

## 蘇格蘭啟蒙思想中的中國

陳正國\*

本文目的在重構蘇格蘭啟蒙盛期至晚期，知識界如何評述中國歷史與文明，並進而分析其評價背後的知識論理由。本文研究發現，活躍於一七五〇至六〇年代的蘇格蘭作家們如大衛休姆、亞當史密斯、約翰米勒、亞當佛格森、坎姆或多或少接受物質主義文明觀，他們傾向以社會演化的觀念，展示人類大歷史如何從遊牧、農業進入到工商業社會；從野蠻無文而逐漸走向富裕、注重個人能力、知識、和平、尊重個體與社會和諧。在此一被稱之為四階段論的歷史敘述中，中國一面被認為是人類物質文明的高峰，卻同時保留許多野蠻時期的風俗習慣。物質論者相信，高度的經濟成就代表文化創造能力的成就；而物質文明進程與保持舊風俗習慣的不一致，固然引人注意，但與其視為例外或不正常，毋寧應該視為歷史事實——處於同樣高度物質文明的國家與民族可能表現出不同的文化生活樣貌。另一支啟蒙哲學——心智哲學幾乎與物質主義同時興起，但在啟蒙晚期擅場。此一以湯瑪士里德為首的哲學派別，影響了許多關注文化，尤其是語言的興起的啟蒙作家，如詹姆士比提、孟波多、斯圖亞特、法蘭西斯·傑佛瑞等人。在這些心智主義論哲學家與作家的理解中，由心智所創造的文化，其高低就是文明的高低。根據此種見解，由於中國象形文字的不利學習以及政治等因素，中國文明未曾發展至歐洲十八世紀的高峰，而且未來發展限制重重。換言之，歐洲尤其是英國對中國評價由欣賞推崇轉為嘆息見棄，其智識上的原因在於其世界觀的哲學基礎由物質主義史觀，轉變成心智主義所致。

關鍵詞：蘇格蘭啟蒙 中國 文明論 大衛休姆 湯瑪士里德

---

\* 中央研究院歷史語言研究所

There are two elements of importance and influence among mankind:  
the one is, property; the other, powers and acquirement of mind.  
—John Stuart Mill, “Civilization”

## 一 · 導言

蘇格蘭啟蒙盛期 (1740s-1760s) 與晚期 (1770s-1800s) 均對中國社會與文化有相當程度的關注，但是觀察的角度與評價則大異其趣。大體而言，啟蒙盛期的作家包括大衛休姆 (David Hume, 1711-1776)、亞當史密斯 (Adam Smith, 1723-1790)、亞當佛格森 (Adam Ferguson, 1723-1816)、約翰米勒 (John Millar, 1735-1801) 等人傾向注意中國的人口、經濟生產力及工商業條件。之所以如此，與他們的歷史進化觀有絕對密切的關係。他們相信人類歷史的進步須以物質，尤其是生產方式為斷，而人類的制度、道德、心智則是在生產方式與產能的進展中，隨之（緩慢）開展、演化的。本文將此一歷史進化（步）觀稱為「物質主義文明觀」。而啟蒙晚期的作家如孟波多 (Lord Monboddo, James Burnett, 1714-1799)、詹姆士比提 (James Beattie, 1735-1803)、杜高斯圖亞特 (Dugald Stewart, 1753-1828)、黨霸 (James Dunbar, 1742?-1798)、法蘭西斯·傑佛瑞 (Francis Jeffrey, 1773-1850)、詹姆士米爾 (James Mill, 1773-1836) 等人，則明顯對中國文化如文學、建築繪畫、科學，尤其是語言文字等文化表現與成就有更多的評論。這肇因於他們相信歷史的進展是以心智 (the mind) 的培養 (culture) 為動力與核心；其結果是科學、道德與精緻文化的持續改善與進步。本文將此一歷史進步觀稱為「心智主義文明觀」。本文勾勒出上述兩種文明觀與各自對應的知識論，同時解釋此二文明觀如何被實踐到各自的中國論。

蘇格蘭啟蒙盛期與晚期對中國社會的關注焦點與評價的前後差異，與上述兩種蘇格蘭啟蒙文明理論的前後擅場有關，並且與各自理論的知識論基礎存在著內在關聯。蘇格蘭啟蒙由關注中國的物質與整體經濟生活，轉而注意中國語言與精緻文化的發展，是值得仔細論述與分析的課題，可惜學界迄今為止似乎少有人對此投以應有的關注。<sup>1</sup> 至於歐洲對中國的評價與態度從十七世紀初相對的推崇，

---

<sup>1</sup> 近幾十年因受到薩伊德 (Edward Said) 「東方主義」理論的影響，原本專治英國歷史的學者也開始注意到蘇格蘭啟蒙關於亞洲社會與文明的論述，例如 Jane Rendall, “Scottish Orientalism: From Robertson to James Mill,” *English Historical Review* 25.1 (1982): 43-69;

到十九世紀初普遍的貶抑，此間轉變雖是學界普遍的認知；至於表面評價的轉變背後是否有深刻的社會與思想原因，卻不見有太多學者提出解釋與思考方向。<sup>2</sup> 本文希望對此歷史問題提出一隅之見。

從主題上言，本文主題可以歸入「西方或歐洲的中國論」文類，但其方法與關心重點與多數既有成果極為不同。西方中國論已有很長的研究傳統，近年更因全球化而顯得益發蓬勃，研究成果斐然。今以十八世紀為例，<sup>3</sup> 研究類型或可粗

---

Stewart Brown, "William Robertson, Early Orientalism and the *Historical Disquisition* on India of 1791," *The Scottish Historical Review* 88.2, No. 226 (2009): 289-312. Rendall 的文章是開創風氣之先的作品，介紹性強。Brown 繼踵之作以羅伯森為主要分析對象，論證更加精緻，但與本文主旨反而相距更遠。德國學者 Jürgen Osterhammel 的佳作，*Die Entzauberung Asiens: Europa und die asiatischen Reiche im 18. Jahrhundert* (München: Verlag C. H. Beck, 1998; 2010) 以全歐洲為範圍，討論廣義十八世紀歐洲人對亞洲的書寫變化，非常值得參考，尤其是作者注意到蘇格蘭啟蒙盛期作家從政治經濟學與婦女角度談論亞洲，可以視為 Jane Rendall 之後的重要發展與貢獻。與本文最接近的近人研究當屬 Phil Dodds 的 "'One Vast Empire': China, Progress and the Scottish Enlightenment," *Global Intellectual History* 3.1 (2018): 47-70. Dodds 文章集中於討論休姆與亞當史密斯的著作以及他們有關中國的知識與訊息來源，討論相當細緻，值得參考。只是 Osterhammel 與 Dodds 兩人未能注意到本文所謂心智主義論者，也未涉英國知識界知識論的歷史轉變。

<sup>2</sup> Osterhammel, *Die Entzauberung Asiens*, pp. 331 ff.; 夏伯嘉，〈從天儒合一到東西分歧——歐洲中國觀的演變〉，《新史學》12.3 (2001): 1-18，尤其是頁 15-16。Millar 認為歐洲對中國的態度並無明顯的前期好感、後期惡感的差別，見 Ashley Eva Millar, preface to *A Singular Case: Debating China's Political Economy in the European Enlightenment* (Montreal, Kingston: University of Toronto Press, 2017).

<sup>3</sup> 本文集中於十八世紀英國史的討論。有關歐陸對中國的印象與態度之相關研究，最方便的是 Donald F. Lach 的多卷本著作 *Asia in the Making of Europe* (Chicago: Chicago University Press, 1970)。此書格局寬闊，史料價值高。中文著作以周寧的《天朝遙遠：西方的中國形象研究》（北京：北京大學出版社，2006）最為詳盡。另外有些研究雖然討論對象為歐陸歷史，但思想史的研究方式與本文較為接近，值得參考，如 Bettina Brandt and Daniel Leonhard Purdy, eds., *China in the German Enlightenment* (Toronto: Toronto University Press, 2016); Julia Ching and Willard Oxtoby, eds., *Discovering China: European Interpretation in the Enlightenment* (Rochester: Rochester University Press, 1992); Anthony Pagden, "The Immobility of China: Orientalism and Occidentalism in the Enlightenment," in *The Anthropology of the Enlightenment*, ed. Larry Wolff and Marco Cipolloni (Stanford: Stanford University Press, 2007), pp. 50-64; J. J. Clarke, *Oriental Enlightenment: The Encounter between Asian and Western Thought* (London: Routledge, 1997); Daniel Canaris, *Vico and China* (Liverpool: Liverpool University Press, 2020); Jacques Pereira, *Montesquieu et la Chine* (Paris: Éditions L'Harmattan, 2008); 以及早期的 Olivier Roy, *Leibniz et la Chine* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1972).

分為三：英國公眾輿論中的中國形象或英國對中國的態度，<sup>4</sup> 中英之間的文化 and 商品交流，<sup>5</sup> 以及中英經濟的比較研究。<sup>6</sup> 本文可以歸為第一類作品，不過在方法上與多數既有作品相當不同。第一類作品中有許多探討歐洲文學和戲劇裡的中國形象，此外也有為數不少的作品討論將中國視為英國或西方文明的「他者」的論述。要之，它們旨在透過「作為他者或想像的中國」此一母題，揭露論述背後的英國文化、國族意識等主觀態度。此類型的著作顯然是受到薩伊德「東方主義」批判，以及後殖民觀點或理論相當大的影響。與薩伊德及後現代風潮作家所批判的不同，蘇格蘭啟蒙文明論的問題不在於將中國他者化，正好相反，他們自覺可以將中國與世界其他民族與國家，一起納入世界歷史中來考察。無論是啟蒙盛期或晚期，蘇格蘭作家自認是在追求歷史的「真實」與「真實的中國」。

---

<sup>4</sup> Peter J. Kitson, *Forging Romantic China: Sino-British Cultural Exchange 1760-1840* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013); Chi-Ming Yang, *Performing China: Virtue, Commerce and Orientalism in Eighteenth-Century England, 1660-1760* (Baltimore: John Hopkins University Press, 2011); Robert Markley, *The Far East and the English Imagination, 1600-1730* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006); Rachel Ramsey, "China and the Ideal of Order in John Webb's *An Historical Essay* . . .," *Journal of the History of Ideas* 62 (2001): 483-503; Ryan Patrick Hanley, "The 'Wisdom of the State': Adam Smith on China and Tartary," *American Political Science Review* 108.2 (2014): 371-382; David Porter, *Ideographia: the Chinese cipher in early modern Europe* (Stanford: Stanford University Press, 2001). 必須向讀者嚴肅交代的是，此處只是初步整理，無意宣稱該分類是完整且絕對精確。

<sup>5</sup> Maxine Berg, "In Pursuit of Luxury: Global History and British Consumer Goods in the Eighteenth Century," *Past and Present* 182 (2004): 85-142; Timothy Brook, *Vermeer's Hat: The Seventeenth Century and the Dawn of the Global World* (New York: Bloomsbury Press, 2008); Beverly Lemire and Giorgio Riello, "East & West: Textiles and Fashion in early Modern Europe," *Journal of Social History* 42 (2008): 887-916; Porter, *Ideographia*. 最早期的文化交流是以利瑪竇為主的耶穌會傳統。這傳統在十八世紀被法國哲士與崇尚理性的激進思想家用以反對天主教會對於思想的壟斷。在禮儀之爭後，知識人與精英的中歐交流基本上已經停止，取而代之的是殖民官員與商人的遊記。中英交流在十八世紀是非常商業性的；宗教議題要等到十九世紀中期以後才出現。有關早期耶穌會傳教的遺緒在十八世紀的意義與轉變，可以參考 Michela Catto, "Images of 'Jesuitical' China in the Enlightenment: Irreligion, Anticlericalism and Anti-Jesuitism," in *New Perspectives in the Studies on Matteo Ricci*, ed. Filippo Mignini (Quodlibet, 2019), pp. 215-231; Ambrogio Selusi, "Atheism, Wisdom, Enlightened Empire and Irrationality: the Changing Influence of Jesuit's China on European Histories of Philosophy (1600-1744)," in Mignini, *New Perspectives in the Studies on Matteo Ricci*, pp. 243-262.

<sup>6</sup> Roy Bin Wong, *China Transformed: Historical Change and the Limits of European Experience* (Ithaca: Cornell University Press, 1997); Kenneth Pomeranz, *The Great Divergence: China, Europe and the Making of the Modern World Economy* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000); Brook, *Vermeer's Hat*.

本文旨在揭露蘇格蘭啟蒙盛期與後期的知識論與受其形塑而成的文明論之間的結構式變化。從十六世紀至十八世紀，歐洲的價值系統中至少有兩條經緯，引導了歐洲人對中國與其他非歐洲民族的態度，一是基督教，二是政治價值，尤其是共和主義信念。文明論應該是十八世紀才出現的另一條經緯。在價值系統中持有不同立場的人，往往就會對異文化——在此則是中國——採取不同的態度。例如在耶穌會教士（如利瑪竇）眼中，中國有可稱頌的實踐道德，有才智與素質不凡官員所維持的高效政府，有精緻的手工藝等成就，但是對激進的福音主義者以及共和主義者而言，這些特質非但無關宏旨，甚至可能對自己的信念是項威脅。<sup>7</sup> 但幾乎同一時間，英格蘭親近卡爾文教義的山謬·普卡斯 (Samuel Purchas, 1575-1626) 對中國的政治與道德多所批評；認為利瑪竇等傳教士學習沒有拼音與順序可言的中國語言，耗盡時光。中國人對於國際法全無理解，擅自監拘使節；<sup>8</sup> 中國人防範外人入境，入境後又極為提防。他們的人生態度是享樂主義 (Epicureanism) 的，同時膠柱於古代習慣，「他們自視甚高，驕傲、殘酷、跋扈、多妻」。<sup>9</sup> 普卡斯的中國批評應該放在新教福音主義的背景下來理解。<sup>10</sup> 同樣的，倡議共和主義的米爾頓 (John Milton, 1608-1674)、盧梭 (Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778)、孟德斯鳩 (Montesquieu, 1689-1755)、亞當佛格森等人對於中國政治如果不是完全無法苟同，至少懷有極大戒心。相對的，在對中央集權比較同情的作家如伏爾泰 (Voltaire, 1694-1778)、休姆、吉朋 (Edward Gibbon, 1737-1794)，法國重農學派者眼中，中國的君主權威可能是中國之所以成為強大經濟體的原因。對關鍵價值與意識形態採取不同的堅持，十八世紀作家們從耶穌會中西交流的遺緒中，選擇了不同的解讀與書寫策略。<sup>11</sup> 無論是十七世紀抑或十八世紀，堅信福音主義或者共和主義的人，其世界觀基本不會有太大的差異。

蘇格蘭啟蒙文明論中的知識論是歐洲宗教、政治價值體系外，另一個重要的價值體系。表面上看，此一價值與哲學方法的關聯性比較高，與意識形態關係較淺。但其實在十八世紀晚期，受到法國大革命影響的英國知識界傾向排斥物質主義與無神論思想，這使得心智主義的文明論受到青睞。巴赫金 (Mikhail Bakhtin)

<sup>7</sup> Roy, *Leibniz et la Chine*, p. 1.

<sup>8</sup> Samuel Purchas, *Purchas His Pilgrimage* (London: printed by William Stansby, 1614), p. 447.

<sup>9</sup> Purchas, *Purchas His Pilgrimage*, p. 449.

<sup>10</sup> 普卡斯幫著作取名為「朝聖」，明顯說明作者的宗教關懷。

<sup>11</sup> Selusi, "Atheism, Wisdom, Enlightened Empire and Irrationality," pp. 243-262; Osterhammel, *Die Entzauberung Asiens*, pp. 331 ff.; 夏伯嘉，〈從天儒合一到東西分歧〉，頁 13-14。

陳正國

在其經典著作《拉伯雷及其世界》中說道，在法國大革命期間，拉伯雷 (François Rabelais, ?-1553) 的《巨人傳》(*La vie de Gargantua et de Pantagruel*) 被人們重新大量出版、閱讀，代表文本或著作與時代之間有種建築學上的共構關係 (architectonic relation)。物質主義文明觀與心智主義文明觀當然也都有其社會或外部因素來幫助它們各自的醞釀、發展與上位。但是本文不擬深論這些外部因素，而聚焦在文明論的內部因素分析，也就是知識論的問題。

## 二 · 蘇格蘭物質主義文明觀的興起及其中國論

### 二 · 一 四階段論、歷史演化與中國

蘇格蘭啟蒙對於中國的關注與其歷史學的發展幾乎同步開始。相較於英格蘭，蘇格蘭思想家對中國的關注起步相當晚。除開前述普卡斯等十七世紀作家，英格蘭在十八世紀初出版許多與中國有關的作品，作者包括丹尼爾·笛福 (Daniel Defoe, 1660-1731)、天普 (William Temple, 1628-1699)、賀拉斯·沃波爾 (Horace Walpole, 1717-1797)、湯瑪斯·珀西 (Thomas Percy, 1729-1811)、威廉·錢伯斯 (William Chambers, 1723-1796)，以及移居英格蘭的愛爾蘭作家如奧利佛·高史密斯 (Oliver Goldsmith, 1728-1774) 等等。這些文人以散文、戲劇、小說、建築論文、虛擬遊記等各種文類建構中國形象。英格蘭作家對於中國的興趣顯然與強勁的中英貿易有關。貿易所帶動的新的生活方式、品味，甚至家居生活的變化，增強了英格蘭對中國的親切感、慾望與「想像」。<sup>12</sup> 英格蘭作家多半是假借中國之名來言說自己的理想；此種做法無疑是浪漫化或他者化了中國。蘇格蘭啟蒙理論家與思想家則是以宏觀的人類歷史演進的觀點來安置中國；他們普遍認為中國代表迄今為止最高階段的發展社會。從一七五〇年代開始，休姆、史密斯、坎姆 (Lord Kames, Henry Home, 1696-1782)、約翰·達倫波 (John Dalrymple, 1726-1810)、羅伯森 (William Robertson, 1721-1794)、佛格森等人都在著作中表示人類社會的進展與演化，主要是環繞在生產方式的鉅變：從狩獵到牧業、農耕，

---

<sup>12</sup> Markley, *The Far East and the English Imagination, 1600-1730*; Eun Kyung Min, *China and the Writing of English Literary Modernity, 1690-1770* (Cambridge: Cambridge University Press, 2018); David Porter, *The Chinese Taste in Eighteenth-Century England* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010); Yue Zhuang, "Gardens of Happiness: Sir William Temple, Temperance and China," *The Seventeenth Century* 36.2 (2021): 307-344.

再到製造業與商業。人類社會的組成、制度、情感表現、習俗、法律等等都會隨著經濟的結構式轉變而一起演化。現代學者通常將這種進步觀描述為「四階段論」(four stages theory)。<sup>13</sup> 階段論有許多理論上的優勢，例如它有效的幫助蘇格蘭作家在理解、合理化政治法律制度的起源與變遷時，無須仰賴先驗、值得懷疑的契約論。<sup>14</sup> 既能有效反駁菲爾默 (Robert Filmer, 1588-1653) 的君權神聖理論，卻又無須藉助洛克的契約論假說來談論政治自由與社會自由的實現。另一方面，階段論讓他們可以說明社會階層存在的歷史緣由，反駁盧梭對人類天生平等的假說，以及對文明的批判。演化觀點解釋政體與國民性的出現，卻無須依循孟德斯鳩的氣候決定論。史密斯、達倫波和坎姆利用階段論，說明財產制度與占有的概念只在社會進化到遊牧或畜牧社會方才出現，爾後在農業和商業社會得到進一步的複雜化與鞏固；這個演化的觀點說明了政府的起源是來自管理與維持正義的需要，而非基於對原始狀態的不安。<sup>15</sup> 米勒則認為，在低度的經濟條件下，家內成員幾乎都必須聽命於家長，女人、小孩身處類似奴隸的地位，而經濟的富裕才讓此種狀況出現了改善。

總之，許多活躍於蘇格蘭啟蒙盛期的作家陸續書寫以人類歷史如何從野蠻進化到文明的「世界歷史」。而就十八世紀中期的知識條件來說，這些作家最熟悉的地區當然是歐洲，其次就是有關中國的文獻——耶穌會教士的翻譯與報告、歐洲使節報告、商人紀聞、殖民官的遊記等等，更何況當時的中國的確是歐洲人眼中最大的帝國與貿易對象。<sup>16</sup> 換言之，他們的世界史圖像必須仰賴中國史的填

---

<sup>13</sup> Ronald Meek, *Social Science and the Ignoble Savage* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978); David Spadafora, *The Idea of Progress in Eighteenth-Century Britain* (New Haven, CT: Yale University Press, 1990).

<sup>14</sup> Christopher J. Berry, *Social Theory of the Scottish Enlightenment* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997). 契約論哲學隱含了人民自然的權力與權利，常常（但不一定）成為革命或激進政治的理論基礎。蘇格蘭啟蒙思想家轉而從歷史演化的角度，強調改革。陳正國，〈蘇格蘭啟蒙思想中的盧梭問題：市民社會與政治社會的辯證〉，《思想史》10：近代政治思想與行動（臺北：聯經出版公司，2021），頁 311-377。

<sup>15</sup> Adam Smith, *Lectures on Jurisprudence* (Indianapolis: Liberty Fund, 1978); John Dalrymple, *An Essay towards a General History of Feudal Property in Great Britain* (London, 1758); Henry Home Kames, *Historical Law-Tracts* (Edinburgh, 1776), pp. 103-106.

