

十八世紀歐洲觀點的世界史

胡昌智

——伏爾泰「世界民族風俗及精神史」(註一)分析

一、前言

近代中國人對世界歷史發展的看法，與近代中國人對世界地理的瞭解一樣，是來自西方。西方人的對世界地理瞭解轉移作為中國人的世界地理瞭解，並無危險。但是西方人對世界史的瞭解轉移作為中國人對世界史的瞭解，其中的問題很多。其原因，對世界史的看法是從特殊立場及觀點解釋出的，它不像世界地理是不待詮釋而實存的。西方傳入的不同世界史解釋，其中隱含著不同的價值觀念及社會立場(註二)。反省中國人對世界史瞭解，即是反省我們接受的世界史是歐美人在哪些觀點下及社會狀況下整理出的世界史？也就是反省我們在不知不覺中受到怎樣的價值及觀點的影響？以及反省我們是否想接受這些觀點、立場？中國所接受的西方人解釋的世界史源出於十九世紀末與二十世紀，中西接觸之初。分析那些當時被引進中文的世界史是反省工作中的首要任務。同時，因為十九世紀以來歐美世界史之寫作，有它思想上及觀點上的源頭。這源頭及源頭中的思想也是我們探索及瞭解的對象：世界史的寫作在歐洲，源起於十八世紀中，當歐洲殖民者以及傳教士攜回大量亞洲、美洲歷史敘述及報告之際(註三)。距離十九世紀末逐漸傳入中國的世界史解釋，其間相距一百餘年。雖然有百餘年之間隔，但世界史解釋之基本架構及概念，許多是一致的。

作者不付簡陋，於反省「中國人對世界史的瞭解」這個大問題之下，嘗試具體的分析一部出自十八世紀中，而對以後之世界史解釋(一)有結構性影響的世界史作品：伏爾泰之「世界民族風俗及精神史」(一七五八)。

本文將首先分析伏爾泰所敘述世界史人類活動究竟那些內容？並探討伏爾泰為什麼敘述那些活動。藉著這些分析，

瞭解他世界史中的價值觀與立場。其次〔二〕本文將分析世界史發展的方式是如何呈現？前面的分析只處理伏爾的價值觀；它是非時間性對象的問題。這裡要探討的是伏爾泰如何安排史事的先後；以及如何使史事呈現出時間先後的性質。最後，〔三〕我們將嘗試瞭解中國歷史在伏爾泰的世界史中的角色，以及在伏爾泰價值體系中，中國史的位置。這方面問題的闡述，將使人們注意到：接受歐美人解釋的世界史之同時，我們必須接受他們對中國史的解釋及安排，因為他們是融合為一的世界整體歷史。如果其中中國史的解釋及安排，經過我們的闡述，很明顯不能被我們所接受，那麼其中歐美歷史之解釋及材料安排方式也同樣必須加以存疑，不得逕加接受。分析伏爾泰書中中國史在世界史中的位置，有幫助我們決定是否可以接受他對歐美歷史發展的解釋。

二、伏爾泰的世界史中人類活動之內容及其相互間之關係——以功利主義對人類活動的觀察

伏爾泰世界史的內容依書名所揭示，要敘述的是精神與風俗；而且如文中所強調該書將不再以王朝嬗遞、政治戰爭、與宗教活動為主要內容（I 182、183）（註四）。然而，內容上毫無疑問，政治人物間的爭執、相互謀殺、婚姻結合以及教會與王室之間權力傾軋等現象，佔了主要的篇幅。全書一九七章中有二三七章敘述這些活動，如：教皇權力之根源（第十三章）、查理大帝登羅馬王位（第十六章）、諾曼第威廉大公征服英倫（第四〇章）、查理一世之不幸與死亡（第一八〇章）等，都屬於這些性質。從文體上說，幾乎每一段個案式權力興衰的敘述之後伏爾泰都加上評語，「殘忍」、「愚蠢」，是他評語中經常使用的字（I 138、II 31）。事實上，宗教與政治在伏爾泰心目中，毫無疑問，屬於人類活動中的最重現象。

伏爾泰之世界史中政治與宗教活動所佔篇幅之多，並不完全只因爲昔日史家遺留下來的材料多屬此類。事實上，伏爾泰認為過去人們政治、宗教方面活動所呈現出的錯誤及成就，就是他們「精神」主要所寄託之處。以下我們首先分析他所見的「成就」與「失敗」，並嘗試指出他對人類活動觀察的立場。

伏爾泰認為，政府的功能在維持社會各階層間的和諧，保障經濟的繁榮。在他以很多的篇幅討論法王亨利四世之後，他說：「經過一個既溫和又強有力的行政，使得他終於將國家裡所有的階級結合爲一，使各派系和平相處，兩個教派也和睦相待，人民生活於富庶之中」（VI 36）。亨利四世的政府所以能做到這點，伏爾泰特別提出：因爲這個政府不斷維修它的法律（VI 17）；在法律規定裡，社會各階層被安置妥當而有其固定而明確之職份。對伏爾泰而言，法律是秩序的保障而非平等的保障。平等，尤其是參政的平等權，絕對不屬於下民（Pöbel）及農民。一五二五年，宗教改革運動時，一位改革者明徹（Münzer）鼓動農民，反抗教會及貴族，並宣揚人生而平等。伏爾泰稱這種口號爲「危險的真理」（IV 230）；並且稱他們爭取權利的態度像「野獸一般」（IV 230）。事實上在伏爾泰的觀念中，社會上絕大多數的人，只具有生物特性；他們毫無疑問，該被安置在生產者的位置中，而不是統治的位置中。路德宗教改革活動在他敘述中所以具有正面意義的原因，在於路德激喚起的不是農民，而是地主、諸侯；反對的不是城市居民及地主，而是教皇及主教（IV 230）。

法律的規範之下，生產者應該得其臣民的地位。而且法律也確保生產者不致於淪落爲可以被其他人任意宰殺的奴隸。相反的，曾經是奴隸身份的生產者，一旦有了國家的法律，也就獲得了做爲臣民的保障（V 90）。法律賦予的並非平等之保障，而是做爲國家之下不被其他人任意支配的生產者的地位。

