

# 《論文明社會史》導論<sup>1</sup>

鄧肯·福布斯 (Duncan Forbes) (原著)

劍橋大學克萊爾學院 (Clare College, Cambridge)

康子興 (譯)

北京航空航天大學人文與社會科學高等研究院副教授

**摘要** 亞當·弗格森是十八世紀蘇格蘭啟蒙的思想領袖之一，其《論文明社會史》是社會學文學中的經典。弗格森把他的書稱為一篇關於文明社會史的論文。“文明社會”可能意味著最廣泛意義上的文明，一種與粗野或野蠻社會相對的“文雅”及“雅致”社會狀態。在更加技術性的意義上，“文明社會”也可以意指國家。關於社會進步，弗格森的描述與斯密、米拉的描述之間存在重要的差異。《論文明社會史》標示了一個觀念史中的十字路口，它的一隻胳膊指著馬基雅維裡的方向，另一隻指向異化的論題，以及黑格爾和馬克思早期作品中的人文主義。

**关键词** 弗格森、文明社会、社会史

亞當·弗格森是十八世紀蘇格蘭啟蒙的思想領袖之一，他是休謨和亞當·斯密的朋友。其《論文明社會史》首版於1767年，現在被認為是社會學文學中的經典，儘管它在德國、美國比在這個國家遠為更早地確立聲譽。甚至在這裡，人們也廣泛地認識到，我們能在蘇格蘭看到啟蒙社會科學最成熟、最練達的形式：比如米拉的《階層的起源》(Millar's *Origin of Ranks*) 最近就得以重版。但在1814年以來，弗格森的《論文明社會史》就沒有出過英文版，儘管在本世紀已經有了兩個德語版本。

蘇格蘭思想家們並不完全是現代意義的社會學家；社會學這個詞還沒有發明出來，社會學這一事物（the thing）也沒有與其他學科分離，甚至沒有與自然神論相分離。我們不應忘記這一更加廣闊的語境；一方面，它仍然“對我們具有活力與旺盛的生命力”。這些思想家原本是人文主義者和道德主義者。但是，正是如此，他們嚴密關注著商業文明的本質——這個商業文明已經開始劇烈地改變蘇格蘭的面貌，使之變得更好或是更壞。在蘇格蘭，高地與低地之間存在劇烈衝突，弗格森恰恰出生在交界線高地一邊。不只是弗格森，斯密、米拉（Millar）和其他一些人（但不包括休謨）也是如此。他們長期冷靜地觀察著現代文明勳章（medal of modern civilization）的兩側，他們看到了商業與製造業進步的悖論：一方面，它催生了個人自由與安全、法治帶來的福祉；但與此同時，它又同等地不可避免地製造了第二等類型的社會，它們充斥著二等公民，這些二等公民則追逐著一文不名的目標。斯密在十九世紀的批評者和崇拜者都沒有認識到他批評那類文明化的穿透性與力量。對於這種文明化類型，斯密表面上擁護，但實際上也的確擁護。但是，弗格森《論文明社會史》的任何讀者都不可能忽視其論述的這一方面。或許，這有助於解釋，為何相較之下，這部著作在十九世紀變得黯然失色；儘管《資本論》引用了它，並給以贊許。

《論文明社會史》屬於，或被認為屬於諸多“歷史”或“前史”：社會學、浪漫主義、歷史主義，“歷史物質主義”，以及諸如此類；它當然不屬於進步觀念史。總體而言，人們並不認為，蘇格蘭啟蒙思想家是此觀念的先驅。他們就像柯勒律治的學生，並不被“列舉為敲擊心靈行軍的樂鼓”，他們也不會質疑“文明化的效率”；但確切地說，他們的人文價值、啟蒙價值讓他們來做這些。在《論文明社會史》中，弗格森描述了社會演化的過程。如果社會演化通過法律和有序政府（ordered

government) 帶來了安全的自由，它也帶來了邪惡，具有動搖這一成就之基礎的威脅。在此過程中，許多美麗、富有價值的事物，比如原初技藝粗野的活力，便不可修復地喪失了。他說，每個時代都有自己的苦難和享樂形式；在所有這些形式當中，人同等地獲得滿足，或同等地不被滿足，“因為在一切不同的人類處境中，人類滿足或失望的總和是相等的。”<sup>2</sup> 他寫道，“我們普遍處於失落中，不能認識到，在與我們自己極端不同的風俗習慣中如何維持自身；通過想像我們自己在不熟悉的環境裡會有何等遭遇，我們也傾向於誇大野蠻時代的悲慘狀況。但每個時代都有令人欣慰的地方，也有其苦難。”<sup>3</sup> 在我們面前展現出來的悲慘對更為原初時代的人們來說，並不必然就是悲慘的。凱爾特武士如果不再適合戰爭，他們就祈求朋友們將他殺死，從而使他無需忍受不夠活躍的生命慘境。社會的進步並不意味著幸福的增加；弗格森同意赫爾德的觀點，認為每個時代都有其重心 (centre of gravity)；所以，在《道德與政治科學原則》中，他被引導著提問：物質進步的要點為何？

但是，就像他有時候說的那樣，《論文明社會史》沒有提出某種循環的歷史理論，因為弗格森不認為衰敗不可避免。專制主義不可避免要自我毀滅，當人們沒有什麼可以失去時，他們就重新獲得了勇氣、德性與自由；但是，文明社會並非不可避免地要墮落到這個腐敗的最終階段。弗格森提醒人們注意文明社會的高級階段尤其傾向於產生的危險。這是《論文明社會史》的刀刃，正如孟德斯鳩對專制主義的描述是《論法的精神》的刀刃 (cutting edge)。但是，它的背後卻還有一種精微的人與社會的科學。

《論文明社會史》是人類的“自然歷史”；亦即，是人類自然本性的歷史，也是一個對人類由“野蠻”向“文雅”狀態演進的研究。因為人不同於其他一切造物，他是在進步中；所以才會

有如此多被誤導的、想像某種“原初”境況的努力（最晚近的是盧梭的《論不平等的起源》）：在這些原初境況中，他仍不得不獲得所有獨特特徵。但是，在每一種其他情況下，自然史學家們研究其物件，就好像它是專門用來觀察一般；並且這一真正的科學方法必須要應用與人類自己身上。然後，我們就會發現，他總是在群體當中，從而自己獨自一身（除非是像漢諾威的野蠻彼得那樣怪誕，在時髦的意識形態下，人們廣泛地認為，他是一個真正的“自然人”，沒有遭受社會腐敗），以及他總是在許多不同的境況裡。所有這些境況都同等“自然”，他在這些環境中則會顯得十分不同。我們必須考察所有不同的境況，但一開始，我們必須描繪那些使人成為進步存在（progressive being）的一般人性特徵，這有助於解釋在他身上發現的多樣性。所以，弗格森沒有說出一種這樣的觀點，卻面對著位處其古典基礎（對人類多樣性的觀察）之上的懷疑論者和放蕩者（libertins）。與孟德斯鳩不同，他並不籲求永恆的合適與不合適，以便打敗他們：多樣性在很大程度上是人類自己的創造（II），是不完美的忙碌、調整與仇恨的結果，是永恆追求某種更好事物的結果等等。那些特徵專屬於人類，它們具有統一性，是持久的，因此也是道德的堅實基礎。人具有一些能夠理解，能夠受到訓練並導向人類完美性觀念（當然，它們沒有得到徹底解釋，因為我們必須將生態學因素納入考慮）的力量與官能，我們能夠用它們來解釋人類的多樣性。所以，我們不需要通過把人類多樣性描述“不自然”來作出解釋。他們同等“自然”。正如弗格森認識到的那樣，這個事實並不是威脅。所以，他能夠全心地接受觀察的方法，並完全拒絕討論社會的“起源”。他知道，社會起源問題與人類天生具有社會性還是反社會性，天生仁慈還是自私的辯論毫不相干；因為他指出，在社會中就是“這個種群的自然狀態”（physical state）；並且人們在社會中既達成一致又彼此爭吵，既是自私與反社會的，又表