<sup>16</sup> 英國對印度的知識要到一七八〇年代之後才突然增加。在一七六〇年代，也就是英國開始殖民印度之前，英國對印度的現況理解極少，何況歷史知識。

寫，否則都會是極大的闕漏。<sup>17</sup> 正如生產方式可以用來解釋政府的起源、市民社會的出現與家庭關係的演化，以物質生產為經緯的文明進化歷史經常被用來解釋風俗、行為規範、道德、政治結構、法律體系的演變。蘇格蘭啟蒙作家並不如馬克思一樣，視制度與道德為生產方式的反映，甚至結果，但他們的確認為兩者之間有共生的關係。更精確地說，他們的確認為物質與經濟生產的進步是如此明顯，因而假設政治、法律、道德的進步應該同時存在。此種物質主義的歷史演化觀讓蘇格蘭啟蒙作家們得以繞過《聖經》，建構世俗的世界史圖像。這也是為何許多倡議階段論以及利用階段論書寫歷史的蘇格蘭人不是屬於長老教的溫和派就是與溫和派互動密切的世俗學者或作家。<sup>18</sup> 然而，就在這樣的「世界歷史」裡，中國卻經常呈現出極不平衡的形象，一方面是物質上的先進，甚至富裕之國，另一方面卻有許多制度、法律、舊俗維持過去的傳統。這導致了兩種結果。對休姆與佛格森而言，物質主義的整體進步觀可以用來說明文明的多樣化——或是休姆所謂的民族性之不同。他們相信同處於遊牧、農業、工商業社會中的民族，其文明階段雖然相同，但其政府、法律制度、風俗習慣、民族性格等可能則各具特色。另一種結果是物質成就與文化制度、風俗習慣、美學品味呈現理論上的尷尬與「失衡」。這個現象到了以湯瑪士里德 (Thomas Reid, 1710-1796) 為首的常識哲學學派的手中，開始轉變——真正的物質成就被認為只能是心智文化的結果，是表現在科學與精細工藝的物質文化，而不是人口、商業貿易、生產力等外在條件。

---

<sup>17</sup> William Robertson, *The History of America* (1777; 3 vols; rpt. Bristol: Thoemmes, 1995); Henry Home Kames, *Sketches of the History of Man* (4 vols; Edinburgh: printed for A. Strahan and T. Cadell, 1788); John Millar, *The Origin of the Distinction of Ranks: Or, An Inquiry into the Circumstances which Give Rise to Influence and Authority, in the Different Members of Society* (1806; rpt. Bristol: Thoemmes, 1990); Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, ed. Fania Oz-Salzberger (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

<sup>18</sup> 所謂溫和派是相對於正統長老教而言；他們對嚴格清教主義提出修正神學，鼓勵文化創造，包括視覺與戲劇，強調經濟發展的重要，正視世俗慾望、人的情感需求與成就的現世意義。參考 Thomas Ahnert, *The Moral Culture of the Scottish Enlightenment, 1690-1805* (New Haven, CT: Yale University Press, 2015); John Robertson, *Scottish Enlightenment and the Militia Issue* (Edinburgh: John Donald, 1985); Richard Sher, *Church and University in the Scottish Enlightenment: the Moderate Literati of Edinburgh*, 2nd ed. (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015). 不過，誠如以下本文所要申論，這些溫和派的物質主義依舊有輕重之別。其輕重之差異，竟然與其信仰的深淺，其在溫和主義光譜中的位置若合符節。



## 二·二 休姆與中國文化特殊性

歷史階段論與物質主義文明論讓蘇格蘭啟蒙可以朝世俗或非基督教中心的視角，理解人類歷史的發展，而懷疑論者休姆則是物質主義文明論最有力的倡議者。休姆同時也是當時對中國文化致上最多敬意的蘇格蘭思想家，這幾件事彼此之間存在著緊密的內在關聯。表面上看，休姆是受到耶穌會傳教士的中國報告，以及重商主義者對中國富庶的描述所影響，所以對中國青眼有加。但實際上，休姆的中國論不能僅被視為一種意見，而是他創造自己的文明理論或文化哲學的血肉與質料。

休姆的文明理論有兩項重要宣示。第一，文明的演化是依據經濟生產方式與生產能量而前行。第二，處在同一物質文明階段的不同社會與國家，會因為各自的風俗與政治而呈現人類社會或文化的分化 (**human diversification**)。在休姆與其他蘇格蘭啟蒙作家的觀念中，國家與其一切制度就是今人所謂文化，主要是由文字、風俗習慣、政府組織等人類的創造所組成。文明是一元的、普世的，而文化，如同國家與社會則是複數的、殊異的。雖然文化與文明是不同的觀念，但休姆認為，一社會之物質文明越高，其集體的心智發展、道德文明與品味也就越高。言下之意，文化表現之精緻與否和文明階段有絕對密切的關係。筆者將此種文明進化論稱為「物質論的整體文明論」。休姆認為，中國是其整體文明論的典型例子：中國的物質成就較諸英國與歐洲各國為高，而其文化則呈現溫和、中庸的務實精神，與歐洲基督教社會剛從迷信與狂熱中清醒過來，相當不同。

休姆認為，一旦社會脫離遊牧，開始進行定居之後，就會發生分工現象。一部分人從事農業，一部分從事工商。如果農業部門的生產持續擴大，工商部門就會隨之愈加蓬勃發展。<sup>19</sup> 隨著農業技術的進步，人類勞動與季節性的雇工不再占據重要生產角色。那些通過不斷更換工作而生存下來的流動人口成為了經濟的新引擎：「如果這些多餘的人手投入於更精細的工藝，也就是通常所說的奢侈產業，它們就會提升國家的福祉；因為它們將提供許多人享受生活的機會，而他們本來是沒有機會獲得這些享受的。」<sup>20</sup> 休姆進一步論道，市民社會或商業社會是

---

<sup>19</sup> David Hume, "Of Commerce," in *Essays: Moral, Political and Literary*, ed. Eugene F. Miller (Indianapolis: Liberty Fund, 1987), p. 256.

<sup>20</sup> Hume, "Of Commerce," in *Essays*, p. 256. 休姆在此處將享受與「更多數人」有機會享受物質成就當成是文明進步的結果，頗有功利主義 (Utilitarianism) 的色彩，值得關注與發覆。但限於篇幅與主題焦點不同，此處無法細論。

隨著勞動分工、藝術的興起、紙幣的發明以及其他制度而牽引、發展出來的。<sup>21</sup> 經濟史是由人類慾望所驅動之後的一連串後果與成就，現代社會則是最能容納高度多樣化慾望的有機體。總之，商業社會的出現是人類演化的最新階段；於此，人類獲得了前所未有的自由以及物質享受。<sup>22</sup> 休姆從經濟與物質發展的視角，比較了蘇格蘭、英格蘭與中國的條件與社會發展。他強調，在英倫三島中，英格蘭社會比之蘇格蘭顯得更加有秩序，更有品味，就是商業所帶來的文明化效果所致。<sup>23</sup> 而在整體人類的文明之路，中國更是走在英格蘭的前面。

休姆的物質主義文明論幫助他回答了當時歐洲，尤其是英國與中國的貿易逆差。對十七、十八世紀上半葉的「重商主義者」而言，中國官方之輕忽國際貿易如果不是因為顛預，至少是令人困惑的對外態度。許多英國重商主義者頻頻抱怨中國不願購買英國產品；東印度公司的人員將此現象解釋成地方官員作梗，或者是因為通商口岸設在炎熱的廣州，使得羊毛等商品不被青睞，因此屢次希望中國當局可以多加開放通商口岸，至少可上達寧波、上海等地。反之東印度公司則進口了大量的中國商品，尤其是茶葉、瓷器、絲織與棉花；一來一往之間造成中英之間極大的貿易逆差。何以當時世上最重要的工商業之國，竟如此排斥世界貿易？休姆對此提供了相當別緻的觀察與解釋。休姆認為，人類之所以進入貿易與商業，目的不在追求重商主義者心之所繫的貿易順差，而是為了交換；而交換的效果或目的，則在於享受先進之國的物質成就以及學習或模仿先進之國的工藝與文化。西歐各國魚貫遠行至東亞與中國進行貿易，原因不外乎是被中國商品所吸引。反之，中國不汲汲營營西來，是因為該國已經發展出最高階段的物質文明。

---

<sup>21</sup> 關於上述見解可參考休姆有關政治經濟學的多篇論文：〈品味與感情的細緻〉(1741)、〈藝術與科學的興起與進步〉(1742)、〈品味的標準〉(1757)、〈論商業〉(1752) 和〈論貨幣〉(1752) 是最為相關的論文。關於塞繆爾·普芬道夫相互依存的社會理論及其與蘇格蘭啟蒙運動的關係，請參見 Istvan Hont, "The Language of Sociability and Commerce: Samuel Pufendorf and the Theoretical Foundations of the 'Four-Stage' Theory," in *Jealousy of Trade: International Competition and the Nation-State in Historical Perspective*, ed. Hont (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005), pp. 159-184.

<sup>22</sup> Dennis C. Rasmussen, *The Problems and Promise of Commercial Society: Adam Smith's Response to Rousseau* (University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 2008); Christopher J. Berry, *The Idea of Commercial Society in the Scottish Enlightenment* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013).

<sup>23</sup> Nicholas T. Phillipson, *David Hume: The Philosopher as Historian*, rev. ed. (New Haven, CT: Yale University Press, 2012).

正如中國官方所言，中國無需西洋貨物，並非出於「貿易忌妒」，而是因為中國的工藝水準已經獨步世界。個人消費與國家貿易之不同，在於個人消費純粹是為了享受以及陶冶品味，而國家貿易的結果，則會激勵、促使後進國以最快速度學習製造先進國商品。「學習鄰國」與鄰國互動交換是英國在之前兩百年間之所以在農業與製造業獲得改善 (improvement) 與進步的原因。<sup>24</sup> 但像中國這樣高度發展的國家，外國商品已無法對她產生吸引力以及模仿動機，國際貿易的驅力也就大幅降低了：「一旦一個社會發展到〔像中國〕這種境地，該國家可能會失去大部分的對外貿易，但卻能繼續作為一個偉大且富強的人群。」<sup>25</sup> 因此，「中國被認為是世界上最繁榮的帝國之一，儘管它在自己的領土之外幾乎沒有商業活動」。<sup>26</sup> 在休姆看來，國際貿易的基礎不是後來佛格森與史密斯所說的（國際）分工——無知之幕所隱含的理性原則——而是經驗上可以確認的自身利益以及文明的高低流動。依據此種觀點，休姆其實暗示了，中國已站上人類製造業與商業階段的頂峰，而英國，特別是蘇格蘭才剛剛進入這一階段，因此不得不依靠對外貿易來刺激其製造業品質和產量的提升。

對重商主義者而言，中國是經濟利益慾望的對象，但對休姆而言，中國是人類普遍歷史中值得探究省思的重要個案。在休姆的理解中，中國是人類經濟發展史上的先進之國，卻走在一條獨特的文明道路上——她的政治和宗教制度與歐洲模式相距甚遠。為了探尋中國與歐洲文明差異的道德意涵，休姆指出希臘共和政體和中國君主政體體現了兩種不同文化類型。古希臘歷史清楚的展示了希臘諸共和國在競爭狀態下激發出科學成就。在商業和衝突頻繁的背景下，知識在希臘伯羅奔尼撒半島和地中海東部各地廣泛傳播。社會與政治因素讓哲學思考的語言更加完善。休姆道，希臘「有著幸福的氣候，肥沃的土壤，以及一種最和諧、最全面的語言，因此其人民所處的各種環境看似都有利於藝術和科學的興起」。<sup>27</sup> 相比之下，中國的君主制政府，其廣闊的領土和祭祀祖先的習俗，確保了各地的科學發展不會「比它們原先已有的東西更完整和完善」。<sup>28</sup> 十八世紀歐洲人以為中國曾經有過相當深厚的文雅文化和科學基礎，因此自然期待中國科學會依據十七

---

<sup>24</sup> Hume, "Of the Jealousy of Trade," in *Essays*, p. 328.

<sup>25</sup> Hume, "Of Commerce," in *Essays*, p. 264.

<sup>26</sup> Hume, "Of Commerce," in *Essays*, p. 264.

<sup>27</sup> Hume, "Of the Rise of Arts and Sciences," in *Essays*, p. 121.

<sup>28</sup> Hume, "Of the Rise of Arts and Sciences," in *Essays*, p. 122.

與十八世紀歐洲的科學知識史的發展模式一樣，開出更為完美與完整的成果，但情況顯非如此。休姆認為，在希臘，語言與政治組織對科學或哲學思維的推進特別有利，而在中國，語言與政治組織則造成了文藝與道德哲學的擅場：「希臘是由許多小公國組成的，這些公國很快就變成了共和國：由於彼此比鄰、由於相同的語言和興趣的聯繫，他們之間在商業和學問上有著極為密切的交流……而科學並未因為權威的約束而黯然失色，能夠發出如此傑出的新芽，即使到了現代仍是我們欽佩的對象。」<sup>29</sup> 相較之下：

中國是一個廣闊的帝國，說著同一種語言，受著同一種法律的約束，也會因為同樣的事情而[舉國共同]悲喜。任何教師的權威，例如孔子，很容易從帝國的一個角落傳播到另一個角落。沒有一個人有勇氣去抵抗主流輿論。而後代人也沒有足夠的膽量去質疑他們祖先普遍接受的觀念。這個原因似乎相當自然地解釋了，為何在這個強大帝國中的科學發展如此緩慢。<sup>30</sup>

表面上看，休姆此論看似重複，並且強化了西方評論家長期以來的觀點：中國是科學發展落後的國家。但是我們將發現，休姆以社會政治條件來解釋科學發展的思維方式，與後來常識哲學學派不啻南轅北轍。杜赫德 (Jean-Baptiste Du Halde, 1674-1743) 的《中華通史》(*The General History of China*) 曾經將中國的科學落後歸因於科學與哲學機構，以及獎勵的匱乏。<sup>31</sup> 現代批評家，例如李約瑟 (Joseph Needham)，重新探討了這個問題，認為其中關鍵在於中國缺乏現代理性思維。現代的中國科學落後論傾向將中國本質化，成為現代性的「他者」。<sup>32</sup> 另有一種觀

---

<sup>29</sup> Hume, "Of the Rise of Arts and Sciences," in *Essays*, p. 120.

<sup>30</sup> Hume, "Of the Rise of Arts and Sciences," in *Essays*, p. 122.

<sup>31</sup> Jean-Baptiste Du Halde, *The General History of China* (4 vols; London: printed for John Watts, 1737), vol. 3, p. 64. 法文本出版於一七三五年，名為 *Description, géographique, historique, chronologique, politique et physique de l'empire de la Chine et de la Tartarie chinoise*。此一多卷本的著作是超過 25 位作者的集體成果。杜赫德所撰寫的篇幅並不多，他的重要貢獻主要是在編輯工作上。

<sup>32</sup> Wen-yuan Qian, *The Great Inertia: Scientific Stagnation in Traditional China* (London: Croom Helm, 1985), pp. 25-27, 122-124. 「中國的政治—意識形態的僵化——它在廣闊的領土上的統一性深刻地強化了自身——有效地阻止了相應的進步運動在中國出現。基督教對個人的看法、對自然的態度、以及在某些時刻基督教對於希臘遺產的興趣，對西方的發展，特別是科學的發展相當關鍵。」(p. 26)

點認為，中國的科學與經濟似乎已經處在停滯狀態。<sup>33</sup> 對於十八世紀晚期開始，積極崇尚前進動力的人來說，「停滯」與「頹廢」沒什麼區別。<sup>34</sup> 然而，休姆值得史家特別注意之處在於他並未強調中國的科學落後論或停滯論，而是文明分化論。休姆認為，同樣工商業發達的古希臘科學成就非凡，而中國則是以文學擅場。中國的科學「前進緩慢」是相對其藝術與文學的高度發展。中國之所以會有此文化特色，在於 (1) 中國文字的特色，使得中國儘管疆域遼闊，依舊可以揉團出廣被的同質性；以及 (2) 因為中國的中央集權政府組織與風俗習慣，使得辯論與個人見解不易突出，但文學受到政府獎掖而特別蓬勃。休姆甚至從中國與古希臘的對比中，得出一全稱式的政治與文化因果論：「共和政體最有利於科學的發展，而文明君主政體最有利於文明藝術的發展。」<sup>35</sup>

中國的文明演化樣態讓休姆更有堅實的理據挑戰孟德斯鳩的經典名著《論法的精神》(*De l'esprit des lois*, 1748) 的環境決定論。《論法的精神》對於討論東方社會的蘇格蘭啟蒙文人有著無比的啟發與重要性，但休姆認為孟德斯鳩對法律發展及其變革的歷史解釋欠缺說服力。<sup>36</sup> 休姆在著名的〈論民族性格〉(“Of National Characters”) 一文中認為，政府形式並非完全只受地理和氣候因素的影響。相反，政府是由公眾輿論與社會的思想，也就是細緻的「神經」(nerve) 所塑造。簡言之，是社會文化而非自然氣候影響了政府，而政府組織或體制又反過來影響了民族性格、習俗和道德習慣的形成。<sup>37</sup> 在《論法的精神》裡，文化與政府都以類型(學)的方式而非演化的方式呈現，<sup>38</sup> 而休姆對中國的理解，是在進化

---

<sup>33</sup> John Gascoigne, *Joseph Banks and the English Enlightenment: Useful Knowledge and Polite Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), p. 179.

<sup>34</sup> Susan Manning, “Enlightened Texts and Decaying Evidence,” in *Enlightenment and Emancipation*, ed. Susan Manning and Peter France (Lewisburg, PA: Bucknell University Press, 2006), p. 197.

<sup>35</sup> 和休姆一樣，吉朋也稱讚了中國文人的延續性與傳統。參見 Porter, *Ideographia*, p. 5.

<sup>36</sup> Karen O'Brien, *Narratives of Enlightenment: Cosmopolitan History from Voltaire to Gibbon* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997). 摩爾 (James Moore) 在他最近的研究中指出，《論法的精神》通過比較漁獵和農業社會激發了蘇格蘭啟蒙運動發展四階段理論。孟德斯鳩與蘇格蘭啟蒙運動之間在思想上的糾葛無疑值得繼續辯論和進一步研究。但是，在我看來，孟德斯鳩的巨著實質上是社會和政府的類型化比較，而本文所分析的蘇格蘭啟蒙運動的著作則是關注人類機構如何隨著時間而發展。James Moore, “Montesquieu and the Scottish Enlightenment,” in *Montesquieu and His Legacy*, ed. Rebecca Kingston (Albany: State University of New York Press, 2009), pp. 179-195, 特別是頁 186。

<sup>37</sup> Hume, “Of National Characters,” in *Essays*, p. 198.

<sup>38</sup> Pagden, “The Immobility of China,” pp. 50-64; Pereira, *Montesquieu et la Chine*.

與分化並進的圖像中開展。中國與其他文明國家古往今來，人類社會都朝向追求物質進展的道路，但是其文明特徵會因為文化或歷史因素之不同而有所異。<sup>39</sup>

學者普遍知曉休姆對孟德斯鳩的東方專制理論頗有微詞，卻可能忽略休姆批判孟德斯鳩最重要的理由在於他一方面拒斥環境決定論，另一方面則支持文明多樣性。孟德斯鳩認為，炎熱的氣候確保了土地的肥沃，因此可以很容易地養活大量人口；能輕易獲得食物的環境僅助長了懶惰和放蕩，而且反過來還加劇了人群之間對彼此無可救藥的嫉妒。嫉妒進一步阻礙了人民之間的合作精神，使得統治者容易以權術分別控制四分五裂的人民。<sup>40</sup> 專制政體的統治是根據在位者的「意志和任性」而不是法律。<sup>41</sup> 休姆刻意使用了西歐自十七世紀起逐漸流行，同時也是孟德斯鳩自己喜愛的共和主義語言，來描述中國政治的普遍意義與獨特性，並據以駁斥中國專制說。休姆強調，中國不是專制君主政體，而是一個「純粹的君主政體」，因為在中國「軍事紀律一直被忽視」，所以其政府形式並非專制主義。休姆此處所論，是十七世紀英格蘭與蘇格蘭開始增溫的常備軍與民兵爭議。<sup>42</sup> 共和主義者認為，民兵制度體現了人民的勇武精神以及對公共事務的關心。反之，將一國一族的安危全數交付到常備軍的手中，只是鼓勵人民德性的墮落，以及方便君主鞏固中央集權，鎮壓異己。休姆認為，從英國共和主義者的民兵理論來看，中國君主並不像法國波旁王室或後來的普魯士國王一樣擁有強大的常備軍，可以隨時用來迅速鎮壓異己或民變。中國君主只能「將他的男丁或各省省長置於一般法律的約束之下，以防止這類叛亂」。<sup>43</sup> 休姆據此認為，中國其實是「純粹的君主政體」。而「這種純粹的君主政體」，休姆補充道：「如果它適合於抵禦外敵，或許是所有政府中最好的一種，因為它既擁有國王權力帶來的寧

---

<sup>39</sup> Hume, "Of the Rise of Arts and Sciences," in *Essays*, p. 124.

<sup>40</sup> Charles de Secondat, Baron de Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, trans. and ed. Anne M. Cohler et al. (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1989), p. 60.

<sup>41</sup> Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, p. 21.

