

论题 维柯与古今之争

维柯的“天神意旨”观与人类知识、自由及意志的限度

卢森特(Gregory L. Lucente)

林志猛 译 林国华 校

在《新科学》(1744)里,天神意旨观对维柯阐述人类历史的进程至关重要。然而,正如许多学者(近来主要是莫里森[James C. Morrison])指出的,该观点是维柯思想体系中“疑问重重且令人费解的”一面,但它恰恰因为这种复杂性而备受瞩目。^① 维柯的天神意旨观之所以难理解,有些原因向来为大家所公认。由于维柯不仅研究历史而且涉足修辞学、法学和哲学,从而导致他以一种晦涩难懂、迂回曲折且有时故意显得含混不清的风格,来展现有关历史进程的思想。此外,维柯对特殊人类活动(il certo)的解释,及其与一般性真理(il vero)之关系的解释——该真理隐藏在世俗现象背后,也都非常复杂。不过,评价维柯

^① James C. Morrison,《如何解释维柯〈新科学〉的天神意旨观》(*How to Interpret the Idea of Divine Providence in Vico's New Science*),载 *Philosophy and Rhetoric*,卷12,4(1979秋),页256-261。亦参 Sandra Rudnick Luft,《维柯作品中的创造活动与天神的世俗化》(*Creative Activity in Vico and the Secularization of Providence*),载 *Studies in Eighteenth-Century Culture*,9(1979),页337-355,特别见页338-340。尽管维柯的作品复杂,但似乎没有必要像 Frederick Vaughan 的研究那样过度阐释,见《维柯的政治哲学:〈新科学〉导读》(*The Political Philosophy of Giambattista Vico: An Introduction to La Scienza Nuova*, Nijhoff, 1972),他在该书中宣称,《新科学》是“显白的”著作,它有两层含义,一层是通俗和正统的含义,另一层是专门向哲人言说的。

天神意旨观所遇到的困难,主要原因不在《新科学》修辞上的绚丽多彩,或概念上的精深玄奥,因而应在别处寻找原因。在维柯思想体系的深处,我们可以发现一个根本的困境。这个困境对《新科学》论述人类历史的影响显示在两方面,一是修辞上的运用方式,二是潜在的概念化。然而,若是只采用修辞学的解释或哲学的解释,都不足以全面理解维柯思想的精髓。

对维柯的思想体系来说,这个根本困境的影响巨大,因为,这些影响直接关系到维柯对人类意志和天神意志的描述。这个根本困境——维柯有时会努力去面对,但更多的时候是逃避——可以粗浅表述如下:人如何才能真正自由且独立地展开行动,同时又成为超验意志的对象(从定义上看,人若能领会到超验意志,也是模糊不清)?维柯因无法直面并客观地探讨这个问题,因没能找到调和人类知识、自由与神圣意图的直接方法,从而导致了其天神意旨观的模棱两可:既是又不是真正的天神(虽然这个天神来自神灵,但只在人类世界出现),既是又不是真正的天意(虽然天意关注人类运道,但对命运或命数漠不关心)。

对维柯的天神意旨观与17和18世纪其他哲学和宗教主张的关系作出评价也非常重要,因为维柯对詹森主义(Jansenism)论争的回应,对社会契约论、自然法论争的回应,都帮助他形成了有关天意运作的构想。其实,我们应从这个角度来评价维柯的天神意旨观,即它是关于人类理解和自由意志(libero arbitrio)之性质的各种对立观点(这些观点既融入又引领了文艺复兴的人文主义思潮)交织混杂的产物。不过,我们首先必须按《新科学》本身的表述方式来阐明维柯的天神意旨观。

维柯先是描述了兽性与人性的关系,最终,在《新科学》第一卷临近末尾处论述“方法”时,维柯描述了人类、天意和神之间的关系。^①维柯在谈到首次大洪水后,人逐渐从野蛮本性转向人类文明的问题时假设,个体自制的自发行为——它源于有关神圣权力的有益“思

^① “方法”(Del metodo),卷一第四部分。所有提到《新科学》的地方都是指 Fausto Nicolini 编的《全集》(Opere, La Letteratura Italiana, storia e testi),卷43, Ricciardi, 1953, 页365-905。在本文中,依次引用卷次、部分和段落的数目。

