

衡平與寬容：笛福的社會思想

楊璐

中國政法大學社會學院

摘要 面對早期現代社會中的個體與社會、自然與上帝、理性與啟示之間的緊張，笛福力圖返回基督教傳統去尋找可資利用的資源。他看到人們紛紛跳出傳統，任意反叛權威，追逐自由與金錢，卻在物質化的世界中喪失理解共同生活的準則。他將“自由持有農”作為議會政治的公民形象，並創造魯濱遜，重新闡發個體、自然與上帝的關係，為社會生活尋找自然的基礎。在他看來，人是在經歷自然與內在自省中，產生自己對上帝的單純情感，並衍生出對同類受造物的義務感。衡平既不是嚴苛的正義，也不是抽象的大義，而是以人性所能承受的程度作為考量的依據。衡平的根本在寬容，寬容是人通過懺悔式反省，超越性情的乖戾，不再偏執一端，不斷破我之執念而生發出的人道情感。這種人道情感，而非形式性的法律，才是真正的社會性關聯，才是議會政治的基礎。社會不能僅靠國家的實定法來治理，而只有在衡平與寬容之上，才能形成平衡物欲的力量，並避免為種種激進潮流所衝擊。本文回到歷史的語境，對笛福的衡平和寬容思想進行研究，有助於探究英國社會思想的自然觀及其與人道思想的內在關聯。

一 作為社會思想家的笛福

正統社會思想家的名單上沒有笛福，但他對早期現代社會卻有著豐富的講法。早年作為輝格黨派的一員，他曾撰寫過一系列



批判君權神授，捍衛自由政府的論戰小冊子，指出被動服從教義違背理性法，人民擁有反抗專制君主的積極權利。粗略來看，笛福似乎是洛克思想的完全的繼承人，主張人民的自由權利，提防君主特權任何擴張的可能性。但細緻閱讀他的政論文會發現，他並不是在純粹觀念論的基礎上，推演政治社會的架構，而是深入光榮革命的現實，考察政治社會的基本問題。

光榮革命後，教會高層與詹姆士二世党人聯合，詆毀著斯圖亞特家族以外的新君主。下議會又受黨派利益影響，濫用特權，不僅危害國家的利益，還威脅人民的自由。尤為典型的事件是肯特郡紳士請願。1701年，西班牙查理二世去世，路易十四宣佈孫子安茹公爵繼承西班牙王位，隨之切斷了英格蘭、荷蘭與西班牙的貿易，嚴重威脅了英荷的商業利益。歐洲的均勢被打破，英國的命運與整個歐洲一道，安危未定。面對這種與法開戰的局勢，威廉請求議會授權，在英國建立一支常備軍，議會卻以威脅自由為由，斷然否決，引起諸多英格蘭士紳的不滿。肯特郡離法國最近，最有可能遭到摧毀。肯特郡的業主 (freeholders) 在肯特郡首府梅德斯通會面，起草了一份請願書，主動向國王提供幫助歐洲盟友所需的戰爭物資。他們選出五人將請願書帶到倫敦，在5月呈給議會，下議院卻認為這份請願書具有煽動性，下令逮捕這五位紳士。

笛福大膽地回應了這個事件。他單獨提交給下議院發言人羅伯特·哈里 (Robert Harley) 一份《選民錄 (Legion's Memorial)》，為這五位被捕的紳士辯護，強調人民有權告知自己在議會中的代表他們所不喜歡的情況，通過請願、陳情、建議，或其他和平的方式，將議會指引回他們認為合適的軌道上去。“英國人不再是議會的奴隸，正如不再是國王的奴隸一樣。”¹ 而後，他又發表了《英格蘭集合體的原初權力 (The Original Power of the Collective Body of England)》、《對戴夫南特論文首章的一些評論 (Some



Remarks on the First Chapter in Dr. Davenant's Essays)》，以及《根據神法：十二卷諷刺文 (Jure Divino: A Satyr in Twelve Books)》，指出政治國家的權利高於議會代表的特權。當議會變得反應遲鈍時，人民有權向君主請願解散議會。

笛福否認國王擁有至高無上的神聖權力，但並非認為，英格蘭應該變成議會主權的純粹民主政體。他看到議會黨派的偏私與狹隘，借助法案，排斥異己，危害自由與福祉。他強調，不論議會特權，還是君主特權，只有遵從法律的進程，符合人民的福祉，才擁有神意。請願的權利是根本性的，沒有法院和立法機關可以不承認它。不過，人民的這種根本權利，是否潛在地具有傾覆議會政治的危險？笛福對此否認，指出，人民通過請願，對抗的不是議會自身，而是議會中的派系和黨派，因為“英格蘭的人民，不可能是暴民、烏合之眾、雜眾 (multitude)，或隨便什麼你願意稱呼的糟糕的名字；英格蘭的人民不可能由於傾向或密謀而變得不喜愛議會；他們也許會有不喜歡這批或那批議員的理由，但他們從未試圖毀掉作為議會的代表 (Representative)，這是不可能的”²。

換言之，選出代表的英國人，才是議會政治的基礎。不過，這些人並非傳統的士紳階層 (Gentry)，貪圖舒適，卻自負閒散，缺乏見識，輕視貿易，為生意人湧入自身等級而感受到莫大羞辱。這些人也不是投機商，通過欺騙、僱傭等手段，進行股票買賣 (Stock-Jobbing)，為了“得到副職，成為市參議員、縣治安官或市長，最重要的是為了成為議員”。³ 笛福認為，真正擁有理解力，熱愛自由，敢於請願的，是經過商業，而與世界關聯在一起的貿易的人民 (Trading people)。他們在本鄉本土，卻放眼世界，關心自身的事務，也關心國外的事務。“貿易 (Trade) 的原初有一種神性”，“神意使自然適應貿易”⁴，而這與笛福給人民的選舉權和社會契約賦予神意，關係緊密。



所以，笛福除了撰寫政論小冊子，還撰寫了大量的神學著述、經濟文集、家庭教育手冊，以及相關的虛構文學。這些著作互相關聯，體現出他對早期現代世界的整體理解。在笛福看來，原始材料和製造品的分佈不均是神意的安排，是為了使人與人的相互交往成為必需。這是個墮落的世界，但上帝留給了人類“衣著的材料、可吃的食物，以及為生活的愉快和便利而來的無數的補救，尤其在極端混亂時至高的補救：勞動、勤勞和通商，即貿易”⁵。換言之，貿易內含社會性的本原，正是在這種本原之上，政治也才擁有它的根基。那麼，這種社會性的本原是什麼？貿易人之間何以形成社會？這是怎樣的社會？“社會”具有怎樣的意涵？

二 Freeholder 之涵義

在許多地方，笛福都使用 Freeholder 來描述英國人，將之作為政治社會的公民形象。⁶ 如果研究笛福的用語，我們會發現，Freeholder 在他的各著作中極為頻繁地出現，不論是神學著述、經濟著作、家庭教育手冊、政論小冊子，還是虛構文學。那麼，Freeholder 是什麼涵義？與商業社會又有什麼關係？

Freeholder 最初指的是存在于封建維蘭制之下的自由人，領有自由土地，但不像維蘭一樣，人身依附於領主，而只負擔自由義務。相較於公簿持有農只擁有土地的用益權，租約到期，需向領主繳納一定更新租約費而言，Freeholder 擁有土地的所有權，可以將土地繼承下去。16 世紀中葉貿易革命，領主為圈佔土地，抬高更新租約費和進入金，驅逐佃戶，維蘭制解體，而大批原臣僕和封地持有者因手藝而變得富有，獲得了地契，大量自由持有農產生。⁷ 對此，笛福在《英國商業規劃》中有所描述：



“維蘭和臣僕被送到製造商那裡當學徒，直至成為師傅，他們的名稱，甚至這個被稱為封臣制和維蘭制的事物本身，也逐漸被廢棄。臣僕靠貿易掙錢，維蘭靠體力掙錢。而領主也發現了這裡的甜頭，因為他們很快就通過贖買的方式免除了勞役，帶著領主去領錢。於是，茅舍農變得富有，買下了他們附帶著公用權 (the right of Commonage) 的農舍以便生活，只要他們同意，還可以將租約更新下去，這就叫做公簿持有制。另一方面，直到今天在北方還稱做臣僕和封地持有者的人也變得富有，和領主混在一起，用一筆錢擺脫了他們奴役性的保有權 (Tenures)，得到了他們的地契，轉變為自由持有農 (Freeholds)。為了完成這偉大的工程，土地上的農民現在被允准通過支付一定租金來獲得土地，而士紳 (Gentry) 則獲得了一種貨幣形式的收入，他們過去則對此一無所知。”⁸

笛福描述了一幅商業社會興起，維蘭制⁹和封臣制日漸衰落的情景。被領主驅逐的佃戶開始工作，但不是為了茅草屋和號服，而是為了貨幣，為了靠自己的雙手生活。女人和孩子學會了紡紗，男人離開了樹籬和壕溝，在製造商的安排下成為了羊毛梳理工、織工、漂洗工、呢絨工、搬運工。最初佛蘭芒人來到這裡教他們怎麼幹那些活，而後很快英國人自己成為了師傅，相互傳授技藝。

不僅這些佃戶，從屬於佃戶的下等人，亦即被稱作農夫和茅舍農的苦力，也因貿易而發生變化。原先在維蘭制下，他們照看主人的馬匹，驅趕主人的聯畜，出售主人的木材，用柵欄、樹籬、壕溝圈圍土地，打穀脫粒，做著所有奴僕的勞動，以此來糊口，也只能擁有一間破茅舍，住得幾乎不如一間還湊合的新式豬舍。他們像乞丐一樣，對著水管喝水，蹲在廚房門口吃飯，活像是乞丐。更為致命的是，在他們眼裡，主人就是國王，甚至可以



說是他們的上帝。“他們如此盲目地服從於他，崇拜著他，以至於只要他一聲令下，這些人就會起來反抗自己的國王，並拿起弓箭反抗任何他命令自己反抗的人。”¹⁰

換言之，維蘭制與封臣制沒有根本區別，都造就了同樣的依附性的人格。偏私與偏見統治著他們的心智。然而，貿易革命本身帶來了一場有關事物性質的革命。從事貿易的臣僕和封地持有者的人，變得富有，用一筆錢擺脫了他們奴役性的保有權，得到了他們的地契，轉變為自由持有農 (Free-holds)。這種轉變所產生的影響，不僅僅是生活層面，還推進至更普遍的社會層面。貿易革命在他們身上，塑造了一些基本的品質，帶來了社會的變革。

節儉的自由持有農慢慢成為製造商，受到成功的鼓舞，加倍地勤奮努力，悉心經營，積累了財富，而奢侈糜費、恃富而驕的士紳，滿足於他們令人愉悅的收益的進增和租金的上漲，仍然虛榮、輕浮、揮霍無度。前者蒸蒸日上，後者雖然仍有進款，但越來越窮困潦倒，直至前者出錢買下後者的全部地產。笛福指出，貴族 (Nobility)，以及擁有土地並被稱作士紳的騎士和鄉紳 (Esquires)，原先是依靠上述那些奴役性的保有權來擁有財產的，貿易革命後，他們幾乎到處在變賣他們的地產，平民和生意人買下了它們，變得比士紳和貴族還要富有。¹¹

所謂 Freeholders，是在自己的土地上勞動，依靠自己獨立生活的人。他們無需依附領主，他們自己就是自己的領主，是心智上獨立自主的自由人。在《英格蘭集合體的原初權力》中，笛福更加直接地表達了這些 Freeholders 相較於其他身份群體的獨立性。他指出，臣僕和公簿持有農雖然可能有錢支付自己的租金，但仍然需要依賴給定的條款，仍然是生活在他人允准之上的人。只有擁有自由保有地的人，才對英格蘭擁有根本的權利。

