

論伏爾泰的偉人史觀

陳俊華

一、前言

十八世紀啓蒙時代的法國大文豪伏爾泰除擅長詩歌、戲劇、小說之創作外，更涉獵史學、政治、思想、哲學等研究，「充份表現出他對各方面敏銳的觸角」，故有「啓蒙時代代言人」(Spokesman of Enlightenment)之稱¹。伏爾泰在文學上的成就，不容置疑，可是對於他在歷史觀念方面的認定，在他身後的十九世紀便產生褒貶兩極的看法，尤其是伏氏自始至終奉行不渝的「理性」信條，更是為人詬病的地方。其實在整個十八世紀期間，歐洲思想界皆沈醉在理性主義(Rationalism)的思潮裡並認為理性是自十七世紀科學革命以來發現人類「自省」(Reflection)及「自尊」(Selfesteem)的利器，十八世紀的啓蒙運動因而誕生。伏爾泰處於該時代，因個人際遇及經歷，所產生的影響，當然也會肯定及推崇理性主義，在他的數十部大小不一，範圍各異的著作中(尤其是歷史著作)大都反映他對理性主義的崇拜，而痛斥迷信，傳統教會及社會上的非理性所引起的墮落、腐敗及不道德的現象。

前人研究伏氏的歷史觀時，大都針對他的理性史觀而評論之，當然亦涉及他的進步史觀及自然神論(Deism)的觀念，但較少注意伏爾泰的偉人史觀。1978年，史家強生(N. R. Johnson)曾在〈路易十四與啓蒙時代：1715年至1789年間太陽王的神話〉(Louis XIV and the Age of the Enlightenment: the Myth of the Sun King from 1715 to 1789.)一文中指出伏爾泰所寫的〈路易十四時代〉一書(the Age of Louis XIV)有伏氏「基本的歷史哲學觀點：偉人史觀。贊成王權至

1 兀幼幼，〈伏爾泰的歷史思想〉，輔仁大學歷史研究所碩士論文，民國69年，頁43。

上，排斥無政府，愛國主義，及宗教戰爭迫害等。」² 強生雖然注意到伏氏的偉人史觀，但卻沒有詳細討論伏氏這個「基本歷史哲學觀點」是怎麼回事。筆者閱讀過伏氏的《路易十四時代》之後，初步認為偉人史觀不單是伏爾泰的基本哲學觀點，而是他的核心歷史觀念。理性主義對伏氏而言似乎是一種信仰 (faith)，是一種方法，目的在促成人類的進步，而歷史上的偉人則是一種具體而實際的「運作」(operation)，亦是推向人類邁向安和樂利世界的力量。

在伏爾泰的歷史著作中，最能反映他的偉人史觀的便是他於三十八歲時開始執筆，是後斷斷續續耗時二十年於五十七歲時才完成出版的《路易十四時代》，因此本文欲就該書討論伏氏的偉人史觀的含義。由於該書所涉甚廣（共三十九章），討論範圍幾乎涵蓋整個歐洲，就內容而言，凡路易十四時代的政治、軍事、司法、內政、外交、經貿、藝術、科學、宗教、個人軼事等皆在伏氏討論之列，使人有龐雜之感，而且有些只是記錄該時代的一些現象，對於本文擬探討的主題——「偉人史觀」無關宏旨。因此本文不打算做各章節摘要式的介紹，而是綜合該書中與偉人史觀有關的部分來加以討論，希望能釐清前人所忽略的伏氏「偉人史觀」的本質，並試圖找出伏氏自己本身對歷史的核心理念、其偉人史觀的淵源及與伏氏其他史觀的關係，從而給伏爾泰在史學上的成就與貢獻作出新的評價。此外，伏氏既生長於啓蒙時代，其一切思想與觀念當然受到該時代思潮的影響，故須對此期的一些觀念加以闡述。因為本文只就伏氏的史觀而論，其史學方法則不在本文討論之列，故不詳述。

二、啓蒙時代的思潮

(一)人文主義、科學革命與理性主義

十八世紀啓蒙時代思潮的基礎是理性，事實上康德 (Immanuel Kant, 1724-1804) 指出「啓蒙」一詞的意義「是指自由（在公共領域與私人領域）運用理性

2 丌幼幼，《伏爾泰的歷史思想》，頁 124。

而言。」³ 衆所週知，啓蒙時代的思想與理性主義幾乎可以化成等號，不過就更深層的意義而言，該時代的思潮主要標示出由以往的超自然主義的、神話的、權威主義的思維類型轉變為「自然主義的、科學的、個體的」思維類型⁴，人類的觀念因而便從中古以來的傳統基督教（指羅馬公教 Roman Catholic，即天主教或稱舊教，以下同）教義中釋放出來，其原動力來自「理性」的功能。

在談啓蒙時代的理性主義的本質與意義之前，必須追溯理性觀念的由來。早在十四世紀至十六世紀的文藝復興 (Renaissance) 時期便已播下啓蒙時代的理性主義的種子了，此時期稱之為「人文主義」(Humanism)。這種思想，尤其明顯的見諸於史學觀念上：「從強調上帝救贖及控制的基督教史觀裡解放出來而重視人類的論治事跡以及道德教訓的人文史觀，是文藝復興時代歷史作品的一個重要特點。」⁵ 當然，吾人雖然不能將文藝復興時代的「人文主義」視作啓蒙時期的「理性主義」，但前者是後者的種子，是後者的基礎觀念，因為若論及「理性」則必須落實到人事上面去，落實到邏輯、科學方法上面去，而且，人文主義強調的是人類固有之獨立自處的位格 (Original Independent Status)，這便是啓蒙時代理性主義由純自然科學法則轉化為人文範疇後的第一概念。人文主義在文藝復興時興起，學者專家們競尚學習研究古代希臘、羅馬文化的結果，終使人類的思想從基督教教義中釋放出來，「使人類轉而認識人的尊貴與現世價值。」⁶ 若就人文主義的觀念應用到歷史研究方面，則文藝復興史家寫歷史「是在反映人的感情與人的本性，而不在傳達上帝的意志：目的。」⁷ 就這一層而言，影響日後的伏爾泰的理性史觀與偉人史觀極深，因為伏氏完全接受這種觀念，加上他個人的遭遇與實際經驗，使他對理性推崇備至，痛恨基督教教義的虛妄不實。

3 李日章譯，Franklin L. Baumer 著，《西方近代思想史》，(Modern European Thought: Continuity and Change in Ideas 1600-1950.) 臺北：聯經，民國 77 年，頁 167。

4 同註 3，《西方近代思想史》，頁 168。

5 李弘祺，《近代西洋史學之發展》，收入《史學與史學方法論集》，臺北：食貨出版社，民國 69 年，頁 105。

6 鄧世安，《理性主義時代中基督教思想之正統化、理性化與內在化》，《史學研究》，第一期，民國 70 年 3 月，頁 27。

7 蔡石山，《西洋史學史》，臺北：環球書社，民國 64 年，頁 79。

相對於文藝復興人文主義諸家的踏實研究精神而言，似乎發展到十七世紀時，卻在另一方面發生另一種理性的出現——那就是被後世稱為科學革命或懷海德 (Alfred Whitehead) 所謂的「天才世紀」⁸ 理性主義在此世紀而言，在對象與涵義上皆與文藝復興時代「人文主義」的理性不同，十七世紀科學革命時代的理性對象幾乎是與人事無關的東西，是以純粹的自然科學或抽象的數理、邏輯等科學作為研究對象，無論義大利的伽利略 (Galilei Galileo, 1564-1642)、法國的笛卡爾 (Rene Descartes, 1596-1650) 或英國的牛頓 (Isaac Newton, 1642-1727) 皆在研究探討自然科學上的物理法則，其動機或可說是為研究科學而研究，並沒有別的用意，因此吾人似乎不應該視科學上的理性主義是在 1687 年牛頓發表他的「自然哲學之數學原理」(Philosophiae Naturalis Principia Mathematica) 一文後所引起的⁹。事實上，在科學革命時代的「理性」是用來解釋宇宙秩序的一種方法。其實哥白尼 (Nicolaus Copernicus, 1473-1543) 早已從事這方面的天體研究，而提出以太陽為中心的天體運行說，經過其後無數的科學家的繼續研究，到了牛頓時，似乎已集其大成，「而完成微分學與有關行星系統及引力原理的大數學體系諸事。在其同時代人視之，似已使全部的自然現象獲得解釋，或至少證明凡此現象——包括人類行為——皆可以獲得解釋。」¹⁰