現出相反的方面。<sup>4</sup> 自由、權利或正義也與社會起源沒有關係。<sup>5</sup> 在社會理論歷史中，這裡就是我們能夠聽到線團斷裂的地方。除了孟德斯鳩，在弗格森之前，可曾有人如此大膽、明確地抵制如下傾向：沉浸於想像和推測性地重構社會起源，並走到我們總能在人類中找到的家庭、群體以及“軍隊與連隊”（troops and companies）的背後？比如，我們不能提及維科（Vico）、曼德維爾（Mandeville）或盧梭（Rousseau）；我們也不能提起休謨，儘管他拒絕“自然狀態”，並曾評論說，他認為人類最原初的狀態就是社會。休謨的意思是，至少家庭總是一直存在；他並不訴諸觀察，而是從性衝動的存在中進行推測。他所做的恰好是弗格森說不應該做的——沉溺於邏輯重構當中。弗格森比休謨更加清晰地與整個自然狀態/契約裝置決裂。在此關聯處，他沒有引用朋友休謨的論述，而是引用《波斯人信劄》（信劄XCIV）：“人們出生於也保持在社會當中”。（16）但是，在孟德斯鳩的著述中，他只寫下了雖然重要，但卻簡潔且缺乏耐心的兩個句子；在弗格森的著述裡，他則清晰、細緻地寫下了一段對方法論的陳述。

弗格森的主要目的是倫理學的“自私體系”，但他卻不得不言及心理主義者的方法，其內容也是潛藏著對休謨及其他人的批評。他說，人性中有許多官能、直覺、傾向，包括自我保存、道德情感、一種社會的或合群的直覺、“糾紛原則”以及“聯合原則”等諸如此類。觀察並列舉它們的是科學家。他關注著它們存在的事實及其結果，而非它們的起源或原因（25–26）。我們並非為了他才力圖解釋這些“源於”他人的原則中的某一部分；我們非常決然地認定，它們要更加根本，比如苦樂的感受，自利或自我保存。所以，如果我們論稱，社會的“原因”是自利，如果那只單純意味著關心人們的物質福利，那它就是非科學的，並輕視了牛頓式的方法。這與如下事實矛盾：當社會的物質便利最少的時候，人們卻在最大程度上被社會所吸引；比如在原始部落之

中，社會性激情就最為強烈。正是因為社會便利的增長，社會紐帶才變得鬆弛；如果我們發現，人們在商業社會中是超然而孤獨的存在，在那裡，人們以對待牲畜和土地的方式對待彼此，“都是為了它們帶來的利益”（19）。社會或聯合原則並沒有一個根本“原因”，而是有許多原因。更加普遍的是，觀察與經驗表明，“自私體系”並不合於事實。

但是，他們也表明，如下觀念也不合事實：人在根本上或天然就是熱愛和平的動物。弗格森思想中的一個引起人們長期關注的面向正在於此：在個人人格與社會制度之成長中衝突的角色。這或許是蘇格蘭啟蒙運動中最堅韌的心靈（its most tough-minded），是十八世紀社會學現實主義的高水位標誌。毫無疑問，考慮到他的背景、哲學及其周圍的環境，弗格森比哲人們（*philosophes*）能更容易無所畏懼地面對事實。沒有一位蘇格蘭啟蒙運動的思想領袖相信永久和平，無論是作為一種具有實踐可能性還是作為一種理想的永久和平。亞當·斯密也是如此，儘管他經常被錯誤地認作斯密主義（Smithismus）、曼徹斯特自由主義（Manchestertum），以及“英式舒適”（English comfort）的先知。他們也清楚地認識到了戰爭在文明發展中的創造性與破壞性作用。但是，在這些與啟蒙之高端希望有關的注釋中，弗格森的解釋最為根本，也最令人不安——甚至比馬爾薩斯的解釋還要令人不安。弗格森的解釋完全是一個事實問題，其調式乾燥而具有世俗性，毫不提及“命運”（*destiny*）或“事物內在的悲劇衝突”。

他說，戰爭並非總是從一種傷害的意圖中產生，也可能是誤解或錯誤的結果。然而，這並不意味著，它總是某種外在於人的原因產生的結果。它不能被簡單地定位為相反利益的衝突，因為在物質利益明顯不是衝突原因的原初社會階段，我們也能發現激烈且持續的戰爭。並且，國家理性（*raison d'état*）在文明化社會中也不是充分的解釋。民眾的直覺比政治家的利益更為強大

(22-23)。我們能在人類天性中找到衝突的種子；幾乎每一個人都有朋友與敵人；人的運動（“它們常常是一種戰爭的意象”）和遊戲表明，他享受競爭，正像其他動物樂於用其力量來反對旗鼓相當的敵手；“誰如果從未與同伴有所爭鬥，那他就對一半人類情感感到陌生”（24）。戰爭在國家建設中發揮了積極作用，社會統一也需要針對其他社會的敵意。戰爭不像純粹的私人間的爭吵，它需要運用許多德性和值得稱讚的品質。我們不能認為它是徹底邪惡、不必要與破壞性的；它是文明進程的內在部分。這裡有某種“衝突社會學”——正如貢普洛維茨（Gumpłowicz）所發現的——存在對《精神現象學》中生死鬥爭之精妙與深刻的某種暗示，存在某種特羅特（Trotter）、勒邦（Le Bon）與蘭克（Ranke）的品質，以及對外政治的優先性<sup>6</sup>。它與伏爾泰及哲人們（*philosophes*）有很大差別。弗格森將人間衝突視為一種道德境況。但是，我們不容易看到，弗格森如何協調此觀點的現實主義與其倫理學的主要論題，即道德完善與積極仁慈的最高義務。《道德與政治科學原理》（*Principles of Moral and Political Sciences*）是他的晚期作品。他在這部作品中提倡絕對價值諸目標的對抗與競賽。他也催促人們淨化心靈，除去污濁，不去競爭任何其他種類的目標。為了協調這兩大論題，某種昇華理論（some theory of sublimation）就是必要的。實際上，弗格森使用了人的塑造與形塑自我的能力，及其固有的習慣力量。

對人性普遍特徵的論述幾乎填滿了《論文明社會史》（*Essay*）的前四分之一，並且，它也源自於我們在每個社會進步階段對人的瞭解；這部著作的其他部分追溯了社會從野蠻到文雅的進程：社會的自然史。然而，弗格森把他的書稱為一篇關於文明社會史的論文（*an essay on the history of civil society*）。“文明社會”可能意味著最廣泛意義上的文明，一種與粗野或野蠻社會相對的“文雅”（polished）及“雅致”（refined）社會狀態。在更加技術性