臣民及奴隸的活動是生物性的；他們的活動不具有歷史現象的性質，在六冊世界史中，有關農民活動的記載僅有上述一段；而且，該段還是因爲宗教思想及活動而連帶被提及，並非其本身具有自主的意義。

伏爾泰稱讚中國法律時，進一步透露了他對法律功能的看法，他說：「世界上沒有一個國家的法律對個人的榮譽及財產的保護有像中國那樣的嚴密。」在伏爾泰自己的社會脈絡裡，我們可以瞭解他站在城市中產階級立場觀察法律，因爲他們的財產在當時，相對於貴族及教士，最沒有保障（註五）。他讚美中國法律時，自然地提到即使皇帝也無法侵犯那一群人（Körperschaft）——士大夫——的財產及榮譽（VI 250）。

城市商人對伏爾泰而言，不是單純的臣民，他們同時是政府政策策劃者。當他論及中古時代法國國王美男子腓利召集城市居民參加國家會議的事，他認爲腓利在領主與教士階層之外，召開了第三階層的大會，是他治下最明智的一

項措施。西洋中古史中，當城市居民在沒有政治組織形態參與國是之前，並未被認為是一個階層。伏爾泰敘述中古史發展時慶幸的說：如果一個社會中真的只有兩個階層——莊園領主與教士，這將會是人類最悲哀不過的事（Ⅲ 214）。在伏爾泰心目中，因為在他的時代中領主只佔全法國五分之一的人口，而且人數越來越少，缺乏民族的代表性；而教士階層，是國家中自成一體的小國家，「根本不能算是一個合法的階層」（Ⅲ 215）。他認為：唯一能代表民族的只有中產階層；政府應該由他們組成。伏爾泰的世界史中，法律是經常在各國狀況中被提及的問題，而且法律並不以單獨的純粹法律問題姿態出現。法律、警察、秩序、政府等概念，在他的敘述中經常以互相關照的方式出現。政治活動為例：歐洲各國政治的現象，正如他所說，常在無政府狀態與暴君統治狀態之間交替著（V 207）。無政府狀態是毫無法律秩序的狀態，而所謂暴君統治經常指法律臣服於武力之下的秩序維持方式（V 207）。兩種狀況皆非法律真正運轉的現象。法律真正功能，只有在它與武力區分開來，而獨自得到它自主的權威性時，才獲得。這種與君主武力（不是指警察執行法律之力量，而是指軍隊）區分開的法律，其自主的權威性來自於「知識」及「真理」；換句話說，也就是來自於中產階層中知識份子之理性。

伏爾泰在第一九七章總結路易十四之前人類歷史時說：「在九百年的歷史中一切殺掠、破壞裡面，我們還是看出愛秩序的精神（*Geist der Ordnung*），這是人類心靈中基本的稟賦，也是世界沒有完全成為廢墟的原因……」（愛秩序的精神）使得各民族都產生自己的法律，也使得從通京（*Tonkin*）到福爾摩沙（*Formosa*）島上的人都像羅馬人一樣，尊敬他們的法律及尊敬他們的執法人。」（Ⅵ 270）。這裡，表面上伏爾泰是在說明人性中喜愛秩序的本性，及製訂法律及尊敬法律的天賦能力。事實上，自然狀況下的人性對伏爾泰而言是近於野獸，充滿了激情及直覺，與他所說的「精神」是相對而相反的概念（Ⅳ 108）。任何的精神都是教養培育出來的（Ⅴ 192），它不但不是任何人都具備的，而且只有社會中很少數人才有的。因此，愛秩序的精神，基本上，並非庶民的特質。伏爾泰屢次提到「庶民總是走極端，野蠻」（Ⅵ 42，Ⅳ 230）。庶民，對伏爾泰而言，不是秩序精神的肩負人，而是被秩序精神安撫的對象。同時，在教士與貴族統治方法中一般的特色是以迷信御使臣民（Ⅰ 64）；尤其是教士，他們本身沈迷在錯誤的信仰中而不覺。他們也不是秩序精神真正的肩負者。歷史上除了少數帝王具有這樣的秩序精神；伏爾泰所說「愛秩序的精神是人類心靈中基本的稟賦」，這句

話中的「人類」(Menschheit)所指的是與他那個時代中啓蒙的中產階層相稱配的人群。

在敘述路易十三於一五九四年在盧昂(Rouen)召開的階層大會，特別是其中有關國家根本法時，伏爾泰認為唯有中產階層才應該是法律的製訂者；不只是因為它是國家的大多數(Hauptmasse der Nation)，而且更重要的是「它不會有特殊利益立場」(VI 38)。中產階級，對他而言，是唯一有能力，能理性地站在全體利益觀點的人群。

法律與秩序是伏爾泰討論歷史中活動的主要著眼點之一，(人性中的虛榮心、愚蠢表現於傾軋，是另外並行的著眼點)。而社會秩序的目的是爲了人們能在秩序之中創造更多的財富。秩序的目的是功利的。

伏爾泰毫不隱藏地將城市中產階層的價值觀——功利思想——表達在世界史現象的選擇及表達中。「理性」(Vernunft)這個抽象的價值判準，表現在實際生活中，即一件事功利效果的大小。越具有理性的人與事，它所帶給人們的功利效果就越大。在伏爾泰世界史中，理性與精神是幾乎可以互換的辭。書名所標示的各民族之精神之探討亦即各民族的理性程度的探討；或者說，是有關各民族生活之舒適、富足等的制度、措施的探討。

伏爾泰在世界史中偶而使用「自由」這個概念。他用「自由」這概念說明一個民族或社會人群精神狀態；但是，我們看到，所有「自由」概念之使用，皆具有功利的性質。「自由」甚至不是有獨立自主的價值。它之所以有意義，是因爲它能致功利的目的。

