

启蒙运动的再思考^{*}

[英] 约翰·罗伯逊

摘要: 启蒙运动是 18 世纪欧洲的一场由思想家推动、致力于理解并改善人类现世生存状况而不问来世祸福的运动,同时也是思想家面向更大范围的受众传达其观点的运动。重思启蒙运动,必须看到启蒙运动在批判宗教权力的同时,也在努力地理解宗教;启蒙运动作为为改善人类现世生活状况而求索的努力,其不仅是实践层面的,而且寻求深刻地理解人类自身状况;启蒙哲学家在关注“社会”的同时,还着重阐发了“公众(public)”概念,“公众”群体开始受到重视;在启蒙与现代性关系上,重要的是要追问“启蒙运动”和“现代”或者“现代性”这些概念的历史,回到“启蒙运动”最初的使用形式——*lumières* 和 *Aufklärung* 上去,探索其与 18 世纪历史事实之间的关系。

关键词: 启蒙运动;宗教;社会性;公众;现代性

DOI: 10.16382/j.cnki.1000-5579.2017.03.003

启蒙运动:一个历史现象

本次讲座的主题是“18 世纪欧洲启蒙运动(Enlightenment)”,具体指发生在 1680 至 1789 年这一时段中的历史事件。当然启蒙运动也作为一种哲学性概念存在,这一点我在讲座结尾会提及,并探讨其与“现代性”的联系。但首先我要以历史学家而非哲学家的方式开始讨论。

历史学家将“启蒙运动”(Enlightenment)与 18 世纪的欧洲画上等号并不是没有原因的,18 世纪的人们自己就有这样的认同,尤其在两种语言中表现最明显,一为法语的 *lumières*,二为德语的 *Aufklärung*。18 世纪早期,*lumières* 在法国就开始与一种新的哲学精神联系起来。到 18 世纪中叶让·达朗贝尔(Jean d'Alembert)和丹尼斯·狄德罗(Denis Diderot)编纂《百科全书》的时候,他们已经明确表示自己的任务就是推动 *lumières* 进程。而在德国,直到 18 世纪 80 年代 *Aufklärung* 才出现,当时的评论杂志《柏林月刊》的编者以“什么是启蒙运动”(Aufklärung)为题向读者征文,收到不少回应,其中自然是哲学家伊曼努尔·康德(Immanuel Kant)的答案最负盛名。

“启蒙运动”(Enlightenment)一词中的“光”(light)这个形象原本就意涵浓厚,既象征哲学真理(柏拉图洞穴隐喻中真理即是黑暗中所追寻的光明),亦寓指宗教信仰(耶稣乃生命之光)。18 世纪哲学家基本采取第一种理解,但也并不绝对排斥第二种,后文会进一步说明这一点。

18 世纪的哲学家对“启蒙”这个术语的运用也不尽相同。法语 *lumières* 指新知识,但德语 *Aufklärung* 尤其在康德的意义上更多表现的是一个启蒙的过程,有开始还要有延续。在康德看来,人们自由公开运用理性、不受任何权威尤其是宗教权威的左右乃是这一启蒙过程的标志。后世的历史学家继承了这个术语(包括其在欧洲语言中的各种版本),然后以各自不同的方式予以再造。之所以能够如此这样的原因在于,“启蒙”在今天和在 18 世纪一样都是一个概念,可以用来重塑那个时代发生在思想领域、有诸多思想家参与其中的一场运动。它描述的不仅仅是某种人皆可见的事实,我们还需要具备一种观念,取