從純科學上的自然法則 (Natural Law) 的發現轉化成日後十八世紀啓蒙時代關乎人文的理性主義似乎不可思議，不過，吾人若明白文藝復興以來所倡導的人文主義是拋棄超自然的神格位 (即基督教的上帝旨意) 而把「人」獨立抽出發展的一種思想，則便不難了解為何牛頓等人的科學理論與發現最終竟被應用到人文方面，而成為啓蒙時代伏爾泰等人深信不疑的「理性主義」。明顯地，人文主義與科學上的自然法則的理論在本質上是類似的東西——一切自然存在之物 (包括人類) 皆有其秩序與法則，此即獨立於上帝 (即超自然的人格神 Personal God) 之外而自然存在並按照一定規則運作之物 (Substance)。到了啓蒙時代，人們便認為普遍存在於人類的深沈處有一種可以認識自然法則的能力，被稱為「理性」，

8 王德昭譯，Crane Brinton 著，《西洋思想史》，臺北：正中書局，民國 71 年，頁 144。

9 同註 8，頁 153。

10 同註 8，頁 142。

它使「我們得以發現自然的人間制度與人間關係，而一但我們達於此種發現，我們將順應此種制度與關係，而為幸福之人。理性將使迷信、神示、（宗教）信仰所堆積於世間的垃圾，蕩滌無餘。」¹¹

(二) 理性主義的意義

啓蒙時代的人們，大都相信十七世紀以來所發現的自然科學理論，皆深信宇宙間有一定的秩序與法則，而透過理性，可以認識它，並認為，「理性又是人類特有的功能，而且深具普遍性」，這種理性是人類與生俱來的¹²。伏爾泰在其《路易十四時代》一書中更強調理性與科學上之邏輯思考的關係：「邏輯是一切學習如何思考的基礎」¹³ 因此理性主義者（包括伏爾泰）皆痛恨「因為不可能故我信仰」的迷信，並欲將基督教的神命觀 (Theory of Providence) 逐出自然法則之外，且認為透過理性的科學研究，未知的自然定將成為可知¹⁴ 其實，洛克 (John Locke, 1632-1704) 已不屑基督教的神命觀，而運用歸納法建立了「經驗主義」 (Empiricism)，他在〈人類悟性論〉 (An Essay Concerning Human Understanding) 一文中特別指出所有知識來自感官，此即為後驗 (a posteriori)，而只有靠觀察與實驗的方法作出歸納，人們才可以判辨真偽¹⁵。受洛克思想的影響，伏爾泰第一步歷史著作《查理十二世史》 (History of Charles XII) 已擺脫中古神意 (Providence) 的束縛，而注重人類本身在歷史上的地位¹⁶。伏氏在其後的《路易十四時代》一書內更明白指出「當人們更瞭解大自然時，便是奇蹟（神蹟）不再出現之日。」¹⁷ 因為科學的研究，終將神話 (myths) 消滅¹⁸。

11 同註8，頁143-144。

12 丌幼幼，〈啓蒙時代史學的特色〉，《史學研究》，第一期，民國70年3月，頁66；Page Smith, *The Historian and History*. (台北：虹橋，民國59年)，頁33。

13 Voltaire, *The Age of Louis XIV*, (trans. Martyn P. Pollack, in Haskell M. Block ed., *Voltaire: Candide and other writings*. N. Y.: Random House, Inc., 1956), p.292.

14 沈正柔，〈啓蒙時代的史學〉，《現代學苑》，十卷九期，民國62年9月，頁13。

15 Harry Elmer Barnes, *A History of Historical Writing*. (N. Y.: Dover Publications, Inc., 1973) p.148.

16 丌幼幼，〈伏爾泰的歷史思想〉，頁60。

17 同註13，頁283。

18 同註13，頁308。

在啓蒙時代的人們來看，理性是認識大自然秩序法則的方法，由於瞭解宇宙的規律，因而理性也是破除迷信的一項利器。在伏爾泰所處的法國時代，人們在各方面皆長期持續受到傳統基督教的神意、啓示等觀念束縛，在伏氏眼中，這些非理性的觀念（在當時是人們一種虔誠的信仰）是導致迷信、教會專橫、貴族墮落的淵藪；而迷信更造成「不寬容」（intolerance）的心態與政策，在法國境內，政府與教會到處迫害「異教徒」及提出反對聲浪的人，「這一切皆應被證明是荒謬的，被人唾棄才對。」¹⁹ 因此，伏爾泰大聲疾呼不要宗教戰爭，以理性及寬容的態度取代「那些會產生不幸結果的教條主義」²⁰。

啓蒙時代的理性主義似乎是文藝復興時代的人文主義與十七世紀自然科學上之法則的結晶，正如史家卡西斯 (Cassirer) 所言：「理性不是知識、原則或真理，它是一種組合 (bind) 與溶解 (dissolve) 的力量，它溶解「啓示」 (revelation)、傳統與權威，進而分析所有的事物，再重新建立一個新架構。」²¹ 伏爾泰也明確地指出與其有一個聖哲的國王，倒不如全國人民皆有理性、皆是哲者來得幸福快樂²²。事實上，伏氏也看到其當代的人們前往羅馬時，已不再以宗教朝聖者 (pilgrim) 的身份自居，而按照自己個人的嗜好，或一探教皇龐尼菲斯八世 (Pope Boniface XIII, 1235-1303) 的遺蹟，或一睹米開朗基羅 (Michelangelo, 1475-1564) 的建築之美，或極目欣賞拉斐爾 (Raphael, 1483-1520) 的繪畫；如果在這些遊客之中，有些是學者的話，他定然會一讀義大利詩人阿里奧斯多 (Ariosto, 1474-1533) 和塔素 (Tasso, 1544-1595) 的作品，或在偉大的科學家伽利略墳前致敬；同樣地，在英國人們也不再談論「薔薇之戰」 (War of the Roses)，而是研討牛頓的墓誌銘——「他是人類之光」 (He was the glory of the human race) 的含義²³。

(三) 啓蒙時代的史學特色

人們在這個時代的觀念，一開始就如上文所述，把自然科學的理論與問題跟

19 John Viscount Morley, Voltaire. (London: Macmilland and Co. Ltd., 1923. First published 1872.), p.218.

20 同註 13，頁 227。

21 兀幼幼，〈啓蒙時代史學的特色〉，頁 66。

22 同註 13，頁 285。

23 同註 13，頁 306。

人事上的歷史問題混為一談，並認為可以用同一套普遍適用的「理性」來探究歷史問題，目的在擺脫傳統基督教的神命觀²⁴。在理性主義的大前題下，啓蒙時代的史學便產生了一些「特殊的風貌，要言之，就是近代科學與理性的結合。」²⁵即衍生出「同」(similarity)的觀念。從自然科學上所發現的「同」之觀念，應用到歷史上的「普遍共同性」上去，遂認為人性、理性及人事的關係變化皆有其「共同性」。更有甚者，啓蒙時期的史家咸認為人類的知識是會累積的，換句話說，它就是人類賴以進步的東西，所以他們肯定近代人要較古人更有知識、更進步，同時，能夠創造更高的文化，此即進步史觀。伏爾泰常不屑談論中古或遠古之事，而喜談近代、當代的歷史，其所持的理由就是這個觀點。