伏爾泰討論十五世紀歐洲封建王權時論及城市：荷蘭及德國城市從帝王處贏得他們的自由。這個歷史現象理論上可以從許多不同角度加以繼續解說，並與當時人們生活中各種其它不同現象加以聯結：或說明他們自治的形成；議會精神的展開；法治現象或教育權之掌握；古典人文教育內容之確定等等。然而伏爾泰提及城市獲得自由時，他所繼續提及的僅是當時的商業的繁榮(IV 28)。

同樣的，有關十字軍替法國帶來的唯一的好處，伏爾泰說是「有一些城市從原來的領主得到了自由」，「這些城市居民現在依照自己利之所在行事，使得從前被壓抑著的商業及貿易興起」(III 43)。「自由」指的是被壓抑的利得慾望之解放。其他提到自由的地方幾乎都同時涉及城市商業活動(III 201；III 213；IV 28)。

有關瑞士人民十四世紀初年以威廉泰爾爲首爭取自由運動，伏爾泰敘述：「只有透過爭取到的自由，這國家才在世

界史中有它一席之地；沒有這些運動，人們不會在環繞著它的許多富庶而富有的省城中注意到它。」（Ⅲ 105）在自由這個主題下，他繼續說：「這樣一個土地貧瘠，被強硬霸道的領主忽略了的土地，現在終於被開發了起來。人們在岩石地上種起葡萄，在灌木叢生的地上用自由的雙手耕種，現在也一片綠，而且開花了。」與「自由」相聯結的是「富庶」。自由在他的敘述裡，只獲得了功利目的下手段性質的地位。討論瑞士自由運動這一段是比較特殊的，因為其餘各處，凡提及「自由」，都是在城市商業活動的敘述中提及（Ⅲ 213，Ⅲ 201，Ⅲ 43，Ⅳ 28），唯有在瑞士是指一個「國家」中的自由，而非僅限於城市居民的自由。即使如此，伏爾泰對瑞士之自由運動之敘述，仍然一貫地，僅與功利的價值相聯結。

宗教的現象與活動，在伏爾泰世界史中佔四分之一左右篇幅。關於宗教的活動，伏爾泰並未將它與世俗生活中功利的目的聯結而做持續一貫的討論；但是，凡是宗教活動直接損及這目的，伏爾泰都有明確的批判。伏爾泰記載一五二五年明徹鼓動農民反抗教會及地主，以及喀爾文的宗教改革時，他批判他們教義中否定自利（*Uneigennützigkeit*）原則這個不為己利的思想在伏爾泰看來是根本違反人性——至少是違反中產階層世俗生活功利的原則。宗教思想一旦否定世俗由己身出發、以及回復到己身的功利營作，這樣的宗教思想是走入歧路的宗教。同樣的，他站在藩衍人口及世俗工作的立場反對青年人進修道院（Ⅴ 15）；以及同情路德替教士及俗人爭取婚姻及再婚的權利（Ⅳ 229）。不論這些例子如何顯示伏爾泰以功利觀點直接考量宗教現象，我們必須同時指出這些宗教與功能直接並提的例子只是少數。大多數的情形下，宗教活動的討論中，伏爾泰要提出的是活動者所顯示的理性以及它對時人及後人理性啓迪的影響。

如果伏爾泰敘述中的法律、秩序、知識等理性精神表現出的現象，它們最後所指涉的本來就都是功利的目的；那麼從「宗教啓迪理性」這個面向的歷史觀察及批判，它的最終關懷，我們認為，還是功利性的；只是它們的關係是間接的。

不論如何，各種不同宗教本身對特殊價值及倫理的追求，並非伏爾泰關懷所在，也不認為宗教活動有其獨立自主的意義。宗教只被視為是道德的手段。他說聖經是「道德的教本」，「純淨宗教使人的精神溫馴（*Mild*）」（Ⅳ 209）。中國的宗教是伏爾泰極力讚揚的純淨宗教的榜樣（Ⅰ 204）。純淨宗教的條件中至尊之「神」只是其中之一。他說：「（中國人）的道德，對法律的服從（*Gehorsam gegen die Gesetze*），以及對終極之物（*höchstes*

Wesen) 的禮拜形成了中國人的宗教。」(I 202) 道德行為及服從法律都是宗教的內容。我們可以衍申地說，「純淨的宗教使人精神溫馴」，指的是純淨的宗教能使人民去接受國家的法律，並接受被安排的社會角色。事實上，伏爾泰確實是站在國家政治的立場，評論宗教活動。宗教派別之間的彼此容忍的意義對伏爾泰而言是簡單而明確的：「宗教之寬容可以造就出好的臣民」(V 204)。

伏爾泰也正是以這個觀點處理十七世紀後期英國政教衝突事件。伏爾泰記述一六六六年英國議會貶斥所有羅馬天主教教皇派為邪神偶像崇拜 (Abgötterei) 時，說：在西、北歐的德國、荷蘭以及部份瑞士都有把羅馬天主教視為邪神偶像崇拜的現象；但是沒有一個國家像英國這樣，將這種信念「落實在國家法律中」(VI 163)。伏爾泰一貫對英國文明之推崇，也表現在這裡。他說：「這是人類精神上何等的大革命！」(VI 163)。

宗教必須接受法律的判決；而真正宗教的教義也必然是替法律服務的。法律是知識及理性的具體表現；而宗教則只是啓迪理性的工具之一。它不能違反知識的原則，而且必須臣服於國家秩序的目的之下。

如果我們再回溯前面所揭示：伏爾泰認為唯有中產的知識階層才足以維護、改善法律，以及國家的法律與秩序的最後是在於追求富庶的功利價值；那麼我們可以說，伏爾泰長篇處理的宗教問題之判準還是功利思想。中產階層的功利思想，無疑，貫穿著伏爾泰所面對及揀選的所有世界史活動的材料。

三、伏爾泰對世界史發展過程的解釋方式

世界史中的現象為什麼在變動著？變動的原因是什麼？變動的方向為何？這樣的問題，不論史家自覺或不自覺，它是每個歷史敘述的人都無法避免的。自覺到這個問題的歷史家，他們會用章節的安排，協助凸顯心中的答案。未自覺到這個問題的史家，他解釋現象的標準是散亂而且以潛伏方式存在。