想”——是人类进入文明开端：

但这些初民后来就变成诸异教民族的君主。这些人一定和野兽一样，只有在暴烈的激情大力推动之下才进行思考。所以我们必须从一种凡俗的形而上学开始……他们求助于这种凡俗的形而上学，使畏惧某种天神的思想，能给这些堕落的人类的野兽般激情强加上某种形式和尺度，从而转化为人性的激情。从这种畏惧天神的思想必定产生出人类意志所特有的冲动力，来抑制肉体强加给心灵的各种激动，使它完全平息下去，以成为明智之人；或至少把它们转变为较好的效用，以成为文明人。（1.4,340 段，强调的内容为我所加。）^①

在谈论这一点时，维柯运用文艺复兴和 18 世纪早期的政治理论、心理学及新亚里士多德主义物理学涉及的准中性的描述性术语（“君主 [*principi*]……明智之人 [*uomo sapiente*]……文明人 [*uomo civile*]”；“暴烈的激情 [*violentissime passioni*]……人类意志 [*umana volontà*]……肉体强加给心灵 [*impressi alla mente dal corpo*]”；“冲动力 [*conato*]……抑制 [*freno*]……激动 [*moti*]”），描绘了从兽性到人性的转变。甚至，人对超拔力量的意识也在于：有关“某种天神”的“思想”，而非对上帝或任何特殊的神圣力量的理解。然而，维柯更为大胆的是，他禁不住把自己的描述扩展进这样一个评论里——以物理力学的用语开始，而以道德和伦理评价的表述结束：

这种对肉体激动的控制当然就是人类的自由选择，亦即自由意志的一种结果。这种自由意志就是一切美德（其中包括正义）的来源和寄托所。意志在受到正义指使时，就是一切正义事物和一切凭正义制定的法律的来源。（340 段）

^① [译按]译文参阅朱光潜译本，商务印书馆，1997，根据 T. G. Bergin 和 M. H. Fisch 的英译本略有改动。下同。

然而,这种论证方式并不表明,人凭自身就能发现且有意识地选择品行端正的正确道路。这绝不是人的真实情况。在维柯看来,“异教”徒从一开始就秉承了腐化的本性(*corrotta natura*),并受利己之欲(*amor proprio*)所折磨(*tiranneggiati da*)(341段)。人类的直接目标是他自己的利益:对他有利的毫无疑问就是好的;而不顾及(或实际上是反对)其他人的利益:

这种利己之欲迫使他们把私人利益当作主要的向导。他们追求一切对自己有利的事物,而不追求任何对同伴有利的事物,因此无法控制住自己的激情以转向正义。(341段,强调的内容为我所加。)

人类“利己之欲”的性质和结果随不同时期的社会组织——《新科学》对此进行了理论化描述——的变化而变化(亦即从野兽般的独居,过渡到人性的家庭,再转变为城邦的公民社会,诸民族,最后直至全人类)。不过,“利己之欲”的本质始终未变,它在《新科学》里被解释为“福利”(*salvezza*)和“自我利益”(*utilità propria*):

我们因此确定了这样一个事实:人在野兽状态下只希求他自己的福利;娶妻生子后就希求自己的及其家庭的福利;进入公民生活之后,他就希求自己的及其所属城邦的福利;等到其城邦的统治推广到若干民族,他就希求自己的和民族的福利。如果若干民族由于战争、和约、联盟和通商而结合在一起,他就希求自己的和全人类的福利。在所有这些情况中,人主要希求他自己的利益。(341段,强调的内容为我所加。)

如果这是实情,如果在所有这些情况中,每个人主要是追求他的“自我利益”,那么,人类曾经是怎样实现社会交往,并实现正义的?这点可根据前面讨论所引用的话来表述:倘若人类永无止境地追求“自我利益”是事实,人类的“自由意志”(*libera volontà*)怎么可能是“一切

美德的来源和寄托所”(domicilio e stanza di tutte le virtù),尤其是“正义”(della giustizia)的来源(“意志在受到正义指使时,就是一切正义事物和一切凭正义制定的法律的来源”)?