<sup>42</sup> 休姆長期擔任蘇格蘭倡議民兵運動的自發性民間團體「火鉗社」的（反戰）秘書。他對於民兵運動與共和主義的傳統有最貼身的接觸與理解。Iain McDaniel, *Adam Ferguson in the Scottish Enlightenment: The Roman Past and Europe's Future* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013); John Robertson, *The Issue of Militia and the Scottish Enlightenment* (East Lothian: John Donald, 1982); John G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1974), pp. 462-505.

<sup>43</sup> Hume, "Of the Rise of Arts and Sciences," in *Essays*, p. 122.

靜，又擁有公民集會的溫和與自由。」<sup>44</sup> 休姆對中國政治的描繪與結論或許有些故作駭俗，但此一評價其實與休姆的文明論有極為密切的關係，值得發覆。

休姆認為，中國之所以能在歐洲之前邁入文明階段，主因在於中國未曾發生如西歐一般的宗教戰爭；也因此，休姆為中國冠上「溫和與自由」的封號。首先我們必須再次強調休姆物質主義的整體文化進步觀點：所謂文明進展就是物質與制度的精緻化，它總是以整體性的方式向前演進。在著名的〈論工藝之精緻〉（“Of the Refinement in the Arts”）一文中，休姆宣稱：「我們不可能期待忽略倫理學，對於天文學無知的國家，會出現完美的毛紡織服飾。」<sup>45</sup> 基礎哲學是工藝的源頭，各類的文化成就彼此相互效力。只要知道某一國家有精緻的服飾或玻璃器皿，就可以推論該國有進步的商業制度或良善可行的政府組織：「我們能期待無法製造紡織機，無法利用織布機的人們建立起良好的政府組織嗎？」<sup>46</sup> 對休姆來說，具備相對精緻手工業、高雅的文人社會、道德哲學、純粹君主制度的中國，大概是觀察或驗證文明總體進化的最佳範例。因為抱持此一整體進步觀點，相信中國具有當時最高度物質成就的休姆自然會依據他所接觸的西方報導，尤其是耶穌會的記載而確信中國政治文化具有的「溫和與自由」的特質。

對休姆來說，文明 (civility) 的具體表現是溫和。現代學者認為，休姆的知識論與道德哲學與他欣賞、推許英格蘭的文雅文化有相互為用的關係。<sup>47</sup> 此一觀察固然十分允當，但中國歷史在休姆的知識論與文明觀中扮演的角色，少有人闡述。溫和或中庸 (moderate) 概念，讓休姆找到著力點來反省歐洲歷史中的宗教暴力。即便是在中國風尚最為盛行的十八世紀，歐洲人對中國文明的評價也不是一面倒的推崇。<sup>48</sup> 雖然休姆對於中國文化與社會並非無條件的讚譽，但中國文化對於休姆的重要啟示，在於她體現了物質成就以及俗世道德哲學對於形塑文明社會的絕對意義；換言之，中國的例子說明了文明社會的秩序建立與超自然的神意

<sup>44</sup> Hume, “Of the Rise of Arts and Sciences,” in *Essays*, p. 122.

<sup>45</sup> Hume, “Of the Refinement in the Arts,” in *Essays*, p. 271.

<sup>46</sup> Hume, “Of the Refinement in the Arts,” in *Essays*, p. 273.

<sup>47</sup> Nicholas T. Phillipson, “Politics and Politeness in the Philosophy of David Hume,” in *Politics, Politeness, and Patriotism: Papers Presented at the Folger Institute Seminar, “Politics and Politeness: British Political Thought in the Age of Walpole”*, ed. Carol Brobeck et al. (Washington, DC: Folger Inst., 1993), pp. 305-318; Ahnert, *The Moral Culture of the Scottish Enlightenment, 1690-1805*.

<sup>48</sup> T. C. Fan, “Chinese Fables and Anti-Walpole Journalism,” *The Review of English Studies* 25 (1949): 141-151.

陳正國

或宗教信仰無關，更可以避免基督教教派之間的慘烈衝突。在耶穌會的再現中，儒家文化幾乎與中國文化劃上等號；主要表現在社會層面的孝道與祖先崇拜，以及思想層面的道德哲學。中國人的祖先崇拜曾經對耶穌會的傳教造成重大而負面的衝擊。耶穌會士提倡文化融合的理念，希望教廷可以接受中國的祖先崇拜，不以偶像崇拜視之而禁絕受洗的中國信徒進行傳統崇拜儀式。幾經天主教各教團的內部爭論，教宗最終還是於一七〇四年明令禁止中國天主教徒入祠堂或孔廟參與儀式。相對應的，雍正皇帝於一七二七年明令禁止歐洲人繼續傳教，以維持儒教國家的體制，這就是有名的「禮儀之爭」。

休姆站在十八世紀英國的科學與商業的視角，重新詮釋了，也同時超越了耶穌會對於儒家的致意與妥協。休姆認為，基督教教徒的狂熱和基督教故事中的迷信為近代歐洲帶來了毀滅性的動蕩，而中國沒有激烈的宗教衝突，全要歸功於理性的儒家思想長久以來獨享尊榮的地位。相較於長期穩定（而非停滯）的中國，歐洲一直要到十七世紀晚期才出現自然神論的擅場，宗教狂熱才得以稍獲緩和，現代科學才開始蓬勃發展。與十八世紀晚期開始興起的輝格主義 (Whiggism) 書寫正好相反的是，在休姆的歷史與文明觀中，中國才是歐洲的參考座標。休姆說：「我們的教派以前都是危險的偏執狂，現在卻變成非常自由、不服從權威的思考者；而桂格教派信徒則是相當接近於宇宙中唯一有正式組織的自然神論者——士大夫，或者中國的孔子門徒。」<sup>49</sup> 中國文人或孔門中人的宇宙信仰與自然神論者之間有何共通之處，恐怕見仁見智，但無疑的是，休姆從物質主義的角度論辯，認為中國應該被視為世界文明的參考座標（之一）。<sup>50</sup>

### 三· 文明多樣性與不均質的文明進化：史密斯與佛格森

其他同樣以物質或生產方式階段論、歷史演化觀點、以及文化多樣性來理解人類大歷史的蘇格蘭思想家，未必都分享了休姆對於中國的高度肯定。或更精確地說，他們未必信服休姆方法論中所暗示的整體進步觀。他們一方面讚嘆於中國

---

<sup>49</sup> 休姆進一步主張：「中國的文人沒有祭司或是教會機構。」（“The Chinese literati have no priests or ecclesiastical establishments.”）這兩則引文，請見 Hume, “Of Superstition and Enthusiasm,” in *Essays*, p. 78.

<sup>50</sup> 黃進興討論過孔門中的聖人與基督教，尤其是羅馬公教的聖人封號之間的比較史。參見黃進興，《聖賢與聖徒》（臺北：允晨文化公司，2001）。



的經濟與物質成就，另一方面卻對中國的文化與風俗表示疑惑、憂心，甚至批評。與休姆一樣，這些作家如亞當史密斯與亞當佛格森都認知到屬於同一文明高度的民族，會有極為不同的文化面貌，只是他們多少會以特定的文化價值，例如共和主義或社會正義，來討論中國的文化特殊性。其結果，卻造成了特殊的文明風景：中國是高度文明的國度，卻有著令人遺憾的道德實踐或政治制度。

亞當史密斯是最早利用四階段論討論人類歷史發展的蘇格蘭啟蒙思想家。<sup>51</sup> 他在《法理學講演錄》(*Lectures on Jurisprudence*, 1763) 中，他對四階段理論的闡述比以往任何一位作家都要精確和詳細。<sup>52</sup> 後來出版的《國富論》(*The Wealth of Nations*, 1776) 是以四階段為綱，具有世界史視野的國族經濟發展史評述。即便史密斯對於中國整體經濟發展的程度是否像旅行者所轉述那般令人欣羨有所懷疑，但他並不否認中國經濟的巨大與成就。史密斯認為，人類經濟生活不只可以歸納出四種截然不同的階段：漁獵採集、遊牧畜牧、農業、(手)工商業。在工商業階段內可再進一步區分四種發展型態：印度的衰退、中國的停滯、歐洲的緩慢發展，以及北美的快速發展。即便如此，中國依舊比所有的歐洲國家來得富裕。<sup>53</sup> 史密斯接著意有所指地說，中國雖然欠缺國際貿易，但憑藉帝國境內的發達水道，就足以發展出商貿。不過，即便是從物質發展，尤其是商貿規模來看，中國社會依舊呈現了兩項矛盾。第一，中國的經濟發達與政府修繕馬路以及運河有密切的關係，但因為沒有積極參與國際貿易，以致於經濟發展遇到瓶頸與停滯。言下之意，中國經濟的繁榮與停滯肇因於政策的不妥。<sup>54</sup> 另一項矛盾是中國的工資過低，造成勞工生活困苦，致使中國的物質生活呈現出巨大的階級落差。此一經濟階級的差異，使得中國無法彰顯物質文明的普世意義，反而襯托文明社會的幽暗。史密斯描述了廣東下層人民(蠶家)的物質生活：

---

<sup>51</sup> Smith, *Lectures on Jurisprudence*, pp. 10-12. 此書原為史密斯的學生於一七六一年所記錄的課堂講義。

<sup>52</sup> Smith, *Lectures on Jurisprudence*, p. 23. 史密斯還在上課中提出了他的勞動分工概念。幾乎可以肯定的是，他策劃要寫作一本法學著作，並且將法律制度視為社會物質進步的一部分來解釋。史密斯最終未能將此計畫付諸實踐。Knud Haakonssen, *Natural Law and Moral Philosophy: from Grotius to the Scottish Enlightenment* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), pp. 154-181.

<sup>53</sup> Adam Smith, *The Wealth of Nations* (Indianapolis: Liberty Fund, 1976), vol. 1, pp. 208, 255.

<sup>54</sup> 史密斯的經濟論點為後來英國持續向中國叩關，希望增加貿易往來提供了理論基礎。這無疑是值得探究的課題，希望將來有機會專文詳論。

中國底層的窮困遠甚於歐洲最貧窮的國家。據說，廣州一帶有數以百千計的家庭無地可住，而永久住在河流或運河上的漁船中。由於飲食稀缺，他們很情願撈起歐洲船隻丟入水中的極端惡臭的垃圾。任何腐肉，例如貓狗的屍體，儘管已經半腐發臭，對別國人民而言必然是令人悚然的食物，但他們對此卻欣然接受。結婚在中國不是為了孩童的益處，而是因為有摧毀兒童的自由。<sup>55</sup>

所謂結婚是為了「有摧毀兒童的自由」，是指耶穌會傳教士與外國人經常提及的中國溺嬰習俗。史密斯在《道德情思理論》(*The Theory of Moral Sentiments*, 1759)對弑嬰有一段相當耐人尋味的評論。他說，在「所有野蠻民族」(savage nations)中，成年人經常必須逃難或面臨貧困飢餓，所以棄嬰或弑嬰是常見的作為，也就是習俗 (custom)。<sup>56</sup> 但在希臘晚期，即便該城邦的經濟能力都早已脫離野蠻狀態，此一舊慣仍持續存在，連智者如亞里斯多德與柏拉圖這樣的哲學家都予以支持。史密斯認為這是極為可憾之事，因為「經常做的事」並不能成為不義或無理作為的藉口。史密斯結論道：「如果人們一般性的行為約束〔作者按——指習俗〕竟然是我剛剛所描述的聳人行動，這樣的社會根本不可能須與支持自身的存在。」<sup>57</sup> 對史密斯而言，物質的進步其實應該更能幫助人類實踐道德原則，因為受限於環境所不得不然的錯誤或可憐行為已喪失其原因，也因此不可再被輕易寬宥。休姆從反對基督神學作為道德原則的角度出發，讚揚中國的實踐道德。但史密斯卻描述了舊慣或實踐道德其實可能違背更普遍的道德原則。近來有學者指出，史密斯將中國當作思考政治或統治智慧的對象。<sup>58</sup> 實情的確是如此。但同樣重要的是，史密斯所描述的中國，其實更呈現出現代文明的不均質發展。

---

<sup>55</sup> “The poverty of the lower ranks of people in China far surpasses that of the most beggarly nations in Europe. In the neighborhood of Canton many hundred, it is commonly said, many thousand families have no habitation on the land, but live constantly in little fishing boats upon the rivers and canals. The subsistence which they find there is so scanty that they are eager to fish up the nastiest garbage thrown overboard from any European ship. Any carrion, the carcass of a dead dog or cat, for example, though half putrid and stinking, is as welcome to them as the most wholesome of food to the people of other countries. Marriage is encouraged in China, not by the profitableness of children, but by the liberty of destroying them.” Smith, *The Wealth of Nations*, vol. 1, p. 76. 史密斯此處的中國知識不是來自耶穌會，而是英國艦隊總司令，安生 (George Anson, 1697-1762) 的環球遊記。詳見本文註釋 152。

<sup>56</sup> Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (Indianapolis: Liberty Fund, 1976), p. 210.

<sup>57</sup> Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, p. 211.

<sup>58</sup> Hanley, “The ‘Wisdom of the State’,” pp. 371-382.

佛格森是另一位呈現出中國社會的不均質發展的蘇格蘭理論家。佛格森的《文明社會史論》(*An Essay on the History of Civil Society*, 1767) 同樣以生產方式階段論為歷史進化的綱領。不過，值得注意的是，佛格森有意識地將「四階段論」的物質主義階段論修改成三階段論，而且一貫地以容易被聯想成有道德意涵的「野蠻」(savage) 一詞來指稱漁獵社會，以「粗野」(barbarous) 一詞指稱遊牧社會，而用「文明」(civilized) 一詞來指稱農業社會和商業社會。史家鄧肯·福布斯(Duncan Forbes) 以「科學的輝格主義」(scientific Whiggism) 來定義休姆的政治學、亞當史密斯與約翰米勒的歷史社會學：狩獵、放牧、農耕和製造等術語呈現出的是一種理解人類社會的「科學」方法。<sup>59</sup> 此一觀察非常允當。佛格森以野蠻、粗野和文明等詞語取代「科學的輝格主義」，呼應盧梭式的貴族野蠻人、高地民族以及共和派關於美德、財富或腐敗的辯論等等道德想像。通過道德化（至少有強烈的道德暗示）的三階段理論，佛格森陳述了歷史進化的悖論：如果說野蠻人和粗野人的原始美德有助於他們取得進步，那麼為什麼一些文明社會的前進步伐會放緩，甚至退回到衰敗的狀態？這顯然是個盧梭式的命題。佛格森以亞洲的歷史與狀況來回應這個盧梭式的問題。在《文明社會史論》中，佛格森特別強調了亞洲現代文明的三種類型。阿拉伯人或遊牧部落作為一個軍事群體，機敏、有美德且具有公共意識。印度，一般被認為與利潤豐厚的英屬東印度公司(English East India Company) 以及「納勃卜」(nabobs) 關係密切，則是被視為奢侈品的溫床，人民身上帶著羸弱氣質。佛格森跟隨孟德斯鳩和盧梭的觀點，認為中國儘管物質成就非凡，但是其發展與共和理想背道而馳：中國是一個沒有公民的商業國家，沒有美德的官僚政府。

對佛格森來說，中國固然是當世物質文明最先進的國家，而中央集權則是她的獨特之所在。佛格森調整了孟德斯鳩的地理類型學，將中國移至基於生產方式與歷史演化的模式之中：「政府的形式必須是多樣的，以適應不同國家的範圍、生產方式、性格和風俗。」<sup>60</sup> 美洲印第安人認為「擁有財富的人在地位上不具優越性」，是他最原始的政治形式——民主——的典範。沿著這條思路繼續發展，

---

<sup>59</sup> Duncan Forbes, "Scientific Whiggism: Adam Smith and John Millar," *Cambridge Journal* 7 (1954): 643-670; Duncan Forbes, *Hume's Philosophical Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975); James Harris, "Phillipson's Hume in Phillipson's Scottish Enlightenment," *History of European Ideas* 48 (2021): 145-159.

<sup>60</sup> Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, p. 63.

他認為蠻族和游牧民族建立了早期的君主政體。<sup>61</sup> 第三種也是最後一種形式，「混合君主制」或「混合共和制」是高度物質文明之後所能遇見的理想政治。隨著生產方式的演化，人民的知識條件與政治權力的結構會隨之改變，政治組織因此會演化以與之相應。但是在演化過程中，原始的美德——勇氣、慷慨和警惕而不是「貪婪、虛榮或野心」——不能喪失，才能集體造就與不同生產階段相對應的理想政府。<sup>62</sup> 專制則是亞里斯多德與孟德斯鳩所謂的君主制變態或亞型，能夠徹底謀殺公民美德。佛格森認為，除了官僚化會帶來的令人沮喪的影響，專制政治更令人不安的地方在於它利用商業所帶來的物質享受和奢侈工藝迷惑公民，讓他們無感於政治權利的消失。<sup>63</sup> 與許多當時歐洲人一樣，佛格森相信中國很早就進入高度手工業社會。但是物質文明的進展是一把雙面刃，它可以啟迪民智，讓政治組織從原始民主進化到溫和的君主政體，也可能像中國（或印度）一樣，深陷追求私慾的泥淖。與史密斯的中國經濟長期停滯論相平行，佛格森提出中國政治停滯論的觀點：中國由於政治美德的喪失而長期蟄居在政治洞穴之中。

中國的現狀一路淵源自遠古時代，在人類歷史上沒有任何可差之比擬的文明。雖然君主不斷更替，但是國家絲毫不受政權興衰交接的影響。非洲人和薩莫耶德人長期以來都處於蒙昧、野蠻的狀態，不過相比之下中國人和印度人的穩定不變性則是更為堅強（如果我們可以相信他們自己說的歷史的話），他們始終都是在從事手工業以及遵守政策，因為這些政策將方便他們管理並且保護他們從事卑賤的工作或牟利技藝。<sup>64</sup>

中國的政治是一群只顧生活與眼前利益的順民以及控制這群廣大手工業族群的統治者。當然，為數極少的統治者不可能直接統治這麼龐大的帝國，因此他們技巧性地建立龐大的官僚系統來執行統治者無限擴權的目的。從三權分立的角度來說，這就是建立龐大的行政體系來取代立法機構，以行政命令剝奪人民參與政治生活的機會與空間。只是佛格森很有意識地以道德的語言取代孟德斯鳩的分權概念：

像中國這樣的國家，把事務分門別類地交由各部門處理；在這個官僚體系中，人們的行為要講究細節，要遵守各種形式，這讓偉大或自由的心靈無暇思考，這比我們所能想像的更接近於專制。<sup>65</sup>

---

<sup>61</sup> Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, p. 99.

<sup>62</sup> Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, p. 99.

<sup>63</sup> Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, p. 128.

<sup>64</sup> Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, p. 109.

<sup>65</sup> Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, pp. 254-255. 如何從英國長時間的思想發展

對佛格森而言，物質與道德的悖論是普遍的命題，但是中國因為幅員廣、人口多，且歷史悠久，其悖論因此更具有代表性。

人類物質成就與安全幸福之間存在著悖論——這是佛格森政治思想中的核心問題。<sup>66</sup> 佛格森追隨了他的好友休姆與史密斯，採取物質主義歷史進步觀做為思考人類宏觀歷史的基本原則。但他卻得出與休姆截然不同的結論：人類的道德與政治生活可能掉入反烏托邦的深淵，經濟發展反而造成專制統治者出現的背景，人民自由與財產安全因此曝露在專制者的摧殘，以及外國勢力的侵略陰影之中。表面上看，佛格森所描述的中國政治停滯與孟德斯鳩的文化相對主義或本質主義極為相似。孟德斯鳩曾提出令人印象深刻的評論：只要專制者統治亞洲，就不可能有重大的文化進步。「這就是為什麼法律、道德和禮節，甚至是那些似乎並不重要的法律、道德和禮節，如服裝的時尚，今日的東方仍然和一千年前一樣。」<sup>67</sup> 但其實兩者之間的意義極為不同。對休姆和佛格森而言，中國文化與社會所顯示的是商業文明中的特殊性，正如同羅馬帝國晚期與十八世紀的大英帝國，社會都進入了相對強勁的工商業階段，但是民族的命運卻可能不同。佛格森在一七八〇年代花了巨大心力完成數卷的《羅馬共和興亡史》(*The History of Progress and Termination of the Roman Republic*)，意欲闡明在工商業的興盛中，人民的政治自由與民族的傾頹是如何產生的。<sup>68</sup> 正如他在《文明社會史論》中暗示，阿拉伯等遊牧社會可能更容易保持共和精神，維護自身社群的安全。總之，物質主義文明論讓佛格森得以思考個別民族的文化、風俗、社會與政治制度的特殊性格，並看見人類歷史演化中的矛盾。<sup>69</sup>

---

來理解佛格森專制論，可參考陳正國，〈從專制到東方專制——十八世紀英國殖民進程與東方專制論源起〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》88.4 (2017)：917-995。

<sup>66</sup> Lisa Hill, *The Passionate Society: the Social, Political and Moral Thought of Adam Ferguson* (Dordrecht: Springer, 2006)；陳正國，〈宗教與世俗的辯證——佛格森論歷史與自由〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》79.2 (2008)：187-233；蕭高彥，〈探索政治現代性：從馬基維利到嚴復〉（臺北：聯經出版公司，2020）；McDaniel, *Adam Ferguson in the Scottish Enlightenment*。

<sup>67</sup> Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, p. 235.

<sup>68</sup> McDaniel, *Adam Ferguson in the Scottish Enlightenment*, pp. 118-154. McDaniel 機靈而正確地指出，佛格森將羅馬的「過去」與英國的「未來」做了一番理論的警惕。但他忘了說，在佛格森的政治思想中，中國則是值得警惕的「現在」。政治和商業這一耐人尋味的問題是歷史學家們近年學術爭論的焦點，大多數著作都是在專門討論亞當史密斯和盧梭。Istvan Hont, *Politics in Commercial Society: Jean-Jacque Rousseau and Adam Smith* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2015)；Rasmussen, *The Problems and Promise of Commercial Society*.