* 本文原系剑桥大学约翰·罗伯逊教授 2017 年 3 月 28 日在复旦大学历史系的英文演讲稿,由关依然译成中文,周保巍审校。

【作者简介】约翰·罗伯逊,英国剑桥大学历史系思想史教授;关依然,复旦大学历史系博士研究生。

自诸如 *lumières* 和 *Aufklärung* 这样的当代术语,才能识别和把握我们所要研究的“启蒙运动”,光靠实证主义搜罗历史证据是不够的。

“启蒙”概念是否能够确指单一的一场欧洲启蒙运动,历史学家现在已经没有从前的那种肯定态度了。很多人都认为那时有几次、甚或很多次启蒙运动同时展开。不过很大程度上这是由于在不同国家语境或宗教体制下对于“受到启蒙”的界定标准不同。显然,此时问题还只停留在纯经验层面。不过对这种“多元启蒙运动”,我们仍然有可能作更为概念性的思考。例如约翰·波考克(John Pocock)就提出我们应该像维特根斯坦(Wittgenstein)思考语言那样思考启蒙运动,即语言尽管有交叉重叠,但背后并不存在什么共同特性。由此波考克认为18世纪存在的是有关启蒙运动的数种话语。

不过我还是认为,将启蒙运动定义为一个单一历史现象是有可能的,我的概括如下:启蒙运动是18世纪欧洲的一场由思想家推动、致力于理解并改善人类现世生存状况而不问来世福兮祸兮的运动,同时也是思想家面向更大范围的向受众传达其观点的运动。

我并不是要抹去启蒙运动中的差异性,来自不同民族和国家的哲学家与历史学家以及不同宗教背景和信仰之间的差别是不容否认的。但我认为启蒙运动的拥护者于差异之上亦呈现出诸多共通之处。哲学家、历史学家,还有政治经济学家,即便是分散在像苏格兰和那不勒斯(意大利南部城市)这样地理、政治和宗教环境大相径庭的两个地区,也毫无疑问在响应着同一场思想运动的号召。

一 启蒙运动与宗教批判

启蒙运动最常为人所道的大概是其对宗教进行批判的特性,尤其是对基督教的批判,不光对宗教信仰本身构成了挑战,而且还针对基督教的各个教会予以抨击。这种批判最早在18世纪60年代受到了来自“反启蒙运动者”(anti-philosophes)的非难,指责启蒙运动哲学家(philosophes)戕害宗教、教会以及法国的社会等级秩序。这种观点直到法国大革命之后才流行起来,出现了诸如“启蒙运动思想家的阴谋”这一类说法。这种非难在法国持续了大半个19世纪,恰逢其式微之际,旧日将“启蒙运动”(les lumières)等同于宗教批判的观念又被一桩案件重新推向高潮,这便是德雷福斯案(1894至1906年发生于法国的冤案,犹太血统法国军官德雷福斯被诬告向德国出卖军事秘密而被关押五年,经各方声援方被平反)。自由主义开始接过启蒙运动大旗并以此作为对宗教偏见的回应。

在现代历史学家的作品中,启蒙运动与宗教批判的等同也时常可见。近50年来研究启蒙运动的两部主要作品,一部是彼得·盖伊(Peter Gay)出版于1966年的 *The Enlightenment. An Interpretation*,另一部是乔纳森·伊斯雷尔(Jonathan Israel)2001年的 *Radical Enlightenment*,都将宗教批判作为诠释核心。前一位作者将启蒙运动刻画成一种“现代异教”(modern paganism),而后一位作者则认为反宗教是启蒙运动吸收本尼迪克特·斯宾诺莎(Benedict Spinoza)唯物主义哲学的主要后果(伊斯雷尔后续修正了他的解释框架以囊括进两种启蒙运动,一种是彰显斯宾诺莎唯物论和反宗教的“激进型启蒙运动”,另一种是以形而上学二元论为特点且允许宗教信仰存在的“温和型启蒙运动”,但他认为重要的是第一种,因为它奠定了“现代性”基础)。