“那擁有了最少的自有保有地的人，如同這個國家最尊貴的人 (the greatest Noble man) 一樣，是自己的自由保有地的領主，也



是自己的領主。他並不虧欠任何人任何效忠或效勞的義務，甚至國王，除非是受他自己制定的法律所規定，也即他在議會中被代表時制定的。”¹²

可見，在笛福看來，這樣的人才更能擺脫派系利益的支配，才是他所設想的政治社會賴以存續的真正公民。他們選出代表，組成議會，同意通過各項法案，促進國家的繁榮和人民的自由。不僅如此，笛福還闡發了與之相伴隨而來的義理上的革命。他指出，土地的所有權是世界上最好的治理的權利 (title of government)，以此為基礎的土地保有權，一些為國王擁有，一些為領主擁有，一些為騎士擁有，一些為佃戶所有。領主需向國王負擔效忠義務，他們又從自己的佃戶那裡獲得效忠，這一切不過是在承認，土地的權利給予所有者對於佃戶和定居者的治理權利。¹³

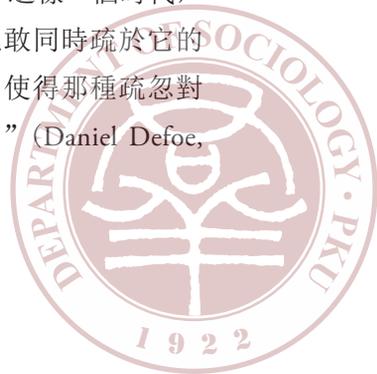
換言之，權力的正當性基礎發生改變，國王和貴族的權力來自土地財產權，而非古老父權的沿襲。國王是“普遍的自由持有農”(universal Freeholder)，擁有普遍的治理者的權利”，而領主和貴族的權利，也“並非國王或議會法案賜予的權利，而是一種對土地所有的自然權利，由習俗和古老習慣留傳下來，宛如自祖輩那裡，或自超出了記憶的時間的古老慣例 (prescription) 那裡繼承下來一樣”¹⁴。可見，笛福並未用財產權完全否認古老慣例和先例的正當性，而是承認先例和傳統的合法性，但將原始權利由神法 (Jure Divino) 轉為財產權，並以此重新建立君主、貴族和議會的關係。也因此，笛福強調，議會並非第四等級 (a fourth Estate)，而只不過是其他三種財產身份 (Estates) 的中心。¹⁵ 議會的所有權力和權威都來自於選出他們的人民，主權者有權解散議會，而人民有權選舉出新議會。

可見，這是一幅聯結著貿易的新的政治圖景。權利不再基於《舊約》，而是基於自然理性。政治社會的根本，是自由保有自



身財產的人們 (Freeholders) 通過自己在現實世界中的經驗，為社會的各領域提出規劃和建議，使混亂、無計畫、無效率的社會安排理性化。雖然貿易含有神聖秩序，但不借助公共理性，私人是無法直接實現這種秩序的。這種內含於貿易的神聖秩序要得以實現，就需要理性的社會安排。在《計畫論》中，笛福根據自己在商業世界中的親身經歷，提出了一系列社會改進的建議。他的建議非常實際，比如，為英格蘭建一條新公路體系，為窮人籌辦養老金和保險計畫，資助一所為精神失常者提供人道治療的醫院，建立一個有效的銀行系統來理性化信用，開辦一所軍事學院來訓練軍官，建立一個改良體系來為海外貿易商和海軍徵募海員，改進有關破產的英國法令，等等。¹⁶ 在他看來，這才是自由持有農 (Freeholders) 的代表們所應致力於的公共事務的努力。

笛福的“社會”的運轉之中存在著上帝的神意。Freeholders不是瀆神的個體，在物欲的洪流中，被私人的利益和派系的偏見所支配，迷失自我。相反，他們是既合乎世俗交往，卻又心懷虔誠的人，在繁忙的事務中，仍能實現靈魂的安寧和隱遁。在《家庭指導手冊 (The Family Instructor) 》中，笛福揭示了商業生活中的道德危機。家庭的不和，家庭成員對義務的淡漠、父母在管理和糾正孩子過程中所犯下的激情的錯誤，等等，在很大程度上，都是因為家庭忽視了宗教義務造成的。父子、主僕和夫妻之間的倫理關係是否正常，與男女主人是否真誠地履行信仰義務，為孩子和僕人樹立榜樣，根本性地相關。在笛福看來，這個時代裡，人們並不缺乏對義務的瞭解，而是缺乏對義務的實踐，並不缺乏教育，而是缺乏順從他們所學的東西。“我們到了這樣一個時代，人們能坦率地承認一件事是他們的義務，但也敢同時疏於它的實踐；人們能找出無數的詭計、推諉、權謀，使得那種疏忽對他們而言輕而易舉，對他人而言也情有可原。” (Daniel Defoe, 2006: 45)



因此，笛福看到，“freeholder”作為早期現代政治的基礎，不只在其獨立自由，更在其蘊藏的道德涵義。換言之，“freeholder”並非抽象自由之人，反叛著任何的權威，而是在日常的宗教道德義務的實踐中，駕馭欲望，自我治理，擁有自主性的人。他們或者在本鄉本土勤勞務實，或者在外面的世界奔波勞碌，但不論怎樣，他們內心都有對上帝的敬畏和感激，對同類受造物的關切，和對家庭成員的義務。在《宗教沉思錄》中，笛福更明確地表示，“freeholder”並非無主之人，他的主人是上帝。上帝是至高無上的領主，對人有著特殊的看護和關心，為人維持造物間的和平，使氣候適於居住，使動物富含營養，使植物可以藥用，並將它們交給人繼承下去。人和上帝的關係，類似總督與國王、佃農與領主的關係，前者擁有對土地的管理權，後者擁有對土地的所有權。

可見，“freeholder”不是孤零零的道德個體，而是在更大的世界圖景中，彼此存在關聯的社會個體。笛福對這種社會個體的豐富描繪，是在他的第一部虛構文學《魯濱遜·克魯索》中。表面上看，笛福刻畫的這個逃離本鄉本土，去外在世界闖蕩，最後重返社會的魯濱遜，完全迥異於傳統的“freeholder”的形象。他不固守本鄉本土，也沒有由繼承而來的土地。但這種離經叛道的形象，又恰恰凸顯出“freeholder”的實質意涵所在，凸顯出笛福心中社會成其為社會的最本原的東西。

三 魯濱遜及其“社會”

頗有意思的是，《魯濱遜·克魯索》是笛福最受歡迎的作品，而另一本，恰恰是《家庭指導手冊》。換言之，這種受歡迎的背後，恰恰反映出，大眾對於相關內容的好奇與需要。在某



種程度上，《魯濱遜·克魯索》是另一種樣式的《家庭指導手冊》。笛福表示，他不想用老套的說教方式去講故事，但又不得不說，寓言故事總是為了道德服務，而非道德為了寓言故事服務。“這個故事既是寓言的，也是歷史的。它是對人類空前的不幸和罕見的大起大落的很好呈現，最初的設計就是為了人類普遍的良善，為了人們可以以最嚴肅的方式使用它。因此，寓言或寓言性歷史唯一的適宜目的就在於說明道德和宗教的改進。”¹⁷

那麼，這是個怎樣的社會？人們遺失了怎樣的社會生活的法則？魯濱遜何以是個“freeholder”？他經歷怎樣一輪輪的運動，找到自己的社會生活的最為可靠的根基？他又一句怎樣的道德法則與親友、生意夥伴，陌生他人相處？

（一）流動的“社會”

笛福對“社會”的呈現，可謂頗為用心。最初的“社會”是以家庭的形態出場。“1632年，我生於約克城的一戶富足的家庭（good family），但我們家不是本地人氏，因為我父親是來自不來梅的外國人。他先是在赫爾城定居下來做買賣（mechandise），掙得了一份殷實的家產（a good estate）之後，便收了生意，移居到約克城並在這裡娶了我的母親；我母親的娘家姓魯濱遜，是本城的大戶，我由此的名為魯濱遜·克羅伊茲奈爾（Robinson Kreutzaner）；但英國人常常把字讀別了，於是我們的姓氏就被念作了‘克魯索’。”¹⁸

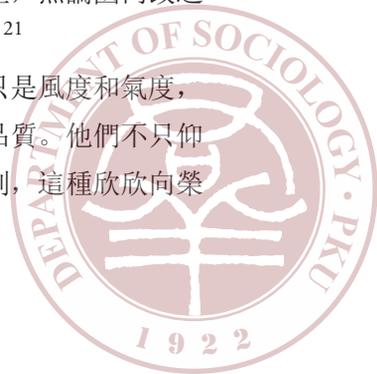
這並非一個傳統的家庭形態，裡面有著很強的政治和社會隱喻。魯濱遜這個經典的英國現代人形象，並非純種的英國人。他的母姓雖是本地人，但他卻繼承了父姓一脈的德國血統。這個伏筆與笛福早年撰寫《真正的英國人（The True-Born Englishman）》，諷刺英國人崇尚純正的血統，動機相同。在他看來，英國高教會



和托利黨人聲稱的純正血統是虛假的偏見。所謂英國的血統，不論在貴族還是平民之間，或者英國與荷蘭、德國之間，向上追溯，都是混合的。各黨派為了自己的利益，以這種偏見，攻擊新教君主的正當性，反而損害了英國人的自由。¹⁹ 在安妮女王去世前一年，笛福也撰寫“反對漢諾威家族繼承的理由”、“假如老僭位者回來，即論老僭位者擁有大不列顛的王冠的好處和實際結果”和“對沒有人想過的問題的回答，即假如女王去世該怎麼辦”，並因話題的煽動性，再次被捕入獄。第二年，安妮女王去世，老詹姆士黨人勾結老派的托利黨，企圖以血統的純正為由，讓老僭位者繼位，與捍衛自由的輝格黨人口誅筆伐，黨爭激烈。最終德意志漢諾威家族的喬治一世繼位，不過因其德國血統，他仍然受到托利黨人的輕視和怠慢。五年後，《魯濱遜·克魯索》出版，笛福為魯濱遜創造了混合的姓氏“Crusoe”。

魯濱遜的姓氏背後，其實是英格蘭社會的根本特徵。自都鐸王朝以後，英國不再像歐洲大陸的國家那樣，固守著血統、門第，以及君主所封授的頭銜、徽章，作為世襲等級區別的主要源頭。貿易革命，使財富成為英格蘭人的偶像。技藝、製造業、商業、農業迅速發展，人們更加看重現有的富足和殷實，而非家系的遠古悠長。一方面，受天主教迫害的新教徒逃亡英格蘭。他們大多是身懷技藝的手藝人，大大促進了英格蘭社會的繁榮。²⁰ 另一方面，約曼農，即自由持有農，憑藉勤勞和審慎，積累了財富，提高了社會地位。社會的流動加速，古老的世系衰落，新興的工商業家庭出現。正如笛福所言：“我們這個因貿易而興的民族，開展著世上最廣泛的商業，以此聞名於世，無論國內改進還是海外冒險，這些最大的事業都尤為繁榮。”²¹

這是個因貿易而興的民族，英國人看重不只是風度和氣度，還看重勤勞、審慎、仁慈、通情達理等有用的品質。他們不只仰望名望和權力，更珍視自由。不過，笛福也看到，這種欣欣向榮



的背面，是流動的社會狀態。魯濱遜接下來對自己家庭的描述，極為重要：

“我本有兩個兄長，一個是駐在佛蘭德的英格蘭步兵團的中校——這個團原先曾由大名鼎鼎的洛克哈特上校指揮——結果在同西班牙的作戰中，於敦克爾克附近陣亡。至於我的二哥，我至今都不知道他的下落，正像我的父母後來也不知道我的下落一樣。”²²