此外，由於看到各地民族不同的文化表現，亦漸漸形成氣候地域說的史觀，其中以孟德斯鳩(Montesquieu, 1689-1775)最贊同此一論調，孟氏在其《法意》(The Spirit of the Laws)一書中主張「人類的行為、制度、法則與自然環境中的氣候、土壤、地勢、幅員有交互影響的作用。」²⁶啓蒙史家大都強調地域的不同，氣候的變化在人類歷史上扮演著很重要的角色，而實際上影響人類的行為。在另一方面，啓蒙史家由於以理性為主導思想，擺脫了基督教神命觀的歷史解釋，因而看到人類的歷史是人類在多方面發展之表現，故此漸漸注意人類其他活動的層面，例如社會史、文化史、思想史、風俗史等各範疇，而形成一種前所未有的「整體史觀」，不再獨認政治史是人類有價值的史錄而已，人類各民俗的各種活動紀錄，亦甚有價值，於此大大擴充了昔日史學研究的範圍。加上注重科學上講求客觀證據的精神，又產生了科學的治史方法。伏爾泰在其《哲學詞典》(Dictionary of Philosophy)一書中論及歷史時，即開宗明義地指出歷史的定義：「歷史所敘述的是確實發生，而非荒誕不經之事。……」²⁷伏氏此言主要是以實際的、科學的而有史料根據的歷史來否定基督教的傳說、神話或以神學解釋的

24 李日章譯，Ernst Cassirer 著，《啓蒙運動的哲學》，(The Philosophy of the Enlightenment)，臺北：聯經，民國78年，頁195。(此外，沈正柔，《啓蒙時代的史學》，頁14。)

25 兀幼幼，《啓蒙時代史學的特色》，頁63。

26 同註25，頁71。

27 周樑楷，《服爾泰論歷史》，《食貨月刊》，八卷七期，民國67年10月，頁43。

那種歷史。由於繼承巴黎聖本篤修會 (St. Benedict Order) 修士馬比龍 (Mabillon) 的外考證及後來拜爾 (Pierre Bayle, 1647-1706) 的懷疑主義方法，啓蒙史家特別重視史料的真偽，對於古代的傳說和神示，基本上採取懷疑態度；甚至對古代的文字紀錄，例如書、信、墓誌銘、神殿內的紀念碑、石刻等遺蹟遺物也要一一考證真偽。對於那些看起來合情合理，說起來冠冕堂皇的歷史著作，更特別辨其史事之真偽。伏爾泰曾指出「人人都應多花點功夫，研究教會史上教皇如何僭越權位，大分裂時期的醜劇、宗教衝突時的瘋狂、迫害戰爭、恐怖事件。」²⁸ 簡言之，此時期史學方法的運用已開始合乎科學客觀求真的精神了。

除此之外，自然神論 (Deism) 的史觀與偉人史觀也是此時期的史學特色，不過其被認同的程度不及上述幾項特色來得普及。可是伏爾泰對這兩項史觀都極為執著，而自然神論與偉人史觀，在伏氏看來是一體兩面的東西，也是整個人類歷史的關鍵所在，有關這方面的問題，將在下文中探討。

三、伏爾泰思想之發展

(一) 伏爾泰的經歷

伏爾泰原名尚·范哥斯·馬利·阿烏特 (Jean Francois Marie Arouet)，生於 1694 年 11 月 21 日，筆名伏爾泰 (Voltaire) 是於二十四歲出獄後才採用的，日後皆以筆名行於世。伏爾泰的父親是一位剛直篤敬之士，在當地稍具聲名，母親秀外慧中，才思敏捷，日後伏爾泰在文學上及思想上的天賦，或許得自母親的遺傳。不過，很不幸地，伏氏在七歲那年，母親便過世了，在他小小心靈上留下不可磨滅的創傷。三年後，父親把伏爾泰送入當時最有名的大路易學院 (College Louis-le-Grand) 就讀，歷時八年。可惜在學院內由耶穌會士 (Jesuits) 所灌輸的是天主教傳統刻板式的知識，對年幼的伏爾泰而言，不堪負荷。這可能是他日後對天主教產生惡感而成為法國自然神論主義者的遠因，當他回憶這段學習歲月時曾說：「我所學習的東西，皆一文不值。」²⁹

28 同註 27，頁 49。

29 John Viscount Morley, Voltaire, p.45.

伏爾泰十八歲時離開大路易學院，兩年後前往荷蘭受聘為法國駐荷蘭使節秘書，但不到三個月便掛冠回國，未幾攻讀法律，以充實自己的學問。

伏爾泰似乎天生愛好自由、不受束縛，因而常發高論，也不怕得罪權貴。他一生與法國專制王朝和天主教會對立，因而兩度入獄，逃亡三次，所出版的著作也被查禁，但他卻在八十四歲高齡時——生命中最後的一年被允准返回巴黎，當時萬人空巷，只為爭睹此位一生為爭取思想自由、反基督、反特權而奮鬥的自然神論、理性主義大師兼文豪的風采。逝世後，其骨灰供奉於名人寺內，受後世景仰。

1715年，太陽王(The Sun King)路易十四(Louis XIV)逝世，伏爾泰時年二十一歲，因不滿腓力蒲奧爾良公爵(Duc de Philippe d'Orleans)攝政，遂寫了一些諷刺政府的短文，事隔一年後，政府舊事重提，伏氏便被關進巴斯底(Bastille)監獄，經各方友人疏通說情，終於在一年多之後才被釋放，但仍要流戍一段時間以示懲戒，這就開始了伏氏的第一次流亡生涯。對一個天賦異稟，才氣橫溢而富有正義感的年輕人而言，因直言幾句，竟招致如此嚴厲無理的對待，心中自是憤憤不平。

伏氏在此段流戍邊疆的歲月中，幸得貝多納公爵(Duc de Bethune)熱情招待，並住在公爵位於舒里(Sully)的堡壘中。此時期他開始以伏爾泰為筆名發表詩歌、文集及創作，於1718年7月返回巴黎，並在同年公演他的第一部劇作《奧德帕》(Oedipe)³⁰。不過伏氏在文壇上的聲名並未為他帶來好運，仍不免招致牢獄之災。因在國內繼續直言不諱，終於在1726年4月再度被關進巴斯底監獄。不過，這次只是短短的一個多月之監禁而已，但無論如何，這種感受對這位三十二歲且頗具聲名的伏爾泰而言，則仍耿耿於懷。他一面希望完全擺脫國內政府的專制，教士的腐敗專橫，以及當時法國社會愚昧無知的環境，另一方面也為了增長見聞，出獄後伏氏便決定前往傳聞中的自由之邦——英國遊歷。

伏爾泰於1726年8月在倫敦登岸，隨即展開遊學英國三年的歲月。在英國期間是伏爾泰思想的轉捩點。伏氏從一個只懂熱愛自由、人性、反對專橫與壓迫

30 Haydon Mason, *Voltaire: a Biography*, (London: Granade Publishing in Paul Elek Ltd., 1981.), p.158. 附錄：年表。

的年輕文學家轉變為一位日後對理性主義、自然神論奉行不渝的思想家、宣傳者，並開始對歷史研究發生興趣³¹。伏爾泰在英國時曾寫信給一位友人盛讚英國是一個偉大而自由的邦國：

……在這個國家裡面，各種藝術都受到尊重與報酬，社會階級的差別固然也有，但人人之間的等級是依才德而定的，大家可以自由開放地思想，絕對不必忌諱顧慮³²。

在英國，沒有宗教衝突，且充斥各式各樣的「異教徒」；科學、哲學、人文思想、文學藝術等研究皆蓬勃發達，成就卓絕。在政治上與社會上呈現一片祥和，人們可以放言高論，政府對人民的思想不加約束，在伏氏看來，英國正是他夢寐以求的理想國度。

伏爾泰於1729年3月返國後所見到的巴黎，和他三年前離開時並無兩樣，一切依舊，「凡在教義與大臣們見解不同的人，似乎天生應該入獄，或開除教籍、或被逐出境。」³³

帶有一些理想主義(Idealism)的伏爾泰當然不滿國內這些現象，尤其與英國比較後，更感氣憤。終於在兩年後又因寫了一首詩追悼一位女演員而被指為大不敬，因為政府實在不能容忍伏氏的「直言」：

難道意志不定的法國人長此耽於迷信？甚麼？難道人們只有在英國才取得自由思想？噢！倫敦，你可以媲美雅典的名城，你這塵世的樂園！只有在此，大家才無話不談，無功不賞³⁴。

31 史家衛德(Ira O. Wade)將伏爾泰一生思想的過程劃分為四個時期，其中兩期是：

第一個時期(1694-1725)：接受耶穌教會學校的古典文學訓練後，伏氏從事文學為主的撰述，奠定一生愛好寫作，反抗傳統權威與教會教條的束縛，此時對歷史並未產生興趣。