如前所述，理性以及它功利的目的是伏爾泰掌握現象的判準；權力爭執、宗教活動，以及與「知識」、「秩序」、「自由」等概念相關的具體事件及抽象的狀態都在功利這點之下被統合起來。從理論上說，功利之心應該可以做為伏爾泰解釋世界史中現象變遷的一貫觀點。亦即，他應該把具有正面意義的「功利心」視為歷史的動力。事實上，伏爾

泰除了在少數地方提到人們因解除了被支配的束縛（*Knechtschaft*），恢復了追求自己利益權利的時候，社會才向前大發展（Ⅲ 43）。大部份歷史中正面變動（進步）的關鍵，在伏爾泰書中，都還是集中在政治性大人物、天才發明家、思想家（Ⅲ 111，Ⅲ 198，Ⅲ 36）等那些他所謂只有少數人才有的「精神」之肩負者。偶而他也提到城市是人類文明之搖籃：只有商業城市才能創造出舒適以及富庶的生活環境，才能培育出天才及勇者（Ⅲ 201）。僅有領主及教士兩階層的社會是悲慘的，因為這樣商業組織不可能發展，而所有工業都會被扼殺（Ⅲ 215）。從整個世界史的作品中看來，伏爾泰至少以一半的篇幅記載著負面性變動。這些變動出自於貴族王室的貪婪、虛榮以及教會的迷信無知。

從這些紛雜而散亂的變動解釋中，我們可以指出伏爾泰並沒有一致性的世界史變動的解釋。我們甚至可以懷疑在伏爾泰敘述現象變動時，他是否真正覺得世界是在變動之中；因為他對特定時空中的狀態代表的精神與理性份外的強調，使得不同時間中現象與現象間的關聯未被凸顯。同時，同一時間中各種現象之間的交互影響造成的發展他也不十分強調。譬如：被正面評價的中國道德法律，與充份展開的科學與藝術之間的相互關聯性，他沒有提出。經濟上帶來巨利的葡萄牙海牙殖民活動，沒有與其國內政治及西歐科學發展相聯繫起來。對不同宗教政策方向的評述，也沒有呈現宗教改革之社會因素及各民族對語言文字感情等的因素。總之，現象與現象有被孤立的傾向；在孤立處理的方式之下，世界史整體的特性，特別是它變動的特性，沒有充份呈現出來。

伏爾泰世界史分為六冊：第一冊導論，包括地球、人種、靈魂，人類的第一個宗教以及中國、埃及、希臘，神蹟、寺廟等五十三章，以及世界史之正文中有關中國、印度、阿拉伯可蘭經等七章。

第二冊第八章至第五十三章，敘述查理曼大帝時的教會、羅馬帝國之沒落、查理曼大帝的野心以及英國、北蠻、西班牙、亞洲人之入侵，十一世紀之宗教與迷信、封建領主與帝國之關係，教皇勢力，英法十一世紀時的狀況等。

第三冊從第五十四章至第九十一章，包括第一次十字軍，成吉思汗與東方，十二、三世紀之西班牙，寺廟武士被處決，查理四世時之法國，十三、十四世紀之習俗、錢幣，土耳其取康士坦丁堡，希臘之沒落等。

第四冊從第九十二章至第一百三十六章共四十五章，包括路易十一時之封建政府，貴族、騎士、少數民族之猶太人、吉普賽人，路易十二時代之政治事件，查理五世時之歐洲狀況，路德贖罪券，瑞典抗議教派之進步，日內瓦與喀爾文

等。

第五冊自第一三七章至一七三章，這四十七章包括蘇格蘭之宗教，葡萄牙之發現，日本，印度，哥倫布與美洲，征服秘魯、巴西、巴拉圭，亞洲的狀況，拉奔托戰役，非洲沿岸，腓利二世之政府，伊利莎白女王，亨利三世治下之法國等。

第六冊自第一七四章至一九七章共二十四章，包括亨利四世，利希留主教之政府，一六四一年前之英國，查理一世之不幸與喪生，克倫威爾，十七世紀之荷蘭，十七世紀之波蘭，十六及十七世紀之俄國，十七世紀與十八世紀初之中國，以及最後一章：路易十四美好時代前一切歷史之總論。

很明顯，伏爾泰六冊世界史，冊與冊之區分不是問題的區分而是世紀先後的區分。第一冊的導論除外，第二至第六冊，分別處理第九至十一，十二至十四，十五，十六，以及十七世紀等五個時間階段。每冊中或以帝王為各章的主題，或以事件、習俗，或以國別為主題，交雜排列。冊與冊之間以及章與章之間都沒有明顯的內在關聯。世界史整體的特性以及變動的特性沒有呈現出來。

世界史變動的特性雖然沒有凸顯（*explicit*）呈現；然而，世界史在伏爾泰意識中是一個明確變遷的過程。伏爾泰在導論中批評幾乎所有宗教都有的人性墮落史觀；也批評一般人把人類的現狀價值貶低的歷史退化思想（I 59）。在世界史最後一章（第一九七）：「路易十四美好時代之前一切歷史之總論」標題中也明確標示出，他視他的當代為人類文明發展之高峰。對他而言，人類歷史是從直覺行為發展（I 37）到理性行為的一個過程（I 38）。直覺包括激情（*Leidenschaft*）、無知、殘暴（I 117）、以及生活器具之粗糙、物質上的貧窮、生活秩序之紊亂等現象（III 81，III 155）。而理性正是與這些現象相對的另一個極端，包括溫馴、和平、知識之掌握、藝術創作之精美、富庶以及社會生活之井然有序。這兩個極端之間有不同程度上的差序。它構成一個文明發展衡量的尺度。這個尺度是世界史中唯一的尺度，也是適用於所有民族以及所有現象的尺度。世界史中的現象，在這尺度之下，只是需要被衡量而後定位在發展位置中的對象，而不是需要解說其彼此內在關聯的對象。對伏爾泰而言，世界史現象的意義來自它們在發展程度中的高低位置，而並非來自它們彼此間的相互關係。