我认为把启蒙运动直接和宗教批判画上等号属于言过其实,我对启蒙运动的定义也能说明这一点。宗教是启蒙哲学家和历史学家感兴趣的问题,但对很多人来说并不是首要问题。

当然教会,尤其天主教会的权力被视为是旧制度社会中的痼疾。教会主张独立司法管辖权,享有税负减免,被认为是对封建土地关系的强化,犹如“国中之国”。此外教会还通过宗教法庭和禁书索引企图对思想形成控制。基于此,诸如伏尔泰、卢梭、休谟以及意大利民间史学家詹农(Pietro Giannone)等启蒙运动者都抨击过教会。启蒙运动者还特别关注宗教宽容问题。相关讨论由来已久,并非启蒙运动首创。16世纪70年代法国和80年代尼德兰的宗教战争令国内政府清醒地意识到宗教暴力所带来的极端危险,以及承认宽容信仰差异以维护公共和平的必要性。但比起统一宗教,比如让所有人都皈依新教或

天主教,宗教宽容可能还只是一种出于政治需要的次要选择。这一共识在1648年结束三十年战争的“威斯特伐利亚条约”中得到加强,18世纪后,没有哪个国家还愿意重蹈覆辙。

以约翰·洛克(John Locke)和皮埃尔·贝尔(Pierre Bayle)为代表的新教思想家彼时对宗教宽容提供了强有力的理由。洛克认为人人皆应选择自己的救赎之道,教会对此没有垄断权。贝尔认为武力改变宗教信仰往往是徒劳的,每个人都应该凭自己的良心判断该去信仰什么。但这些为基督教,尤其是新教辩护的论点很难为天主教所承认,更别说其他宗教了。伏尔泰在《论宽容》中则为宗教宽容作了更为全面的辩护。面对胡格诺派(新教)商人教徒让·卡拉斯由于遭到谋杀亲生儿子的不公正指控而被处死一案,伏尔泰将其论述完全限制在了此世:文明社会的人应该互相尊重,拒绝盲从,评判一种观念的唯一标准应为“社会的物质和道德福祉”。现世中的人对于宗教和来世应有信其所愿的自由。在他之后,宽容还一度成为人的“权利”之一,不过这又是另一番论争了。

在如前所述的意义上,宽容对启蒙运动者而言的确有重要意义,但并不意味着他们因此而一味抨击宗教对信仰自由的压制。事实上,启蒙运动的许多哲学家和历史学家都对宗教抱有好奇心,有意寻求更深的理解。他们的探索主要依循两种进路:第一种是超越基督教、犹太教和伊斯兰教而进行的“自然宗教”研究。“自然宗教”包括所有古代异教,还有印度教、佛教和儒家思想等东方宗教。有一种观点认为“自然宗教”说的提倡者以其彻底替代了基督教,此言谬矣。经验丰富的基督教思想家把“自然宗教”看作是皈依耶稣的中转站,比如耶稣会信徒就希望,把儒家思想当作一种自然宗教和公民宗教,可以让中国人相信他们离信仰耶稣只有一步之遥。

但好奇心总还是真实存在的。“自然宗教”这一类别除了为皈依耶稣做准备,本身也有值得探寻的地方。启蒙时代的哲学家已经知道犹太教和基督教并不是世界上最古老的宗教,因此他们求知若渴,想要获得有关其他宗教,尤其是亚洲宗教的更多知识。

另一种研究进路关注基督教自身的历史,及其之前的犹太教和其后的伊斯兰教。犹太教和基督教很大程度上是依赖叙事的宗教,在犹太教《圣经》(也就是基督教《旧约》)和《新约》中,圣谕均由历史昭示。有鉴于此,1500年至1700年间大批学者投入《圣经》研究活动,拓展了有关《圣经》文本历史的知识。其中的关键是人们意识到《圣经》的年代学是不充分的,世界历史比《圣经》里记载的六、七千年还要久远,这在中国年代史研究中已经得到印证。这种历史研究的方法还影响到了基督教会及其教旨:要理解基督教神学的关键内容,必须对公元四世纪希腊(柏拉图主义)哲学与其混合的历史有充分认识。