的意義上，“文明社會”也可以意指國家（在第79頁，弗格森談論了“文明社會的權貴（dignities）……與官職（offices）”），或一種擁有常規政府和政治服從的社會狀態——在流行的政治哲學中，它與“自然狀態”相對。人們只需瞥一眼目錄表就能看到，弗格森《論史》的範圍要比“文明社會”的後一種含義寬廣得多；它是一種文明的歷史（a history of civilization）。但是，弗格森認為，那是一個語義模糊的術語。就諸國的法律和政府而言（205），文雅（polished）或文明（civilized）這些術語原本指的是諸國並存的狀態（the state of nations）。弗格森在《道德與政治科學原理》中表明，他認識到了詞語和聯合的情感力量（the emotive power of words and associations），他並不喜歡這個詞的現代含義。在《原則》中，他清楚闡明，對他而言，文明的標準就是政治。“在事物的本性中，以及在這個詞的引申義裡……就社會形式論，文明都屬於法律和政治建制的效果，而非單純地具有贏利性佔有或財富的國家”（*Principles*, I, 252）。他指出，在那些商業與技藝少有進步的國族裡，比如在羅馬共和國、斯巴達，“文明”是顯而易見的。並且，在《論史》（*Essay*）中，在關於氣候的那一章裡，中國與印度都被描述為高效、治理良好、歷史悠久的商業國家；但是，因其政府是專制的，所以，它們並不屬於文明社會的歷史。政治生活比任何其他事物都更能喚起、強化人的理智、道德力量。“在踐行公民社會諸事務時，人類發現了如何運用其最好的天賦，以及如何運用他們最好情感的對象”（155）。

（亦請參見《原則》I, 265–266，以及II, 509——“最重要的人類關注物件，得到最大改善的人類能力的運用都提供給了自由國家的成員”。）在現代國族裡，戰爭行為中的人道（humanity in the conduct of war）或許是我們授予文明或文雅（civilized or polished）這些詞語的主要品質。讓我再說一次，如果文明意味著戰爭行為中的人道，那麼希臘人就是不文明的（200）。如果我們從戰爭法

中，或從“商業技藝的進步中”獲得了“衡量禮貌與文明程度的法律”，那麼“我們就會發現，自己已經極大地超越了任何一個卓越的古代國家”（203）。所有這些都能夠解釋，為何弗格森在《論史》的標題裡使用“文明社會”（civil society），而非文明（civilization）。既然我們已經將之稱為一種文明的歷史，這就要求提出一些弗格森迫切地想要提出的問題。文明的真正標準正是他在尋找的東西。“文明社會”具有政治的以及更廣泛的含義，“文明”與“社會”則沒有這些含義。

弗格森用另一則經驗方法的聲明來開始其對社會進步的描述。在描述原始人時，他堅持說，我們必須恪守事實，不能沉湎於推測，不能僅僅通過剝離我們認作“文明”的內容（無論是否有所毀損），就將餘下的部分稱之為“原始的”（75-76）。觀察表明，野蠻人和我們之間的差異並沒有大到純演繹或主觀想法引導我們期待或希望的程度。他們不僅分享了某些在我們看來專屬文明的邪惡——虛榮、投機，他們甚至與我們擁有一些相同的自然能力，並在這些能力上超過了我們。按照他們的方式，他們也是藝術家、哲人、科學家、技師（technician）。我們在亞當·斯密、羅伯森（Robertson）、米拉（Millar）和其他人身上發現了如下觀念，即藝術需要閒暇，因此需要相對優越的經濟條件——恩格斯所謂“明顯但在此前完全遭到忽視的事實，即在人們能夠爭奪統治權，追求政治、宗教、哲學之前，所有人首先都必須吃喝，有東西遮風擋雨，有衣服蔽體，所以人們都必須勞作。”<sup>7</sup>。根據弗格森的心理學，這個觀念是一種錯誤。他在《道德與政治原理》中對此作了清楚闡釋。就像我們已經看到的那樣，人這個造物由許多力量“驅使”或推動，沒有哪一種驅動力比另一種更為根本。所以，他說，對知識的追求也是人類心靈的迫切需要，就像生存方式和住所是純粹動物生活的迫切需要一樣（*Principles*, I.206）。因為人類基礎的物質需要比其他動物

性需要更加迫切與緊迫，所以，我們傾向於假設，“對必要性的考慮必須要優先於對便利的考慮，並且兩者都要優先於對裝飾和修飾的愛”。然而，他繼續說，“人的需要有不同種類，可能也極為迫切；但是，為了滿足不同需要而發生的運動卻是同時的，並立刻使每一種藝術的基本原理付諸實踐，任何此類秩序都不會如我們假設的那般興起於比較重要的等級，或興起於它們發生時情境的緊迫性。”“我們有必要在相同的年紀研究諸多形式中的便利與裝飾，無論它們多麼粗樸。同一個人，如果通過追捕的不穩定回報，他從一頓又一頓飲食中存活下來；那麼在必要性得到滿足的間隔裡，相比於他對獲取食物之迫切，他也不會更少地汲汲於裝飾自己的身體、服飾、以及住所的構造。在他背誦的歌謠裡，在其部落聚會上持有的講話裡，他研究了精巧的思想與熱切情感之間的區別。他認識到一種值得追求的榮譽和值得保存的高貴品質，他的雄心不會因為這些榮譽和品質受到壓制，甚至人們還能因此最有效地消除致力於低等關懷和動物生活必需品而引發的不幸。”他說，為了方便，他將要討論商業技藝。首先，“這不意味著……它在任何程度上暗示了，對外在積累的追求，或商業社會的萌芽在時間序列上先於政治制度或精神收穫……”（Principles 1, 239–240）。對於恩格斯後來著名的“明顯事實”而言，這是一種有趣的期待。

弗格森並未使用生產模式來區分社會的原初階段，並對之加以分類；他沒有使用斯密的四重架構——（1）漁獵社會（2）畜牧社會（3）農業社會（4）商業社會。他區分了“蠻荒”（savagery）與“野蠻”（barbarism），這是用於一種社會狀態的兩個完全技術性術語，在那裡，私人財產不為人知，也尚未引入。“蠻荒”階段大體對應著斯密的第一階段，“野蠻”階段則取決於土地與氣候，可以是畜牧社會，也可以是農業社會。弗格森並未像斯密、卡姆斯（Kames）和其他人做的那樣，通過理性思考人口對食物供

給的壓力要求更有效地生產技術，解釋從一個階段向下一階段的轉變。他實際上沒有給出任何解釋。他沒有解釋，人們為何會厭倦公社所有權。經濟進步所需要的心理狀態，焦慮、勤勉、雄心就這麼出現了，原初的共產主義（primitive communism）就這樣被拋到身後（96-97）。這導致批評者們說，社會的第一個階段是一種非歷史的想像，是一個烏托邦和失樂園（lost paradise），是一則高貴的野蠻人神話，儘管他參考了夏勒瓦（Charlevoix）、拉菲托（Lafitau）和其他人。

我們能夠在世界的任何角落找到與這兩個粗野社會階段相似的東西。然而，文明的歷史卻局限在寬和的宗教中，在那裡，“人類在歷史的羅盤中，兩次從粗野起點上升至高度的文雅”（110）。弗格森為什麼要說“兩次”，而不是像其他蘇格蘭哲學化史學家一樣說“三次”呢。我們並不清楚個中原因。他在這一段話中提到羅馬，但沒有提到希臘人。或許，他在此處區分了“文明”與“文雅”：希臘人是“文明的”，卻不具有高度的“文雅”。他自己的時代則當然是“文雅的”（refined）。

關於社會進步，弗格森的描述與斯密、米拉（Millar）的描述之間存在重要的差異：這些差異很有趣，因為它們源自根本不同的哲學。但是，所有蘇格蘭的“哲學的”歷史學家都分有了某些典型的觀點——休謨要排除在外，由於多重原因，他不應該在這個意義上認作是得到充分發展的哲學的歷史學家。所以，我們普遍同意，社會進步是一個自發過程；所以，在任何程度的早期階段，它都是緩慢而一致的；所以，在同一個進步階段，諸國族之間都會在習俗和制度上彼此類似（80）。我們也普遍同意，它們是人們在意願和計畫其他事物時未曾預料的副產品。正如弗格森所說，正因為人是善於謀劃與計畫的動物，所以文明進步就不是任何單一謀劃或計畫的結果（122）。這是對“目的異質性”原則的改良。在十八世紀思想家的著作中，我們能夠發現許多不同形