魯濱遜是家中的第三個兒子，兩個兄長都不安於傳統父輩的生活方式，或投身軍營，希圖立下軍功，顯身揚名，或離家出走，四海闖蕩，結果和魯濱遜一樣，不知所蹤。這是個每個人都有種強烈的“出走”衝動的時代。傳統的藩籬被打破，不只是維蘭制和封臣制，更為根本的是，每個人降生伊始就感受著的那個約束性的力量，正在明顯衰落。魯濱遜的父親是個“智慧而嚴肅的人”，認真給了他很好的建議，又慈祥懇切地勸說他，“不要孩子氣，一頭栽進厄運的深淵，按其被安置的生活的位置和自然而言，本可與之無緣”，但一種“邪惡的力量 (evil Influence) 使我逃離了父親的家 (Father's house)”，逃離了依靠熟人舉薦、親友扶持的傳統立世方式，也逃離了定期集會，向上帝禮拜的傳統信仰方式。

所以，魯濱遜是反叛傳統權威的人。他輕視自己的父母、親友、鄉土，乃至輕視上帝。沒有什麼能壓抑住他自己想要去做的傾向。教堂、家庭、鄉土無法成為社會中穩定的根基，無規定的自由與流動的金錢一樣，成為“出走”一代所追求的東西。²³

不過，仔細看來會發現，魯濱遜對傳統權威極端不同情，使得他進入現實社會中，竟無法與他人發生實質的社會關聯。不論是慫恿他出走的水手、相信“天職”的船長，為私運黑奴的豐厚



回報而蠢蠢欲動的種植園主，還是公道的英國船長和他的妻子，在海上將他慷慨搭救起來並為之操辦種植園事務的葡萄牙船長，魯濱遜與他們的關係，都只是漂浮在他自身的強烈的衝動和欲望的洪流之上。輕率冒進的人輕而易舉地將他引入偏道，幹起非法的勾當，正派的誠實人對他而言卻僅算是“交上好運”，“頗有收穫”，而未曾真正進入他的內心，成為約束他的力量。

這是個沒有規定性的流動的社會，正如笛福一直刻畫的“海”的意象，由其無邊的自由而令人嚮往，但當暴風雨來臨，卻易毀掉人的生命。每個人都感到自己有一種向外釋放的力。這種力在年少時，也許表現為一種純粹的自然衝動，但入世漸深，便會現實化為對名利的欲望。由這樣的個體所構成的社會，儘管存在著向前湧動的力量，打破一切舊有的妨礙，生機勃勃，但卻是欲望的不斷翻湧，一種浮躁、彷徨，缺乏穩定性的社會狀況。

笛福看到，每個人的內心都是一幅“海”的意象，充滿對無限的自由的想像，但風起浪湧，永遠無法安定下來。這樣的人，是無根的。他們離開本鄉本土，去外面的世界闖蕩，縱然不斷聚集金錢，卻一直處在海洋的驚濤駭浪之中。他們既不通人情，也不通事理，沒有更大的是非觀念，所自由持有的，只是一堆堆催促他們狂熱的貨幣——“其生命不值得拯救的怪物”²⁴。在笛福看來，由這樣的“自由人”構成的社會也是無根的，既缺乏傳統鄉土的倫理準則，又缺乏傳統教會的教義準則，既不能看護動勞的人用雙手積累的正當財富，又不能保護無辜受難的正派人免遭風浪摧毀。在這樣的社會中，人們自然只能感慨命運起落，天意難測，只有偶然的機運，沒有公道的法則。

（二）絕境中的裁斷

在流動的社會中的魯濱遜，打破傳統的規矩，一味憑自己的傾向行事，生活也大起大落，不得安定。除了自己自然的好惡，



他對事情並沒有任何確定的判斷標準。他最憤恨的是，任何對“明知是我的傾向推動我去做的事”加以反對和阻礙，這成為他拋棄父母的正當理由。²⁵ 換言之，無根的魯濱遜缺乏善惡的起碼感覺，他所能確定的只有自己的傾向，這成為他裁斷對錯的唯一準繩，直至他被深陷絕境 (Necessity)。

“絕境” (Necessity) 是笛福在《宗教沉思錄》中不斷提及的概念，在他看來，構成魯濱遜改變的關鍵，是他得以對人情事理有更深體會的開始。出上孤島的魯濱遜，看到的是絕境，沒有武器、食物、衣服、工具，沒有任何得救的希望。在絕境中，他想起父親的忠告，句句屬實，確是肺腑之言，終讓他體會到些許父親的感受，大為慚愧，倍感悔恨。缺乏必需品²⁶，使得他只能自己動手，從事自我保存的工作。沮喪和悲苦讓他的勞動每每中斷，又使他不得不開始想辦法，控制自己的任性的情緒。他學會了從絕境中看到希望，更在滿足生活的必需和便利之後，開始寫起了內省的日記。任何的經歷只有經過反思才能變成自我的部分。魯濱遜在孤島上陷入絕境，正是在經歷自我，激起反思的過程。他開始感知事情自身的性質，感知自己的處境。

然而，真正讓他徹底悔悟的是面向死亡。由於淋了雨，魯濱遜感染了瘧疾。瘧疾來勢兇猛，他渾身軟得不行，意志虛弱，死亡的景象在他眼前不斷出現，使他極為恐懼。在恐懼中，他做了個可怕的夢，夢見他又回到之前地震後風雨交加的時刻，他仍坐在圍牆外的那塊地上。突然，他看見一團火光，一個人從天而降，周身上下亮得像團火，使他難以正視。“這個人的容貌說不出的可怕，他的腳剛一到地面，整個大地都在顫慄。他用一種可怕得難以描述的聲音：‘既然發生了這一連串的事，也沒能讓你悔改，現在你就死吧。’說罷，他就舉起手中的長矛，要取我的性命。”²⁷



死亡的絕境促使魯濱遜的良心蘇醒。他意識到自己過往的罪，“僅僅受自然本原支配的野獸，一味憑一點常識我行我素，而事實上，就連憑常識行動也談不上”²⁸。他生平第一次懺悔，並在聖經出現的那刻，頓悟一切都是神意的安排，對上帝的敬畏之心化為感激之情，淚流滿面，跪下懺悔和祈禱。換言之，經歷了疾病、死亡、重生，魯濱遜終於在絕境中感知到並確信上帝的存在，有了超越個人自然好惡的善惡觀。他理解了事情的前因後果，是非對錯。

正是由於這最根本的基礎的確立，魯濱遜慢慢安頓在了“土地(Earth)”之中。他不再任意地對抗外在權威，而是在理性的指引下，認識自然規律，在具體的勞動中順應自然。他的勞動所及範圍越來越大，不僅包括自己小屋周圍的土地，還包括島嶼另一邊的海岸。他將自己的“家(Home)”收拾得極為舒適，並在島的另一端為自己建築了“鄉間別墅(Country House)”，他自己則如老鄉紳般，擁有自己的花園、草地，僕人、侍從和寵兒。與勞動相伴的是，他的日常的讀經和禱告。

他越來越能將自己交付給神意的安排，能用上帝的話(Words)來理解更深的事理層面。²⁹他認識到，世上所有的好東西只在它們對於人自己有用(Use)。“金錢對人的價值還不如手推磨”，而“我寧願拿出全部的錢，去換一些在英格蘭只值六便士的蕪菁種子和胡蘿蔔種子，或一瓶墨水”³⁰。俗世生活中的人總是忘記自己真正的需要，賦予金錢、名望等沒有真實價值的事物以很高的價值，為了獲得它們，不惜出賣一切，不論親情、友情，還是愛情。魯濱遜感到自己與社會仿佛有了“一條鴻溝”，他像希伯來人的始祖亞伯拉罕對待財主的態度那樣，指出“社會在我心目中的位置，也許同我們去世後對它的看法相似，也就是說，把它看作是一個我一度居住過的地方，而現在我已離開了它”³¹。



笛福看得很清楚。當英國人紛紛從各種傳統關係中遁走，將金錢作為偶像追崇時，必須在內在同時實現一種靈魂的隱退（Retirement of Soul），方能避免陷入完全物質化的墮落生活。人不應該離群索居，在荒蕪的孤島上，禁欲苦修，這違反了人的自然的規律性，超出了人的承受能力，但人也不應該在安全和舒適的俗世裡，受意志擺佈，追逐外物，浮躁地生活。雖然鄉土的生活不在，但每個人的心裡應該有一塊土地，使人不論身體在城市的人群裡，還是在獨處時，都能與外物分離，享受最大限度的真正孤獨。這是真正的“隱”——“freeholder”的內含之意。

不過，在這塊土地之上，只有自己與上帝嗎？這是笛福視之為理所當然的道德世界觀嗎？難道“freeholder”就只是信奉耶穌基督的新教徒，在勞動與聖經中，享受入世的繁榮與出世的安寧？如果結群結社是人的自然需要，那麼，這些“freeholders”又是怎樣的派別？他們是為了教義細枝末節的紛爭，而陷入彼此討伐和殺戮的衝動中，失去了基督教根本精神的使徒團體嗎？³² 一個人內心的那塊土地上，是否可以存在他人？一個人在私人經歷中形成的理解世界的方式，是否可以在更加普遍的層面上包容異與自己的他人？笛福讓魯濱遜再次陷入絕境，而這次是食人宴的出現。

魯濱遜第一次目睹食人宴是在發現腳印後的五六年。當時他正在為自己重新尋找一個隱蔽而安全的住處，突然發現不遠的地方，屍骨狼藉。在之前的絕境中，魯濱遜都能憑藉對上帝絕對公正和全能的信念，克服自身的恐懼和幻覺，但這次的絕境，讓他那個可靠的支點發生晃動：上帝是絕對公正和全能的嗎？如果是，為何還會讓世間出現這樣慘絕人寰的事情。這些犯罪者為什麼沒有得到應有的懲罰，而還在將這種沒人性的習俗一次次的沿襲下去？這是神義論的根本問題。如果魯濱遜無法回答這個問題，他將回到起點，在懷疑中對上帝失去信心，對正義失去希



望。他滿腔義憤，日思夜想的不是別的事情，而是在那殘忍血腥的宴會上，消滅一些吃人肉的惡魔，如果可能的話，還要救出被他們準備殺害的受難者。魯濱遜不斷在想像中將計畫付諸實施，這種想像讓他高興了幾個星期。他滿腦子都是這事，連做夢也在做個事。笛福表達得很準確：“我的心充滿了復仇 (Revenge) 的想法，要砍掉他們二三十人才解恨，我對那地方的憎惡，以及那自食同類留下的痕跡，都增加了我的敵意”³³。

在之前的文本中，笛福總是將“復仇”和上帝或神意連用，表示上帝對人的冒犯行為的懲罰。笛福在這裡使用“復仇”，暗示魯濱遜現在是站在絕對正義的審判者的位置上，要對生番進行裁決，至於生番犯的是什麼罪，他並未曾好好想過。這是一種手持神律的激情的審判狀態，沒有對世事的更進一步的理解，沒有對情況的更進一步的考量，由自然傾向和意志帶領，陷入對嚴格教義和法律的偏執和狂熱中，將公道迷失，也將人性喪失。笛福表示，如果魯濱遜殺掉生番，他就與宗教裁判所的人無異，讓驕傲的火焰毀掉了自己：

“我有何權威或神召 (Call) 來假裝是法官和行刑者，把這些人當罪犯，而這麼多年上天已認為他們應不遭懲罰，繼續當彼此上帝審判的行刑者。他們並沒冒犯我，我有何權利參與這場血戰，他們混亂地在其中互相廝殺，我經常和自己爭論這個問題：我怎麼知道上帝他自己在這個案子中如何審判；可肯定的是，這些人沒把它當罪來犯；它沒有違背他們自己的良心，也不會受到良心或者說他們的靈光 (Light) 的譴責。他們並非像我們一樣，知道這是冒犯；而違抗神聖正義，這是我們在我們所犯下的幾乎所有的罪中所做的，他們認為殺掉一個戰鬥中抓來的俘虜不是犯罪，就像我們殺掉一頭牛，吃人肉好比我們吃羊肉。”³⁴



這段自我追問是個轉折，是魯濱遜從激情的裁斷中冷靜下來，開始理性思考審判的正當性的開始。笛福呈現了魯濱遜三重內省運動，以澄清究竟什麼是公道，或者說，什麼是犯罪 (Crime)。而這三重內省運動使得魯濱遜真正達到基督教“信”(Faith)與“義”(Justice)的頂點，理解什麼才是基督教的根本？