伏爾泰開啓世界史敘述正文之前，在導論最後一段，他提到：「我們要追究東方國家以及西方國家爲文明所取的那同一條發展途徑（*denselben Weg*），這是我們瞭解我們的地球及它現狀的方法。」（I 190）這「同一條發展途徑」在書中其它地方或稱爲「歷史的定則」、「歷史的各階段」，這是伏爾泰意識中的世界史發展；雖然未能具體呈現在世界歷史發展過程敘述的章節安排中，但却主宰著他的寫作。

人類必經的兩個階段，伏爾泰認爲是：（一）只知道追求身體當下溫飽需求；以及（二）能夠替未來的飢寒預爲籌謀，但仍未形成固定之社會及分工。這兩個階段，伏爾泰稱之爲兩個不同愚昧程度的階段。伏爾泰對非洲民族如幾內亞（*Güinea*）、塞內加爾（*Senegal*）、伊索匹亞（*Aethiopien*）民族歷史的敘述工作，乃是將他們安置在這兩個階段中的敘述工作。這兩個階段是人類史中「精神」仍未萌芽時期。伏爾泰以生物性的比喻，繼續說道：「每個民族都有它自己的時刻，在這時刻中，它的精神才開始破開它自然性質的格局而向外邁出。」（III 108）伏爾泰世界史絕大部份是討論有「精神」的各民族的法律、道德、政治、宗教、科學、藝術等各項活動的情形。他討論的，因此只有歐洲各國以及亞洲的中國、印度、日本、波斯等各民族。

各民族在不同的時期中，各項活動是可以機械的區分及孤立開來，分項加以度量。正如伏爾泰說中國在「對國家統治相關的技術上有其瞭解力並執行下去，但在科學上並不如此我們。」（I 62）他之所將一個民族不同成就分開評估，一方面因爲各項活動間之相互內在關聯不是他所注意；另一方面，也因爲每個個別的活動也都各自有其自然律上的準繩；即使是宗教活動也不是性質上各有差異，而是理性程度，量的差異（I 169）。伏爾泰毫無窒礙地標示出不同民族不同活動的成熟程度。中國在道德發展上「已臻完美」，而科學及藝術則未臻完美（V 125）。「啓蒙未全盤展現」（IV 88）。每項歷史現象都可以放在它本身的成熟程序的指標上加以說明。將民族各項活動的理性程度加以綜合，所呈現的就是這民族文明發展中位置：民族文明特色來自於不同活動上不同程度的理性綜合表現，而非來自於內在價值及性質的差異。

在這樣處理世界史現象的方式之下，說明世界各民族活動時，可以，同時也必須，使用先後次序的形容詞。因爲世界各民族各種活動，事實上，都被看成在一條——而且是唯一的一條——發展途徑上運行及競賽的活動。印度「也許是世界

上最先集結成民族的人群」。婆羅門也因爲「有世界上最古老的紀念碑而馳名」（I 53）。「最先」、「最老」這些比較名詞是文明發展敘述中，必要的定位用詞。這裡，伏爾泰是將代表文明的活動的首度出現揭櫫出來；以它首度出現的性質，賦予它意義。同時，他可以毫不遲疑地使用「優越」、「落後」等比較性形容詞說明兩個同時存在之文明國家間的相對位置；藉著這種相對位置的標定而呈現它在世界史中的意義。歐洲殖民國家相對於非洲及南美被殖民國家是優越的；甚至黑奴的買賣對伏爾泰而言也只證明「我們的優勢」（VI 267）。「整個以歐洲行動發源的地理大發現對東方民族而言，是精神與勇氣上優勢的最大證明」（V 57）。

各民族之各種活動之前後位置在歷史發展中時有變化，有些民族在有些時候居先，有時落後；這種前後位置在歷史發展時間中的變化，正是伏爾泰世界史敘述的主要任務。從歐洲文化立場觀察世界史，他在第五章地理大發現敘述之後說：「簡言之，不論我們指亞洲的那些文明民族而言，我們都可以說：他們原來走在我們前面，我們現在卻都已經超過他們了。」（V 138）

在這種把世界文明發展放在一個尺度衡量的情況下，伏爾泰使用了「最早」、「最先」，以及「超前」、「優於」這類的概念。歷史事件時間的性質在這些概念使用之下凸顯了出來。同時，被超前的文明所呈現的時間性質——停滯——也因此而出現。

遠在浪漫史家赫得（Johann G. Herder）以及玄思的歷史哲學家黑格耳（Georg W. F. Hegel 1770-1831）使用「停滯」這個概念，說明東方文明之前三十年（註六），伏爾泰在他的世界史中，已經安排好這概念正當性的基礎，以及它在世界史發展中的合理性。伏爾泰在第五章地理大發現之後說：「所有這些民族（按：指日本與中國）曾一度在精神的藝能及手工的技藝上領先我們西方；但是，我們把這些失去的時間又都贏了回來！布蘭滿頓、米開蘭基羅在羅馬蓋了聖彼得教堂，拉斐爾畫畫，牛頓宣揚他不定變項理論，辛那（Cinna）以及阿托理（Athalie）作品出現的這些國家，變成了世界上的領先國家。其它的民族，不論他們古代如何，也不論一切其它自然賦予他們的機會，他們在藝術上只算是野蠻人以及幼兒。」（V 49）「古老的孩童」、「永恒的童騷」這些十九世紀上半開始流行的概念，在啓蒙思想中即已在世界史說明中植了根。

四、中國歷史在伏爾泰世界史中的性質及地位

伏爾泰將中國史安排在他六冊世界史的四個不同地方。(一)導論裡他將中國列為一章，與世界各文明民族並列。(二)其次，在正文裡：伏爾泰開始敘述世界文明發展時，第一章及第二章就是中國歷史，這裡偏重古代文明的敘述；(三)再其次，伏爾泰在第五冊敘述到歐洲(葡萄牙人)「發現」美洲及航行至亞洲時，闢有一章「地理發現時亞洲的狀況」。這章裡，伏爾泰專門介紹中國十三、四世紀的狀況。(四)最後，在第六冊伏爾泰做世界史總結之前，他同樣將中國以一章的篇幅與歐亞各國並列，加以敘述。