诸如此类的历史探寻的确有可能服务于某些非宗教的激进目的。比如那些个“自由思想家”就拿有关《圣经》的学术发现做文章,尤其是基督教神学的新柏拉图主义基础。有人甚至借机讽刺摩西、基督和穆罕默德是“骗子(impostors)”,还有人指责罗马天主教会和教皇篡夺了基督应许之“天国”。但研究历史也有利于缩小新教和天主教间的分歧,揭示出两者的教义均是历史发展的产物。《圣经》史和基督教史的研究者绝大多数都是信徒,其中很多人还亲任牧师。所以,认为启蒙运动中只有激进分子在抨击宗教,实在有悖于事实。

约翰·波考克在他的著作《野蛮与宗教》中视爱德华·吉本(Edward Gibbon)为启蒙运动中最伟大的宗教史学家之一。吉本的作品《罗马帝国衰亡史》(1776—1788)试图对基督教和伊斯兰教的兴起作出解释,而贯穿全书,尤其是注释中的反讽笔法则让人看到一个反宗教者的形象。但是,即便吉本不信教,他也意识到书写基督教和伊斯兰教历史必须要严肃对待教义,同时要理解基督徒和穆斯林信仰的原因及其对于现世的意义所在。理解宗教历史须以其自身术语为依托,方才能够领会欧洲及中东历史上宗教的重要意义。

综上所述,启蒙运动对宗教的批判与历史兴趣是齐头并进的,不能以偏概全,认为对宗教的敌视就是启蒙运动的主题。当然独立教权以及对待异教的不宽容态度确实不能为启蒙运动者所容忍,但他们在削弱宗教权力的同时也在努力地理解宗教。

二 启蒙运动与现世生活的改善

相比宗教批判而言,我更想强调的是启蒙运动者为改善人类现世生活状况(而不论来世命运如何)而求索的努力。同时,这也不仅仅是一种实践层面的努力,而是有真正理智上的动力——要去更深刻地理解人类自身状况。

这种探索要解决的最核心问题是人类的社会性(sociability):人类社会是如何建构起来的?维系社会存在的关键因素是什么?社会如何发展才能造福于其成员?这种新出现的对社会的关注表明政治道德思想领域以往热衷于讨论政治制度和政府形态问题的局面发生了转变。

16世纪到17世纪初期,连年内战和宗教战争促使人们开始思考政治领域的一些重大问题:政治权力(political authority)归于何处?什么情况下臣民推翻暴君才是合法的?对此英国政治哲学家托马斯·霍布斯(Thomas Hobbes)的回答最为掷地有声:唯有主权权力(the authority of the sovereign)方能保证公民社会的团结,任何形式的反对权都会对社会造成破坏,导致人们回到自然状态。霍布斯认为没有国家就没有社会,社会性并非人类天性。这一观点激发了17世纪晚期和18世纪大批学者的思考,促使道德和政治哲学家更为彻底地研究社会的性质和结合机制。从霍布斯到康德中间几乎所有主要政治哲学家,包括休谟和卢梭在内,都未将社会性视为理所当然,“社会如何可能”始终是萦绕在他们头脑中的问题,对此康德用了“非社会的社会性”(unsocial sociability)一词来概括。

最初提出异议的思想家采用了自然法理论,比如德国法学家塞缪尔·普芬道夫(Samuel Pufendorf),他的作品在信奉新教的北欧地区流传甚广。一直到18世纪,自然法都是思考上述问题的重要理论资源。但随后,道德哲学层面的讨论开始越来越多,哲学家抛开神授的“自然法”探究人类如何自主形成道德价值。法国和苏格兰哲学家既承认人是利己的(霍布斯持同样观点),同时也认识到利己心会带来合作,促使人们相互交换所需。亚当·斯密(Adam Smith)《国富论》里那句“给我们带来面包的不是面包师的仁慈,而是他的利己心”,说得很是到位。此外学者们还进一步认识到人有同情的能力,可以体会到他人所思所感,以此来调整自己的行为以获得认可。苏格兰哲学家大卫·休谟和亚当·斯密都用过同情的概念解释人们如何形成道德判断从而学会在社会中共同生活,而不是仅仅依靠国家这个共同体。

道德哲学由此便成为启蒙思想家回应社会性问题的方式之一。另一种方式,以法国孔狄亚克(Condillac)和卢梭、苏格兰亚当·斯密(休谟不在此列)以及德国赫尔德(J.G. Herder)等为代表,乃是关于人类赖以进行交流的语言如何诞生和发展的研究。启蒙思想家认识到,社会和语言一样都是随着时间不断发展臻至复杂,于是便开始有了社会发展从“野蛮”到“文明”的分期。美洲和非洲土著的发现更是惹人疑问,为何社会发展程度在不同地区如此不平衡?