他反省道，就實定法的一般“犯罪”概念而言，犯罪實是對社會一般準則的破壞。然而，在野蠻社會裡，生番是沒有食人是罪的概念的，而是將它作為習俗來沿襲，所以他們不是故意犯罪 (wilful Murther)，這種行為並沒有違背他們的良心，故而不會受到良心的譴責。這完全不同于文明社會的殺人犯，明知殺人犯法而故犯，尤其一些文明社會的基督徒，當俘虜投降時還將之全部殺害，才真正犯了罪。

可見，實定法的“義”並不包含生番社會的現象，魯濱遜無法由此對生番做出裁斷。不同社會的問題往往可以訴之于自然法，因此，他由實定法推向自然法。他反省道：就自然法的自我保存的法理而言，這種同類相食確實慘無人道，但同自己並沒有什麼關係。因為生番並沒傷害自己，也完全不知道自己的存在，除非他們有傷害自己的企圖，或者自己發覺有必要先發制人，否則自己對他們發動襲擊就是不義之舉。魯濱遜用西班牙人屠殺美洲土著的例子來作比較，認識到這些土著雖然是偶像崇拜之徒，但對於西班牙人，他們是無辜的，將他們趕盡殺絕是一種完全的屠殺行徑，無論對上帝還是對人類而言，都是非正義的。如果自己裁決了這些生番，那麼，自己和臭名昭著的西班牙人沒有任何區別。可見，自然法非但沒有為魯濱遜提供裁決的根據，反而讓他又一輪對文明人的正義之法進行了深刻的反省。他繼續推到神法。

就神法的法理而言，生番之間犯下的罪是民族性的 (National)，應該留給上帝的正義，他才是各民族的統治者 (Governor)，知



道怎樣通過民族性的懲罰對整個民族的冒犯進行公正的報復 (Vengeance)。但是，上帝的公平和全能顯現在哪裡？為何全能至善下會有如此野蠻的行徑？魯濱遜終於認識到，西班牙對生番的屠殺，以及生番自己的食人宴，就是他們所受的懲罰。這些行為本身是不義的，但在上帝那裡，它們又反而成為他執行神聖正義的工具，因為“這些土著把對魔鬼的崇拜推到如此極端的人祭習俗的高度”，“無辜的血液為之號哭，上帝認為這個民族應該用它自己的暴行自我毀滅”³⁵。

通過這一輪輪自我追問，魯濱遜不再只站在基督徒的位置，激情地對野蠻人或異教徒做裁斷，而是通過實定法、自然法、神法的三重法理，不斷考量，化解了神義論的緊張，對什麼是公道有了更高的理解。他不僅認識到，自己不能直接充當審判者，而且認識到，人吃人的現象不是只有生番世界才有，在文明世界反而更加厲害。“文明人比野獸更糟糕，因為他們不是為必需性 (necessity) 而同類相食——必需性反而含有自然正當的成分——而是為更卑劣的目的，即人的各種向惡的激情和欲望，如貪婪、妒忌、報復”³⁶。

可見，在這裡，笛福的筆法已經顯露出他對衡平 (Equity) 與寬容的講法，而這在他看來，才是一群人在土地上共存的社會道德的根基。衡平，是超越了普通正義的更高的公道。而衡平法，是以上帝的絕對全知和至善為支點，對人情世態的更加合乎當時處境的同情和理解。正因為食人宴激起魯濱遜在確信的體系上繼續運動，他的道德世界才開闊起來。他開始嘗試理解生番，理解後來陸陸續續登島的各種人：忠誠的星期五和他淳樸的父親、信仰天主教卻正直可靠的西班牙船長、身為英國血統卻道德敗壞的嘩變者。這些人的性情和行為，在魯濱遜的世界觀造成了不同的衝擊：他為星期五的孝順大為感動，想到自己對父親的冷漠無情；他對天主教徒有了超越教派的理解，深感為細微教義和



教會體制而彼此廝殺的非人性。更重要的是，面對鐵石心腸、冥頑不化的嘩變者，魯濱遜並沒有私自用英國法將之處死，也沒有將之帶回文明社會領受死刑，而是將他們留在島上，給他們勞動工具和聖經，讓他們有自我改造的得救機會。

換言之，這些不同種族、信仰、身份的人，在魯濱遜心裡，都變成只是處於不同位置的“人”。魯濱遜對他們，也是用一顆人心，設身處地進行同情和理解。這才是他後文使用“治理者 (Governor)”的用意，也是魯濱遜真正成為島嶼的自由持有者 (freeholder) 的涵義。在笛福看來，用衡平斟酌問題，稱情而施，才是受基督教的文明化影響 (Civilizing Influence) 的“人”，才是在本性中浸入了一種人道和柔軟的秉性 (Humanity and Softness of Disposition)，彼此善意厚待，在仁慈 (Clemency)、人道 (Humanity)、愛和友鄰的基礎上行動，使自己符合上帝形象的人³⁷。在笛福看來，這才是理性受造物的同情柔軟 (sympathetick Tenderness)，即對上帝的敬畏與感激化為對友鄰的仁愛的柔軟之心，達到感同身受，通達彼此的理解。這是文明，是真正的“人性”。

(三) 通情而達理

沒有不顧人性現實性，刻板而嚴苛的道德法則。衡平之所以更合乎上帝的神意，就在於它不拘泥於事實的表面形式，而從人之為“人”的目的出發，去體察不同境遇下的人的善善惡惡。在這種道德狀態中，人不是偏執一端的，而是不斷破我之執念的。這種破我，不是通過懷疑論或無神論的自由思考 (free thinking) 而達到的，而是通過內在自我的懺悔式反省，超越原始性情的乖戾，使心變得柔軟 (softning) 而實現的。心變得柔軟，意味著人不再執著於自身的喜怒哀樂、善惡好惡，而得以理解他人在其



處境下的現實感受，憑良心對人進行評判。換言之，道德真理不是通過聖經直接把握的，而是通過在經歷世事和內在向上運動中不斷頓悟的。

在絕境中不斷遭遇自我，恢復人性柔軟的魯濱遜，離開了那片土地，帶著鏽跡斑斑的錢幣，重返社會。父母已經過世，沒留給他什麼遺產。他找到英國孀婦，想收回寄存在她那剩餘的一百鎊。然而此時孀婦再次守寡，處境艱難，不僅用光了他的存款，還負有債務。面對無法收回的欠款，魯濱遜的反應是，讓她放寬心，她向她保證自己不會讓她為難，相反，為了感謝她之前對自己的關心和忠誠(Faithfulness)，從僅有的錢幣裡，給了她一點接濟，並向她保證，不會忘記她以前對自己的仁慈。³⁸

為了立足于人世，魯濱遜只能找到葡萄牙船長，卻發現船長由於海船失事，也動用了他的種植園收益。然而，當老船長要拿出舊錢袋裡的一百六十個莫艾多暫先還帳，並開出出賣股權的字據作為其餘欠款的擔保時，魯濱遜的反應是，看到老船長自己處境不佳，卻仍然誠實、仁慈，他無法遏制住淚水。由於他也頗為窘迫，所以只收了一百個莫艾多，並將剩下的金幣退還給了他，向他表明，如果自己獲得了種植園的佔有權，會把所有錢退給他。對於那張出讓投資的字據，魯濱遜無論如何也不肯收下的。“如果我需要這筆錢，老船長的誠實足以保證他會把錢給他；如果今後我不需要這筆錢……我不會要他一個銅子。”³⁹

過往的研究認為，魯濱遜不僅不應該收取舊日恩主的錢，反而應該對之傾囊相助。魯濱遜這種收回欠款的行為，表明他的理性計算的本性。然而，通過對笛福的《宗教沉思錄》進行研究，我們會發現，笛福的這種情節設計，恰恰是他對“衡平”的理解。衡平既不是嚴苛的正義，但也不是抽象的大義，而是以現實的人性可以承受的程度，作為考量的依據。魯濱遜自己深陷絕境，沒有什麼可以繼承的家產，身上的錢幣又不足以立世。在



這種境況下，如果他不求所得，將錢財全部贈予他人，他將無法生存，這是違反自我保存的自然法的。魯濱遜不對英國婦婦和葡萄牙船長提起訴訟，而是動情地寬諒他們在絕境中挪用自己的財產，而且在收回產業後，將他們的債務一筆購銷，並慷慨地報答他們，這些做法已經完全超越實定法，而體現更高的衡平了。

在《宗教沉思錄》中，笛福對有別于正義的衡平，進行了更加深入的闡發。他指出，雖然社會中有許多人違反法律，成了罪犯，但其他人並不能因此而對他們加以殘忍的討伐，因為“上帝面前，每個人都是不誠實的人。相對於上帝，每個人都曾因行動或言語犯下了罪。所以每個人都是不誠實的，即使不被鄰居指控，也會被自己的良心審判。即便那些平日誠實的人，也不比不誠實的人誠實多少。⁴⁰”換言之，每個人都沒有資格指責他人的不誠實，或因同類受造物犯了罪而對之進行道德裁決。

笛福的講法，表面上顯出道德相對主義的傾向，事實上，卻並非在抹去善惡的區別。他所謂“上帝面前，每個人都是不誠實的人”，並不是說，上帝面前就沒有誠實的人，而是說，真正的“義人”不是憑藉外在的功跡來確證自己的“義”，而是不斷自我反省，謙卑懺悔，在末日審判的時候能夠站在上帝的

因為“一個人敢於承認他自己曾經是不誠實的人，通過真誠地懺悔，他在末日審判就變成誠實的人”⁴¹，而“一個人如果不承認他所犯下的錯，尤其不承認他對鄰居所做過的錯事，他就不是一個真正的誠實人”⁴²。可見，即使罪大惡極之人，只要真誠懺悔自己的罪，也能在末日審判時成為義人，而一個為自己的品德沾沾自喜，譴責他人的人，由於他的驕傲而使自己處於危險之中，往往在末日審判時只能站在上帝的左邊，不能得救。笛福在許多地方都描寫了這種吹噓自己的虛偽的士紳，他們的誠實只會因他們的驕傲而變得蒼白無力。



笛福看得很清楚，驕傲之所以危險，在於它是“硬心腸”的源頭。真正的“義”是全然單純的、直白的、真實的、真誠的，幾乎與驕傲沒有關係。“硬心腸”的人會將絕境中的他人投入監獄，只因他們欠了自己的錢。這種人表面合乎了正義，卻違背了衡平。笛福指出，絕境(Necessity)很容易使一個誠實的人成為不誠實的人，沒有人是為犯罪而犯罪，或僅僅為享受犯罪中純粹的快樂而犯罪。罪犯都是為滿足一些惡欲而犯罪。對於富人而言，這些惡欲是野心、驕傲、貪婪，它們使富人成為不誠實的人。但對於窮人來說，這種惡欲就是必需性(Necessity)。窮人比富人更容易犯罪，是因為絕境是一種人的自然無法抗拒的惡的誘惑，上帝沒有賦予人的自然性以能力和資格去抵抗這種力量。⁴³ 笛福寫道：

“世上存在太多有關誠實的錯誤觀念。那些從未有機會(occasion)考驗自身的誠實人很容易譴責那些有這種機會的人。在這種機會中，人的自然雖有理性的支撐，有宗教的護衛，但絕境(Necessity)仍然顯得極為猛烈。”⁴⁴

“機會(Occasion)”這個概念頻繁地出現在文本裡，表現為一種與階層、神意、處境相關聯的時機，尤其在這裡，“機會”被用作將“誠實”這一道德概念具體化為不同人的不同情況(Cases)。這種講法的背後，是笛福對現實人性的同情與理解。人的本性基本一樣，有趨惡的傾向，也有向善的傾向。道德的優劣更多由人所處的環境中的機會造成。“每個人都聲稱自己是個誠實人，但你怎麼知道當你沒有麵包的時候，你會寧願挨餓，也不會去吃你朋友寄存在你這裡的麵包？或者說，當你被捕入獄卻沒法交納保釋金時，寧願坐牢也不會打破信託的承諾，私自動