总而言之,答案就是天神意旨。维柯认为,生活的驱动力是激情,人类生活的形式显得是在激情与自制、激动(moti)与抑制(freni)持续不断地相互作用下,塑造和再塑造而成的。一定程度上讲,维柯思想体系中的这一描述准确无误。然而,在维柯看来,为人类活动奠定基础,并最终使其有序化的主导力量,并非源于人的欲望,而是出自神的安排。通过天意不可见但绝对不容小觑的力量,神的安排决定了人类活动及其结果。事实上,社会制度的有序发展取决于人与人、人与环境的相互作用,对此,维柯在后培根时代经验论者之面目的掩饰下,在整部《新科学》中,不厌其烦地用大量细节进行了解释。但是,只有在天神正义的帮助下,社会保存才会成为人类活动的职责;正是天神的工作,才使正义在“人类活动”的经验世界中得到“实施”:

因此,只有凭天神意旨,人才会被控制在上述各种制度之中,作为家族、城邦,最后作为全人类的一个社会成员而行使正义。人如果不能获得他所希求的一切利益,就要受这些制度的约束,只希求他所应得的那份利益,这就叫做正义。所以调节一切正义的就是天神的正义,其目的就在保存凭天神意旨来行使正义的人类社会。(341段;强调的内容为我所加。)

在第一卷较前面的地方,维柯也有相似说法,这一部分阐述了《新科学》的“要素”:

天神意旨……就是天神的一种立法的心灵。因为,由于人类的激情,每个人都专注于私人利益,宁可像荒野中的野兽一样生活。立法把人们从这里挽救出来,制定出政治制度,使人们可以在人类社会中生活。(1.2.7,133段,强调的内容为我所加。亦参132段。)

人确实拥有理智和意志,两者必然会把放纵的激情转变为德性。但人类自身的能力微不足道,他们最终无法胜任这项任务(“无法控制住自己的激情以转向正义”)。因此,为了使社会得到保存,尽管人类存在私欲,还是一直受天神的助佑(得到天神意旨在世俗活动层面上,神圣恩典在超验真理上层面的助佑)。正如维柯随后在“要素”这一部分里所言:

人虽孱弱,却有自由选择,可以把激情变成德性;他……受到天神的助佑,在自然层面受天神意旨的助佑,在超自然层面受神圣恩典的助佑。(1.2.8,136段,强调的内容为我所加。)

因此人是自由的,虽不完全;是独立的,虽不彻底;是有智慧的,虽不充分。“人类活动”表面经验的随机性与“真理”之统一秩序的结合,赋予了《新科学》双重功能;《新科学》对人性发展的考察不仅促进了对人类本身更全面的理解,而且间接地,更全面理解了人类意志的作用:既是现实的又是理想的,既是世俗的又是超验的。这一理论内容的非正统色彩,在一定程度上解释了,为何维柯有关人类知识和自由的观念会造成那样的根本困境;同时,这也说明了维柯为何要强调他的一个主要论题,该论题在导论“本书的思想”中首次提出,之后在第一卷的结论部分,即在上文提到的论“方法”这一部分得到重述:

……天神意旨在这方面的安排所具有的理性,就是我们这门科学所要探讨的主要课题,因此,这门科学就是有关天神意旨的一种理性的政治神学。(2段,强调的内容为我所加。)

维柯的“新科学”从某种角度讲是“有关天神意旨的一种理性的政治神学”,因为社会组织的演进,人类理性的发展,以及人类文化的特性(宗教、婚姻和埋葬,及诸如献祭仪式和乱伦禁忌这类次要的特性),全都证实了主宰力量的存在——主宰力量是就目的论而非末世论或天意本身而言(参见2.2.5,629-630段各处)。

在论“原则”这一部分,即维柯三个导论性说明的第二个(在“要

素”与“方法”之间),维柯首次阐述了其著作的主题,他的首要目标不是研究“自然”界(“这个自然界既然是由上帝创造的,那就只有上帝才知道”[del quale, perché Iddio egli il fece esso solo ne ha la scienza]),而是研究人类心灵在“政治”世界中的各种变化(“这个政治世界既然是由人类创造的,人类就应该希望能认识它”[del quale, perché l'avevano fatto gli uomini, ne potevano conseguire la scienza gli uomini]):“政治社会的世界确实由人类创造出来,所以它的原则从我们人类心灵的各种变化中必定可以找到”(1.3,331段;强调的内容为我所加)。这看起来依然像个严格的经验研究计划。但天意在世上的无所不在也指向了超验的真理,这个真理隐藏在它的世俗影响之后,隐藏在心灵的各种“变化”之后。或用卡普尼戈里(A. Robert Caponigri)的话来说就是:维柯的哲学是一种(通过天神的帮助)走向理念但绝不会臻至理念的时间哲学。^①正如卡普尼戈里在探讨——该探讨富有启发性,不过一定程度上有理想主义的倾向——维柯的天神意旨观时指出的,尘世中的人类权力、知识和意志有限度,但它们趋向无限。引用维柯为1720年版《普世法权论》(也是卡普尼戈里所注意到的)写的纲要来说,神的本性是“无限的知识、意志和权力”(nosse, velle, posse infinitum),人的本性则是“把自身交付给无限者的有限的知识、意志和权力”(nosse, velle, posse finitum, quod tendat ad infinitum)。^②在《新科学》里,维柯的关注点在于后者,但他也苦口婆心地提醒读者注意前者的重要性,以及天神意旨作为调和尘世事实与神圣真理之中介的重要性。