第二個時期(1726-1734)：從伏爾泰到英國開始，由於倫敦的思想風氣與知識體系與法國大不相同，給伏氏極深的啓發與衝擊，例如培根、洛克的實證哲學，牛頓的自然哲學等，擴大了伏氏知識的深度與廣度，在英國的三年裡，造成伏氏思想上的劇變，也開始對歷史發生興趣，並於一七三一年發表了第一部歷史著作《查理十二世史》。

見兀幼幼，《伏爾泰的歷史思想》，頁43-44，引自：Ira O. Wade, *The Intellectual Development of Voltaire*. 一書。

32 艾嘉譯，Andre Maurois 著，《伏爾泰傳》，臺北：華新出版社，民國63年，頁26。

33 同註32，頁32。

34 同註32，頁38。

伏爾泰因「大不敬」罪，被迫第二次逃亡，以免被捕。

雖然法國政府與伏爾泰形同水火，但伏氏在風聲稍減時，又潛回法國，並於1734年4月找到一位書商替他出版他在英國期間所寫的作品，命名《哲學書信》(Letters of Philosophy)。但政府下令查禁，並將書商關進監獄又通緝伏爾泰，且於同年6月10日在巴黎公開焚毀所有被查扣的《哲學書信》，理由是：「因為它違反宗教，妨害善良風俗，不敬權威」³⁵。伏爾泰早於一個月前已逃往洛林(Lorraine)，此為伏氏的第三次逃亡。幸得好友夏德萊夫人(Mme. du Chatelet)接待，躲藏起來。該地靠近法國邊界，一但有事，容易脫逃。其後的二十餘年伏氏常往返西烏里、巴黎、布魯塞爾(Brussels)、柏林(Berlin)之間，曾於1740年11月前往柏林謁見普魯士王腓特烈大帝(Frederick the Great, 1740-1786)，極受禮遇。此時伏氏的作品越來越成熟，他的歷史著作《路易十四時代》亦在此期間完成(1739年已出版部分內容，1751年全書出版)。1757年後，伏爾泰已是六旬老翁了，不願返回一成不變的巴黎居住，寧願定居於法國與瑞士交界之處的費爾尼(Ferney)，繼續為追求年輕時的理想而努力。此時期的作品在文學上有曠世代表作《老實人》(Candide, 1759年出版)、哲學作品有《論寬容》(On Tolerance, 1763)；歷史著作則有《世界民族風俗及精神史》(Essay on the Manners of Spirit of the Nations, 1757)、《俄羅斯史》(History of Russia, 1759年出版第一部分，1763年出版第二部份)、《路易十五時代紀實》(Record of the Age of Louis XV, 1768)、《巴黎法務院史》(History of the Paliament of Paris, 1769)；思想論文集則有《哲學詞典》(Dictionary of Philosophy, 1764年初版)。伏爾泰的作品愈晚愈臻善。在費爾尼定居二十多年後，終於忍不住對故國的眷戀，於生命中的最後幾個月返回巴黎——時為1778年3月，亦即美國獨立後法國革命思想日益成長之時。自年輕時即被祖國的政府、教會、達官貴人視為思想叛徒的伏爾泰，終於在同年五月三十日病逝巴黎，享年八十四歲。

(二) 伏爾泰對時代的認知

伏爾泰在三十二歲那年，一方面厭惡國內政府的專制、教會的專橫、貴族的

35 同註32，頁41。

腐化、社會大眾的愚昧無知，自己常受壓迫，而萌生離開故國之意，另一方面，嚮往英國對人身、私產、言論自由等保障，並欲獲得新的知識，遂於1726年前往倫敦。伏氏居英三年，果能如其所願，眼界大開，見聞日廣。當抵達英國後，最希望拜訪的是他仰慕已久的自然科學家牛頓。萬有引力所衍生出的「星體在宇宙中運行無礙而有規律」的理論，深深吸引年輕的伏爾泰。宇宙就像一個設計精妙的時鐘，一旦上足了發條，便循著早已設計好的規律不停地在運作，永無終止。這種「機械宇宙觀」原本是自然科學的理論，但應用到宗教方面，便衍生出自然神論；若應用到人事方面，則肯定人性中有普遍而共同的「理性」。自然神論與理性主義皆是傳統基督教的致命傷。這正符合伏爾泰一貫的想法。在英國，他得到反抗傳統權威與教會專制的理論基礎，而認識到應該將人類的俗世事務與宗教的事務分開來，以理性重新檢驗人類俗世事務——此即人類真正的歷史。後來伏爾泰在他的《哲學詞典》裡便明白指出歷史的定義是：「記載人類事蹟的歷史，可分為宗教史和俗世史兩種；而宗教史乃一連串神意及奇蹟的記載而已。」³⁶

在英國三年的遊歷，使伏爾泰更了解其所處時代之精神——理性的時代、偉人時代。他在英國目睹牛頓的葬禮，「國家對科學天才所表示的隆重敬禮，使他非常驚異。」³⁷ 使他更訝異的是，科學家、哲學家、文學家、藝術家及各式各樣有成就，能為人類作出貢獻的人士在英國皆受到禮遇，「例如牛頓與洛克不但在身後被極尊崇，事實上在世時也獲得政府給予優厚的報酬及職位」³⁸ 這些在人類歷史上曾做出貢獻的天才 (genius) 確實使人類的社會（至少就當時而言是指英國）變得更文明、更偉大³⁹。伏爾泰並非憑空相信理性主義與自然神論的，此時他不但與當時的名士、學者切磋，更遍讀英國哲學家的作品，洛克的著作對他影響最深，洛氏提倡的經驗主義分析法，以歸納作為獲得知識的媒介，對伏爾泰而言，簡直就是純理性主義的實際應用。至於洛克的《論寬容》、《人類

36 周樑楷，〈伏爾泰論歷史〉，頁43。

37 艾嘉譯，〈伏爾泰傳〉，頁30。

38 John Viscount Morley, Voltaire, p.60.

39 同註38，頁58。

悟性論》和《理性與宗教》(Reason and Religion, 1694) 等作品，均對伏爾泰的思想產生莫大的影響。

理性是獲得客觀知識的工具，且為人類天賦的能力，不過長久以來受到基督教教條的權威壓抑而隱藏起來而已，後來經過人文主義的薰陶，現在透過人類自然的肯定，埋沒已久的理性因而得以復甦，理性將是破除迷信、消滅愚昧、推翻神論、打倒傳統權威、使人類邁進文明的利器；進步亦端賴於此。透過理性人類重新獲得客觀而真實的知識，而這種知識在自然科學中最能體驗它的客觀性、具體性與真實性，所以牛頓萬有引力原理的發現是一項非常偉大的貢獻。自然科學上所發現的「同」與機械式的運作法則，使當代人對傳統基督教人格神所創造的宇宙及安排的人類歷史產生懷疑。一旦揉合了哲學上以理性主義為主導的思想時，便產生「自然神論」。它起源於英國，「是對傳統宗教的反動，欲為宗教寬容 (toleration) 建一合理的基礎……質言之，自然神教義在順應潮流，為人類創立一種放諸四海皆準的宗教思想。」⁴⁰ 這種沒有「異教徒」出現而「放諸四海皆準」的「宗教」或稱「信仰」很明顯就是指相信宇宙機械式運作的存在。康德曾呼籲大家要注意自然神論與有神論 (theism) 這兩個名詞的區別，他指出：「自然神論者相信上帝，有神論者相信一個活生生的上帝。」⁴¹ 所謂活生生的上帝即是「人格化的上帝」——宇宙、萬事萬物包括人類的一切活動皆在上帝的神意安排下，沒能逃得過祂的控制。但自然神論者卻不相信這一套，他們因透過理性與自然科學上的理論而相信上帝雖是創造宇宙的第一因（他們稱之為「至高實有」，Supreme Being）且是安排宇宙秩序的神，但祂好比一位巧妙的鐘錶匠，在製造完成那個無限大的鐘錶後，便站在一旁，不再管事了。

伏爾泰受洛克信徒對自然神論思想的影響，對此信仰深信不疑⁴²。伏氏到最後仍相信宇宙有一個「至上工匠」（伏氏稱之為 the Supreme Artisan）存在，而不再相信上帝之萬能、或上帝對人類的慈善⁴³。

40 鄧世安，〈理性主義時代中基督教思想之正統化、理性化與內在化〉，頁 39。

41 李日章譯，〈西方近代思想史〉，頁 227。

42 Norman L. Torrey, *Voltaire and the English Deists*. (Conn.: Yale University Press, 1930. Reprinted by Archon Books, 1967.), p.199.