用朋友寄存在你這裡的一筆錢？⁴⁵” 笛福援引《聖經·箴言》中的“賊因饑餓充饑，人不藐視他”，在他看來，這句經文並不是說，這個賊少了點罪，或者偷東西這件事並沒有那麼不誠實，而是強調，“饑餓”這種必需性的力量是人所無法抵抗的，在人的自然的抵抗力之外的。如果有一天，其他人也被逼入同樣的絕境（Exigence），他們也會是同樣的人，做同樣的事，哪怕他們想像自己的本性更加良善。因此，對待罪人應抱有同情和憐憫，不論上帝怎麼看這個賊的罪，此世的其他同類受造物是不能因這個罪而鄙視在這種絕境下偷東西的賊的⁴⁶。

笛福的意思很明確，只有對人性在各種處境下的現實樣態進行理解，承認人性的現實性，才不會為自己因沒有犯罪的機會而驕傲自負。因為自己如果處於同樣境遇，自己的命運也會一模一樣。“面對一些不幸，人的自然是無法承受的，世界上最誠實的人也會吃他鄰居放在他食櫥裡的麵包而不是餓死。”⁴⁷

可見，笛福通過強調有朽有罪的人與全能至善的上帝的關係，使所有人返回原初的平等狀態。這種平等，不是財產和地位的平等，而是人性的現實性的平等。笛福看到，貴族、鄉紳並不具有品格上的優越性，除掉他們的高官顯職、財產和門第，他們與窮人的行為沒有差別。在“窮人的呼籲”中，笛福寫道，“惡行由宮廷蔓延到全國，鄉紳和貴族的家庭成了惡習非行的淵藪，它們終於在這些大人先生的保護下變得氣焰萬丈，向全國實行全面的反撲；而窮苦的平民，一向總是容易為地主和士紳的榜樣所支配，也確實已經被他們的榜樣誘上了傷風敗俗的道路”，“除非貴族、鄉紳、治安法官和牧師都願改變自己的生活方式，抑制自己不道德的行為，或找出某種辦法和權力在他們犯罪的時候用來毫不徇私地懲辦自己，否則以傷風敗俗的罪名把任何窮人系上足枷送往感化所，是世界上最不公平和最不公道的處置辦法”⁴⁸。



笛福看到社會的道德敗壞狀況。國教的世俗化，使貴族、鄉紳、治安法官和牧師放縱自己，疏於義務，而整個社會的中上層對窮人沒有了仁慈之心。他們不反省自己的惡習，卻用流放或死刑去懲罰為生活所迫的窮人。因此，“衡平”在社會性的涵義上，恰恰是強調中上階層對下層人應該更有寬和的意向。他將人性平等關聯到更大的自然觀。他指出，在必需性(Necessity)中，人的自然是平等的，是上帝沒有賦予人的自然以抵抗這種“誘惑”的能力和資格(Title)。“自然(Nature)沒有被提供力量來反抗它自身，上帝的恩典(Grace)沒有使心智的力量增強到能夠反抗自然”⁴⁹。

什麼是“上帝的恩典”？什麼是“對抗它自身”？給自然和精神提供力量的是上帝，上帝沒有給它們提供足以抗衡必需性(Necessity)的力量。人對抗自己身體的必需性，就是在對抗必然性(Necessity)本身，在對抗更大的自然。在笛福看來，最基本的自然法是自己保存，這是一種深深紮根在自然中的原則，它鑄刻在每個人的心中。必需連著自我保存，相較于它，理智和信仰的力量也蒼白無力。而這一切竟然是上帝構造的，是上帝對他的受造物的恩典。

可見，上帝從未希冀人的理智和意志能戰勝身體自然，成為完人。身體的必需存在神意，雖然實定規定，因必需而犯罪之人理應受到宣判和懲罰，但從自然法來看，自我保存是一種根深蒂固的義務，所以至少人們對這些人的道德評價應該比法律對事實的審判更加寬大一點。法律是朝向事實的，但人是朝向同類受造物的。人應該怎麼去對待和自己一樣軟弱無力的人的呢？“必需的極端性(Extremes of Necessity)使得我們能夠理解處於困境中的誠實人，邪惡事情本身性質也因此而變得可寬恕”⁵⁰。

笛福論述了一個被逼入必需性而人吃人的案子。海上有五個人，他們已經沒有了供給(Provision)，所以召開一個會議



(Council)，抽籤(Lots)決定殺掉他們中的一個來供其他人食用。笛福指出，對於這一罪行往往有兩種辯護。一個是純粹的利他主義，認為犧牲一個來拯救四個。持這種觀點的人認為，在這種處境下，為了他人生命的保存而犧牲自己是正當的，體現了利他主義有時能壓倒紮根在審慎中的自私。第二個是他們通過抽籤的方式來決定誰是這個人，這種自願同意使這種行為合法(lawful)，讓上帝來決定誰將是這個人。⁵¹然而，笛福認為這兩種辯護都站不住腳。首先，對於第一種辯護，誰賦予他死來解救其他人的權力？這個人怎麼會欠其他人這筆債？他正在掠奪他自己的生命，而這生命是他自己的財產，是需要他自己保存的。生命是人的財產，保存生命是人的自我保存，這是最基本的自然法。一個人除了可以因觸犯法律而喪失生命，這是他的罪對抗了他自己和法律，但不能在無辜的條件下被任何人，包括他自己，剝奪生命。對於第二種辯護，笛福認為，這種“同意”本身就不合法，因為誰也沒有這個權利來同意這樣一種抽籤，誰也沒有這種權利來取走他自己的生命。在笛福看來，在這種處境下，任何的辯護都是沒有力量的，除了必需性。“必需性使最高的罪合法”⁵²。

顯然，笛福討論的不是法庭上的法理學，而是人心的法理學，是人如何評判他人，治理者如何裁決罪人的法理學。這種法理學不是任意地為他人辯白，而是在為社會生活提供一種人道的原則，這種人道不是由自由思考而來，而是由基督教的教義內生而來。換言之，衡平和寬容，並非指向虛無。

笛福強調，自然並沒有消滅了罪的罪性。罪是對上帝的冒犯，罪的罪性不可能因自然而消失，正如一個人偷另一個人的食物，雖然他是為了滿足饑餓中的自然，但偷仍然是罪。一方面，你不知道你所偷的人是否和你一樣處於饑餓的危險中。另一方面，即使他沒處於危險，你也沒權利拿走他的食物。這不是你



的必需性讓你吃掉別人的麵包是對是錯的問題，而是麵包是不是你的問題。如果麵包不是你的，那你就打破了第八條戒律，即人不能偷東西。對於上帝，這個罪是明白無疑的，無論是否是必需性促使你這樣做，它都違背神法。笛福很明白，前一層是自然法的邏輯，後一層是神法的邏輯，神法統攝自然法，這是他與自然神論者的根本不同。他絕不允許自然法的正當性消除上帝審判的至高無上性，消除世人對上帝的敬畏和對地獄的恐懼。

笛福看到，年輕的紳士們否認聖經中的知識，自己創造了一個絕對仁慈的自然神。這個自然神退隱在自然之後，對人們的行為從不教導和懲罰。在他來看，人是需要對上帝有恐懼之情的，上帝也必須是有審判能力的，不然，人世間的惡將如疾病般席捲而來，從宮廷和法庭上傳染到鄉下。但笛福也看到，基督教的內在氣質裡是能生出社會性的道德的。既然由於亞當的原罪，每個人的自然都有軟弱性，所以，人們恰恰不應通過收集同類在偶然性中犯下的罪來判斷他的一般品性，因為他和他同是凡俗之人，都屈從於相同的軟弱性。真正對誠實的判斷不是看他是否犯過大罪，而是看他是否繼續犯罪，是否將犯罪作為一種慣常行為，還是因為不幸、苦難、貧窮導致他犯罪。笛福認為，如果只有那些未經苦難而沒折損誠實的人才稱得上誠實，那世界上就沒有誠實的人。

所以，因絕境而喪失誠實能力的人，他們的不誠實的行為不足以作為他們不義的證據，但世間仍然存在公道標準。那麼，這種普遍的公道標準是什麼？什麼才是世人德性的普遍的判斷標準和試金石？跳出形式，真實的道德區別從哪裡尋找？

在笛福看來，人在對誠實進行判斷時，應區分偶行 (Accident) 和慣行 (Practice)。誠實就像友情一樣，在苦難中方能檢驗。安寧和富足狀態中的誠實都不能歸功於自己，只能歸功於父母的賜福。只有不幸降臨，才是考驗一個人的時刻。所以，“繁榮



的誠實者只能自己吹噓自己誠實，但不一定是真誠實，不幸而敗落的誠實者卻是聽他人談論他的誠實，這才是真誠實”⁵³。不過，笛福指出，由於人的軟弱性，他很難在苦難中保持誠實，所以，對一個人進行道德評判不能基於一時的失足，而要基於固定的習慣。“不能因為非比尋常的壓力、困境或其他誘惑使一個誠實的人失足做出壞事而非難這個人不誠實，如果不是絕境大到壓倒他的決心，他是不會如此墮落的”⁵⁴。

笛福援引《聖經》中大衛偷吃神殿陳設餅的例子。⁵⁵他指出，上帝命令神殿的陳設餅只有祭司能吃，大衛知道不能吃，但在饑餓之下違反律法。可聖經中有“大衛饑餓之時所作的事”這句話，表明這是上帝給出的理由，教導人們不能通過偶然的一次孤立行為來判斷一個人是否誠實，而應通過他心的傾向(Inclination of Heart)和慣行的一般趨勢(general Bent of Practice)來判斷。上帝通過律令要求人不能吃陳設餅，但他同時也通過自然法命令人不能受餓。大衛違反了律法，但他履行了自然法的義務。

笛福經常援引“*humanum est errare*”，即“犯罪才是人(To sin is human)”。在他看來，人的原罪使人不可能永無過失。“受激情力量支撐的誘惑很容易能壓倒人，這種情況只能靠上帝來阻止”⁵⁶。一個人的行為的一般趨勢(general Tenour)和通常的慣常行為(general Practice)很誠實，即使由於人的軟弱性，他在絕境下犯下他平常不會犯下的罪，他應該得到寬恕。因為他內心並不贊同自己這種行為，他會非常羞恥於自己的這種軟弱，當誘惑完結，即便別人不指責他，他也會自我譴責，成為一個真誠的懺悔者，恢復到最初的誠實，因為他通常的品性(general character)就是誠實的。

這就是笛福援引的《聖經》上的話，即“義人雖七次跌倒，仍必興起，惡人卻被禍患傾倒。”⁵⁷在世人的審判中，這個一天



七次犯罪的人是一個不誠實的人，但在上帝審判中，他卻仍然是個義人，因為他心的傾向是誠實的，哪怕他一天墮落七次，他必然會通過懺悔而在災禍中興起。

笛福潛在地表現出他對治理者的看法。在他看來，人們彼此應該寬厚相待，而治理者也不應拘泥於法律，而對下層人有更加通情達理的態度，這是本著良心的治理。良心是至高無上的衡平的大法官。只有這樣，治理者才能成為神意的工具，看護每個人的利益和社會的公共繁榮。這是議會的公道的、虔誠的目的（*just and pious Purposes*）。

四 衡平與寬容

通過以上的層層論述，笛福的衡平與寬容的思想已經較為完整地顯露出來。笛福在著述中對衡平的表述有兩種，一種是以法的形態，為“衡平法”（*Chancery Law*），而另一種以本原（*principle*）的形態，為“衡平 / 公道（*Equity*）”。這兩者分別對應“普通法”（*Common Law*）和“正義（*Justice*）”。在笛福看來，正義只是低劣的誠實（*mean Honesty*），衡平才是真正的誠實。因為普通法的使用背後，往往是人的卑鄙（*Vile*）、吝嗇（*churl*）、意欲（*covetous*）、貪婪（*avaricious*）和自私（*selfish*）。只有衡平法，才體現著人之為人的慷慨（*Liberal*）和寬大無私（*Bountiful*）。換句話說，普通法追求嚴格正義，其實是因為著眼於私人利益。而衡平法才體現出人與人真正關聯在一起的本原，這是對原教旨的律法主義的超越。