天神意旨的调和作用除了对联结人类知识、自由和德性具有重要意义外,对人类意图与结果的所有关联也举足轻重。从理论上讲,天神意旨的作用对探讨《新科学》的主题“诸异教民族”(genti)的重要性不言而喻。“诸异教民族”被否认具有希伯来人和基督教启示所提供的对神圣意图的特殊洞见(这种启示以真神的“非凡”帮助为特征,优越于天

^① 特别参见“天神意旨”这一章,见 A. Robert Caponigri,《时间与理念:维柯的历史理论》(Time and Idea: The Theory of History in Giambattista Vico), London, 1953, 页 91 - 108。

^② 《法学全集》(Opere giuridiche),《普世法权论》(Il diritto universale), Paolo Cristofolini 编, Nicola Badaloni 导读,《世界的声音》(Le voci del mondo), Florence, 1974, 页 5。亦参 Caponigri,《时间与理念》,前揭,页 91。

神意旨单独提供给“诸异教民族”的“寻常”帮助。参 1.2 第 105 节, 313 段)。不过, 维柯宣称, 甚至“诸异教民族”也有一种与生俱来的关于天神意旨的概念(27 段各处)。尽管维柯这样宣称, 但他有时似乎又认为, 不仅“诸异教民族”, 甚至全人类(包括犹太教和基督教社会), 都历经了他所说的历史循环中的“历程”(corsi)与“复归”(ricorsi)。在维柯把欧洲中世纪描述为“复归”与衰落[即最后的野蛮时期(tempi barbari ultimi)]时, 这个循环过程格外显著(见 125 段各处)。

其次, 意图与结果不一致的问题, 源于企图调和个人自私本性与历史进程的连续性——个人只拥有关于神圣意图的残缺不全的知识, 历史进程则被“诸民族”(tutte le nazioni)所遵循。诸目的——用珀普(Leon Pompa)的话来说, 这些目的“驱使个人去行动”——的异质现象, 在一定程度上是由维柯阐述社会变革的逻辑复杂性造成的。^① 这个问题可以直接表述为: 如果人类只遵循自己的欲望, 那么, 尘世行为的各种结果的前后一致又该如何解释? 在回答这个问题时, 维柯试图驳斥他视为宗教的、哲学的或斯多葛派的决定论者(包括芝诺和斯宾诺莎), 以及伊壁鸠鲁学派的非决定论者(包括霍布斯和马基雅维里)。在此, 天神意旨依然是维柯在这些立场中建立一条中间道路的核心概念。天神意旨的调和作用使维柯避免了决定论和非决定论的两难选择(斯库拉[Scylla]和卡律布狄斯[Charybdis]),^② 因为人类确实拥有自由意

^① Leon Pompa, 《维柯:〈新科学〉研究》(Vico: A Study of the "New Science"), Cambridge, 1975, 页 52; 亦参 Caponigri, 《时间与理念》, 前揭, 页 101 以下(卡普尼戈里注释说, “诸目的的异质性”这个术语不属于维柯, 事实上它不适用于《新科学》, 尽管它有益于贯通维柯有关这个论题的思想); 以及 Luigi Bellofiore, 《论维柯的天神意旨说》(La fottirina della provvidenza in G. B. Vico), 载 *Pubblicazioni dell' Istituto Universitario di Catania, serie filosofica—saggi e monografie*, 34 (Padua, 1962), 页 22—24。

