病等。人类在自身演变过程中混杂着或多或少相似的无数个体。一开始,种类的演变并不明显,变异只发生在个体身上。然后,渐渐地成为人种的变异,这是因为由于一些相同的原因不断作用,使变异更为普遍、经常。变异就这样一代又一代地延续下去,就像父母把陋貌和疾病传给了他们的孩子。变异起初只是由于偶然和外在的巧合,只是由于相同原因不断作用的结果,最后,变异才终于得到了确认。如果这同样的原因不再存在了,或者这原因在另一种环境中发生了改变,那么上述变异就可能一点一点地消失。^①

与伏尔泰的《论风俗》一样,布丰的著作也是用人的历史代替神的历史,努力还原自然历史进程的本来面目。布丰认为,人们在作判断时,一个经常性的错误,就是只根据个别的情况判断全体。在他看来,应该以正确的观察代替武断,在仔细观察和描述的基础上对事物加以分类。于是,在他那里,一个动物的历史不是个体的历史,而是这种动物种类的历史。人类学也是这样,要观察不同人种的出生、发育、青春、结婚、分娩、教育、饮食、居住、风俗等,区分它们的相同点和不同点。这样的描述注意某种自然原因产生的自然效果,布丰把这样的一般性效果看成真正的自然法则。这样描述的性质是孔德后来所谓实证意义上的,排除了先验的形而上学观念。

在18世纪特定的环境下,“人类学”这个词具有研究人类身体的

^① 《布丰全集》第3卷,第320页,巴黎,法兰西大学出版社,1954。

含义,它是一个解剖学的术语。《百科全书》中“解剖学”条目中写道:“人类解剖学最恰如其分地被称做解剖学,如果我们喜欢更好地称呼它,可以说解剖学以人的身体为研究对象,它被有些人称做‘人类学’的艺术。”^①人类学成为对人类身体的描述,人类学语言把人作为“客体”而不是“主体”,这也是布丰研究人类的自然历史的出发点,其代表作《论人》分成三个主要部分:1. 关于人的本性的论述。2. “解剖学”部分,讨论不同身体、年龄状态下的人。3. 人种的变化。

一 人的本性

布丰认为,人在自然界占有主导地位,因为人的本性优于动物。人与动物的相似性仅在于两者的身体都是由物质构成的,但是,“最愚蠢的人也足以引诱最机灵的动物……命令它,使之为自己服务”。人“通过话语交流思想”,而“任何动物都没有这样的思想符号”。动物“不能发明和完善任何东西,动物行为的秩序只能从其种类中寻踪,而不在个体中”^②。由于人有语言,具备反思、发明与完善事物的能力,人类与动物之间的距离越来越大。布丰作这些判断时,十分看重思想:人与物的区别在于人有心灵,心灵的功能在于思想,能发明创造,“对我们来说,思想和存在是一回事”^③。思想就是反思,就是观念的连接,它导致语言的发明。这是“唯心主义”的“内感觉”,笛卡尔和洛克的哲学发明。毕竟布丰也认为人与动物的本质区别不在于对事物外在的感觉,而在于人有心灵,有主动思考的能力。依照这样的道理,人产生思想的能力越强,距离野蛮状态就越远,于是人种有文明与蒙昧之分。

布丰以为,人只有结合为社会,成“群”时,才为人。与动物的“社会”不同,人类社会是智力的社会,是个人之间道德关系的整体。人组成氏族和社会,是人自己的选择,而且是最聪明的选择。与动物世

① 转引自布丰《论人》,第7页,巴黎,马斯佩罗出版社,1971。

② 同上书,第9—10页。

③ 同上书,第10页。

界相比,人的世界更不受偶然性支配,人能预知自己的未来。布丰与卢梭的明显不同之处在于,布丰并没有像卢梭那样为人类单独划分出一个完整的“自然状态”阶段。在布丰看来,自然人就是社会人,自然人的所有行为都是社会的,反之亦然。在这个意义上,甚至卢梭对语言起源的探讨也是不必要的,因为“野蛮人和文明人一样说话,两种语言都是自然的”^①。自然人与社会人都是由同样的“种子”萌发出来的。比如语言,它既是自然行为,也是社会行为。只要为人,就有思想和话语;而卢梭则设想存在着没有话语的人类原始状态。

与卢梭不同,布丰的人类学拒绝对人类社会起源作出假设,他只利用大自然向他提供的观察素材。但是,这只是布丰的一厢情愿,我们在他那里并非看不到任何假设,假设只是被他隐藏了,他“假设”自然人与社会人之间没有差别。这就产生了一个严重的后果,即虽然他非常重视自然的“历史”,但实际上,由于人并不是从“自然状态”过渡到“社会状态”,人的语言和思想从一开始似乎就是一致的,而不是从幼稚到成熟。换句话说,布丰严重忽略了所谓“人类自然发展”中的时间因素,他只是关注人类在空间状态下的迁移产生的变化,他的研究成为一种“共时性”研究。这样的研究是理论性的、模型式的,有一个理论框架。这个框架就是,人是一个被事先定义好了的种类,有预先被决定了的行为特征。人是自然界的首领,一个完美无缺的种类。人类作为一个大种族是统一的,在这个统一中又有多样性。在这样的意义上,布丰的方法是从多样性中还原,立足于同而不是异,这就是他的人类学研究空间。

布丰指出,在不同的气候条件下,人类个体之间的差别是通过三个基本特征表现的。“首先是颜色的差别,然后是形状和大小的差别,最后是‘自然’的差别。”^②颜色指头发、眼睛、皮肤的颜色,形状与大小指身体比例、脸型等,“自然”指的则是风俗习惯、生活方式、饮食、嗜好、居住、性的关系等。这样的差别是人种的差别。根据气候的不

^① 布丰:《论人》,第12页,巴黎,马斯佩罗出版社,1971。

^② 同上书,第18页。

同,这样的差别可以是明显的,也可能是混浊的、难以区分的——假如它们都是同一人种的后裔。在这三种差别中,布丰认为最实质性的是风俗的差别,而不是身体的差别。同时,受孟德斯鸠影响,布丰也认为决定风俗的因素是气候条件。

根据孟德斯鸠的立场,风俗是人内心的举止习惯。这是内在的量度,布丰把这样的举止习惯看做人种之间差别的真正尺度,人的活动及其延伸都可以从心理习惯中得到解释。心理习惯释放出心灵、精神、幻念。如果我们失去了某种心理习惯,尽管我们的头发、眼睛、皮肤的颜色、身体的形状没有改变,但是实在说来,我们已经不属于原来的种族了。这就是判断人的内在标准。

在哲学上,以上的讨论与人的两个最显著特征(身体和灵魂)相关。灵魂被近代哲学家看成是无形状的、非物质的、“不死的”。灵魂与身体的有形、物质、有死是对立的。无形的东西(智慧)是“形式”,使“有形”的物质具有形状。一般来说,这个道理难以反驳。根据这个思路,人之为人在于心,而不在于身体。“心之官则思”,这里的“思”当是“反思”之“思”。

在反思认识的起源时,布丰认为人的认识来源于类比。他说:

· 绝对不能比较的东西是不能被理解的。上帝是我们这里给出的唯一例子,它不能被理解,因为它不能被比较。但所有那些容易比较的东西,所有我们能通过不同的面孔感受到的东西,所有我们能相对地加以考虑的东西,是我们知识的来源。我们比较的题材越多,角度越是不同,获得的认识途径也就越多,就越是容易抓住我们据以作出判断的观念。^①

这是一段非常重要的论述,展现了布丰的具体研究方法。在我们看来,这个方法是卓有成效的。动物不能比较,因为比较是表面上不同

^① 布丰:《论人》,第40页,巴黎,马斯佩罗出版社,1971。

事物之间的比较,属于人的反思活动。比较与外感觉的关系是间接的,比较或类比要靠想像和记忆等高级的心灵活动。同时,与外感觉的“光明”相比,心灵是“暗处”的活动。“我们的眼睛、耳朵和身边所有的质料在一起,因为感觉器官和这些质料本身实际上来自同样的本性。”^①但是,为什么人们的判断是千差万别呢?布丰认为,原因在于心灵。“我们肯定,内感觉完全不同于引起它的东西。我们已经看到,如果在我们之外存在什么东西,它本身肯定不同于我们判断的内容,因为感觉不以任何方式与引起它的东西相似。”^②

这是一种巴克莱主义,康德主义的“死结”,无法逾越的严重心理障碍,其实质是肯定世界为人所创造!我们应该注意这个思路对布丰人类学方法的影响。

布丰看到,心灵经常处于“睡眠”状态,这时心灵没有一个外在的对象,而只有情绪和情感。即使有一个外在对象,它在不同心理状态下的感受也是不同的,因而对象与判断之间的关系是极其曲折的。在这里,布丰甚至开始倾向于笛卡尔的反思。他认为:

尽管我们可能相信在我们之外有某种东西,我们却无法确定地判断它……但我们心灵的存在却是无疑的……于是我们就想到物质可能只是我们心灵的一种方式,一种看见的方式。我们醒着与睡着时看的方式是不同的;而我们死后,看的方式更不相同。^③

以这样的立场描述人类学,布丰的性情是愉快的,因为人虽然与动物都由同样的物质构成,但人有心灵。

我们具体分析布丰的人类学著作时,要注意他如何描述人之为人的“内在尺度”:思想、心灵、语言等。他认为,与语言相比,思想在先。猴子的嗓子与人一样完美,但猴子不会思想,所以不会说话。要说点什么,首先要为思想安排好秩序。语言用符号把这样的秩序连

①② 布丰:《论人》,第41页,巴黎,马斯佩罗出版社,1971。

③ 同上书,第42页。

接起来,也就是把观念秩序连接起来,从而有发明。动物许多貌似有智慧的举止甚至艺术创造(布丰举了蜂房的例子)都是在无意中机械完成的。布丰认为,动物只有一种行为方式,人却掌握多种方式。于是,人类的个体千差万别。

二 人类身体的历史

除了人之为人的内在尺度(心灵),人还有外在的尺度(身体)。布丰试图建立一门关于“人的科学”,考察人的身体自我发展的历史,即出生、发育、成年、老年、死亡的全过程。

1. 童年期。布丰的描述完全是实证性的,这种描述不需要哲学史的知识,而需要大量的医学和解剖学等方面的专门知识。布丰几乎逐天逐月描述人出生后的身体变化:饮食、被照看的方式、在什么环境下高兴或痛苦、每天睡觉时间长短、代乳品、牙齿等。以下,我们摘引一段有代表性的描述:

孩子在12到15个月时开始结结巴巴地学说话。他们最容易发出的元音是a,因为这只要张开嘴巴呼出声音就可以了;e音要加一点儿劲,嘴唇张开的同时舌头要抬高;同样发i时,舌头要抬得更高……在发出c、d、g、l、n、q、r、s、t音时舌头要有运动……在所有元音中,a是最容易的;在所有辅音中,b、p、m是最容易发音的,所以,孩子最早发出的音总是由这样的元音和辅音组成。在所有语言和所有民族中,孩子一开始会说的就是papa(爸爸)、mama(妈妈),这些是人最自然的声音,因为它们最容易发音。字母组合起来就是表示声音的符号即文字。^①

这就是布丰意义上的人类学。要写出以上的文字,需要语音学方面的专门知识,而不需要形而上学的想像能力。布丰的人类学是

^① 布丰:《论人》,第68页,巴黎,马斯佩罗出版社,1971。

建立在最简单自然的因素基础之上的,就像 a 的发音一样。

2. 青春期。除了描述人身体“颜色”和“形状”的自然差别,布丰还论述了身体的风俗。他关注的范围相当广泛,收集了大量的人类学事实,比如有关阉割的风俗。他认为:

阉割男性的习惯相当古老,范围极广。在埃及,阉割是对通奸的惩罚……今天在亚洲和非洲,人们还使用这些残废的男性服侍妇女。在意大利,这种残忍的手术只是为了完善一种徒劳的才华。^①

使男性有完美的嗓音!布丰竟然详细描述了不同的阉割手术,使其人类学同时具有医学考古学的意义,难怪福柯十分重视布丰的著作。

风俗就是人之为人的一种内在尺度,它实际上是心理习惯。因此,“我们身体的真正动力不是肌肉、血管、神经……在我们的身体里有一些内在的力量,它们完全不遵守我们想像的机械法则”^②。这内在的力量就是被隔离出来的观念,即哲学。古人在一些无法解释的现象中寻找人的内在尺度,这些神秘现象的功能也相当于哲学。

虽然布丰这里谈论人青春期的身体变化,但由于其人类学忽视时间的作用,他只是描述作为一个共同种类的人的身体在空间上不同阶段的展示,其内在的因素是早就预定好了的,并没有真正的变异。他举出不同种族的事件,只是为了说明他的总体框架。

在所谓无法解释的身体现象中,从古人就开始追求的“纯真无瑕”就是一例,它在身体习俗上是对“处女现象”的崇拜。男性根深蒂固的观念是拥有女人的“第一次”:一种足以导致疯狂和战争的心理现象。“纯洁性是存在的道德,只在内心纯洁性的美德,它成为所有男性极力独占的一个生理对象,人们在这个基础上建立起观念、习俗、仪式、迷信。”^③于是,在古代罗马有检验少女的处女膜是否完整的

① 布丰:《论人》,第79页,巴黎,马斯佩罗出版社,1971。

② 同上书,第81页。

③ 同上书,第85页。

风俗,这是身体的道德标准。^① 布丰引用了大量解剖学的描述,试图证明处女膜其实是身体上最简单和最普遍的东西,并非如人们想得那样“纯洁”,因此,对这个是否“真实存在”的膜的想像及其后果,其实已经与它的真实存在与否无关,男性的愿望与痛苦只是想像中的。这是由身体的某一部分导致顽固信念的典型事例,一种隐显无常的神秘现象,于是有了哲学上的意义:由物质世界某种几乎不可见的东西而导致最不可思议的想像(文学、道德、宗教、哲学等)。布丰指出,这个膜的引申含义是“流血”,尽管实际上“纯洁”的并不都“流血”。

布丰阐述的建立在人体解剖学意义上的人类学知识在18世纪的中国是不可能出现的,这与西方和中国在哲学观念上的巨大差异有密切关系。就哲学性质而论,西方哲学强调实在论或真,与科学连接;中国哲学却具有强烈的文学色彩,重体悟而非分析,学科的划分完全是西学东渐的结果。

除了重视“膜”或“流血”的风俗之外,还有其他的俗。布丰指出,以处女状态为美德的传统在某些野蛮人那里并不存在。“不同民族的风俗多么不一样啊!他们的思想方式多么冲突啊!”^②但它们都是人性,布丰认为这就像婚姻是人的天性一样,同时,在自然状态下,男女人数上的比例总是接近相等。布丰想以上述自然状态解释理性和宗教感情。

3. 成年期。在身体的习惯中,布丰注意到肢体语言与人内心活动的关系:面部呈休息状态时,心态是平静的;面孔活跃时,内心亦然。而眼睛在人所有器官中离心灵最近,是最能表达内心世界的。“眼睛……是精神的感官。”^③眼睛也是身体的语言,我们从眼睛里体会到一种微妙精神。“我们从一个人的面部表情得到他的观念,尽管他一言未发。”^④布丰不厌其烦地描述人眼睛的各种混杂颜色、眉毛、

① 布丰这里把这样的习俗称做可笑的偏见,这与18世纪法国保持女性贞洁的风俗已经有所变化不无关系。

② 布丰:《论人》,第90页,巴黎,马斯佩罗出版社,1971。

③④ 同上书,第111页。

眼睑、前额、鼻、嘴、唇、颌、腮等,说到它们如何组成了各种各样的笑以及其他情绪。他还分析脸红背后的复杂心境:害羞、怒、生气、快乐等,脸色发白则是害怕、恐惧、悲伤。这些颜色的变化是无法控制的,不加遮掩地暴露了心灵状态——内心世界的身体解剖学。“在痛苦、快活、爱情、羞耻、怜悯状态下,眼睛就会一下子鼓胀起来,泛滥的性情遮住了双眼,使之灰蒙,眼泪流了出来,并且伴有面部肌肉的紧张,促使嘴巴张开。”^①这样的叙述,几乎像素描一样准确。布丰的方法是在比较中描述人类学,比如他认为,不同民族对女性之美的描述不一;而在不同气候条件下,人们的嗜好和饮食习惯也不相同。

4. 老年期与死亡。布丰描述了人到老年后身体状态的变化:骨头变软、皮肤皱褶、脱发、牙齿脱落等,最后,“死是不可避免的”^②。他谈到影响人寿命的自然原因(如饮食习惯和空气的质量),谈到引起死亡的常见疾病。布丰认为,死和生一样是自然而然的,它们以同样的方式到来,而人们感觉不到它们。他说:

死并不像我们想像的那样恐怖。死是一个站在远处让我们感到恐惧的幽灵,当我们试图接近它时,它却消失了。我们只有关于死的虚假观念。死被我们看做最大的不幸,生活的最大痛苦,生命承担着最难以忍受的焦虑,寻求在想像中夸大那些景象……这样的想像是哲学的滥用。^③

布丰的自然人类学与唯物主义态度并不冲突。他认为:

真正的哲学就是任事物顺其自然,如果没有被想像中的虚幻所迷惑,没有被所谓我们是由痛苦或快乐的灵魂所组成的这样的不幸习惯俘虏,我们内心的情感与真正的哲学就是一致的。

① 布丰:《论人》,第18页,巴黎,马斯佩罗出版社,1971。

② 同上书,第149页。

③ 同上书,第156页。

从未来的角度看,没有什么可惧的,也没有什么可爱的,但确信这一点却需要勇气或贴近看它们的智慧。^①

三 人种的变化

布丰指出,同一人种之间的相似是由气候等自然环境决定的。他以丹麦的拉蓬人(Les Lapons)为例。

这些种族不仅外貌丑陋、身材矮小、头发和眼睛的颜色相似,而且几乎倾向于相同的习惯和风俗:粗鲁、迷信、愚昧。拉蓬人总是向一种当地的黑猫吐露他们的秘密,在几乎所有的事情上都向猫探询,诸如决定当天是打猎还是捕鱼。在他们的寓所中,每一家都有一种用来求鬼的鼓……看来他们只能在自己的国家以自己的方式生活……他们没有任何宗教的观念,也没有最高的存在观念。他们中绝大多数人崇拜偶像,所有人都很迷信……他们向陌生人献上自己的妻子和女儿,并以此为荣耀。^②

鞑靼人也在身体颜色、身材、习俗方面相似。布丰还强调,鞑靼人的近邻如中国藏族人和汉族人,虽然与鞑靼人不无相似之处,但也相异。这就是种族的变化。这也涉及到杂处与混血。布丰指出,鞑靼人血缘中的一支与中国(汉族)人融合,另一支与俄国人融合。“融合处”当是种族的边缘状态,其面孔与鞑靼人既像又不像。可是,区别不同种族的内在尺度并不在于外貌,而在于风俗。布丰认为:

中国人与莫斯科人都与鞑靼人的面孔有相似之处,但中国人完全是另外一个种族。唯一能使人相信这一点的,是这两个民族的天性、风俗习惯完全不同。一般来说,鞑靼人秉性勇猛、

① 布丰:《论人》,第158页,巴黎,马斯佩罗出版社,1971。

② 同上书,第226—266页。原注:“这样的风俗引起旅行者和哲学家们的好奇,可参见伏尔泰《关于〈百科全书〉的问题》中‘初夜权’词条。”

尚武……中国人有相反的风俗，他们柔弱、温和、麻木、迷信、顺从，有依赖性乃至奴性，讲究礼节，恭维以至于庸俗过滥。^①

这样的看法来自传教士的描述，是16—18世纪欧洲人看中国人的眼光，当然是在不自觉中与欧洲人比较后作出的结论。布丰用很多篇幅记述了传教士对中国人体貌的描述。在风俗方面，汉人与藏人明显不同。“当问到中国人这种差别的原因时，回答是水土不同。这是国家本性的区别，这变化体现在身体甚至居民的精神上。”^②

此外，布丰从人类学角度谈到当时世界上能够发现的各个民族，大多是根据实地考察的记载，其数量之多，描写之精细，令人惊讶。这样的叙述需要丰富的地理学、气候学、人种学、民俗学知识。尽管布丰用较多的篇幅描写各个种族体貌的差别，但他把这种差别归结为“内在的尺度”。“欧洲人和亚洲人的肤色与气候显然有很大关系……有几种因素都影响到肤色、身体形状、不同民族特征。其中之一是饮食……另外一个则是风俗或生活方式。”^③在布丰看来，正是风俗决定了不同的文明方式，决定了文明和野蛮，即使它们可能生活在同样的地球经纬度上。布丰从精神而不是身体的因素解释各民族差异的本质原因。“我承认有三种因素汇合在一起产生地球上不同民族的多样性。首先是气候的影响；其次，更要紧些的是饮食嗜好；最后，最重要的是风俗。”^④为了说明他的立场，布丰用很多篇幅描述非洲特别是美洲民族。关于非洲黑人，布丰这样写道：

黑人几乎没有什么精神，也看不出有细腻的感情。黑人快乐或忧愁、勤快或懒惰、友好或敌对，全看人们对待他们的方式。

① 布丰：《论人》，第232页，巴黎，马斯佩罗出版社，1971。

② 同上书，第235页。

③ 同上书，第270—271页。

④ 同上书，270页。我们在孟德斯鸠《论法的精神》和伏尔泰《论风俗》中可以读到与布丰相似的观点。

我们给他们好吃的,善待他们,他们就高兴、快乐,就什么都能做。他们心里满足就直接映在脸上……反之,他们对虐待他们的人恨之入骨。^①

在布丰和一般欧洲人看来,这是野蛮人的特征,黑人或者黑奴,就像黑猩猩一样对人直来直去。至于美洲,欧洲人惊讶地发现了一个新世界,那里的居民不是黑人,而是新的种族,其皮肤多少有些红棕色或者铜色,四肢短粗灵活,真正的“野蛮人”。“因为它们只有很少的观念,表情很不丰富,只能理解周围最世俗最普通的事情……野蛮人其实全是一些奇特的动物。”^②这口气像是一个欧洲中心论的种族主义者。

在18世纪,由于殖民和人口迁移,美洲出现了世界各人种最早的大融合。布丰认为:

住在墨西哥和新西班牙地区的民族非常混杂,以至于人们很难发现两个面孔的颜色是完全一样的。在墨西哥城里有欧洲白人、北美和南美的印第安人、非洲黑人……你能看到从白到黑之间肤色的各种细微差别。^③

于是身体意义上的混血和精神意义上风俗的融合不可避免。如前所述,布丰在描述各个种族之间的特征时,一个最基本的方法就是比较它们的体态和风俗,并且互为参照系。总之,对美洲的人类学考察之意义在于那里出现的“新人”或新的种族。

以上就是布丰人类学的粗略轮廓,它在许多方面都具有奠基性的意义。苏格拉底曾以哲人的口吻说:“认识你自己。”这时,关于人的含义其实并没有脱离神学,苏格拉底的哲学只是把神学观念化了。经过漫长的中世纪,整个文艺复兴时代的口号是把人真正还原为人,

① 布丰:《论人》,第283页,巴黎,马斯佩罗出版社,1971。

② 同上书,第297页。

③ 同上书,第301页。

解放人性,用人性代替神性。但是,科学进步的道路是漫长的。对人类科学的认识,有赖于航海、地理、气候、生理解剖学、考古学等学科的真正进展。更重要的是,要了解各个民族或人种的体貌,特别是风俗。这样的条件在18世纪已经基本具备了。布丰的《论人》正是建立在以上学科的进展基础之上的,其描述的内容是“非哲学”的,尽管如此,它仍然是一部重要的启蒙著作,它使我们不是在观念上,而是在具体形态上认识自己。

风俗研究是哲学研究的一个重要方面,其实质是精神或心理的习惯,把心理与身体、身体与物、身体与身体的关系联系起来,不是像传统哲学那样研究某个观念或者观念与观念之间的关系是什么,而是研究文明或精神状态是如何“做”出来的,研究精神或文明的方式及其差别。这种研究是“非本体论”的,是启蒙时代的法国方式。在不同的启蒙思想家中,关于如何解放人有不同的角度。伏尔泰呼吁自由,孟德斯鸠和卢梭强调人权,卢梭和狄德罗还诉诸性情哲学或浪漫主义,而布丰在他的《论人》中,建立了一门“关于人的新科学”,建立在解剖学和人种学实际考证基础上的“人学”。

第二节 布丰的贡献

人的历史是一个自然的历史:不仅是人生活于社会的历史,也是人自身的历史。所谓人自身,并非只是人的心灵,而且也是人的身体的历史,人成为一门新的科学即人类学研究的对象。就人类的个体而言,人类学研究人的体质特征和发育的历史;就人类作为一个区别于其他动物的统一的种类而言,人类学研究人类自身发育和演变的历史;就人群的划分而言,人类学研究在不同的地理和气候条件下人种的差异以及形成这些差异的自然原因。在布丰之前,这样一些最基本的人类学内容只有片断的描述和猜测,正是布丰在他奠基性的著作中把人的研究引入了一个全新的阶段:既不是神学意义上的上帝造人,也不是单纯从精神意义和社会领域研究人。布丰为我们揭示出一个社会科学的方向,超越形而上学的方向。就其本义而言,所

谓“社会科学”，就是尝试应用自然科学的成果解决社会领域的问题，后来人类学的发展正是遵循了布丰开辟的道路。

人类学也是一门人类自身的“考古学”，一种像考古学一样的实证科学，而不是推测的科学。在布丰那里，人类学的基础是研究人的身体，其术语中有许多解剖学词汇，而人体解剖学显然也是医学的基础。从诞生之日起，人类学就是一门综合性的“唯物主义”科学。在布丰看来，这表现为社会的人也就是自然的人，人类在自身发展中产生的一切（比如语言）都应该有自然的原因。人类学在解释人类文化现象时，重点是强调“自然”而不是“社会”的来源，所谓“社会”，不过是一种特殊的自然。布丰的人类学注意到人与动物的区别，认为这种区别主要在于人有理智，能预见到事物的因果关系，控制自己行为的后果。在精神或社会与自然或野蛮的对峙中，布丰选择了野蛮，认为正是野蛮构成了人之作为人的物质基础。自然人是形成社会人或者文明人的“种子”，这就是人之为人的因果关系。我们应该从人类文明的后果追溯自然或野蛮的原因，比如语言最初也是一种人类强调自然效果的“行为”。

在研究人时，布丰与传统神学或形而上学的另一个显著区别在于，他在著作中不是一般地谈论人，不是从观念出发论人，而是着重研究人的个体、性别、发育的不同阶段、种族等，这些是人的“种子”、“模子”、“分子”。^①

依照以上的思路，与大多数启蒙思想家不同，布丰实际上消除了“自然人”与“社会人”之间的差别。^②他认为人的身体和完美能力不来自神或者造物主，也不是环境的功劳，人的一切来自人自身，人就是自己的造物主。从这个意义上说，布丰的学说也被称做“自然主义”，它意在排除任何思辨性质的编造和猜测——在这一点上，他甚至超越了卢梭，因为卢梭设想人类曾经有一个美好的原始自然状态

^① 当时，还没有建立起现代意义上的遗传学，更没有 20 世纪后期才发展起来的生物基因概念，但是布丰的研究显然具有这样的倾向。

^② 这与拉美特利的“人是机器”不无相似之处。也许并非巧合的是，后者的职业是医生。

阶段。布丰不对人类生存状态作任何预先的假设,他宣称人类学只应用可以观察和描述的自然因素,也就是无论文明人和野蛮人都具有的自然因素。在这个基础上,再对自然人类的发展和差异作进一步的分析:婚姻、家庭^①、种族、风俗等。这样的思路是反形而上学的^②,即消除在这些因素中人为制造的界限和障碍,返回事物的本来模样。

另一方面,我们也不要误解,好像布丰的学说把人类学与社会对立起来,布丰不在自然与社会之间设立鸿沟。布丰认为在不同自然环境下的种群总是自发地倾向于组成一个社会。社会是自然的“结果”而不是自然的“原因”,在这个过程中,布丰特别强调人类语言的巨大作用。在布丰看来,语言本身就已经意味着它是人类的“社会”,因为正是语言把人与其他动物最终区别开来。换句话说,语言的自然生成过程也是布丰人类学的一个重要组成部分。各种形式的语言成为人类社会的“印记”。自然和社会统一于符号的社会中,符号既是自然的,也是社会的。

就作为“社会科学”学科的人类学而言,布丰是承上启下的一个关键人物。在布丰之前,有孟德斯鸠的“人类学”,即从气候和风俗等自然因素追溯个体和人种差异的“唯物主义”学说,孟德斯鸠将其解释为天然的自然法则或所谓“法的精神”。我们从布丰以上的观点中不难看出孟德斯鸠对他的影响。就布丰之后的人类学发展而言,如上所述,我们特别重视布丰对20世纪法国人类学家的影响。出乎人们意料的是,这种影响具有结构主义性质。由于研究重点既不是像达尔文那样,描述人类作为一个动物种类的进化过程,也忽视近代启蒙思想家普遍承认的人类从野蛮或蒙昧的自然状态到社会文明状态