式的“目的異質性”原則。社會契約就這麼消失了：社會組織和政府被看作是直接從人的自然差異中浮現出來（63），憲制政府則從黨派的衝突中產生（125–126），政府形式由既存的社會階層結構決定——“政府形式主要從風俗中產生，國家成員也最初在風俗中劃分為不同階層”（135）。但是，一種偶然的臣屬關係存在於正式的憲制背後，它很可能源自於財產分配，或源自於授予不同程度影響的其他環境。這些影響“賦予了國家的基調，並確定了其品格”（133）。

就像斯密、米拉（Millar）和其他人一樣（但不包括休謨），弗格森擯棄了“國家的立法者和奠基者”（Legislators and Founders of States）。塗爾幹認為，對“國家的立法者和奠基者”的迷信比任何其他事情都更嚴重地阻礙了社會科學的發展<sup>8</sup>；甚至在孟德斯鳩那裡也可找到這種迷信。蘇格蘭思想家並未像維柯做的那樣，走得如此之遠，以至於否認呂庫古、梭倫與羅幕露斯（Romulus）在歷史上的真實存在。他們堅持認為，歸之於他們的制度並非高超智慧的獨特創造，而是社會狀態的典型產品（122–124）。出於多重原因，立法者神話在十八世紀頗為繁盛，它的破滅或許是蘇格蘭啟蒙社會科學最具原創性、最大膽的成就。在一個較後階段，弗格森自己似乎對其有效性持有短暫的懷疑。<sup>9</sup>

社會自發進步觀念的另一個推論是對文明“傳播主義”理論的拒絕。文明“傳播主義”是在《百科全書》中提出的理論，它認為文明最早起源於埃及，它由一個國家傳輸到另一個國家。但是，弗格森說，如果國族向鄰國借取，他們也只借取接近於他們自己能夠發明的東西。“所以，一個國家任何單一的行為很少轉移到另一個國家，直到引入類似的環境，道路被準備好”（169）。如果歐洲國家沒有急於“開啟它們自己的春天，那麼文藝復興也不會發生”；“通過平息我們本土的思考體系，以及神話的脈

搏”，我們是有所收穫，還是有所損失？這個問題“應該留給推測”。

《論史》充滿了有趣的，並能激發現代讀者思考的評論，儘管弗格森採用了一種逗弄且惱人的方式，不作進一步解釋就放下它們。詩人格雷(Gray)將他的風格描述為“氣短且賣弄文采”，總體而言，這是一個公平的批評。我們不能將《論史》描述為文學傑作，儘管它也有精彩時刻，例如在第6-7頁，弗格森對人類進步本性的論述。弗格森沒有像休謨、斯密或羅伯森那樣，成為外語大師。我們要確切發現他說了什麼，這總不是一件容易的事。突然之間，有時甚至是在一個句子和下一句話之間，他就走上了新的航向。所以，除非我們足夠仔細，我們就可能把太多含義強加給這些短小而擁擠的段落(short and crowded paragraphs)。這似乎是社會主義者和馬克思主義者的職業病，他們對十八世紀背景擁有太少的認識，因此受到妨礙。例如，在《論史》當中，如果我們看到某種元馬克思主義的階級鬥爭理論；如果我們說（正如已經說過的那樣），<sup>10</sup> 其主要論題是：文明社會將其形式與發展歸因於私有財產的結構和發展，以及這種社會發展模式是通過內在衝突，通過階級之間關於財產敵對關係的鬥爭實現的進步；那麼這便是一種扭曲。當弗格森說財產是一個進步的問題時（82），他並不是要說，進步是一個財產問題！無論如何，他都不是那種建構這類宏大理論的思想家。在另一方面，當代文學知識將使一個人忽視或擱置那些表像為典型常識的評論；但是，依據弗格森著作的整體框架，這些評論將會轉化為某種更為根本的東西。這尤其可以應用於“風俗之腐敗的主題”，這個主題將瀰漫開來，轉化為與價值或“奢侈”有關的大辯論；這個主題也將運用其時代最陳腐與一些最老練的理智力，發揮《倫敦雜誌》、博林布魯克(Blingbroke)與約翰·布朗(John Brown)的作用。

一旦我們把《論史》看成一個整體，並且鑒於弗格森的思想也是一個整體，那麼很清楚：社會科學臣屬於弗格森的主要關注，即道德。在《論史》第一章，弗格森告訴我們，人類是進步的，但卻可能在錯誤的方向上進步。其他動物因其本能，沒有錯誤地引導向最適合其天性的目標上。人與其他動物不同，他必須學習。我們需要一種完美觀念（an idea of perfection），一種完美品格觀念，作為行為的指引。我們需要一種真實的自我觀念，因為“自私體系”的錯誤在於，其自我觀念是不充分的：據說，有些人最為自私，專注於他們自己，他們最關心動物性生活，卻最少想要使那種生活成為值得關心的目標（13）；當人們最為自私，他們也就最多地忽視他們自己（225）。當我們有了一種真實的自我觀念，我們就有了一種評價各種社會狀態、政府形式的標準。問題不是何為“自然”或“不自然”，因為那沒有意義。我們要問的是：在人的行為方式中，什麼是正義的或不正義的，什麼是幸福的或悲慘的？“在他們多種多樣的境地裡，對他們的溫和品質而言，什麼是有益的，什麼又是不利的？”（10）。他說，人們將在“最好的理性概念”以及“最好的心靈運動”中尋找這一完美標準；易言之，它是仁慈、共同的情感，以及人道。擁有一顆多情心靈的人也就擁有了一條原則，即作為個人，他自己不過是要求他關心的整體的一部分；他在那條原則中為所有德性找到了一個充分的基礎（38）。人的幸福就是要使其社會傾向成為行為的統治發條（ruling spring）；“就是讓他自己成為共同體成員，他的心將為其普遍善好洋溢著熱情；就是抑制那些為痛苦的焦慮、恐懼、嫉妒與忌恨之基礎的個人關懷……（54）。”相比起其他社會形式，我們在某些社會形式中更容易做到這一點，儘管“自然的人道傾向、性情中熱情的傾向可以將其品格提升至這個幸運的高度”（238）。

為了充分發掘弗格森的倫理學，我們必須到其他地方去，尤其是他的兩卷本《道德與政治科學原理》。他強調同情、人道、共通情感，社會團結，認為它們不僅是每一種值得考慮的事情的原因，也是道德嘉許與道德譴責自身的原因（第1部分第6節，“論道德情感”）；在這一點上，他是蘇格蘭啟蒙運動的典範。弗格森區分了純粹的獸群性本能（herd instinct）或“從眾傾向”（propensity to mix with the herd）（由這些事實展現，比如：“孤獨之時，嬰兒的號哭，以及成人的倦怠”），與歸屬於某個群體的情感——它能激發人們最好的思想與行為，給予他們額外的力量與勇氣，給予他們塗爾幹在《宗教生活諸形式》中描繪的“能量流”（current of energy）（ch.7）。“正是在這裡，一個人忘記了缺點、對安全的關心，以及生存，並根據那些他從中發現其力量的情感來行動。正是在這裡，他發現他的箭矢飛得比蒼鷹更為迅捷，他的武器比雄獅的爪、野豬的牙傷害得更深。激發其勇氣，使其心靈充溢著超越自然力量賦予之自信的並不單是附近的支持感，亦非其部族意見中對身分地位的熱衷……（18）”