回到現實的歷史中，衡平法（*Chancery Law*）為對抗普通法的嚴苛和拘泥形式而來。普通法的原則認為，在不同場景（*occasions*）中，相似的事實（*facts*）得到不同的對待是不公平



的，所以審判要遵循先例。如果當前案例實在不同于先例，法官則運用權威和義務創造先例，這新的先例便成為約束日後決定的判例。但這種原則，使得普通法無法顧及現實特殊性的問題，造成諸多不公道的結果。1474年愛德華四世時期，英國開始建立獨立的衡平法院，強調大法官的良心，與救濟（Relief）根本性地連在一起。16世紀以後，商業的風浪使得世人的命運大起大落。一些商人通過普通法將命運不濟者投入監獄，對別人的處境冷漠無情，一心只想索取自己的利益。笛福自己就遇到通過訴訟把窮人逼入絕境來獲得蠅頭小利的商人。他認為，這種人其實活得最累，因為他總是對全人類感到一種不安。他不斷地支付律師費，不僅是普通法的訴訟費，還有衡平法的被告費，因為，雖然按照普通法，他總是原告，但他的債務人總可以通過衡平法庭提起救濟，控告他將他們逼入絕境，而他在衡平法中總是慘敗。笛福指出，即便他的行為得到法律的辯護，他也只是使自己的行為符合字面的法律，卻違背了誠實的精神，因為他的行為裡含有殘忍的成分，殘忍絕不是誠實。換言之，在世俗化的過程中，人們感到上帝的看護方式似乎不再確定。但衡平法體現出一種社會性的本原。那麼，這是一種怎樣的社會性本原？

從詞源上來看，equity的拉丁詞源為“平等（equal）、平均（even）”，後來衍生出“寬和（moderation）、仁慈（kindness）”。這是一種人與人的平等，是抹去了此世的財產、身份、名望而來的同類受造物的平等。這種平等，不是自然能力的平等，而是在上帝面前，每個人都是有罪的，沒有人比其他人更有驕傲的資格。因此，每個人都應該謙卑，通過懺悔來確認自己的罪，並通過對其他同類受造物的同情和寬容，來補救現實的不平等。換言之，這是由人對上帝的感激與敬畏，而衍生出的對同類受造物的真誠的、直白的、真是的、單純的社會情感。這種社會情感發端於每個人對上帝的最單純的感情，體現在同類關係中，則變成為



現實人性設身處地的理解。這正是平等的第二層涵義，即自然必然性（necessity）意義上的人的平等。

每個人在絕境之中，都無法抵抗自然之力，這是人性的現實狀況，每個人都是平等的。當他人處於絕境之中而犯下過錯，人非但不應該以驕傲之心予以譴責，而應該設身處地，以寬容之心相待，並在自己的力量範圍之內，對之施加幫助。因為，這種幫助，其實是在確認自己作為有罪的受造物，與創造自己的上帝的關係。換言之，上帝對自己有恩，自己對上帝負有無限的債務，為了確認這種負債關係，自己應該作為神意的工具，對同類進行救助，使之不至於因絕境而遭到毀滅。

可見，與霍布斯不同，笛福並非是在肯定性的（Positive）力的意義上，去定義並實現平等，而是在否定性的（Negative）罪的意義上，去定義和實現平等。⁵⁸ 在1709年1月29日的“評論報”裡，他寫道：

“當一個人的不幸到了那樣一種地步，他既無法通過自己，也無法通過他的朋友來償還債務……你若沒有償還，何必使人奪去你睡臥的床呢？這句話能很自然地得到解釋：這種做法是殘忍的、慘無人道的，與上帝安放在所有理性受造物內的同情柔軟（sympathetick Tenderness）相悖……這蘊含了一種強大的否定性（Negative），或者說是一種命令（Command），即如果他沒有何償還，你不能奪去他睡臥的床。”⁵⁹

“你若沒有何償還，何必使人奪去你睡臥的床呢”摘自《聖經·箴言》第二十二章第二十七節。按笛福的理解，上帝給他的理性受造物注入了同情柔軟（sympathetick Tenderness）。這種基本的人性，是一種自然的情感。如果利用國家法將他人拋入絕境，不僅違反自然法，還違背人的自然情感和理性。



換言之，衡平的根本其實是人性的同情（compassion）和寬容（mercy）。當人為了私利，將他人投入監獄，或使之因饑餓而死，這是一種違反良心的行為。追求超越人性現實性的嚴苛的正義，恰恰是最大的不公正，因為人們忽視了自己對上帝應償還的債務，忽視了對同類應負擔的責任和情感。上帝在人的內心植入理性與情感，這構成了超越國家法的衡平原則，每個人的良心就是這個衡平大法官，他儘量在自我和他人中間保持等距，像愛自己一樣愛他人。這就是笛福之前強調的“所以，無論何事，你們願意人怎樣待你們，你們也要怎樣待人，因為這就是律法和先知的道理”和“己所不欲，勿施於人”。

在《英國手藝人全書II》中，笛福指出，一位完全的商人不同于自以為是的傻瓜，第一，他不會不斷用法律訴訟擾亂自身，為獲得好處而與同行商人激烈爭吵並將他們送上法庭；第二，他不會把每個無法償付債務的人逼入絕境；第三，他知道金錢的價值，不會將之拋入對小事的法律訴訟裡。⁶⁰笛福並不是反對人們使用法律收回正當財產，而是反對因財產而將他人逼入絕境。這種行為裡含有某種殘忍，違反人性，因而違反神法。笛福給了人性極大的同情和理解，並將之與由“freeholder”組成的社會圖景關聯在了一起。他寫道：

“富人是造物主的自由持有農（Free-holders），他們免費地享受造物主給予他們佔有的產業，獲得地租、利潤和報酬，但他們要支付自由保有土地的地租（a fee Farm Rent）給家庭中的幼子，即窮人……他將它分配給其餘人的用益，通過為別人做善事（all good Offices）以及友善、仁慈、慷慨的行動來不斷清償這筆債務。”⁶¹

這段材料清晰呈現出了笛福的社會圖景。真正的“freeholder”，不是運用形式性的法律聲張自己的權利，卻全然



不顧其他同類受造物的福祉的人。真正的“freeholder”租種的是造物主的土地，對造物主負有債務。這種債務轉化成他對親友、鄰里、陌生人行善的義務，對人類行善的義務。衡平的本原在於寬容，而寬容的本原在於由對造物主的情感而衍生出來的人道情感。在笛福看來，是這種情感，而非形式性的法律，才是真正的社會性關聯，也才是議會政治的基礎。如果商業社會中的人僅僅用法律去處理人與人的關係，那麼，他們沒有社會生活，每個人都會因私人利益而毀滅公共道德。同樣，如果議會的下議員僅僅用形式的法令去處理公務，而不真正秉持衡平與寬容，那麼，他們的所有行為都是不義的，都是違反英國人的利益。他們所濫用的自由，威脅了英國人真正的自由。這是笛福對英國黨派之爭別後問題的洞察。

五 回到笛福

回到原初的問題，貿易內含社會性的本原，正是在這種本原之上，政治也才擁有它的根基，那麼，這種社會性的本原是什麼？貿易人之間何以形成社會？

對笛福而言，貿易的本性是社會性的交往，是造物主的恩典的分賜。貿易人，更應通曉人情事理，每遇到問題，設身處地去考量、斟酌，而非用抽象的原則，彼此不寬容。在笛福看來，現代人的內在自我充斥著自然的衝動、傾向，頭腦中充滿了幻想、妄想。幻象和妄想能調動人的自然衝動和傾向，產生欲望，也即意向（Intention），並產生現實的行動。人本是理性的受造物，擁有上帝安放在人心裡的理智的官能，但如果人長期缺乏信仰，不建立自己與上帝的最初情感，那麼，自我為中心的衝動和欲望將造出現代人性的孤島，理性也僅僅是一種純粹的推



理能力。人們運用這種能力，反而可能會懷疑《聖經》中的“神跡”，懷疑耶穌復活及他的神性，甚至懷疑上帝全知至善及其存在。因為當人們喜歡用自然律去推及他們所不可知的部分，卻又觸及不到，或無法清楚明白地說明推理方式，就會懷疑其存在。不僅如此，脫離了信仰的理性，還會賦予了人的自然以一種前所未有的正當性，使人們認為自己的自然傾向既然存在，就應得到滿足。於是，理性推理和自愛結合在了一起，為人的惡欲打開大門，從思想上、言語上，再到行為上，人們不斷為一種無限制的自由尋找理由，賦予正當性，與之相伴隨的是，個體的惡變成社會的風尚，反過來又將更多個體捲入道德的敗壞之中，而這就是黨派之爭的本質。

在笛福看來，真正的社會基礎，不是純粹的社交經驗，也非傳統的教會教義，而是每個人由懺悔式反省而來的對他人的同情柔軟。這種同情柔軟是由己身與上帝關聯而發生出的，是良心。良心是至高無上的衡平大法官，不僅能對他人做出判斷，更能不偏不倚地對自身的意願和行動做最真實地考察，從而進行自我審判。這種審判的標準不是國家法，也不是自然法，而是良心法。這種良心法直通天堂。一旦一個人被良心判為罪人，他的內心就無法獲得安寧，哪怕他通過縱欲等方式麻痹良心，但凡良心蘇醒，他的痛苦重來。

憑藉良心，人無法抵賴自己對於造物主所應負擔的義務。即使他逃離了傳統的束縛，成了“自由人”，但他自己的生命，他所食的、所穿的，以及為生活的愉快和便利而創造的，都來自於造物主。他看似自由持有的，都是暫時地從造物主那裡租種而來的。這些“自由持有農”對造物主應付的地租，將由造物主分配給人類大家庭中的弱者，而地租要以做善事的形式償付。因此，每個人都是社會中他人的債務人，一但有機會和能力，都要盡全



力做所有有利於他人的善事。這種清償是沒有止境的，清償的時刻也是榮耀的時刻，因為正在確認上帝與你同在。

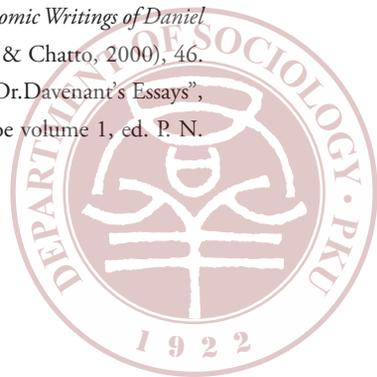
可見，笛福看到了早期現代社會情感的發端是人與上帝的情感。他通過人之於上帝的義務，來建立自我之於他人的義務，繼而呈現出，為他人盡善心實是償還上帝恩情和重新確立自己與上帝關係。人的良心法庭會對自己履行義務的情況進行審判，並對因自愛而不為他人行善的意向進行定罪，發出一封反對自己的命令狀，正式宣判自己違背自然和良心。在他看來，這種義理相較于自愛推出愛親友、愛鄰人、愛陌生人，才更能解釋社會中普遍存在的善行，才是基於對現實人性的觀察之上的真正的理解。

社會不是因實定法而運轉的，每個人誠實面對自己，面對上帝，才能在變動的處境中，更加公道地看待世事，以寬和之心對待他人，學會斟酌和妥協。每個人心中有上帝，才能不斷反省自我，破除執念，才能有效地遏制意志在虛妄幻想的膨脹下變成被放縱的激情，有效地防止理性變成自由思想者那種瀆神的科學或自愛者那種利己的工具。良心之上的上帝不是絕對不可知的，而是在我積極的入世生活中與我同在的。人的自然沒有沒有被壓抑和否定，而是得到更加寬和的同情和理解。在笛福看來，這是現代公民的品質，是現代政治的基礎。

真正的律法就是那條：你們願意人怎樣待你們，你們也要怎樣待人。

注釋

- 1 Daniel Defoe, "Legion's Memorial", in *Political And Economic Writings of Daniel Defoe, Volume 2*, ed. P. N. Furbank (London: Pickering & Chatto, 2000), 46.
- 2 Daniel Defoe, "Some Remarks on the First Chapter in Dr. Davenant's Essays", in *The Political and Economic Writings of Daniel Defoe volume 1*, ed. P. N. Furbank (London: Pickering & Chatto, 2000), 137.