伏爾泰將中國史安排在世界史發展的第一章，有它象徵性的意義；他用中國說明人類理性啓蒙的開端，也用中國來象徵人類邁出生物性存在的第一步。中國歷史在此後接著的第二、第三、第四冊中都不再出現，第五冊歐洲人的世界地理「發現」裡，中國重新被提出討論。這樣的安排顯示中國歷史不是伏爾泰世界史發展中的恒常關照對象。它不是主軸的一部份，相反地，只在世界史發展中偶而浮現。

第一冊中敘述的中國與第五冊敘述的中國之間沒有發展的關聯；伏爾泰只利用不同的地方，呈現中國文明中不同的特質：第一冊的第一章中討論中國的戰鬥力、法律、習俗科學。第五冊第一五五章主要討論中國父權下的道德與馴服的個性。他是以非發展的靜態的方式，在世界史不同時期呈現中國。尤其，第五冊中，伏爾泰的主題是宗教改革與地理「發現」。這兩部份是伏爾泰特別突顯及表達歐洲文明發展上，行動進取、思想上突破舊習的地方。在這兩個部份之後討論中國，具有明顯參照對比不同民族文明發展的意圖。第五冊第一五五章有關中國史的內容及其措詞，因此是瞭解伏爾泰心目中中國史在世界文明發展中地位的關鍵之一。

第一五五章自開始，伏爾泰就以「馴服」說明中國文明。「那個古老的道德與政治原則，那個把父執在子女之前賦予無上尊嚴，以及把帝王當作全民父親的共同原則，使中國人習慣於半自願的馴服。」伏爾泰強調中國人未加反抗地接受著蒙古人的統治。甚至刺殺成吉思汗的曾孫——中國元朝的君主——的也非中國人而是韃靼人。十三、十四世紀元朝與中國

漢人的關係原來可以從許多不同角度加以說明；如農耕與游牧民族之關係，漢民族的同化外來征服民族之方式，以及從蒙古在貿易、戲曲、社會組織、宗教等方面對宋以後中國的衝擊；捨此而不論，他以「謀刺元主的非漢人」這件個別事件彰顯某些中國文明之特色。他所預設的、而且安排出的中國史的性質及位置是：世界史發展中的被動角色。

在第一五五章中，他繼續強調中國史中缺乏動力，他說，明朝帝國內部平靜，帝王與知識階層的宗教沒有任何「變化」(Veränderung)。「宗教沒有變化」，這述語，放在前數章剛討論過的「路德與贖罪券」(IV 212)，「新教在瑞典丹麥及德國之進步」(IV 226)，「再受洗派」(IV 230)，日內瓦與喀爾文(IV 234)，亨利八世與英國之宗教革命(IV 243)等之後；使得中國精神永恆靜止不動的性質格外強烈；因為，伏爾泰對基督教傳統之不斷更新非常的肯定。他在世界史中不斷嘲諷基督教教士階層；這些嘲諷正是用以說明基督教精神展開過程中所受到的羈絆。他敘述羅馬奧古斯都時期基督教時，把當時的教士的迷信及崇拜神蹟，放在發展的觀點下，充滿自信的說：「基督教這宗教是建立在堅實基礎上的宗教，它在其所經歷的所有這些錯誤、羈絆中，也不致有所動搖。」長遠看來，不但基督教新教各教派，而且天主教所代表的舊教系統也一樣在不斷地向前邁進(IV 213)。(註七)正因為如此，中國到明代「宗教沒有變化」這句話使得中國歷史在世界史中的地位更是相對的只具有停滯的特色。

宗教之外，伏爾泰同時提到中國對藝術與科學的態度。中國的悲劇小說，如趙氏孤兒，對他而言，是在組織及意念上未發展完全的悲劇文體，相形於歐洲這方面的作品，它相當的笨拙(unbeholfen)。伏爾泰在提及中國繪畫及醫學方面不成熟的發展時，他說：「我們(指歐洲人)個性上的特質是不斷將我們提昇到完美地位，而中國人到目前為止的特質，卻是：只停留在他們既有的狀況上。」(V 124)中國文明，特別是藝術與科學，被判定為有「停留於既有狀況上」的特質(Eigenschaft)。伏爾泰繼續說明這特質以及它之所以如此的原因時，他用「天才」這個啟蒙末期才開始流行的用以表達無所羈絆的創造力的概念(註八)，說明歐洲人致完美的特質；同時把中國文明中「天才」之闕如歸之於天賦之原因：「也許是自然(Natur)；它賦予中國人健全的理解力及智慧，但卻沒有將所謂天才的成份賦予給他。」(V 125)總之，第五冊討論中國的部份，強烈地呈現停滯的性質。

第六冊中伏爾泰討論波蘭、俄國、土耳其、蒙古十七世紀的狀況之後，敘述中國當時情形。他稱讚中國政府組織中

的六部吏管理地方上的士大夫，戶管財政，禮維護儀式，科學及藝術，兵管軍事，刑處理與犯罪相關的法律，工監管工程。這是他所見「人類精神所能設想出的最佳政府形式」(VI 250)。政府組織形式之所以完美，伏爾泰直截的說，因為在這樣的情況下「皇帝不可能恣意運用權力」。而且政府中的官員又是經過許多次嚴格考試而檢選出的，中國有世界上最明確法律保障著這些人的榮譽及財產。(VI 250) 皇帝不得無故剝奪它。

伏爾泰撰寫世界史時，正值雍正執政。第六冊的第一九五章中他除了敘述明王至雍正的帝王傳承、權力嬗遞；特別敘述基督教與朝廷的關係。他強調雍正為前所未有的、有治理才能的君主。而雍正禁教的原因，長期的看來，伏爾泰歸罪於基督教士的壞習性：教士「那些燥亂而好彼此訾格的精神，與他們的知識及其它好的稟賦本來就共生共存，現在那些習性居然把一個最大計劃減害了。」(VI 256)