43 李日章譯，〈西方近代思想史〉，頁 230。

理性與自然神論既然否定了上帝的人格神角色，那麼必然否定聖奧古斯丁 (St. Augustine, 354-430) 名著《上帝之城》(City of God) 所講述的一切：包括神的旨意，人類將循著神意進行活動，而只有永遠服從神的指示，才可以到達幸福而快樂的神之國度裡。《上帝之城》是長久以來基督教對人類歷史的解釋，事實上已把人的地位附屬於人格神之下，這種歷史觀千百年來不容挑戰。自奧古斯丁之後，人們都認為，如果否定了神意在人類歷史上的目的，那麼人類將何去何從？沒有了上帝之城，人類最終是如何一個了局？這是一個他們不敢想像的嚴重問題。可是此時理性主義與自然神論已打破此種迷思，在伏爾泰等人而言，必須為人類歷史找出一種合理的新解釋。因此啓蒙時代的史觀是基於人類理性而產生的進步史觀；伏爾泰更剖析進步史觀只是人類歷史發展的現象，其具體的原動力是來自歷史上的偉大天才，此即引發出伏氏的偉人史觀。

四、《路易十四時代》一書的寓意

(一)寫作動機與目的

啓蒙史學先驅波林布洛克 (Bolingbroke) 替歷史下的定義是：「歷史是舉例以教訓人的哲學」，此種強調歷史有鑑戒功用的理念深深影響伏爾泰的歷史觀念⁴⁴，加上對洛克將倫理、道德等觀念視為社會在歷史發展過程中的必要條件，更認為「社會有責任教導百姓，以謀求國民的最大最多的幸福，」⁴⁵更使伏氏產生經世致用的史觀，強調要使歷史有實用與教育功能。伏氏曾在《哲學詞典》中說：

怎樣才是有用的歷史呢？當然是那些教導我們有哪些應有的權利和義務，而非嚴格訓斥我們如何做事的史書⁴⁶。

因此，伏爾泰不願做一位純粹的編年史家，因為他認為編年史家往往只是在鉅細無遺地記錄大量不加解釋且無實際功用的事件而已。至於那些嚴格訓斥我們做事

44 Norman L. Torry, *Voltaire and the English Deists*, p.4.

45 鄒昆如，〈西洋百位哲學家〉，臺北：東大圖書公司，民73國年，頁615。

46 周樑楷，〈服爾泰論歷史〉，頁47。

的史書，伏氏是暗指自《上帝之城》以來在傳統基督教教義指導下編寫的歷史著作，其中充滿神意、迷信與荒誕不經的記載。自然神論的史觀正是掃除這種情況的利器，因而伏氏寫史的態度基本上是反基督教的。

正如史家衛德 (Ira O. Wade) 所言，伏爾泰在三十二歲以前對史學仍未發生興趣。在英國三年的思想薰陶之後，才真正對史學有確切的認識與濃厚的興趣。不過他第一部的史著《查理十二世史》卻仍未清楚反映出他的歷史觀念。在往後的日子裡，人生歷練日漸深刻之後，《路易十四時代》就是他的歷史觀念的反映。伏氏在該書的前言裡便開宗明義地說出寫作的動機與目的：

…此書並非只關於路易十四的一生，而是有更廣闊的目的，是要為後世子孫描述啓蒙時代人類的精神之表現，而非個人之成就與行爲，這種人類的精神是前所未有的⁴⁷。

伏爾泰為何要選擇路易十四的時代來表達他的史觀呢？首先要了解伏爾泰是相信進步史觀的，他把人類自古至今的歷史畫分為四個偉大時期，即：腓力浦與亞力山大時的希臘時期 (The Age of Philip & Alexander)、凱撒與奧古斯都的羅馬時期 (The Age of Caesar & Augustus)、文藝復興的佛羅倫斯之麥第奇家族 (The Family of the Medici of Florence) 與法王路易十四時期 (The Age of Louis XIV)。姑不論伏爾泰將人類的歷史作如此粗略的分期，有其不周延之處，但他卻認為後代比前代來得進步，而近代歷史又比遠古歷史來得真實可靠，伏氏本人正生於路易十四時代，因而可說是在寫當代史，史料也容易掌握。事實上路易十四時代所發生的事情，不僅關於法國的國運而已，該時期更是偉人時代的鼎盛期。單就路易十四而言，他是全歐洲在位最長的君主（五歲登基，二十三歲親政，扣除十八年的被攝政期，親政長達五十四年之久），相對而言，英國在此期間卻三易其主——查理二世 (Charles II) 於 1685 年逝世，傳位於弟弟詹姆士二世 (James II)，但詹姆士卻在 1688 年的光榮革命中被女婿威廉三世 (William III) 趕下台。路易十四不但要對付三位不同的英國國王，又要將法國國威提到空前未有的聲勢，使歐洲各國馬首是瞻，但此時期就法國而言，卻是一個既偉大又愚昧

47 同註 13，頁 221；Fritz Stern, *The Varieties of History from Voltaire to the Present*. (台北：虹橋，民國 60 年重印)，頁 38、40。

的時代——路易十四仍然緊緊擁抱著天主教會，竟在1685年廢除南特詔令 (the Edict of Nantes) 不斷壓迫「異教徒」與箝制言論自由，迫使四十萬新教徒離開法國——伏爾泰認為這是路易十四的最大缺失與愚昧之處⁴⁸。另一方面，在伏氏看來，路易十四時代與前面他自己所列出的三個時代一樣，皆出現了大批的天才，使得人類無論在政治上、思想上、文學上、藝術上及科學上皆有非凡的成就，而且「後代」比「前代」更加進步。伏爾泰於此欲告訴世人偉人史觀在人類歷史上的重要地位，這也就是他寫作《路易十四時代》的動機與目的。

(二) 該書內容的涵義

對伏爾泰而言，「歷史並不是目的，而是手段；它是人類心靈自我教育的工具。」⁴⁹ 他曾在《哲學詞典》的〈論歷史〉條中指出道德批判是非常重要的：

大公會議屢次讚美君士坦丁大帝，因為他對國家或教會有貢獻；但他卻是一位割斷兒子喉嚨，悶死妻子，幾乎謀殺所有家人的國君⁵⁰。

所以，伏氏寫《路易十四時代》的偉人事蹟時，在稱頌政治、軍事上的偉人之同時，亦不忘以道德眼光批評之，例如他在該書的第二章內指出路易十四好大喜功的不是，征戰頻頻，為了攫取多一些邊疆小鎮，而犧牲無數生命且令國庫空虛⁵¹。在同一章內亦論到西班牙自查理五世 (Charles V) 之後改由奧地利王室 (House of Austria) 之嫡長繼位後所實施的恐怖統治更甚於前⁵²。

伏爾泰認為單單是一些戰爭、外交勝利或革命等事情不足掛齒，皆沒有多大歷史價值，只有關懷人類民生、智慧（知識）與道德等各種進步的事情，才值得大書特書。所以他在《路易十四時代》一書中明白指出記載有價值之史事的標準是：

並非每一件曾發生過的事都值得記錄下來，我們的歷史應該記載的是能代表人類精神、風俗與文化、激發德行、藝術及祖國愛並產生教導功用的史

48 John Viscount Morley, Voltaire, p.347.

49 李日章譯，《啓蒙運動的哲學》，頁216。

50 周樑楷，《服爾泰論歷史》，頁53。

51 同註13，頁235-236。

52 同註13，頁228。

事 53。

伏爾泰把他的理性史觀、自然神論史觀、進步史觀和偉人史觀都寓意在《路易十四時代》一書中。伏氏認為因為有科學的偉大成就，才產生出理性的覺悟，它應用到神學觀念上則產生自然神論；應用到人類文化文明的創造上，則形成日益進步的現象。人類的理性被傳統的基督教神學觀所壓抑，未能真正釋放出來，但事實上卻有偉人在歷史洪流中，曾將它發揮出來。伏氏將此過程畫分為上文提到的四個偉大時期，以說明偉人事實上在不斷為人類作出貢獻，使人類文化日益進步。