- 3 Daniel Defoe, "Villainy of Stockjobbers Detected," in *The Political and Economic Writings of Daniel Defoe volume 6.*, ed. John McVeagh (London: Pickering & Chatto, 2000), 46–47. 笛福看到, 这些经纪人, 随意操作价格而无需考虑股票内在价值, 只要有利可图, 便宁愿一场新的内战。他们将店主、乡绅、小业主引入这场神秘骗局, 威胁社会的秩序。
- 4 Daniel Defoe, *Review, Volume 9, Part One: August 1712–March 1713*, ed. John McVeagh (London: Pickering & Chatto, 2011), 211.
- 5 Daniel Defoe, *Review, Volume 9, Part One: August 1712–March 1713*, ed. John McVeagh (London: Pickering & Chatto, 2011), 215.
- 6 在《对戴夫南特论文首章的一些评论》中, 笛福强调, 政府和宪法起源于人民, 并非是一种暴民的教义 (Mob Doctrine), 将乌合之众置于法律之上。因为“人民”, 并非指所有定居在英格兰的人, 而只是指 Freeholder。这些 Freeholder 将自己的权利交托给他们的代表, 组成人民的集合体, 当其中的某些私人人格不再致力于公共性的努力, 其中的某些党派表达对议会进程的不满, 因为这些进程与他们的私人利益冲突, 在笛福看来, 这些人就只能应得到怜悯和惩罚, 议会不应注意这些人。参见 Daniel Defoe, "Some Remarks on the First Chapter in Dr. Davenant's Essays", in *The Political and Economic Writings of Daniel Defoe, volume 1.*, ed. P. N. Furbank (London: Pickering & Chatto, 2000), 144, 147.
- 7 克拉潘, 《简明不列颠经济史》, 範定九, 王祖廉译 (上海: 上海译文出版社, 1980), 131–142。维兰是维兰制下依附于领主的小农。他们因庄园惯例而保有土地, 每星期用几天的时间为庄园主做工。如果庄园主的领地很少且较为分散, 维兰由于居在小村庄和面积广的庄园各处, 周工则无法成为常规。除“周工”外, 维兰还有帮忙的义务, 庄园主通常负责供应膳食。参见克拉潘, 《简明不列颠经济史》, 範定九, 王祖廉译 (上海: 上海译文出版社, 1980), 280–281。
- 8 Daniel Defoe, "Villainy of Stockjobbers Detected," in *The Political and Economic Writings of Daniel Defoe volume 6.*, ed. John McVeagh (London: Pickering & Chatto, 2000), 150–151.
- 9 维兰制是一种中世纪封建土地制度。根据12世纪《财政署对话集 (Dialogus de Scaccario)》, 领主不仅是动产的所有者, 还是他们的依附者的身体的所有者, 他们可以出售或以其他方式让渡其所有权。维兰领有一块份地耕种, 相应他须定期给领主服劳役, 到了12世纪, 有不少劳役义务可折算成货币或实物。在《末日判决书》中, 自由人、自由佃农、维兰、边地农、茅舍农和农奴构成了中下层的社会等级。维兰没有自由佃农那么自由, 但并非农奴, 他们拥有自己的财产, 包



括维持生产的动产，如牲畜、农具、房舍、财物等，他们世袭使用份地，有较牢固的权利，受庄园习惯的保护。14世纪后半叶起，维兰制衰落，维兰们逐渐转变公簿持有农。与维兰制相配套的是封臣制，即中世纪的英国贵族制，是诺曼征服以来英格兰封建制度的核心。领主庇护封臣，而封臣须忠于领主。当时，通常封建领主大家庭都包括一些封臣仆从。封臣为领主服役并效忠于领主而获得一些特权，即拥有一块土地连同土地上的农奴。土地的收益属于封臣，所有权属于领主。封臣可将采邑“再分封”给下一级封臣，次级封臣享有类似的权利和责任。一些人拥有多个领主的采邑，而只效忠于一个地位最高的或赐地最多的领主。领主的地位不论多高，都可能是某个贵族的封臣。封臣制形成后约一个世纪，就已露出衰落的迹象。国王不再刻板要求一些贵族封臣提供数目与封地相当的骑士，而是通过协定，贵族封臣向王室提供一定报酬，王室用它来征召骑士和士兵。贵族们也如法炮制。封臣制与维兰制一样，逐渐衰落。參見 Paul Vinogradoff, *Villainage in England* (Oxford: Oxford University Press, 1927), 44–45. 克拉潘，《簡明不列顛經濟史》，範定九，王祖廉譯（上海：上海譯文出版社，1980），102–103。閻照祥，《英國貴族史》（北京：人民出版社，2000），119–123。

- 10 Daniel Defoe, “A Plan of the English Commerce”, in *Political and Economic Writings of Daniel Defoe, Volume 7*, ed. John McVeagh (London: Pickering & Chatto, 2000), 149.
- 11 乡绅 (Esquires) 是英国中上阶层中有一定社会地位或士族地位次于骑士的绅士。笛福这里的“士绅”和“乡绅”指的是旧贵族和老绅士，而非他眼中的通过贸易而崛起的新中间阶层。托尼在他的著名文章《士绅的崛起，1558–1640 (The Rise of the Gentry, 1558–1640)》中描述的是英国16世纪晚期后发生的社会结构变迁，即从都铎王朝后期开始，英国社会阶层的流动性加剧，一些中下层平民通过积极经营与大户联姻，在财力和影响力上迅速崛起，形成一批新兴的中间群体 (intermediate groups)。这些群体包括中等土地所有人、农场承租人、律师、神职人员、医生，以及富有的商人。但托尼所强调的是，对于这些群体，最重要的是，他们既不处于最低的低地，也不处于最高的高山，而是处于两者之间的山谷，正是这种性质，使他们既拥有地方性和大众性的纽带，这为下议院代表所必需，又拥有贵族式的风格，成为新贵族的典范。但笛福处于17世纪中叶到18世纪初，他所面对的是大规模商业生产与海外贸易的拓展。托尼所描述的那个变迁之始至这个时代，已经近一个世纪。所以，笛福这里更强调的是早期崛起的乡绅和绅士，其代表的传统生活方式再次出现衰败。在《英国商业规划》中，他写道：



“看看士绅(Gentry)的土地,进而看看他们的产业。制造业的郡适合于业务(Business),未利用的郡适合于享乐(Pleasure)。前一个郡尽是村庄和大市镇,后一个郡尽是猎园和大森林。前面有的是大量的人口,后面有的是大量的娱乐。前面土地肥沃多产,后面的土地荒芜贫瘠。勤劳的人们逃往前面的郡,游惰的人们留在后面的郡。总而言之,前面的郡住的是富有而繁荣的商人,后面的郡住的是衰败而虚耗的士绅。”换言之,笛福认为,最初那批崛起的中间阶层仍然保留了较为传统的乡绅式的生活样式和道德观念。他们有着地方性的特征,乡土气息很重,对子女的教育也较为传统。然而,整个民族现代精神气质是由贸易的兴起而奠定,个人与家庭的繁荣以及公共的善的促进都依赖于商业的发展,整个世界卷轴围绕商业的动力引擎而展开。在这个不断扩大的英国历史图卷之中,越来越多的新兴商人走出原初的阶层,在新的海上贸易世界中寻找自己的位置。他们才是新中间阶层的主导性群体。参见 Tawney, R. H., “The Rise of the Gentry, 1558–1640,” *The Economic History Review* 11 (1941), 2–4. Daniel Defoe, “Villainy of Stockjobbers Detected,” in *The Political and Economic Writings of Daniel Defoe volume 6*, ed. John McVeagh (London: Pickering & Chatto, 2000), 172.

- 12 Daniel Defoe, “Some Remarks on the First Chapter in Dr.Davenant’s Essays”, in *The Political and Economic Writings of Daniel Defoe volume 1*, ed. P. N. Furbank (London: Pickering & Chatto, 2000), 145.
- 13 Daniel Defoe, “Some Remarks on the First Chapter in Dr.Davenant’s Essays”, in *The Political and Economic Writings of Daniel Defoe volume 1*, ed. P. N. Furbank (London: Pickering & Chatto, 2000), 144–145.
- 14 Daniel Defoe, “Some Remarks on the First Chapter in Dr.Davenant’s Essays”, in *The Political and Economic Writings of Daniel Defoe volume 1*, ed. P. N. Furbank (London: Pickering & Chatto, 2000), 144–146.
- 15 值得注意的是,笛福用Estates而非Ranks来区别人民、君主和贵族,表明了人民、君主和贵族的新关系。他们之间没有本质性的血统区分,只有不同性质的财产的所有者。议会是这些财产所有者的中心。换言之,笛福以财产权为基础,重新建立了一套政治学说。
- 16 笛福,《笛福文选》,徐式毅译(北京:商务印书馆,1984),59–199。
- 17 Daniel Defoe, *Serious Reflections during the Life and Surprising Adventures of Robinson Crusoe*, ed. G.A. Starr (London: Pickering & Chatto, 2008), 51. 笛福的鲁滨逊有三部曲,第一部是《鲁滨逊·克鲁索》(1719年4月25日出版),讲述鲁滨逊如何逃离家乡,航海奔波,不幸遇难,只身流落孤岛二十八年,最后得救归国的不平常经历。该书出版后立即风靡,



使笛福在四个月后立即付印了《鲁滨逊进一步的历险记》（1719年8月20日出版）。这是鲁滨逊第二部，讲述商人鲁滨逊游历非洲、印度、中国、西伯利亚，经由沙俄再返回英格兰的历险经历。一年后，笛福再出了第三部，取名《鲁滨逊宗教沉思录》（1720年8月26日出版），以老年鲁滨逊沉思的方式展开，揭示笛福所认为的鲁滨逊历险故事意义何在的问题。在这三部曲中，笛福最看重的是第三部，认为它是前两部的因，前两部是它的果。

- 18 Daniel Defoe, *Robinson Crusoe: An Authoritative Text Backgrounds and Sources Criticism*, ed. Michael Shinagel (New York: Norton & Company, INC, 1988), 5.
- 19 1688年，为反抗詹姆士，七位政治要人派秘使前往荷兰，请求威廉率领军队，帮助捍卫英国人的自由，史称光荣革命。然而，不论托利党人，还是辉格党人，都借助各自的口号，不合理地对抗王权。
- 20 1662年8月24日，这一天正是圣巴托罗缪节，90年前法国宗教战争中天主教势力正是在这一天开始对基督新教的胡格诺派进行大屠杀。笛福(Daniel Defoe, 2000d: 150)写道：“佛兰芒人（为了钱）也来到这里教他们怎么干那些活，我是说开始的时候，因为人们很快就能把他们自己的师傅送回家，并且互相传授技艺。”这一点，休谟也看到了。如果一个社会，血统关系和财产关系高度合一，大人物将变得傲慢自大，失去真正体现尊严和崇高的社会德性，俗众则变得怠惰萎靡，失去向往并追求美好生活的愿景，以及勤劳节俭、大胆进取之类的有用品质。整个社交生活随之而来变得越来越没有了活泼性，死气沉沉，毫无生气，正如《傲慢与偏见》书名透露出的那种隐微的担心，亦即上下阶层都失去了支撑共和政体的民德。参见杨璐，〈想像與情感：休谟社會思想研究〉（中國社會科學院研究生院博士論文，2006），139-140。
- 21 Daniel Defoe, “Villainy of Stockjobbers Detected,” in *The Political and Economic Writings of Daniel Defoe volume 6.*, ed. John McVeagh (London: Pickering & Chatto, 2000), 117.
- 22 Daniel Defoe, *Robinson Crusoe: An Authoritative Text Backgrounds and Sources Criticism*, ed. Michael Shinagel (New York: Norton & Company, INC, 1988), 5.
- 23 在笛福看来，纯粹的自由与金钱，都是冲动或欲望使反叛的一代所产生的强烈的崇拜幻象。最初鲁滨逊追求的是自由，这种自然的倾向看似无善无恶，甚至带有一种浪漫的想象，但当它被视作绝对正当，在不断现实化的社会交往中，它会迅速地演变成对纯粹私人利益的追逐和投机的倾向。故最初鲁滨逊的形象是个反叛权威的士绅少年，渴望去海上经历一番，但很快他便堕落为水手，陷入一种狂热的对金钱的