從導論至第六冊，世界史中中國史的安排看：中國史只在歐洲史之宗教與政治發展以及城市中產階層及商業興起的過程中，佔有片斷的篇幅。雖然常有正面意義的評價；但是，可以確定它不是發展主要線索。我們可以說在整個歐洲史主軸發展與中國史附帶配置的關係中，中國史本身已失去了發展的性質、內在活動的關聯性甚至自己的意義。中國史中正面意義的現象及負面意義的現象都是靜態的性質，而且它的意義是對歐洲史的意義而非自身的意義。

伏爾泰使用靜態褒貶方式敘述中國文明，有其原因：它是將中國史作為認同，以及作為劃清界線的對象；藉著區別歐洲與中國文明中負面之特質，而提昇歐洲（法國人）對自我之肯定。同時藉著認同中國文明中正面意義的特質，批判自己社會中教會、貴族等特權，達到鞏固城市中產階層作為歐洲文明中正面力量代表的基礎。

中國史在伏爾泰的世界史中是從歐洲中產階層的立場呈現出來的。他對中國法律的讚揚不一定合乎事實，但所指涉卻甚為明確：它反襯著法國法律未保護中產階層的財產及榮譽，並指出法國法律應該變革的方向。對中國政府六部之組織形式之讚揚，其焦點也只在於批判法國大革命前的君主及貴族——批判他們的權力沒有受到中產階層足夠的制衡。同樣的，雍正皇帝之禁止基督教在中國的活動，伏爾泰也沒有從中國內部權力爭執等的因素加以分析，他所關心的是不同教派教士挾帶了歐洲數學天文知識前往中國時，仍然不失其彼此傾軋、攻訐之習慣。他所做的是對教士階層的批判。

正因為伏爾泰在世界史敘述中，真正的目的之一只是要突顯自己社會中現實存在的教士階層的不合理；因此他經常

提及中國歷史中所沒有歐洲的那些現象，並稱譽之為中國的理性，藉以反襯自己社會中之不理性。在導論中，中國部份，他強調中國之特色在於：「它歷史記載中從來沒有提過教士階層在法律製作上有過影響。」（I 61）「中國的歷史記載也從不爲了愚民及統治之便利而記載人類始祖之類的神話。」（I 61）「宗教裡地獄的觀念非常有用，但是中國政府從沒有爲了統治而利用它」（I 65），「中國君王及官員從來沒有因政教爭執而失態」。（I 63）伏爾泰在這一章中經常使用的字「沒有」（kein）「從來沒有」（nirgend）；它們都是非現實的敘述。而這些非實存的敘述，都對應著歐洲教會史及教會現狀中的現象。在這樣反諷自己社會現象的目的之下，世界史中中國歷史之敘述並非自主性的存在，它沒有本身的問題，相反的，它是以反襯性的配置方式存在，爲伏爾泰心中歐洲史的問題而存在。

儒家思想及孔子的理論是否是无神論，在中國史的各個朝代以及今天儒學的研究裡，都並未構成歷史問題，它在我們社會及歷史中顯然不具關鍵的性質。伏爾泰在第一冊第二章中——專立一章——說明：儒教非無神論。他強調儒教非無神論的原因，一方面是反駁紅衣主教那瓦雷特（Navarrete）認爲中國經書所提及的靈魂（Seele）都只具有無神論的性質（I 206）：靈魂可以與形體分離而與天（Substanz des Himmels）合而爲一。這樣的反駁是在控訴歐洲教會代表人的宗教不寬容——伏爾泰說是只因爲中國人之形上學與自己的不同就斥之爲無神論者。（I 206）另一方面，更根本的，伏爾泰強調儒教非無神論正是替自己所信仰的自然神（Deismus）辯護；他要辯解自然神的信仰並非如正統天主教所貶斥的無神論。這項神學上的辯解，被伏爾泰轉移到歷史上，而且是藉著對中國儒教「另一種形上學」的肯定而進行。

總結的說：伏爾泰在肯定自己歐洲歷史繁榮興盛的一面時，中國文明被賦予了靜態的特質，並作爲伏爾泰別人自己間之區別界線之說明。然而在批判歐洲社會不合理現象時，中國文明中並不存在的現象被指認爲是中國的理性，作爲伏爾泰認同之對象。真正中國史具體存在的諸多現象之間的關聯性，在書中完全沒有呈現。中國文明在伏爾泰的世界史中的性質是古老、靜止，足爲歐洲人戒，同時，又可爲歐洲人模仿的非時間性、非發展性的例子。

在將近一千年的世界史之敘述中，中國史被安排在前後不同的四章中，這些章節前後的時間，僅是自然的時間。因爲，中國歷史中的活動沒有呈現出因變遷而突顯的時間——人文時間。相反的，伏爾泰面對歐洲史的現象，如前所述，有

其對內在變遷及對內在關聯的關照。我們可以說：伏爾泰之近乎編年方式的世界史敘述中，歐洲史的敘述已經在內容上突破了編年史的格局；它是以突破自然時間性的組織方式被敘述出來（註九）。而中國史部卻表裡如一：在編年體自然時間格局中被敘述的事蹟，同樣因為未強調其內在關聯而使人文時間的性質沒有浮現。伏爾泰是將靜態的中國文明特徵拆散，放在歐洲史動態的發展過程中。

歐洲在十八世紀逐漸脫離中古、近古時期編年的撰史方式；而且逐漸開始以演化發展觀點觀察歷史演進。當他們開始不再完全把歷史視為靜態例證，以為戒鑒時（註十），如伏爾泰之世界史所顯示，他是將演化的敘述方式與例證的敘述方式混雜使用。更明確的說，他是將歐洲史現象以演化方式呈現；而中國史則仍以靜態例證的姿態穿雜出現於演化過程中。