這種歸屬感，這種能量流從社會中流向個人，產生了古典共和國中常見的英雄行為（55-56）；但是，它卻受到文明進步的威脅。社會紐帶的破壞使人們變得柔弱，並因此令一個國家相對於其他國家受到削弱，因為一個國家的力量並不依賴其財富與人口，而是依賴其公民德性（61）；並且，在小國的衝突與平衡（a rivalry and equilibrium）中，就像在古希臘，或至少在同等規模同等強大的國家裡，我們看到人處於最好的狀態（59-61）——這是一條支持大不列顛政治聯合的論證。人們開始能夠看到，《論史》的三個主要組成部分——社會科學、道德學、治國術——如何混合在一起。

當《論史》在1767年發表時，卡姆斯（Kames）寫信給蒙塔古（Montagu），推薦了這部作品。這本書追溯了社會發展的歷

史：從野蠻狀態的黎明到文明、科學與藝術全盛時期的榮光。此外，他說，這本書還有一個更深刻的目的，就是使我們擺脫自私與奢侈（即一切商業國族具有的主導性品質），並重建陽剛激情（manly passions），比如英雄主義、大度，以及愛人類。蒙塔古夫人回信說，她已經從謝爾本公爵那獲得了這本書，並對作者高度讚賞，希望他給我們注入一些他如此正當地崇尚的斯巴達精神。作為馬基雅維裡式道德學家，弗格森關注人與國家的德性；關注公共精神與國族活力；關注它們的欠缺，即腐敗；關注不同國家類型和社會條件下腐敗的形式與等級。約翰·布朗（John Brown）在其名著，1757年發表的《對時代風俗、原則評估的解釋性辯護》（*Estimante*）中，批評休謨，說他完全忽視了這一政治科學分支：由一切政治科學主義者中最偉大者馬基雅維裡，及其現代門徒孟德斯鳩解釋的國族“風俗”科學。

在弗格森那裡，與此政治病理學相連，這一馬基雅維裡式治國術主題是一種心理學，它在很大程度上屬於他自己，也完全不是啟蒙運動的典型形態。他支持仁慈中的幸福，而這與苦-樂心理學無關：普遍蔓延的功利主義與享樂主義心理學被徹底拒絕。弗格森會驕傲地承認，在這背後，他受到了斯多葛派與新斯多葛派之啟發。更重要的是，作為第42軍團（黑色時鐘(Black Watch)）的隨軍牧師，弗格森就過著他提倡的這種生活。但是，進一步說，弗格森的人性論述中不時出現某種東西，它近似於尼采式的權力意志（*Wille zur Macht*）。我們已經看到，心理學主義者不想去分析原初的傾向，或按照據稱是行為之根本機簧的其他“驅動力”來解釋它們：這用於快樂與痛苦的情感，以及自我保存的直覺。他說：無論如何，對人而言，自然的偉大法律不過是諸多驅動力或傾向中的一種，且並不必然為最強大的一種；甚至，在某些“更加高貴”的動物種類身上，它還常常被擱置起來（*principles* I, 15）。他說這些話的時候，弗格森就正在破壞許

多政治與倫理心理學體系。有些人因為需要一個最喜愛的體系而誤入歧途，只有他們能夠想像，幸福由快樂與痛苦的平衡構成。快樂（pleasure）與痛苦（pain）這些詞語模稜兩可，我們所謂的快樂與痛苦只佔據了人類生活的很小一部分。“在生命的更大一部分中，我們用心靈從事積極的努力，而不只是關注自己的苦樂感受”（42）。人在危險與艱難困苦中茁壯成長；困難或冒險越大，獲得的享受也就越大。幸福在鬥爭和努力中，不在目標的獲得中。通常的觀念認為，幸福在於免除苦厄，這是適當的。弗格森在《原則》中解釋道，實際上，許多任務不需要付出一個人所能盡的所有努力。所以，一個人如果受到限制，但卻不是因為忙於工作；那麼，他就誤把對限制的厭惡當成對工作的厭惡，他就誤把渴望變更職業當作厭惡工作。學生娃所謂對應用的厭惡（aversion to application）實際上是一種工作的熱情（an ardour for employment）；並且，當他自己可以自由選擇時，他“便讓自己投身於這樣一種勞動，在那裡，身體的每一條肌肉、心靈的每一項能力都緊繃起來，用於獲得某種危險、勞累的競賽的目標。”（*Principles* II, 88）。弗格森樂於指向人的運動和娛樂，以表明他是怎樣一種動物（*e.g.* 49-50, 23）。這些常常更加冒險和危險，也比生意本身更像生意。沒有危險、危機和苦難的生活索然無味——人類生活遊戲的偉大發明者清楚地知道，應該如何安頓這些參與遊戲的人。<sup>11</sup>

事實上，人性就好像是流星，它只有在運動中，因為摩擦的結果才會發光。當人在共同體中，並為了共同體竭盡全力時，他就最為幸福，得到了最好的調整。當他懈怠、孤獨時，他就最為悲慘。既然衝突造就了統一與群體的凝聚力，將人們更緊密地編織在一起，更好地鼓舞他們；那麼我們就會發現，一個國族繁盛與衝突時代，無論這衝突是內部的還是外部的。偉大的文學產生於這個時代，而非閒暇與懈怠當中，對文學來說，閒暇與懈怠是

致命的（177-179）。所以，在古代世界諸共和國中，詩歌與文學技藝只不過是“天才的次等附屬物”，而天才則以別的方式得到運用、開發與改良。天才（a genius of man）永遠關注著“在靈魂中激發起巨大熱情的對象；這物件則使天才永遠按照公民同伴的觀點行動……”（55）。希臘分裂為許多邦國，並且“受到民主競爭和對外戰爭攪動，超過世界上任何地方”；這樣的希臘才成為藝術中心。弗格森對希臘文明作了兩大有趣的勾勒。一個是在《論史》（195-197）當中，他報導了一個想像的現代旅人在前往古典希臘時所作的評論，就像休謨《對話》中的那個人一樣，他因為原始境況而感到震驚——巧合的是，它的許多特徵明顯地類似於蘇格蘭高地，並有意無意地指向蘇格蘭高地；風俗（manner），而非希臘歷史事件令它從殘忍的韃靼野蠻人那裡獲得拯救。另一個有趣勾勒出現在《道德與政治原理》中。他在那裡論證說，希臘人在每個行業中都造就了偉大，因為他們在所有事情上冒險，因為他們押下的賭注如此之高，生命又是如此危險（*Principles II*, 505-507）。

弗格森對“純理論”懷有極大的輕視；人和國族不是依據他們知道的内容來評價（現代學者比古代最偉大的天才知道更多），而是依據其能力或德性，使一個人能夠與人一起行動的才能，以及那種“人類事務中行動的幸福”來評價的。“在人類事物中，我們難以區分頭腦的敏捷與心的熱情和敏感”（29）。在此測試中，現代歐洲國族表現得很糟糕，弗格森為此批評流行的古典教育。“我們將如此多人類品格依賴於可在怠惰中，從書本資訊中學到的東西，這是現代歐洲的獨特現象。對古代文學的正當崇拜是這樣一種觀點：沒有它的幫助，人類情感與理性將會從人類社會中消失。對古代文學的正當崇拜已經把我們引入陰影之中，在那裡，我們努力從想像和思想當中，……通過已死亡語言的語法，以及評論者的管道，來獲取真實的經驗與情感問題，抵