<sup>69</sup> Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, pp. 23 ff.

## 四·從物質主義到心智主義

### 四·一 整體進步觀的悖反：從物質階段論到文化指標

物質主義文明觀在歐洲，尤其是英國思想史上有劃時代的重要意義與貢獻。在十七世紀之前，人們傾向以文化成就，例如建築、繪畫、習俗、道德觀念等等，作為衡量不同社會之間的文明程度的歷史觀點並不是前所未有。十七世紀開始的「古今之爭」(the quarrel between the ancients and moderns) 就已出現這樣的觀點。所謂古今之爭可以視為西歐，尤其是法國與英格蘭早期的歷史意識與進步觀念的重要萌發。最早的古今之爭，肇始於法國的文學與政治爭議。不過它後來的底蘊遠遠超出文學的爭議以及法國境內。以全歐洲為例，尤其是在英格蘭境內，許多作家開始對古今的文化成就孰優孰劣的問題，投以好奇。歐洲在經歷大約一千年的封建社會與宗教至上生活後，於十四世紀重新大量吸收古希臘與羅馬的精緻文化，以之為楷模。但西歐在完成文藝復興與科學革命歷程後，<sup>70</sup> 在出現過達文西、拉斐爾、培根、伽利略、哥白尼、莎士比亞等等傑出人才之後，有許多人開始發問，相較於希臘羅馬時期，現代人是更加優秀，還是依舊不如古代。歐洲現代人之所以會有強烈的「比較意識」的部分原因，應該是現代歐洲與希臘羅馬中間斷隔了約一千年的時間，歷史意識因此不是延續的。此外，希臘羅馬是異教徒，而非基督教文化。基於這兩重因素，現代歐洲人傾向將希臘羅馬「他者化」，其實不會非常令人訝異。<sup>71</sup> 重點是，在「古今之爭」中，「現代人」對決古人的方法，是由現代人自己挑出一些當代細項文化成就來與希臘羅馬的傳奇人物與成就相比較，例如建築、繪畫、文學、戲劇、哲學、道德等等文化表現與成就。<sup>72</sup> 換言之，「古今之爭」的比較方法是帶有隨意性質的窮舉法。相對於此，

---

<sup>70</sup> 這些歷史概念當然是歷史書寫的結果。

<sup>71</sup> Anthony Pagden, "The 'Defense of Civilization' in Eighteenth-Century Social Theory," *History of the Human Sciences* 1.1 (1988): 33-45; Spadafora, *The Idea of Progress in Eighteenth-Century Britain*.

<sup>72</sup> George Hakewill 在一六三〇年代就將年代學作為說明現代人優越性的例子之一。他吹噓說，今天的年代學家和地理學家「已經遠遠超過了古代人，相比之下，古人似乎什麼都沒有看到」。他指出「古人在計算時間方面的視界相當差勁，他們在黑暗中上上下下徘徊，互相敲打，極為悲慘」。見 George Hakewill, *An Apologie or Declaration of the Power and Providence of God in the Government of the World*, 3rd ed. (Oxford: printed by William Turner printer to the famous universitie [for Robert Allott, London], 1635), p. 278. 另外像是 John Ray

蘇格蘭啟蒙的物質主義文明觀是一項重要的發明，它避開可能掛一漏萬的窮舉法，直接從生產方式解釋人類的演化，並且讓文化成就成為民族性或民族特質的內容，顯示人類文化的多樣性。

儘管物質文明階段理論啟發了休姆、史密斯以及佛格森等人以歷史主義的眼光來閱讀人類歷史，但它也在實際的歷史書寫中構成了理論上的難題。在蘇格蘭啟蒙思想中，將物質主義的四階段論運用得最為徹底的學者，其實是史密斯的學生約翰米勒。一七七一年，他出版了引人入勝且深具影響力的著作《階層的起源》(*The Origin of the Distinction of Ranks*)。此書的整體結構，完全依照物質主義的原則編寫，以普遍的經濟發展來談論社會的風俗與法律。<sup>73</sup> 然而讀者卻很容易可以發現中國的物質進步與道德觀念或文化之間的悖反或不均質進展。米勒在書中以歷史社會學的方式論證了父親和丈夫的權力會隨著社會經濟的發展而下降。在野蠻時代，兒童和婦女是其男性親屬的財產。<sup>74</sup> 相較之下，那些「在商業和製造業方面取得極大進步」的社會，「子女不再受父親的約束，除非這有助於他們的自身利益」。<sup>75</sup> 簡言之，《階層的起源》的核心主題在於描述，權力的行使如何隨著商業和製造業之茁壯而同步溫和文化，社會自由隨著工商業的發展與社會的富裕而增加。這種描述與勞倫斯·史東 (Lawrence Stone) 的「伴侶式婚姻」(compassionate marriage) 觀念相吻合：隨著技藝的完善和「生活的日益便利舒適……妻子既不是丈夫的奴隸，也不是丈夫的寵愛物 (idols)，而是丈夫的朋友和伴侶」。<sup>76</sup> 她撫慰和減輕丈夫的不幸，使丈夫的快樂加倍 (multiply the comforts)。

---

便指出：「在繪畫、雕塑、音樂和建築，我認為一些現代人即使不超過古代人中的佼佼者，也與他們相當，不僅在理論上，而且在這些藝術的實踐中；在政治和道德方面，我們也沒有讓位於他們；但在自然史和實驗哲學方面，我們遠遠超過了他們。在從物質中抽象出來的純數學科學中，如幾何和算術，我們可以與他們競爭；在歷史方面也是如此；而且在天文學、地理學和年代學方面，我們比他們強得多。」見 *The Correspondence of John Ray*, ed. E. Lankester (London: Ray Society, 1848), p. 229.

<sup>73</sup> Michael Ignatieff, "John Millar and Individualism," in *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, ed. Istvan Hont and Michael Ignatieff (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), pp. 317-344. 本書最早於一七七一年出版，原書名為 *Observations concerning the Distinction of Ranks in Society*。在一七七九年的第三版改為 *The Origin of the Distinction of Ranks*。

<sup>74</sup> Millar, *The Origin of the Distinction of Ranks*, p. 123.

<sup>75</sup> Millar, *The Origin of the Distinction of Ranks*, p. 137.

<sup>76</sup> Millar, *The Origin of the Distinction of Ranks*, p. 89.

然而，中國的情況卻與米勒在「世界史」裡考察到的常態相左。<sup>77</sup> 中國儘管在技藝上取得了巨大的進步，父親和丈夫的力量卻恆然不變。為了解釋此一中國特例，米勒借助孟德斯鳩的描述，認為中國丈夫的強制權力之所以持續存在，主因是一夫多妻制。他的理由是，一夫多妻制削弱了父親對子女的愛，因此，儘管「中國人在文明和禮儀上有所進步」，但父親原有的「管轄權仍有相當部分可以保留下來」。<sup>78</sup> 孟德斯鳩是早期注意到一夫多妻現象與政治社會有關的作家。他堅信，地理和氣候使亞洲女性比西方女性更早發育成年和衰老。淫欲驅使男人們開始了一夫多妻這種放蕩制度。亞當史密斯在格拉斯哥大學任教的頭幾年，將孟德斯鳩的一夫多妻制主題概括為「家庭奴役」，並將其與亞洲法學的獨特性聯繫起來：由於父親有絕對權力決定撫養或不撫養兒子，因此，如果他確實撫養了兒子，那麼他便對兒子具有絕對的管轄權。<sup>79</sup>

對米勒而言，一幅女性與子女地位的改善或男性權威的消退之世界史巨構中，中國如此重要的文明國家不該被忽略。但米勒也顯然意識到，從物質主義的角度描述中國或某些其他國家的文明現象，有不能完全合轍之處。但他選擇以描述而非批判或質疑的方式，記載了他做為一名（扶手椅上）的哲學人類學家的觀察：

這種古老的習俗，即丈夫應從女方親人那裡購買妻子，現今依舊存在於中國人之間；儘管中國人很富裕，在工藝方面也有進步，但是這種野蠻時期 (barbarous period) 的習慣仍然完全地存留在他們之中。<sup>80</sup>

在米勒的描述中，「富裕」、「工藝」、「野蠻時期」、「習俗」等詞彙值得特別關注。富裕與工藝的發展表示物質主義的文明發展論，「野蠻時期」也只是科學輝格主義的歷史社會學語言，而不具有批判或貶義。「習俗」是文化內容，這意思是說，物質文明的進展與文化習慣未必同步前進。問題是，如果有所謂「野蠻習俗」，那它的真實意義是什麼呢？米勒將中國與歐洲解釋為商業社會的兩種對立形式。在歐洲國家，商業和製造業帶來的改善確保了「每個家庭的成員通常都享有最高的自由」。反之，中國不只是史密斯所認定的財富分配不均的富裕國家，也是物質與文化失衡的國度。從「物質主義文明整體進步論」的觀點來看，中國反而顯示了此一理論的內在缺陷，因為米勒所觀察的中國是：「在中國，這

<sup>77</sup> Nicholas Miller, *John Millar and the Scottish Enlightenment: Family Life and World History* (Oxford: Voltaire Foundation, 2017).

<sup>78</sup> Millar, *The Origin of the Distinction of Ranks*, p. 136.

<sup>79</sup> Smith, *Lectures on Jurisprudence*, p. 449.

<sup>80</sup> Millar, *The Origin of the Distinction of Ranks*, p. 41.



個在當下仍實行一夫多妻制的國家，他們遺棄嬰兒的行為一直到晚近才開始被限制。」「在北京每天都有許多嬰孩被遺棄在街頭。」<sup>81</sup>

總之，在米勒的文明進化史中，中國幾乎處處是以例外的身分存在。這似乎預示物質主義論 (materialism) 的文明觀無法合理說明中國文化為何會有返祖性格。米勒相信社會的進步應該是全面性或整體的：如果一個社會的經濟得到改善，權威的執行會軟化，市民的自由也會更加普遍。但這個全稱命題在中國似乎不適用。或許孔恩 (Thomas Kuhn) 的「典範轉移」(Paradigm shift) 概念很適合借來說明這個蘇格蘭啟蒙的歷史社會學困境。孔恩說，自然科學，尤其是物理學理論一定要與被觀察的物理世界現象合轍。某個時期的學術社群會服膺某種解釋力極高的理論，也就是所謂典範理論。如果此一典範理論無法解釋某個現象，就是出現非正常 (abnormality) 的情形。一開始，學術社群並不會立刻質疑或放棄該典範，直到非正常現象達到一定的頻率或數量，既有典範就會開始發生危機，直到新的典範出現。對相信物質主義文明論的米勒而言，中國顯然是可視性極高的非正常案例。但他沒有質疑或放棄舊有的物質主義階段論的文明觀；在不轉換典範的情況下，米勒只得從個別民族歷史的角度，提出特殊文化論的解釋。從一角度看，這似乎是種文化多樣性的表述；但從米勒所預設，貫穿全書的假說——經濟條件的提升有助於社會自由與家庭管制權威的鬆弛——角度來看，中國是典型的理論反常。

十八世紀晚期，物質主義論漸漸消失，以文化實踐與成就為文明判斷標準的提議漸增，顯然物質主義論已經面臨「典範危機」。例如蘇格蘭通俗作家威廉亞歷山大 (William Alexander) 的《婦女史》(*The History of Women*, 1779) 重申了米勒《階層的起源》的論點，試圖從禮儀方面，特別是婦女的地位來界定文明或判定文明高低。相對於米勒將物質或生產方式定性為文明驅動的「因」，而女性地位的提升，男子權威的溫和化，自由的普遍顯現等等為「果」，亞歷山大反過來以米勒的「果」，作為文明的指標。所以亞歷山大斬釘截鐵的說，「因此，當我們看到一個民族彬彬有禮地對待他們的婦女時，我們不必進一步瞭解他們的歷史，就可以斷定他們的思想頗具教養。當我們發現他們的修養日益成熟，我們便可以斷定，他們會彬彬有禮地對待自己的女人」。<sup>82</sup> 表面上看，這個陳述邏輯與

---

<sup>81</sup> Millar, *The Origin of the Distinction of Ranks*, pp. 136-137.

<sup>82</sup> William Alexander, *The History of Women: from the Earliest Antiquity to the Present Time* (1782; 2 vols; rpt. Bristol: Thoemmes, 1995), vol. 1, p. 181.

陳正國

休姆的論斷——科學知識、工藝技術、政府組織的完善必然同步前進——有異曲同工之處。但與休姆不同的是，對休姆而言，習慣或文化是民族性的展現，而非心靈或文明進展的指標。換言之，文化、禮節、習慣是民族之所以為民族的特殊性內涵。但對亞歷山大以及後來的作家而言，風俗、文化實踐與成就，才是文明的確切指標。<sup>83</sup>

#### 四·二 里德與心智主義文明論的知識論基礎

蘇格蘭啟蒙盛期出現的物質主義文明觀與歷史階段論在一七八〇年代之後逐漸式微，其原因應該不只一端，也非一夕造成。<sup>84</sup> 理論效度與時代知識氣候兩者，應該是其中重要的因素。物質主義文明理論固然可以鳥瞰人類歷史的演化，但未必能解釋具體的民族與社會的歷史，尤其是物質成就與文化實踐之間的對應關係未必通徹。正如前述，在史密斯、佛格森、米勒的物質主義文明進程敘事裡，中國其實更常以理論的例外，而非理論的經典案例存在。我們已經見到史密斯、佛格森、米勒等人在勾勒人類通史中，中國社會透露著富強卻又未必幸福的奇異景象。從另一角度看，即使是在物質主義文明觀盛行的年代，歷史學家羅伯森也經常混合著物質主義與觀念論來書寫歷史。羅伯森不僅相信歷史的全面進步理論，而且堅定地相信隨著社會和財富的增加，思想的視界也會不斷擴大。<sup>85</sup> 在其廣為流傳的《查理五世當政史》(*History of Europe in the Reign of Charles V, 1769*)的〈導言〉中，羅伯森完全依據物質或生產階段為綱領，描述歐洲的政治史演化

---

<sup>83</sup> 此外，亞歷山大依據女性的社會地位之高低，將世界區分為「野蠻」、「粗野」或「開化」(polished) 等不同的大陸 (continents)，將階段論所隱含的文明時間演化，轉而以地理空間的方式再現。換句話說，是由反對孟德斯鳩地理決定論的休姆—史密斯的社會演化論，重回到孟德斯鳩式的文化地理決定論。Alexander, *The History of Women*, vol. 1, pp. 330-331.

<sup>84</sup> 據筆者目前所知，約翰米勒的學生格蘭特似乎是蘇格蘭最後一位嚴格遵循階段理論原則編寫歷史的作家。參 James Grant, *Essays on the Origin of the Society, Language, Property . . .* (London: printed for B. Millan, 1785).

<sup>85</sup> Nicholas T. Phillipson, "Providence and Progress: an introduction to the historical thought of William Robertson," in *William Robertson and the Expansion of Empire*, ed. Stewart J. Brown (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), pp. 55-73; Neil Hargraves, "The 'Progress of Ambition': Character, Narrative, and Philosophy in the Works of William Robertson," *Journal of the History of Ideas* 63 (2002): 261-282; Brown, "William Robertson, Early Orientalism and the *Historical Disquisition* on India of 1791," pp. 289-312.

歷程。他的《美洲史》(*The History of America*, 1777) 以四階段論中的第二階段定性美洲社會，從而衍申、臆測美洲的文化成就與政治組織。他在另一本名著《蘇格蘭史》(*The History of Scotland*, 1759) 中，卻以民族集體心智或歷史保存的程度，將蘇格蘭歷史分為四個時期。第一個時期是屬於「純屬寓言」的領域，沒有任何可靠的資料支持，人民的心智未開，以致於將寓言 (fables) 當作歷史。第二個時期是史事粗具，但不值得費力探究的時期。第三個時期開始出現檔案文件，方便史家從因果關係理解過往；這是以全面性視角看待歷史進步的典型例子。而到了第四時期，「蘇格蘭的事務與其他國家的事務混雜在一起，它在歐洲政治狀態中具備了重要地位，它對周邊王國運作發揮了明確影響，因此它的歷史成為外國人關注的對象」。歷史的分期或進展，與民族對於自身處境與歷史知識的掌握密切相關。換言之，民族文明的進程就是民族心智的開展。<sup>86</sup> 無論是亞歷山大以婦女地位或是羅伯森以歷史意識或歷史學成就來評價一民族的文明高低，都已經開始偏離物質主義以及文化特殊主義的書寫軌道。但他們畢竟還是固著在文明階段論的傳統中，而且仍舊隱約相信，一民族或社會的集體習慣、風俗行為、集體心智 (Mind-Set) 的發展與其經濟發展之間有絕對密切的關係。

造成物質主義文明觀式微乃至消失的關鍵原因應該是根據常識哲學 (common sense philosophy) 而建立的心智主義文明論。此一哲學的代表人物是出身於亞伯丁大學國王學院 (King's College, Aberdeen) 的湯瑪士里德。從哲學史來考察，里德常識哲學的主要目的在於證明休姆的知識懷疑論為誤。<sup>87</sup> 休姆的物質主義文明觀與他的心智 (靈) 哲學 (philosophy of mind) 有理論上的一致性。對休姆而言，人類心智的運作過程其實就是一個黑盒子 (obscura camera)，我們只能知道心靈的產物，理解心靈運作之前的因，以及運作之後的果，卻無法知道心靈運作過程。休姆依據此一心靈哲學預設進一步認為，人類知識來自於感官受到外界物質

<sup>86</sup> William Robertson, *The History of Scotland* (Bristol: Thoemmes, 1997).

<sup>87</sup> 里德其實只比休姆大一歲，所以是同時代人。換言之，物質主義文明論的知識論基礎與心智主義文明論的知識論基礎，其實是同一代人的哲學思考。不過，里德也曾親自向休姆表示，他的知識論或形上學論，基本上是受到休姆啟發而銳意鑽研。此外，本文歸為心智主義文明論的孟波多以年齡論，也與里德、休姆同輩，但他的主要著作發表較晚，與出生於一七五〇年代的常識哲學學派作家的著作一起形成新的時代知識氣氛。“But whether I have any Success in this Attempt or not, I shall always avow myself your Disciple in Metaphysics. I have learned more from your writings in this kind than from all others put together.” “Letter 21, Reid to David Hume, 18 March 1763,” in *The Correspondence of Thomas Reid*, ed. Paul Wood (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019).

的刺激而產生觀念；所以個人主觀的認知與感受是一切知識的來源。依此推論，人的道德與價值原則作為一種知識，也必然來自經驗，同時是主觀的。休姆認為，雖然人與人之間可以彼此理解，因而確立彼此可以接受的道德原則，但原則的確立不是既定的、被給予的，甚至不是永恆不變的：道德則會因習慣、歷史、民族性、政府組織等等因素而變化。休姆的經驗主義是他之所以支持文化多元或多樣性的哲學基礎；他也是在這樣的基礎上來理解中國社會與歷史在人類文明中的地位與意義。進一步言，休姆以及其他物質主義論者也都強調社會物質的進步。但相較物質主義論者強調貿易、交換、模仿、市場這些制度或機制，也就是在「貿易、交換、模仿、市場」這個物質主義論述裡，中國作為重要手工業出口國與廣大市場有了獨特的文明地位。針對休姆的知識懷疑論，里德提出自由意志 (free will) 以及心智的培植 (the culture of the mind) 兩個重要觀念作為駁論的前提。最終，里德得出結論：人為、語言的發展、思考與判斷力的發展和精緻工藝及科學的發展都是同一回事；語言是工具，思考力是過程，科學是結果，三者可以視為一體。此即為心智主義論的基本結構。

首先，里德本身受過完整的長老教新教神學訓練；他在亞伯丁與格拉斯哥大學擔任道德哲學教授，但同時是正式受命的長老教牧師。據說他佈道或代禱時，充滿熱情，甚至淚流滿面。<sup>88</sup> 他對於懷疑論與物質主義的批判，應該與其神學背景有極深的關係。里德堅信《聖經》中的教誨以及上帝預先制定的道德律都是無可置疑的真理：「只有做出德性行為時，道德行動者才符合其天性。人心中都有良知，這是上帝刻在其心中的律法；他若不從此律，其行為必然違反他的天性，

---

<sup>88</sup> “In his address to the communicants, he seemed to pour out his whole soul; and while speaking of the dying love of Christ, tears were observed running down his cheeks, showing the intensity of his inward emotion. Altogether, he was not only a great man, a patient, modest, and deep thinker, but a man in whom there appeared to be the fear and love of God.” Paul Wood, “A Virtuoso Reader: Thomas Reid and the Practices of Reading in Eighteenth-Century Scotland,” *Journal of Scottish Thought* 4 (2011): 42-43. 但里德並非一位積極的福音主義者，其神學思考比較接近自然神論。里德說：「上帝所創造的萬物，無論是否具有靈魂，都可以透過文化陶冶而進化。」 (“Thus it appears by a General Survey both of inanimate and of the animate Creation that God has made every thing capable of being improve by Culture.”) 參見 Thomas Reid, *Thomas Reid on Logic, Rhetoric and the Fine Arts: Papers on the Culture of the Mind*, ed. Alexander Brodie (University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 2004), p. 57. 但此問題與本文主旨相去較遠，無法細陳。

他必然會自謙。」<sup>89</sup> 但關鍵是做為哲學家，里德如何證明真理的存在。里德論道，知識可以分為兩類：一為不證自明的知識 (self-evident)，另一種為需要推理的知識。所謂不證自明的知識，是所有販夫走卒都能共同指認的知識。例如所有人見到一張白色桌子，都會說這是白色桌子，故其顏色、形制之存在無可置疑，這就是他所說的常識 (common sense)。這是透過感官就能得到的知識，但也無從懷疑，因為我們最終可以得到（所有人）的確認。<sup>90</sup> 另一類知識是需要人類運用理性來判斷是非善惡的知識。針對休姆的心智黑盒子假說，里德認為人具有自由意志：「人類是自由的行動者，未必會受其慾念與自然的行為原則所決定。」<sup>91</sup> 自由意志與上帝所賜給人類的理性能力有密切的關係——理性能力讓人類可以判斷美醜善惡，從而導引、導正自己的行為。里德強調，此一理性能力在初始階段只是個種子，需要加以培育（里德非常有意識地使用 culture 的原意——耕耘栽培——來描述心智的成長）才會茁壯發展。心智的培養就是心智積極力量 (the active power of the mind) 的養成。這積極的心智力量，證明心靈不只是消極被動的感覺接收器；心智的力量會隨著年紀與使用而越加成熟，與小孩身體日趨強健無異。<sup>92</sup> 培養與實踐的過程就是心智內部的活動——有能力替行為主體阻斷慾念，或因自然行為原則（例如自利自愛的人類傾向）的過度發展而忽略人的義務。透過對於心智內部的剖析說明，里德希望證明人類道德原則的普遍性與確定性，證明人類可以有意識地透過理性克制自己行為，以為公共利益之效。

「心智培養論」對本文的重要性在於它導引里德對於語言的注重，從而讓後來一群常識哲學派作家將評價中國的焦點集中於中國語言文字與文化成就。里德的心智哲學之所以會注重語言，原因在於他強調心智培養與社會進程息息相關，

---

<sup>89</sup> “The life of a moral agent cannot be according to his nature, unless it be virtuous. That conscience which is in every man’s breast, is the law of God written in his heart, which he cannot disobey without acting unnaturally, and being self-condemned.” Thomas Reid, *Inquiry and Essays*, ed. Ronald E. Beanblossom and Keith Lehrer (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1983), p. 355.