① 在布丰那里,家庭并不是存在于人之外的东西,就像环境不能被简单地理解为在人之外的东西一样。布丰认为,对人来说,家庭是纯粹自然的,是人类本来具有的生活方式或者风俗的组成部分。

② 20世纪法国人类学家继承了这个传统,比如列维-斯特劳斯描述原始部落乱伦禁忌的起源时认为,这一现象既是文化的,也是自然的,他批评西方形而上学长期以来把自然与文化对立起来的教条。

的过程,在布丰的人类学的研究中,时间因素的重要性让位于空间因素,因为正如布丰本人所言,文明人与蒙昧人之间的差别是微乎其微的。布丰借用了人类当时的地理学知识,特别是美洲新大陆的发现以及随之而来的新的人种和部落,这些使布丰有可能在更广阔的空间范围内研究和揭示人种的差异,对这些差异因素的描述构成布丰人类学的重要组成部分。所有这些因素不是一个接着一个,不是蒙昧种族在时间上早于文明种族,而是同时并列分布在人类所居住的不同地域。按照布丰的观点,这些差别只是程度上的。换句话说,虽然人种有差别,但是作为人,人类是一个统一的种类,因此人种之间的差别,以及所谓野蛮人与文明人的差别并非质的差别。布丰的这个立场不同于近代多数启蒙学者津津乐道的社会发展史或进步的观念,也不同于卢梭以“自然状态”对抗文明状态之立场。在这样的意义上,布丰的人类学有20世纪哲学人类学倾向,更具体说,比如列维-斯特劳斯的倾向。举例来说,列维-斯特劳斯在其《野性的思维》中,利用对现代原始部落的考察,表明与文明人的习惯看法相反,所谓“原始思维”并不比文明人的思维更落后。现代人习惯的思维方式并不比“蒙昧人”更有智慧,这是两种不同的智慧,而不是可以区别优劣的智慧。如果我们联系到以上布丰曾经描述的不同人种在地理上的分布,列维-斯特劳斯与布丰立场之相似是显而易见的,两者都回避时间因素的作用,而按照习惯的看法,忽视时间就是无视“发展”与“进步”。

布丰人类学的现代意义还表现在他从人的“组织结构”方面研究人的个体和人种:身体是一个结构,不同的性别有不同的身体结构,不同的人种也有不同的体貌结构。从这里出发,布丰研究人的婚姻、家庭和社会。这是把整体分解为部分(分析),再把部分归结为整体(综合)的方法。这也是列维-斯特劳斯结构主义人类学的基本方法。

布丰的人类学方向不但超越了传统意义上的形而上学,也超越了近代以来的人文主义或人道主义,超越了伏尔泰和卢梭意义上的思想启蒙。从总体上看,这些思想运动的性质是哲学的,或者说其倾向性是在最一般的意义上谈论人本身。布丰则在这个基础上进一步

讨论人的差异性:不仅有性别差异、个体发育不同阶段的差异,且有人类种族多样性的差异,在自然和社会方面都是如此。人种不同,就像“种子”不同一样,才有肤色、身体形状、自然风俗诸方面的差别。有多样性的人和多元性的文化,它们与地理和气候的多样化是相互适应的。多样化之间的关系应该是平等的。布丰的人类学像伏尔泰的《论风俗》一样,具有非欧洲种族中心论的倾向,即不赞成泾渭分明地区分文明与蒙昧。

我们结合东方特别是中国的文明,把西方与东方的两种地域文化比喻为“阳”与“阴”的文化。“阳”象征着崇尚功利、科学和知识、积极、进攻性等;“阴”意味着老庄乃至佛学象征的崇尚自然,即始终保持精神的天真无邪状态——这曾经被西方的“文明人”称做愚昧无知。站在布丰和当代哲学的角度,也许应该重新评价“蒙昧”与“文明”,这种评价甚至会把这两者之间的传统态度颠倒过来,因为与18世纪的启蒙相反,破坏自然状态的科学与文明的“进步”被认为是愚蠢无知的。

第十五章 杜尔哥

第一节 生平与著作^①

杜尔哥(Anne Robert Jacques Turgot),法国启蒙时代哲学家、政治经济学家,1727年生于巴黎一个世代为法国王权服务的官僚世家。杜尔哥的父亲一心想把儿子培养成神职人员,这在那个年代被认为是年轻人有出息的职业。在父亲的安排下,杜尔哥最后在巴黎著名的索邦大学神学系毕业。

杜尔哥对解决他所生活时代的各种实际问题表现出强烈的兴趣。像启蒙时代许多伟大思想家一样,杜尔哥也非常博学,他把自己大部分业余时间用在读书和写作上,著作遍及哲学、政治学、历史学、语言学、自然科学、文学、经济学等领域。

1749年,杜尔哥撰写了《关于纸币问题的通信》(*Lettre à l'abbé de Cicé sur le papier-monnaie*),对当时流行的货币体制提出质疑。同年,他在索邦被选为隐修院院长。这期间,他作过两次重要的演讲,一次关于宗教,另一次则是关于人类精神的进步。1751年,杜尔哥决定放弃教职,转而谋求官职。父亲去世后,按照惯例,他接替父亲成为巴黎最高法院总检察长。1756年,《百科全书》第6卷上发表了由杜尔哥撰写的“词源学”(étymologie)。这篇短文含有丰富的哲学和语言学价值,至今仍然具有启发意义。

1761年,杜尔哥被提名为法国里摩日地区总督,这使他有可能会实

^① 本节参照了1993年法文版《哲学家词典》“杜尔哥”词条中的有关资料,具体参见《哲学家辞典》,第2824—2825页,巴黎,法兰西大学出版社,1993。

施他信奉的重农主义理论,如兴修公路、以征税代替劳役、实行粮食自由贸易等。在位期间,他发表了《关于财富的形成与分配问题的思考》(*Réflexions sur la formation et la distribution des richesses*)、《价值与货币》(*Valeurs et Monnaies*)、《论贷款》(*Mémoire sur les prêts d'argent*)、《关于贸易自由的通信》(*Lettres sur la liberté du commerce*)、《论矿业》(*Mémoire sur les mines et carriers*)。

1774年,杜尔哥被提名当选为国务秘书,受到百科全书派的欢迎,因为在后者眼中,他无疑属于国家政治社会中的改革派,象征着启蒙哲学精神。他倡导生产和流通领域中的自由,特别是商品流通的自由。在他看来,后者是通过自由价格实现的。他是经济学中自由主义的先驱,其自由主义理论在后世演变为各种各样的流派。杜尔哥的政治学理论与政治学密不可分。他认为社会是由不同的等级或者阶级组成的,法国社会至少有三个等级,即富人与穷人、地主与农民、工厂主与工人。他明确指出,解决社会问题的关键在于废除贵族和官吏的特权,建立平等的经济与政治制度。换句话说,社会生活中的不平等妨碍经济自由,自由与平等的主张是不可分离的。

在仕途生涯的晚期,杜尔哥曾经担任短期的财政大臣。他的改革威胁到法国贵族的经济与政治利益,贵族势力向路易十六施压,以剥夺杜尔哥的权力。1778年,杜尔哥终于被解除官职。1781年,杜尔哥辞世。

第二节 古典政治经济学

社会科学领域一个流行的说法,认为法国启蒙时代思想家杜尔哥和孔多塞以及英国人亚当·斯密是古典政治经济学的三个奠基人。^①三人中杜尔哥最为年长,他的思想对孔多塞和亚当·斯密多有影响。

^① 参见伊尔《启蒙的政治家:杜尔哥的生活》,第4页,伦敦,奥蒂拉出版社,1999。

从理论上追溯,杜尔哥的思想受法国重农学派的创始人魁奈很大启发。魁奈是与伏尔泰同时代的人,生于1694年,卒于1774年。魁奈的哲学与其他启蒙思想的共同特征是崇尚自然。用今天的术语,法国的启蒙时代也是一个社会“改革开放”的时代。这是广义上的“改革”,我们不仅指它的种种启蒙学说,也包含它的政治实践,即发生在1789年的法国大革命。这里的“开放”是向世界开放,法国人当时的目光不仅盯着欧洲和美洲,他们对东方,特别是对中国文明也极感兴趣——这在当时几乎成了一种时尚。关于古老中华文化的知识由耶稣会士带回欧洲,并在欧洲形成一批喜好中国的知识分子,其中著名的有莱布尼茨和伏尔泰,也包括欧洲近代经济学的奠基人魁奈。魁奈从经济的角度考察了中国,在他看来,中国自古以来一直是一个以农业为主的自然经济社会,信奉宇宙的自然秩序。魁奈的重农主义理论同样以自然秩序为基础,他的经济启蒙思想是否受到中国文明的启发呢?

魁奈的经济思想成熟于18世纪50年代,在他之前,17世纪法国著名的自然主义者波舒哀就曾经萌发过类似重农主义的思想。1756年,魁奈与米拉博侯爵相遇,两人一起创建了重农主义学派。他们把经济问题归结为科学的甚至是数学的问题。1760年,两人发表了《税收理论》,他们相信:

上帝赋予宇宙以物质的结构,按照这个结构,一切事物在自然界中都井然有序……自然法是必不可少的前提。根据自然法,万物皆有序,它来自自然的造物主。自然法提供人们在社会中相遇的机会并根据权利……确定了人们相处的规范。^①

这与孟德斯鸠《论法的精神》是一致的。这里的所谓“自然法”并不具有现在狭义上的“法律”之义,而是广义的法,它是自然、秩序、权利、法

^① 伊尔:《启蒙的政治家:杜尔哥的生活》,第20—21页,伦敦,奥蒂拉出版社,1999。

律。在学科意义上,启蒙时代同时把这样的法称做哲学、理性、科学、道德等。启蒙时代是一个反形而上学的时代,其中一个重要标志,就是使旧哲学的术语具有了新的含义。

但是,魁奈与伏尔泰、狄德罗、卢梭这些人的启蒙方向并不完全相同,魁奈不是后一种意义上的知识分子或者文人,而是第一个“社会科学家”。魁奈在启蒙时代最早寻求把我们现在所称的“经济学”还原为一门基础性的科学学科。1758年魁奈提出了两个具有奠基性的概念,即“经济表纲要”和“纯收益”,他试图用图解的方式解释财富在农业生产者和社会其他行业之间的流通。

“纯收益”实际上是一种“剩余价值”,即在扣除了工资、成本等费用后的剩余。魁奈认为这个“剩余”主要是在农业领域产生的。进一步说,魁奈认为“剩余”并不来自人的劳动,而来自自然界的创造,它是由土地的性质决定的。

杜尔哥在思考社会经济与政治事务时,提出了著名的税收理论,这个理论有一个源自魁奈的基本出发点,即税收所根据的是农业土地的纯收益,而不是人或者商品。杜尔哥提出要根据这个理论分配财富,处理个人与国家之间的关系。在《关于财富的形成与分配问题的思考》一文的最后部分,杜尔哥考察了税收对社会经济的影响,指出既然税收根据的是土地的“纯收益”,因此只需要向土地所有者收取单一的地租税,其他税赋应一概废除。税收是由整个自然社会创造的价值,不触犯个人的私有财产。杜尔哥认为这样的税收理论在分配财富时体现了公正,因为它并没有干扰国民经济的自然活动。换句话说,杜尔哥认为只有农业是财富的源泉,其他行业和流通领域都不能创造财富。

1769年,杜尔哥草拟《价值与货币》,在这篇未完成的著述中,他详细地考察了商品流通领域,提出一系列具有开创性的经济学概念。杜尔哥的出发点是“价值”概念。从广义上说,“价值”一词并不是一个局限于经济学意义上的概念,而是一个人文概念,这种用法可以追溯到杜尔哥。在对“价值”一词的解释过程中,杜尔哥把“价值”具有的“人文价值”引入到政治经济学领域。换句话说,这是从“价值”一词的

哲学含义向具体社会科学含义的过渡,而在这个过渡过程中,“价值”一词的哲学含义或者人文含义与其社会科学领域(具体说是政治经济学)中的含义之间是冲突的。在我们看来,这种冲突的意义比它表面上要深刻得多。杜尔哥选择了后者。他在作出这样选择的同时也暗示着古老的哲学开始了一个新的方向:非形而上学的方向,或者说是科学的和实证的方向。如果设定哲学等于形而上学^①,在非形而上学的意义上,我们也可以说这个新方向是非哲学的。

杜尔哥认为,“价值”表示与人类的需要相吻合的关系。就是说,自然的物品就像礼物一样合我们的口味,让我们感到惬意,从而满足了我们心情上的需要。在这里,价值的评判通常使用具有形容词含

^① 关于哲学是否可以等同于形而上学,这在哲学家那里似乎是一个永远纠缠不清的话题,尽管历史上一个又一个先哲声称自己解决了这个问题,可是它又一次次地从另外的角度冒了出来,以至于我们不得不说,这个话题本身就是形而上学的。如果这个判断成立的话,我们就倾向于这样的立场,即哲学本身就是一门关于形而上学的学问。在历史上,哲学曾经是一门包罗万象的学问,比如,亚里士多德就把“物理学”容纳在他的形而上学大范围之内。毫无疑问,这是因为在亚氏时代,“物理学”还不是一门独立的科学,只有到了伽利略时代,物理学被赋予科学实验基础后,物理学才最终从哲学中解脱出来。其他各门自然科学的独立也大致如此。近现代以来,“社会科学”也开始像自然科学一样不服从哲学或形而上学的管束,纷纷要求独立。杜尔哥、孔多塞以及亚当·斯密提出的古典政治经济学只是它的一种倾向,因为从今天的眼光看,古典政治经济学与当代的经济学理论相比还是太模糊,够不上精密的科学。孔德创造的“社会学”一词具有划时代的意义:他要使关于人和社会的科学成为一门像物理学一样有效的科学。在这样的意义上,哲学或者形而上学“终结了”。这是一个总的倾向,宣布这种终结的还有19世纪出现的各种各样的社会主义理论,包括马克思的科学社会主义理论。到了19世纪下半叶,哲学或者形而上学的“科学性”使命更是遭到了来自哲学家们内部的批判。在这个时期的哲学较量中,以经验和实证面目出现的哲学派别渐渐占了上风:哲学往往以某一具体科学为背景,这又朝着孔德开辟的方向。另一方面,从19世纪中下叶到20世纪上叶的百余年中,一批重要的哲学家打着使哲学科学化的旗帜,实际上使这种所谓的科学化成为“非孔德化”,比如胡塞尔和柏格森;另外一批哲学家则干脆抛弃了哲学科学化的使命,公开以体验生命为己任,如克尔凯郭尔、尼采、雅斯贝斯、海德格尔等人。令人深思的是,这两类哲学家不约而同地在文学艺术领域发挥着巨大影响力。总之,哲学的科学性问题的科学性以及它以何种方式影响具体科学的问题,从来就没有单一的答案,它是一个谜。

义的描述,诸如好的或者坏的、平庸的或者出类拔萃的。这类具有情感色彩的“价值”是主观的。杜尔哥关于“价值”的形容词用法可以导致“价值”的形而上学的方向,它不需要以实证为基础。换句话说,从价值的经济学含义来看,最适合我们情感需要的东西并不一定是最有价值的。在日常生活中,“价值”一词的形容词含义也演变为动词含义,即某个东西“值……”。当我们这样说时,它仍然只是意味着某个对象适合我们“欣赏”的需要,其在价值上的适宜只与我们人有关,这也就是价值的“有用性”。

杜尔哥正是从物品的“有用性”概念向“价值”一词的经济学含义过渡。一方面,“有用性”是包含主观成分在内的,即对象使我们感到惬意的程度;但是另一方面,我们如何测量物品有用的程度?“有用的程度”只有在两个对象相互比较时才可以测量。在这种情况下,经常出现的情形是,我们宁愿选择这一个而不是那一个。这里的价值是相对的,它只有用“更喜欢”哪一个来表示。杜尔哥把这称做“评估的价值”,表示一个人在选择时对不同对象的愿望程度。杜尔哥认为,这种愿望程度受三个条件的影响:一是一件物品满足某种特殊需要的有用性。二是一件物品的可保存性。一种更容易变质乃至丧失的东西,即使它同样也能满足我们的某种需要,但并不让我们感到方便。三是我们获得自己所需要的东西的困难程度,东西越匮乏,得到越困难,反之则越容易。

这三个条件在不知不觉中已经把我们引入古典政治经济学领域。杜尔哥进一步指出,一个物品或者商品所消耗的不仅包含主观的注意力和精力,也包含劳动和时间,这决定了商品的价值。在这里,杜尔哥从物品“评估的价值”过渡到商品的“交换价值”,交换价值是孤立的交换过程导致的均衡价格,它与“评估的价值”在性质上是一样的,比如也受商品的供求关系影响。然后杜尔哥又提出第三个价值概念,他称为“基本价值”。他认为:

与交换价值比较,基本价值是相对稳定的,变化较少。交换价值是由供求决定的,通常一个单独的事件就足以产生突然的

价格波动。交换价值与基本价值不成比例,但是又不断倾向于基本价值,而决不能永远偏离后者。显然,交换价值不能长时间低于基本价值,因为只要某一商品赔钱卖出,它的生产就会中断,直到这种商品变得匮乏,其价格又在它的基本价值之上;价格同样也不能长期高于基本价值……在卖者中间会产生激烈的竞争,这种竞争的自然结果是价格的降低,直到它再一次接近基本价值。^①

总之,杜尔哥提出了三种相互联系的价值观念:第一,“评估的价值”,显示了人们主观的需要,但是又受三种客观因素的制约;第二,“交换价值”或者商品流通中的价格,经历供求关系的检验;第三,基本价值,有些类似于后来亚当·斯密说的“看不见的手”,在暗中发挥作用。

杜尔哥认为,货币是商品价值的等价物,他说:“价值不可能自己表现自己,在这方面,人类语言所能表达的一切,就是一种东西的价值等于另一种东西的价值。”^②这需要价值尺度,它能代表其他一切商品的价值。这个尺度就是货币。货币也曾经是一种商品,有自己的价值,如黄金或者白银等,但随着纸币的产生,货币越来越像一种单纯的语言符号,在商品流通中发挥着自己特殊的理解力,它所代表的价值就好像是语言的含义一样。

杜尔哥对古典政治经济学的贡献表现在他对重农学派的理论的发展。在他之前,魁奈曾经提出商品的价格是由它的成本决定的,成本只产生在生产领域,杜尔哥“基本价值”的设想是以魁奈的思想为理论来源的。重农学派的理论“以农业为基础”,崇尚社会的自然秩序。杜尔哥所理解的理性是启蒙的理性,与其他启蒙学者的理解并行不悖。价值的哲学基础是理性,理性在启蒙时代有最高的权威。

^① 杜尔歌:《价值与货币》,转引自布洛《康蒂永与杜尔哥》,第26—27页,布鲁克,埃尔加出版公司,1991(以下所引此书均为此版本)。

^② 同上书,转引自布洛《康蒂永与杜尔哥》,第129页。

这里的“理性”一词并不具有以往时代理性主义的形而上学之义,其正确含义应该在政治、法律、经济等领域寻找,因此所谓自由、平等、博爱启蒙理性的应有含义。特别是在古典政治经济学中,商品交换是等价物之间的交换,是流通领域中的自由交换。经济领域中的平等和自由必然导致要求在政治生活中同样的权利。权利首先表现为财产不可被剥夺的经济权利,政治上的自由、平等权利,权利与特权是不相容的。我们从杜尔哥的理论中可以推出这样的结论:虽然他官至路易十六的财政大臣,但是他也许没有意料到,他的立场为行将到来的法国大革命提供了理论根据,因为他的理论反对贵族特权,主张平等自由。

第三节 词源与隐喻

1756年,杜尔哥为狄德罗主编的《百科全书》第6卷撰写了“词源学”词条。“词源学”实际上是一篇论语言起源和发展的论文,它的角度与卢梭的同类文章不同。卢梭把语言与人的感情联系起来,讨论话语和文字的起源问题;杜尔哥更注意词自身的演变。

词源学追溯词的最初含义。“词源学就是探讨一个词的起源。产生另一个词的词被称做原始的,否则就叫做派生的。”^①这里针对的是词源,也就是说,同一个词本身的演变。变化的过程是不自觉的,通常并没有使用者主观的故意,因为实际的情形是词的重复。这又分为两种情形:一是内容的变化。从古至今一个词或者字本身并没有变化,但是古今的理解不同了,增补了一些新的含义,原来具有的词义逐渐丧失。二是形式的变化,旧词在重复过程中被新的词汇所代替。无论是其中的哪一种情形,杜尔哥都首先追溯到人的精神变化。“人的精神……可能由于另一种习惯效应而消失……在每个人的精神中,重复一个词时的环境决定了词的意义。”^②精神之所以变

^{①②} 杜尔哥:《词源学》,第1页,巴黎,贝尔吉出版社,1961。

化,是因为习惯和环境的变化。不同环境、习惯和不同时代的人,在使用同样的词语时,心理的意向并不相同,或者干脆就用新词代替旧词。新词的大量涌现突破了词的重复和模仿,表明人的内心世界更为丰富。这些新词具有什么性质呢?比喻或者隐喻。为了解释旧词所不具备的新意,最好的办法是联系一个相似的、形象的例子。这样的语言像诗的语言,由此我们也可以理解为什么一种语言越是原始,就越带有诗意,它表明新的语言在形成,这是一个创造的过程。这个过程的关键词还是隐喻。隐喻是在不自觉中向一种新的语境过渡,新的境界是在对原始意义的增补过程中,经过意义的迂回与转让实现的。“把几个旧词组合起来,以表达新意。这类词并不在日常习惯中使用,必须认真分析,才可以从这些复杂和派生的词汇追溯到那些简单和更根本的词。”^①隐喻原来就是派生的过程。于是“词源学意味着一个词的真实意义……人们学会在更古老的、不可分解的语词中寻找语言的起源。但是语词一个接着一个,相互融合,就像说这些语言的人一样”^②。语言的起源是可以追溯的吗?我们只能从已知推测未知。或者说,起源是一个谜,我们对它实际上是无知的,我们依靠的全部本领是猜测,因为当我们自以为发现了一个源头时,事实上还有更早的东西,它是无穷无尽的。于是,像其他许多学科一样,我们在语言领域遭遇的也是可能性。

词源学追溯到一些不再被使用的词,这些词成了文物一样的东西,象征着不同的思想习惯和风俗,或者叫做人文精神。我们不再说古人的语言,因为我们的念头和心思都变化了。词或者语言的变化总是有踪迹可寻,比如从简单、质朴向复杂、奢华过渡。^③ 这样的“过

①② 杜尔哥:《词源学》,第2页,巴黎,贝尔吉出版社,1961。

③ 这就好像人类本身发展的轨迹:原始人是简单的,现代人是复杂的。但这只是我们的猜测,并没有充分的根据说明原始人不如我们有智慧,就像没有证据表明原始语言不如现代语言一样。我们唯一知道的,是原始人和原始语言与现代人及其语言不一样。与其说文明是发展或者进步的,不如说它是并列的。词源学本来重视语言的时间性,但是也末尝不可以从空间性加以补充,就像索绪尔的共时性语言学一样。

渡”也避免不了“过度”，它是向一个方向极度延伸的过程。

原始词往往是具象的，隐喻也就是根据词的本意把某种另外的事物比拟为似乎与它有相似关系的事物，但是在直观或经验上，这两种事物之间一点儿也不相像。隐喻是原始叙事的一个重要方法。由此可见，原始语言的抽象能力差。但是，现代意义上智慧的标志却正是使用抽象的智慧或抽象语言。语言在从具体到抽象的转变过程中，遗失了大量的智慧密码。换句话说，语言越是抽象和有逻辑，就越不敏锐。这也是隐喻语言、诗意语言丧失的过程。我们在抽象的概念语言或者形而上学语言里再也看不出它们起源于隐喻。我们渐渐忘记了语言文字原来的样子，以为语言真的就只是一些符号工具而不是文化艺术本身。

另一方面，隐喻的前提是有词的原义。但是广义的说话和写字过程（我们用以象征文明的历程）却好像是一个隐喻连接着另一个隐喻，渐渐地使我们忘记了词的原义。于是只是剩下了一些修辞或者装饰。在世代的延续中，这些“装饰”开始变形，以至于与过去的语言不再来往，使后者成为死的语言。^①

杜尔哥提醒我们，词源往往并不来自纯粹学术的文本。他认为：

当我们从某种古代语言中提取一种现代语言时（比如从拉丁文中派生出一个法文词），最好不仅是从其纯粹状态或者所谓好作者的作品中研究这种语言，而要研究最堕落的语言，最下等人的语言……正是粗鲁之人对形成新语言有最大贡献，他说话只是为了被理解的需要。^②

^① 比如文言文，但是它在一百多年前还是活的语言，即知识分子的日常用语。一种文明的轨迹往往是伴随着它所使用的语言的消失而消失的。如果想到当代一般法国人能毫不费力地阅读启蒙时代的文献，而当代中国的普通读者为了理解 18 世纪的中国语言却常常不得不借助于翻译辞典，即用现代汉语解释古代汉语，我们就会明白中国的文字断裂得多么严重。

^② 杜尔哥：《词源学》，第 10 页，巴黎，贝尔吉出版社，1961。

这种需要剥掉了一切伪装,成了赤裸裸的语言,形象生动的动作语言,不懂旧的语法规则的语言。语言的创造性使用经常是自下而上的,来自民间。当原来的词不能表达新的习惯和新的心思时,新词的创造就不可避免,并渐渐地从陌生到熟悉。这种情形在新旧风俗的转化过程中看得特别清楚,比如当代中国流行着大量的外来语,其周期越来越短,速度越来越快。

站在杜尔哥的词源学立场上,亚里士多德的三段论推理也变得不纯粹了,因为后者所涉及的概念含义是“同一”的、纯粹的,没有变化,从而像是一种真空中的产物。如果不是这样,同一个词含义模糊,有两种不同的意义,在亚氏看来就是不可理喻的,是诡辩。所以我们说,杜尔哥的态度是对亚里士多德立场的批评。亚氏持一种纯粹的知识分子语言,而杜尔哥则持民间的语言。

第十六章 孔多塞

孔多塞(Jean Antoine Condorcet)是法国启蒙时代的哲学家、政治理论家、数学家、经济学家,生于1743年9月,卒于1794年3月。他父亲是个军官,在他很小时就去世了。1759年,孔多塞写了一篇数学论文,受到达朗贝尔的称赞。后来,孔多塞与达朗贝尔多次通信。1765年,孔多塞写出《论积分学》(*Essai sur le calcul intégral*),在知识界崭露头角。从1769年起,孔多塞开始为《百科全书》撰稿。1770年,经达朗贝尔引见,孔多塞认识了伏尔泰。从1770年开始,孔多塞开始撰写《学院颂词》(*Eloges académiques*),赞扬科学知识。孔多塞是杜尔哥的好友,两人与亚当·斯密一起并称为古典政治经济学的奠基人。1782年,孔多塞入选法兰西学院,他在就任演说中,提出要把物理学与关于人的科学结合起来,建立“社会数学”。1793年,孔多塞完成代表作《人类精神进步史表纲要》(*L'esquisse d'un Tableau des progrès de l'esprit human*)。

第一节 社会数学

在18世纪启蒙思想家中,达朗贝尔与孔多塞是数学家。两人以科学或者数学的精确性为基础,把科学兴趣普遍化,观察一切事物,特别是社会及其发展,为“社会科学”一词以至于19世纪初期“社会主义”、“社会学”这些概念的产生准备了思想资源。尤其是孔多塞,他从达朗贝尔的科学立场出发,创造了“社会数学”一词,这是社会科学脱离形而上学的一个标志性概念,一个统摄整个知识体系的中心思想。孔多塞应狄德罗之邀,在1776年参与撰写了《百科全书》中的“数学”词条。从孔多塞一生的追求看,他属于百科全书派。作为这一哲学团体的最后

一个代表,他亲身经历了 1789 年法国大革命,并且在革命后写有《人类精神进步史表纲要》。这是孔多塞最著名的作品,我们把它看成百科全书派在启蒙时代的思想总结,具有纲领性的意义。

在 18 世纪法国,“理性”与“哲学”是同义词,尽管这两个词在当时也具有乌托邦色彩,但它们没有神学意义上的形而上学含义,因而不同于柏拉图、莱布尼茨、笛卡尔的形而上学。启蒙时代法国人的所谓“理性”并不是近代“唯理论”的理性,反而具有“经验”含义,是经验知识与科学的理性。在这方面,孔多塞是典型代表,他像那个时代的其他启蒙思想家一样,具有百科全书式的头脑,而不是单独某个学术领域的专家。启蒙的特点不是学院性的,而是社会性的。以孔多塞为例,他精通数学,广泛涉足哲学、政治学、经济学和教育学等领域。纯粹的哲学家或文学家往往低估了启蒙时代法国哲学与文学,认为它们既不太哲学,也不太文学,然而正是这些看似普通的新观念和新风俗导致了人类文明史上一次最广阔的思想解放运动,它们也是人们对自身历史的一次全面反思。