对这个问题,苏格兰学者提出了有名的“社会发展阶段论”,认为社会最初由狩猎者和采集者组成,其后演变为欧亚大陆草原游牧民族那样的游牧社会,继而发展为农耕社会,最后进入到集农业、手工业和贸易于一体的商业社会阶段。这一理论模型有着历史证据的支撑,但还需要和具体历史境况相契合才有充分的解释力。于是上述每一个阶段又以一种特定社会制度为特征,主要表现为所有制和家庭关系,而这些制度反过来又塑造了社会中的权力分配。换言之,“阶段论”将社会置于国家之前,提供了看待社会性问题的一种较为成熟的新视角(不过虽然“阶段论”为解释某些社会落后于现代欧洲社会的现象提供了一种可能视角,却解释不了中国和日本这样发展程度与欧洲相当但发展轨迹不同的社会。纵使有上文提到的耶稣会信徒的说法,中国社会仍令启蒙思想家感到迷惑)。

在阐释历史发展阶段理论的同时,最后一个发展阶段,也就是商业社会吸引了更多学者的研究目光。至此,启蒙运动作出了最具独创性的贡献——发展了政治经济学。这里需要解释的是,政治经济学不是启蒙运动首创,相关论述17世纪就出现了,但在1730到1800年间政治经济学却几乎上升为现代世界最主要的科学。两位最重要的学者都是苏格兰哲学家:大卫·休谟和亚当·斯密,二人在研究了道德哲学后均转

向政治经济学。法国学者在这方面的贡献时间上更早,因此重要性也不容忽视。其中让-弗朗索瓦·梅隆(Jean-François Melon)的工作意义重大,他1734年的作品*A Political Essay on Commerce*之后在整个欧洲得到流传。另一位值得提及的法国学者是文森特·德·古尔奈(Vincent de Gournay),他在18世纪50年代主持了多部英国经济学作品的翻译工作,从而让欧洲大陆的人也能熟悉和谈论英国的情况。

经济学家研究了农业和手工业对全国财富的增长作用,讨论国家间是否应该寻求贸易平衡、“穷国”能否追上“富国”以及商业带来的利益是否可以或者说应该由所有社会阶层共享,包括劳动者在内。亚当·斯密说得很清楚,在商业社会中,劳动者的状况会好过以往任何社会发展阶段,即使社会中的不平等也比以往任何时候都要严重。

不过对商业利益的看法也并非全然一致,有两个问题尤需引起注意。首先是如何看待“奢侈”,即生产和消费超出维持清贫生活所需的商品。梅隆、伏尔泰和休谟的思想先驱——荷兰哲学家伯纳德·曼德维尔(Bernard Mandeville)对奢侈的经济效益有过精彩辩护。他认为追求奢侈不光能让消费者更便利地买到多种商品,尤其是服装,还能给大量无事可做的人提供一份工作。即便如此,奢侈作风在道德上应受谴责的标签从没被摘掉过。随后卢梭在18世纪50年代又对“奢侈”展开了新一轮的猛烈攻击,指其造成了商业社会的人们相互欺瞒,不肯袒露真实社会地位与财富。卢梭的抨击使得“奢侈”再也无法重拾往日的好名声,法国大革命中的许多革命者也反对奢侈。另一个争论焦点是国际贸易。孟德斯鸠《论法的精神》(1748)中一个著名论点是贸易有助于培养“文雅和平的举止”(les mœurs douces)。对此不光休谟和斯密,还有其他很多人都不赞同,尽管前两者是倡导自由贸易的。休谟还在写给孟德斯鸠的信中说他低估了英国贸易尤为突出的好斗性特征,“贸易的猜忌”(Jealousy of trade)从来不曾消失,反而随着更多国家加入国际贸易而愈演愈烈。休谟认为政府面对商人动用武力保卫本国贸易利益的请求根本无法拒绝。