<sup>90</sup> 所謂 common sense，也表示知識的確定不是來自個別人士的感官 (sense)，而是全體人類的感官——因此所謂常識哲學其實也可以翻譯為共感哲學。

<sup>91</sup> “That Man is a free Agent and is not necessarily determined by his Appetites and Natural Principles of Action.” Reid, *Thomas Reid on Logic, Rhetoric and the Fine Arts*, p. 44. 里德又稱自由意志為自由 (liberty)。Ibid., p. 85.

<sup>92</sup> “There is a strong analogy between the progress of the body from infancy to maturity, and the progress of all the powers of the mind.” Reid, *Inquiry and Essays*, p. 359.

但此處的進程不是物質主義者強調的生產方式，而是工藝與科學等文化成就的進展。里德非常強調社會在人類文明中的重要性，他的立論幾乎是從反對盧梭的自然狀態假設開始。<sup>93</sup> 他說，假使亞里斯多德、培根、牛頓生長於自然狀態，終究只是幾位野人 (wild Men)。<sup>94</sup> 社會讓人可以發展思考能力，其中的關鍵就是語言。他將語言分為自然符號與人為符號 (natural signs and artificial signs)。所有動物都會理解同種之間的自然符號；他甚至表示，歐洲人到美洲、亞洲、非洲做生意，其實也只靠自然符號的交換如手勢、眼神等等，就可以完成交易。但人類文明的真正關鍵在於人為符號的出現，也就是語言 (language)。<sup>95</sup> 里德強調道，人們都知道人的語言能力對於教育、指點、溝通的重要性，但很少人知道語言對於「學習思考與推理」(learning to think and to reason) 同樣重要。

雖然思辨能力是與生俱來的，但是要成為一名習於思考的人，必須是我們有機會練習、模仿那些可以傳達給我們認知的思想。我們說話的同時就是在思考，而每次說話的進步就是思想的進步。<sup>96</sup>

對里德而言，語言哲學的重點在於掌握語言進步的原因，而不是語言的起源，更不是追索所謂上帝創造人類時期的神祕語言。<sup>97</sup> 「語言就是思想的符號」。語言的起源就是社會的出現——在群居情況下人類需要更精細、精確的溝通，因而創造符號以補自然符號的不足。里德堅信，在人類社會中，思考與知識的進步 (improvement) 永遠與其人為符號的發展同步。<sup>98</sup>

---

<sup>93</sup> Reid, *Thomas Reid on Logic, Rhetoric and the Fine Arts*, pp. 42-45.

<sup>94</sup> Reid, *Thomas Reid on Logic, Rhetoric and the Fine Arts*, pp. 57-58.

<sup>95</sup> 關於里德在英國語言哲學發展中的地位，請參考 Stephen K. Land, *The Philosophy of Language in Britain: Major Theories from Hobbes to Thomas Reid* (New York: AMS Press, 1986), pp. 215-235; Gregory S. Poore, "Theism, Coherence, and Justification in Thomas Reid's Epistemology," in *Thomas Reid on Mind, Knowledge, and Value*, ed. Rebecca Copenhaver and Todd Buras (Oxford, UK: Oxford University Press, 2015), pp. 220-222.

<sup>96</sup> "The capacity of thinking and reasoning we have from Nature. But the habit of thinking as rational Creatures, is got by exercises and imitation of those whose thoughts can be communicated to us. We learn to speak and to think at the same time, and every improvement in the first carries with it an improvement in the Last." Reid, *Thomas Reid on Logic, Rhetoric and the Fine Arts*, p. 46.

<sup>97</sup> Reid, *Thomas Reid on Logic, Rhetoric and the Fine Arts*, p. 46. 里德此處很可能是在批評萊布尼茲對於中文的著迷。

<sup>98</sup> "There appears therefore to difficulty at all in accounting for the origin of Artificial Language. It will always be found in every Society of Men to keep pace with their improvements in thinking and in knowledge." Reid, *Thomas Reid on Logic, Rhetoric and the Fine Arts*, p. 47.

里德的心智培養論與語言哲學最終得出與物質主義論相異的歷史進化觀，歷史的演化進程不是以經濟生產型態為經緯或標準，而是人類心智的發展階段。

我將在此向各位展示一項自然法則 (a Law of Nature)，也就是上帝的意旨 (Will)，人類的心智必從恍兮難辨的微小[存在]開始成長，經歷不同階段的存在，每一階段是下一階段的準備；就吾人所能見，其進展 (improvement) 絕大部分仰賴於它們得到多少培養 (Culture)。而其培植，則部分仰賴於心智自身，部分仰賴於與其相關的心智，部分仰賴於它們在此世的條件，此既非人力所能改變或與當事人無關。<sup>99</sup>

更值得關注的是，里德以「語言包含思考」以及「心智的培植」為核心論證，強調所有文學、科學、數學、道德、音樂等人文發展都是「語言—心智」積極活動的結果。因此休姆所謂希臘長於科學而中國長於文學的文化多樣性，在里德的心智哲學中無法成立。而從耶穌會以來，西方認為中國長於工藝而短於科學。此一論斷在中國手工品如絲織、棉布、瓷器大量銷往歐洲之際，手工技藝依然在國際貿易背景中多少被視為文明進步的表徵。但在里德的心智哲學中，知識或科學才是推進人類進展的唯一指標。

考慮到那些需要內在資質 (Genius) 的精緻工藝如雕刻、繪畫、建築、雕像等等，雖然有些人比另外一些人更精於此道，但凡缺乏紀律性、培養、習慣，無人可以出類拔萃。這對詩歌、寫作、音樂、數學以及所有科學 (Science) 來說，並無二致。<sup>100</sup>

---

<sup>99</sup> “I would therefore lay this before you as a Law of Nature That it is the Will of God that Human Minds should grow up from a small and imperceptible beginning, passing through various successive States of Existence, each of this is preparatory to that which follows; & that their improvement {both in intellectual and moral Endowments} in those states which fall under our Notice depends in a great Measure upon the Culture they receive; that this Culture depends partly upon themselves partly upon those who are connected with them, and partly upon {the} circumstances of their lot in the World which are neither in their own power nor that of their Connexions.” Reid, *Thomas Reid on Logic, Rhetoric and the Fine Arts*, p. 51.

<sup>100</sup> “When we consider the finer Arts which are conceived to require Genius such as Statuary Painting Architecture Sculpture. Although some Men are capable of excelling in them much more than others, yet no Man excels in them without Discipline Culture and Habit. It is so likewise in Poetry Eloquence Musick Mathematick and in every Science.” Reid, *Thomas Reid on Logic, Rhetoric and the Fine Arts*, p. 59. 此處紀律、文化、習慣等都是指心智的積極力量的活動。

里德進一步闡述他的文學與科學合一論。他說：

我所謂科學是指有關人類知識對象的原則 (Precepts) 體系。據此我們可以清楚明白，在一般情況下工藝與科學緊密相關；因為若按照邏輯來推導出工藝或藝術的原則 (Rules)，它就成為了科學。工藝藝術化約成科學原理時，它就被稱為科學，而情況確實如此。<sup>101</sup>

雖然里德閱讀過與中國相關的文獻與書籍，但他從未直接評論過中國或其他東方文化與社會。<sup>102</sup> 他的心智哲學為心智主義文明論建立了知識論的基礎；隨後透過他的朋友、學生對於中國文化的評論，而形成相當一致的文化論述，幾乎完全取代了先前的物質主義文明論。

物質主義文明論的退場固然與其理論困境有關，更與常識哲學的強勢崛起密切關連。常識學派在十八世紀晚期的蘇格蘭與北美影響力相當大，因其學說符合一般知識人對確定事物的追求心理，更切合基督教社會對於真理的信仰，以及符合啟蒙時代的知識氣氛——一方面可以安頓內心的信仰，另一方面可以說明探討自然世界的意義與重要性。除了這些內部因素，里德有許多知識上親近的朋友與學生都陸續佔據當時蘇格蘭的重要學院以及社會職位，大大增加了常識哲學的能見度。<sup>103</sup> 里德從一七五二年開始任教於亞伯丁國王學院，一七五四年創立「亞

---

<sup>101</sup> “By a Science we mean a System of Precepts relating to any Object of human Knowledge. Hence it is Evident that the Arts and Sciences in general are nearly connected; for when the Rules of any Art are deduced from Principles, then it becomes a Science. The Arts that are reduced to scientific Principles may justly be called Sciences and commonly are so.” Reid, *Thomas Reid on Logic, Rhetoric and the Fine Arts*, pp. 283-284.

<sup>102</sup> Wood, “A Virtuoso Reader,” pp. 55-61. 根據 Wood 研究，里德在格拉斯哥大學 (1767-1789) 借了 615 本書，其中包括休姆以及法國懷疑論者貝爾 (Pierre Bayle)、嘎森迪 (Pierre Gassendi) 等人的著作。法國旅遊家博尼 (François Bernier, 1620-1688) 接觸中國知識，他曾寫過 “Confucius ou la Science des Princess” 書稿，但未曾出版。他也是嘎森迪懷疑論哲學的流行化推手，曾將嘎森迪的著作從拉丁文翻譯成法文出版。François Bernier, *Abrégé de la philosophie de M. Gassendi* (1675). 這個歐陸懷疑論傳統與中國知識的關係應該也是里德的知識來源。

<sup>103</sup> 有關常識哲學在十八世紀晚期到十九世紀對英國知識界的影響，可參考 C. B. Bow, ed., *Common Sense in the Scottish Enlightenment* (Oxford: Oxford University Press, 2018; doi:10.1093/oso/9780198783909.001.0001), particularly, “Introduction,” pp. 1-18; Paul Wood, “Thomas Reid and the Common Sense School,” in *Scottish Philosophy in the Eighteenth Century: Volume I: Morals, Politics, Art, Religion*, ed. Aaron Garret and James Harris (New York: Oxford University Press, 2015), pp. 404-452.



伯丁哲學學會」(Aberdeen Philosophical Society)，暱稱「智慧俱樂部」(Wise Club)。他有許多朋友學生與這社團以及常識哲學有極為密切的關係，其中包括宗教哲學與修辭學學者坎培 (George Campbell, 1719-1798)，醫師與道德論作家葛瑞里 (John Gregory, 1724-1777)，高等法院法官與作家孟波多，亞伯丁瑪利沙學院道德哲學教授比提，國王學院教授黨霸等等。里德其後在一七六四年從亞伯丁國王學院轉任格拉斯哥大學，接替史密斯成為道德哲學教授。<sup>104</sup> 里德在格拉斯哥的學生，斯圖亞特在一七七八至七九年幫佛格森代理愛丁堡大學道德哲學課程，一七八五年正式接替佛格森成為該校教授，在蘇格蘭知識界影響深遠。<sup>105</sup> 自此，亞伯丁、格拉斯哥、愛丁堡大學的道德哲學都受到常識學派的強勢主導。這幾位同情常識哲學的思想家在一七七〇年代同時擔任蘇格蘭主流大學的道德哲學教授，好比形成了一面隔絕懷疑主義與物質主義文明論的知識牆。<sup>106</sup> 連帶的，基於物質主義所構想的文明階段論也就後繼無人。亞當史密斯於一七九〇年過世。皇家愛丁堡學院邀請斯圖亞特對史密斯的學術做一場專題演講，就是後來一七九五年出版的《亞當史密斯傳》。其中，斯圖亞特對於史密斯倡議的物質主義階段論抱持遲疑的態度，稱之為「臆測史學」(conjectural history)。所謂臆測，是指在沒有史料的地方，作家們用合理推論的方法來彌補具體歷史的空白。<sup>107</sup> 在哲學界，人們以「實在主義」(realism) 來稱呼里德的心智哲學。斯圖亞特做為里德哲學的學生與發揚者，他以「臆測」來定性史密斯的歷史學，表示他對啟蒙盛期所流行的物質主義歷史觀念並不認同。對斯圖亞特及其學生朋友而言，衡量或判定文明程度的可靠依據是文化實踐與成就。

---

<sup>104</sup> 前述約翰米勒此時是少數仍留在大學執教的物質主義者。有關休姆哲學，他與里德有過多次辯論，最後常以「譏諷式的駁斥」收場。John Craig, "Account of the Life and Writings of John Millar, Esq.," in Millar, *The Origin of the Distinction of Ranks*, pp. lxi-lxii.

<sup>105</sup> Stefan Collini et al., *That Noble Science of Politics: A Study in Nineteenth-Century Intellectual History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983); Bow, *Common Sense in the Scottish Enlightenment*. 斯圖亞特繼承與修正里德心靈哲學的研究，可參考 Claire Etchegaray, "Dugald Stewart on Naturalism and the Culture of the Mind," *Archives de Philosophie* 78.4 (2015): 615-629.

<sup>106</sup> James Beattie, *An Essay on the Nature and Immutability of Truth In Opposition to Sophistry and Scepticism*, in *The Theory of Language*, by James Beattie (London: printed for A. Strahan, 1788).

<sup>107</sup> Dugald Stewart, *Biographical Memoirs of Adam Smith of William Roberson and of Thomas Reid* (Edinburgh: printed for George Ramsay and Company, 1811), p. 49.

#### 四·三 語言與文明——中國文化形象的重塑

常識哲學接受者本無須討論中國的社會與文化，不過許多受此一哲學影響的思想家與作家將語言視為心智成熟度與科學文化進程的前提，並在此一知識背景下發表關於中國文字的看法。十八世紀是西方語言學發展的重要階段。<sup>108</sup> 蘇格蘭物質主義論者並非毫不關注語言與文明的關係。但相較於常識哲學學派以心智活動與心智發展等內在因素來解釋語言的歷史的作法，物質主義論者更傾向以語言結構的變化、社會結構的變化等因素來解釋語言的發展或進步。一七六一年，亞當史密斯發表了〈關於語言最初形式的思考〉（“Consideration concerning the first formation of language”）。史密斯此文係從文法結構來討論語言的演化。<sup>109</sup> 此外，十八世紀初期開始標榜的「善於交談、紳士風度和文雅」的文雅文化，背後的理據就是物質主義論者如休姆與史密斯等人所觀察的社會經濟條件的變遷。<sup>110</sup> 一些現代歷史學家認為，蘇格蘭的啟蒙運動中有相當大部分的思考是在回應安妮女王統治時期的文雅文化。<sup>111</sup> 史密斯發表〈關於語言最初形式的思考〉的同一年，許多蘇格蘭貴族和知名文人發起了一個「在蘇格蘭促進英語閱讀和口語的菁英協會」，以促進文雅文化。<sup>112</sup> 文雅文化所關心的語言核心問題在於追求表達文化的規範以及貴族與紳士們對道德、政治和社會的主張。<sup>113</sup>

---

<sup>108</sup> Hans Aarsleff, *The Study of Language in England, 1780-1860* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1967); Land, *The Philosophy of Language in Britain*.

<sup>109</sup> 現代學者相信，史密斯以及其他對語言起源感興趣的作家多數受到 Etienne Bonnot de Condillac 的著作 *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746) 的影響。有關史密斯此文的介紹與分析，參考 Land, *The Philosophy of Language in Britain*, pp. 131-159.

<sup>110</sup> Lawrence E. Klein, “‘Politeness’ as Linguistic Ideology in late seventeenth- and eighteenth-century England,” in *Towards a Standard English, 1600-1800*, ed. Dieter Stein and I. T-B. van Ostade (Berlin: Mouton de Gruyter, 1994), p. 43.

<sup>111</sup> Lawrence E. Klein, *Shaftesbury and the Culture of Politeness: moral discourse and cultural politics in early eighteenth-century England* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994); Nicholas T. Phillipson, “Politics, Politeness and the Anglicization of Early Eighteenth-Century Scottish Culture,” in *Scotland and England, 1286-1815*, ed. Roger Mason (Edinburgh: John Donald, 1987), pp. 407-448.

<sup>112</sup> Thomas Frank, “Language Standardization in eighteenth-century Scotland,” in Stein and van Ostade, *Towards a Standard English, 1600-1800*, pp. 51-62.

<sup>113</sup> Adam Smith, “A letter to the Authors of The Edinburgh Review,” in *Adam Smith: Selected Philosophical Writings*, ed. James R. Otteson (Exeter: Imprint Academic, 2004), p. 216.

但是受到常識哲學影響的語言觀念則會強調語言主體的心智進程。坎姆雖然也與物質主義論的年輕晚輩過從甚密，但他的語言觀念卻深受里德影響，並因此影響到他對中國文化的看法。坎姆對於文明的演化深感興趣，他晚年出版的《人類簡史》(*Sketches of the History of Man*, 1774) 就是要呈現人類文明進步過程的書籍。坎姆曾經擔任蘇格蘭最高法院院長。他是一位自學成功的法律人，對於歷史人類學、法律人類學有著高度的興趣。《人類簡史》一書的內容就是他一生所蒐集的考古學與人類學知識的總匯。坎姆是休姆的遠房長輩，經常支持休姆的文藝事業，甚至在休姆應徵愛丁堡大學哲學教席失意的時候，推薦他擔任蘇格蘭律師公會圖書館主任。但是他對休姆的無神論傾向完全敬謝不敏。此外，坎姆也大力支持年輕的史密斯到愛丁堡大學擔任非正式的教授講席，講授修辭學。從這意義上，坎姆與活躍於一七五〇年代的年輕物質主義論者有相當的過從。事實上，他在《人類簡史》就表明了該書的目的在於交代人類「從野蠻狀態到最高文明和進步」的進程。這無疑是在呼應史密斯—休姆的演化論史學。《人類簡史》記錄了許多制度的發展歷程，包括財產、商業、藝術、婦女狀況、畜牧業、政府和金融。<sup>114</sup> 其中有關中國的篇幅不少，但這些段落基本上是孟德斯鳩、休姆和米勒著作內容的摘述，少有特殊見解或新意。<sup>115</sup> 比較值得注意的是，與休姆、史密斯、佛格森、米勒等人不同，坎姆特別提到中文的功能與中國文化成就之間的關係。

坎姆的語言觀顯然是受到里德常識學派的影響，並且旁及他對中國文學與文化的一般評價。坎姆晚年與里德經常通信，更曾在一七六七年邀請里德到位於卒蒙 (Blair Drummond) 新繼承的宅邸盤桓八日。後來更邀請里德書寫小論文作為《人類簡史》的附錄。<sup>116</sup> 坎姆與里德的文字因緣證明了里德學說在蘇格蘭境內的擅場。坎姆說，文字是一種「工藝」——能「把思想帶到眼前」。<sup>117</sup> 坎姆所謂思想的視覺化，其實是里德的名言——「文字是心智的圖像」——的另一種表達方式。<sup>118</sup> 針對休姆的心靈觀點——我們無法真正確知他人心靈的內容與過程，里德清楚論道，既然我們可以透過語言文字而多少確認對方所要表達的意思，那就說

<sup>114</sup> Kames, *Sketches of the History of Man*, vol. 1, p.1.

<sup>115</sup> Kames, *Sketches of the History of Man*, vol. 2, pp. 51, 398.

<sup>116</sup> Thomas Reid, "A Letter from Thomas Reid to David Skene, October 31 1767," in Wood, *The Correspondence of Thomas Reid*, p. 62.

<sup>117</sup> Kames, *Sketches of the History of Man*, vol. 1, p. 95.