達思想與雄辯之美。然而，思想與雄辯之美卻來自活潑的社會精神，取自積極生活的生動印象”（30）。希臘人並不熟悉每一種語言，只熟悉他們自己的語言（176）。但是，他們的詩歌卻滲透進人民的心靈之中，“天才之人的諸多概念傳播進入下里巴人的世界，成為國族精神的誘因”（77）。相反，我們的古典教育並沒有令現代社會中的分裂聚合，反而使之愈演愈烈。“一個借取自國外的神話，一篇以陌生國度為參照基礎並充滿異域暗示的文學作品在其使用中會受到更多限制：它們只向有學識的人言說……”

弗格森對風俗腐敗問題的處理是原創性的，因為它與社會由野蠻至文明的進步觀念聯繫在一起。弗格森賦予馬基雅維裡式道德主義與德性問題，賦予其充盈與虧損一個新的維度；結果，《論史》標示了一個觀念史中的十字路口，它的一隻胳膊指著馬基雅維裡的方向，另一隻指向異化的論題，以及黑格爾和馬克思早起作品中的人文主義。異化在二十世紀的著作中就像腐敗與奢侈在十八世紀的作品中一樣，同等地是一種常識。在比弗格森的《論史》更早的盧梭的《論人與人之間不平等的起源》中，這種異化或自我異化（self-estrangement）論題就已經出現了。但是，弗格森的處理有所不同。特別是，在弗格森的論述中，勞動分工扮演了核心角色，但在《二論》（*Discourse*）卻看不到這一點。（根據馬克思，斯密是從弗格森這裡借用了關於勞動分工的論述；但是，馬克思並不知道斯密的格拉斯哥講座，他在那裡討論了勞動分工的效果。並且，這也表明：除非弗格森首先展現了這個論題，那麼他是從斯密那裡借取了勞動分工論述。）

文明進步與腐敗之間沒有必然聯繫。弗格森說，腐敗導致專制政府，因為它使人不適於自由；它從對私人利得的專注追求中發展起來，將功勞與階層等同于外在諸善以及注重結果的心靈態度。引入私有財產之後，這在社會進步的任何階段都能發生，例

如，正像在韃靼人之間發生的事情（102–104，241–242）。物質進步不會在自身中導致腐敗和邪惡。弗格森有一個論述“奢侈”的章節，它富有力度又明智合理；他在那裡指出，必然性和奢侈完全是具有相對性的術語——“一個斯巴達木屋在色雷斯卻被誤認為是一座宮殿”<sup>12</sup>。就其自身而言，任何程度的奢侈都無過錯；重要的是心靈態度（attitude of mind）、公共精神或自私的程度。當人們偏愛對其品格與國家既無足輕重又無甚價值的物件時，奢侈就是腐敗。但是，弗格森追隨孟德斯鳩，並不期待在現代歐洲大而複雜的商業君主國裡，找到完全無私的公共精神，或找到單純且具有原始經濟的古代共和國“德性”。所以，如果抽象地考慮“人的功勞”，當我們拿它們與斯巴達和共和羅馬相比，這些狀態就代表了一定程度的腐敗（250）。共和德性屬於過去；現代歐洲諸共和國因巨大的鄰居而蒙上陰影，並且只能在忍耐中生存下來——他們並不擁有針對公民德性的獨立，也不能成為“德性”中的教育。“他們就像波蘭的商人，更加可鄙也更缺少安全，他既非主人也不是奴隸”（60）。在現代歐洲的君主國中，人們沒有把他們自己奉獻給作為整體的國家，而是獻給了階級或階層的利益——自由是黨派對立和利益分歧的副產品。人們因為各種自私的原因進入公共生活。但是，如果從一種觀點來看，這是腐敗；那麼，從君主的觀點來看，它必然不是腐敗，因為它為政府的適當功能所必需，也與道德卓越不符——道德卓越是一種“我的地位與義務”倫理（70–71，238）。當社會進步帶來某些易受感染的條件，從而可能導致社會徹底原子化並破壞“國族活力”時，各君主國就傾向於腐敗。

在處理諸國族衰落問題以前（第五部分），弗格森從關於勞動分工及其對“國族能力”之影響的精彩討論開始，把第四部分都用於處理商業進步之結果。他看到，在工人（workers）與操作機器的人、普通官員（general officer），甚至製造業主，即精英

之間的裂口正在打開（183）。工人（workers）是日益複雜的社會機器中的獨立齒輪，他們的心靈因社會和文化的勞動分工變得狹窄。“在每個商業國家，儘管聲稱權利平等（pretension to equal rights），但是，少數人的上升必然會壓迫多數人”（186）。底層群體（the lower orders）不僅無知，而且刻薄、嫉妒，具有奴性。然而，野蠻人對上級一無所知，不可能具有奴性；他們也不知道財富的分化，不可能變得忌妒。所以，勞動分工產生了一種社會不平等，它不同于因自然才能與不平等財富分配導致的社會不平等：某些職業是“自由的”，另一些則是“機械性的”。在希臘，這就是自由人與奴隸之間的區分；這已經被廢除了。儘管我們誇大了這個方面的優越性；但是，“如果我們對同等正義與自由的聲稱應當終結於另每個階層同等地奴役和唯利是圖，那我們就造就了一個希洛人國族（a nation of helots），沒有一個自由公民”。這句話在其續篇中得到了解釋。弗格森繼續說，民主常被譴責為政府的騷亂形式，但實際上，真正受到譴責的是受財富與工商業進步腐化的民主。“人民”並非不能統治，而是，在高度勞動分工階段的人民不能統治。“由於心靈專注於各種各樣的追求與應用，它們受到不平等的開發，從而在商業技藝高度發展中造成了人類的分裂。在懸殊的條件之下，以及在此心靈不平等的開發中，在無論是在大國還是小國，民主都很難得以維持”（187）。

在其關於國族衰落的討論中，弗格森一開始就提醒讀者，人生而為積極的存在，“他的自然構成要求他專注於工作（to be occupied）”（210）。一個國族的能量由各種不同的目標喚起，用來追求這些目標的熱情與活力（ardour and vigour）就是衡量國族精神的尺度。這一國族活力會增長也會衰落：在弗格森的描述中，它作為某種神秘、變幻莫測的自然力量出現（211-214）。所以，他說，人們“參與追求的熱情程度與其目標的重要性不成

比例。當他們彼此對立，或加入了聯盟，他們就只想要行動的真實。在敵意的高燒中，他們忘記了衝突的對象；或者，在與其相關的正式原因裡，他們僅僅尋求對激情的偽裝。當其內心燃燒起來，沒有一種思慮可以壓制其熱情；當其熱情平息下去，沒有理性可以將其啟動；並且，任何修辭也不能喚醒此前的激情”。所以，國族精神會有暫時的鬆懈；但是，最終腐敗或真實衰落的原因才是真問題。這為什麼會在文明進步階段發生，亦即，在一個進步諸物件與條件都成倍增長的時代發生？社會（societies）不像個人。對曾經鼓舞他們的事物，個人可能會變得厭煩或冷漠。或者，個人也會感到，他們已經完成了此生的工作。人是一種不安分（restless）的動物，絕不會滿足於當下的境況。在一個社會生活部門中，進步是無限的；它是物質、技術、商業和科學的社會生活部門（216）。無限進步不會應用在文學與藝術上（217）。所以，為了忽視其他部門，人類能量就被引導進一個部門。一種邪惡的迴圈確立起來：作為“商業技藝”進步的結果之一，財富不平等獲得極大增長，於是，大部分人受生活必需品所迫，或為野心、貪欲所動，“運用他們佔有的每一種才能”來追求財富。