五、結語

伏爾泰的世界史是繼英國一七三六至一七六五年間集體創作「從原初到今日之世界史」（*Universal History from the earliest account of time to the present*），對西方中古以來的基督教歷史解釋最大的一個破壞力。基督教的觀點從此不再在世界史的解釋中佔有主宰性的影響力。然而繼之而起的世界史解釋，很明顯的，是城市中產階級功利主義觀點下的世界史解釋。這樣的大解釋觀點在十九、二十世紀中繼續衍發出許多相關觀點及歷史問題：諸如資本主義的問題、理性化的問題、行政官僚化等問題；這些問題出發所解釋出的現象，填塞著今天每一個知識及思想的空隙。但是即使如此，這些作品也並非等於世界史本身；它只是世界史觀察的一個角度——西方功利主義觀點下的角度。我們面對世界史的敘述時，因此至少必須有兩點自覺：①這是源出於啟蒙時代的歐洲人的觀點；②我們是否還有其它可能的觀點，可以綱領性地幫助我們整理浩罕的世界史現象。

在世界思想不斷對「工具理性」質疑，對「功利主義」加以批判，對「宰制自然」的思想加以批判的今天；我們對歐美史家在舊的那些觀點下整理出的世界史該如何反省？反省的立足點在那裡呢？主宰著今天中國歷史解釋中觀點是什麼？它們是否有異於功利、工具理性的立場？是否可以做為解釋世界史的根據？這些都是我們可以具體從事的工作。

註釋

註一：Voltaire, *Essai sur l'histoire generale et sur les moeurs et l'esprit des nations*, Paris 1756.

本文所使用的為德譯本：Voltaire、譯者K.F. Wachsmuth *Üben den Geist und die Sitten der Nationen*. 六冊。Leipzig 1867。該部書收於Otto Wigand編、Bibliothek der besten Werke des 18. und 19. Jahrhunderts (十八、十九世紀名著圖書集)。

註二：H. Rickert 於一九〇〇年對這個問題就已經有過精簡的說明；而且到今天，這些話還仍舊有效：「人類歷史，在純粹從事實上承認價值的有限範圍內，始終只是從特定文化領域的觀點來撰寫的，因而絕不是從所有的人承認他們的指導價值是價值這種意義上對所有的人有效或者被所有的人理解。因此沒有任何具有經驗客觀性的『世界史』，因為，那樣的世界史不僅必須探討人類（只要對人類有所瞭解），而且必須把一切人看作是本質的東西納入其自身之中，而這是它所作不到的。」H. Rickert 著，涂紀亮譯，〈文化科學和自然科學〉，谷風出版社，台北一九八七；第一五四頁。該書原名：Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. Freiburg 1899。中譯本為中共學者所譯。Rickert 從價值關聯說明文化科學對象的性質；世界史作為文化科學的對象也必然是價值關聯下的產物；因為價值關聯沒有絕對超時空的有效性，所以任何世界史都不是客觀的世界史，而是一定觀點下的世界史。

註三：關於十八世紀世界史之寫作 Ernst Schulin 在討論「黑格爾及蘭克以世界史看東方」時有附帶的處理，參見：Ernst Schulin, *Die Weltgeschichtliche Erfassung des Orients bei Hegel und Ranke*, Göttingen 1958.

註四：本文所引上述德文本譯文時，直接標出處於正文中。譬如：(I 182)，指第一冊，第一八二頁。

註五：參見 Dietrich Rusemeyer, *Boürgeoisie, Staat und Bildungsbürgertum. Idealtypische Modelle für Vergleichende Erforschung von Bürgertum und Bürgerlichkeit*. 刊於 Jürgen Kocka 編、Bürger und Bürgerlichkeit in 19. Jahrhundert. Göttingen 1987.

註六：Ernst Schulin 在討論「黑格爾及蘭克對東方在世界史中地位」時以赫德為導論，並將黑格爾及蘭克對東方停滯之看法歸源於赫德。赫德之〈另一個人類歷史哲學〉(Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit)，出版於一七七四，較伏爾泰之世界史晚出十八年，其中許多論點是針對伏爾泰啟蒙式思想方式而發；但却將世界史比擬為人的生命史；東方是人類文明的孩童時期。在這點上，顯然只是強化了伏爾泰已有而未清晰展現的概念。十年之後，赫德另外一篇長論文〈人類歷史哲學之理念〉(Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit)

）；雖然他在這裡更局限地使用生命生長來比喻世界史，亦即是說，他只認為世界史上只有少數某些民族適用這比喻；但是，中國還是被說明為孩童式的老民族。見 Suphan 編，《Herders Werke》（《赫德文集》）第十三冊，第四頁。第二篇赫德之世界史論文距伏爾泰之世界史出版為二十八年。

註七：在近於編年的文體中，伏爾泰以動態及靜態不同的方式處理歷史事件。對基督教的傳統他非常明顯的想將它發展的性質呈現出來，雖然這發展的觀念，並沒有突破章節的格局，但却此觀念已落實在文字使用中。

註八：在啓蒙嚴格的理性及規範崇拜中，創造性而特殊性（individual）的行為沒有存在的可能。伏爾泰這裡提及代表創造性及特殊性的「天才」概念，與一七七六以後十年的狂亂時期（Sturm und Drang）之強調「天才」有部份相接近之處（雖然強調「天才」的狂亂時期，肯定非理性的 Intuition 及 Spontaneity，與啓蒙之 Vernunft 相對立）：他們都不願意接受封建階層社會中的行為規範：「天才是衝破規範的強人」，在這點上，啓蒙思想的代表人伏爾泰與後來的浪漫主義政治思想也有銜接之處。並且，「天才」都是天生的、非後天學習造成的，也是它們不同思潮中之共同之信念。

註九：自然時間（Naturzeit）指物理（天文）時間，因地球繞日而呈現的年；月球與地球運轉而呈現的月、日；以及春、夏、秋、冬；以及進一步以物理方法切割出的分、秒等單位；生物生死消長變化也呈現出自然時間；它與人事變遷，內在意義呈現出的時間——人文時間不同。關於史學史中自然時間概念被人文時間概念逐漸取代，看見 Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft, Zur Semantik Geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt a.m. 1984: 第三八至六七頁。

註一〇：同上。