<sup>118</sup> Aarsleff, *The Study of Language in England, 1780-1860*, p. 101.

明心靈或心智可以被認知。換言之，語言文字是心靈的表現。從觀念論與心智主義的角度看，如果心靈或心智發展與文明的進展合轍，那麼文字就是文明深淺的最佳探針。<sup>119</sup> 當然，像坎姆這樣的通俗作家無法在哲學或知識論上建立新說，事實上他也的確無意於此。但值得注意的是，坎姆在《人類簡史》中同時混用物質主義與心智主義的世界觀與文明視角來陳述人類的故事。這固然說明常識哲學已在蘇格蘭文明論述中流行了起來，但也同時說明，物質主義的文明觀無法有效說明語言發展的內部原因，以及精緻文化與物質發展之間的關係。

坎姆從工具論與「效用」或方便原則，將人類的文字演化作一概括性的描述，從早期的埃及與印加帝國的象形文字 (hieroglyphics) 到中國的「字」(letter)，再到西方的拼音文字。<sup>120</sup> 坎姆相信中國在工藝方面足以與希臘羅馬相提並論，原因在於中國許多工藝技術是透過口語傳授，而非文字。坎姆的見解其實是十八世紀之前人們的一般見解，就是工藝或藝術與科學不同，不靠文字傳佈。相對而言，現代歐洲在工藝與文學上超越中國，正是因為拼音文字的方便所造成。中國文字的特性讓中國讀書人要耗費許多精力時光在學習文字，無暇於科學的探索；反之，歐洲人在弱冠之前就已經習會所有文字認知，而得以從事精深的科學研究。準此，坎姆甚至大膽的說：「我們可以因此肯定的說，即使到現在，中國的科學依舊在孩提階段，而且永遠無法成熟。」<sup>121</sup> 坎姆的中國文明論不只更加深、加黑了耶穌會以來的中國科學停滯論，而且其所提的整體文明判斷與休姆不啻相距千里。誠如前述，休姆認為中國的文化特色在於科學的相對落後與文學的相對發達，這是因為中國政府組織或政治文化使然，但這些與歐洲相較的文化差異，不減中國作為高度文明之國。但在里德的心智哲學與語言哲學裡，文明的最佳標竿是語言文字，而不是經濟或物質發展。因此，承襲了此一哲學觀點的坎姆認為現代歐洲的文學超越中國，就是不足為奇的議論了。眾所周知，伏爾泰曾經將《趙氏孤兒》改編成法文戲劇《中國孤兒》(*L'Orphelin de la Chine*)。史密斯在《道德情思理論》中，盛讚伏爾泰以及中國文學對於情感的刻畫。珀西(Percy) 翻譯《好逑傳》成英文，據現代學者研究，這項翻譯工作成了英國文學

---

<sup>119</sup> 根據近人研究，里德的語言學受到了法國 Etienne Bonnot de Condillac 的影響，相信「心智以及知識的發展與語言的發展同步」。參見 Aarsleff, *The Study of Language in England, 1780-1860*, p. 19.

<sup>120</sup> 十八世紀歐洲人相信印加帝國有象形文字，但不知依據何在。

<sup>121</sup> "Hence it may be pronounced with great certainty, that in China, the sciences, though still in infancy, will never arrive at maturity." Kames, *Sketches of the History of Man*, vol. 1, p. 96.

作為一門專業的先河。<sup>122</sup> 換言之，在十八世紀宣稱中國文學「落後」，是相對新鮮的論斷。而此一新說與蘇格蘭常識哲學介入現代語言學的發展有關。

#### 四·四 蘇格蘭常識哲學中的中國

相對於物質主義從社會結構來說明語言進化，常識學派是以心智哲學來說明語言與文明之間的關係。黨霸是里德的學生，亞伯丁哲學學會的成員，後來更接替里德成為亞伯丁國王學院的道德哲學教授。一七八〇年，黨霸出版《人類草昧時期史論》(*Essays on the History of Mankind in Rude and Cultivated Ages*)。從書名看，這是一本向佛格森《文明社會史論》致敬的作品。正如前述，佛格森其實並不認為人類的幸福建立在物質成就之上，儘管在文明進程中，經濟生產是跨越各階段的關鍵。佛格森與黨霸的世界觀的確有可比較之處。但對本文主題而言，黨霸與里德的關係更值得關注。黨霸論道：「我們在評價一個民族與個人時，常常更看重它或他光鮮誇耀的外在，而非其內在的傑出。」<sup>123</sup> 這顯然是里德心智哲學所衍申出來的文化優位觀點。此外，黨霸的語言哲學也亦步亦趨在里德學說之後。黨霸表示，語言是自然與人為，神意與人類成果的結合。此一觀點與上述里德的自然符號與人為符號二分的語言哲學毫無二致，只是黨霸透過與動物的比較，生動描繪初民如何利用模仿而慢慢建立符號系統。<sup>124</sup> 黨霸論道，人與動物一樣，都可以憑藉直覺而溝通。人類的特殊之處在於群居與交往之後，新的觀念(ideas)會產生，「生活景象不斷變化」，所以語言也需要同步發展——相比之下，動物雖然也有語言，但牠們的語言如同其觀念與社會一樣，都是靜止的。<sup>125</sup> 人類與動物語言能力的關鍵差異在於動物只會模仿，而人類知道如何使用「類比法」(analogical faculty)——這是利用想像力來創造語言的開始，也是自然與人為分道揚鑣之處。心智可以接受並適應既有的語言所指涉的對象，無論是感官或想像的對象物，一個原本指涉甲物之詞，可以被挪為指涉乙物之用，只是稍經微

<sup>122</sup> Eun Kyung Min, "Thomas Percy's Chinese Miscellanies and the Reliques of Ancient English Poetry (1765)," *Eighteenth-Century Studies* 43.3 (2010): 307-324.

<sup>123</sup> "In judging of Nations, as well as individuals, our observations are more frequently directed to the circumstance of pomp and outward splendor than to intrinsic excellence." James Dunbar, *Essays on the History of Mankind in Rude and Cultivated Ages* (London: printed for W. Strahan, 1780), p. 185.

<sup>124</sup> Dunbar, *Essays on the History of Mankind in Rude and Cultivated Ages*, p. 61.

<sup>125</sup> Dunbar, *Essays on the History of Mankind in Rude and Cultivated Ages*, p. 66.

調，用來代表新的觀念。原本的語言符號 (sign) 的拆解與組合，呼應著人類知識的關係，並以聲音的形式表現。就是這種能力，讓我們看到「雖然中國人的語言只包含幾個字，卻可以單靠音調變化，表達這個已開化人民的所有觀念」。<sup>126</sup>

黨霸以普遍的語言哲學來理解中國語言，但因為是從拼音文字的背景來理解（歐洲）語言的發展，所以對中文的視覺性書寫系統未能投以足夠的關注。於是他認為中國人的字彙量極少，甚至暗示中國語言是人類從自然溝通進步到利用想像力與類比法的人為創造的初階——畢竟這本書的主題是討論「初民社會」的婚姻制度、語言、政治組織。雖然曖昧，但是黨霸的中國語言階段論與上述坎姆的見解應該沒有本質上的差異，都代表人類語言發展過程中的中途。

斯圖亞特是十八世紀末反對物質主義論最力的哲學家。他雖然不像乃師里德那樣具有牧師身分，但他反對物質主義，強調「自由意志」的心智哲學，應該與基督教關懷有一定的關係。<sup>127</sup> 斯圖亞特認為，儘管各家物質決定論程度強弱不一，但都過度強調知識的來源是環境與感官的互動，使得心智的「反思」(reflection) 能力被忽略。<sup>128</sup> 也因此心智的「意識」(consciousness) 角色受到挑戰，人的「自由意志」(free will) 失去堅實的（哲學）基礎。<sup>129</sup> 雖然斯圖亞特並未對中國語言或文化提出夠份量的評論，但其重要性無可置疑。第一，他對於印度半島上的語言與文化有過著名的評論，代表常識學派在十九世紀末對於東方文化的態度。第二，透過他的教學與出版，他將里德的心智主義文明觀傳遞到十九世紀。

誠如前述，一七七〇年代之後，「中國風」在英國內突然消失與印度學的興起有關。英國現代印度學的開創者瓊斯 (William Jones, 1746-1794) 是位古典學者與東方語言學家，尤其擅長希伯來文。一七八四年被派任為加爾各答的法官之

---

<sup>126</sup> “Thus the language of the Chinese consists of a few words only, which, by a variation of tone merely, becomes the representatives of all the ideas of the enlightened people.” Dunbar, *Essays on the History of Mankind in Rude and Cultivated Ages*, p. 78.

<sup>127</sup> 常識學派有時被稱為「蘇格蘭的柏拉圖」(Scotch Plato)。斯圖亞特在一七九二至九三年積極開講人類心智的積極力量，一方面是要重振乃師的心智哲學，一方面是要對抗法國大革命期間的法國無神論思想的傳佈與影響。參考 Bow, “Dugald Stewart and the legacy of Common Sense in the Scottish Enlightenment,” in Bow, *Common Sense in the Scottish Enlightenment*, pp. 200-220.

<sup>128</sup> Dugald Stewart, *The Collected Works of Dugald Stewart* (London: T. Constable and Company, 1858), vol. 5, p. 142.

<sup>129</sup> Stewart, *The Collected Works of Dugald Stewart*, vol. 5, pp. 142-143.

後，積極學習波斯文與梵文。他是最早提倡「印歐語系」概念的現代學者。其實瓊斯不只相信印歐語言同屬一家族，他還相信人類的語言，正如人種一樣有共同的起源，只是隨著歷史的推移以及人群的遷徙而有了分歧。他擔任了十年亞洲研究學會的主席。每年年會召開之時，瓊斯都會發表一篇主席演講。其中第十講，瓊斯就暗示中文與印度語言，也是同源。事實上，瓊斯的見解並非驚世駭俗之論，而是許多十八世紀學者的普遍認知或信念。<sup>130</sup> 斯圖亞特對於瓊斯所帶動的梵文 (Sanskrit) 研究具有高度興趣，家中藏有整套的《亞洲研究》(*Asiatic Researches*)。但斯圖亞特之所以對印度知識有興趣，主因在於古印度，也就是婆羅門教士的學說與柏拉圖有相近之處，強調觀念論的哲學。但斯圖亞特最終卻認為以梵文書寫的古印度知識對當時的英國知識界沒有任何觀念建構上的助益。

斯圖亞特借助韋金斯 (Charles Wilkins, 1749-1836)、浩賀 (Nathaniel Brassey Halhed, 1751-1830) 等東方語言學者的研究，認為梵文是印度高階僧侶從希臘殖民地巴克特里亞 (Bactriana, Bactria) 處學得希臘語而創。斯圖亞特認為，根據歐洲學者的研究，梵文文獻所藏的古老智慧不足以擴大科學研究的邊界，也對歐洲人的想像力無所增益，只能作為純粹的語言材料加以研究，此外毫無實際功能：

起初，飽學深思之士因著某些亞洲學會秀異成員[的發現]而引發強烈好奇，以為梵文可以成為打開婆羅門庫藏裡無盡智慧與幻想的鑰匙。但既然此一期待遲遲沒有實現，人們近來合理懷疑，這些狡黠教士對擴大科學邊界，或增加吾人古典寶藏中的想像(力)都無可奉告。因此，對哲學家而言，梵文只能因自身的理由而成為好奇心的對象，卻不具實際用處。<sup>131</sup>

---

<sup>130</sup> Umberto Eco, *The Search for the Perfect Language (the Making of Europe)*, trans. James Fentress (Oxford: Blackwell, 1995); Umberto Eco, *Serendipities: Language and Lunacy*, trans. William Weaver (New York: Columbia University Press, 1998).

<sup>131</sup> “At first, it strongly excited the curiosity of learned and inquisitive men, from the hope held out by some distinguished members of the Asiatic Society, that the knowledge of it would furnish a key to immense stores of wisdom and of fancy locked up in the repositories of the Bramins. But as this hope has not hitherto been realized, a suspicion has of late gained ground, that these artful priests have little or nothing to communicate which is likely either to enlarge the boundaries of science, or to add to the classical treasure of imagination already in our possession. The Sanscrit [sic] has, accordingly, become to philosophers an object of curiosity rather on its own intricate account, than from an idea of its instrumental utility.” Dugald Stewart, *Elements of the Philosophy of the Human Mind*, in *The Collected Works of Dugald Stewart*, vol. 4, p. 79.

斯圖亞特所謂「古典寶藏」，指的是希臘文化。事實上，斯圖亞特對於希臘文化抱持極高的敬意，這個態度固然與他的哲學專業有極為密切的關係，但這使得啟蒙盛期以來的物質主義史觀遭遇另一層的困境——如何從普遍的人類物質文明演化來理解古希臘的歷史發展，它的起源與衰落。<sup>132</sup> 無論如何，斯圖亞特結論道，印度的科學與哲學都是從巴克特里亞希臘殖民地學習而來。<sup>133</sup> 斯圖亞特的結論距離「希臘是印歐文化的搖籃」其實已經不遠；甚至已經暗示希臘文化中心論的假說。

斯圖亞特的語言觀與類希臘文化中心論在蘇格蘭啟蒙晚期有許多的共鳴，孟波多是其中既秀異且出格的大眾作家。在一七七三至一七九二年將近二十年的時間，孟波多總共出版六冊《語言的起源與進步》(*Of the Origin and Progress of Language*)，代表了蘇格蘭啟蒙對語言歷史演變的興趣的高峰。<sup>134</sup> 孟波多與前述坎姆都是法界高層，都曾經擔任蘇格蘭民事法庭法官。兩人雖是文壇宿敵，但在宗教態度與對中國文化的判斷上，卻出奇的相似。孟波多就讀亞伯丁大學，與里德是多年朋友，並深受里德常識哲學的影響，在反對休姆的懷疑論與經驗主義陣線上，他們也是親密戰友。他曾經表示，將人的知識來源區分為感官 (*sense*) 與心智 (*intellect*)，無論是對「常識」還是「真正的哲學」而言，都是錯誤的。<sup>135</sup> 就像里德將書寫語言視為心智的圖像，孟波多將書寫語言視為心智的表現。<sup>136</sup> 只是業餘的作家身分讓他的思想充滿折衷主義的味道，例如他一方面接受物質主義論者的社會或歷史演化，另一方面相信希臘的政治制度與語言都是人類社會發展中極致的表現。他也常有天外飛來一筆的奇想，例如他相信人猿與人類的祖源

---

<sup>132</sup> 十八世紀蘇格蘭社會，尤其是愛丁堡的知識人自詡該城市為「北方的雅典」。蘇格蘭在建築與戲劇等方面極盡模仿希臘風格與精神，他們對古希臘文化的嚮往可見一斑，但在米勒的《階層的起源》一書中，古希臘是被放在遊牧社會與早期農業社會的文明階段。十八世紀英國人對希臘文化的態度非常值得關注，筆者希望將來有機會專文討論。

<sup>133</sup> Stewart, *Elements of the Philosophy of the Human Mind*, in *The Collected Works of Dugald Stewart*, vol. 4, pp. 81, 87.

<sup>134</sup> Monbodo, *Of the Origin and Progress of Language* (6 vols; Edinburgh: printed for A. Kincaid, 1773-1792). 歐洲現代學者認為此書很能代表十八世紀蘇格蘭學派的語言史成果。參考 Aarsleff, *The Study of Language in England, 1780-1860*; Land, *The Philosophy of Language in Britain*, pp. 159-192.

<sup>135</sup> Monbodo, *Of the Origin and Progress of Language*, vol. 1, p. 6.

<sup>136</sup> Monbodo, *Of the Origin and Progress of Language*, vol. 1, p. 9.



有關；而靈長類動物會改變群居結構以適應環境，<sup>137</sup> 或者在適當的教育之後，人或許可以變成兩棲動物，變成海豹或大蚌。<sup>138</sup>

與本文相關的重點在於孟波多的歷史演化觀是心智主義而非物質主義。他認為進步可由政府的完善程度來衡量。以政府組織而論，人類社會從「狩獵和捕魚社會」演進到了美洲印第安社會；而最完美的政體則是古代斯巴達的政府。<sup>139</sup> 孟波多對人類語言的演進史較諸前述坎姆與黨霸等人更為細緻。他認為埃及人發明了拼音字母 (letter)，並傳給了希臘，使得埃及成為柏拉圖所謂的「所有工藝與科學的父母之邦」。<sup>140</sup> 隨後希臘將書寫語言發展到最高境界。孟波多延續史密斯對希臘語言的分析，並得出結論道，三個原則決定了語言的發展：合成 (composition)、派生 (derivation) 和詞形變化 (inflection)。<sup>141</sup> 相較於希臘文的優勢，漢語則有很多缺點，比如「單音節」和「小音程」，而且沒有派生詞和詞形變化。在他看來，這些缺點使得漢語的表達能力不如希臘語。<sup>142</sup> 與坎姆一樣，孟波多也從漢語的貧困中推斷出中國哲學和科學同樣處於貧乏狀態。更重要的是，儘管中國在機械藝術方面取得了成就，但是嚴格來說，她稱不上是先進的商業社會。相反的，從語言或孟波多所謂「人為文化」的角度來看，中國充其量只是個務實的國家。孟波多之所以在談論中國語言與文化時會得出與他在法律專業以及蘇格蘭文壇的宿敵坎姆極為相似的結論，原因是他們都深受里德語言哲學與常識哲學的影響——語言、心智培養、科學與精緻文化成就都是同一回事。

我不需要其他的證明，只需要指出他們[中國人]在這麼長的時間當中，持續地使用一種缺陷極大的語言和拼字法。這使我確信，他們在哲學上不可能取得任何長足進展。由於發現一切藝術和科學的原理都要依靠哲學；如果中國人是哲學家的話，例如像埃及人那樣，他們必定會像埃及人那樣運用他們的哲學去發現生活中最有用的兩種藝術——說話和寫作的原則。<sup>143</sup>

<sup>137</sup> Silvia Sebastiani, "Challenging Boundaries: Apes and Savages in Enlightenment," in *Simianization: Apes, Gender, Class, and Race*, ed. Wulf D. Hund, Charles W. Mills and Silvia Sebastiani (Zurich: Lit Verlag GmbH & Co., 2015), pp. 105-138; Silvia Sebastiani, "A 'Monster with Human Visage': the orangutan, savagery and the borders of humanity in the global enlightenment," *History of the Human Sciences* 32.4 (2019): 80-99.

<sup>138</sup> Monbodo, *Of the Origin and Progress of Language*, vol. 1, p. 23.

<sup>139</sup> Monbodo, *Of the Origin and Progress of Language*, vol. 1, pp. 241-243.

<sup>140</sup> Monbodo, *Of the Origin and Progress of Language*, vol. 2, p. 229.

<sup>141</sup> Monbodo, *Of the Origin and Progress of Language*, vol. 2, p. 427.

<sup>142</sup> Monbodo, *Of the Origin and Progress of Language*, vol. 1, p. 345; vol. 2, pp. 426-430.

<sup>143</sup> Monbodo, *Of the Origin and Progress of Language*, vol. 2, p. 433.

在十七世紀晚期和十八世紀早期，許多人如約翰·韋伯 (John Weber) 和哥特佛萊德·萊布尼茨 (Gottfried Wilhelm Leibniz) 傾向認為漢語即使不是完美，至少它與伊甸園的兩個最初居民所說的語言非常接近。<sup>144</sup> 從但丁以降，追求人類原始語言在某種程度上都是在尋找（失落的）純粹或神聖性。但在蘇格蘭啟蒙運動中，因為受到自然神學的影響，人類語言，尤其是書寫語言被視為人為之物，因此語言中的造物者與被造物聯繫被切斷了，語言被視為純粹世俗之物，其優劣與否，端視功能之方便或強大與否。<sup>145</sup> 在常識哲學的敘述中，書寫語言的發展就是心智的發展，也是一個語言民族的演進史；語言是以科學的樣貌被理解、評價。

另一位著名的常識哲學提倡者比提也從心智哲學的角度批判了中國文化。比提認為語言之重要，在於它代表以及傳達人類的思想：「人為記號或語言的目的是傳遞思想，舉世皆然。」<sup>146</sup> 比提從功能的角度，附和了孟波多的意見，認為拼音文字才是最有利於思想傳遞的文字（語言）。相反地，比提宣稱道，中文有八萬個字 (word, character)，於是一位中國人終其一生無法辨識其中的半數。<sup>147</sup> 比提說，許多「哲學家」不吝於稱讚中國人的天份、政治、道德，但真實的情況是歐洲人對中國所知甚少，而人們總是會讚賞我們其實不了解的事物。<sup>148</sup> 比提口中的哲學家，除了法國的百科全書作家、重農學派，應該還包括他的小同鄉，休姆。比提認為，實情是，中國人幾乎在每一個文學分支上都還不成熟；他們最有學問的人從來沒有認為應該去發明或採用一種字母表，儘管他們一定聽說過在世界其他地方有這樣一種東西。中國的印刷術起源相當早，但是相較於歐洲在十五世紀新創的活字版印刷，中國印刷術極不完善，而歐洲在短短二十年間就獲得長足進展，幾近完美。<sup>149</sup> 相較於孟波多，比提的特殊之處在他以商業（社會）理論解釋中國集體心智的封固。他斷言道，中國的孤立主義政策——「拒絕與世界其他國家進行一切交流」，是中國文化長久不變，甚至落後於歐洲的關鍵原因：

---

<sup>144</sup> Ramsey, "China and the Ideal of Order in John Webb's *An Historical Essay* . . .," pp. 483-503; Porter, *Ideographia*, p. 54.