不僅人性通過這種方式變得不平等，而且，與此技術、商業進步相伴的勞動分工也導致了社會解體與非人道化（dehumanization）；因為，人是群居的動物，無論他做什麼，他都做得這般最有效果：“人類被分裂為許多部門。當我們在國家、部落，或受共同利益影響的任何人類團體的名義下，並且通過交流激情，我們被引導著參與到任何一個分部，心靈就認識到了它的自然位置；內心的情感與理解才能就發現了他們的自然運動”（18-219）。在政治家、戰士、詩人與演講家還不是彼此分化的職業時，亦即，在勞動分工破壞他們的共同體感之前；為什麼雅典人是更好的公民，並因此是更好的政治家、戰士，甚至是更好的詩人與演講家呢？其原因就在這裡。<sup>13</sup>

原始社會是無序的，並充滿了強烈的、滿懷激情的衝突（passionate conflict）。既然激情是社會性的激情，那麼滿懷激情的衝突就是國族力量的標誌——著名的馬基雅維裡論題的變體。政治秩序（civil order）、常規政府（regular government）無疑是進步；但是，如果它們變成了目的自身，並且破壞了那種活力、群體精神，以及忠誠——黨派與階層之間的爭吵正是其標誌，那它們就不是進步了。統一的實現可能會以犧牲共同體為代價。在爭吵中，希臘人是激烈且血腥的。但是，“如果他們有很深的敵意，他們的愛戀也等比例地強烈：或許，在我們僅僅有所憐憫之處，他們卻深愛著；在我們沒有仁慈，猶豫不決的時候，他們卻嚴肅且堅定”（199）。勞動分工創作了更有效地管理，但代價卻是政治冷漠：行政官把政治從公民手裡接管過來，公民卻沉浸在他自己的專業中，滿足於他的更加有限的角色。行政官自己也不過是大機器中的一顆螺絲釘。政府的部門化（departmentalization of government）削弱了德性（virtue）、統治階層的領導能力（29）。政府的部門化也喪失了他的靈活性（228）。墮落國族的女人氣是心靈的女人氣，而非身體的女人氣——在富裕家庭中慣壞的孩子來到美洲前線，很快就變得像野蠻人一樣強壯、足智多謀（228）。

職業軍隊是這種依賴機器的另一榜樣，並且對弗格森而言，它是一個尤為嚴肅的榜樣。在弗格森討論他投入最大激情的問題時，我們可以清晰地看到治國術與勞動分工引起的異化之間、馬基雅維裡與馬克思之間的關係。他不只是作為輝格派或蘇格蘭愛國者（為民兵激烈辯論）受到關注，他也作為一位人文主義者受到關注，因為“將塑造公民與政治家的技藝分離，將政策與戰爭的技藝分離是肢解人類品格的努力……”（230）。一個平和的公民，如果他不是戰士，他就異化了自己最重要的一部分，因此成為一個壞公民；一位雇傭兵，如果他只是雇傭兵，不具有任何其

他身份，他不會像公民戰士那般有效率。《論史》的一切主要論題都在這個民兵問題的論壇中相遇了：馬基雅維裡式道德主義、治國術、人文主義、精英、心理學、輝格主義、社會科學。令戰鬥成為職業的勞動分工會自我拆臺（self-defeating），因為它不能確保對國家的充分防禦；它標誌著德性受損，它是對自由的威脅；它是錯誤的，因為它使人變得不再完整（less than full men）。

弗格森對政治寂靜與“平庸”（moderation）之危險的告誡與此勞動分工之政治效果論題相連。休謨謂之政治德性 *par excellence* 的東西對弗格森而言便是腐敗的危險標誌。的確，弗格森思想中的這個方面是關於休謨政治哲學的批判性評論：他認為，那種將絕對優先性給予秩序、效率、個人安全、法治的政府觀是危險的（221–222）。部分衝突不是大危險，政治冷漠才是。政治冷漠，而非內戰摧毀了羅馬共和國：“甚至派系敵意也平息了”。所謂的內戰（civil wars）並非國家戰爭（civil wars），國族沒有因此一分为二：“在一個風暴的浪潮下，人的統治階層因此傾覆，大的人民體卻不受干擾”（222）。在前一個世紀，啟蒙為獲取政治文明而戰鬥。與休謨不同，弗格森卻在政治文明的獲得中看到危機（223）。正如他看到的那樣，他的整個哲學是為一個時代設計的，這個時代的危險乃由危險之缺位構成。

然而，如果追逐財富完全佔據了人們的關注，他們變得完全以自我為中心，那麼文明的進步就會導致腐敗。當地位（status）、階層與財富完全平等時，這就很可能發生（159–160, 254）；人的價值與功勞觀念遭到顛覆；自私的爭搶發生，在這爭搶中，人們不能為了任何目的結合在一起（239）。當商業與製造業的進步產生只有富人能夠承擔的惹人注目的消費，這就很可能發生（251）。在一個商業社會，僅僅通過對私人物品、個人使用的佔有，有錢人就受到尊敬。人們不再根據他們是什麼來評分等級，而是因為他們擁有什麼來分級；“我們把完美觀念從品格

轉化為裝備”，整個國族都因為“一些商業技藝的產品”得到評價（252-253）。

“然而，腐敗不會單從商業技藝之濫用中產生；它要求政治情境的輔助……”（255）。致命腐敗的另一易被接受的處境是自由、安全、法治的真實成就。在《英格蘭史》中，休謨表明了商業與自由如何共同進步。弗格森提出的道德是：創造這樣一種環境，在這環境裡，人們不僅能全力投身於追求物質改良，而且衝突止息、安全與法治的成就也將其利益完全轉向那個方向，使之失去活力；政治進步因此加重了因經濟進步帶來的危險。現在，人們“在禮貌（politeness）之名下諂媚他們的愚笨”；“認為智慧就在於只去關心財富；並且為對公共事務的遠離、對人類的真正冷漠喝彩，將其讚譽為節制。”這變成了“人類幸福的標準”，並且，在更加粗蠻的年代，因早期鬥爭產生的德性被看作是瘋狂或必然的結果。事實上，一種扭曲的政治價值感受就產生了。當人的心靈受到迷惑，難以識別功勞，這絕不是一個時代趨向墮落的危險症候（256）。道德主義者譴責並貶低造就偉大的品質，因為他們已經或可能被誤用（256-258）。弗格森告誡了其時代的反英雄文學。有人推崇輕視榮耀、認為遠離公共事務本身就是節制與德性的標誌；這是一種可疑的倫理，它在那些國家是危險的。因為這些國家不能完全依賴愛國主義和無關利益之公共精神。在這些國家裡，公共生活依賴派系衝突，並因此依賴野心、競爭，以及公民對權力的愛；所以，這些動機的缺失足以令人感到遺憾，它也必定會被認為是一種真實墮落的症候（258-259）。毫無疑問，誰如果被認為是我們自由的原因，他們將會為了保護其財產與利益而戰鬥。但是，要為其財富謀得政治安全，他們就不得不團結起來戰鬥。但是，當他們獲得政治安全時，相同的原因就不再繼續產生相同的效果。人們開始依賴由父輩努力贏來的制度，把它們視為理所當然，並將其當作是賺錢的手段。人們可