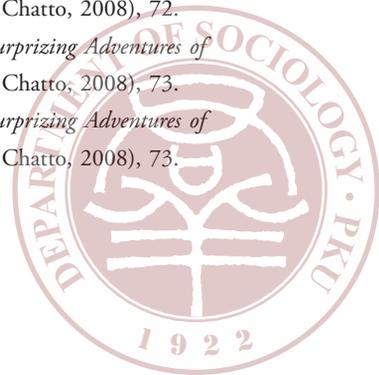


追逐之中，并险些为之送命。日后鲁滨逊对着孤岛上的钱币苦笑道：“都报废了！你们还有什么用？对我来说，真是啥也不值了，已不值得把你们带上岸去；那些餐刀中的一把都值你们整整一堆；我没有用你们的方式（Manner）了，你们就留在这，然后沉到海底去吧，作为一个其生命（Life）不值得拯救的怪物（creature）。”參見 Daniel Defoe, *Robinson Crusoe: An Authoritative Text Backgrounds and Sources Criticism*, ed. Michael Shinagel (New York: Norton& Company. INC, 1988), 47.

- 24 Daniel Defoe, *Robinson Crusoe: An Authoritative Text Backgrounds and Sources Criticism*, ed. Michael Shinagel (New York: Norton& Company. INC, 1988), 47.
- 25 Daniel Defoe, *Robinson Crusoe: An Authoritative Text Backgrounds and Sources Criticism*, ed. Michael Shinagel (New York: Norton& Company. INC, 1988), 7-8.
- 26 值得注意的是，Necessity的一个重要涵义就是“必需品、必需性”，与自我保存的人性自然相连。而这背后又是它的更为根本的涵义“必然性”，即自然的必然性。
- 27 Daniel Defoe, *Robinson Crusoe: An Authoritative Text Backgrounds and Sources Criticism*, ed. Michael Shinagel (New York: Norton& Company. INC, 1988), 70.
- 28 Daniel Defoe, *Robinson Crusoe: An Authoritative Text Backgrounds and Sources Criticism*, ed. Michael Shinagel (New York: Norton& Company. INC, 1988), 71.
- 29 基督教的传统内在存在着理性和启示的平衡，但现代的最大困难是，人越来越难超越物质，去感受超自然的部分。笛福他反对将基督新教改造成完全没有神启的自然神论，甚至接近无神论的稀薄的宗教状态。在他看来，启示消失会使人们在这个物质的世界里迷失自己，只能用理性安慰自己，认识规律，增加必需品和便利品，过上富足的生活，却再也不能超越物质论，认识到更高的法。自然理性不足以使人的心灵真正安顿在土地上，纯粹的良知自由又让人可能领会到的不是神意之音，而是撒旦之音。只有圣经，作为连接旧时代和新时代的中介，既可以保存基督教的神秘性的部分，又可以使人们不断在自己的生活中，在自己的自然经验中寻找这个部分。所以笛福虽然指出，为了人类的福祉，新约出现之后，上帝不再直接从天堂发出自己的声音，但他强调，上帝的声音并没有消失，而是变成福音书（Word）里的声音和作品（Work）里的声音。上帝的作品包括已经完成的，如各种受造物，还包括尚在统治和看护的，如暴风雨、地震，后者的无限



- 多样性，有助于人的有益的沉思（Contemplation）。參見楊璐，〈传统的变革与个体的重构：鲁滨逊的出走、改造与重返〉，《社会》第一期（2017），61-93。楊璐，〈魯濱遜的出走、改造與重返〉（中國政法大學社會學院碩士論文，2003），43-55。
- 30 Daniel Defoe, *Robinson Crusoe: An Authoritative Text Backgrounds and Sources Criticism*, ed. Michael Shinagel (New York: Norton& Company. INC, 1988), 102.
- 31 Daniel Defoe, *Robinson Crusoe: An Authoritative Text Backgrounds and Sources Criticism*, ed. Michael Shinagel (New York: Norton& Company. INC, 1988), 101.
- 32 其实在现实政治中，笛福也在拷问，代表们自然地结群结社，是否会为了宗派理念和利益，而不顾公道和虔诚相互倾轧和诽谤，成为破坏议会根本目的的党徒团体。
- 33 Daniel Defoe, *Robinson Crusoe: An Authoritative Text Backgrounds and Sources Criticism*, ed. Michael Shinagel (New York: Norton& Company. INC, 1988), 132.
- 34 Daniel Defoe, *Robinson Crusoe: An Authoritative Text Backgrounds and Sources Criticism*, ed. Michael Shinagel (New York: Norton& Company. INC, 1988), 134.
- 35 Daniel Defoe, *Serious Reflections during the Life and Surprising Adventures of Robinson Crusoe*, ed. G.A. Starr (London: Pickering & Chatto, 2008), 206, 210.
- 36 Daniel Defoe, *Serious Reflections during the Life and Surprising Adventures of Robinson Crusoe*, ed. G.A. Starr (London: Pickering & Chatto, 2008), 131.
- 37 Daniel Defoe, *Serious Reflections during the Life and Surprising Adventures of Robinson Crusoe*, ed. G.A. Starr (London: Pickering & Chatto, 2008), 135.
- 38 Daniel Defoe, *Serious Reflections during the Life and Surprising Adventures of Robinson Crusoe*, ed. G.A. Starr (London: Pickering & Chatto, 2008), 216.
- 39 Daniel Defoe, *Serious Reflections during the Life and Surprising Adventures of Robinson Crusoe*, ed. G.A. Starr (London: Pickering & Chatto, 2008), 219.
- 40 Daniel Defoe, *Serious Reflections during the Life and Surprising Adventures of Robinson Crusoe*, ed. G.A. Starr (London: Pickering & Chatto, 2008), 72.
- 41 Daniel Defoe, *Serious Reflections during the Life and Surprising Adventures of Robinson Crusoe*, ed. G.A. Starr (London: Pickering & Chatto, 2008), 73.
- 42 Daniel Defoe, *Serious Reflections during the Life and Surprising Adventures of Robinson Crusoe*, ed. G.A. Starr (London: Pickering & Chatto, 2008), 73.



- 43 在《上校杰克》和《摩尔·弗兰德斯》中，“必需性”经常用“道德败坏”、“诱惑”、“恶”来解释，如“沦于必需性（Necessity）是会变得道德败坏；因为必需性不仅是诱惑，而且是人的自然没有赋予抗拒的力量”，“存在一些诱惑不在人的自然抵抗的力量之内，很少有人知道如果，如果他们处于这种迫切需要（Exigences）中，他们会是哪种情况”。Daniel Defoe, *The History and Remarkable Life of the Truly Honourable Col. Jacque*, ed. Maurice Hindle (London: Pickering & Chatto, 2008), 206, 188.
- 44 Daniel Defoe, *Serious Reflections during the Life and Surprising Adventures of Robinson Crusoe*, ed. G.A. Starr (London: Pickering & Chatto, 2008), 80.
- 45 Daniel Defoe, *Serious Reflections during the Life and Surprising Adventures of Robinson Crusoe*, ed. G.A. Starr (London: Pickering & Chatto, 2008), 79.
- 46 Daniel Defoe, *The Compleat English Tradesman volume II*, ed. John McVeagh (London: Pickering & Chatto, 2007), 100.
- 47 Daniel Defoe, *Review, Volume 5, Part Two: September 1708– March 1709*, ed. John McVeagh (London: Pickering & Chatto, 2007), 634.
- 48 笛福,《笛福文選》,徐式穀譯,(北京:商務印書館,1984)45–46。
- 49 Daniel Defoe, *Serious Reflections during the Life and Surprising Adventures of Robinson Crusoe*, ed. G.A. Starr (London: Pickering & Chatto, 2008), 80.
- 50 Daniel Defoe, *Serious Reflections during the Life and Surprising Adventures of Robinson Crusoe*, ed. G.A. Starr (London: Pickering & Chatto, 2008), 80.
- 51 Daniel Defoe, *Serious Reflections during the Life and Surprising Adventures of Robinson Crusoe*, ed. G.A. Starr (London: Pickering & Chatto, 2008), 80–81.
- 52 Daniel Defoe, *Serious Reflections during the Life and Surprising Adventures of Robinson Crusoe*, ed. G.A. Starr (London: Pickering & Chatto, 2008), 81.
- 53 Daniel Defoe, *Serious Reflections during the Life and Surprising Adventures of Robinson Crusoe*, ed. G.A. Starr (London: Pickering & Chatto, 2008), 83.
- 54 Daniel Defoe, *Serious Reflections during the Life and Surprising Adventures of Robinson Crusoe*, ed. G.A. Starr (London: Pickering & Chatto, 2008), 84.
- 55 《聖經·新約·馬太福音》第十二章第一至五節：“那时，耶穌在安息日从麥地經過。他的門徒餓了，就抬起麥穗來吃。法利賽人看見，就对耶穌說：“看哪，你的門徒做安息日不可做的事了。”耶穌對他們說：“經上記着大衛和跟從他的人飢餓之時所作的事，你們沒有念過嗎？他怎麼進了神的殿，吃了陳設餅，這餅不是他和跟他的人可以吃的，惟獨祭司才可以吃。”參見 *Holy Bible, King James Version* (Peabody: Hendrickson Publishers Marketing, LLC, 2011).



- 56 Daniel Defoe, *Serious Reflections during the Life and Surprizing Adventures of Robinson Crusoe*, ed. G.A. Starr (London: Pickering & Chatto, 2008), 83.
- 57 引自《聖經·新約·馬太福音》第二十四章第一六節。參見*Holy Bible, King James Version* (Peabody: Hendrickson Publishers Marketing, LLC, 2011).
- 58 值得注意的是，实定法 (Positive Law) 恰恰是 positive，如同骄傲一样。笛福曾撰文“消极宗教和消极德性的阁下”，讽刺骄傲的绅士将将自己包裹在消极 (Negatives) 中，从自负的观点认为自己过着一种虔诚的生活，虽然被压抑的良心时常会告诉他相反的事实，但他大多时间不会有丝毫的悔意。笛福指出，这种人从不忏悔，只喜欢好名声，可真正的好名声一定要有配得的好的功绩 (good Deeds)，“否则，加诸于一种糟糕的人生之上的好名声就是一个浓妆艳抹的娼妓，腐烂的、病态的、堕落的躯体上的一副光鲜的面容”。Daniel Defoe, *Serious Reflections during the Life and Surprizing Adventures of Robinson Crusoe*, ed. G.A. Starr (London: Pickering & Chatto, 2008), 166. 在笛福看来，这些消极先生反倒不如一些罪恶的人，后者自知罪恶，可能会忏悔，用人心去履行自己对同类受造物的义务。
- 59 Daniel Defoe, *Review, Volume 5, Part Two: September 1708–March 1709*, ed. John McVeagh (London: Pickering & Chatto, 2007), 615.
- 60 Daniel Defoe, *The Compleat English Tradesman volume II*, ed. John McVeagh (London: Pickering & Chatto, 2007), 136–137.
- 61 Daniel Defoe, *Serious Reflections during the Life and Surprizing Adventures of Robinson Crusoe*, ed. G.A. Starr (London: Pickering & Chatto, 2008), 68–69.