“社会数学”的概念是“社会科学”概念的雏形,它在孔多塞那里的最初形式是“政治算术”(l'arithmétique politique)。在为《百科全书》写“数学”词条时,孔多塞并没有仅仅局限于“数学”一词,而是作了重要的引申,创造了“政治算术”概念,把科学的方法应用于社会。“政治算术”概念的方向既是科学的,也是启蒙的,其孕育得益于孔多塞的三个“精神之父”(达朗贝尔、杜尔哥、伏尔泰)的影响。在以往的研究中,我们并没有充分估计到孔多塞的“政治算术”对百科全书派最后的演变所具有的意义,即它是向整个 19 世纪社会科学过渡的“关键词”。“政治算术”不是纯粹逻辑的或者先验的观念,因为它面向人的社会本身——从数量方面分析社会的事实性与历史性。这里的“分析”概念与康德所称的“分析判断”并不相同,后者并没有超出同义反复,而孔多塞所说的“分析”是从复杂的观念中一层层剥离,一直追溯到最简单的事实因素。这个方法来自经验的自然科学,它抵制先验的形而上学。我们从牛顿、F. 培根、洛克那里可以寻到这条线索的踪迹。人和社会的自然性被理解为事实性,这是 18 世纪学者的理解方

式:布丰有他的自然史,伏尔泰有他的回到各民族风俗本身的“历史哲学”^①概念。在布丰那里,人是自然的。在伏尔泰那里,人是历史的。在孔多塞这里,人是社会的,要由数学或科学的态度加以衡量。

数学或自然科学与人或社会科学之间的差异是明显的,比如,前者往往分析可以重复的自然现象,即一定的条件一定会产生一定的结果,通常可以做到清晰精确;后者的对象是人和人在社会中的活动,它比前者要复杂得多,因为社会是由有无数复杂意向的人构成的。社会事件在历史上只发生一次,具有偶然性、不可重复性的特点。孔多塞承认这样的差别。正是这种差别导致社会科学在近代文明中落后于自然科学。孔多塞希望能像自然科学领域一样预知社会科学领域的因果关系。从1772年开始,他开始思考概率论,这是一门关于偶然性的科学,产生于赌博游戏中计算输赢的需要。孔多塞认为概率论也可以应用于政治^②,预见选举活动的结果。^③1785年,孔多塞发表了一篇对社会科学领域具有划时代意义的论文“简论从众多意见中作出决断的概率的应用”。这篇文章表达了孔多塞与杜尔哥共同的思想。^④孔多塞和杜尔哥一起发动了一场科学领域的革命。

① “历史哲学”这个词是由伏尔泰第一次提出来的,即以诚实态度书写人的历史,而不是神或编造的历史。这与后来黑格尔的“历史哲学”概念是相互冲突的,后者是逻辑和范畴在先,历史性或时间性在后。换句话说,在面对真实的历史之前,黑格尔已经事先有了构造历史的先验框架,是历史服从精神而不是相反,这样的纯粹精神史至今还影响着看待历史的方法。

② 现在概率论早已被广泛应用于人口统计和经济统计等多种社会科学领域。

③ 在经济活动中数学已经被当做必不可少的分析工具,最简单的例子是对股票市场的技术分析,它用数学作为分析工具,但是它的计算结果对预测买卖股票的输赢不具有必然性。

④ 这篇论文以向杜尔哥表示敬意开始:“我将永远深情地怀念一个伟大人物的教益、榜样尤其是他的友谊。这位伟人深信,道德科学和政治科学的真理跟构成物理学系统的真理一样,是可以有同样的确定性的……他珍视这个观点,因为正像它在真理范围中所产生的结果一样,它会引向一种令人欣慰的希望:人类一定会朝着幸福和自我完善进步。”(伊丽莎白·巴丹特尔、罗贝尔·巴丹特尔:《孔多塞传》,马为民、廖先旺、张祝基译,第125页,商务印书馆,1995。)

按照他们共同的立场,人类社会的状况也是科学探讨的对象,是科学知识的一部分。孔多塞引进的方法不是传统哲学的或者先验逻辑的,而是精密科学的,而在这之前,社会科学领域的内容是以柏拉图和亚里士多德的哲学为理论基础的。孔多塞的“政治算术”概念明显反对与东方的“君权神授”相类似的基督教神学的政治理论,在西方哲学史上,形而上学与神学貌离而神合,孔多塞的立场也隐含着对形而上学的批判。

“政治算术”的意义在于它试图使政治成为一门科学,而不是专制特权手中的工具。它追求权利而不是权力。孔多塞考虑让概率论成为贯彻公平权利的科学手段,以使法律制度更加合理化。具体地说,就是使政治投票权得到合理的实施。它保证了按照多数人意见作出判断,最大限度地保证了每个有投票权的人有同等机会行使自己的权利。同时这种政治上的平等又以政治自由为前提,因为政治自由体现在选举中,就是公民具有在不受威胁的条件下投票的权利。只有自由的政治制度才能保证选举是真实的,否则,就是假选举、假民主。

不但有“政治算术”,还有“道德算术”,它们是同一个序列的问题。孔多塞这样写道:

在道德算术的题目下,自然历史包含着—项完全不同的工作。应该把计算应用于人类生命过程中的或然性,进入自然历史的框架。布丰先生几乎没有谈到这个话题,没有把哲学的目光投向计算的原理,一种不同本性的真理,他认为数学的真理不是真正的真理,而是促成定义的真理。^①

这里,道德与人的生命的联系是自然的,而启蒙时代的政治和启蒙时代的道德,只是一个问题的不同说法而已,自由与平等是政治与道德共同的原则,这些原则也被称做“自然权利”。尽管孔多塞在这

^① 孔多塞:《未曾出版的或难得一见的政治算术文本》(1767—1789),第565页,巴黎,法兰西大学出版社,1994。

里要精确地计算政治与道德领域里的或然性,启蒙术语带有那个时代特定的模糊性。

我们也可以从精确性与模糊性的关系角度探讨孔多塞的思想。人类社会生活中充满了各种各样的不确定性,使我们无法作出一定如此的判断,事件的结果总是模糊的。现代自然科学甚至数学已经证明,模糊性或不确定性是绝对的,精确性或清晰性却是相对的,只是在特定的条件和范围之内才有“必然如此”的现象。在社会科学领域里,模糊性与精确性的这种关系则更加明显。“精确性”的普遍要求反映了人类的理想愿望,它是一个乌托邦,给我们以精神的寄托,保证我们在偶然状态下心神安定。“精确性”告诉我们事情一定会如此发展,比如社会文明一定是不断进步的,在未来社会中人类一定更加幸福。只要人类建立了理性社会,拥有知识,就不会再被神话编造者欺骗,如此等等。“精确性”的愿望经常把复杂的现象简单化,在一种乌托邦的前提下,描述得越是精确细致,就越是陷入空想。孔多塞的“社会数学”也具有乌托邦的特征:它把数学的精确性加以普遍化,认为可以适用于一切领域,以致延伸到人们的生活和举止。它遏制了我们生活中的意外和惊喜,试图控制一切结果,当某个事件出现时,它会说,是的,我早已预料到了。

孔多塞的概率论只是一个例子,它说明孔多塞想在理论上把人的社会选择合理化。这个例子反映了孔多塞的理想:一方面,他把一种科学方法用于人类整个知识领域;另一方面,科学方法本身俨然就是法——它是我们观察任何事物的一把尺子。于是,继伏尔泰以人的历史代替神的历史之后,孔多塞在启蒙时代晚期,用“人学”或“关于人的科学”代替神学,相信“人学”像物理学一样是不断进步的。比如人的道德,“在考虑道德科学的本性时,我们看到,如同物理学以对事实的观察为基础一样,道德科学也遵循同样的方法,获得一种同样精确的语言,达到同样程度的确定性”^①。这是与康德严重对立的立

^① 《孔多塞全集》第1卷,第394页,转引自柏克《孔多塞:从自然哲学到社会哲学》,第86页,芝加哥大学出版社,1975。

场,因为康德恰恰认为道德问题属于形而上学,不能用经验科学的方法解决。这也表明同样是启蒙思想家,法国人和德国人之间有多大的不同!在孔多塞看来,道德和政治领域中的元素是四分五裂的,必须使之科学化,建立合理的政治和道德秩序,才能保证人类的进步。他所谓“人的科学”是按照自然科学的榜样建立起来的。科学与“人学”就这样被统一起来:无论对自己还是对周围世界,人类只限于自己所知道的界限之内,所谓科学解释不过就是在这个界限之内人的解释。换句话说,人是万物的尺度。随着人类知识的增加,这个尺度更加精确,但始终不过是环绕着人。这是启蒙时代的雄心大志,它对自然本身的神秘力量不屑一顾,因为只有尚未认识的东西,没有不可认识的东西。随着认识的增加,人类自身状况会更好,如此等等。这样的世界观是乐观的、幸福的,但它同时也是简单的快乐与幸福。^①

用数学表达周围的世界,在西方是有悠久传统的。我们可以追溯到毕泰戈拉,在他看来,事物只有被某个数字解释时才算得上科学。进一步说,就是要根据数量和数量之间的关系分析事物。在孔多塞看来,物理学不过是给予自然事物以数学模式,规定事物数量的价值。这种态度与毕泰戈拉是一致的,即事物的性质随着数量关系的变化而变化。孔多塞指出,所有知识只有应用了数学才是科学的,可以按照这样的标准把所有知识分为两类,即已经使用了数学的知识和还没有应用数学的知识。在我们看来,数学就是老老实实计算数量的科学,在这种计算过程中,形成了各种确定事物数量关系的公式或者法则。数学与哲学都是抽象的,区别在于构成数学的因素是

^① 人类悲观的种子一开始就注定了,就像海德格尔说的,人走向自己的死亡。19世纪后期以来,启蒙的乌托邦性质被更多的哲学家和文学家所认识,他们知道人自身的有些问题是科学永远无法解决的,比如对幸福的感受性。启蒙只把对快乐的感受当做幸福,而象征派诗人波德莱尔描述了痛苦亦同样使人幸福,那里有更为深刻的幸福。这样的态度显然离开了人正常的认识界限,至于存在主义小说中对荒诞性的描写,也超出了人能理解的范围,即说不清楚。这些态度显然都超出了18世纪的启蒙精神。启蒙之所以是乌托邦,还因为它只是精神领域的一个角度,但是它自己却认为是唯一正确的角度。

数的符号,在哲学领域则是概念。在孔多塞看来,数量的分析可以使事物变得简单化。当我们把这样的方法运用于社会时,有助于解决其中复杂的问题,比如把事物加以分类,隔离出简单的事实而加以观察。

孔多塞也看到了自然科学与“道德科学”的区别。自然科学使用一种具有普遍性的科学语言,其含义是清晰的、已经规定好的。但是,在道德领域还没有这样的语言,道德科学的目的是要寻找到它最简单的基础性的观念,形成最基本的原则。为了使道德成为一门科学,首先要在谈论道德时,避免使用来自日常事物的模糊或者不精确的术语。为什么呢?因为日常生活中的语言往往一词多义,而人们在道德观念中并没有清晰地选择其中的某一含义。这意味着应该有一种普遍的“科学语言”——继莱布尼茨之后,孔多塞又一次提出了这个问题。孔多塞把哲学和社会科学中的问题归结为语言问题,反对形而上学在语言上的混乱和独断,即自下定义,没有清晰的可交流性。在孔多塞这里,区别自然科学与“道德科学”的目的是为了它们的统一,使道德科学和物理学一样成为可以计算的科学。于是,像物理学需要掌握物理语言一样,道德科学也要熟悉自己的“科学语言”,因为它的交流不能依靠那些模糊的日常语言。

启蒙时代的“道德”和“哲学”一样有特殊含义,这两个词甚至可以相互替代。如果“道德”指人的行为规则和理想,那么它也是启蒙时代的哲学。哲学是行动中的,而不是思辨的;行动又在社会中,我们应该从社会科学领域理解18世纪的法国哲学。伦理学与政治学在启蒙思想家那里具有特别重要的意义,它们是人与人之间的社会关系。孔多塞不仅像早期的启蒙学者那样寻找自然界的秩序,而且要寻找社会中隐藏的秩序,从我们表面感觉到的无序中洞察到我们看不见的秩序。这种秩序来自对社会事实的分析。从政治角度看,秩序的总结性成果就是杜尔哥向往的人权宪法。在孔多塞看来,这样的宪法可以避免社会的邪恶和动乱。宪法是科学的,因为它是公意,与个人特权无缘。在孔多塞眼里,政治中的公意问题是科学问题,是一个选举程序和结果统计的合

理化问题,一个概率论问题,是每一个人的偏见和意见都应该服从的问题。显然,在政治态度上,孔多塞与卢梭站在一起,但是他把卢梭《社会契约论》中的政治理论数学化了,他试图用肯定性的语言描述或然性现象。

第二节 精神的进步

孔多塞最有影响的著作是《人类精神进步史表纲要》。1789年,法国大革命爆发,作为百科全书派唯一的代表,孔多塞亲自参加了革命。在制宪会议期间,他是主张共和制的代表人物之一。在立法议会期间,他主持了著名的公共教育计划。在国民公会期间,他主持制定了一部民主宪法。在政治斗争中,孔多塞站在吉伦特派一边。后来,山岳派执掌政权,孔多塞作为政敌而遭到通缉,他被迫在巴黎隐居了9个月,在这期间,他写出了《人类精神进步史表纲要》。这是一部意义重大的启蒙著作,内容极其丰富,有大量的启蒙思想资源。这本书没有注释,在当时“红色恐怖”环境下,孔多塞只能凭借学识和记忆写作。

与其说这是一本艰深的学术著作,不如说它更像是一本教科书。它把人类历史分成9个时代,使用历史的讲述方法。但它并不是一部单纯记载历史事实的著作,启蒙的立场和精神贯穿始终,我们从中可以看到孔多塞关于经济、政治、哲学、道德、语言、教育、自然科学等诸多领域的观点。其中有一条最重要的线索,这就是相信文明的进步。这个立场与伏尔泰、达朗贝尔、杜尔哥一致,与卢梭相反。在这个意义上,卢梭是启蒙思想家中的另类,而孔多塞则代表了启蒙思想家中的大多数。

这本书的观点对孔德的实证主义社会学和马克思的历史唯物主义世界观有直接的影响。孔德关于使社会科学成为一门实证科学的设想几乎就是孔多塞“社会数学”思想的直接延伸。至于马克思,我们知道他曾经大量阅读法国启蒙运动和大革命期间的文献。孔多塞给了马克思新的思想吗?有一点是肯定的,马克思熟悉《人

类精神进步史表纲要》并受到过启发,因为我们惊奇地发现,《人类精神进步史表纲要》的编排简直就是一部社会发展简史,这至少在形式上与历史唯物主义的叙述方式是近似的。当然,除了孔多塞,马克思还从亚当·斯密、黑格尔、卢梭、圣西门、费尔巴哈等人的思想中汲取资源。

像伏尔泰和其他启蒙学者一样,孔多塞在著作中多次称赞洛克,并在《人类精神进步史表纲要》的绪论中首先把感觉能力作为全书的理论基础。他认为:

一个人生来就有可以接受各种感觉的能力……这种能力在他身上是由于对外界事物起作用而得以发展起来的,也就是说由于呈现有某些组合而成的感觉;而这些感觉的守恒性……乃是独立于他本人之外的。^①

这是个人的感觉还是科学经验意义上的感觉呢?在洛克和孔多塞的著作中,这两种感觉类型是混淆着的。这种态度也影响到法国启蒙学者。一般说来,这些人都在不同程度上接受洛克的感觉论,但却朝着两种不同的方向:一是以卢梭为代表,强调感觉的情感和情绪因素,并与道德、文学、教育等领域联系起来;一是以达朗贝尔、杜尔哥、孔多塞为代表,强调科学经验。这是两类差别巨大的感觉,一类具有强烈的个人色彩,重视“我”;另一类则重视“我们”。

孔多塞所谓的“经验”遵循后一种线索,在这样的意义上,他谈到了“观察”、“观念的组合”、“利益”、“义务”、“普遍事实”、“永恒规律”等。这也是他所谓“人类精神进步史”中的“经验”。^② 它们都是

① 孔多塞:《人类精神进步史表纲要》,何兆武、何冰译,第1页,三联书店,1998。

② “但是如果我们就其在同一个时间的某一空间之内对每个个人都存在着的
那些结果来考察这同一个发展过程,并且如果我们对它的世世代代加以追踪,那么
它就呈现为一幅人类精神进步的史表。”(同上书,第2页。)

“一般性的经验”——隐藏着发展为乌托邦的各种因素。作为一个科学家,孔多塞试图通过对各个不同时代的观察,寻找“这些变化的秩序”、“遵循的进程”、向着“真理和幸福所迈出的步伐”、引导“我们还希望有的新进步的种种方法”。这就是孔多塞这本书的目的。对此,他充满信心,人类精神进步一定是向着完美,而且谁也不能阻挡。

所有这些,为我们描绘了一个启蒙的蓝图,即假设古代是“蒙昧”的,需要启蒙的时代揭去其愚昧和欺骗。“启蒙”的说法本身已经表明了一种历史哲学,它相信进步。以下,孔多塞描述了人类精神进步的历史。

原始人的物质生活是孔多塞观察的出发点。他先是谈到人类文明最初状态下的狩猎、制造工具、构筑,然后才谈论人需要以语言交流,有了简单的道德观念,组成家庭,遵循起着法律作用的风俗,以至于有了粗糙形态的政府。

在谈及原始经济生活时,孔多塞又说到分工、再生产、财产。作为古典政治经济学的创立者之一,孔多塞的理论与杜尔哥一样,以重农学派关于自然财富(土地)的学说为基础。孔多塞认为:

财产在最初的状态,只限于他们猎杀的动物,他们的武器、他们的鱼网、他们所掌握的工具,这时便转变成为了他们的牧群,然后又成为了他们所开垦和耕种的土地。主人死后,这笔财产就自然而然地转移给了家庭。某些人便享有剩余,可以保存起来。如果这种剩余是绝对的,它便产生了更多的新需求;如果它只发生于某一种物品,而其他的却感到缺乏,这种需求就产生了交换的概念:从此,道德关系就繁多而又复杂化了。更大的安全性、更可靠的和更经常的闲暇,就使人能从事思考了,或者至少是从事持续不断的观察。对于某些个人来说,这种办法就导致了他们以剩余品的一部分来交换他们自身可以免掉的劳动。于是人类就出现了一个阶级,他们的时间没有被浸没在体力劳动之中,而他们的愿望则延伸到他们单纯的需要之外。工业觉

醒了,已有的工艺得到了扩大和完善;机会向人们更加专心致志的观察所提供的各种事实,就生产出来了各种新工艺;随着生存手段变得越发安全和越发稳定,人口就增长了;农业在同样一片土地上可以养活数量更多的人,便取代了其他的生活资料:它有利于人口增殖,而这又反过来加速了他们的进步;人们所获得的各种思想,在一个已成为更为定居的、更为接近的和更为密切的社会里,就更加迅猛地交流着而又更加确实地持续着。科学的曙光已经开始呈现了;人类表明自己已经脱离了其他的物种,并且看来不再像是它们那样地只局限于纯属个体的完善化了。^①

孔多塞认为,文字产生于第3个时代(前两个时代分别是部落和游牧民族)即农业民族的晚期。他这里谈的当然是西方人的拼音文字的发展:一开始是真正的图画,然后是约定俗成的图画,但在文字的产生过程中,象形的起源竟然中断了,文字在拼音化的过程中成为字母,即表达一个观念的纯粹约定的符号。语言中所有的文字只不过是数目很有限的原始发音的组合而已。数目虽然有限,组合却可以无穷。字符不再表示象形,而只代表说话的声音,这时文字和说话是完全一样的。显然,孔多塞欣赏语言的这种一致性,他甚至像莱布尼茨一样考虑发明一种普遍的人类语言。^②它更像一种启蒙的进步的文字,而古老的象形文字是属于蒙昧民族的落后的文字。在这一点上,孔多塞与黑格尔持同样的态度。于是,文字的进步与人类精神的进步也一致起来。

^① 孔多塞:《人类精神进步史表纲要》,何兆武、何冰译,第3—4页,三联书店,1998。

^② “今天如果能创造出一种书面语言来专门供科学使用,它只表示对所有精神都恰好是同样的那些简单观念的组合,只用之于严格的逻辑推理,只用之于精确的细密的悟性操作,它将为一切国度的人们所理解并可以翻译成他们的各种方言。而不必像它们目前那样想变成通用时需要加以改变。”(同上书,第5—6页。)

孔多塞用了较大篇幅描述了第4个时代即“人类精神在希腊的进步”^①。希腊精神表现在哪里呢？按照孔多塞的理解，希腊精神在于自由和公共的制度体系。他说：

既然这些学派、这些宗派——希腊人有此智慧，决不使它们进入公共体制之中——始终是完全自由的，既然每个人都可以随自己的意开创另一个学派或者建立一个新学派，所以人们就一点都不必害怕理性的那种奴役，那在大多数其他民族中曾对人类精神的进步设置下的不可克服的障碍。^②

希腊精神中孕育着启蒙时代的种子。它是理性、自由、宽容。启蒙并没有破坏西方精神的传统。从文艺复兴到启蒙运动，所要复兴的正是古代西方的文明。好的东西在古代已经有了，现在所需要的只是恢复并且发展它们，这正是孔多塞所理解的精神进步。他举例说：

在东方人那里，法律乃是用强力以压制奴隶的一付羁轭，而在希腊人那里，则是人与人之间订立一项公约的条件。在东方人那里，法律形式的目标在于使主人的意志得以完成；而在希腊人那里，则在于使公民的自由不受压迫。^③

因此，在孔多塞眼里，后来的时代应该延续这种自由精神和风俗，如果已经丧失掉，则要以启蒙精神恢复它。进一步说，知识、科学、艺术、德行伴随着精神的发展而进步，这是启蒙精神的主流。

① 它显然不来自黑格尔历史哲学中的“绝对精神”。但是黑格尔“绝对精神”的发展历程却好像与孔多塞“精神的进步”殊途同归。我们不谈他们的“唯物论”或者“唯心论”，只是指出孔多塞和黑格尔都是启蒙思想家，都相信“精神的进步”。

② 孔多塞：《人类精神进步史表纲要》，第47页，何兆武、何冰译，三联书店，1998。

③ 同上书，第52页。

与古代希腊相比,文艺复兴与启蒙时代之间的显著区别是“科学的进步”,从孔多塞所谓的“第5个时代”一直到法兰西共和国形成的“第9个时代”。孔多塞显然对漫长的中世纪持批评态度:科学进步的曙光在古代希腊罗马已经开始,但是在中世纪却止步不前。知识衰落了,因为宗教与科学互不相容。从古代罗马和中世纪(第5个时代)经十字军时期(第6个时代),再到12世纪,科学才在西方开始复兴(第7个时代)。虽然有宗教狂热的大军,“然而,教士们却无法阻止自由精神和探索精神悄悄地进步”^①。这里指的是科学探索精神。作为一个科学家,孔多塞也从科学史角度阐述历史,他描述了各门科学产生和分类的过程。这里的“科学”显然包含了社会科学。孔多塞认为,即使到了1689年英国的《人权宣言》时代,“政治、立法和公共经济,还都不是科学”^②,因为其中包含的科学原则还没有被发现。但他又认为,重要的是人们已经开始像在自然科学领域一样,以自己的观察经验而不是神学权威解释社会现象。

在讨论科学的进步时,孔多塞把自然科学和社会科学混在一起。他有意没有区分两者之间的界限,这表明了他诉诸“统一的科学世界观”,一个宏大的理想。就社会科学而论,孔多塞认为,最重要的是发现“人权”的观念,或者说,人的自然权利。人权与古代的经典无关,它来自人的自然天性。

孔多塞着墨最多的部分是第8个时代和第9个时代。对孔多塞而言,这两个时代,是他生活中的现实而不仅仅是历史。他阐述的第8个时代的标题是“从印刷术的发明下迄科学与哲学挣脱了权威的束缚的时期。”孔多塞为什么在众多的科学发明中选中了从中国传入的印刷术呢?他看到了文字和书籍对科学知识发展的重要作用。就像卢梭所说,文字和书籍的广泛传播会产生一种隔离制度。当它们推动科学文明与政治文明时,人们离天真的原始状态越来越远。由于

^① 孔多塞:《人类精神进步史表纲要》,何兆武、何冰译,第91页,三联书店,1998。

^② 同上书,第96页。

角度不同,卢梭从中看到了人的堕落,而孔多塞却看到了的进步:首先是公共教育渐渐普及,使更多的人摆脱了蒙昧。其次,如上所述,科学精神乃是自由与宽容精神。于是人们奋而反抗基督教保皇派的偏执与狂热,这样的抗争,从路德的教义改革一直到孔多塞生活的时代。最后,“权利”概念开始深入人心,人们开始懂得,自然权利是人人具有的(平等),不可转让的精神财富(自由)。于是,孔多塞与卢梭在人民主权问题上走到一起。孔多塞说:

而所有的行政官,不管他们的头衔、他们的职务、他们的权力是什么,都是人民的公务员而不是他们的主人;人民保留从他们那里撤回惟有人民自己才能授予权威的权力,无论是当他们滥用权威的时候,还是甚至当人民不再认为保留他们的权威对自己的利益有用的时候。^①

随着发现政治和立法中的权利原则,政治开始成为一门科学。政治和立法中的权利原则也是马克思曾经大为称赞的巴黎公社的政治原则,是科学政治学的基本原则,全部问题的关键。

孔多塞说的“第9个时代”就是他所生活的时代,法兰西共和国形成的时代。他从权利和权力相互区别的角度分析了共和国与专制制度的基本特征,认为共和国时代是权利的时代。他说:

政论家们终于认识到了真正的人权……要维护这些权利乃是人们结合成政治社会的唯一目标,而社会的艺术便是要保证他们能以最完整的平等并在最广泛的领域内保全这些权利的艺术。人们感到要确保每个人的权利的办法,便是在每个社会里都要服从共同的规则,而选择这些办法、决定这些规则之权就只能是属于这同一个社会的成员的大多数;因为每个个人在这类

^① 孔多塞:《人类精神进步史表纲要》,何兆武、何冰译,第113—114页,三联书店,1998。

选择中既然不可能追随自己的理性而又使别人并不是屈从,所以大多数人的意愿就成为了可以被所有的人所采纳而又不损害平等这条真理的唯一特征了。^①

这也是卢梭在《社会契约论》中阐明的立法原则,即遵循公意。权利原则是一个政治哲学原则,“权利”或者“人权”是一个抽象,它不是个人,而是“公”(人是公民)。一个人的意见不是“公”,所有人都同意在理论上不可能,“公”乃是大多数人的意愿。最关键的问题是如何实现多数人的意愿,即立法过程的平等性。如果一个法律没有反映公意,即无视多数人的权利,或者说是维护了特权,就破坏了平等。

“公”属于一般性领域,我们可以在这个意义上把它与科学研究的领域相类比,因为科学研究的对象不是私人的语言、心理、感情、情绪、意志、经验等,而是把问题上升到抽象层次,研究它们的共性。科学有一个前提,它设定的是“我们”而不是我、你、他。也就是说,科学设定我、你、他之间是贯通的、一样的。但实际上,我、你、他之间不能完全贯通一致,其中的差异被科学忽略不计,这也是政治科学的原则。孔多塞从洛克那里继承的,正是在科学意义上的经验和观念,它们来自科学的观察和事实,属于“公”的领域。换句话说,是“我们”而不是“我”。“人权”就是在这样的意义上成为科学研究的对象,它是一个科学术语。

政治科学的另一个重要概念是“社会契约”,它是建立在人的权利基础上的。契约是保证权利的,公民与政府订立契约,政府只能是公民权利的保护者而不是社会的主人。一个国家制度之所以被看做是专制的,是因为它的官吏是主人而不是公仆,人民丧失了权利而权力到处横行天下。专制制度根本无视人权,它只是把人分为两等。“其中一种是注定了要来统治的,另一种则是注定了要服从的;一种

^① 孔多塞:《人类精神进步史表纲要》,何兆武、何冰译,第131页,三联书店,1998。

是来骗人的,另一种则是受骗的。”^①

按照孔多塞的理解,经济领域里科学的出现晚于政治领域。在“第9个时代”中,孔多塞描述了古典政治经济学的立场。经济学要成为一门科学,同样要讨论“公”的领域,而不仅仅满足于描述经济现象。孔多塞提出应该研究财富的形成、分配、保存、增值、消费的规律;研究如何保持需求与供给之间的平衡,以及这种平衡的规律。他还认为,自由原则不仅是政治上的,它也是经济生活中的原则。“因此,人就应该以一种完整的自由来运用自己的才能,支配自己的财富,满足自己的需求。每个社会的普遍利益,都远不是命令他们要限制这些活动,反而是要防止那样做”^②。

如上所述,孔多塞在判定一门学科是否已经成为科学时,经常使用数学标准,即把计算的精确性引入这门学科。他认为政治经济学也是如此。^③ 经济科学后来的发展证明,孔多塞的预见是准确的。

我们也不能忽略孔多塞的一个基本立场:“但是在政治学中和在政治经济学中的这些进步,主要的原因乃是一般哲学的或形而上学——就这一名称的最广泛的意义而言——的进步。”^④从以上的背景和上下文中,我们可以这样理解,在孔多塞眼里,一门科学形成的标志是哲学的原则与数学计算的精确性相结合。他这里强调的是哲学,特别是笛卡尔和洛克的哲学,其中包含的理性精神检验概念或观念是否清晰严谨,排斥不清晰的研究对象,从而为认识划定了界限。孔多塞认为:

① 孔多塞:《人类精神进步史表纲要》,何兆武、何冰译,第133页,三联书店,1998。孔多塞这里本来说的是,在共和国中不再像专制制度那样把人分为这两种,这里反其意而引用之。

② 同上书,第134页。

③ “这门新科学就被斯徒亚特、斯密而尤其是被法国的经济学家们,至少就其原则的精确性与纯洁性而言,推到了在如此之漫长的冷淡期间之后人们所不可能希望如此迅速地就达到的一种程度。”(同上书,第135—136页。)

④ 同上书,第136页。

这种方法很快就成为一切哲学家们的方法,并且正是由于把它应用到道德学、政治学和公共经济学上来,他们才得以在这些科学中走上一条几乎和各种自然科学是同样之确凿的大道,才得以除了已被证明的真理而外就不再承认任何东西,才得以把这些真理和一切可能仍然是可疑和不确定的东西区别开来,才得以终于学会了忽略掉一切仍然是、或者将永远是不可能认识的东西。^①

这样的倾向后来在孔德的所谓实证哲学中得到全面发展,它实际上是孔多塞时代的“反形而上学”,与康德的批判哲学殊途而同归。^② 这种倾向诉诸确定、清晰、必然、不变的法则、规范等,而排斥与这些特征相反的东西。它是推动近代以来文明进步的理性哲学,但是却遗憾地无法解释它所遗留下的巨大空白,那里充满了不确定性、偶然、具体环境因素等。这样的误导来源于笛卡尔,是他把哲学定义为追求“绝对确定性”的东西,一个明白无误的出发点。这种努力确实是激动人心的,以致有孔多塞、孔德、胡塞尔、维特根斯

① 孔多塞:《人类精神进步史表纲要》,何兆武、何冰译,第137页,三联书店,1998。

② 从孔多塞到孔德,哲学放弃科学的确定性之外的不确定性,放弃经验之外的神秘性,放弃科学的可能性之外的不可能性,最后到了维特根斯坦这里,总结出了科学认识的底线,即排斥科学经验领域之外的不可说性。于是,凸现出原来隐藏着一个巨大、陌生、神秘的空白:我们不可能说清它是什么,但是它显现为不确定性、模糊性、不可证实性、无经验性——20世纪欧洲现象学运动以来,我们可以简单地列举胡塞尔、海德格尔、列维纳斯、德里达的名字——这一倾向可以说是对从孔多塞到维特根斯坦线索的抵抗,或者说实际上它是反“反形而上学”的,而它自己却又打出反对形而上学的旗号(我们看到“形而上学”一词被滥用到多么混乱的程度)。毫无疑问,作为海德格尔、列维纳斯、德里达哲学关键词的“死”和“他者”之类问题属于孔多塞那条线索所批判的不确定性、模糊性、不可证实性、无经验性等。于是,哲学在200年以来绕了一个大圈子,又以新的意向返回了原来的出发点,似乎只有说不清楚的,才是哲学。问题的症结在于,哲学家们都是误将自己的哲学意向及哲学语言当成唯一的哲学,而反对其他哲学意向,但哲学的秘密恰好在于,它不是一种而是多种意向,或者说,它不是一种而是多种语言。

坦的同宗演变,但是后两人最终却走向其初衷的反面。这个“初衷”是一种选择的结果,也就是孔多塞所赞赏的、莱布尼茨提出的各种可能世界中最好的一个,但是这个良好的愿望只能导致神(或者神圣)。启蒙的理性对抗基督教的神性,就其理想化的色彩而言,它也是一个乌托邦,即并不真实存在的东西,从而也具有神性。由这个渠道,我们也可以反省整个启蒙时代的文明:它存在着令人惊异的单一性,或者说是简单性。所有的语气、文体,从浩繁的《百科全书》到戏谑讽刺的小册子,都是为了宣传理性。透明性掩盖了灰暗,以至于18世纪的法国文学的成就并不是文学的,而是哲学、政治、道德意义上的。

启蒙的话语,无论是哪个领域,其最显著的特点就是“公”或公共性,后现代哲学批评它是“元话语”。启蒙攻击基督教的教条,但在当代哲学家看来,启蒙的话语后来也演变为教条。

在第10个时代^①中,孔多塞展望了“人类精神未来的进步”。在以往各个时代中,孔多塞描述了人在精神与社会各个领域里的进步。现在,他确信人类已经能确凿地预测自己的将来:

他们也可以根据过去的经验,以很大的概率预见到未来的事件……在自然科学中,信仰的唯一基础乃是这一观念:即驾驭着宇宙现象的普遍规律(已知的和未知的)乃是必然的和不变的;然则有什么理由说,这一原则对于人类思想和道德的能力的发展,就要比对于自然界的其他活动更不真确呢?^②

有这样美好信仰的人是幸福的,尽管它直到现在仍然是悬而未

^① 孔多塞为什么把人的历史正好划分为10个时代,而不是9个或者11个?“10”也是一句启蒙的话语吗?它象征着圆满?孔多塞这么做也许是出于下意识的需要。

^② 孔多塞:《人类精神进步史表纲要》,何兆武、何冰译,第176页,三联书店,1998。

决的。相信理性的进步是启蒙时代最显著的精神情结。在描述人类未来状况时,孔多塞希望废除国家之间的不平等,使所有国家都成为启蒙精神的受益者。这很像是一个大同世界,从这里可以直接导致各种形式的社会主义理论。孔多塞宣布,应该消除法律确定的平等同人与人之间实际存在着的不平等之间的鸿沟,实现财富的平等和教育的平等。这样的宣言不仅是启蒙的,而且是社会主义的。

第十七章 西 哀 士

西哀士(Emmanuel Joseph Sieyès)是法国大革命时期著名的政治哲学家,亲身参与了革命的全过程。他1748年出生在外省一个资产者家庭,他的父母曾经想让他成为牧师,但他却独自来到巴黎当了一个装订工人。后来,西哀士被选为巴黎第三等级的代表,被誉为第三等级的思想家。早在1789年1月,他就以这样的诘问宣布了革命即将到来:“什么是第三等级?一切!它曾经有什么?什么也没有!”这当然指的是要求拥有政治权利。西哀士一生致力于第三等级的事业,在革命前就提出要由真正的人民代表组成国民议会。他参加了1789年的革命,并且被选入宪法委员会,参与制定了著名的《人权宣言》。1792年,西哀士被选进国民公会。1836年,西哀士逝世。

第一节 思想背景

西哀士不仅创建了一套完整的政治理论,而且还直接参与了法国大革命后创立一套新的政治理论的实践,他提出的基本政治原则,直到今天还深刻影响着欧洲各国的政治体制,成为现代国家普遍奉行的政治原则。

西哀士并不是凭空想像出他的一整套政治理论的,他以卢梭的《社会契约论》为出发点。同时,他又对卢梭的政治学说作了一系列重大修改和增补。西哀士还从孟德斯鸠、伏尔泰、孔狄亚克、孔多塞,以及霍布斯、洛克、重农学派、亚当·斯密那里汲取思想资源。

霍布斯曾经写过一部著名的政治哲学著作《利维坦》,认为在人类的自然状态下,每个人都努力追求自己的利益,人与人之间就像

狼一样,从而造成一切人反对一切人的战争。这时还没有国家和法律,谈不上什么正义不正义,因为人天生有自己的天赋人权:人生来有权享有和占有自己喜欢的东西,权利等同于利益,一种天然的自由。此外,人天然就是动物,具有“狼性”,社会国家只是在“狼性”基础上迫不得已建立起来的,即人类为了不在互相为狼的状态下同归于尽,不得不请来理性,以协调人与人之间的关系,于是产生了政治国家。就是说,人民不得不为了和平而放弃自己的一部分天赋人权,把它转让给极少数的统治者。这种转让是互惠的,即人民得到了安全和和平。实施互惠转让就是订立契约,执行契约的机构就是国家——代表人民的人格性力量,伟大的“利维坦”。霍布斯在西方近代政治理论中提出的人类天然利益原则、社会契约学说以及国家机器的原则,对后世产生了巨大影响。

像霍布斯一样,西哀士在他写于1789年的《什么是第三等级》中,提出政治理论犹如人的身体,像是“社会艺术”的规则,形成关于社会秩序的科学,——一门关于社会状态的真正的科学。^①应该指出,西哀士第一次提出了“社会科学”的概念,其最初的含义,相当于现代人所谓“政治科学”。值得注意的是,这个概念从一开始就具有反形而上学的意味,在西哀士看来,“社会科学”是以观察和事实为基础的,并不是抽象的思辨。同时,政治科学也不同于自然科学,因为社会科学有自己特殊的方法,即提出社会领域中的假说,以更好地理解在“政治身体”中各种不同因素相互联系的方式。

我们从西哀士的政治学说中随处可见卢梭的巨大影响,但是在理论的细节和某些基本原则下,两人之间存在着许多差异。卢梭的《社会契约论》融入了大量的个人情感因素,以道义、感情和信念作为支配政治理论的决定性因素,并且与事实混淆起来;西哀士则更加理性,更尊重“政治事实”和实际的政治利益及其效果,并在方法上试图使政治成为科学,摆脱亚里士多德形而上学性质的政治学。他这

^① 转引自默里·福赛思《理性与革命:西哀士的政治思想》,第17页,纽约,莱斯特大学出版社,1987(以下所引此书均为此版本)。

样说：

我们都知道我们必须做善事……但是最要紧的是知道如何去做、如何观察、观察什么、什么是观察。只有在我知道那些毫无意义的事情后，我才开始看清性质的科学完全不同于数量的科学，它们的方法和对象是完全不同的。^①

这里“性质的科学”就是形而上学性质的所谓科学，不以精确的观察和计算为基础的哲学；“数量的科学”需要观察和算计，是西哀士试图阐述的政治科学。这里所谓“事实”与自然科学研究的“事实”不同。在自然科学研究中，应该符合一个事实，即模仿事实，证明事实；政治科学不使用自然科学的方法接近“政治事实”，而是分析人与人之间的关系，提出某种假说，然后重新建立“社会事实”。换句话说，不是“事实”在先，而是道理在先。于是，政治科学中的理性在西哀士那里就有了新的含义，它既不是自然科学的，也不是形而上学的。西哀士的理性没有摆脱传统，他试图把一切政治观念整理为一个秩序，控制社会中似乎无法控制的各种政治因素，把本来并不协调的政治力量设想为协调的，他不承认社会政治生活中陌生和无知的因素。这也是他与卢梭的不同之处，他批评卢梭的政治学说对无法看见或证明的东西抱有强烈的感情。

这是西哀士的“形而上学”局限，即他认为“理性的秩序”是一切正常的精神必须遵照的。秩序只是体系或者逻辑的另一种说法而已，在它们之外的念头，或者是低能的，或者是不正常的。

在西哀士看来，政治生活的前提就是人脱离了动物界。人不是作为个人，而是作为人们或人民。人民并不是一个抽象物，它是“关系”。个人作为人民的一员，是“个人们”，是一个特殊政治社会的成员。所谓权利和义务的概念是这种关系的体现。这种关系又是复杂

^① 转引自默里·福赛思《理性与革命：西哀士的政治思想》，第25页。

的,是人与社会的各种关系,与满足人的基本需要有关,比如生产、消费、雇佣的需要。^①西哀士又指出,从以上过程可以派生出三门单独的科学的,即自然法、政治权利、公共经济,它们与社会状态中人的利益有关。“这些科学中都有实践的部分,其中的每一门科学都派生一门艺术。这些艺术的规则来于科学的原则。这些艺术的目的,就是选择某种方法,实现真实、公正、有用的原则方法。”^②

洛克和孟德斯鸠的分权理论对西哀士有重要影响。西哀士非常重视洛克和孔狄亚克的经验论,他始终关注政治领域中的“事实”。这也决定了他的政治理论与经济观念密不可分,他肯定重农学派、杜尔哥、亚当·斯密的古典政治经济学理论。

西哀士从洛克那里继承了关于私有财产的观念和重农主义对公民权的理解。重农主义把财产、劳动与公民权联系起来,坚持认为只有对国家税收作出直接贡献的人,才有可能被允许参加社会公共生活,一个完整意义上的公民必须有独立而体面的经济地位。关于财产的重要性,伏尔泰、霍尔巴赫、杜尔哥、孔多塞也曾论及。伏尔泰就曾经认为,一个没有土地和自己房产的人在政府中找不到代表自己的声音;霍尔巴赫声称土地造就公民;杜尔哥认为拥有一定的财产是有选举资格的必要条件;孔多塞在1788年曾经提出,应该拒绝把公民权利赋予那些离开自己的土地就不能生活的人。^③

西哀士还对政治领域的许多概念重新作了界定和补充。

首先是“自由”。西哀士是近代政治理论中所谓“自由主义”的代表人物。在他看来,人是生而自由的,同时,人们只有在学会不是相互看成敌人,而是相互视为实现各自幸福必不可少的条件的情况下,才是自由的。

其次是“第三等级”。西哀士发表的《什么是第三等级》为他带来了政治上的声誉。他认为,一个纳税和劳动的阶级应该成为社会的

①② 转引自默里·福赛思《理性与革命:西哀士的政治思想》,第28页。

③ J. H. 克拉彭:《西哀士》,第26页,伦敦,国王与王子出版社,1989。

代表,在国民议会中应该占据重要位置。他直接的政治结论就是打倒特权阶级。

最后是“国民”。西哀士认为,一个活生生的社会机体要受共同的法律所支配,应该有一个代表人民的立法机构。国民的基本特点是表达全社会的一般意愿,具有普遍性。他认为贵族应该被排斥在国民之外,因为贵族与人民的利益背道而驰,贵族只捍卫特权阶级的利益,而不是全社会的利益。

第二节 宪法政治与间接民主

从卢梭的《社会契约论》出发,西哀士进一步完善了近现代西方渐渐通行的自由政治理论。他提出两个重要概念:一个是国家“制宪权”(pouvoir constituant),这个概念实际上确立了宪法政治的基本原则,其核心是建立一个宪法审查机构,这是政治分权学说在理论上的又一重大进展;另一个是“宪法所赋予的权力”(pouvoir constitués),它是一个有关政治“代表”的问题,阐述立法权与行政权是如何产生的。在这两个概念中,“宪法所赋予的权力”附属于“制宪权”。

西哀士的学说是西方现代政治哲学发展史中新的里程碑,因为正是以上的概念,使政治学渐渐脱离了形而上学轨迹,成为现代意义上的西方政治科学。

一 宪法政治

西哀士进一步发展了孟德斯鸠的分权理论。

西哀士最重要的政治见解几乎都见于1788—1789年间,他是在国民议会的讲台上,而不是书斋里阐述他的政治抱负的,其主要矛头直指王权的专制。西哀士对政治分权理论的主要贡献是提出建立一个针对立法机构的限制系统,以捍卫政治自由的原则。1789年7月27日,他在国民议会发言中尖锐地指出:“立法组织一分为二是必要的……为了预防可能出现的意外,需要有两个议会……以使王权干

预立法的愿望落空。”^①这是立法、行政、司法三权分立之外的另一种“分权”，它的作用相当于另一个“议会”，其职能是防止滥用立法权。政治分权理论在哲学上依据的是人性恶原理，即对人无限膨胀的私心和控制权力的欲望加以限制，否则势必会威胁其他人追求幸福的愿望。因此，必须以权力限制权力，它所达到的均衡就是社会的秩序。这就是近代以来的法制国家，它保证制度不会因人而改变，国家围绕的中心是“制度”，而不是“人”。

西哀士写道：“在孟德斯鸠的意义上，我认为一个反对独裁专制的政府是建立在分权概念基础上的：分权不仅强化了权力功能的专门化和司法权力的独立性，而且导致立法权内部的均衡。”^②在1789年9月7日发表的著名演说中，他呼吁反对一切形式的王室否决权——一种绝对或至上的权力。“制宪权”与分权是密不可分的，西哀士指出：

在孟德斯鸠的模式中，权力的部分分离旨在建立一种平衡的机制，它是在国家机体内部自我产生的——更确切地说，是在其构成元素之间产生的……为了得到这样的平衡，需要建立一个审查体系，以防止三种权力（特别是立法权）中的任何一个出现越轨行为。正是孟德斯鸠这种模式的相当脆弱的形式启发了1791年宪法。^③

于是，西哀士在宪法理论上将分权理论具体化了，他提出了一套更具有操作性的模式，建立了另一种原则即“制宪权”，发明了一个伟大的政治制度（现代意义上的国家制度），使之日后成为一种普遍的政治模式。西哀士提出宪法问题在国家政治制度中的极端重

① 转引自帕基奥《西哀士与创建法兰西宪法》，第21页，巴黎，雅各布出版社，1998（以下所引此书均为此版本）。

② 同上书，第11页。

③ 同上书，第12页。

要性。国家由不同的权力分支机构组成,不同的机构执行不同的法律,但它们都不可违背宪法。所以,应该成立一个宪法审查机构,审查普通的法律是否合乎宪法,这种审查权归属于一个由宪法规定的特殊机构。就是说,“天平”的标准是有等级的,宪法是最后的天平,不允许任何法律践踏。这是西哀士对现代国家制度的一个重要贡献。

对西哀士来说,“宪法审查委员会”并不是一个立法机构,恰恰相反,它是一个由选举产生的、审查或者限制立法权或议会权力的机构,目的在于防止滥用立法权。换句话说,作为更高的政治监督机构,“宪法审查委员会”是为了预防以任何形式可能出现的权力专制,它的理论基础是政治上的自由主义。

西哀士的创意是相当有远见的,他预见到即使在有“议会民主”的国家内部,也会由于国家某一个权力机构的无限膨胀而导致权力的失控和专制。所谓“宪法审查委员会”针对的正是握有极大权力的国家立法机构,以限制这些“人民代表”的权力,使之不能超越宪法的权力;审查这些“人民代表”通过的法律是否能够真正代表人民的意志,是否违背宪法。这样“宪法审查委员会”或者“立宪会议”成为国家根本制度建立的一个重要组成部分,有对宪法进行修改和最终解释权。但西哀士提出的关于对法律是否合乎宪法进行审查的建议当时并没有被革命后的法国政府所接受,相关的内容直到法兰西第五共和国宪法才被正式承认。

二 间接民主或政治“代表”理论

西哀士认为,一个国家的机体即“宪法所赋予的权力”,它的组成是由宪法确定下来的。国家是由不同成分组成的政治共同体,其中任何一个因素都不可以拥有绝对的权力。西哀士从来对“统治权”、“最高权力”之类说法持否定态度,认为它们是权力之上的权力、“超出的权力”,这样的权力只能意味着专制。

近现代以来西方政治学说的重要内容是关于组建议会或“人民代表”的理论。从哲学上看,政治理论中所谓“代表”概念实际上也是

权利和权力的“替换”和“转移”过程。卢梭对此曾经有过非常精辟的论断。在卢梭看来,任何替换或“增补”都是丧失事物本来状态的行为,它带来了方便和进步,但是同时也是一种疏远或者异化。基于这样的看法,卢梭诉诸人类远古的自然状态和自然权利。卢梭又认为,当人类进入文明和社会领域之后,人们不得不放弃自己天然的自由权利,与国家订立契约,但人民仍然是国家主权的最终所有者。卢梭对“代表”或者立法机构始终持一种警惕和批评的态度,时刻警惕这类机构可能导致的腐败和专制。《社会契约论》的一个重要内容,是强调主权在民,即政治生活中的“直接性”。西哀士这里的政治态度与卢梭完全不同。西哀士是法国革命期间的政治理论家,他认为卢梭的《社会契约论》对自己影响最大,但他反对卢梭式的直接民主。整个启蒙时代政治生活的基本倾向是提倡法治而不是人治,这是没有疑义的,但实现法治的途径并不相同,比如孟德斯鸠主张君主立宪,卢梭主张民主共和。

启蒙社会达到的重要目标之一是实现法与人民普遍意志的一致性,这在卢梭的主权在民的政治理论中有充分的体现。西哀士与卢梭的分歧在于是实行“直接民主”还是“间接民主”,以及如何看待人民意志的“代表”。西哀士的政治理论是关于“代表”的理论,他非常详尽地阐述了“代表”的机构和体系。人民的意志是由立法机构加以表达的。更准确地说,立法机构理应体现社会绝大多数人的意志。立法机构的存在使意志转变为法,法是意志的替换物。这是一种普遍性,是就一般的意义而言。问题的关键是能否“代表”,以及如何衡量“代表”。这需要一个技术上的可操作系统,因为毕竟“代表”的问题并不是由权力意志自己说出来就能生效的。在西哀士看来,要体现人民的意志,最重要的是排除自由的障碍。人民有各种各样的政治自由权利,政府应该允许不同的声音即言论的自由,不能以任何手段强迫人民的政治选择,公民有在公开的场所批评“代表”和政府的权利。

西哀士以极大的热情研究如何使“代表”更加体现社会的公正,从而使以“代表”为基础的政治理论成为一门关于社会的科学,他说:

“我相信政治已经成为一门科学。”^①为什么呢？政治科学解决的不是单纯个人或人的自然性中的问题，而是“公意”或人与人之间的社会关系，其途径是“代表”。所谓政治的科学，在西哀士看来就是要解决如何“代表”公意，对“普遍性”实行社会的操作，实现公共的权利。在这样的意义上说，它是关于政治的哲学，而不仅是实证的政治学。

西哀士认为，与其他特殊的社会领域一样，政治问题或“代表”问题也是一种社会分工，一门特殊的专业。劳动分工和“代表分工”是两个可以相互解释的概念，政治与经济问题不可分割。这种关系经历了从农业社会到工业社会的转变，从国王的子民到社会公民的转变，在这个过程中，社会分工越来越细。国家机构的组成问题成为政治“分工”或“代表”的问题，西哀士试图提出使它趋于合理与公正的方案。以魁奈为代表的重农学派和杜尔哥、亚当·斯密等人创立的古典政治经济学都分析了“劳动分工”的概念，西哀士把这个概念转移到政治领域。在他看来政府就是一种“劳动分工”，社会的“代表”。一种分工，一个人所选择的职业，都得遵循一个基本的原则，即应该研究如何以最小的代价或消耗，获得最大的效益或价值。一般来说，这就是社会分工的好处。西哀士认为，无论在经济还是在政治领域，“分”比“不分”好，同样，“分权”或“代表”比“专制”好，像劳动分工一样，“分权”能给全体社会成员带来公正，防止专制社会下必然出现的特权或不平等。

国家或者社会“代表”公意，公民之“公”与公意之“公”重叠在一起。这样的政治理论给我们什么启示呢？它首先是一种关于政治的哲学，无论“公”还是“代表”，都是一些抽象的概念，西方近代以来的政治理论终究是建立在形而上学传统之上的，从而不可避免地带有乌托邦的倾向。抽象的思辨并不是东方民族的思维习惯，东方民族即使在政治中也习惯于感性的东西，而不是遵从一些抽象的概念。

^① 转引自帕基奥《西哀士与创建法兰西宪法》，第35页。

西哀士无法回避卢梭提出的问题,即“代表”始终存在着脱离被代表者的倾向,这两者并不是始终一致的,其中的脱离往往意味着“统治”、腐败,在哲学上称做异化,无法回到被代表者那里去。换句话说,在现实政治生活中,就像卢梭所说的,人是生而自由的,但却无时无刻不在枷锁之中。公民是被“代表”的,或被“支配”、被“统治”的。自然人为了成为公民,不得不放弃自己天然的自由。“代表”本身已经告诉我们不同一,即不平等。

西哀士主张政治生活中间接的代表制度,并将其作为社会生活中最为根本的诚信制度。绝大多数公民把自己的意志和信念转交给他们自己中的一小部分人,委托他们处理公民的事务。这个过程是有“社会契约”的。但是如果这些代表或者社会的公仆违约呢?这将会出现非常复杂的情形。

西哀士和霍布斯一样主张社会要有一个“代表”的阶级,一种必要的社会分工。卢梭则把他的道德意志带进了他的《社会契约论》,他主张直接民主,因为人民从自己被代表的那一时刻起,就不再自由了。这样卢梭就面临很多需要回答的问题:如果没有统治者与被统治者,政治的权威还有必要吗?自由与权力真的能够共存吗?法与主权是怎样的关系呢?卢梭的回答是,被统治者不应该被一种外来的力量所统治,而是自己“统治”自己,即他们应该是自治的。由此出发,绝对的权力就是绝对的自由。于是主权就在于公民自己给自己以合法性(主权在民),公民举止是否合法无须外来的政治力量加以评判。所有这些,与西哀士的思考方向是不同的。

西哀士所谓“间接民主”,是在代表与被代表者之间保持距离,“距离”被当做人与人之间社会关系的必需因素。1789年7月,西哀士在《可适用于巴黎的宪法观念》中这样写道:

按照我们的方案,公民或多或少应该直接地选举他们的代表,参加立法议会;而这样的结果使立法不再是直接民主的,而成为代表制的;没有委托者的信任,谁也得不到代表的资格;一旦失去他们的信任,谁也不能保存这样的资格;但是人民不能自

已制定法律。^①

这与卢梭假定的情形相反,即人民与他们的代表之间的关系并不是同一的或者一致的,因为这里有“社会分工”或者“社会距离”,这样的分工和距离导致政治阶级或统治阶级与公民之间的裂痕。但是,这样的政府形式是近代以来西方社会可以想像的最好的政治模式。

在这样的基础上,西哀士进一步区分了“委托的权力”(pouvoir commettant)与“法的权力”。前者在于人民对他们的代表的影响,后者是支配人民的权力。这个立场见西哀士写于1789年7月的文章“宪法的引言”。这是他关于宪法理论的一篇重要文章,他在这里发挥了所谓“制宪权”,并且区分了权力的两种不同形式:“制宪权”与“宪法所赋予的权力”(指立法权与行政权)。这两种权力分别有自己不同的职能,构成宪法规则最重要的两个组成部分。国家应该按照这样的规则组建起来,以便保证从基层到上层建筑的合理性。

可见,“宪法所赋予的权力”也就是“法的权力”,是被人民代表实施的。人民的政治权利在这里表现为委托权,“代表们”的政治职业则是“立法权”。换句话说,人民没有直接行使立法与行政权力的权利,这样的权力只是局限于人民委托的少数政治代表,而人民代表也不能在没有人民授权的情况下合法地行使权力。概括说来,首先,人民的权力是最根本的国家权力,它表现为政治上的委托权,但是它与法只有间接的一致。其次,人民行使委托的权力就是通过选举授权给一些人民代表,以让这些代表行使“制宪权”,宪法和法律就是这种创建的结果。最后,是“宪法所赋予的权力”,表现为立法权与行政权。这是一个近现代政治国家简单的示意图。

西哀士的立场与罗伯斯庇尔显然不同。罗伯斯庇尔是卢梭的忠实信徒,主张每个公民都应该直接参与政治和政权建设,他在1791年8月10日的一次谈话中这样说:

^① 转引自帕基奥:《西哀士与创建法兰西宪法》,第45—46页。

卢梭认为立法权构成主权的本质,因为它体现了普遍的公意,是所有代表权的源泉;正是在这样的意义上,卢梭说当一个民族把它的权力委托给它的代表时,这个民族就不再自由了,它不再存在了。^①

与此相反,西哀士认为,代表的工作占据着一个不同于人民主权的空间。这里的区别在于,卢梭对“代表”持一种警惕和道德上的批判态度;而西哀士则从政治实践理性角度加以肯定,“代表”的理论和“分权”的理论一样,在实际的政治生活中是行之有效的。这就是所谓人类文明的进步!但这与卢梭诉诸的人类自然状态是背道而驰的。换句话说,卢梭,这位著名的“日内瓦公民”,他所谓人的自然权利与公民权利并不相同,后者对前者有所剥夺。卢梭从道义上对此始终心怀疑虑,忧心忡忡,他大声疾呼人的天性!也可以说,卢梭更像是一个带有乌托邦色彩的哲学家,西哀士更像一个政治家,他更注意理论在社会中是否行得通,更注意历史环境和人民的政治习惯。

卢梭眼中的“民主”是纯粹的民主,在他看来,“代表”的民主是不纯粹的。卢梭更注意民主的“主体”或者内容,而西哀士关注民主的“形式”,研究政治形式(代表制度)上的合理性和实现这种合理性的渠道。西哀士认为,宪法具有重要的地位,它是民族意志的代表,是最重要的政治形式,是公民基本权利的解释者;卢梭“人民主权”的观念则把一般性的“立法”与特殊的“立宪”活动区别开来。卢梭并没有像西哀士那样详细分析政治意义上“代表”的不同职能;在西哀士看来,立宪以及对宪法的审查监督是通过“代表”的特殊分支机构实现的,它拥有对宪法的解释权,这是经过选举而得到的授权,是通过文字表达的政治制度中最根本的规范,是由人民选举的特殊代表起草的。

在近现代西方政治理论史领域,西哀士被当做自由主义的代表

^① 转引自帕基奥《西哀士与创建法兰西宪法》,第50页。

人物。他以上所有的政治立场,都旨在保证而不是破坏公民个人的自由。他在“宪法的引言”中说:

在一个社会中,个人自由害怕三种敌人:危险最小的是一些刁民,为了治服他们,一般的授权就足够了;更令人担心的是第二个敌人,这就是承担行使部分公共权力的官吏;而政治的机体,政府本身也可能不再尊重公民的权利……受委托人反过来对付它自己的同胞、朋友或他承诺要保护的权力……这是一幅怎样的情景啊!①

西哀士这里所谓自由主义,在于他希望限制任何威胁到个人自由的权力,即使是“代表”的权力。这其中不乏自相矛盾之处,但是政治中的自由原则是西哀士政治理论中的基础,在这一点上,他与卢梭的政治倾向又是一致的。西哀士对宪法和修宪的重视,要求设立特殊机构审查普通法律是否合乎宪法的立场,都是为了保证公民个人最大限度的自由权。

自由的敌人是专制。西哀士认为,凡专制的政府必讨厌“自由”一词,就好像它是一个贬义词似的。何为专制?就是权力太大,任何其他外在的力量都无法加以限制的权力。在这样的权力下,所谓“自由”,特别是政治上自由的权利乃是稀罕之物。专制的权力不是保持而是破坏社会秩序的力量,它破坏自由的秩序。因此,权力集中在一个人或一个机构中,对整个民族、民主、公民个人的自由都是十分危险的事情。所谓“代表”的权力恰恰在于它不是专制的权力,不同的“代表”之间可以有相互制约的关系,就像参、众两院,就像分权。在这样的意义上,专制不是“公意”的代表。西哀士还指出了一种在专制制度下常见的政治现象,即它抹杀在民主制度中对个人自由的尊重,而总是以似乎全体一致的面貌出现,就好像各个不同的地区、不同的

① 转引自帕基奥《西哀士与创建法兰西宪法》,第76页。

部门、不同的个人之间,都没有意见和立场的差别似的。这是一种假象,因为“他们说的、他们的意愿、他们的行为、他们的权力都是不相同的,决不相同,每个人高兴以他自己的方式”^①。换句话说,政治联盟并不能使这些方式统一起来。在《自由的进展与社会的进步》一文中,他又说:“公民的自由是一切法律的唯一目的。”^②“如果人们不把自由理解为个人的自由,那自由就一钱不值。在个人自由之外的自由只是一个抽象物。一旦你遇到人,问题就始终是,如何获得个人的自由?”^③

西哀士试图实现这样的政治目的,即由爱好自由的个人组合起来的政治制度会增加而不是减少个人的政治自由,因为这样的自由是获得全体社会成员一致同意的,当然它必须有一个前提,即每个人在追求个人的自由与幸福时,要尊重其他个人同样的权利——这是自由民主政治制度的法律前提,破坏这个前提,自由权利本身也就遭到了破坏。自由与生产和消费一样,是人天然的需要,而在专制制度下,当这样的天性被剥夺时,人们可能养成第二天性,也就是奴性,一种非得经过长期的启蒙才能改掉的政治习惯。

① 西哀士:《反对复兴的整体性》,转引自帕基奥《西哀士与创建法兰西宪法》,第79页。

② 西哀士:《自由的进展与社会的进步》,转引自帕基奥《西哀士与创建法兰西宪法》,第122页。

③ 同上书,转引自帕基奥《西哀士与创建法兰西宪法》,第123页。

第十八章 圣西门

第一节 生平与著作

圣西门(Claude Henri de Saint-Simon),著名的空想社会主义者,“社会主义”一词的创立者。但是,以往对圣西门的评介带给我们一个错觉,似乎圣西门的思想与启蒙思想家们有很大的不同,这是一种误解。事实上,圣西门首先是一个启蒙思想家,他继承了18世纪的哲学传统,并与孔多塞和孔德同处启蒙时代,他们的基本政治倾向是一致的。

1760年10月,圣西门出生在巴黎一个旧贵族家庭。他从小接受的教育不是来自学校,而是家庭教师。据说他的家庭教师中间有著名的百科全书派的领袖达朗贝尔。圣西门的著述倾向于科学和启蒙的唯物主义。他在17岁时加入军队,不久成为一个军官,并且参加了法国政府组织的义军,与美国人民一道投入反对英国殖民者的独立战争。但是,圣西门对战争目的或者说是政治学的研究更感兴趣。他认为自己的天职是探讨人类理性的进程。1783年,圣西门回到法国,继续在军队服役,并且被提升为上校。圣西门并没有参加1789—1791年的法国革命,他的理由是,一方面,旧制度已经气息奄奄;另一方面,他不喜欢破坏。他想以和平的方式改造社会。革命剥夺了圣西门家族的财产,为了谋生,从1789年到1794年,他转向做投机生意,结果发了大财。由于圣西门是贵族后裔,1794年,他被革命政府逮捕。10个月后被释放,圣西门继续做投机生意,但这一次他被自己的合伙人骗了,从前的心血几乎付之东流。

生活的颠簸使圣西门疲惫不堪,他从40岁起才开始研究和著述。

他以极大的热情学习科学知识,在大学里听课。1801年,他与尚格兰小姐同居,她受过良好教育,帮助圣西门组织文化沙龙。1813年,圣西门写了《人类科学概论》(*Memoire sur la Science de l'Homme*)。1814年,他又写出《论欧洲社会的组织》(*De la organisation de la société européenne*)并获得成功,他的学说开始被人承认。在这之后,圣西门又写了多篇著作,并且编成文集出版。值得一提的是,创立了“实证主义”的孔德曾经是圣西门的学生,他的思想受到圣西门很大影响。1825年5月,圣西门逝世。

第二节 基本思想

圣西门写得很快,思想庞杂而不成系统。他的著述涉及到各种各样的科学,但是每一门都缺少专门而深入的论述。他的思想倾向于F. 培根以来的欧洲启蒙运动,相信文明的进步。对启蒙时代各种各样的人物,他大多作了积极的评价。他的精神成就显现为他在论证前人的思想时经常出现的妙语警句。他的思想主要集中在历史与社会两个领域。

一 科学与哲学的历史

圣西门著述中有相当大的部分与科学和哲学的历史有关,这是因为,在近代著名的科学家中,有很多人同时也是大哲学家,这也就是圣西门所理解的理性和人类文明的发展方向。在谈到历史上这些伟大人物时,圣西门提到独立思考的重要作用。在他看来,破坏成见,坚持创造性的精神,喜欢自由和争鸣,这些是天才产生的条件。天才或从事理智工作的人要保持自己的独立性,不能因为生活上对政府有所依靠就放弃自己的原则。事实上,有学识的人虽然通常没有财富,人数又少,但是他们在文化上占据优势,他们的使命是引导那些有财富但缺少精神能力的人。在18世纪和法国革命后,社会的风俗和文明的演进,最初都来自学者和艺术家,社会需要有天才的人来组织。

圣西门热衷于把他的设想付诸实施,他的许多著述是给人民或者执政者的公开信,以求得他们的支持。

圣西门看重学者,是因为学者拥有科学知识,可以对社会作出预见,而且这样的预见能力已经在理性发展的历史中得到了证明。圣西门倾向于经验的实证科学,反对形而上学,比如他在谈到生理学的状况时说:

生理学至今仍处在天文学和化学曾经处过的那种愚昧状态之中。生理学家必须像天文学家清除星相家、化学家清除炼金术士那样,把哲学家、道德家和形而上学家从自己的队伍中清除出去。^①

以这样的眼光观察历史,圣西门认为人类文明经历了从神学中解放出来的过程。在15世纪,国民教育几乎完全是神学教育。路德实行的宗教改革是一个转折点,从此教育的目光开始转向人的世俗生活。神学院开始与世俗的学校分开。科学与人的理性得到更快的发展。圣西门在著作中始终把科学与实证的可观察性和实验性联系起来,认为它们是一般科学的基础。他明确地说,他对人类科学的看法,是以孔多塞等人的著作为基础的。虽然对孔多塞的思想并不完全赞同,但是圣西门承认“他在其著作中所作的概括,却是惊人的正确,而且十分卓越”^②。我们可以理解为,两人对人类理性进步所持的信念是完全一致的,他们的差别只在于细节。

凡启蒙时代的学者,很少有不关注人类历史的,而且大多有相关著作发表。这样的情形蕴含的重要的思想信息是,书写人的历史,按照人类各民族生活的本来样子描写人类文明。一般来说,启蒙学者大多相信文明是进步的,启蒙一定会免除人的蒙昧,未来一定胜过现

^① 《圣西门选集》第1卷,王燕生、徐仲年、徐基恩等译,董果良校,第17—18页,商务印书馆,1997。

^② 同上书,第47页。

在,从而人本身也会越来越幸福。“启蒙”一词本身就已经包含了历史因素在内,离开历史背景,启蒙就是一句空话。

圣西门对科学史给予了更大的关注,他结合哲学总结科学史。在《十九世纪科学著作导论》中,圣西门着重分析了哥白尼、伽利略、F. 培根、笛卡尔、牛顿、莱布尼茨的思想。在这个历史过程中,他以理性和物质运动排斥想像的形而上学。他把科学著作分为两类,一类是研究事实,另一类是就事实推论。F. 培根完成的是前一种工作,笛卡尔实现的则是后一种。

在《人类科学概论》中,圣西门竟然像伏尔泰在《论风俗》中一样,描写各民族的历史。其中,他用了比较多的篇幅描述了古代希腊,认为苏格拉底是有史以来最伟大的哲学家,其思想是百科全书式的。柏拉图和亚里士多德只是分别从先天和后天两个方面发展了苏格拉底的思想。圣西门对这里所谓“先天”和“后天”的理解是,“先天”的意思是“综合”,即从原则出发推论;而“后天”的含义则是“分析”,即从被分解的最简单的事实因素出发,再加以归纳。

圣西门用大量的篇幅分析苏格拉底,我们很难说这样的分析是正确的,但从中可以看出圣西门的哲学思想。他认为苏格拉底有两个基本的观念,其一是从一般的原则下降到个别的观念;其二正好相反,从个别的观念上升到一般的原则。圣西门说:

人为了形成自己的科学体系,即为了协调自己的关于宇宙构造的观念,为了给自己的关于现象的构成和发展的知识打下巩固的基础,就必须交互利用先天方法和后天方法来协调他的观念。人的智力是非常有限的,所以始终用同一观点来观察事物时,注意力很容易疲倦,而加速智力活动的唯一手段,就是改变思考的方向。比如,一个人经过紧张的努力,由支配宇宙的单一基因的观念过渡到最个别的事实以后,感到他的注意力已经疲倦得再也发现不了任何新的东西,他的抽象观念与具体观念混在一起使他无法分清它们。这时,他最好改变思考的方向,把思想移到完全相反的方面去,也就是利用后天方法,由个别事实的考察上升到比较一般

的事实考察……苏格拉底是方法的发明人。^①

这一大段话属于圣西门著作中少有的精彩之处,其中有启发之处在于,思维不能固守一个方向,没有哪一个方向是绝对正确的。真正的智慧在于转变思考的方向性,从而不仅逃避了枯燥,也得到了休息和创造的机会。当然,我们同样认为,方向是多样的,不仅局限于“先天”和“后天”两种。圣西门竟然把苏格拉底的方法归结为“思维方向性的转变”,这实在是一种有创意的“误读”,也表现了圣西门的天赋。

关于先天与后天的争论,确实如圣西门所说,贯穿了后来整个哲学史,而他认为基本的道理已经由苏格拉底讲明白了。简单地说,柏拉图代表了先天观念派,亚里士多德代表了后天经验派。在哲学史上,圣西门认为先是柏拉图占据上风,近代以来,则是亚里士多德的经验论压倒了柏拉图的先验论。谈到苏格拉底时,圣西门又说:

他的著作由两个完全不同的部分构成,一部分以建立方法为目的,另一部分以应用方法为目的……苏格拉底非常清楚,应当用后天方法进行批判,而建设则要用先天方法去进行。^②

对事物可以先天地认识或后天地认识。

在第一种场合下,可以有效地用观念来联系所观察的事实;但是,要想用观念来精确地规定事物或发现新的事实,那是徒劳无功的。

在后天地认识事物时,情况与此完全相反。这时,认识以精确的事实为根据,它引导我们的理性沿着有助于发现新事实的道路前进。^③

① 《圣西门选集》第1卷,王燕生、徐仲年、徐基恩等译,董果良校,第65—66页,商务印书馆,1997。

② 同上书,第67页。

③ 同上书,第91页。

这表面上是把苏格拉底解释成了方法论上的“机会主义”，实际上是圣西门自己的立场。哪个用着方便，就用哪一个，所谓原则并不是最重要的。圣西门认为，“后天”与“先天”是两种性质不同的感觉，来自两种不同的原因。前者是接受的感觉，是“世俗的权力”；后者是内部的生命力，是“精神的权力”。

圣西门从观念的演变来分析近代以来的欧洲哲学史，认为能对社会发生有力影响的原因是一般观念、一般信仰的改变或改进。基督教就曾经是这样的一般观念。这样的观念控制了信仰，而信仰造就了专制的政治制度。在路德的宗教改革运动之前，宗教成为连接世俗势力和生活的纽带，整个欧洲就这样连为一体。启蒙是什么呢？就是让人民渐渐形成新的观念，懂得他们的命运和幸福取决于自己的权利是否得到保障，而不在于外来的神。随着信念或者观念的改变，社会的风俗也发生巨大变化。圣西门指出，要改变信念，必须经历许多个世纪的努力，它还取决于人的想像力和判断力，而想像力先于判断力。

圣西门的哲学观是建立在“一元论”基础之上的，“这种信仰就是认为宇宙受单一的不变基因所支配。一切应用体系，如宗教体系、政治体系、道德体系和民法体系，都要符合我们的新知识体系”^①。哲学不是知识而是智慧，但是根据启蒙时代的立场，哲学又是与知识或者科学的问题不可分割的。这样，圣西门就与孔多塞以及在他之后的孔德一样，在某种意义上把哲学混同于实证知识，把难以说清楚的、不可预料的因素从哲学中排除出去。他们也都一致认为，政治学就是这样一门实证的科学。

在谈到科学的发展时，圣西门指的是所有的科学，而不单是自然科学或者社会科学。他认为近代科学奠基性的人物是F. 培根、牛顿、洛克。这三个人同时是科学家和哲学家。他们承认的哲学实际上就是把自然因素与科学因素结合起来，在总体上倾向于自然科学。圣

^① 《圣西门选集》第1卷，王燕生、徐仲年、徐基恩等译，董果良校，第80页，商务印书馆，1997。

西门竟然认为生理学是人类科学的基础,因为它是实证的。“以生理学知识为基础的人类科学,将成为国民教育的学科……在十八世纪的科学著作和十九世纪的科学著作之间,将会出现一个差别,即十八世纪的一切文献崇尚破坏,而十九世纪的文献将重视社会的再建。”^①所谓“空想社会主义”,正是在19世纪初各种社会重建方案中的一种,它只是在形式上不同于革命时代的破坏,而在精神内涵上都崇尚理性社会。

二 社会理论

圣西门提出了一系列改造欧洲社会的方案,但他把这些方案的草案叫做《论万有引力》。由此可见,与孔多塞的倾向一样,圣西门把他的社会学说与自然科学混为一谈,他认为,万有引力的观念应当成为新哲学的基础,而欧洲的新政治体系则应是新哲学的成果。在这个方案中,他特别提到了两本影响他的著作,即达朗贝尔的《〈百科全书〉导论》和孔多塞的《人类精神进步史表纲要》,他们都从科学的观点出发阐述哲学理性的进步。

观念的演变被解释为知识的进步,这也是科学的进步。无论怎样,圣西门是在科学的意义上谈到经验、感觉、判断、先天、后天这样的字眼的。

整体、精确、统一、知识的进步,这就是与圣西门持同样观点的启蒙学者告诉我们的结论。在这样的思路下,圣西门只是从自然科学认识论的角度引申苏格拉底、柏拉图、亚里士多德的哲学,而根本不顾他们的形而上学。

圣西门还提出了学问或者真知的掌握权的问题,如果是被民间人士掌握,连接社会的宗教和政治纽带就要被削弱,直到被瓦解。这也是启蒙时代的实际情形,随着民间知识分子的自觉意识渐渐成为一种潮流,已经成为虚假语言的统治语言最终动摇和瓦解,社会变革

^① 《圣西门选集》第1卷,王燕生、徐仲年、徐基恩等译,董果良校,第85—86页,商务印书馆,1997。

的时代就来临了。这个过渡阶段决定于民间启蒙的普及程度。^①

圣西门谈到了法国人民在 1798 年以及美国人民在宣布独立时的理性和风尚,即没有任何一种宗教可以在意识形态中占据统治地位。政府并不有意维持一种教义,各种不同的宗教都得到保护,可以争论。

圣西门有一个伟大的抱负,即编写新的哲学和新的《百科全书》。他沿着启蒙方向,继承了这一伟大事业。他称自己的《百科全书》是“新的”,因为他认为 18 世纪的思想着重于破坏,而 19 世纪应该更注意建立新的社会组织和制度。所谓“空想社会主义”,正是在这样的

^① 圣西门从这个方面阐述了法国革命前的情形。他说:“确实可以说,在 1789 年,法兰西民族的僧侣阶层、贵族和国家官吏在文化、毅力、高尚灵魂和各种优秀品质方面,都不比大多数法国人出众。在他们看来,他们继续用来统治全民族的权力,是一种不尽任何义务的特权,而由他们掌握这种特权则是天经地义的事。他们对于自己政治权利的合法性的看法是荒谬的。他们只知道同胞应对他们尽义务,而完全不承认自己应对同胞尽义务……出身不是贵族、神甫和官吏的法国人,即普通的法兰西人民所受的教育,使他们认为自己没有任何权利来干预国家大事,甚至认为自己完全没有能力思考如此高深的观念。别人使他们如此习惯于这种看法,而他们自己也完全养成了这种看法,以致认为凡是敢于谈论公益、敢于对政府应当采取的行动或应当实行的措施发表意见的被统治者,都是可笑的……认为能够判断什么是适合于他们的,不是他们自己,而是他们的领袖。”(《圣西门选集》,第 1 卷,王燕生、徐仲年、徐基恩等译,董果良校,第 145 页,商务印书馆,1997。)”“谁也不关心国家大事,对此完全抱着消极的态度;谁也不对自己另眼相看,只把自己看成是无所作为的群众的一分子,看成是无能为力机体的一部分;不管当局有什么过失和错误,这个机体在当局面前只能默不作声,俯首贴耳。”(同上书,第 150 页。)”“如果说法国人宣布过人权,那么它的原因就在于:长期以来,他们的思想已经不习惯于公民的权利了。由于不能重新要求他们已经不再知道的福利,他们便糊里糊涂地一味追求想象之中的福利……人们的头脑远非一块白板,其中虽然没有储藏任何正确有用的观念,但不一定就没有错误有害的观念。谬误到处泛滥,使得人的头脑长期不能接受真理。”(同上书,第 151—152 页。)”“社会上所重视的,人们所欢迎的,人们想从一代青年人身上看到的,并不是他们对祖国的制度、对当代的事物和人物的了解,而是他们对古代的学识,他们对那些与当今毫无关系的一无所用的往昔的回忆。”(同上书,第 154 页。)”“在旧制度下养成的习惯,是建立真正的新制度的巨大障碍。这样一种新制度的建立,要求有伟大的哲学著作问世和作出巨大的经济牺牲。”(同上书,第 155 页。)

背景下提出来的。圣西门的哲学应该被归入科学认识论和社会哲学的范畴,他认为:

哲学家的主要任务,就是认识最适于当时的社会组织体系,以促使被统治者和统治者采纳,使这种体系完善到它所能完善的地步,而当它已经达到完善的最高阶段的时候,就把它推翻,并利用各方面的专门学者所收集的材料由此建立新的体系。^①

完善到最高阶段就是要走到自己的反面,那时,社会变革的时代就来临了。

圣西门表达了空想社会主义的基本信念,即相信理性和社会总是朝着进步的方向。进步的形式是社会制度之间的相互替换。关于区分哪种社会制度更进步的标准,圣西门认为,它应该是使社会大多数人过上幸福的生活,拥有更多的生活资料满足他们的需要;要使有德行的人占据管理社会的位置,而不管他们的出身如何;社会中的每个人都劳动,如此等等。

作为“空想社会主义”的第一人,圣西门的理论是建立在对人类历史的基本判断基础上的,此即我们通常所谓的“社会发展史”。这在启蒙思想家中已经成为一个惯例,孟德斯鸠、伏尔泰、卢梭、孔多塞等人的历史观念都构成他们思想的重要组成部分,舍此,启蒙就是一句空话。这是一种线性的历史观,它描述人类在某个时代,一定是什么样子,然后则是另外的样子,相互之间的关系在历史进程中是必然的。历史过程是有规律可循的,有人类物质与精神生活的黄金时代,也有蒙昧和无知的时代,而启蒙最终将战胜蒙昧,实现人类整体上的幸福。这就是启蒙和空想社会主义的共同倾向。

在所有启蒙思想家中,只有卢梭是最为特殊的一个,因为他相信人类的黄金时代不是在未来的社会组织形式中,而是在远古人类的

^① 《圣西门选集》第3卷,董果良、赵鸣远译,第211页,商务印书馆,1997。

自然状态,一种无知的幸福。圣西门的“社会主义”与理性进步的观念是同步的,他认为人类真正的幸福不在古代,而在未来的社会制度中。以往的任何社会制度都是不完善的,无论是原始的奴隶制还是中世纪的封建制。18世纪的使命是破坏,即废除不合理的社会制度,圣西门则在这样的基础上着眼于“社会主义”理论的建设。“社会主义”这个词的含义本来就含有科学的意味,即以科学的眼光建立一个更加合理的社会。圣西门致力于未来社会的具体发展计划,这也是他与18世纪思想家的一个主要区别。圣西门的想法是具体的,比如他致力于发展一个实业家阶级,以增加社会的财富;主张积聚民间和世俗的力量,瓦解封建的等级和特权。他认为,衡量社会进步的重要标志,应该看是否由实业家和学者领导国家。实业家有经济实力,学者有社会的“头脑”。新制度的建立有赖于这两方面的力量渐渐强大。当社会的经济实力发展到相应的阶段时,学者或者哲学家的使命便显现出来,这时他们的作用甚至是决定性的。

在追溯历史,特别是15—18世纪欧洲历史的过程中,圣西门也谈到了社会不同等级或阶级之间的斗争。他以阐述社会矛盾的形式描述历史的发展。他把社会分成拥有和不拥有财产的两个利益集团,也就是有产者和无产者。他甚至谈到了这两个集团之间的斗争。在早期著作中,圣西门认为无产者掌握政权是一件破坏社会的坏事,后来,他则认为无产者也可以变为有产者,两者之间并不是对立的,而是相互服务的关系,其根本利益是一致的。圣西门从来没有说过要剥夺有产者,实行公有制。他把未来社会称做“协作制”。社会应该保留分工和等级,这是社会发展所必须的。我们之所以把圣西门的社会理论说成是“社会主义”的,一个重要原因在于它着眼于整个社会绝大多数人的幸福,关心他们的福利,特别是无产者的利益。为了实现他的理论,圣西门还提出了一系列具体设想,比如,一切人都应该劳动,从社会中取得他们应该得到的一份报酬,而社会应该为每个人提供工作的机会。这些具体思想,在现代发达社会已经基本实现,也证明圣西门开辟了一条正确的道路。

第十九章 孔 德

孔德(Auguste Comte)1798年生于法国蒙彼利埃。1806年,他在蒙彼利埃中学读书,1814年,进入巴黎综合工艺学校。从学校毕业后,孔德主要从事哲学研究与教学。他非常崇拜当时的社会主义者圣西门,并终于设法与圣西门结识并成为其秘书。在圣西门影响下,孔德开始研究社会哲学。但是,后来孔德与圣西门的关系破裂。1826年,孔德开始为他的朋友开设实证哲学课程。1830年,孔德出版《实证哲学教程》(*Cours de philosophie positive*)第1卷,同年,他开始免费向公众讲授这门课程。到1838年,《实证哲学教程》终于出版到第3卷。第4、5、6卷分别于1839、1841、1842年问世。1844年,孔德发表《论实证精神》(*Discours sur l'esprit positif*)。之后,孔德又出版了一些相关的著作。1856年,他出版了最后一部著作《主体性的综合》(*Synthèse subjective*)。1857年,孔德逝世。

第一节 社会的科学

孔德是现代社会学的奠基人,他创造了“社会学”(Sociologie)一词,意为建立在社会事实基础上的科学。在他之前,圣西门已经宣布了一门实证的哲学与政治学,但是孔德的学说更具有社会学意义。孔德的实证态度来源于科学经验,即寻找事实中的关系。他的思想先驱,除了圣西门,还有百科全书派思想家达朗贝尔、杜尔哥、孔多塞。

孔德所谓“社会事实”并不简单地等同于物质质料,而是依照实证经过抽象而建立起来的科学。1819年,孔德在关于社会哲学的一本小册子中,提出政治应该成为一门实证科学。他后来的一系列概

念都与此有相类似的含义,比如“社会的物理学”、“社会科学”、“真正的政治”等。社会是由人和人的行为组成的,孔德从来不在生物学意义上谈论人,他所谓的社会科学从一开始就具有政治学意义。孔德认为,哲学应该建立在科学基础上,而没有社会学,就没有实证的哲学。哲学应该是实证的,而不是先验的。

孔德把哲学史划分为三个阶段:第一,神学阶段;第二,形而上学阶段,人创造了实体概念;第三,实证阶段,人们终于懂得了现象是由对象的性质决定的,并从中抽取规律。

孔德相信启蒙时代的历史进步理论,赞同孔多塞提出的将数学应用于社会科学的立场,并将这个立场加以完善。孔德的贡献是第一次完整地提出了社会科学的研究方法。他说:

我们首先指出,应该从最普遍的意义上来理解人类发现的现象。就是说,把这些现象串联起来,观察它们在根本不同的方向中持续取得的最重要的进步。然后,我们按照这个图表,一步步地进行越来越精确的观察,划分观察的类别。同样,在实际关系中,针对未来社会,首先研究历史,确定社会的一般的方式。随着对人类从前获得的进步的认识越来越深入,对未来社会的描述将更加详细。虽然科学的描述并不能做到尽善尽美,但科学理论仍然要致力于精确地描述从人类起源到世代延续的关系,把它理解为一种进步过程,或者是针对社会组织整体,或者是针对着每门科学、每门艺术、政治组织的每一个部分。在实际的关系中,详细而严格地确定支配文明自然进程的体系。^①

孔德把上述社会学分析方法归结为社会“动态的法则”和“静态的系统”。前者表示社会所持续的规则,研究政治体系前后关系的性质和发展,或者说进步;后者表示社会静态下的规则,研究社会同一

^① 孔德:《社会科学》,第18—19页,巴黎,伽利玛出版社,1972。

时期的因素。^① 两者是相互适应的。

孔德所谓的“社会学”并不是现在狭义上的社会学,而是一般意义上的社会科学。比如,他的“社会学”也包含了语言学的内容。但也不是狭义的语言学,比如他分析人类有声与无声现象。他指出,模拟和音乐是语言符号的两个源泉,特别是模仿的动作或肢体语言还在音乐之前,因为可见的东西更容易模仿,模仿又产生了绘画和雕塑。文字也是模仿的结果,因为最初的文字是图画。但是现在,音乐语言^②压倒了对视觉语言,孔德看到了语言激发我们思想的社会功能,语言不是个人化的东西。语言可以帮助个人把内心图像结合起来,发出一种公共语言。这样的公共语言,与孔德以上所描述的人类(宗教的)精神生活发展的三个阶段是相互适应的。孔德也把这样的语言称做“逻辑”。在精神的拜物教阶段,逻辑是情感性的;在多神论阶段,逻辑是图像性的;最后到了一神论阶段,逻辑是符号性质的。其中的第一阶段,即情感的逻辑,最有力量,但也最远离我们的意志;第二阶段的图像方便而具有多样性,但是在表达上还是受到限制;只有第三阶段的符号是最完美的,因为语言符号可以更好地保存和再现意志,帮助我们吧图像组成抽象,图像更有助于刻画感情。符号语言直接与抽象思想结合起来。孔德相信语言的历史是进步的历史。我们可以这样总结孔德的认识过程:情感的力量是重要的,因为它是激发我们理智的灵感;情感靠着图像的帮助,可以引导我们的思维活动;感情形成图像,即看得见的东西,才可以用符号表达。孔德认为,语言组织像家庭一样,也是社会的组织。

从1819年到1828年,孔德写了《社会哲学读本》。这是他早期的重要著作,书中认为,应该把愿望和政治观念区别开来。如果政治学

^① 比如宗教,孔德认为宗教是任何社会中协调一致的力量,一个社会不可能没有宗教,它是人所依赖的最后的的精神,一种利他主义精神。孔德研究了三种形式的神学:拜物教的感情、多神论和一神论。