^② [译按]斯库拉和卡律布狄斯是荷马史诗《奥德赛》(Odyssey)中描写的两个海怪, 分别盘踞在两座悬崖上。斯库拉有六头六颈十二足, 它隐身洞中, 六个头伸出洞外时狂吠不止, 并不时地猎取海中动物。船只经过时, 斯库拉便伸出头去, 每个嘴里都要吞吃一个水手。在相隔不远的另一座悬崖上, 长着一棵高耸入云的无花果树, 崖下居住着另一个凶恶可怕的海怪卡律布狄斯。它一日之间, 三次吞吐海水。凡经过此处的动物和船只, 都有被它吞没的危险。奥德修斯在斯库拉和卡律布狄斯之间航行, 一边要绕过斯库拉, 一边要避开卡律布狄斯, 真是进退维谷, 左右为难。参见《奥德赛》, 王焕生译, 人民文学出版社, 1997, 卷十二, 行 85—114。

志(*però debole*)”,上帝也确实介入了对异教世界的救赎,但介入方式只是“自然而然地”(naturalmente)通过天神意旨而非启示的超验真理。不过,天神意旨作为一种干预力量,只用于帮助(aiutare)和安排人类制度的进程,而非决定个人的行为。另外,我们必须认识到,或许部分是为了提防异教邪说,维柯没有作出任何有关人可以直接认识上帝意志的宣称,而只是说人能够“读懂”天神意旨在事实背后的作用。我们可以进一步引用上文讨论“方法”的段落来阐明:

因此,我们的新科学可以说必须证实天神意旨在历史中所做的事,必须是一部天神意旨在没有人类认识或意图而且往往违反人类计谋的情况之下,颁布给人类这个伟大城邦的一些制度的历史。因为这个世界尽管是在时间中创造出来,而且是特殊的,但天神意旨在其中奠定的那些制度却是普遍和永恒的。(I.4, 342段。)^①

人类通过行动所欲达到的与实际获得的结果,依然是两个不同的问题。维柯有关个别世俗现象的概念(A),以及统一的、神佑的结果的概念(B),可以用 $A \rightarrow B$ 这个标记来表示,在该标记中,A与B的关联既不是由人类知识和意图来确保,也非由神的启示来确保,而是由天神意旨无处不在的工作来保证。莫里森将这一切关联视作一种隐

^① 亦参《新科学》2.5.5,段629:“系定理:是天神意旨制定了各种政体,同时也制定了万民自然法”(Corollario: che la divina provvidenza è l'ordinatrice delle repubbliche e nello stesso tempo del diritto natural delle genti)。Pompa也引用了342段,见《维柯:〈新科学〉研究》,前揭,页52。尽管克罗齐(Benedetto Croce)对维柯的探讨具有明显的理想主义倾向,但在这一点上(把“历史”本身定义为介于决定论和非决定论之间的基础),克罗齐的描述入木三分、简明扼要:“那么,历史既不是命运的安排也不是机遇所促成,而是由某种非命定的必然性和非偶然的自由所造就”(La storia dunque non è opera né del Fato né del Caso, ma di quella necessità che non è fatalità e di quella libertà che non è caso)。见《维柯的哲学》(La filosofia di Giambattista Vico), Saggi filosofici,卷二, Bari, 1911, 页117。Bellofiore也试图避免决定论和非决定论,不过我没有发现他所强调的“上帝意旨”(Dio providente)(前揭,页148-214;比较《新科学》,卷四,915段),对维柯阐述的天神意旨有何裨益。

喻(天神意旨观)和反讽(诸世俗目的的异质性)。他说:“对维柯而言,天神意旨观只是一种历史反讽的隐喻表达。”^①虽然莫里森的描述乍一看很有启发性,他的评价总体而言也没错,但仍有两个要点值得强调。其一,天神的工作不仅确保了隐喻的功能,而且确保了隐喻的世俗及理想真理;其二,历史反讽的隐喻化——天神意志与人类意志之间错综复杂的关系可证明之——绝对不是一件简单的事情。

这些问题对理解维柯的天神意旨观相当重要,它们有助于将维柯关于人类社会起源和性质的主张,与17和18世纪的社会契约论和自然法区分开来。维柯与(源于霍布斯的)社会契约论对社会起源的描述存在一些分歧。其中最大的分歧是,即使在最隐喻性的意义上来理解契约论,也暗示了这些社会参与者相比维柯阐述人类进程时所承认的,拥有无可比拟的知识和意志。维柯认为,初民的能力“微不足道”,无法作出这样的决定。此外,人类为了使群体得到保护而自愿放弃一部分个人自由的观念,也与维柯的体系格格不入。按照《新科学》说法,人总是遵循他的“自我利益”。倘若人放弃一定的自由,他这样做只是迫于强大力量的制约、他人比自己更强大或更有智慧,而非因为他预见到自我克制可以增加某些利益。社会契约论往往过于强调人预见自己的需要、处理自己事务的能力。对维柯来说,人类确实是从野兽般独居转变为公民社会,但这个转变源于对“某种天神”(qualche divinità)的畏惧,源于在文明世界中建立人类家庭的实际需要,而非源于某些特别获得的法律意识。在维柯看来,关注人类事务及其“福利”的立法机关,并非由“契约”同意的准司法机构代表,而是由天神本身的工作代表(“天神的一种立法的心灵”)。