<sup>145</sup> Aarsleff, *The Study of Language in England, 1780-1860*, p. 18.

<sup>146</sup> "Artificial signs, or language, have, therefore, been employed universally for the purpose of communicating thought." Beattie, *The Theory of Language*, p. 11.

<sup>147</sup> Beattie, *The Theory of Language*, p. 114.

<sup>148</sup> Beattie, *The Theory of Language*, p. 114.

<sup>149</sup> Beattie, *The Theory of Language*, pp. 119-120.

他們的繪畫，雖然艷麗，但是沒有透視法，看起來就像一大堆東西、人、樹、房子和山，堆在一個人的頭上；[他們飽受]欺騙和偷竊的天性所累；他們的低等狡猾、荒謬的嫉妒和膽怯心，讓他們拒絕與世界其他地方有任何交流……我說，如果我們對這些事情進行反思，我們就會傾向於認為，他們是一個無知和狹隘的民族，在某些小型製造業方面確實很靈巧，但沒有進取心和創造力，而且厭惡探索新知。<sup>150</sup>

比提在里德的心智哲學——「創造力」——之上又加上了道德指控的力道——「厭惡探索新知」。

史密斯是對人類商業貿易歷史做過深刻思考與研究的蘇格蘭人，但他對中國沒有國際貿易這件事，並未做出任何直接的評斷。倒是休姆曾主張，沒有國際貿易意味著中國擁有令人羨慕的製造業和巨大的國內市場。但在比提的心智哲學的解釋下，此事反映了「荒謬的嫉妒和膽怯」。比提對中國與（不與）國際接觸的評斷，部分來自他採用、採信了英國軍官安生對中國的（片面）描寫。安生曾任英國海軍統帥（Admiral of the Fleet），他在一七四一至四四年航行世界，並曾從美洲渡過太平洋抵達廣州，引起不小騷動。一七四八年，華特（Richard Walter）幫忙編輯出版了《安生的環球之旅》（*A Voyage around the World*）；比提的描述就是從安生的遊記而來。<sup>151</sup> 但是安生的遊記畢竟早在一七四八年就已經出版，卻在經過四十年後才經由比提的語言史重新被認識。這說明了歷史行動者在選擇訊息時，與他們既有的信念或價值有極大程度的關係。<sup>152</sup> 從本文主題視角來看，這些遊記所描述的現象必須放在心智哲學與心智主義的脈絡裡，才容易被理解、被利用、被解釋。比提認為，拼音文字的優越在於它只要透過幾個簡單字母的更動、重組，就可以表達更多複雜的觀念或語意，而且各國人都可以學習到該國人民說話的本來面貌。相較於複雜的中國語言文字，字母（alphabet）的發明，既有用又完美，它能夠：

---

<sup>150</sup> Beattie, *The Theory of Language*, pp. 114-116.

<sup>151</sup> Beattie, *The Theory of Language*, p. 115; Richard Walter, ed., *A Voyage around the World in the Years 1741, 2, 3, 4, by George Anson* (London: printed for John and Paul Knapton, 1748).

<sup>152</sup> 《安生的環球之旅》第一版就有超過一千五百名讀者預訂。表示此書，正如其他遊記，相當受到知識界歡迎。但其中的知識或訊息如何被接受、再製作、傳遞、最終形成一種敘述傳統，完全是另外一件事。本文的主題也可以說是在研究敘述傳統的轉變。

將事物化繁為簡到原始原則，我們就可欣喜發現我們對她的理解豁然開朗。先前認為複雜無望的，現在都變得簡單易行。<sup>153</sup>

前述米勒的膾炙人口的《階層的起源》留給讀者深刻的印象：儘管中國在物質上取得了巨大的進步，但制度與習慣卻不符合現代歐洲的期待與品味。這對相信整體進步論的歐洲人而言，是種知識上的尷尬。而在斯圖亞特與孟波多以心智發展或心智主義來描繪的文明圖像裡，倫理學與道德感的尷尬似乎消失了，但卻是以中國在文明進程中的退位為代價。蘇格蘭啟蒙運動後期，正是大英帝國進入快速擴張，以及法國大革命劇變的時代。在如此時空背景下，東方專制主義的話語快速出現在有關亞洲的書寫，<sup>154</sup> 福音主義復甦，兩者都更加壓抑了物質主義的歷史觀與階段論。上引比提著作出版於一七八八年，他公開宣稱，歐洲對於中國文化的推崇，主要是受到反福音派的法國人的推波助瀾所致，他們「頑固地對福音之光視而不見」。這呼應了正統長老教會的宣教理念與對異教文化的態度。

《愛丁堡評論》(*Edinburgh Review*, 1802-1924) 是在大英帝國海權如日中天，但法國大革命的衝擊方興未艾，政治與道德原則受到考驗的時代所創辦的文學—政論雜誌。該評論雜誌的政治態度是輝格原則，也就是憲政自由主義。創刊主編法蘭西斯·傑佛瑞是斯圖亞特的高足，甫自愛丁堡大學畢業，就擔任雜誌主編並長達二十九年之久，最後因為升任蘇格蘭最高法院法官離開這項職務。在評論巴龍 (John Barrow, 1764-1848) 《中國遊記》(*Travels in China*, 1805) 時，傑佛瑞對中國文化進行了全面性的批評：「這麼少的單詞居然就是這個開明帝國的全部詞彙！」<sup>155</sup> 中國建築、繪畫和自然哲學都在初階程度。對這位在政界與法律專業有野心的知識菁英而言，中國的法律特別值得關注。中國法律的精神，或者中國

---

<sup>153</sup> “When things are reduced to their first principles, it is pleasing to observe, how the understanding is enlightened, and how easy that become in practice, which before seemed impossible in its multiplicity.” Beattie, *The Theory of Language*, p. 116.

<sup>154</sup> 有關英國殖民主義與專制論的關係可參考陳正國，〈從專制到東方專制〉，頁 917-995。

<sup>155</sup> 「這種語言由不超過 341 個不連貫的單音節組成，通過吸氣、重音和其他不常見的方式，一個土生土長的中國人可以把這些單音節增加到 1800 個左右。」Francis Jeffrey, “Barrow’s Travel in China,” *Edinburgh Review* 5, No. 10 (1805): 279-280. 傑佛瑞的意見與前述黨霸如出一轍。至於休姆、坎姆、孟波多、比提和許多早期啟蒙作家對漢語的認識都是參考自杜赫德，而杜氏正確記述下來的漢字達八萬個。「一般的士人不會懂超過一萬五或兩萬個以上的字，而能夠認識四萬個字的博士更是鳳毛麟角。」Du Halde, *The General History of China*, vol. 2, p. 393.

的集體心智在於接受對人的嚴格控制：「這種特別的縝密性和對私人行為自由的壓迫性干涉，不能僅僅被認為是源於那種過度管制的酷愛，這是種擁有絕對權力的人都難以避免的慚感；在我們看來，它清楚展現出這個社會所處的階段與文明時期，而中國人還沒有被允許超越這一階段。」<sup>156</sup> 對傑佛瑞來說，自由是心靈的成果，也是文明的標準。傑佛瑞的論斷自然會讓人想到孟德斯鳩《論法的精神》裡對中國或亞洲的描述。不過孟德斯鳩的環境決定論有一個或許令人意想不到的相對主義的結果：既然民族文化被所在的氣候與環境所影響，法律與道德就不是歷史行動者所能決定，也就不能苛責於人的良知與改變的意願。但是對里德—斯圖亞特這一心智哲學傳統而言，真理是客觀存在的，關鍵只在於社會或民族有無足夠的心智培養或反省力，以趨近於真理。

法律與政治（體）在一七八〇年代後逐漸上升成文明的指標。在英格蘭工作的蘇格蘭神學家約翰亞當斯（John Adams）在一七八九年出版了《關於人類歷史的奇思妙想》（*Curious Thoughts on the History of Man*），這個書名讓人聯想到坎姆的早期作品。本書重新整理了前文討論過的數本著作中有關亞洲的資訊，但是也加入了強烈道德化和宗教性的寓意。就像比提對法國異教徒的嚴厲譴責一樣，亞當斯運用東方專制主義的框架來揭示亞洲婚禮的非宗教本質。他提出政體有三類：共和制、君主制、東方制。個人專制主義助長了一夫多妻制和對婦女的奴役。<sup>157</sup> 在亞當斯看來，專制主義最嚴重的罪行是破壞婚姻制度，因為他認為這個制度是「上帝的安排」。<sup>158</sup> 據稱在印度和中國所實行的那種一夫多妻制是「對自然法則的嚴重侵犯」，是無視神意的結果。<sup>159</sup> 在傑佛瑞與亞當斯這些蘇格蘭啟蒙晚期作家的眼中，休姆所讚賞的中國政治秩序已經不復存在，令佛格森期以為不可的（中國）商業社會，令史密斯和米勒必須想辦法在他們的歷史法理學、文明演化中找到安置方法的中國工商業社會幾乎徹底被忽略了。

---

<sup>156</sup> Francis Jeffrey, "Penal Code of China," *Edinburgh Review* 16, No. 32 (1810): 484.

<sup>157</sup> John Adams, *Curious Thoughts on the History of Man* (1789; rpt. Bristol: Thoemmes, 1995), pp. 102-103.

<sup>158</sup> Adams, *Curious Thoughts on the History of Man*, pp. 96, 110.

<sup>159</sup> Adams, *Curious Thoughts on the History of Man*, pp. 112, 120-121.

## 五·結語

中國成為十八世紀作家與文明理論者重要的討論對象，一方面是因為她代表古老的文明，另一方面是因為她在經濟、物質、實際道德實踐 (practical morality) 上領先當時絕大多數民族。感嘆、悼祭偉大文明的興衰是啟蒙歷史書寫中一個重要的母題。以羅馬帝國為例，許多重要作家包括孟德斯鳩、佛格森都曾經以相當篇幅解釋羅馬帝國衰亡的原因。<sup>160</sup> 吉朋的鉅著《羅馬帝國衰亡史》更是家喻戶曉的經典。其實，正如本文所述，在一七五〇至六〇年代，也就是蘇格蘭啟蒙高峰期間，中國不只是古老偉大，更是持續存在的文明。為了討論人類的同情能力與道德之間的關係，史密斯在《道德情思理論》中表示，如果中國在一夕之間被地震所吞噬，歐洲人會如何發出喟嘆與惋惜。<sup>161</sup> 史密斯以中國作為想像事件的主角，顯然是利用「偉大文明滅絕」這一著名的啟蒙書寫母題，引發讀者的情思。但誠如本文所論，自一七八〇年代之後，心智主義文明論的抬頭，中國社會與文明逐漸失去人類文明高峰或模範的光環。此時，四階段理論及其相關的物質主義世界觀似乎已無法吸引到熱心的擁護者。另一方面，關於中國語言的特殊、科學的落後、法律的嚴酷、舊風俗的頑固等等觀念也已經深深影響了人們對世界文明的總體觀點。那些相信思想文化與文明之間存在著對應關係的人，尤其是里德、斯圖亞特、比提、傑佛瑞等人，毫不猶豫地堅信：文明作為一個整體的進步，必然包括語言、哲學、道德、文學和政治制度的進步。<sup>162</sup> 而在實際操作裡，既然全面地比較兩個民族的各項文化成就與發展幾乎不可能，於是乎，每個單項的文化成就，都很容易被視為整體民族心智發展階段的座標，以及文明程度的絕對指南。本文主要的論旨與貢獻在於對蘇格蘭的中國論述與其哲學立場之間的因果關係提出分析與說明。

---

<sup>160</sup> Charles de Secondat, Baron de Montesquieu, *Considerations on the Cause of the Greatness of the Romans and their Decline*, trans. David Lowenthal (Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 1999); Adam Ferguson, *The History of the Progress and Termination of Roman Republic* (3 vols; London: printed for W. Strahan and T. Cadell, 1783).

<sup>161</sup> Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, p. 136.

<sup>162</sup> 在斯圖亞特看來，推動人類進步的主要力量是智力。「野蠻人除了消除他目前處境的不便，或購買滿足他需要的物品之外，既沒有機會也不願意發揮他的智力，他們的大部分時間都是在愚蠢和無思想的靜止狀態中度過的。」Stewart, *Elements of the Philosophy of the Human Mind*, in *The Collected Works of Dugald Stewart*, vol. 4, p. 122.

作為結語，本文希望點出兩則雖已觸及但未及詳細說明的學術議題，期待學界關注。第一，儘管一七八〇年代之後的工業革命大幅地改善了英國的物質生活，其劇烈的程度遠遠超過了一七五〇年代，但在十九世紀的前幾十年，蘇格蘭的思想家和理論家卻反而從物質論立場轉向觀念論立場，將精神或思想文化視為判斷文明高低的標準或指標。這說明了思想有其自己的發展軌跡與命運，未必與所謂下層結構互為因果。蘇格蘭與英國此一文明理論的轉變，應該與其帝國主義與鴉片戰爭有直接或間接的關係，值得仔細爬梳深論。另一個相關問題是中國與古希臘文明地位的交錯升降。文藝復興之後，希臘與羅馬文明的重要性與日俱增。蘇格蘭啟蒙文人習慣稱呼愛丁堡為北方的雅典 (*Athens of the North*)，他們對於希臘戲劇、文學，尤其是對話錄式的寫作情有獨鍾。誠如前述，休姆將希臘視為科學的殿堂，而中國則是文學的國度；相較之下，中國的物質文明似乎還遠遠遜希臘。其實作為一個民族或社會，希臘的地位在啟蒙時代的英國並未享有崇高地位。誠如現代學者所論，十八世紀英國對於泛希臘時代的哲學與政治成就極少關注。<sup>163</sup> 最顯著的例子是前述蘇格蘭學者米勒在《階層的起源》一書中所描述的希臘是以荷馬時代為代表的社會階段，也就是野蠻時代，其特徵是父親對子女有極高的管教權威，其政治制度屬於酋長制與分權制，但在人類富裕階段中，並沒有希臘社會的蹤影。<sup>164</sup> 前面提到，米勒在處理中國的高度經濟發展與落後風俗習慣之間有極深的理論困擾；事實上，從後世的歷史知識來看，米勒對希臘的評價也與現代人存在著極大的認知落差。此中關鍵原因當然是他採取了極為嚴格的物質主義的歷史演化觀點，而現代歷史教科書對於文明的比較偏重心智論。

彼得蓋依 (Peter Gay, 1923-2015) 在《啟蒙運動》中曾經表示，歐洲「第一次啟蒙」肇始於哲士們對於希臘文明，尤其是希臘哲學與理性的尊崇與繼承。狄德侯 (Denis Diderot, 1713-1784) 為《百科全書》撰寫希臘哲學相關詞條時論道，希臘經過了三個文明發展階段。首先她在神話時期尚遜於周邊的民族，但她後來突破迷信，走向理性的法律文化，而最終的成就則是建立長久的哲學系統與學派。<sup>165</sup> 蓋依的希臘啟蒙主要是以法國哲士思想為內容，除了休姆之外，他較少觸及蘇格

<sup>163</sup> James Moore and Ian Macgregor Morris, introduction to *Reinventing History: The Enlightenment Origins of Ancient History*, ed. James Moore et al. (London: Center for Metropolitan History, Institute of Historical Research School of Advanced Study, 2008), p. 13.

<sup>164</sup> Millar, *The Origin of the Distinction of Ranks*, pp. 131, 181.

<sup>165</sup> Peter Gay, *The Enlightenment: The Rise of Modern Paganism* (New York: W. W. Norton & Company, 1977), p. 81.

蘭啟蒙的思想與文化。<sup>166</sup> 根據本文所論，與狄德侯同時期的蘇格蘭啟蒙思想家，尤其是物質主義論者對於希臘文明的歷史解釋顯然與法國不同。<sup>167</sup> 蓋依提到康德讚譽希臘人在數學上的貢獻，伏爾泰則讚其建築。康多塞 (Condorcet) 相信人類的進步就是心智的進步，而在這心智進步歷史中，古希臘人「對全人類產生重要而正面的影響」，「其天賦開啟許多通往真理之路」。<sup>168</sup> 康多塞的文明觀與里德以降的蘇格蘭心智論者如出一轍，預示了十九世紀歐洲對於希臘文明，尤其是古希臘人對理性與哲學的闡揚與貢獻。

十九世紀英國最重要的知識分子之一約翰米爾 (John Stuart Mill, 1806-1873) 在一八三六年發表的〈文明〉(“Civilization”) 是篇頗有影響力的論文，也是本文開頭引文所出之處。約翰米爾認為財產是文明的主要組成，但在文章中，他並未進一步說明，財產在何種意義上與心智一樣都是文明的重要組成因素，文章的討論重點完全落在何謂心智或心靈的成熟，以及如何培養成熟心智的方法等面向。<sup>169</sup> 約翰米爾認為，心智的具象化表現在文化實踐如合作機制與態度、創造社會關係、自立與自主，甚至美學修養等等。在米爾的觀念與心智主義文明觀念中，希臘成了完美的文明典範——如果不是完美文明的典範。

如此，則是學校教育 (instruction) 的原則，其目的在於創造偉大的心靈 (智)，其中細節固然很多，而古代文學 (獻) 可以在此教育扮演重要角色，因為它帶我們見識許多偉大心靈的思想與行動；這些心靈固然有不同的層次之偉大，但古代文學精心呈現與敘述這些偉大心靈的方式，其令人

---

<sup>166</sup> Gay, *The Enlightenment*, pp. 72-94.

<sup>167</sup> 法國注重心智與哲學的傳統應該從笛卡爾以來就存在，在十八世紀末康多塞的歷史哲學中更為透顯，但因為主題與本文甚不相關，無法細論。

<sup>168</sup> Gay, *The Enlightenment*, p. 73; Marie-Jean-Anotine-Nicolas Caritat Marquise de Condorcet, *Outlines of an Historical View of the Progress of Human Mind* (Dublin: printed for John Chambers, 1796).

<sup>169</sup> 約翰米爾與馬克思 (1818-1883) 算是同時代的人。然而兩人幾乎沒有任何互動與交集，即便他們有很長一段時間同處於倫敦。馬克思的五階段論已經是家喻戶曉的理論，但此一理論或人類大歷史的觀察，似乎在英國沒有掀起太大漣漪。合理的猜測是，此時英國智識分子對物質主義的階段論已經相當陌生。近代學者認為馬克思的階段論並非承襲蘇格蘭啟蒙的階段論，而是另有德國的思想傳統。此點應該是可信的。這也可以說明英國智識界此時對馬克思的著作與觀念有一定的隔閡。參考 Norman Levine, “The German Historical School of Law and the Origins of Historical Materialism,” *Journal of the History of Ideas* 48.3 (1987): 431-451.



印象之深刻，啟迪之深刻，則數十倍於現代文學。當代古典教學所帶給學生的印象固然不完美，但我們從此受惠的已不可估量，這是我們填鴨機械教育唯一值得驕傲的地方。我們也不該忘記親近古代豐碑文獻的益處，尤其是希臘古碑文獻，這將使我們懂得欣賞遙遠時代的觀點、習慣、制度自身的偉大；也讓我們以了解的方式，而非事不關己的態度來訓練容忍；讓我們可以對心靈的力量、高貴的人格——無論它們以何種方式呈現——都能有出於自願與開放的同情。<sup>170</sup>

約翰米爾從三歲開始在父親詹姆士米爾的教導下學習希臘文。但他對希臘古典的推崇與看重，不能僅視為家庭教育的結果。事實上我們從環繞在常識哲學學派的作家如孟波多、斯圖亞特、比提等人對希臘文化的高度推崇，可以看出米爾父子的文明觀與蘇格蘭啟蒙晚期的心智主義文明觀是一脈相承的。啟蒙盛期中國文明與希臘文明並駕齊驅，各自擅場，甚至在物質成就上遠高於希臘的歷史判斷，至此已經完全消失。希臘文明地位在十九世紀英國輿論與知識界中的上升值得細緻的分析，但已遠遠超出本文主旨。然依本文所示，希臘文明的絕對優勢恐怕是在四階段論與物質主義文明觀消退之後方才可能。

（本文於民國一一〇年九月二十七日收稿；一一一年四月二十一日通過刊登）

---

<sup>170</sup> “Such is the principle of all academical instruction which aims at forming great minds. The details could not be too various and comprehensive. Ancient literature would fill a large place in such a course of instruction; because it brings before us the thoughts and actions of many great minds, minds of many various orders of greatness, and these related and exhibited in a manner tenfold more impressive, tenfold more calculated to call forth high aspirations, than in any modern literature. Imperfectly as these impressions are made by the current modes of classical teaching, it is incalculable what we owe to this, the sole ennobling feature in the slavish, mechanical thing which the moderns call education. Nor is it to be forgotten among the benefits of familiarity with the monuments of antiquity, and especially those of Greece, that we are taught but to appreciate and to admire intrinsic greatness, amidst opinions, habits, and institutions most remote from ours; and are thus trained to that large and catholic toleration, which is founded on understanding, not on indifference—and to a habit of free, open sympathy with powers of mind and nobleness of character, however exemplified.” John Stuart Mill, “Civilization,” in *Collected Works of John Stuart Mill*, ed. J. M. Robson (Toronto: Toronto University Press, 1977), vol. 18, pp. 144-145.