能有更多東西需要保衛，但缺少保衛的精神；對奢華的渴望甚至會令派系的聲音寂滅；人們還沒有準備好在他們的財富上冒險。當這樣的事情發生，建立自由的基礎（財富以及保衛財產安全的欲望）就可能去支持一個僭主（261–262）。法治並不會自動地確保我們的自由。的確，這一著名的法治被休謨認作歐洲文明的最高成就。弗格森問，當它成為一個必須由一個獨立職業進行解釋的複雜系統，它如何不同於東方專制主義帕夏（Pasha）的任意權力呢？在對權力本性做出頗為有益的論述之後，弗格森進而論述腐敗的最後階段，即專制。但是，關於他所描述的模式，那裡並沒有什麼是不可避免的；我們若在人類事務中懇求一種假定的災禍，這是虛弱和愚蠢的標誌；一切事物都依賴自由精神的維持；既然國家不能使人變得富有德性，這就完全取決於個人。《論史》以此注釋結尾。

弗格森是一個高地人，說蓋爾語，他在蘇格蘭文人中頗為獨特。他熟知，並且從內部熟知切分了十八世紀蘇格蘭的兩種文明（當然，對其低地朋友而言則只有一種文明）：屬於過去的氏族共同體（*Gemeinschaft*），以及“進步的”商業低地的社會（*Gesellschaft*）。所以，《論史》就是這樣一個人的著作。斯密只能看到氏族系統（the clan system）外在紐帶；他只能看到，人們因為沒有確定的法律與權威需要共同防禦與聯合；他只能看到首領的專制權威，以及氏族人之經濟依附。然而，弗格森卻知道內在的紐帶，即對氏族與首領的忠誠，而首領則是氏族團結的標誌。所以，對弗格森來說，韃靼首領的專制權威偏離了常規，是一種腐敗。對斯密而言，它是畜牧社會階段典型的政府形式；並且，他說，高地人在十八世紀初還屬於這個社會階段。弗格森的“野蠻人”階段大體上回應了高地人所處的社會狀態。在這個階段，首領因為財富和血統與其追隨者區分開來；但是，他們之間沒有任何社會差距（social gulf）。《論史》從未直接提到高地氏

族，這並不奇怪；在《論史》後來的版本中，弗格森引用了麥克弗森（Macpherson）對蓋爾語詩歌的翻譯<sup>14</sup>，這只不過是一種流行的模式，也只是隱藏了如下事實：在麥克弗森之前，弗格森就已經知道了那一切。高地啟示穿著時尚的服裝：對斯巴達的崇拜、古典公共精神與現代自私之間的對比、對現代人類學經典的運用、美洲印第安人的習俗等。但是，弗格森是一個高地人，在一切論述中都是如此，但毫無疑問，他在《論史》背後深刻感受到了這兩個社會之間的對比經驗；並且，《論史》背後還有如下問題：在社會進步過程中，人類發生了什麼？弗格森說，文明實際上是個人與其社會之間的關係問題，這種關係在很大程度上使我們易於不自覺地自我犧牲；並且，他似乎懷疑，我們最可能在小型原始共同體中，而非巨大的、技術高度發展的商業國家裡找到文明（civilization）。人並不會因為文明社會（civil society）的進步變得更加文明（civilized）。實際上，如果回頭看社會的整個自然史，我們就能夠理解那些看起來像是人的去自然化的事物。野蠻人（barbarian）若與原始人（savage）對比，他們是“腐敗的”，因為後者在社會中的地位與功能只取決於他的自然品質與能力；他知曉的永恆的分化是諸共同體之間、年齡群體之間，以及性別的自然區分（divisions）。然而，野蠻人卻知道一種不僅建立在個人品質，還建立在財產不平等之上的臣服。但是，這道鴻溝仍非社會與思想的鴻溝；以及，社會不平等與政府也並非因自身就是腐敗的——心靈的國家（the state of mind）才是重要問題；並且，在諸野蠻社會，心靈之國（the state of mind）（忌妒、奴役等）並不存在。在此社會階段，永不停息的戰爭頗為典型，它們強化了社會紐帶；野蠻人在私人財產中發現了一種“獨立的利益”，社會紐帶則因此受到威脅。戰爭要求忠誠和自我犧牲，人們因此崇拜武士品格超過一切，所以，野蠻人在戰爭間隙頗為怠惰，不會屈尊俯就去工作。儘管人們發現，這些氏族與部落中的政府類型

好像是君主制，但它必定與君主制不同，因為對君主制來說必不可少的社會不平等還不夠明顯。這或與此類似的事物是古代最好時代裡最好的社會狀態（194），儘管流行的政府形式是共和。這種政府形式最好地適合完善的人類天性，因為它依賴德性，對共同體的無私關懷；所以，與古代共和國相比，現代歐洲的君主國是腐敗的。但是，讓我們再說一次，我們不需要在理念中把這種政府形式導向徹底腐敗。階級與黨派需要忠誠，它們無需完全考慮自我利益。它由內在的緊張和衝突維持，緊張和衝突則會帶出人類最好的一面。它也並非與那種集體歸屬感不相符合——此集體中的人具有人道精神、心裡平衡，積極而快樂。

弗格森並不推崇革命（no revolutionary），他不宣導在此前的社會結構或政府形式中進行激進的改革或改變；但是，他宣導完美協調的內心、警覺與自由情感的變化。他是一個道德主義者；並且，通過使用孟德斯鳩對君主制的描述，他把自己的理想轉變成在巨大且複雜的現代世界國家中的現實可能性。對於因社會進步產生的人類去自然化問題，弗格森也在政治與社會方面提供了一條保守的化解之道。氏族消失了，古代共和國遠去了，但好生活仍然可能。

## 注釋

- 1 譯者注：鄧肯·福布斯曾重新編輯亞當·弗格森的《論文明社會史》，由愛丁堡大學出版社在1966年出版。福布斯為此書寫作了一篇導論，較為系統地闡述了弗格森的社會科學、道德與政治思想，也討論了他在思想史中的地位及其獨特性。本文正是這篇“導論”，下文中的所有注釋均來自原文，文中所提及的《論文明社會史》的頁碼亦為此版本中的頁碼。
- 2 《道德與政治科學原則》（*Principles of Moral and Political Science* (1972)）  
Vol. 1, pp. 247–248.

- 3 除非另外專門說明，所有引用都用這一版的《論文明社會史》。
- 4 *Principles* I, 24.
- 5 關於“權利”，參見*Essay*, pp. 34–35, 63–64, 156–157。弗格森就像伯克，並不同意自然權利的意識形態，正如他說，儘管每一個農民本能地知道人有其權利。
- 6 E.g. 32: “諸國族的歷史進始自一個粗野階段，其大部分都在講述諸國族所維持的鬥爭，以及它們為了強化自我，確保自我安全所踐習的諸多技藝”。
- 7 Engels on “Karl Marx”, in *Selected works of Marx and Engles*. Vol. II, p.150.
- 8 *Montesquieu et Rousseauf, precurseures de la sociologie*.
- 9 在其《羅馬共和興亡史》（1783, Vol. 1, p.11）中：羅馬人將制度的發明歸於他們的國王。“但是，無論我們假設這些制度是特殊情況的假設，還是天才的發明，它們都受到所有效果之深度預謀的引導……”
- 10 Roy Pascal in *Modern Quarterly*. Vol 1, no. 2. (1938).
- 11 1814年版。
- 12 參見142頁。“生活必須品是一個語義模糊且具有相對性意義的術語……”
- 13 關於詩人在一個經濟發達之共同體中的兩難處境，參見第174頁：  
“在粗野時代裡，人沒有因為階層或職業的區分而分化。他們生活在一種風俗中，說著同一種對話。詩人不能在不同處境的單一腔調中選擇其表達……”這就是伯恩斯（Burns）很快要面對的困境。