至于自然法,维柯认可它的存在,但反对在其之前、被他称为“万民自然法学家”的三大领袖:格劳修斯、塞尔登和普芬道夫。对维柯来说,任何有关人性永恒法则的概念都是无稽之谈,因为这种人性观排除了人与人、人与其环境之间的特殊关联。维柯认为,先前的自然法理论的基本假设是:人类心灵的本性永恒不变,初民的传说和神话是

^① 《如何解释维柯〈新科学〉的天神意旨观》,前揭,页259。

永恒的哲学真理有意虚构出来的寓言。这个假设与“新科学”的假设和结论针锋相对。尽管如此,维柯在《新科学》里仍指出,不仅实在(或公民)法,包括自然法都确实存在。其实,在维柯看来,自然法的存在毋庸置疑,因为没有自然法,人类就不可能一如既往地社会中“舒适地”生活在一起。但这种自然法并非起源于人天生的善良或利他主义,或是可意会不可言传的理解:毋宁说,它起源于天神意旨。天神意旨的工作再次与人的“自由意志”结合起来,把人类追求私欲的邪恶转变成了公共德性。这个结合甚至使初民也得以在社会中生活;事实上,这种结合能力是人与兽最为重要的区别之一。换言之,由于人非常“爱社交”(socievole,或惯于与其他人结合在一起),由于这种社会性并非源于偶然,而是人性的基本一环,因此必定存在自然法。要是这个表述听起来绕口,唯有求助于天神意旨才能确保它的真实性——的确只能如此。在整部《新科学》及早期著作中,维柯始终坚持这个论证方式。^① 在《新科学》里,这个观点简明扼要的说法出现在“要素”这一部分,即我们上文引用的论自由意志、激情、德性、天神意旨和恩典之前的段落:

世间万物都不会离开它们的自然本性而仍安定或长存下去。

鉴于这一事实:从记忆所能追溯到的远古世界直到现在,人类都在社会中适合地生活着,单是这条公理就足以解决到现在仍在第一流哲学家和道德神学家们之间进行着的大论争,即反对怀疑派卡尼德斯(Carneades)和伊壁鸠鲁的大论争——这是连格劳修斯也还不能使之终结的大论争:法律是否依据自然而存在,或人按自然本性是否爱社交(这两个问题其实只是同一个问题)。

这条公理证明……人虽孱弱,却有自由选择,可以把激情变成德性;不过也证明,他受到天神的助佑,在自然层面受天神意旨

^① 比如,参见《普世法权论》,前揭,卷一第45章,“人天生是爱社交的”(Hominem esse natura sociale),页59。亦参《新科学》“本书的思想”,段2,以及“要素”,第114条,段326-329。

的助佑,在超自然层面受神圣恩典的助佑。(I.4.8,134-136段;强调的内容为我所加。)

或许我们不会对此感到惊讶:人们对维柯天神意旨观最常提出的批评性问题,并非针对天神意旨的性质和功能,而是着眼于它对维柯整个思想体系所起的作用。维柯使用天神意旨这个说法有时仅被当作一种策略,以便和他那个时代的国教制度和平相处;甚至被当成一种隐藏其旨趣和结论之倾向(即真正的经验主义和自然主义倾向)的策略。在其他时候,维柯的天神意旨观被视为一种装饰品,用以点缀修辞学和(或)哲学的体系,但这些体系压根儿无需这个概念,就能独自运转自如。有时维柯的天神意旨观也被当作一种替代方法——用一种次要的、间接的力量,亦即,上帝的隐蔽身份(senhal,古法语,游吟诗人用来隐称他们的隐密爱人——校按),来代替神明对人类事务真实的、直接的影响。