^② 我们这里可以把“音乐语言”理解为拼音的语言,与以图画或者象形为基本特征的文字形成对比。

只是停留于表达某种并非来自观察的愿望,它就很可能停留于某种偏见。换句话说,这样的情形说明,政治学还不是一门实证科学。很自然,所有公民都有自己的政治愿望,因为所有人在社会事务中都有某种兴趣,比如希望自由、和平……但是政治观念比单纯的政治愿望含有更多的内容。孔德由此得出的结论是,政治观点或者立场是实现愿望的手段或者桥梁,但是人们通常却对愿望和观点不加以区别,以致有政治立场的人要大大少于持有良好愿望的人。这又是因为有知识上的难度,因为政治立场需要知识,具有可操作性的知识。“总之,当政治成为一门实证科学时,公众将会与政论家相一致。”^①也就是说,政治中的模糊性、神秘性、不可预料或不可判断性等都将成为历史。或者说,政治将不再附属于神学,而属于可以观察和分析的科学。

孔德考察了封建社会的政治。在他看来,由于工业和科学的落后,政治在中世纪是与神学联系一起的。他盛赞路德的宗教改革,认为其意义实际上是政治上的,走上了脱离神学权威的道路。它实际上是对精神统治力量的反抗,摧毁传统信念,代之以世俗的权利原则。

孔德从科学与知识的角度理解哲学。他主张按照建立在科学基础之上的哲学树立新的精神权威。他认为精神以往走过的岔路是无法避免的,精神必然要经历神学的或者虚构的阶段、形而上学的或者抽象的阶段、科学的或者实证的阶段。当然,孔德最重视最后一个阶段,在这方面,他与F.培根、笛卡尔、伽利略以来的科学革命是站在一起的。他强调知识在社会中的作用,诉诸可以实行的知识理论。

显而易见,这样的实证理论强调观察中的确定性,而实证方法被说成是最可靠的,因为神学和形而上学的解释是模糊的,充满了偏见,科学却是清晰的、中立的。实证的事业从观察开始。“从前的

^① 孔德:《社会科学》,第49页,巴黎,伽利玛出版社,1972。

反思表明它只是考虑人类精神发展的哲学条件。在导致实证方法之前,它必然长期使用神学的方法。”^①就是说,从实证的角度看,哲学与神学并没有实质性的区别。神学与实证的理念是对立的,在前者看来,我们的精神进展是按照某种几乎无法感知的尺度进行的;后者则不从精神本身寻找原因,而是立足于观察,找到事实的持续过程中某种经常的联系,或者不同事实之间的相似性,也就是规律。

在神学阶段与实证阶段中间,孔德还插入了形而上学阶段。在他看来,所谓“形而上学”,就是以固有的抽象力量来思考各种现象。孔德理所当然地认为,神学与形而上学的方法日益陷入危机,因为它们从来没有达到实证的或者科学的阶段。像孔多塞一样,孔德也考察了“人类精神进步”的历史,他们都把科学作为人类精神的重要组成部分。孔德认为,天文学第一个成为实证的科学,然后有近代物理学、化学、生理学等。在这个过程中,神学和形而上学渐渐从问题中消失,或者至少不再起重要作用了。人类精神进步所导致的是科学而不是哲学。孔德认为:

社会的物理学……最终我们可以建立一门真正的实证哲学,可以满足我们理智所有真正的需要。从这个时候起,人类思想就不再被迫求助于神学的方法,或者形而上学的方法,这些方法已经丧失了其最后的有用性……我把社会的物理学理解为一门以社会现象为研究对象的科学,具有和天文学、物理学……等现象一样的精神,服从于同样不变的自然法则。^②

这就是孔德所理解的“社会科学”的精神,它以观察的精神研究过去,解释现在,预见未来。当我们面对社会事实时,我们不是出于道德感情的需要去称赞或者批评这些事实,而只是把它们作为观察的对象,专注于事实之间的相互关系,把握每一个事实对人类总体发展的影

^① 孔德:《社会科学》,第74页,巴黎,伽利玛出版社,1972。

^② 同上书,第80—86页。

响。科学的态度是中立的,它排除了感情因素的影响。但是,难道这不是一种对社会现象过于简单化的处理方式吗?这个方法实际上把作为社会科学研究对象的人当成了机器。在这个意义上,科学精神与人文精神之间存在着严重的不和谐,因为科学的进步并不能自动解决人的幸福问题。孔德在描述社会现象及其关系时,并不关心善与恶的观念,他认为那属于形而上学。孔德所谓的人类社会文明实际上是自然科学的文明,社会科学成了自然科学的简单延伸或者附属品。

无论我们对孔德的科学实证精神提出怎样的批评,不得不承认,他的思想对后世社会科学的发展方向产生了巨大影响。孔德所谓“实证”,并不是被观察到的孤立社会事实,而是“科学的实证”,即这些事实中的秩序与顺序。他要寻找社会中的确定性,即“一定如此”的趋势,也就是我们经常说的社会发展规律。这种“社会科学”倾向并不完全为孔德所独创,它是18世纪末和19世纪初法国乃至整个欧洲的一种学术精神时尚,我们在杜尔哥、孔多塞、圣西门、欧文乃至马克思的精神中,都发现了同样的精神倾向。这种倾向一方面研究人类社会的历史,另一方面观察社会现实中的现象,寻找现象中的趋势,从而预见社会发展的未来。

《实证哲学教程》是孔德最具代表性的作品,全面论述了他的实证主义思想。他并不把实证作为科学的目的,而是作为进入科学的途径。在他看来,以往的哲学忽视了方法或者途径的问题,误把方法当成了目的本身。孔德阐述了一种从实证角度出发的世界观。如果“实证”是一个途径或者方法,我们可以把它与后来胡塞尔说的现象学的意向性加以比较,因为意向性也是途径和方法。胡塞尔本人似乎并不排斥“实证主义”,他说:“如果实证主义一词意味着它建立在绝对无偏见的原生的领悟基础之上,那么我们才是真正的实证主义者。”^①当然,现象学的实证精神与孔德所谓的科学实证并不是一

^① 胡塞尔:《观念:纯粹现象学导论》,第86页,伦敦,缪尔黑德等编辑出版,1931。

回事,因为现象学实际上把孔德所理解的实证科学隔离出去了。现象学的精神属于人文精神的范畴,或者说,胡塞尔的现象学和孔德的实证科学是接近“哲学科学”的两种不同途径。我们看到这里“实证”一词本身陷入混乱。哲学家都局限于一己的偏私,即使他打的旗号是“无偏见”的。比如在孔德和胡塞尔这里,如果我们只是从他们的字面上看,根本就无法弄清两种“实证精神”或者“事实本身”、“现象”之间的区别,而需要深入挖掘他们不同的意向,哲学家们正是抓住一种意向,竭尽其意,波及其余的。混乱是由于哲学家们使用了同样的概念,但是意义并不相同。这也说明词的抽象所具有的局限性。

孔德的实证主义倾向及由此导致的社会学,朝着与西方形而上学传统相反的方向。从起源上看,它是启蒙精神的一个重要成果。孔德的思想是百科全书派中的科学主义倾向,达朗贝尔、杜尔哥、孔多塞等人思想的延续。在哲学上,实证主义的出现意味着西方传统精神的危机。或者说,是从这场危机引发的欧洲精神领域的自我更新。当然,这场危机还导致了新的人文精神,它也是挽救精神危机的另一种努力,只是它朝着与实证科学相反的方向,或者说是非理性的方向,如叔本华、尼采、胡塞尔、柏格森等。后一种倾向是否为反启蒙呢?恰恰相反,它是启蒙运动在另一个方向上的延续,尽管它描述了“光明精神”的反面。在改变哲学运动方向的意义,启蒙运动的这两种精神效应都可以称为“哲学革命”,因为与传统西方哲学比较,它们更加远离了神学。

孔德远离了形而上学,因为他所诉诸的是“社会哲学”或者“社会学”,一种应用哲学。这样的研究使政治学成为一门实证科学:反映公意,废除特权,用科学的观察代替没有根据的想像。应该注意以下孔德谈到的政治学的最初含义,它使政治学在相当程度上离开了抽象的形而上学,而讨论可操作性的技术问题。孔德说:“应该把政治科学看做一门特殊的物理学,它建立在对与人类精神整体发展有关的现象的最直接观察的基础之上……显然,这门社会的物理学

和任何观察的科学一样是实证的。”^①也就是说,这样的政治学定义实际上远离了人文科学,因为它被等同于特殊的自然科学。在这样的意义上,孔德批评圣西门学说中的乌托邦倾向,认为其观念来源于演绎而不是观察,从而导致了一个糟糕的方向,即那些观念不是实证的。不能实证的观念没有可观察的基础,从而不可能是科学的观念。在给圣西门的信中,孔德甚至声称,伦理学也像政治学一样是一门科学,道德行为要受实证知识的引导,仅有值得尊敬的感情是无用的,甚至是有害的,它不能带来人类的幸福。^②

按照政治科学类似于物理学的思路,政治学的对象也应该像物理学一样,是物而不是人,这就要求一种纯粹客观的观察。孔德正是从这样的角度抨击专制的权力,并发展了伏尔泰以来的启蒙思想。孔德认为,政治并不能以统治和欺骗为目的,不好的政治特征恰恰在于无论在其统治的内部和外部,都是统治和欺骗。政治家玩弄权术,就是挖空心思琢磨如何控制和巩固手里的权力。这是不好的政治最大利益所在,而公众的利益只是间接的、附属的。在这样的情况下,任何良好的政治愿望只能停留在口头上。在孔德看来,好的政治以权利平等为基础,而研究权利平等就应该像研究物理学的对象一样,抛弃一切感情和意志的因素,使之成为一种纯粹客观的研究和精确的计算。在这样的情况下,公意就成为直接的、唯一的目的,从而保证了人民的幸福。人民不再是政治家所利用的工具,只有在这个时候,人民对政治的态度才是积极的。好的政治不是时刻考虑如何以阴谋手段对付其他人,好的政治关注的不是人与人之间的关系,而是人与物的关系。这里的所谓“物”,就是客观地研究权利平等。于是,人成为和自然现象一样的科学观察的对象。

随着政治学成为实证的,伦理学也成为实证的,因为“事实上我们不在政治与道德之间作任何区别。我们认为,随着政治学成为实

① 孔德:《早期文集》(1816—1828),第316页,巴黎,穆顿出版社,1970。

② 同上书,第447页。

证的,直到现在为止政治与道德序列之间所存在的区别应该完全取消”^①。政治被等同于道德,或者说道德中的形而上学成分被剥夺了存在的价值,不可说的因素被可以观察和实证的因素所代替。人民得到政治上的平等和自由,也自然得到了幸福。实际上,这种倾向早就存在于启蒙时代中,在理性的旗帜下,自由、平等、博爱的口号既是政治的,也是道德的。它们自然具有乌托邦的倾向,但是,这只是假托神圣的幌子,其实质性的内容则完全是感性的、可操作的、可观察的、崇尚科学的。

第二节 实证精神

孔德全部学说的要害在于“实证”。实证成为一种精神,一种非形而上学的精神,它是启蒙时代百科全书派精神的继续,它试图从根本上更新我们的哲学观念及知识结构。随着所谓“实证哲学”的诞生,自然科学知识竟然被孔德重新纳入哲学。^②但是,这并不是抬高了哲学,而是使哲学下降为自然科学。孔德正是这样说的:“迄今为止,全部天文学知识一直是孤立地考察的,今后它必须成为全部哲学不可分割的组成部分。这个哲学由于近三百年所有重大科学成果的自然汇集而逐渐形成,今天终于达到了真正抽象的成熟阶段。”^③就是

^① 孔德:《早期文集》(1816—1828),第469页,巴黎,穆顿出版社,1970。

^② 在亚里士多德那里,哲学是包罗万象的科学,关于科学的科学。于是哲学包括了物理学、天文学、植物学等。在亚氏时代,这些自然科学还没有成为一门实验的科学,没有精确的测定方法,还笼罩着思辨的色彩,因而还不能从哲学中独立出来。伽利略在比萨斜塔上做的著名的自由落体实验推翻了亚里士多德对物体下落速度作出的独断结论,成为实验物理学独立于哲学的一个划时代标志。从此,只要某门自然科学(甚至社会科学,比如说实验心理学、经济学、社会学等)能够以实证的手段精确地加以观测和测定,就从哲学或形而上学中独立出来。

^③ 奥古斯特·孔德:《论实证精神》,黄建华译,第1页,商务印书馆,2001。孔德还在《实证哲学教程》(巴黎,加尼耶兄弟出版社,1999)第1版的作者说明中提到:“我按照古人尤其是亚里士多德赋予此词的含义来使用‘哲学’一词,指的是人类观念的总体系。”

说,没有自然科学的成熟,就没有哲学的成熟,哲学成为自然科学的一个附属品。孔德并不反对亚里士多德对哲学总的态度,即把哲学看成“人类观念的总体系”,但是,孔德认为这个总体系的精神应该是实证的,实证精神就是科学精神,它应该得到普及。

“实证”一词有一个要害,这既是它的“长处”,也是它的短处,即排斥神秘性以及神秘性有关的因素,比如说偶然性、含糊性、精神上的模棱两可。也就是说,“实证”哲学不研究神秘的东西。哲学不屑于神秘和混沌,哲学终止于有效和实用。这样,它的语言必然是清晰明白的,或者说是科学与逻辑的、稳定不变的,就像笛卡尔曾经说过的那样。孔德把一切神秘性都等同于神学一样的东西,因为那是一些无法求解的东西,或者说没有一个以观察为坚实基础的答案。

“实证”的目的也是明确的,它针对社会科学,具体说就是政治学与伦理学,因为这些学科从前笼罩着宗教气氛,现在,则要使其成为科学。孔德说,神学或者形而上学只适应人类发展的童年时代,而实证哲学则意味着精神已经到了成年。童年是天真的,认不清事物的真相,其特点是模糊;成年人是成熟的,其特点是清晰。这也是神学或形而上学与实证精神的区别。孔德认为:

凡是不能严格缩简为某个事实(特殊事实或普遍事实)简单陈述的任何命题都不可能具有实在的清晰含义……于是,纯粹的想象便无可挽回地失却从前的精神优势,而必然服从于观察,从而达到完全正常的逻辑状态……简言之,作为我们智慧成熟标志的根本革命,主要是在于处处以单纯的规律探求、即研究被观察现象之间存在的恒定关系,来代替无法认识的本义的起因。^①

这简直就是 20 世纪以罗素和早期维特根斯坦为代表的逻辑实证主义

^① 奥古斯特·孔德:《论实证精神》,黄建华译,第 9—10 页,商务印书馆,2001。

宣言,只是时间早了一个世纪。但是作为实证主义的鼻祖,孔德的目光还不像后来的逻辑实证主义那样狭窄。他开辟了实证主义社会科学^①的趋势。这个趋势研究的不是社会中的个人,而是人类现象,它把人放在社会之中,研究整个人类的进步,这也是启蒙精神的延续。孔德要以科学的精确性确定启蒙的精神成果。

“实证”并不意味着“经验主义”,因为孔德的实证瞄准的是“规律”。他以科学的自信心排斥社会中的“运气”,因为认识了“规律”,就可以对社会作“合理的预测”。“我们在这个过程中必须这样看待外部世界:它并不受任何意志所支配,而是服从于能够令我们作出充分预见的规律”^②。于是,人在社会上的行为就不再是盲目的,而是自觉地朝着“规律”指引的方向。我们如何能保证对社会发展规律的认识准确无误?如何把“规律”与“宿命”或者“神学”区别开来?难道“规律”不是我们的命运?在这里,“实证精神”与“神学”的神秘性之间的差别又是微妙的,尽管孔德认为它们之间的区别是本质的。问题的难点在于,行动中的个人都是有意志的,而实证精神恰恰想让人们摆脱自己的意志。越是普遍性的东西,所谓“不以人的意志为转移的东西”,反而越是远离我们的社会生活,使我们觉得并不可爱。

只有在启蒙运动的大背景下,才能更深刻地理解孔德诉诸的实证精神,它表明了人类对自身能力充满信心,人要完全支配周围世界,并且不容忍神秘事物的存在。这又与那个时代的哲学主流——生活世界中的“哲学”——有密切的联系。我们之所以给这里的“哲学”一词打上引号,乃在于它是对哲学精神的叛逆,它实际上成为一种最具世俗意义的显学,它的字典里写着“真的”、“有用的”、“肯定的”、“精确的”,如此等等。于是,精神的隐晦性被当做“徒然满足那不结果实的好奇心”而在表面上被排除了,但是,这样的好奇心永远存

① “社会科学”一词从它诞生之日起,就具有浓厚的实证色彩,所谓“科学”一词正是取其“实证”的含义。在这样的意义上,当我们把哲学与社会科学并列时,存在相互矛盾,除非我们把这里的“哲学”理解为哲学的一种特殊流派,即实证哲学。

② 奥古斯特·孔德:《论实证精神》,黄建华译,第23页,商务印书馆,2001。

在,它也许是创造性的智慧或者说是哲学之本义。当孔德宣布自己的实证哲学是一场哲学革命时,他实际上抛弃了本来意义上的哲学本身,因为哲学永远不是严格意义上的科学。哲学不是这样的科学,但是它能启发科学,这似乎是矛盾的,但却是哲学史与科学史中的事实。哲学应有之义恰恰是孔德所抛弃的东西,即与世俗的所谓精确的实证观察相隔离的精神处于不确定、模糊、犹豫、怀疑、好奇状态,而且似乎永远面对一些无法解决的问题。如果这样的状态停止了,哲学也就真的不存在了,或者说,哲学变成了一门自然科学。

我们不同意孔德的结论,但不否认实证主义对当时的哲学,特别是对 20 世纪科学哲学运动的巨大影响力。神学性质的形而上学遭受了启蒙运动的强烈冲击,经过孔德的实证主义,到 20 世纪已经一蹶不振。自然科学的强大渐渐把传统哲学挤到了边缘,反对形而上学成为“哲学”的主流,以至于它再重新恢复时,不得不改变自己原来的形态。

跋：古典的浪漫主义

18 世纪的欧洲是理性的启蒙时代，其实验成果体现为对世界近现代历史过程发生重大影响的法国大革命。一般来说，这个立场是“正确的”，可是，在相当大的程度上它也是一种“偏见”，因为我们的目光只是盯住科学和理性，或者说是“光明”。无论是启蒙还是光明，都是“透明”——驱散乌云见太阳，文明战胜蒙昧。所有这些，都是一些比喻。总起来说，“启蒙”构造了庞大的理性乌托邦，表现为道德、政治、哲学、宗教、文学、历史、科学等领域的近代话语，也形成了所谓“现代性”的基本特征。我们之所以称这些近现代话语模式是一种“偏见”，原因在于，“光明”的背面始终存在着，就像一枚硬币的正面和反面。历史选择了正面，于是，在以哲学史为精髓的欧洲文明史中，我们很少能听到反面的声音。但是，相反的声音始终存在着，这些声音在 20 世纪有了令人惊异的回应。作为一部完整的思想史，我们不能忽视启蒙时代的另一半。

这个“另一半”有它自己的背景和线索。它的思想之源主要是蒙田和帕斯卡尔；在 18 世纪有我们熟悉的卢梭、狄德罗等；作为它在欧洲的后世效应，我们可以联想起马拉美、波德莱尔、尼采、普鲁斯特、胡塞尔、柏格森、海德格尔、萨特、梅洛-庞蒂、列维纳斯、福柯、德里达等。如果不加以限制，这个名单可以开得很长。我们当然知道这些哲学家或者文学思想家之间有巨大的差别，但是，他们在隐蔽之处，始终没有停止正统形而上学之外的活动。这些边缘性的思想从 20 世纪开始渐渐走上前台，我们开始惊讶，因为哲学史教科书中很少告诉我们 18 世纪哲学的另一半，尽管它原来就存在着。

可是，乌托邦似的观念（我们在广义上使用“乌托邦”一词，特别

注意它在精神上的含义)在欧洲近现代文明中起着其他任何概念都无法替代的巨大作用。我们甚至可以说,在法国,18世纪启蒙理性的胜利是政治和道德乌托邦的胜利,科学与哲学分别从物质和精神上为这样的乌托邦奠定了基础。我们这里所提到的各个概念是完全一致的,它们为法国大革命,以至于后来拿破仑一世的专制铺平了道路。可是,在整个18世纪,与“科学精神”(它意味着概念、推理等与逻辑有关的东西以及科学实验的经验)这条线索平行的还有另一条“心”或者“心情”(它意味着直觉、情感、情绪、想像等)的线索。我们不能称后者是今天意义上的文学艺术,因为它表述的是“哲学心情”,文学史则把它命名为浪漫主义。在法国,真正文学类型意义上的浪漫主义高峰出现在19世纪,但其精神境界和思想资源却在18世纪;19世纪的成就在文学,18世纪的成就则在哲学。为了加以区别,我们称18世纪的浪漫主义为“古典的或者前浪漫主义”。它的特点是把情感、欲望、情绪、哲理、想像、雄辩等看似矛盾的因素融合在一起,与习惯的心理行为相冲突。它的“哲学文体”不是后来的哲学八股文,不是我们今天常见的哲学论文和著作,而是随笔、对话、书信、小说等。这是民族文化性格使然,因为我们在更为“怪诞”的20世纪法国哲学中,也惊奇地发现了18世纪的影子——它是另一种西方哲学。

在以往关于启蒙时代的研究中,我们往往只是关注哲学家的共性,不太注意他们之间的差别,这往往导致以“乌托邦”的方式研究启蒙时代的乌托邦观念,使我们始终面对一个空物而无法抓住真实的内容。事实上,启蒙思想家之间的交往比我们想像的要少得多:伏尔泰与卢梭、狄德罗从来没见过面;达朗贝尔与伏尔泰的交情只是简单地握一下手;狄德罗主编了著名的《百科全书》,但是参加撰写的人也并不构成一个党派性组织,而只是一个写作班子,由观点各异的哲学家、文学家、科学家们组成,他们以自己的特殊感受表述新风俗与新知识。启蒙思想家之间“统一的哲学立场”只存在于历史编撰者的想像之中。如果我们的目光偏离乌托邦的方向,寻找可以感受得到的热情,就会发现,在18世纪令人们激动不已的,经常是文学作品中塑造的人物形象:卢梭《新爱洛绮丝》中深陷感情矛盾的朱丽、青年歌德

《少年维特之烦恼》中的维特、伏尔泰《天真汉》中吃尽千辛万苦寻找幸福的憨人、狄德罗笔下近乎痴癫的“拉摩的侄儿”。这些人物并没有“光辉的形象”，他们是不透明的、捉摸不透的；不是“被启蒙敞开了的精神”，而是“易感受的心灵”。精神与心情既是融合的，又是冲突的，他们体现在同一个人身上，就表现为矛盾。换句话说，我们以前只是分析了启蒙思想家们的“精神”，而忽视了他们的“心情”。这就等于说，只是了解了启蒙的一半，而“心情”那一半也许更为真实。如果这个判断成立，那么，我们有义务揭示后者所“创造”的说话和思想方式，它是另一种智慧，对后世欧洲文学和哲学有极大影响。

“心情”的一面常与表面上的乐观主义相反，它是阴暗的一面。两方面合在一起，就是由追求幸福而产生的焦虑，它躲在自由、平等、博爱的背后。前台上演的乌托邦神话与台下观赏的心情并不是一样的，台下的阴影、黑暗、暮色与台上的光明形成鲜明的对照。这些散乱的心情藏匿着另一种智慧，别一番景观。面对这样的18世纪，我们突然感到陌生。尽管“启蒙时代”的说法已经深入人心，但是“启蒙”或者“光明”可能会转移我们的注意力，它遗漏了18世纪欧洲特别是法国的另类精神财富。问题的关键在于，我们是一般性地提出问题还是注意观察细节。18世纪的成就不仅在于前者，更在于后者，新世纪第一个启蒙思想家孟德斯鸠最杰出的贡献不是发展了洛克曾经提出过的政治分权理论，而是指出，不同气候下的人有不同的秉性和心情。这就导致了多样性，它与“模仿”、“一致”这样的字眼相冲突。每个人的“心情”也是这样，它是完全自我化的，有自己的方式和内容。所有这些，都不是以“启蒙”的眼光匆匆一瞥就可以一目了然的。需要我们研究的因素躲在启蒙之光辐射的范围之外。

为思想贴标签的习惯做法也妨碍我们细微的观察，并极可能使我们的思维进入误区，因为事物在严格意义上的界限并不存在。尽管我们不得不使用下面这样的术语，但是他们之间的差异有时却是模糊的，如文艺复兴、人道主义、古典主义、浪漫主义等。我们的办法是尽量“多研究问题，少谈点主义”。我们不满足于知道一个概念，而且也要知道它的来源；不仅知道一个概念的正面，也要知道它的反

面。后一种结果会使我们大吃一惊,使我们感到,“启蒙”一词有以偏概全之嫌:理性的胜利不就是自由、平等、博爱的胜利吗?不就是法国大革命的胜利吗?一切都被贴上了标签,人成为“公民”。可是,“启蒙”的词汇也使我们不容易看到,支配理性的是热情,在自由背后的是暴力和专制,在革命的神话后面是恐怖、动乱、毁灭,一个把一切推倒重来的法国。这就是革命的真理?无论怎样,这是历史的真实,对它的道德评价常显得软弱无力,因为实在说来,它既不好也不坏,而只是展现出来。精神的“进步”掺杂着心情的悲惨,只是后一种痕迹被理性的“胜利”掩盖了。在卢梭的追随者当中,不仅有革命者的统帅罗伯斯庇尔,还有在18世纪上半叶迷恋死亡的法国作家普雷沃、恐怖小说作家雷埃韦和拉德克利伏。大革命也是狂热者、恐怖者、虐待者的“节日”。萨德描述了人性的谵妄,想摆脱对精神与身体的禁锢,以至于看上去像是癫狂,这是那个时代的环境使然。萨德之前的法国作家拉克洛在其著名小说《危险的关系》(*Liaisons dangereuses*)中曾经对“萨德主义”的出现作了预言:各种价值判断面临着被颠覆的危险,就是说,扬恶而除善。

如果一定要确立一个18世纪法国知识分子的代表人物,那么他既不是伏尔泰,也不是卢梭,而是狄德罗。我们切不可简单地给狄德罗贴上唯物主义和无神论的标签,事实上他是一个复杂的“启蒙思想家”:他的精神和心情之间有微妙的差别,他不仅是哲学家,还是小说家、剧作家、诗人、文艺批评家、艺术家等,其中任何一个名称都不能单独代表他的全部人格。此外,伏尔泰、孟德斯鸠、达朗贝尔、卢梭也都是百科全书式的人物,他们分别偏重于“精神自由”、历史与法律、自然科学、情感生活等。我们不仅应该看到他们的启蒙,也要看到他们的心情,理性压抑不住的热情。他们都是热情洋溢之人,也用“心”思考。

17世纪的帕斯卡尔在他著名的《思想录》中就曾经诉诸非理性的“理性”,向情感妥协的“理性”,放弃科学的严格性的“理性”,与几何学精神有别的“微妙精神”,脆弱而无法确定。帕斯卡尔,这个当时第一流的数学家、物理学家、逻辑学家,竟然说出这样的话:“没有比否定

理性更符合理性的了……我们所有的说理都可以归结为向感情让步。”^①这是精神与心情不合拍的又一个例子。

这是理性与非理性之争。理性的力量毕竟是非常强大的，它是近代实验科学的产物，我们可以一直追溯到牛顿和伽利略，在哲学上则是 F. 培根、洛克、笛卡尔。无论是经验论还是唯理论，在广义上都诉诸科学理性。当我们说“心情哲学”是法国启蒙时代的另一半时，也不要忘了与理性相比，它是十分脆弱的一半。如果没有启蒙哲学作为注解，18 世纪的法国文学就黯然失色。那个时代的文学家如果不首先是个哲学家，其文学成绩就会大打折扣。法国人认为他们的 18 世纪是“哲学的世纪”。确实如此，启蒙时代的法国弥漫着一种特殊的“哲学味”，以至于压抑了同时代法国文学的成就。

由于以上的原因，启蒙时代的法语也渐渐崛起，几乎成为整个欧洲的“时尚语言”。法语被认为是清晰、严谨的，其形式与理性内容相得益彰。一个具有伏尔泰哲学倾向的法国哲学家里瓦罗就曾撰文称赞法语^②，就好像在道德和政治的乌托邦后面，还有语言的乌托邦。我们甚至也可以说，法语维护一种几何学一样的语言，笛卡尔的沉思一样的语言。对法语的信心，就是对时尚和进步的信心，对古代蒙昧语言的蔑视，所有这些，又体现了“启蒙精神”。同样，“启蒙精神”的文学免不了成为“观念形态”的文学，其中明显蕴涵着教育意义，为思想服务，以致直接妨碍了它的艺术价值。

同时，非理性（人的自然性、野性、身体性）从一开始就朝着与“伽利略精神”或启蒙精神相反的方向，它们都与心情因素有关，或者说，是人的另一半。普雷沃是与伏尔泰同时代的作家，他的作品描述人的精细情感，表现了 18 世纪法国人的焦虑、忧郁、绝望倾向，被同时代

① 帕斯卡尔：《思想录》，第 272—274 页，巴黎，布吕斯维克出版社，1955。

② “法语的句法是不受侵蚀的，它的清晰令人赞叹，它是我们语言永恒的基础。不清晰的不是法语，而是英语、意大利语、希腊语和拉丁语……我们的语言规范并引导思想。”（里瓦罗：《论法语的普遍性》，第 90—91 页，巴黎，德拉格拉夫出版社，1929。）