在《路易十四時代》一書所記載及歌頌的偉人之中，有君臨天下的法王路易十四和歐洲各國的君主；亦有在思想上、藝術上、科學上有卓越成就的普通平民。伏氏在該書中嘗言「我們的進步其實大都端賴於此等散布各地、曾受迫害和原本寂寂無聞的天才而產生的……在過去一世紀以來，證明人類已經較前更開明進步了。」⁵⁴ 事實上伏爾泰極端注重各方面天才的成就，並認為「報導及宣揚科學、藝術的成就、社會文化的進步、要比記載輝煌的戰役或熱鬧的典禮價值百倍以上。」⁵⁵ 他在該書中的第三十一章裡專論「科學」(science)的成就——例如發現子午線及土星的四個衛星之義大利物理學家卡西尼(Cassini)、發現土星光環的荷蘭數學物理學家海更斯(Huygens)和來自丹麥，計算出光的速度的科學家羅默，俱是當時的佼佼者。而在英國的牛頓，其成就更是令伏爾泰傾慕不已。此外仍有不少科學天才，各盡其力而締造出偉大的時代，若往上推溯，當包括義大利的伽利略和更早引起天體理論革命的哥白尼。在思想界上也出現一批偉人，如法國的笛卡爾、英國的培根(Francis Bacon, 1561-1626)和洛克等，他們擴大了人類知識及思想的領域，使人類更開明進步。

伏氏在該書中論到雖然此時期法國在科學與理性哲學上的成績，遠不如歐洲其他的國家，但在文藝方面的成就卻是各國望塵莫及——無論在修辭學上、詩歌、小說及各式各樣的文藝創作上，法國獨領風騷，在歐洲享有正統地位⁵⁶，

53 同註13，頁225。

54 同註13，頁312。

55 蔡石山，《西洋史學史》，頁127。

56 同註13，頁286。

影響所及，各國王室皆以模仿法國的宮廷禮儀為尚。路易十四個人雖不太了解科學，但他其中的偉大處是崇尚科學，於親政後五年（即 1666 年）便模仿英國皇家學會，成立了法國的「科學研究院」（Academy Science），延攬各地科學人才，上述的海更斯也在受聘之列。伏氏在該書中也論到路易十四在治國能力上卓越不凡，他雖然悉心聽取大臣的意見，但當作決定時，卻能不受群臣之影響，果斷英明。伏氏在書中節引幾句路易十四晚年的回憶錄的話語（伏爾泰時代未出版，但伏氏曾到宮中調閱過手稿。）便充分說明他有駕馭臣民的能力：

爲了要統治他人，必須把自己的地位高高地提升並超越他們；在聆聽各方面的意見後，則必須靠自己在毫無偏見的情況下作出決定，要千萬注意時常保持警覺，不要做一些對自己毫無價值的事情⁵⁷。

但這位雄才大略的太陽王路易十四卻在晚年時英名驟降，由於連年征戰，致使國庫空虛，政府官僚體系亦開始紊亂，「在人民眼中，他生命中的最後三年竟把他昔日建立起來的聲威一掃而盡。」⁵⁸雖然如此，但伏爾泰仍就路易十四的晚年的幡然悔悟並承認自己錯誤的勇氣，大加讚揚，仍認為路易十四不失為一代偉人。他在回憶錄上說國家昌盛，當然歸功於君王，但如果該君王犯了錯誤，則應該立刻改過。晚年時似乎對於下令廢除南特詔令，壓迫新教徒之措施有後悔之意，因而在給孫子菲力普五世（Philip V）出任西班牙王前夕時的告誡中充分流露出他對人民公正而寬容的情懷：

愛你全部的西班牙人民，不要偏袒厚愛阿諛奉承之徒；接納忠言直諫之士，他們是你真正的朋友…應施財於西班牙人民…不要對當地一些奇風異俗的人民揶揄取笑，因為每個國度裡都有它自己獨特的風俗習慣⁵⁹。

路易十四晚年勇於反省和改過的道德勇氣，在伏爾泰看來，其偉大處不下於他的蓋世功勳。在這個時代裡，伏爾泰也承認並不是完全美好無瑕的，它仍有宗教上的迫害、社會上的動亂、爾虞我詐、戰事頻頻，但每個天才都在發揮自己的特長，爲人類創造更開明進步的文化，總體而言，這的確是偉人時代。

57 同註 13，頁 270。

58 同註 13，頁 265。

59 同註 13，頁 272-274。

五、偉人史觀之意義

(一)與卡萊爾之英雄崇拜及尼采的超人觀比較

伏爾泰的偉人史觀是基於理性主義和進步史觀而來的。他剖析過文化發展與人類的關係後，肯定了偉人在歷史上的地位，但他心中的偉人是指所有那些「在各方面——經濟、文學、科學等有傑出表現，並能提升人類，引導人類由野蠻走向文明的人。」⁶⁰這就是伏氏對偉人的定義。但在伏爾泰逝世後十七年，生於英國蘇格蘭的卡萊爾(Thomas Carlyle, 1795-1881)於四十五歲時發表了六次演說，闡述自己的英雄史觀，該演講集並於翌年(1841年)編印出版，定名為《英雄與英雄崇拜》(On Heroes, Hero-worship and the Heroic in History)。驟聽卡萊爾的第一講，似乎會認為卡氏的英雄史觀與伏爾泰的偉人史觀無異，因為他開宗明義地向聽眾說：

依我的愚見，宇宙歷史這部記載，人類在這個世界中完成的事業的歷史，基本上是那些曾在這世界上工作的偉人的歷史。…在世界史上各個時代，我們都會發現偉大人物乃是他那個時代不可缺的拯救者——這是電火、沒有它，燃料就不可能焚燒起來，我已經說過，世界史即是偉人傳⁶¹。

在開場白中，卡萊爾只是指出英雄人物(有時他用偉人這個字眼)是主導歷史的原動力而已。綜觀他的六次演說，吾人便可知卡萊爾所強調的英雄史觀與英雄崇拜實在與伏爾泰的偉人史觀有不同的意義。該六次演講中的英雄人物主要為：第一講做為神明英雄的歐丁(Odin)、第二講做為先知英雄的穆罕默德(Mohammed, 570-632)、第三講做為詩人的英雄但丁(Dante, 1265-1321)和莎士比亞(William Shakespeare, 1564-1616)、第四講做為教士的英雄馬丁路德(Martin Luther, 1483-1546)、第五講做為文人的英雄約翰生(Samuel Johnson, 1709-1784)和盧梭(Jean Jacques Rousseau, 1712-1778)與第六講做為帝王的英雄克倫威爾

60 兀幼幼，《伏爾泰的歷史思想》，頁94。

61 何欣譯，Thomas Carlyle 著，《英雄與英雄崇拜》(On Hero, Hero-worship and the Heroic in History)，臺北：中華書局，民國52年，頁1、15。

(Oliver Cromwell, 1599-1658) 和拿破崙 (Napoleon Bonaparte, 1769-1821)。卡萊爾在第二講裡說：「依照我們在他們（指英雄們）身上注意到的性質之不同，按照他們表現自己的不同範圍，我們稱偉大人物為（政治上的）英雄，為先知，為詩人…在不同的時代和地方，有許多不同的名字…這英雄可以成為詩人、先知、帝王、教士或你願給他的任何名字。」⁶² 卡氏更進一步指出無論以任何名稱，在任何地方出現的英雄，在本質上必須完全一樣，那就是卡氏稱之為「忠誠」(faithful) 的特性，「拿破崙、克倫威爾、任何想做一件事的人，莫不首先對他做的事極端誠摯。」⁶³ 就是這種對自己、人類、大自然、宇宙等理想的執著與忠摯之情造就出各式各樣的英雄；而在人類的心靈處一直渴望出現此類英雄，他們好比人類的救主，自然而然受到崇拜。卡氏認為就英雄本身而言，對自己是否受到膜拜，是從不在考慮之列的；「英雄崇拜」只是人類心理上的一種需要而已。