所有这些观点都与天神意旨的某些属性有关联,但这些人尽管这样声言,还是认为维柯的天神意旨观无关紧要。事实上,这是维柯思想的关键一环。由于天神意旨的工作、神圣恩典“不可言说的”性质与人类知识、自由,特别是意志的发展之间关系密切,因此天神意旨观是维柯思想体系的根基所在。确实,只有凭借天神意旨这个中介,维柯“新科学”作为一个思想体系的功能,作为讲述“异教”世界史的功能,才不仅合理,而且真实。此外,天神意旨本身不但确保了这种真实性,其作用在《新科学》里也比人们通常所公认的更为广泛;事实上,它甚至让作者本人心驰神迷。在维柯将基督教描述为一个“真正的”宗教之后(见“本书的结论”,1110段),他就以强调天神意旨的作用来结束《新科学》,天神意旨不仅决定了他的研究目的,而且决定了他的研究方法;维柯得出了一个自我反思性的结论,这个结论就像寓言里的警句,既非常贴切又不甚贴切:

但是,通过本科学所讨论的各种政治制度的次第,我们可以在这三种情感里明显感受到天神意旨:第一是惊奇感;其次是崇

高感,这是迄今一切在有关古人的卓越智慧方面的博学者们都感觉到的;第三是他们在狂热探索并试图获得这种智慧时,心中所感到的火热欲望……未受歪曲的三种情感正是学者们所应赞赏、崇敬和期望的,以便使自己和天神的无限智慧融为一体。

总之,从本书上文已提出的一切,最后应得出这样的结论:本科学对虔敬的研究是它不可分割的一部分,而且,一个不虔敬的人不可能具有真正的智慧。(1111-1112段;强调的内容为我所加。)

维柯、塔西佗与国家理性

卡勒梅拉(Santino Caramella)

林志猛 译 林国华 校

塔西佗(Cornelius Tacitus)是因其思想让维柯(Vico)偏爱的“四位作家”之一。确实,维柯在把培根和格劳修斯引为同道之前,已将塔西佗和柏拉图作为他哲学研究的基本主题。

因为两人都凭一种高明无比的玄奥思想,塔西佗按人本来的样子去看人,柏拉图则按人应该有的样子去看人。柏拉图凭他的全面普遍的知识去探求构成人的理性智慧的那种高贵性,塔西佗则走向一切实际利益方面的智谋,具有实践才能的人凭这种智谋,就能在极端变幻无常的祸福机缘中,使事情达到好的结局。^①

事实上,由于维柯如此细致入微地研究了塔西佗,他在塔西佗派(*tacitismo*)的研究者中便取得了显著地位。^② 维柯不仅把塔西佗的作

^① 维柯《自传》(*L' autobiografia*),见《全集》(*Opere*),F. Nicolini 编,Naples,1953,页 31-32,48,49(中译见《新科学》附录,朱光潜译,商务印书馆,1997。文中引文参阅此译本。——译注)。关于维柯与塔西佗的关系可参 G. Fassò,《维柯的“四位作家”》(*I quattro autori del Vico*),Milan,1949。

^② G. Toffanin,《马基雅维里与塔西佗主义》(*Machiavelli e il Tacitismo*),Padua,1921,页 220。

品作为他公开和私下教学的经典文本,因其语文学特性及独特的文史理论而评论他,称赞他的智慧与教育天赋,^①而且不断从中引用各种基本的例证和箴言,以详细论证他在《普世法权论》(*Diritto universale*)和《新科学》(*Scienza nuova*)中阐述的系统学说,并用于解释《新科学》涉及在古代世界。^②

然而,维柯并没有采用塔西佗派的流行做法,即倾向于斯多葛主义或神学的做法,来解释塔西佗“走向一切实际利益方面的智谋”所运用的方式。特别是在《编年史》前六卷的美第奇抄本发现后,^③塔西佗派中人把(塔西佗)针对提贝里乌斯诡秘莫测而又残酷专断的国策的批判解释为对共和良知的伦理完整性的颂扬。此外,维柯反对廉洁君主的理想——甚至他的同代人多里尔(Paolo Mattia Doria)在《论君主的教育》(*Della educazione del principe*)(Naples, 1710)中也宣称——“君主就是塔西佗和马基雅维里认为其秉有一切邪恶统治技艺的那些人”。^④因此,这两个伟大的历史学家都同意,应对真实的国家首领的邪恶统治技艺进行研究和描述;这也许是因为他们(维柯也一样)都认为,与其痛苦地被迫接受僭主们在事实确定性上的反复无常,不如凭借这种“确定”感,唤起不再怀疑国家的意识。^⑤所以他们一致坚持,