陳正國

## 後記

本文思考與寫作歷時近 20 年。最早曾以英文會議論文形式發表於哈佛大學 Racliffe Institute 舉辦的 Seminar on China in the Making of Global Modernity (July 31-August 4, 2007)，感謝 Eun Kyung Min 教授當年的邀請，讓我開始把想法寫下來。同年 12 月 12-15 日當時英文版本再次發表於中研院政治思想研究中心主辦之「『衡量非理性：面對全球政治挑戰』 John Dunn 教授榮退國際研討會」。感謝當時執行長蔡英文教授邀請。當時與會的 István Hont 教授面告他近年開始對亞洲議題感到興趣，並已著手進行研究。不意 Hont 教授竟於 2013 年辭世，未能得見他的相關宏著問世。2019 年蔡英文教授亦不幸病逝。當年拙文幾次易稿終於完成發表卻人事已非，謹以此文紀念兩位學術前輩。本文寫作期間甚長，期間受許多朋友與助理的幫忙，無法一一致謝。當年中研院研討會上評論人 Richard Bourke 教授提出許多宏觀的批評意見，筆者受益良多；審查人與《集刊》編輯委員提出許多專業建議，均使本文增色不少，一併致上最深謝忱。《集刊》編輯部同仁一貫的細心校對，讓本文的舛誤降至最低，在此深表感謝。

## 引用書目

### 一 · 傳統文獻

- Adams, John. *Curious Thoughts on the History of Man*. 1789. Rpt. Bristol: Thoemmes, 1995.
- Alexander, William. *The History of Women: from the Earliest Antiquity to the Present Time*. 1782. 2 vols. Rpt. Bristol: Thoemmes, 1995.
- Beattie, James. *The Theory of Language*. London: printed for A. Strahan, 1788.
- Craig, John. "Account of the Life and Writings of John Millar, Esq." In *The Origin of the Distinction of Ranks: Or, An Inquiry into the Circumstances which Give Rise to Influence and Authority, in the Different Members of Society*, by John Millar. 1806. Rpt. Bristol: Thoemmes, 1990, pp. lxi-lxii.
- Dalrymple, John. *An Essay towards a General History of Feudal Property in Great Britain*. London, 1758.
- De Condorcet, Marie-Jean-Anotine-Nicolas Caritat Marqise. *Outlines of an Historical View of the Progress of Human Mind*. Dublin: printed for John Chambers, 1796.
- Du Halde, Jean-Baptiste. *The General History of China*. 4 vols. London: printed for John Watts, 1737.
- Dunbar, James. *Essays on the History of Mankind in Rude and Cultivated Ages*. London: printed for W. Strahan, 1781.
- Ferguson, Adam. *An Essay on the History of Civil Society*. 1767. Edited by Fania Oz-Salzberger. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- . *The History of the Progress and Termination of Roman Republic*. 3 vols. London: printed for W. Strahan and T. Cadell, 1783.
- Grant, James. *Essays on the Origin of the Society, Language, Property, Government, Jurisdiction, Contracts, and Marriage: Interspersed With Illustrations From the Greek and Galic Languages*. London: printed for B. Millan, 1785.
- Hakewill, George. *An Apologie or Declaration of the Power and Providence of God in the Government of the World*. 3rd ed. Oxford: printed by William Turner printer to the famous universitie (for Robert Allott, London), 1635.
- Hume, David. *Essays: Moral, Political and Literary*. Edited by Eugene F. Miller. Indianapolis: Liberty Fund, 1987.
- Jeffrey, Francis. "Barrow's Travel in China." *Edinburgh Review* 5, No. 10 (1805): 259-288.

陳正國

- . “Penal Code of China.” *Edinburgh Review* 16, No. 32 (1810): 476-499.
- Kames, Henry Home. *Historical Law-Tracts*. Edinburgh, 1776.
- . *Sketches of the History of Man*. 4 vols. Edinburgh: printed for A. Strahan and T. Cadell, 1788.
- Mill, John Stuart. “Civilization.” 1836. In *Collected Works of John Stuart Mill*, edited by J. M. Robson. Toronto: Toronto University Press, 1977, vol. 18, pp. 144-145.
- Millar, John. *The Origin of the Distinction of Ranks: Or, An Inquiry into the Circumstances which Give Rise to Influence and Authority, in the Different Members of Society*. 1806. Edinburgh: printed from William Blackwood. Rpt. Bristol: Thoemmes, 1990.
- Monboddo. *Of the Origin and Progress of Language*. 6 vols. Edinburgh: printed for A. Kincaid, 1773-1792.
- Montesquieu, Charles de Secondat, Baron de. *The Spirit of the Laws*. Translated and edited by Anne M. Cohler et al. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1989.
- . *Considerations on the Cause of the Greatness of the Romans and their Decline*. Translated by David Lowenthal. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 1999.
- Purchas, Samuel. *Purchas His Pilgrimage*. London: printed by William Stansby, 1614.
- Ray, John. *The Correspondence of John Ray*. Edited by E. Lankester. London: Ray Society, 1848.
- Reid, Thomas. *Inquiry and Essays*. Edited by Ronald E. Beanblossom and Keith Lehrer. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1983.
- . *Thomas Reid on Logic, Rhetoric and the Fine Arts: Papers on the Culture of the Mind*. Edited by Alexander Brodie. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 2004.
- . *The Correspondence of Thomas Reid*. Edited by Paul Wood. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019.
- Robertson, William. *The History of America*. 1777. 3 vols. Rpt. Bristol: Thoemmes, 1995.
- . *The History of Scotland*. Bristol: Thoemmes, 1997.
- Smith, Adam. *The Wealth of Nations*. 1776. Indianapolis: Liberty Fund, 1976.
- . *The Theory of Moral Sentiments*. 1759. Indianapolis: Liberty Fund, 1976.
- . *Lectures on Jurisprudence*. 1762-1763. Indianapolis: Liberty Fund, 1978.

- . “A letter to the Authors of The Edinburgh Review.” 1756. In *Adam Smith: Selected Philosophical Writings*, edited by James R. Otteson. Exeter: Imprint Academic, 2004.
- Stewart, Dugald. *Biographical Memoirs of Adam Smith of William Roberson and of Thomas Reid*. Edinburgh: printed for George Ramsay and Company, 1811.
- . *The Collected Works of Dugald Stewart*. London: T. Constable and Company, 1858.
- Walter, Richard, ed. *A Voyage around the World in the Years 1741, 2, 3, 4, by George Anson*. London: printed for John and Paul Knapton, 1748.

## 二·近人論著

周寧

- 2006 《天朝遙遠：西方的中國形象研究》，北京：北京大學出版社。

夏伯嘉

- 2001 〈從天儒合一到東西分歧——歐洲中國觀的演變〉，《新史學》12.3：1-18。

陳正國

- 2008 〈宗教與世俗的辯證——佛格森論歷史與自由〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》79.2：187-233。
- 2017 〈從專制到東方專制——十八世紀英國殖民進程與東方專制論源起〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》88.4：917-995。
- 2021 〈蘇格蘭啟蒙思想中的盧梭問題：市民社會與政治社會的辯證〉，《思想史》10：近代政治思想與行動，臺北：聯經出版公司，頁311-377。

黃進興

- 2001 《聖賢與聖徒》，臺北：允晨文化公司。

蕭高彥

- 2020 《探索政治現代性：從馬基維利到嚴復》，臺北：聯經出版公司。

Aarsleff, Hans

- 1967 *The Study of Language in England, 1780-1860*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Ahnert, Thomas

- 2015 *The Moral Culture of the Scottish Enlightenment, 1690-1805*. New Haven, CT: Yale University Press.

Berg, Maxine

- 2004 “In Pursuit of Luxury: Global History and British Consumer Goods in the Eighteenth Century.” *Past and Present* 182: 85-142.

陳正國

Berry, Christopher J.

- 1997 *Social Theory of the Scottish Enlightenment*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- 2013 *The Idea of Commercial Society in the Scottish Enlightenment*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Bow, C. B., ed.

- 2018 *Common Sense in the Scottish Enlightenment*. Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/oso/9780198783909.001.0001.

Brandt, Bettina, and Daniel Leonhard Purdy, eds.

- 2016 *China in the German Enlightenment*. Toronto: Toronto University Press.

Brook, Timothy

- 2008 *Vermeer's Hat: The Seventeenth Century and the Dawn of the Global World*. New York: Bloomsbury Press.

Brown, Stewart

- 2009 "William Robertson, Early Orientalism and the *Historical Disquisition* on India of 1791." *The Scottish Historical Review* 88.2, No. 226: 289-312.

Canaris, Daniel

- 2020 *Vico and China*. Liverpool: Liverpool University Press.

Catto, Michela

- 2019 "Images of 'Jesuitical' China in the Enlightenment: Irreligion, Anticlericalism and Anti-Jesuitism." In *New Perspectives in the Studies on Matteo Ricci*, edited by Filippo Mignini. Quodlibet, pp. 215-231.

Ching, Julia, and Willard Oxtoby, eds.

- 1992 *Discovering China: European Interpretation in the Enlightenment*. Rochester: Rochester University Press.

Clarke, J. J.

- 1997 *Oriental Enlightenment: The Encounter between Asian and Western Thought*. London: Routledge.

Collini, Stefan, et al.

- 1983 *That Noble Science of Politics: A Study in Nineteenth-Century Intellectual History*. Cambridge: Cambridge University Press.

Dodds, Phil

- 2018 "'One Vast Empire': China, Progress and the Scottish Enlightenment." *Global Intellectual History* 3.1: 47-70.

- Eco, Umberto
- 1995 *The Search for the Perfect Language (the Making of Europe)*. Translated by James Fentress. Oxford: Blackwell.
  - 1998 *Serendipities: Language and Lunacy*. Translated by William Weaver. New York: Columbia University Press.
- Etchegaray, Claire
- 2015 “Dugald Stewart on Naturalism and the Culture of the Mind.” *Archives de Philosophie* 78.4: 615-629.
- Fan, T. C.
- 1949 “Chinese Fables and Anti-Walpole Journalism.” *The Review of English Studies* 25: 141-151.
- Forbes, Duncan
- 1954 “Scientific Whiggism: Adam Smith and John Millar.” *Cambridge Journal* 7: 643-670.
  - 1975 *Hume’s Philosophical Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Frank, Thomas
- 1994 “Language Standardization in eighteenth-century Scotland.” In *Towards a Standard English, 1600-1800*, edited by Dieter Stein and I. T-B. van Ostade. Berlin: Mouton de Gruyter, pp. 51-62.
- Gascoigne, John
- 1994 *Joseph Banks and the English Enlightenment: Useful Knowledge and Polite Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gay, Peter
- 1977 *The Enlightenment: The Rise of Modern Paganism*. New York: W. W. Norton & Company.
- Haakonssen, Knud
- 1996 *Natural Law and Moral Philosophy: from Grotius to the Scottish Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hanley, Ryan Patrick
- 2014 “The ‘Wisdom of the State’: Adam Smith on China and Tartary.” *American Political Science Review* 108.2: 371-382.
- Hargraves, Neil
- 2002 “The ‘Progress of Ambition’: Character, Narrative, and Philosophy in the Works of William Robertson.” *Journal of the History of Ideas* 63: 261-282.

陳正國

Harris, James

- 2021 “Phillipson’s Hume in Phillipson’s Scottish Enlightenment.” *History of European Ideas* 48: 145-159.

Hill, Lisa

- 2006 *The Passionate Society: the Social, Political and Moral Thought of Adam Ferguson*. Dordrecht: Springer.

Hont, Istvan

- 2005 “The Language of Sociability and Commerce: Samuel Pufendorf and the Theoretical Foundations of the ‘Four-Stage’ Theory.” In *Jealousy of Trade: International Competition and the Nation-State in Historical Perspective*, edited by Hont. Cambridge, MA: Harvard University Press, pp. 159-184.

- 2015 *Politics in Commercial Society: Jean-Jacque Rousseau and Adam Smith*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Ignatieff, Michael

- 1982 “John Millar and Individualism.” In *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, edited by Istvan Hont and Michael Ignatieff. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 317-344.

Kitson, Peter J.

- 2013 *Forging Romantic China: Sino-British Cultural Exchange 1760-1840*. Cambridge: Cambridge University Press.

Klein, Lawrence E.

- 1994a “‘Politeness’ as Linguistic Ideology in late seventeenth- and eighteenth-century England.” In Stein and van Ostade, *Towards a Standard English, 1600-1800*, pp. 31-50.

- 1994b *Shaftesbury and the Culture of Politeness: moral discourse and cultural politics in early eighteenth-century England*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lach, Donald F.

- 1970 *Asia in the Making of Europe*. Chicago: Chicago University Press.

Land, Stephen K.

- 1986 *The Philosophy of Language in Britain: Major Theories from Hobbes to Thomas Reid*. New York: AMS Press.



- Lemire, Beverly, and Giorgio Riello  
2008 "East & West: Textiles and Fashion in early Modern Europe." *Journal of Social History* 42: 887-916.
- Levine, Norman  
1987 "The German Historical School of Law and the Origins of Historical Materialism." *Journal of the History of Ideas* 48.3: 431-451.
- Manning, Susan  
2006 "Enlightened Texts and Decaying Evidence." In *Enlightenment and Emancipation*, edited by Susan Manning and Peter France. Lewisburg, PA: Bucknell University Press.
- Markley, Robert  
2006 *The Far East and the English Imagination, 1600-1730*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McDaniel, Iain  
2013 *Adam Ferguson in the Scottish Enlightenment: The Roman Past and Europe's Future*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Meek, Ronald  
1978 *Social Science and the Ignoble Savage*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Millar, Ashley Eva  
2017 Preface to *A Singular Case: Debating China's Political Economy in the European Enlightenment*. Montreal, Kingston: University of Toronto Press.
- Miller, Nicholas  
2017 *John Millar and the Scottish Enlightenment: Family Life and World History*. Oxford: Voltaire Foundation.
- Min, Eun Kyung  
2018 *China and the Writing of English Literary Modernity, 1690-1770*. Cambridge: Cambridge University Press.  
2010 "Thomas Percy's Chinese Miscellanies and the Reliques of Ancient English Poetry (1765)." *Eighteenth-Century Studies* 43.3: 307-324.
- Moore, James  
2009 "Montesquieu and the Scottish Enlightenment." In *Montesquieu and His Legacy*, edited by Rebecca Kingston. Albany: State University of New York Press, pp. 179-195.

陳正國

Moore, James, and Ian Macgregor Morris

- 2008 Introduction to *Reinventing History: The Enlightenment Origins of Ancient History*, edited by James Moore et al. London: Center for Metropolitan History, Institute of Historical Research School of Advanced Study.

O'Brien, Karen

- 1997 *Narratives of Enlightenment: Cosmopolitan History from Voltaire to Gibbon*. Cambridge: Cambridge University Press.

Osterhammel, Jürgen

- 1998/2010 *Die Entzauberung Asiens: Europa und die asiatischen Reiche im 18 Jahrhundert*. Munchen: Verlag C. H. Beck.

Pagden, Anthony

- 1988 "The 'Defense of Civilization' in Eighteenth-Century Social Theory." *History of the Human Sciences* 1.1: 33-45.
- 2007 "The Immobility of China: Orientalism and Occidentalism in the Enlightenment." In *The Anthropology of the Enlightenment*, edited by Larry Wolff and Marco Cipolloni. Stanford: Stanford University Press, pp. 50-64.

Pereira, Jacques

- 2008 *Montesquieu et la Chine*. Paris: Éditions L'Harmattan.

Phillipson, Nicholas T.

- 1987 "Politics, Politeness and the Anglicization of Early Eighteenth-Century Scottish Culture." In *Scotland and England, 1286-1815*, edited by Roger Mason. Edinburgh: John Donald, pp. 407-448.
- 1993 "Politics and Politeness in the Philosophy of David Hume." In *Politics, Politeness, and Patriotism: Papers Presented at the Folger Institute Seminar, "Politics and Politeness: British Political Thought in the Age of Walpole"*, edited by Carol Brobeck et al. Washington, DC: Folger Inst., pp. 305-318.
- 1997 "Providence and Progress: an introduction to the historical thought of William Robertson." In *William Robertson and the Expansion of Empire*, edited by Stewart J. Brown. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 55-73.
- 2012 *David Hume: The Philosopher as Historian*. Rev. ed. New Haven, CT: Yale University Press.

- Pocock, John G. A.  
1974 *The Machiavellian Moment*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Pomeranz, Kenneth  
2000 *The Great Divergence: China, Europe and the Making of the Modern World Economy*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Poore, Gregory S.  
2015 “Theism, Coherence, and Justification in Thomas Reid’s Epistemology.”  
In *Thomas Reid on Mind, Knowledge, and Value*, edited by Rebecca Copenhaver and Todd Buras. Oxford, UK: Oxford University Press, pp. 213-231.
- Porter, David  
2001 *Ideographia: the Chinese cipher in early modern Europe*. Stanford: Stanford University Press.  
2010 *The Chinese Taste in Eighteenth-Century England*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Qian, Wen-yuan  
1985 *The Great Inertia: Scientific Stagnation in Traditional China*. London: Croom Helm.
- Ramsey, Rachel  
2001 “China and the Ideal of Order in John Webb’s *An Historical Essay* . . .”  
*Journal of the History of Ideas* 62: 483-503.
- Rasmussen, Dennis C.  
2008 *The Problems and Promise of Commercial Society: Adam Smith’s Response to Rousseau*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press.
- Rendall, Jane  
1982 “Scottish Orientalism: From Robertson to James Mill.” *English Historical Review* 25.1: 43-69.
- Robertson, John  
1982 *The Issue of Militia and the Scottish Enlightenment*. East Lothian: John Donald.  
1985 *Scottish Enlightenment and the Militia Issue*. Edinburgh: John Donald.
- Roy, Olivier  
1972 *Leibniz et la Chine*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

陳正國

Sebastiani, Silvia

- 2015 “Challenging Boundaries: Apes and Savages in Enlightenment.” In *Simianization: Apes, Gender, Class, and Race*, edited by Wulf D. Hund, Charles W. Mills, and Silvia Sebastiani. Zurich: Lit Verlag GmbH & Co., pp. 105-138.
- 2019 “A ‘Monster with Human Visage’: the orangutan, savagery and the borders of humanity in the global enlightenment.” *History of the Human Sciences* 32.4: 80-99.

Selusi, Ambrogio

- 2019 “Atheism, Wisdom, Enlightened Empire and Irrationality: the Changing Influence of Jesuit’s China on European Histories of Philosophy (1600-1744).” In Mignini, *New Perspectives in the Studies on Matteo Ricci*, pp. 243-262.

Sher, Richard

- 2015 *Church and University in the Scottish Enlightenment: the Moderate Literati of Edinburgh*. 2nd ed. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Spadafora, David

- 1990 *The Idea of Progress in Eighteenth-Century Britain*. New Haven, CT: Yale University Press.

Wong, Roy Bin

- 1997 *China Transformed: Historical Change and the Limits of European Experience*. Ithaca: Cornell University Press.

Wood, Paul

- 2011 “A Virtuoso Reader: Thomas Reid and the Practices of Reading in Eighteenth-Century Scotland.” *Journal of Scottish Thought* 4: 33-74.
- 2015 “Thomas Reid and the Common Sense School.” In *Scottish Philosophy in the Eighteenth Century: Volume I: Morals, Politics, Art, Religion*, edited by Aaron Garret and James Harris. New York: Oxford University Press, pp. 404-452.

Yang, Chi-Ming

- 2011 *Performing China: Virtue, Commerce and Orientalism in Eighteenth-Century England, 1660-1760*. Baltimore: John Hopkins University Press.

Zhuang, Yue

- 2021 “Gardens of Happiness: Sir William Temple, Temperance and China.” *The Seventeenth Century* 36.2: 307-344.

## China in the Making of the Scottish Enlightenment

Jeng-Guo S. Chen

Institute of History and Philology, Academia Sinica

Giving an account of how major writers in the Scottish Enlightenment considered and viewed the state of civilization in China, this article provides epistemological explanations of why the luminaries and men of letters alike perceived it as they did. It argues that the enlightened writers active in the 1750s–60s, including David Hume, Adam Smith, and John Millar as well as—to a lesser extent—Adam Ferguson and Lord Kames, adopted a materialistic worldview and accordingly understood human history in terms of social evolution: from hunting to pasturage and then to agriculture with commerce and manufacturing being the last stage. In line with economic progress from the general poverty of the former stages to the prosperity of the latter, human societies were believed to evolve from savagery to a state in which individuals' merits, knowledge, sociability, and security were increasingly appreciated and realized. Within this historic outlook commonly known as the “four stages theory,” China was generally depicted as a country of great affluence but tainted by customs derived from the time of barbarianism. To be sure, these writers did not consider the co-existence of the modern prosperity of material civilization and outmoded rites or institutions as a perplexity, but rather as a matter of historical fact. Another branch of Scottish philosophers and men of letters, however, saturated in the philosophy of mind championed by Thomas Reid as well as his associates largely concerned with culture and language such as James Beattie, Lord Monboddo, Dugald Stewart and Francis Jeffrey, and again to a lesser degree, Lord Kames, maintained that the level or progress of culture as developed by the mind is equal to that of civilization. Based on this view, the irreparable disadvantages of Chinese writing, including being regarded as an ideographic language difficult to learn and other political factors, prescribed the backwardness of China's past, present, and future civilization, which was incapable of developing to the level of eighteenth-century Europe. This article concludes that the immense shift in the Scottish evaluation of the cultural accomplishments of China, namely moving from admiration to disparagement, appeared in the last two decades of the eighteenth century and was aligned with the

陳正國

advent of different schools of philosophy shaped by distinct outlooks, as exemplified by a shift towards the philosophy of mind.

**Keywords: Scottish Enlightenment; China; civilization; David Hume; Thomas Reid**