人称做“情感的形而上学”(我们把这里的“形而上学”理解为“真”)。所谓“流派”,我们理解为善于作某一种语言类型的描述,就像普雷沃在这里表现出来的感情中的哲学倾向:分析情感中的矛盾、不可理喻的无聊、怀旧之爱、罗曼蒂克的焦躁等。着力描写无聊或空虚的作法本身并不无聊,那意味着多了许多思考,引导到哲学,就像萨特的存在主义。这样的境遇缘于孤独而平静的想,于是冒出许多我们不熟悉的感情。普雷沃的著作与流行于17世纪的libertin一词有关,我们在这里把它理解为生命、身体、文字的冒险、守护并且寻找秘密、探索的增生与扩散。

在当时,在人们有了心理问题时,并不像现在一样求助于精神医生,而是依靠宗教的介入求得解脱。帕斯卡尔就是这样做的,他最后的心情就是祈求拯救,那是爱情与烦恼在想像中的寄托。马勒伯朗士的著作也有这样的特点,即从情感的渠道进入宗教。这是18世纪“精神分析”的类型,它表明哲学理性或者“伽利略精神”对心理问题无能为力。于是从18世纪开始,一场“非伽利略的革命”几乎是与“科学理性”同时出现了,它在理性的压抑中探索新的文学表达方式,从不同的角度观察情感现象,寻觅尚未被发觉的感情。因此,我们也可以把这种前浪漫主义称做“心情哲学”,它抵制心情之外的对象。我们在卢梭的作品中可以发现典型的“心情哲学”:散漫、变幻无常、“我”的情绪不断增生等,这与17世纪简单、呆板的古典主义文学原则形成鲜明的对照。与“幸福”的观念比较,忧郁和焦虑更能揭示人性之复杂。可是后者不亮相于公众,它的表现形式好像卢梭式的偷窥——这性格喜欢阴暗和细雨朦胧的天气,躲在别人看不见的角落苦心孤诣!我们可以说它是超脱的、非理性的,因而与科学思维不同,一旦把它纳入清晰的轨道,它就不复存在了。

可是,“浪漫”与“启蒙”之间并没有跨不过的鸿沟,它们只是解决同一问题的不同渠道,就像狄德罗与卢梭,他们既是启蒙的(相信人的自然权利),也是浪漫的(解放的热情)。在18世纪法国哲学家与文学家身上,这两方面是同时存在的,只是表现在不同作家那里,某一方面的才能更加明显。在这个意义上,我们说,孟德斯鸠、伏尔泰、孔

狄亚克、达朗贝尔等人偏重于理智，他们更相信洛克的科学经验；以卢梭为代表的浪漫派则倾向于情感。

“启蒙”与“浪漫”都强调精神自由，也就是精神和感情上的宽容。在这样的大前提下，理智和感情就朝着不同的方向：理智去争取那些可以得到的东西，尽管它的口号其实是道德上的乌托邦；感情幻想那些不可能之事，尽管那是一些真实的情感。浪漫的感情欲罢不能，因为它不想平庸。浪漫具有平庸所不具备的快活，即使烦恼、痛苦也快活。浪漫为“道德”打上引号，嘲笑它太呆板，无视心情的冲动。“道德”与光明在一起，“浪漫”与“阴暗”在一起。萨德的作品是“浪漫”中的极端，它几乎是“黑色”的：排斥理性，描写本能与肢体的语言，沉默，颠倒人性正常的体验，对陌生好奇，从而与启蒙的秩序不相容。萨德想让不可能的体验（性倒错、乱性与虐待）成为可能，就必须冒极大的风险，于是，他的身体即使在法国大革命期间也是被监禁的，这也是对“精神病”的监禁。萨德之所以被监禁，还因为那些体验是冒犯和暴力，让人沉醉于“罪恶”的感受，强烈的官能刺激。具有讽刺意味的是，萨德在虚构中制造的暴力与恐怖也是法国革命中的真实，但萨德却被革命的理性关进监狱。

“浪漫”拒绝一切独断的东西，不喜欢“一定如此”之类的判断，要“个别”而不要“一般”，要激动而不要平静。假如没有忧伤、烦恼、无聊、焦虑这样的感情，就不可能有“浪漫”。这样的幸福源自“我”的心情，像是冲浪的“运动”。浪漫者都是敏锐的，他们“无病呻吟”，多愁善感，像是能体验出1000种不同的痛苦和快活，这需要更多的想像力和创造力。生命可能是无聊的，但是笔下对无聊的体验却并不无聊。文字中滋生出多少不同的无聊啊，有新鲜感就不无聊。

这里，不严肃的浪漫遇到一个严肃的问题，即从浪漫的立场出发，启蒙的许多字眼“似是而非”：启蒙的“光明”使人盲目，启蒙者的“经验”让人无法体验。“光明”照不到“心情”。洛克、孔狄亚克诉诸的经验是“科学”一样的经验，就浪漫者的体验来说，它只是一种以理性为基础的“虚假经验”，因为它只是接受某些经验，而不能毫无偏见地向各种体验敞开心扉。这种以理性为基础的所谓“科学经验论”自认

为与古代本体论的独断不同,但在浪漫者看来,它们之间的差别比前者预想的要小得多:科学经验论者不作“本体的独断”,却武断地判决理智朝着哪个方向才是正确的。浪漫者说,科学经验论者所谓“普遍的经验或判断”,只是对“我”的即刻体验的剪裁。这里明显暴露出两者之间的冲突,即“经验”是否要遵守“规范”,“我”的经验和“你”的经验是否可以合起来称做“我们”共同遵守的经验。

启蒙理性的“科学经验”不啻为权威,它执掌语言的霸权。启蒙时代,形成了科学与理性的传统,我们的学术传统。在语言上,理性抹杀“我”与“你”的差别,用“我们”代替“我”;抹杀男性与女性的差别,用“他们”和“他”代替“她们”和“她”。总之,理性只使用没有性别和归属的中性字眼,以保证自己的公正和正义。在理性看来,“我们”就是“我”,也是“你”和“他”。至于“她”,几乎没有任何地位。理性的“复数”象征着统一或者同一、透明性和可交流性,它被隔离在焦虑和快活之外,因为情绪只属于浪漫的“我”。理性抓住了一个“实在”的人为对象,并宣称它是客观的。理性从本质上是演绎的,因为它设置了观念性的前提。相反,浪漫的情绪抵制把自己还原为理性,它保留自己的隐私,迷恋一个个意外。

浪漫的境遇不能不是文学的,心情流淌的东西只可意会,不可言传,它是朦胧、神秘的。心里盼着难以置信的事,片断的念头,迂回委婉,似远似近,分心走神。所有这一切只需要心里的目光,自言自语,无须与人交流,它寻觅字而不是言,因为它知道,自己不可能真正被人家理解。说不出的感受为什么要硬说呢?浪漫者不是不想泄密,而是无力吐露。真正的浪漫不是表露的话语,而是感受的心情,浪漫在地平线之外。无言的情感交流,用肢体,用眼神。或者与自己交流,连身体都不必动作。真的浪漫者只是自己和自己浪漫(因为“我”不可替代),爱情中只有虚浮的浪漫(因为这里出现了“她”与“他”之间的置换)。实在说来,“我”虽然爱“你”,但你终究不是另一个我,与我无法融合。无论你是一个地狱,还是一个天堂,都不过是一个他者,一种死寂,一个黑洞,一种理性。在这里,归属和还原是不可能的。换句话说,男女间的爱恋之桥是在幻觉中搭建起来的,它也在浪漫中毁

灭,因为由此(“她”或者“他”)不能及彼。但是,爱和死一样让我们出神、沉醉,逃到现实的时间和空间之外。科学的智慧是可以学到的,所以它“平庸”;浪漫的智慧则无法传授,因为它是特殊的,源于天赋。辨别天才钢琴家的标志不是看其技巧,而是倾听其“心声”。

浪漫与宗教都倾向于非理性,两者之间有说不清楚的天然联系。但是,与宗教哲学不同,浪漫不靠精神,而靠倾听自己的心声。著名怀疑论者培尔在讲道德时不信神的存在,可是他却说:

有些人的宗教在其心情中,而不在其精神中。当他们通过人类理性的途径寻找宗教时,他们会失去宗教……可是,一旦他们停止争论,只是倾听情感、本能和良心的证明时,就宁可相信某种宗教。^①

这里所谓相信“宗教”,只是对神秘性的敬畏,这与蒙田和帕斯卡尔的心声是相近的。

浪漫不是平庸的情感,因为对同样的经验,平庸者呆头呆脑、无动于衷,浪漫者却可能泪流满面;浪漫者更敏感和害羞,而平庸者只是对规则和习惯敏感。启蒙时代法国浪漫作家多克洛在《百科全书》“懦弱”词条中写道:“妇女的精神更容易衰弱,因为她们的教育更容易被人忽视;妇女的心情更容易衰弱,因为她们心情的感受能力更强。”^②这也启示我们,浪漫者的性格是女性化的,或者说,妇女天生具有浪漫倾向。教育者在培养妇女理性的同时,也削弱了她的天性。理性与教育程度成正比,与人的天性成反比。理性与心情天生就是不和谐的,而启蒙的理性却说它们和谐。

理性拿尺子丈量事物,它遗漏了很多。卢梭在《新爱洛绮丝》中

^① 参见培尔《历史批判辞典》(日内瓦,勒普兰特出版社,1995)中“斯宾诺莎”条目。

^② 转引自古斯多尔夫《启蒙世纪浪漫意识的诞生》,第102页,巴黎,帕约出版社,1976(以下所引此书均为此版本)。

就这样发问：究竟世上有多少东西不能由理性提供而只能靠心情去感受呢？什么是事物的“本质”，是理性吗？如果说，本质在现象之中，那么，心境则躲在理智背后，因为它不透明，藏在理智之光照不到的地方。我们重视浪漫主义，因为它决不单纯是一个文学流派，而是一种哲学心情，它可以延伸到19世纪后期柏格森的生命哲学，继而与20世纪法国哲学的主流倾向有千丝万缕的联系。柏格森诉诸的“直接意识”也是“浪漫”的，它与科学的心理学经验不同，因为它不能被仪器实证。在这个意义上，柏格森所说的“生命”是浪漫意识的进一步拓展。根据柏格森的想法，应该区别两种完全不同的时间绵延，意识到的生命的两个方面。在同一的单调绵延下面，引申出真正的绵延，一种出神心理学敞开了的新的绵延，这种绵延中渗透着各种各样的瞬间；在同一单调的意识状态之数量方面的多样性背后，在真正的绵延中，意识还有一种性质上的多样性；在关于我的状态之习惯定义背后，我还连续不断地融合并编排我自己。可是我们更经常满足于前者，也就是说，满足于投放在同一单调空间中的我的影子。意识受着折磨，抓不住显现的欲望，于是便用象征代替真实，人们只是通过象征符号体会真实。这就是说，一般社会生活中“我”的行为和语言并不反映真实的我，我特殊的语言和行为是别人看不见的，那才是“浪漫”的真实含义。换句话说，“浪漫”的柏格森式的意识不再停留在生命的表面，它是科学意识无法阐述的。我们的感觉、感情、观念都能从两方面得到表述，一方面，从科学和社会的角度，我们可以说它们是“正确的”，为风俗所接受，但没有个性；另一方面，从“浪漫的绵延”角度，它们又是浑浊的、流动的、难以体验的，因为语言总试图把流动的事物固定下来，否则就抓不住事物。在这个意义上，任何语言对“生命之绵延”来说都是平庸的“共时性”规范形式。

在“浪漫的绵延”中，人们共同的时间和空间消失了：逝去的、当下的、将来的时空体验（瞬间、出神、走岔路、沉醉）可以“折叠”^①起来。

^① 关于“折叠”的概念，还可以参见尚杰《归隐之路——20世纪法国哲学的踪迹》（江苏人民出版社，2002）中有关德勒兹的章节。

它们的方向和性质是各种各样的(褶皱),它们陶醉于我的孤独;而在与人和社会交往时,沉淀的我消逝了,我的意识投入到人群共享的时间与空间中,彼此不分,只有数量的差别,没有性质的差别,因此显得没有活力、非人格化。在这里,只有一种外表的或者外在因素的联系,千疮百孔,人人都想逃避它,躲进自己的天地^①,进入出神入化状态。我陶醉,我不单调,性质不同的生命体验重叠起来,并列融合在我面前,片断的、无逻辑的,不由自主地增生、感染,就像是一张会变形的脸。但是它们并没有唯一的源泉。这是另一种理智,本能状态下的理智。柏格森开拓了卢梭的浪漫。在卢梭那里,思想向往热情和享受,否则,我们能认识什么呢?否则,思想岂不是一件让人十分痛苦的事吗?

因此,除了启蒙理性,我们还要研究18世纪“人的欲望”,或者“欲望的人”,心情的需要。创造和幸福生于“冲动”,“无聊”生于“平庸”。浪漫与个性的创造有缘,即与别人不一样,不说人家已经说过的话语。我有自己的隐秘,爱、恨、恐惧、欢乐、焦灼只是我的,无法与人共享,也不能表达,因为表述它的词句一定有人们事先约定俗成的意义。所以,浪漫的语言倾向于创造语言,回到 être(“存在”、“是”)的原始性。这是艺术的语言,独处的语言,而不是人们共处的语言。独处的言语赤裸;共处的言语则乔装打扮,通过文明礼貌和教育,教给我们遣词的规范,就像寺院里的佛面。独处的欲望的语言是极难说出的,因为更多的欲望只生存于瞬间,只是下意识地划过一道痕迹,很快就被新的痕迹所掩盖。这样的念头多是“造反”的,它颠覆理性语言的“帝国主义”,背叛传统和习惯的价值。18世纪启蒙的理性不容忍萨德式的赤裸、不服管束的原始野性。可是,萨德还是有追随者,其中最重要的,恐怕就是20世纪的心理医生弗洛伊德。萨德-弗洛伊德作品讨论的问题是不能被回避的。

^① 为说明问题,我们这里引用德里达在一本书中提到的例子:一个王妃说,国王占有了她的所有时间,可是她把自己的时间留给她的情人——这怎么可能呢?可能的解释就是,后一种时间是柏格森所谓时间之浪漫的“绵延”。

18世纪法国前浪漫主义标志着文学从新的方面探讨人：不确定性、困惑、不知所措，心情、身体、感觉、精神掺杂在一起，拒绝古典主义事先为文学设计好的规范，认为那是强加于人的。卢梭在《爱弥儿》中实际上已经描述了浪漫主义的基本特点：

良心是灵魂的声音，热情是身体的声音，让人惊讶的是，这两种语言经常是相互冲突的，应该听从其中的哪一个呢？理性常常欺骗我们，我们有太多拒绝它的权利，但是良心从不会错，它放在心里，就像本能在身体里……现代哲学只承认它解释的东西，不肯承认被人称做本能的那种难以理解的官能。显然，无须获得任何认识，本能就可以朝向某个目标。^①

这里，卢梭所拒绝的实际上只是理性，因为它是在人之外欺骗人的乌托邦。良心、灵魂和热情、身体才组成人本身，是人须臾都离不开的东西，卢梭写作的天性全靠它们。在写作中，卢梭小心翼翼地逃避理性的威胁，他对平等的研究实际建立在热情-感情基础之上，而对文明-理性的进步始终持有异议。《爱弥儿》体现的教育理论实际上是，教育要与身体发展过程同步，不能以成人理性的眼光“规范”儿童。与卢梭相比，狄德罗在《生理学要素》中则表现出由于感情与道德之间冲突而导致的徘徊不定，一方面，他宣称感情可能损害心灵，是危险的、麻烦的；另一方面，他认为善心只能以感性特征表示出来，这构成道德生活的主要内容。像卢梭一样，狄德罗也赋予“热情”至高无上的地位，他自己就是这样一个人，有创作激情。可是，他又不愿意承认“天才”只在于“心”的能力，认为“天才”在于观察和判断能力出众，但是在实际的情形中，他又混淆这些能力。狄德罗最富有浪漫气息的作品是《拉摩的侄儿》，作品中的角色和他本人是相似的。“狄德罗(创作)的人、狄德罗本人都不是一个理性的人，而是一个热情、冲

^① 卢梭：《爱弥儿》，转引自古斯多尔夫《启蒙世纪浪漫意识的诞生》，第147页。

动、欲望中人。”^①拉摩的侄儿具有一种癫狂式的浪漫，狄德罗这样描述他：事情还未开始，他就深深叹了一口气，把两手放在胸前。然后，又作出一副平静的样子，说自己一无所知，是一个白痴，一个傲慢无理的人，一个懒人。可是，能说出这番话本身就证明他并不是一个白痴，而是一个有极高智慧的人，他对自己的热情以及癫狂是清醒的。但他还是要冒很大的风险，因为谁都嘲笑他，他被周围的人看做傻子，他的言行不遵从习俗，就好像不属于自己的时代。可是卢梭和狄德罗这样的人不就像拉摩的侄儿一样，在大革命的前夜被视为不守规矩的人吗？狄德罗在《定命论者雅克和他的主人》中表现出的“混乱”比他的“清晰”更能道出他的真理：不比照着逻辑说话，前言不“答”后语，这暗示着下意识的“随心所欲”，热情使然，并不是要解释它，而是出自体验和描述的欲望。狄德罗称感受性是人身上的“弱点”，因为它不受人的控制。狄德罗这里所说的，不就是普鲁斯特那样非自主的想像吗？纤细或者敏感，朝着怜悯、战栗、倾慕、害怕、烦恼、哭泣、野心等，总之，这是理性的迷失，也不顾真、善、美的观念，就像是疯，因为念头太多，相互冲突，超出了能理解的界限，可是它取自“自然而然”——这应该是18世纪法国自然哲学应有之义，只是我们没有挖掘出来罢了。启蒙时代人的幸福观是取自自然的，痛苦和快活都是自然之花所蕴含的心情话语，它们在数量和质量上都比精神和理性的语言更加丰富。谵妄归至身体-性情之本来的样子，一副血肉之躯。浪漫特质的作品没有“关键词”，它不珍惜词句，临时抓住一个，有感觉更好的，便弃旧不用。实际上，在整个过程中，词始终难以达意，难以说它们精彩。写作只是迫不得已用符号作为生命意义的象征，而并不能吐露生命的全部秘密。能描绘未曾有过的体验的作品，就是敞开新领域，也就是好作品。

18世纪作家思想中的浪漫倾向放缓了“精神”的步伐，启蒙哲学家和思辨哲学家最大的区别，在于前者的作品具有文学化倾向，

^① 古斯多尔夫：《启蒙世纪浪漫意识的诞生》，第148页。

而后者则忙于继承和创造大量的概念；文学把思想变成心情，然后让它慢慢地走，细心地品味，但是在思辨哲学那里，无论怎样苦想，也难以显出形象。幸福在康德那里仅仅被还原到“善”，一个“绝对的命令”，他告诉我们，在任何时候，任何情况下，“撒谎”都是“善”不能容忍的。这显然远离人的血肉之躯。而在18世纪法国人的自觉追求中，幸福不仅是热情和快活，也是忧虑和无聊^①，这是思辨立场无论如何不能接受的，因为它不可思议。但是，也正是在这样的意义上，18世纪的“浪漫心情”导致了理解的更新，展示了思辨所不愿意看到的种种性情。幸福不仅在于有笛卡尔一样的清晰，更在于模糊中的多样性，在它面前，判断好像失去了方向。模糊性中有不要前提的任意性，而来自理智的判断却是有前提的。用哲学的术语来说，这是直觉与演绎的冲突。

心情的直觉弥补了建立在演绎基础上的理解之不足，这时，原有的理解能力便显得很傻。特别是对人的理解，古代和中世纪以来的传统，总是从人本身之外的观念理解人，比如用神或者相当于神的理念解释人。浪漫的心情则直面人（心-身）本身，不啻为“可理解性”的转移，因为它描述的其实是不可理解性。这与从前的“理解”是相悖的，因为从前所理解的不过是预先约定好含义的（先验的）概念，直觉的体验被看做神秘的，因而是不可理解的——哲学在从事理解活动时，习惯于有前提，浪漫的智慧却不要任何前提，这使原来的哲学思想显得手足无措。能说浪漫的智慧是一种新哲学吗？它有意躲避笛卡尔“清晰的”形而上学，另辟默默无闻之幽径，隐约、难辨、不解、晦涩、糊涂，就像中国人把“难得糊涂”当做人生更具智慧的境界。这是18世纪启蒙环境下的拓荒，在原来的精神沙漠里，传统思想线索被“浪漫”地拉断了，由于新的诱惑，心思偏离、出神、跑题，沉醉在“幸福”之中。

女性是浪漫的，这里的女性不仅指性别，而主要指文化形态中的

^① 关于这一点，参见莫齐《18世纪法国文学与思想中的幸福观念》，巴黎，米歇尔出版社，1994。

女性特征。文化形态中的女性特征从前是被压抑的,这是世界绝大多数民族都曾经历过的。以逻各斯为中心的西方传统哲学的统治象征着男性的力量,贯穿18世纪的法国前浪漫主义展现了“女性特征”,这是“文明”的更新、创造。不可再用“他们”代替“她们”,夏娃不再做亚当的奴仆了。这是一场风俗的革命,因为原来的思想、社会习惯及秩序都是为“亚当”准备的。浪漫的心情“哲学”闯入原来只许男性从事的哲学。这不啻给“精神”以另一种性别,而从前的精神是不讲性别的,它以中性的面貌出现(实际上只有“男性”文化特征)。热情或者感情等“女性特征”对精神、思想、哲学生活来说是无关紧要的。笛卡尔的沉思就是最典型的哲学精神生活,它把性别差异隔离出去,所谓“我思故我在”是可以连身体都舍弃掉的。^①这是精神病状态的思想,如果发生在现在,可能被人们劝说去看心理医生。可是,“纯粹哲学家们”从来不曾觉得自己的心理有什么问题,他们不肯承认自己的欲望,宁可“禁欲”。法国人在启蒙时代对哲学的重要贡献之一,就是不再让身体或者性别特征与精神生活隔绝开来。人不再是一个概念,而是生理上的男人和女人,有不同的欲望。这是从前哲学的禁区,所以我们可以称之为新的精神生活。法国革命时期的一个女作家这样说:“自然和社会剥夺了人的另外一半;力量、勇气、才华,一切都属于男性……爱情是女性唯一的热情……爱就是女性生命的历史,而对男性来说,爱只是生命的插曲。”^②这里显然有性别的冲突,我们隐约听到了女权主义最早的呼声。它涉及性别的宽容,容忍“不一样”东西的权利。女性与男性在身体上的差别决定了她们有异样的思想。传统哲学因为女性的理智“不如”男性而贬黜她们,却忽视了由于男性在学术文化上的语言霸权,她们的心情是没有呼声的。她们是沉寂的一群,根本无力在社会偏见下面与“他们”竞争。我们听不到她

① 笛卡尔著名的“我思故我在”建立起思辨的真理,人被等同于一个没有头、没有脚、没有手、没有性别的思想者。在思辨者看来,身体,尤其是女性身体“干扰”思想,所以要被“阉割”掉。

② 转引自古斯多尔夫《启蒙世纪浪漫意识的诞生》,第170—171页。

们的声音,但是看到了具有女性特征的男性作家的文字,他们得以成功,女性特征也是重要原因,其中最著名的,就是卢梭和他的《新爱洛绮丝》。这是一本畅销书,贵妇与女仆共同的枕边书。

卢梭式的“女性心情”敏感,心扉在隐秘处向自己敞开,天性中有淡淡的忧伤,倾向于怀旧。这是因为一旦脱离喧闹的程序式生活,恬静的心情不由自主地呈现出不规矩的想像:失节、错乱、放纵、误入歧途、无依无靠,这是一些说不清的图像,夹杂着原始的语言,幼稚而不世故。忧郁-记忆的意境是充满诗意的,它不单调,它捕捉变了形的痕迹。这痕迹有心情的音调,不宜用思想和话语表达,因为心情似起伏的音乐——卢梭断断续续抄了一辈子乐谱,他并不觉得枯燥。在他看来,这就是幸福,他与音乐有不解之缘。流动的心情对逝去时间的体验是浪漫主义的。普鲁斯特与卢梭的心情是相通的:变化了形状的记忆,符号、鸟鸣、兰花、气味,什么都能莫名其妙地激起心情的图像。记忆所以能变形,是因为它不守护真实生活的时间秩序,不是原汁原味。真实的因素不是指卢梭和普鲁斯特回忆中的事件,而是事件或物件所唤醒的感情,这足以让任何回忆实际上都是一部文学作品!这作品只是守着心情的真实,而对事件的真实则打乱了重来。

狄德罗在致友人的信中曾吐露了浪漫作品的一个秘密,即同样的事情,在生活中是令人痛苦的,但是,把“痛苦”写出来,对“痛苦”的阅读过程却并不令人痛苦。作家的精神生活可能是艰难、不幸的,但阅读他的作品却令人愉快。狄德罗说:

20年来我一直断断续续被一种疾病所折磨,大脑从来没有放松,它犹如沉重的负担压迫我,引诱我到阴暗的角落,或急流旋涡……我有一些忧郁而无聊的黑色念头。我发现到处都是恶……就寻求专心于毫无用处的自娱自乐。别人的快乐使我备受折磨,我痛苦地听别人大声说笑……这就是我日常的状态,生活对我来说是索然无味的。最微不足道的气候变化在我看来都好像是剧烈的打击。我不想呆在一个地方,我要走但不知道去哪,就这样满世界转悠。我失眠,没有胃口,只有在行进的路上感觉才好。我

到处都和人家相反：他们喜欢的东西令我不快，使我高兴的东西他们却不喜欢。有些日子里我讨厌阳光，另外一些时候太阳给我信心，如果天气一下子阴沉下来，我也骤然堕入深渊。^①

一个天才作家的必要条件，是体验实际生活或者灵魂中的痛苦，不是俗人的，而是与人家不一样的痛苦。能在普通人无动于衷的情景中“心潮起伏”，这说明狄德罗对痛苦和欢乐有超过常人的感受能力。痛苦是实在的，但是作家从超脱的或者旁观者的角度冷静地描述，便可以使痛苦成为文学欣赏中的快乐，这就是作家的两重性。它也是“浪漫心情”的两重性：“浪漫”只是一种心情，实际生活并不浪漫，它给我们许多烦恼，可是，当我们感到描述这些苦恼和忧郁几乎是不可能的时候，浪漫的心情就离我们很近了。不言而喻，这样的“苦恼”是浪漫本身的一部分。

更贴近浪漫心情的词汇不是快乐，而是忧郁，它是由于长时期的担心、悲伤、焦虑、疑虑、欲望而滋生的精神状态，折磨人的心情，阴郁又深奥——这是“精神病态”！忧郁本身并不是浪漫的，浪漫之处在于对忧郁的玩味。忧郁的肢体行为也异于常态，像是疯癫。心情的散漫导致行为也丧失了自制力，这行为是沉醉于想像中的效果。萨德认为这是不由自主地顺从，按捺不住。歌德让少年维特在极端忧郁状态下自杀，结束浪漫的悲剧。浪漫心情是对正常心理的危险增补，它眼中的人和世界都已经变形，从而导致荒谬。这是一种危险的生活补偿，它引诱我们享受的不是情人的血肉之躯，而是各种各样的替代物，特别是由文字激发的想像力。这是反常的病态：明明是痛苦的，却要从痛苦中得到满足，这离萨德主义已经不远了。

浪漫主义的基本特点是非理性的，它只关心与别人不一样的“我”。一个原始状态的“我”的体验与洛克、休谟、孔狄亚克诉诸的经验是不同的，前者朝向心情内部的神秘，是个别的、偶然的；后者朝向

^① 狄德罗 1760 年 10 月 28 日致索菲·沃兰的信，转引自古斯多尔夫《启蒙世纪浪漫意识的诞生》，第 188 页。

感觉的对象，是自然科学的对象。卢梭在《忏悔录》开头就说，他与任何一个“别人”都不同。于是，我们体会到“唯一”的灵魂。沿着这条线索，也启发了一个又一个“他者”的魂灵，比如克尔凯郭尔、尼采，以及宣称“他人就是地狱”的萨特。如果他们本人不大胆地吐露自己内心的隐秘，我们就无从知道世间还有那样的灵魂！

主要参考文献

一 外文著作

1. Angèle Kremer-Marietti. *L'Anthropologie positiviste d'Auguste Comte*. Paris, L'Harmattan, 1999
克雷默-马里叶蒂. 孔德的实证主义人类学. 巴黎, 拉马塘出版社, 1999
2. Auguste Comte. *Cours de philosophie positive*. Paris, Garnier Freres, 1999
孔德. 实证哲学教程. 巴黎, 加尼耶兄弟出版社, 1999
3. Auguste Comte. *Early Political Writings*. Cambridge University Press, 1998
孔德. 早期政治著作. 剑桥大学出版社, 1998
4. Auguste Comte. *La science sociale*. Paris, Gallimard, 1972
孔德. 社会科学. 巴黎, 伽利玛出版社, 1972
5. Auguste Comte. *Écrits de jeunesse. 1816-1828*. Paris, Mouton, 1970
孔德. 早期文集. 1816—1828. 巴黎, 穆顿出版社, 1970
6. Bernard Groethuysen. *Philosophie de la révolution française*. Paris, Gallimard, 1996
格勒蒂塞. 法国革命的哲学. 巴黎, 伽利玛出版社, 1996
7. Bert Béguin. *Pascal par lui-même*. Paris, Seuil, 1964
贝甘. 帕斯卡尔亲历自述. 巴黎, 瑟耶出版社, 1964
8. Buffon. *De l'homme*. Paris, François Maspero, 1971