① 参阅《塔西佗〈编年史〉对〈新科学〉的启示》(*Gli “Annali” di Tacito al lume della “Scienza nuova”*)一个历史评注(1730年之后)的概要,见尼柯里尼(F. Nicolini)出版的《维柯的历史作品》(*Scritti storici di G. B. Vico*),收于八卷本《全集》的第六卷,尼柯里尼编, Bari, 1914-1940,页401-413。关于维柯学派对塔西佗作品的评价与运用可参见《全集》卷五,页959,965。

② 在《普世法的唯一原则和唯一目的》(*De uno universi iuris principio et fine uno*)与《语文学的融贯一致性》(*De constantia philologiae*)中,对塔西佗带有诠释意味和批评性归纳大概引用了50次,而在《新科学》里,至少有60次。

③ Filippo Cavriana,《关于塔西佗〈编年史〉前五卷的论文集》(*Discorsi sopra i primi cinque libri di C. Tacito*),Florence,1597;Curzio Pichena,《塔西佗作品批注》(*Ad C. Taciti opera notae*),Florence,1600。

④ 维柯《论意大利最古老的智慧:从拉丁语源发掘而来》(*De antiquissima Italorum sapientia: Liber primus seu metaphysicus* (1710)),见《全集》(Naples),前揭,卷一,页246[中译本见张小勇译,上海三联书店,2006][译注]

⑤ 维柯《普世法举要》(*Sinossi del diritto universale*),见《全集》(Bari),前揭,卷二,页5。

在人不得不面对的命运之极端处境的考验中,力量就是正义(*id aequius quod validius*),就正义的问题来说,最伟大的荣誉属于勇敢和英雄般的力量。^①

塔西佗与马基雅维里相关联的原因在于,两者都“按人本来的样子”(按国家意识)进行沉思,这种沉思是《新科学》赞颂的德性(*degnità*)之一,被定义为立法的真正目的:

立法是从人本来的样子来看人,以便使人能变得在人类社会中有很好用处。人类从古到今有三种邪恶品质:残暴、贪婪和野心,立法应摆脱这三种邪恶品质,创造出军人、商人和统治者三个阶级,从而创造出共同体的强力、财富和智慧。立法从这三种极可能毁灭掉地球上所有人的可怕邪恶中,创造公民幸福。^②

凭借这种观念,维柯带着为国家和政治家的立法工作提供大量受到客观评价的事实意图,阐明了塔西佗在叙述上和心理分析上的粗朴乃至残酷(*crudities*)。维柯把出于功利和欲望动机的现实考虑——在这种动机中马基雅维里看到了对政治生活的形成与变化的有益成分——与其历史哲学中置为首位的“目的循环论”原则结合了起来。^③

① 维柯《普世法的唯一原则》(*De uno universi iuris principio*)序言,见《全集》(Bari),前揭,卷二,页32。

② Thomas G. Bergin 和 Max H. Fisch 译,《新科学》(*New Science*), Garden City, 1961, 卷二,第二部分,第7段;比较 Nicolini 编的《全集》(Bari, 前揭,卷四,页437)中的注释版。

③ Nicolini 证明了维柯在《新科学》第7章引用的“德性”(*degnità*)一词来源于马基雅维里《论李维》(此书被维柯称为《研读李维》[*Lectiones Livinae*])的卷一,第一章。参见《全集》(Naples),前揭,页562,以及《全集》(Bari),前揭,卷四,1472。亦可比较其他地方(如,页30-31,74,88和93)与《论李维》(卷一,分别见页11,12和37)出现的“德性”。在《〈新科学〉第二版的历史评注》(*Commento storico alla seconda scienza nuova*, Rome, 1949, 页11),以及论文《论维柯与霍布斯的思想关联,兼论马基雅维里》(*Su taluni rapporti ideali tra il Vico e Hobbes, con qualche riferimento a Machiavelli*, 载 *English Miscellany*, Rome, 1950)中,尼柯里尼用大量的细节处理了这个问题。在《语文学的融贯一致性》(*De constantia philogogiae*)里,维柯仍没有删除那些否定性的语句,坚持“马基雅维里是共和国最杰出的罗马后裔”(*Machiavelus genus romanae re publicae non assecutus*) (见《全集》[Bari]卷二,页562)。