尽管存在上述问题,却很少有人认为贸易扩张能够停下脚步。商业社会里无数个体在进行着日常交易,政府(至少是18世纪那些有足够资源的政府)无论如何都无法阻止。政府唯一该做的就是保护私有财产,维护公正以及防止垄断,通过这些方式尽可能确保贸易自由。换言之,政府要认识到政治是有“经济限制”的,商业社会应最大限度地自主运行,国家干涉要降到最低。

简而言之,启蒙政治经济学几乎将霍布斯的结论整个进行了对调,人类现世繁荣的关键不再是国家,而是由社会取而代之。

三 启蒙运动与“公共领域”

启蒙哲学家除了致力于更深入地理解他们生活的世界,还阐发了“公众(public)”概念,期望以此改变世界。在转而关注“社会”的同时,一个新近产生并且日益壮大的“公众”群体开始受到重视。组成该群体的不仅限于统治精英,如皇家成员及大臣或者城市国家中的寡头集团,还包括贵族和中等阶层。这些人有文化,男性可能还受过高等教育。能不能读懂拉丁文倒是其次,只要会法语,他们就能接触到欧洲各地启蒙哲学家、历史学家和政治经济学家的思想。伴随着这个群体的产生,一个独立于法庭和政府的,被历史学家所称的“公共领域”也随之出现。“公共领域”在当代常与德国哲学家尤尔根·哈贝马斯(Jürgen Habermas)联系在一起,是后者在提出现代社会交往理论的过程中创造的新词。哈贝马斯回顾了17世纪晚期和18世纪初期英国的“公共领域”,视其为尚未受到现代大众传媒污染的辩论场所之典范(这是哈贝马斯理论中的怀旧情结)。尽管“公共领域”概念含有政治意图——或者也许正因为此——还是吸引了众多研究启蒙运动的历史学家。

咖啡馆、沙龙和共济会会员支部(Freemasons' Lodge)是当时尤其具有“公共领域”性质的地方。其中咖啡馆最为开放,不过大体上只有男性前来光顾。咖啡是17世纪从土耳其引入欧洲的,1650年左右出现了最早的咖啡馆,到1700年已经遍地开花。咖啡馆的重要意义在于提供了比一般酒馆更为安静齐

整的环境,人们可以在此阅读报纸,礼貌交谈。相比之下,沙龙就允许女性参加。实际上巴黎的一些著名沙龙就是女性主持的,由她们来邀请当时的学者出席参加讨论。像狄德罗这样的启蒙学者是沙龙的常客,经过合适介绍的来访者(比如休谟和斯密)也会受到欢迎。但沙龙作为辩论场所也有其局限性——沙龙所依循的并不是平等主义原则,而是一种贵族式的组织方式,参与者在气质举止上有一套讲究,法语称为 *mondainité*(社交活动、世界性),或译为英语的 *worldliness*(世故);另外举办沙龙的女性在学术讨论中似乎也很难取得主动地位。最后,一些历史学家认为与“公共领域”有关的地方是共济会会员支部,即共济会集会场所。共济会最初是建筑工人的一个组织(“mason”意为石匠),到18世纪初期已经演变成贵族和中等阶层碰面的又一个去处。但要搞清共济会会员支部的“公共领域”是怎么运作的却比沙龙还要难,原因之一是会议记录不公开,其次会员资格也有限定。当时很多学者都是共济会会员,但也有很多不是,比如大卫·休谟,他还嘲笑过共济会会员。

