

启蒙的反思

哈佛燕京学社主编

江苏教育出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

启蒙的反思 / 哈佛燕京学社主编. —南京: 凤凰出版传媒集团·江苏教育出版社, 2005.4
(哈佛燕京学术系列)
ISBN 7-5343-6514-7

I. 启... II. 哈... III. 启蒙运动—研究
IV. B504

中国版本图书馆CIP数据核字 (2005) 第041842号

出版者	江苏教育出版社
社址	南京市马家街31号 邮编 210009
网址	http://www.1088.com.cn
出版人	张胜勇
书名	启蒙的反思
作者	哈佛燕京学社
责任编辑	熊璐 田斗
集团地址	凤凰出版传媒集团有限公司 (南京市中央路165号 210009)
集团网址	凤凰出版传媒网 http://www.ppm.cn
经销	全国新华书店
印刷厂	中国人民大学出版社印刷厂
厂址	北京西城区旧鼓楼大街大石桥61号
开本	889mm × 1194mm 1/32
印张	9.125
字数	204千字
版次	2005年7月第1版 2005年7月第1次印刷
定价	19.80元
发行热线	010-62223842

苏教版图书若有印装错误可向承印厂调换

目 录

启蒙的反思

- 杜维明、黄万盛对话录 曾明珠 记录整理(1)
- 启蒙思想与恶的问题..... [加拿大] 让·鲁瓦(117)
- 启蒙思潮与行动: 影响和批评
..... [法国] 吉尔·德拉奴瓦(132)
- 本杰明·贡斯当, 恐怖主义的批评家
..... [法国] 史蒂芬·卢内(145)
- 一个重思启蒙的温和提议..... [美] 斯坦利·罗森(166)
- 悲哀的理性..... [美] 斯坦利·罗森(187)
- 安乐的美德: 启蒙运动评论 [美] 斯坦利·罗森(208)
- 笛卡儿《心灵之诸感情》中自然的教导与人的本性
..... [美] 罗伯特·瑞斯艾(225)
- 奴隶, 主人, 暴君: 尼采的自由概念
..... [美] 罗伯特·瑞斯艾(254)

启蒙的反思

——杜维明、黄万盛对话录

曾明珠 记录整理

黄：自从上次进行了关于“儒家和自由主义”的对话后，我们希望能够就当今社会生活和精神价值领域中出现的基本问题，它所面对的困境和可能的化解之道、它所拥有的资源和未来的发展方向，等等，深入探讨、继续对话、集成系列，很高兴今天我们可以开始第二次对话。我想，我们今天的对话事实上是对上次对话的延续。那次对话，正值国内学界“新左派”和“自由主义”的争论蓬勃展开之际，这个讨论的本意是相当积极相当健康的，是希望对中国的制度安排和中国的精神发展方向做出严肃的思考。但是，可能是因为各种各样条件的限制，争论的双方似乎都有意回避对一些基本问题开展有针对性的平实的对话，使得那场讨论的“火气”远远大于它应有的内容。

我们是常年在海外从事学术研究，又对国内的发展非常关心，尤其是你，我记得你是 20 世纪 60 年代初到美国，至今已 40 余年，一直致力于在国际学术界推动中国文化特别是儒家思想的学术研究，同时，又对中国的发展、中华民族的再生始终保持着充满热情而又不失理智的关心和思考。因此，我们期望能够介入那场讨论，

至少把海外学术界关于那些问题已有的资源和儒家在长期发展中所拥有而又被今人严重忽视的传统资源带入那场讨论,争取开辟一些新的视角,形成有深刻含义的问题意识。我们那篇关于“儒家和自由主义”的对话发表后,我读到一些评论,总体上看,对我们的对话有较大的期待,希望我们能够更进一步地检讨与中国的转型有关的价值观念和制度建设,形成一些较为系统的看法。这个期待或许可以作为我们今天对话的基础。