於此，可以說卡氏的英雄觀是強調每個時代曾出現過的一、兩位偉大人物，由於他們對己身領域內的事情極端「忠誠」，出於至誠，而改變了其時代的局面或帶領人類開創更新更偉大的未來。因此，卡萊爾言下的偉人往往與理性主義無關的，也不涉及客觀的科學上去。似乎可以說卡氏有時還看輕科學，並謂科學只是膚淺的學問，不能解決問題，「這個世界仍是一奇蹟」⁶⁴ 卡氏心目中的偉人是統攝諸功，開創新局的領袖，是人類的救世主，改變人類文明文化面貌的巨人，——他們可以是政治家、軍事家、文學家、宗教學家、神話傳說中的人物，且在每個時代裡這些「英雄們」的出現，僅是鳳毛麟角，但若沒有他們的登高一呼，領導群倫的話，則人類的活動猶如一堆枯乾的柴薪，永遠沒有燃燒起來，發揮功能的時候；這些英雄就是點燃人類歷史之光的閃電之火。吾人清楚看出卡氏的英雄史觀雖亦云人類的發展，是端賴偉人的出現而成就之，但他只是針對個別偉人的貢獻而言，而其來源並非一定與理性有關；反之，伏爾泰的偉人史觀則指出偉人來自理性的覺悟，並且視在各方面對人類有貢獻的人們為偉人，非

62 同註 61，頁 101-102。

63 同註 61，頁 59。

64 同註 61，頁 9。

指「個別的表现。」而是指「集体的力量」⁶⁵。才可以使人类更进步，在伏尔泰眼中，是没有救世主式的英雄。

伏尔泰的伟人史观若纯就对人类历史贡献的角度而言，则与之倒有相似之处，但与十九世纪德国哲学家尼采 (Friedrick Nietzsche, 1844-1900) 所谓的「超人」(overman) 的观念截然不同。尼采的超人理论是对当时的宗教与伦理的一种挑战，他的超人的定义：个人是自己内在生命力的发展，这种人性之中最高贵而独立的内在意志，一旦发挥出来，即发现自己的自己，发展到最高峰时即昇华成为超人⁶⁶。尼采把人性的倾向归为两类，一类是勇于冒险犯难，喜欢自创局面的人；另一类则只安于现状，墨守传统，毫无进取心的人。尼采崇拜前者，鄙视后者，因为他的「超人理论，德文是 *bermensch*，就是已经走过去的，已经经过考验而成功的人（就像马戏团走绳索的人，在冒险中前进）。」⁶⁷ 尼采认为惟独成为「超人」之后，便可以宣布「上帝已死」，不再有超自然的神存在了，而人类的尊贵意志与在宇宙间的独立自主的地位得以肯定，进而人类有无限大的能力去完成人类自己的工作。明显地，尼采所谓的超人，主要是一个哲学上的观念是指示人类本身应迈向的一个境界而已，与伏尔泰的伟人史观意义几乎风马牛不相及，两人是在不同的领域内谈论不同的议题。

(二) 与伏尔泰其他史观的关系

伏尔泰一生遵从理性主义，理性主义来自科学的客观与求真的精神。伏氏在英三年这种思想影响他最大，尤其是牛顿的宇宙观最吸引他，自然神论的思想对他启发更大，原来伏尔泰早已有反传统基督教的倾向，自然神论与他的想法不谋而合。於是，自然神论变成伏尔泰的终生信仰，而理性是伏尔泰用来辨别是非真伪的一种方法，在伏氏看来，理性就是人类进步的基礎，可是，人类的进步只是时代比较之下的一种现象。当然不可否认文明或文化是往前一步一步迈进的，无论它是依循环路线进行或是依直线往上攀升，进步的情况似乎没有不同，就这点

65 John Viscount Morley, *Voltaire*, p.307.

66 鄒昆如，《西洋百位哲學家》，頁 688、691。

67 同註 66，頁 690。

而言，伏爾泰看人類歷史的進步，把它劃分為四個偉大的時代，而且是後時代比前時代更進步。不過，啓蒙時代的進步史觀論者似乎沒有注意到進步的核心力量是什麼，伏爾泰卻能把它指出來，那就是他的偉人史觀，他心目中的偉人，是散布在各領域的，而且往往是平民百姓。伏氏認為雖然人人具有理性，如果沒有轉換為對人類有貢獻時，則毫無進步可言，所以只有靠有理性的偉人出現，才能創造及推動人類文明進步，偉人的貢獻才是進步史觀之具體成就表現，伏爾泰一再強調，凡是能夠提升人類文明文化而有益於世的人，無論他的身份地位，各行各業，皆可稱為偉人。所以他稱物理學家卡西尼、數學家海更斯、牛頓、路易十四等為偉人。從伏氏的六大冊《世界民族風俗及精神史》來看，更能瞭解他在這方面的觀點。他在該書的序言上說：

此書的目的並非揭露野蠻人經年累月的殘暴政權…而是介紹值得歌頌的偉人政權，它能使人類邁向更美好的境地⁶⁸。

因此，伏爾泰在該書中稱頌法王亨利四世 (Henry IV) 的政府，主要因為亨利四世「將所有階級結合在一起，使得各派系能夠和平相處，兩個教派也和睦相待，人民生活於富庶之中。」⁶⁹《世界民族風俗及精神史》是伏氏試圖從理性及實用價值的觀點去探討人類文明活動的一部世界史，因而伏氏在書中同樣肯定中國人，甚至印度人的重要性。

但是，伏爾泰在該書認為能使人類邁向美好之境的「精神」都是培養出來的，並非人人都具備的，只有少數人才擁有⁷⁰。換句話說，偉人可以來自普羅大眾，但普羅大眾卻非一定是偉人；同樣的，領導者或帝皇將相若具備此種精神，則可稱為偉人，否則只是匹夫而已。因此該書「還是集中在政治性大人物、天才發明家、思想家等那些他所謂只有少數人才有的精神之肩負者」身上⁷¹。於此，吾人可以清楚看到伏氏寫世界史時仍以他的偉人史觀作中心。

68 同註13，頁313。

69 胡昌智，〈十八世紀歐洲觀點的世界史——伏爾泰「世界民族風俗及精神史」〉，《國立臺灣師範大學歷史學報》第十六期，民國77年6月，頁311。

70 同註69，頁312。

71 同註69，頁316。

對伏爾泰而言，自然神論與科學上所發現的普遍共同性，只是一種概念，由於此種概念而產生理性，因為機械性的宇宙論否定了人格神的理論，而理性推翻傳統以來的基督教神學史觀地位，所以說理性是破除迷信虛妄的一種方法，也因此就是人類自我肯定獨立自主的力量，伏爾泰把這套假設來回顧人類歷史的發展，果然看到人類文明是一代比一代進步的，這就是伏爾泰的進步史觀，可是這種進步現象，它的核心力量是什麼？伏氏認為是由於在歷史洪流中，不斷出現偉人所造成的，這就是它的偉人史觀，在《路易十四時代》一書中很清楚地表達了他這種看法。

六、結 論

啓蒙時代以普遍共同性、理性主義作為歷史解釋的說法，在1774年開始受到挑戰，赫德(Johann G. Herder, 1744-1803)於該年發表一篇名為〈另一種歷史哲學〉(Yet Another Philosophy of History)的文章，開始對啓蒙時代的史觀大肆批評，尤其是對「同」的觀念不以為然。赫德認為：

(歷史)不管在時間的過程中或在空間的廣翰上都有無止無休的差異和變化，因此略「不同」而嗜談「同」，正是忽略歷史的實體…啓蒙思想家所以以為人性是相同的，就是因為他們沒有把握住歷史的本質。…每一個人都是歷史的產物，是精神、心智、情感等元素的總和，不是用單純的科學方法可以瞭解或描述的⁷²。