另外,还有一个地方可能更有探讨意义:辩论协会或者更正式一点的学会。因为在这里学者们可以起到引领作用,不光能决定谁可以加入协会,还能制定辩论议程。这种议程有一个特点:只集中关注人们的日常行为举止和经济发展方面的问题,避免直接对政事及宗教话题发表议论,也就是说关注“社会(social)”而非“政治(political)”性问题。大卫·休谟和画家阿兰·拉姆齐(Allan Ramsay)于1754年建立的爱丁堡的“群贤会(the Select Society of Edinburgh)”就是这样一个协会。他们除了吸收亚当·斯密和历史学家威廉·罗伯逊(William Robertson)等学者为会员外,还召集了年轻律师、地主等苏格兰社会未来的领导人物。不过宗教人士和詹姆士二世党人是被严格拒之门外的。这个协会后来因为人气太高,会员申请过多,以至于休谟担心初衷难保。即便是这样,“群贤会”的议程记录显示,还是有很多苏格兰当时面临的重大问题成功得到了讨论。另一方面,在旧制度下皇权为中心的欧洲大陆,类似讨论则更多发生在有明确规范的正式“学会”里。法国巴黎和其他省,还有德国和意大利都有很多这种学会。举办论文大赛是最流行的鼓励讨论的措施,第戎学会和柏林学会就是两个很有名的主办方。

这些协会和学会有时候还会发展出分支机构,专门指导农业和手工业的实践性改良。“群贤会”下设的“艺术、科学与手工业促进协会(the Society for the Promotion of Arts, Sciences and Manufactures)”即属此例,阿伯丁的一个辩论协会也设立了“农业俱乐部(Farming Club)”。这些实践性组织到头来却成了启蒙运动的一大特色,1775年到1825年之间,“农业协会(Agricultural Societies)”如雨后春笋般在欧洲各地建立起来。这是启蒙运动为改善人类现世生活状况所作的直接贡献。

但对启蒙学者来讲,最能把他们的言论带给公众的还要属出版业。18世纪印刷和出版领域并没有革命性技术发展,但敏锐的出版商抓住时机扩大读者群,使得越来越多男性和女性读者可以接触到当时的重要出版物。以《百科全书》的出版为例,最初这部作品在1751到1772年之间是以昂贵的大开本形式出版的,但随后出版权被一位名叫 Charles-Joseph Pancoucke 的法国书商买断。他与位于法国边境的瑞士城市纳沙泰尔一家出版社合作,将《百科全书》印成小的廉价版本,然后走私回法国出售,赚得盆满钵满,也使得这部作品得到了更广泛的传播。

彼时伦敦是欧洲最大的出版中心,苏格兰学者休谟、斯密和罗伯逊就是在那里出版了自己的作品。大开本和小开本兼顾当然还是成功的关键,靠这个方法,休谟的《道德和政治论文集》以及《英国史》获得的读者远远超过了他另一部伟大的哲学著作《人性论》。同时身为作者,休谟的地位也因为出版获得的稿费以及写在书名页上的作者大名和肖像画而得到了提升。伦敦还是一个允许女作家和男作家一起出版的特例,一些被称作“bluestocking(英俚:女学者)”的女作家得到当地出版贸易业的支持,也有一系列作品问世。

就这样,启蒙运动者在出版业的帮助下走向“公众”,并在这一过程中有意识地制造“公众舆论(public opinion)”。这个新概念在一些启蒙运动者看来应该具有社会和政治意义,“公众舆论”应该起到法庭的作用,政府负有向其解释自己行为的责任。

“公众舆论”概念的起源可作如下理解:从文艺复兴时期一直到17世纪,学者尤其是人文主义者都

把成为“皇家顾问(counsellors to princes)”——也就是直接向国王、亲王及其大臣建言——作为追求。这样提出的建议只传达给统治者和大臣的耳目,当时流行的说法叫“国家理性(reason of state)”。相反,启蒙运动者把自己看成是“公众舆论”的引导者,并且因为握有思想权威而自认有资格担当此任,希望制造并指挥舆论来引导当权者。这种情况下哲学家对政府的影响是间接施加的,但结果仍不失有力。