我想,所有我们曾经讨论的问题,无论是关于世界的,或是针对中国的,都有一个共同的大背景是不可回避的,这就是“如何认识启蒙”。关于启蒙,我们基本上可以把它看作两个相互关联而又各有不同的方面,其一是,启蒙塑造了一种不同于以往的价值观念体系,以及与此相关的生活态度和生活方式,例如自由、平等、人权,等等,这是价值领域的问题;其二,由于这些价值的出现,并且迅速地世俗化,导致对中世纪以来王权统治的挑战,致使民主制度成为新的社会政治权力的产生方式和社会生活的管理方式,而且,民主正日益成为世界各个地区普遍追求的社会理念。

今天,这两个方面都出现了诸多的新因素,首先,在价值领域中,一些在启蒙时代没有被足够重视的具有普世性的价值观念,在当代生活中越来越发挥重要作用,例如同情、宽容、公平等,这些价值观念与启蒙时代的价值观念是什么关系?其次,由于生态环保的问题,由于近百年来的掠夺性开发,导致各个方面严重的资源短缺和危机,启蒙关于人的能力的无限可能的自大狂妄、人是自然的主宰而非朋友的观念受到了普遍的批评;同样,在民主的领域中,也出现了很多预期和非预期的问题,不仅仅在发达的民主国家,更突出的是表现在发展中国家的社会转型过程中,民主实践出现了很多事与愿违的困境,引起了当代西方思想界对民主的批评和再

认识。这些方面合流汇总,使得启蒙的反思成为有深刻含义的思想论域。

可是,启蒙的反思进入中国,却遭到了不同程度的误解。它的困难在于,中国从“五四”到今天,可以说,有关现代性的全部思想建设几乎都是和启蒙的背景紧密相连,因此,当“启蒙的反思”横空出世,人们忧虑:中国的现代性建设仍然需要启蒙的精神指引,现在提出反思启蒙,会危及中国的现代转型,这是不合时宜的。所以,消除对启蒙反思的误解,使启蒙的反思在中国成为健康的现代转型所必需的思想前提,成了一个艰巨的理论工作。我想,启蒙反思在你的思想体系中占有非常重要的位置,是你四个基本论域之一,你对目前的处境一定有相当同情的了解,也一定有化解这些心结的理论考虑。

杜:这是一个非常复杂的问题,内部也涉及多元多样的课题,其中颇有张力。我觉得,提出启蒙反思必须要弄清我们的问题意识是什么。从人类文明史来看,特别是近300年来,最强势的意识形态就是启蒙心态。比如,近现代对人类社会有重大影响的资本主义和社会主义都是从启蒙发展出来的。从制度上看,大学教育、政府组织、市场结构、各种不同的专业团体、种类繁多的非政府组织,凡是与传统关系不大而是近代开发出来的各种组织和制度,以及它背后所预设的语言系统、观念结构和价值体系,绝大部分都是近300年来启蒙所开辟的向度。

启蒙所包含的一个基本内容就是理性,通常人们所说的“理性之光”,今天,也仍然有人习惯地称启蒙时代为“理性时代”。还有一个了解启蒙的重要方面是由韦伯着力强调的:合理化、理性化(rationalization)。韦伯在定义现代化时认为现代化是个合理化的

过程,所谓合理化是指各种不同的组织都通过一种合理的程序和方式建构起来,而在现代社会中最能突出合理性建构的组织就是军队。科层制度是所谓合理性的最好体现,而科层制度最严格的是在军队。上下的关系非常明确,职位、任务和角色被严格规定,假如你不能完成既定的任务,或者轻忽职守,应当如何处置、惩罚,也有精确严格的规定,因此,每个人对自己在一个组织中的地位有非常清楚的了解。这是典型的合理化过程。现在的大企业、学校、政府机构,等等,其建制都是依据了合理化的模式。