當然，單就「同」與「不同」而言，赫德的批評倒是合情合理，不過正如狄爾泰(Wilhelm Dilthey)所言：「啓蒙時代史學最偉大的成就乃在於站在世界整體歷史的立場，把人類文化的進步提出來研討。」⁷³事實上，普遍「同」的觀念並非啓蒙時代史學的核心理論。他們以理性主義為基礎，瞭解人類的歷史發展而衍生出進步史觀，而伏爾泰更進一步強調人類進步的核心力量是來自偉人的貢獻。可是卡耳(Edward Carr)卻認為伏爾泰等人這種進步史觀是反歷史的，因

72 李弘祺，〈近代西洋史學之發展〉，頁133。

73 李弘祺編譯，〈西洋史學名著選〉，臺北：時報文化出版，民國73年，頁341。

為他們預設答案而倒推其因，並「企圖建立一種超歷史的標準來衡量歷史事件或現象」⁷⁴。就這點而言柯靈烏（R.G.Collingwood）更反對伏爾泰鄙視傳統基督教的態度，他在《歷史的理念》（The Idea of History）一書中說得最明白：

他們似乎認為宗教是教士創造以駕馭大眾的工具，視宗教、教士、中古時代為野蠻等術語，是荒謬的說法，只有情緒意義，無概念意義…若認為歷史上某個時期完全不合理，則所持角度不是歷史家的，而是政論家的，和擁護天主教的作家的態度沒有兩樣。因此，啓蒙時代對歷史的看法並不真具歷史性，其主要動機是爭論性的，反歷史的⁷⁵。

啓蒙時代的理性主義、「同」的觀念、反基督教的情緒及進步史觀等所討論的問題當然有其未盡週延之處，而赫德、卡耳、柯靈烏所批評的也有其道理，但就整體而言，伏爾泰等人的各項史觀卻不能完全被否定，尤其是理性主義的提倡、進步史觀的肯定、偉人史觀的宣揚，確實是自奧古斯丁的《上帝之城》以來，對人類歷史解釋的重大突破，也是人從神的附屬中解放出來，狄爾泰在他的《十八世紀與歷史世界》一書中說得最為明白：

基本上所有的啓蒙時代史學家都有共同點，對他們全體而言，歷史的目的在於求得研究及學問的獨立，求得寬容，求得宗教態度上的理智，求得史學的精密，以及求得個人在強大國家的保障下能自由發展他的個性⁷⁶。

個人的自由發展確實是人類在歷史上的一個轉捩點，也是文明進步的基礎。

啓蒙時代史學家特別強調理性，並對人類的發展採樂觀進步的看法，其理就在於此，像伏爾泰認清的是人類尊貴的一面，人類往前進步的地方。雖然他也知道人類在歷史發展過程中，夾雜著很多非理性的、非文明的、甚至有時會倒退的現象，但總體而言，在伏爾泰等人看來，人類是在理性的基礎下不斷進步，人類的天天進步既是歷史的過程，也是歷史的目的，否則，人類只會一天天的衰敗下

74 王任光譯，Edward Carr 著，《歷史論集》（What is History），臺北：幼獅，民國 57 年，頁 74。

75 黃宣範譯，柯靈烏著（R. G. Collingwood），《歷史的理念》（The Ideas of History），臺北：聯經，民國 70 年，頁 82。

76 李弘祺編譯，《西洋史學名著選》，頁 342。

去，終至滅亡，此派史學家因而強調理性和進步史觀的用意也在此。他們也知道凡事有正即有反，人類對歷史的解釋，當然不能用簡單的「同」的觀念、理性主義及自然科學上的客觀理論可以完全解釋清楚的，其中含有民族、國家、地域等差異性、人類的非理性、感性、主觀性等等。不過，就像討論人性一樣，他們特別強調人之善而避談人之惡，這樣的選擇似乎沒有多大的錯誤，因為一切思想、理論與觀念皆因為服務人類而存在，並能提升人類的福祉，才值得研究。況且假如常常強調理性主意、偉人史觀、進步史觀等，久而久之也許真的會把人類的非理性的部分改變過來，此外伏爾泰等人皆認為歷史必須有鑑戒作用，在這種大前提之下他們不周延的各項史觀，確實有他們的功用。伏爾泰的偉人史觀更是人類進步的原動力，從他的觀點我們可以看出伏氏除了歌頌褒揚各時代的偉人之外，似乎有意教導後世子孫模仿前代偉人，繼續為人類的進步作出貢獻。他被譽為是一位追求真理，熱誠奉獻的新哲學、文化史家⁷⁷，更曾在《哲學詞典》一書中說：「歷史是一連串的真理事件之記錄；相反地，神話則是一連串虛假事情的記錄。」⁷⁸於此，他的理性觀念表露無遺，因此伏爾泰被稱為啓蒙時代的代言人，實在當之無愧。

參考及徵引書目

- 兀幼幼，〈伏爾泰的歷史思想〉，輔仁大學歷史研究所碩士論文，民國 69 年。
- 兀幼幼，〈啓蒙時代史學的特色〉，《史學研究》，第一期，民國 70 年 3 月，頁 59-91。
- 王任光譯，Edward Carr 著，〈歷史論集〉(What is History)，臺北：幼獅，民國 57 年。
- 爻嘉譯，Andre Maurois 著，〈伏爾泰傳〉，臺北：華新出版社，民國 63 年。
- 王德昭譯，Crane Brinton 著，〈西洋思想史〉，臺北：正中書局，民國 71 年。

77 Fritz Stern, *The Varieties of History from Voltaire to the Present*. (台北：虹橋，民國 60 年重印)，頁 14。

78 Page Smith, *The Historian and History*. (台北：虹橋，民國 59 年)，頁 31。

- 李日章譯，Franklin L. Baumer 著，〈西方近代思想史〉，(Modern European Thought: Continuity and Change in Ideas 1600-1950.) 臺北：聯經，民國 77 年。
- 李日章譯，Ernst Cassirer 著，〈啓蒙運動的哲學〉，(The Philosophy of the Enlightenment)，臺北：聯經，民國 78 年。
- 沈正柔，〈啓蒙時代的史學〉，〈現代學苑〉，十卷九期，民國 62 年 9 月，頁 13-17。
- 李弘祺編譯，〈西洋史學名著選〉，臺北：時報文化出版，民國 73 年。
- 李弘祺，〈近代西洋史學之發展〉，見《史學與史學方法論集》，臺北：食貨出版社，民國 69 年。
- 何欣譯，Thomas Carlyle 著，〈英雄與英雄崇拜〉(On Hero, Hero-worship and the Heroic in History)，臺北：中華書局，民國 52 年。
- 周樑楷，〈服爾泰論歷史〉，〈食貨月刊〉，八卷七期，民國 67 年 10 月，頁 338-350。
- 胡昌智，〈十八世紀歐洲觀點的世界史——伏爾泰「世界民族風俗及精神史」〉，國立台灣師範大學歷史學報，第十六期，民國 77 年 6 月，頁 309-326。
- 黃宜範譯，柯靈烏著(R. G. Collingwood)，〈歷史的理念〉(The Ideas of History)，臺北：聯經，民國 70 年。
- 鄒昆如，〈西洋百位哲學家〉，臺北：東大圖書公司，民國 73 年。
- 蔡石山，〈西洋史學史〉，臺北：環球書社，民國 64 年。
- 鄧世安，〈理性主義時代中基督教思想之正統化、理性化與內在化〉，〈史學研究〉，第一期，民國 70 年 3 月，頁 26-58。
- Barnes, Harry Elmer, A History of Historical Writing, N.Y.: Dover Publications Inc., 1973.
- Smith, Page, The Historian and History. 台北：虹橋，民國 59 年。
- Stern, Fritz, The Varieties of History from Voltaire to the Present. 台北：虹橋，民國 60 年重印。
- Mason, Haydon, Voltaire: a Biography, London: Granada Publishing in Paul Elek

Ltd., 1981.

Morley, John Viscount, Voltaire. London: Macmilland and Co. Ltd., 1923. First published 1872.

Torry, Norman L., Voltaire and the English Deists. Conn.: Yale University Press, 1930. Reprinted by Archon Books, 1967.

Voltaire, The Age of Louis XIV, trans. Martyn P. Pollack, in Haskell M. Block ed., Voltaire: Candide and other writings. N.Y.: Random House, Inc., 1956.