- 布丰. 论人. 巴黎, 马斯佩罗出版社, 1971
9. Baker K M. *Condorcet. From Natural Philosophy to Social Mathematics*. The Universities of Chicago Press, 1975
柏克. 孔多塞: 从自然哲学到社会哲学. 芝加哥大学出版社, 1975
10. Bayle P. *De la tolérance*. Paris, Presses Pocket, 1992
培尔. 论宽容. 巴黎, 波凯蒂出版社, 1992
11. Bayle P. *Dictionnaire historique et critique*. Genève, Slakine Reprints, 1995
培尔. 历史批判辞典. 日内瓦, 勒普兰特出版社, 1995
12. Carter Angela. *The Sadeian Woman: An Exercise in Cultural History*. London, Virago, 2000
安杰拉. 萨德式的妇女: 文化史中的一种活动. 伦敦, 维拉戈出版社, 2000
13. Condorcet. *Arithmétique politique textes rares ou inédits*. 1767 - 1789. Paris, Presses Universitaire de France, 1994
孔多塞. 未曾出版的或难得一见的政治算术文本. 1767—1789. 巴黎, 法兰西大学出版社, 1994
14. Condillac. *Essay on the Origin of Human Knowledge*. Edited by Hans Aarsleff. Cambridge University Press, 2001
孔狄亚克. 人类知识起源论. 剑桥大学出版社, 2001
15. Clapham J H. M. A. *The Abbé Sieyès*. London, P. S King & Son, 1989
J. H. 克拉彭. 西哀士. 伦敦, 国王与王子出版社, 1989
16. Carré J-R. *La philosophie de Fontenelle ou le sourire de la raison*. Paris, Genève, 1970
卡雷. 丰特内勒的哲学或理性的微笑. 巴黎, 日内瓦出版社, 1970
17. D'Alembert. *Discours préliminaire de l'encyclopédie*. Paris, Vrin, 1984
达朗贝尔. 〈百科全书〉导论. 巴黎, 弗兰出版社, 1984
18. D'Alembert. *Essai sur les éléments de philosophie*. Paris, Fayard,

- 1986
达朗贝尔. 论哲学的要素. 巴黎, 法亚尔出版社, 1986
19. Denis Huisman. *Dictionnaire des philosophes*. Paris, Presses Universitaire de France, 1993
于斯曼. 哲学家词典. 巴黎, 法兰西大学出版社, 1993
20. D'Holbach. *Textes choisis*. Paris, Editions Sociales, 1957
霍尔巴赫. 文选. 巴黎, 社会出版社, 1957
21. Diderot. *Le neveu de Rameau*. Paris, Librio, 1995
狄德罗. 拉摩的侄儿. 巴黎, 利比奥出版社, 1995
22. Diderot. *La religieuse*. Paris, Messidor, 1991
狄德罗. 修女. 巴黎, 梅西多出版社, 1991
23. Derrida J. *Archeologie du frivole, lire Condillac*. Paris, Galilée, 1990
德里达. 无谓的考古学: 解读孔狄亚克. 巴黎, 加利莱出版社, 1990
24. Elisabeth Labrousse. *Bayle*. Paris, Pierre Séghers, 1965
布鲁斯. 培尔. 巴黎, 塞热出版社, 1965
25. Emile Faguet. *Autour de Montaigne*. Paris, Honoré champion éditeur, 1999
法格雷. 在蒙田身边. 巴黎, 冠军出版社, 1999
26. Eliane M-H. *Voltaire; Du cartesianisme aux lumières*. Paris, Vrin, 2002
埃利亚内. 伏尔泰: 从笛卡尔主义到启蒙. 巴黎, 弗兰出版社, 2002
27. Faure. *Disgrâce de Turgot*. Paris, Gallimard, 1961
富尔. 杜尔哥的不幸. 巴黎, 伽利玛出版社, 1961
28. François Rigolot. *Journal de voyage de Michel de Montaigne*. Paris, Presses Universitaire de France, 1992
弗朗索瓦·里戈洛主编. 蒙田游历记. 巴黎, 法兰西大学出版社, 1992
29. Georges Gusdorf. *Naissance de la conscience romantique au*

- siècle des lumieres*. Paris, Payot, 1976
古斯多尔夫. 启蒙世纪浪漫意识的诞生. 巴黎, 帕约出版社, 1976
30. Gérard Ferreyrolles. *Pascal et la raison du politique*. Paris, Presses Universitaire de France, 1984
费雷罗勒. 帕斯卡尔和政治理性. 巴黎, 法兰西大学出版社, 1984
31. Gray, Francine du Plessix. *At Home with the Marquis de Sade*. New York, Simon & Schuster, 1998
弗朗辛·杜·普莱西. 在萨德侯爵之家. 纽约, 西蒙与舒塞特出版社, 1998
32. Gignoux. *Turgot*. Paris, Fayard, 1945
吉纽. 杜尔哥. 巴黎, 法亚尔出版社, 1945
33. Hassan Melehy. *Writing Cogito: Montaigne, Descartes, and the Institution of the Modern Subject*. State University of New York Press, 1997
梅莱. 书写着的我思: 蒙田、笛卡尔和现代主体的建构. 纽约州立大学出版社, 1997
34. Helvetius. *De l'esprit or, Essays on the Mind*. London, Thoemmes, 2000
爱尔维修. 论精神. 伦敦, 索埃姆出版社, 2000
35. Helvétius. *A Treatise on Man*. London, Thoemmes, 2000
爱尔维修. 论人. 伦敦, 索埃姆出版社, 2000
36. Hervé Pasqua. *Blaise Pascal: Penseur de la grace*. Paris, Pierre Téqui éditeur, 2000
帕斯夸. 帕斯卡尔: 神赐思想家. 巴黎, 泰基出版社, 2000
37. Husserl. *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*. London, Edited by J. H. Muirhead, LL. D. 1931
胡塞尔. 观念: 纯粹现象学导论. 伦敦, 缪尔黑德等编辑出版, 1931
38. Immanuel Kant. *Practical Philosophy*. Cambridge University Press, 1996
康德. 实践哲学. 剑桥大学出版社, 1996

39. Jean-Claude Bourdin. *Diderot: Le matérialisme*. Paris, Presses Universitaire de France, 1998
布尔丹. 狄德罗:唯物主义. 巴黎, 法兰西大学出版社, 1998
40. La Mettrie. *L'homme-machine*. Paris, Donoël, 1981
拉美特利. 人是机器. 巴黎, 多诺埃尔出版社, 1981
41. *Les materialists au XVIII^e siècle*. Paris, Edition Payot & Rivages, 1996
18世纪唯物主义者. 巴黎, 帕约-里瓦日出版社, 1996
42. Malcolm, Hill. *Statesman of the Enlightenment: the Life of Anne-Robert Turgot*. London, Othila Press, 1999
伊尔. 启蒙的政治家:杜尔哥的生活. 伦敦, 奥蒂出版社, 1999
43. Marie-Luce Demonet. *Montaigne et la question de l'homme*. Paris, Presses Universitaire de France, 1999
德莫内. 蒙田和人的问题. 巴黎, 法兰西大学出版社, 1999
44. Mark Blaug. *Richard Cantillon and Jaques Turgot*. Brookfield, Vt. USA: E. Elgar Pub, 1991
布洛. 康蒂永与杜尔哥. 布鲁克, 埃尔加出版公司, 1991
45. Montaigne. *Des livres*. Aries, Actes Sud, 1998
蒙田. 书简. 阿里, 南方行动出版社, 1998
46. Montaigne. *Lettres*. Bordeaux, L'Horizon Chimérique, 1991
蒙田. 书信集. 波尔多, 梦界出版社, 1991
47. Montesquieu. *Cahiers*. Paris, Grasset, 1941
孟德斯鸠. 笔记. 巴黎, 格拉斯出版社, 1941
48. Murray Forsyth. *Reason and Revolution: The Political Thought of the Abbé Sieyès*. New York, Leicester University Press, 1987
默里·福赛思. 理性与革命:西哀士的政治思想. 纽约, 莱斯特大学出版社, 1987
49. Nicole Masson. *Les pages les plus célèbres de Voltaire*. Paris, Perrin, 1994
妮科尔·马松. 伏尔泰最著名的篇章. 巴黎, 佩兰出版社, 1994

-
50. *Oeuvres complètes de Buffon*. Chez Furne. Paris, Presses Universitaires de France, 1954
布丰全集. 巴黎, 法兰西大学出版社, 1954
51. *Oeuvres complètes de Voltaire*. ed. Louis Moland. Paris, Garnier Frères, 1877 - 1882
莫兰主编. 伏尔泰全集. 巴黎, 加尼耶兄弟出版社, 1877—1882
52. *Oeuvres de Diderot*. Paris, Callimard, 1951
狄德罗著作集. 巴黎, 伽利玛出版社, 1951
53. *Oeuvres esthétiques de Diderot*. Paris, Granier Frères, 1965
狄德罗美学选集. 巴黎, 加尼耶兄弟出版社, 1965
54. Pascal. *Pensées*. texte de l'Édition Brunschvicg. Paris, Classiques Garnier, Garnier Frères, 1955
帕斯卡尔. 思想录. 巴黎, 布吕斯维克出版社, 1955
55. Pasquale Pasquino. *Sieyès et l'invention de la constitution en France*. Paris, Edition odile Jacob, 1998
帕基奥. 西哀士与创建法兰西宪法. 巴黎, 雅各布出版社, 1998
56. Philippe Salvadori. *La vie culturelle en France aux XVI, XVII, XVIII siècle*. Paris, Ophrys, 1999
萨尔瓦多. 16—18 世纪法国的文化生活. 巴黎, 奥弗里斯出版社, 1999
57. Robert Mauzi. *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII siècle*. Paris, Albin Michel, 1994
莫齐. 18 世纪法国文学与哲学中的幸福观念. 巴黎, 米歇尔出版社, 1994
58. Rousseau J-J. *Emile*. London, J. M. Dent & Sons Ltd. , 1950
卢梭. 爱弥儿. 伦敦, 联合出版社, 1950
59. Rousseau J-J. *Essai sur l'origine des langues*. Paris, Éditions Gallimard, 1990
卢梭. 论语言的起源. 巴黎, 伽利玛出版社, 1990
60. Rousseau J-J. *Du contrat social ou principes du droit politique*.

- Paris, Carnier Frères, 1978
卢梭. 社会契约或政治权利的原则. 巴黎, 加尼耶兄弟出版社, 1978
61. Rousseau J-J. *Discours sur l'origine de l'inégqlité*. Paris, Booking International, 1996
卢梭. 论不平等的起源. 巴黎, 国际图书出版社, 1996
62. Rousseau J-J. *La Nouvelle Héloïse*. Paris, Gallimard, 1969
卢梭. 新爱洛绮丝. 巴黎, 伽利玛出版社, 1969
63. Rousseau J-J. *Les rêveries du promeneur solitaire*. Paris, Gallimard, 1972
卢梭. 一个孤独漫步者的遐想. 巴黎, 伽利玛出版社, 1972
64. Rousseau J-J. *Lettre à d'Alembert*. Paris, Garnier-Flamarior, 1967
卢梭. 致达朗贝尔的信. 巴黎, 加尼耶-弗拉马里翁出版社, 1967
65. Sade. *Aline et Valcour*. Paris, Union Générale d'Éditions, 1971
萨德. 阿琳和瓦尔古. 巴黎, 出版总局, 1971
66. Sade. *La philosophie dans le boudoir*. Paris, Booking International, 1994
萨德. 小客厅里的哲学. 巴黎, 国际图书出版社, 1994
67. Saint Augustin. *Confessions*. Cambridge University Press, 1993
奥古斯丁. 忏悔录. 剑桥大学出版社, 1993
68. Saint-Simon. *Traites politiques et autres écrits*. Paris, Gallimard, 1996
圣西门. 论政治及其他. 巴黎, 伽利玛出版社, 1996
69. Turgot. *Étymologie*. Paris, Belgie, 1961
杜尔哥. 词源学. 巴黎, 贝尔吉出版社, 1961
70. Voltaire. *Zadig*. Paris, Hachette Livre, 1993
伏尔泰. 查第格. 巴黎, 阿歇特出版社, 1993
71. Voltaire. *Condide*. Paris, Librairie Générale Française, 1983
伏尔泰. 老实人. 巴黎, 法国大书业出版社, 1983

二 中文译著和著作

1. 奥古斯特·孔德. 论实证精神. 黄建华译. 商务印书馆, 2001
2. 安德烈·比利. 狄德罗传. 张本译. 管震湖校. 商务印书馆, 1995
3. 保罗·约翰逊. 知识分子. 杨正润等译, 江苏人民出版社, 1999
4. 辞海. 上海辞书出版社, 1980
5. 狄德罗. 定命论者雅克和他的主人. 匡明译. 人民文学出版社, 1958
6. 狄德罗. 拉摩的侄儿. 江天骥译. 陈修斋校. 商务印书馆, 1981
7. 霍尔巴赫. 健全的思想. 王荫庭译. 商务印书馆, 1996
8. 孔多塞. 人类精神进步史表纲要. 何兆武、何冰译. 三联书店, 1998
9. 卢梭. 忏悔录. 焦文逸译. 北京燕山出版社, 1999
10. 卢梭. 爱弥儿. 李平沅译. 人民教育出版社, 1985
11. 卢梭. 社会契约论. 何兆武译. 商务印书馆, 2001
12. 卢梭. 论人类不平等的起源和基础. 李常山译. 东林校. 法律出版社, 1958
13. 罗伯特·夏克尔顿. 孟德斯鸠评传. 刘明臣等译. 中国社会科学出版社, 1991
14. 路易戴格拉夫. 孟德斯鸠传. 许明龙、赵克非译. 商务印书馆, 1997
15. 孟德斯鸠. 波斯人信札. 罗大冈译. 人民文学出版社, 1978
16. 孟德斯鸠. 罗马盛衰原因论. 婉玲译. 商务印书馆, 1962
17. 孟德斯鸠. 论法的精神. 张雁深译. 商务印书馆, 1997
18. 蒙田随笔全集, 潘丽珍等译. 译林出版社, 1996
19. 米兰·昆德拉. 雅克和他的主人. 郭宏安译. 上海译文出版社, 2003
20. 帕斯卡尔. 思想录. 何兆武译. 商务印书馆, 1985
21. 圣西门选集. 王燕生等译. 商务印书馆, 1997
22. 十八世纪法国哲学. 北京大学哲学系外国哲学史教研室编译. 商务印书馆, 1979
23. 维吉尔·毕诺. 中国对法国哲学思想形成的影响. 耿升译, 商务印书馆, 2000

-
24. 王国维文学论著三种. 商务印书馆, 2001
 25. 伊丽莎白·巴丹特尔、罗贝尔·巴丹特尔. 孔多塞传. 马为民、廖先旺、张祝基译. 商务印书馆, 1995
 26. 周有光. 语文闲谈. 三联书店, 1997

人名索引

A

阿多诺(Adorno)

5, 383

阿莱(Haller, A.)

348

爱尔维修(Helvétius, C. A.)

25, 129, 256, 353, 379, 381,

382, 463—480, 482, 535

爱因斯坦(Einstein, A.)

489

奥古斯丁(Augustinus, S.)

34, 74, 80, 100, 405—407, 529

B

巴克莱(Berkeley, G.)

492, 507, 560

柏格森(Bergson, H.)

80, 390, 398, 485, 489, 577,

633, 639, 648, 649

柏拉图(Platon)

1, 27, 39, 57, 80, 209, 252,

255, 316, 374, 399, 405, 406,

473, 490, 506, 585, 587, 620,

621, 623

波德莱尔(Baudelaire, C.)

12, 60, 227, 589, 639

波姆(Pomeau, R.)

218

波普(Popper, K.)

322, 471

波舒哀(Bossuet)

575

布丰(Buffon)

8, 11, 24, 256, 382, 463, 535,

536, 555—572, 586, 587

D

达朗贝尔(d'Alembert)

5, 15, 25, 26, 129, 256, 258,

259, 263, 320, 330—334, 378,

379, 381—387, 389—394, 410,

516—532, 535, 548, 584, 585,

591, 592, 617, 623, 627, 633,

640, 642, 645

德·马尔韦(De Malves)

518

德勒兹(Deleuze, G.)

48, 81, 121, 352, 355, 648

德里达(Derrida, J.)

42, 45, 62, 77, 287, 320, 328,
329, 337, 440, 467, 469, 471,
481, 482, 484, 489, 496, 498,
508—512, 514, 515, 600, 639,
649

狄德罗(Diderot, D.)

5, 9, 10, 13, 14, 16, 18, 25,
26, 32, 209, 227, 256, 258,
259, 263, 331, 347, 353, 357,
358, 364, 365, 368, 377—425,
427—460, 462—464, 516, 518,
532, 535, 536, 555, 568, 576,
580, 584, 639—642, 644, 650,
651, 654, 655

第欧根尼(Diogenes)

9, 360, 365, 426

笛卡尔(Descartes, R.)

11, 16, 45, 48, 49, 58, 69, 71,
75, 76, 79—81, 83, 84, 103—
107, 110, 113, 115, 117, 119—
122, 125, 149, 212, 257, 312,
351, 359, 366, 378, 382, 388,
398, 399, 425, 469, 481, 483,
484, 505, 506, 508, 526, 532,
538, 557, 560, 585, 599, 600,
620, 630, 636, 643, 652, 653

杜尔哥(Turgot, A. R. J.)

21, 26, 27, 256, 325, 573—
586, 590—593, 606, 611, 627,
632, 633

多克洛(Doclos)

647

F

弗洛伊德(Freud, S.)

54, 101, 351, 354—356, 365,
367, 442, 485, 649

伏尔泰(Voltaire)

3, 4, 7, 8, 15, 19—21, 23, 26,
28, 30—34, 54, 71, 75, 86, 96,
113, 117, 126—128, 130, 139,
142, 144, 146, 151, 179, 193,
195—215, 217, 218, 222—257,
259, 261—263, 274, 303, 320,
331, 347, 357, 364, 378, 381—
383, 423, 424, 428, 437, 438,
444, 455, 457, 463, 464, 481,
482, 532, 555, 556, 565, 566,
568, 571, 572, 575, 576, 584—
586, 588, 591, 592, 603, 606,
620, 625, 634, 640—644

福柯(Foucault)

11, 45, 48, 101, 355, 366, 383,
489, 525, 562, 639

丰特内勒(Fontenelle)

115—123, 382, 387, 463

G

歌德(Goethe, J. W.)

537, 540, 640, 655

格劳秀斯(Grotius, H.)

158, 271

H

- 海德格尔(Heidegger, M.)
62, 402, 493, 507, 577, 589,
600, 639
- 赫拉克利特(Heraclitos)
64
- 黑格尔(Hegel, G. W. F.)
2, 5, 7, 28, 41, 42, 45, 58,
146, 159, 236, 237, 358, 380,
383, 393, 394, 398, 429, 435,
445, 537, 543, 585, 592, 594
- 胡塞尔(Husserl, E.)
10, 11, 49, 118, 304, 398, 409,
413, 485, 491, 508, 513, 577,
600, 632, 633, 639
- 霍布斯(Hobbes, T.)
5, 100, 101, 146, 158, 161,
240, 270, 271, 296, 354, 375,
463, 603, 604, 612
- 霍尔巴赫(d'holbach)
17, 32, 256, 258, 347, 353,
368, 379, 381—383, 444, 445,
463, 528, 535—551, 606

J

- 伽利略(Galilei, G.)
122, 577, 620, 630, 635, 643,
644
- 伽桑第(Gassendi, P.)
105

K

- 卡雷(Carré, J-R.)
115—118, 120—123
- 康德(Kant, I.)
6, 8, 14, 22, 29, 32—34, 56,
76, 93, 107, 211, 244, 265,
297, 311, 312, 314, 394, 398,
405, 464, 465, 490, 508, 528,
560, 585, 588, 589, 600, 652
- 克尔凯郭尔(Kierkegaard, S.)
577, 656
- 克莱朗(Clairaut, A.)
517
- 克鲁萨(Crousaz, J. P.)
407
- 孔德(Comte, A.)
24, 27, 174, 464, 555, 556,
577, 591, 600, 617, 618, 622,
627—638
- 孔狄亚克(Condillac, E. B.)
5, 28, 256, 257, 378, 379,
381—383, 481—515, 518, 523,
603, 606, 644—645, 655
- 孔多塞(Condorcet, M.)
21, 26—28, 574, 577, 584—
603, 606, 617, 619, 622, 623,
625, 627, 628, 631—633
- 魁奈(Quesnay)
20, 21, 26, 256, 575, 576, 579,
611
- 昆德拉(Kundera, M.)

441, 442, 444, 450, 456—462

L

拉德克利伏(Radcliffe)

642

拉美特利(La Mettrie, J.)

8, 9, 71, 256, 347, 348, 351—
365, 368, 372, 381, 382, 569

拉米(Lamy, B.)

492, 507

莱布尼茨(Leibntz)

30, 58, 103, 105, 106, 217,
218, 226, 255, 257, 386, 399,
406, 442, 445, 470, 471, 483,
496, 575, 585, 590, 594, 601,
620

里瓦罗(Rivarol)

643

里夏尔松(Richardson)

442

列维纳斯(Levinas, E.)

3, 29, 600, 639

列维-斯特劳斯(Levi-Strauss, C.)

320, 368, 374, 570, 571

卢梭(Rousseau, J. J.)

3, 4, 6—12, 14—16, 18—23,
25—28, 32, 44, 47, 66, 68, 71,
80, 100, 120, 121, 129, 134,
142, 144, 161, 162, 172, 186,
193, 195, 196, 206, 222, 223,
229—232, 250, 253, 256—344,
347, 357, 358, 364, 365, 368,

373, 374, 377—380, 382, 383,
394, 398—402, 404, 410, 419,
423, 428, 439, 440, 445, 457,
463, 464, 471, 473, 492, 494,
496, 497, 500, 501, 518, 531,
532, 535, 550, 555, 558, 568,
569, 571, 576, 580, 591, 592,
596—598, 603—605, 607, 610,
612—615, 625, 639, 640, 642,
644, 645, 647, 649—651, 654,
656

洛克(Locke, J.)

5, 5, 16, 19, 103, 121, 127,
133, 140, 150, 158, 161, 170,
197, 198, 201, 204—207, 222,
223, 227, 230, 244, 257, 270,
299, 304, 312, 314, 364, 378,
390, 394, 407, 463, 464, 466,
467, 469, 471, 472, 475, 481—
486, 489, 492, 506, 509, 520,
523, 524, 526, 529, 530, 557,
585, 592, 598, 599, 603, 606,
622, 641, 643, 645, 655

罗伯斯庇尔(Robespierre)

423, 613, 642

M

马克思(Marx, K.)

5, 7, 20, 21, 25, 27, 28, 30,
106, 111, 169, 236, 240, 266,
288, 308, 337, 355, 380, 383,
393, 394, 464, 473, 475, 476,

482, 577, 591, 592, 597, 632

马布利(Mably)

256, 257

马勒伯朗士(Malebranche, N.)

103, 106, 115, 122, 158, 399,
471, 482, 483, 644

梅洛-庞蒂(Merleau-Ponty)

45, 352

蒙田(Montaigne, M.)

3, 8, 34, 39—68, 70, 72, 73,
79—84, 86, 88, 91—94, 96,
97, 103, 108, 125, 184, 378,
399, 413, 443, 455, 639, 647

孟德斯鸠(Montesquieu)

3, 6, 8, 16, 22, 24, 25, 27,
31—33, 41, 54, 96, 124—134,
137—140, 143—149, 151—194,
210, 256, 257, 277, 278, 283,
292, 295, 364, 378, 382, 424,
463, 471, 472, 559, 566, 568,
570, 575, 603, 606—608, 610,
625, 641, 642, 644

莫特-费奈龙(Mothe-Fénelon)

492, 508

N

尼采(Nietzsche, F.)

19, 42, 80, 398, 442, 577, 633,
639, 656

牛顿(Newton, I.)

5, 22—24, 122, 161, 197, 198,
201, 204—206, 209, 223, 227,

512, 513, 520, 585, 620, 622,
643

P

帕斯卡尔(Pascal, B.)

3, 10, 18, 69—103, 105, 184,
192, 201, 205, 206, 218, 413,
441, 447, 639, 642, 644, 647

培尔(Bayle, P.)

31, 103—114, 121, 125, 243,
378, 545, 647

皮罗(Pyrrhon)

43, 46, 52, 62, 63, 83, 97,
110, 113, 361

普雷沃(Prévost)

642—644

普鲁斯特(Proust, M.)

11, 12, 49, 80, 390, 485, 489,
639, 651, 654

培根(Bacon, F.)

5, 25, 107, 203—205, 399,
483, 490, 520, 532, 585, 618,
620, 622, 630, 643

S

萨德(Sade, D.)

9, 60, 255, 347, 349—353,
355, 356, 359, 360, 363—376,
453, 642, 645, 649, 655

萨特(Sartre, J. P.)

18, 73, 80, 214, 402, 639, 644,
656

圣西门(Saint-Simon)

592, 617—627, 632, 634

斯宾诺莎(Spinoza, B.)

103, 107, 158, 368, 378, 442,
444, 445, 453, 483, 485, 537,
647

苏格拉底(Socrates)

42—44, 62, 64, 79, 116, 378,
567, 620—623

索绪尔(Saussure, F.)

440, 506, 581

X

西哀士(Sieyès, A.)

6, 26, 27, 603—616

西塞罗(Cicero)

56, 63, 64, 124, 128, 156, 492,
499

Y

亚里士多德(Aristoteles)

27, 39, 63, 72, 170, 204, 270,
306, 508, 509, 511, 525, 528,
577, 583, 587, 604, 620, 621,
623, 635, 636

伊壁鸠鲁(Epicuros)

13, 18, 46, 106, 158, 226, 250,
254, 348, 355, 361, 386, 441,
521

后 记

为写这部书,我断断续续用了4年时间,现在终于完成,甘苦与喜悦难以言表,就像我在前几年写的《德里达》后记中所言,我在充满荆棘的灌木丛中又走了一程。

细心的读者不难看出,除了原著材料,这部书没有参照国内已有的关于法国启蒙时代哲学的评论。读者在阅读时可能会感到意外,觉得从前很熟悉的内容突然变得陌生起来。这样的效果也是我的初衷。哲学史可以有不同写法,这本书是其中之一。在国内这是一种新的探索,它并不讲述哲学知识系统,而只是捕捉智慧的灵感和影子。令人遗憾的是,这些闪光之点被以往的哲学史教科书自觉地删除了,只留下了一些“阐述”。这些“阐述”被看做是“哲学”的,而那些被自觉删除的内容一向被认为是非哲学的。我想反抗这样的哲学态度。我尝试解决导致王国维自杀的一个思想死结:他在哲学的可信与可爱之间徘徊不定,以致无法排遣精神痛苦,终于成为哲学的牺牲品。我却有意与“正经”精神捉迷藏,使思想、写作、阅读都成为一件乐事。虽然这本书很厚,但我预料读者会读得很快,至少就“上篇”与“中篇”的大部分内容而言可能是这样,因为其中有许多“故事”乃至“情节”。这些并不是我故弄玄虚,它是法国启蒙精神的本色。如果我从中抽象出一些形而上学的条条框框,读者反倒会觉得索然无味。这些有情节的精神正是哲学精神,是法兰西精神。

宇宙是浩瀚的,但它对自己的伟大一无所知;相比之下,人是渺小的,像一棵小草。帕斯卡尔说,人是能思想的小草,人知道自己会死,而宇宙不知道。在这个意义上,宇宙比人更加无助。或者说,脆弱的反而不是人,因为人有思想,思想就是人类最大的尊严。

启蒙时代的法国哲学是人类思想尊严的里程碑。一个现代人,特别是青年人,如果对那个时代知之甚少,就会缺少很多“微妙精神”。这些精神财富是任何功利性的东西都无法替代的。

此书是哲学所叶秀山、王树人教授任总主编的中国社会科学院重点课题《西方哲学史》中的一卷。主编者给我以极大的信任,允许我在“哲学”精神感召下有最充分的写作自由,堪为精神宽容之典范。江苏人民出版社的领导吴源和周文彬两位先生大力扶持学术著作。我与他俩曾就学术问题有过几次深谈,他们对哲学的热爱令我极为感动。有这样的出版者,是这套《西方哲学史》的幸运。在这里,我要特别向江苏人民出版社表示深深谢意。

人民出版社的田士章编审、本卷责任编辑杨建平博士、哲学所科研处王平女士为本书的出版作了大量琐细的编辑、校对、编排索引工作,此外,魏开琼博士校对了部分清样,李焰明博士校对了主要参考文献法文部分,在此一并表示衷心的感谢。

尚 杰

2003年8月7日晚记于

中国社科院哲学所现代外国哲学研究室