如此看来,“公众舆论”就在实践上与“社会”和“经济”优先于政治和国家的概念性内涵形成呼应。在两种意义上,启蒙哲学家都为政治和政府加上了新的限制。一个拥有庞大且受过教育的“公众”群体的现代商业社会,其复杂和自主程度远非有限的“国家理性”能够容纳。

这就是为什么我认为法国大革命是启蒙运动的对立面。大革命实际上是政治战胜了社会的象征,甚至可以看成是“政治”对启蒙运动及其“社会”和“公众”概念的一次复仇。18世纪法国的社会结构难逃一场变革,所有劝说法国王室改变的努力都遭到挫败,而这种挫败终于在一场失控的政治进程中爆发。启蒙运动曾经的思想脉络固然有许多保存了下来,比如如何理解商业经济的问题,同时随着商业和工业发展,社会日趋复杂,19世纪和20世纪的政府面临更多挑战。然而,大革命之后,政治重新回到了中心,没人再相信社会问题可以不用依靠政府得到解决。很显然,社会离不开国家,二者都是人类发展不可或缺的要素。

四 启蒙运动与“现代性”的关系

最后我想简短评论一下史学家经常强调的启蒙运动的“现代性”,我觉得这个结论下得有些过于仓促了。自二战以后史学家开始正视启蒙运动研究以来,启蒙运动与“现代性”的关联就以各种面貌出现。(由于种种原因,20世纪50年代以前启蒙运动都未成为历史学的研究对象。)最早在上世纪50至70年代,启蒙运动与社会科学家口中的“现代化”过程联系在了一起。现代化理论是马克思主义之外解释发展的又一种理论,大体上,西方非马克思主义史学家都不想把启蒙运动和马克思主义扯上关系。而同时,马克思主义史学家相对而言对启蒙运动则少有兴趣(不过也有例外)。接下来的一个时期在1989年以后,正值冷战结束、宗教极端主义在中东复苏之际。这一时期的史学家越发急切地要把启蒙运动同“现代性”相连,相关研究著作常用Modernity一词拟定标题,乔纳森·伊斯雷尔的作品集是最为突出的例子。此时的“现代性”,我认为不是反马克思主义的,而是“后马克思主义(post-Marxist)”,它代表那些西方自由主义者所希望维持的价值,首要的就是宗教宽容。第三次也是最近的一次关联在“全球性(global)”视角下展开。一些史学家觉得有必要将启蒙运动设想为一场超越18世纪欧洲的时空范围、为所有“现代”社会所共享的全球现象,塞巴斯蒂安·康拉德(Sebastian Conrad)在2012年的《美国历史评论》杂志中就表达了此种观点,还明确将启蒙运动扩及19世纪到20世纪初的中国。

对于上述启蒙运动的“现代性”观点我持谨慎态度。“启蒙运动”和“现代性”都是人为构建出来用于指涉不同经验性事件的概念,并非不证自明的给定事实。史学家之前,哲学家已经给出过同样的联系,并对其展开批评。哲学家阿多诺(Adorno)、霍克海默(Horkheimer),史学家考斯莱克(Koselleck),还有福柯(Foucault)等多位“后现代主义者”都指出启蒙运动的“现代性”没有经历严肃的思考和批评。

史学家要想反驳上述指责,不能只是跳出来宣布启蒙运动的确具有“现代性”,并且启蒙运动和现代性都是好东西,而是要追问“启蒙运动”和“现代”或者“现代性”这些概念的历史,要回到“启蒙运动”最初的使用形式——*lumières* 和 *Aufklärung* 上去,探索其与18世纪历史事实之间的关系。这即是本次讲座的目的所在。

我所认识的启蒙运动是一场致力于理解“社会”本身和影响公共舆论、有其独创性和丰富性的思想运动,也是一场戛然而止步于法国大革命、受困于自身特殊性和局限性的运动。“启蒙”光照后世,绵延至今,但若少一点这种“现代性”的笼统概括,也许它带给我们的启示将会更多。

(责任编辑 付长珍 实习编辑 王成峰)