与此有关的另一面,在西方叫作“凡俗化”的过程。有人把这个凡俗化的理论用到中国,企图讨论中国的三教的凡俗化过程,这个用法与韦伯用它来讨论基督教的凡俗化之间,存在着很大的分歧。分歧在于,启蒙的出现标志走出中世纪,中世纪是以基督教神学为典范的控制系统,这个控制系统并不是利用军队、警察来控制,而是依靠“象征力量”来进行控制。这个“象征力量”的资源基本上是来自基督教,这个基督教不是一般信仰意义上的基督教,而是所谓 Christendom,是以基督教为核心的很有强制力的一套控制系统,这套控制系统是运用软性的力量来进行控制,和警察法律的控制大异其趣。举个例子,1000年来,西方从最杰出的神学家到贩夫走卒都认为不通过教会就不能得救,直到马丁·路德改教,才改变了这一观点,宗教改革意味着把个人从一个复杂的控制系统中解放出来,所谓解放是指个人不再是通过教会得救,只要通过信仰即能得救。路德的改教对启蒙思想家影响很大,例如伏尔泰、莱布尼茨、狄德罗为代表的“百科全书派”,还有魁奈为代表的“重农学派”,这些人不见得不信仰上帝,这里面心灵的积习力量很大,但是,他们都是反神学的,认为神学是教条。再后面就是孔德,提出人类文明的发展是从迷信到形而上学、从形而上学到科学的历史

命定论,这个影响非常大,影响到马克思的“五种生产方式”,影响到韦伯的现代化理论。可以看出,因为是凡俗化,所有精神性的东西都被边缘化了,突出人的存在、人的力量、人的重要性。人作为宇宙的主宰,发展出一套有非常强烈的西方地方性的“凡俗的人文主义”,它是一种人类中心的人文主义。他们也强调理性,但主要是工具理性,是在手段和目的都非常明确界定的情况下发展出来的。其实,这并不完全是由冷静的理性所推动的运动,它后面还有一个力量,即所谓的“浮士德精神”,具有很大的冲力。

除此之外,理解启蒙的发生必须要重视当时在科学领域中的重大突破,假如不了解科学突破对迷信的打击,我们就不可能了解启蒙。当时最突出的贡献就是达尔文,因为“进化论”的出现,基本上把上帝中心解构了。达尔文的理论原来是自然科学,到了19世纪后期被用到社会和人文领域,“适者生存”的理论原本是纯粹生物学的理论,是上百万年演化的理论,运用到社会文化领域,发展出一套宰制性的论说,其核心就是关于进步的理论,你不进步就必然被淘汰,整个人类文明被放在这个背景之下,这就不只是人类中心主义,而是西方中心主义,以工业革命作为成功典范的中心主义。斯宾塞和赫胥黎都是社会进化论的主要思想家,虽然他们之间的冲突很大。把工业革命作为典范,其深层的含义是突出科学技术的作用,英国、荷兰、法国、德国这些地区工业革命的成功都被看作是科学技术的成就,尤其是技术运用的成功。同样在欧洲,西班牙、葡萄牙和意大利在这个方面的力量不很强,在这个竞争的过程中,他们落后了。在科学方面,西方主要突出的是英国,突出它的经验主义、理性主义,突出培根。但是,很明显,我们可以看出,这是地域性的力量,在欧洲内部,它的发展事实上也是多元多样,有地域的不同,有阶段的不同,当然也有因为特殊人物的出现所造

成的不同情况。从这一视角来观察,就问题意识而言,我们所要讨论的启蒙究竟是什么是非常重要的。

黄:通常在哲学上谈论启蒙会注意两个重要的基本因素,你刚才都已经提到了。

一个方面是重视“百科全书派”,强调知识性,用批评的眼光看,就是以知识代替智慧。中世纪的大问题是通过“神启”展现智慧,与实证知识相去甚远,启蒙时代的重要任务就是要用人的经验和理性所发现和掌握的知识去代替神启的智慧,进而摧毁神学的权威性。这一启蒙的任务在那个特定的时代条件下显然被夸张了,一切事物的准则必须建立在实证知识的基础上,不能被知识检讨的统统被当作妄言,那么,人的智慧呢?在人的精神结构中就存在着不能被知识化的智慧,这部分精神资源基本上从启蒙时代以来是越来越边缘化了,这种排斥智慧的知识结构成了人的精神建设的基础。在学校教育中,追求知识压倒一切地淹没了人生智慧的教育,学校教育与人的生存的关系越趋越远。当时,这种片面崇尚经验的倾向也传到了德国,但在德国受到了批判改造。由康德突出人的理性来消解过分强调人的经验的负面影响,事实上,康德对法国的经验主义有相当严厉的批评,可以说,康德建立的理性主义世界观,完成了从经验到理性的启蒙哲学世界观的奠基工作。

第二个重要的方面是与英国工业革命和美国的现代繁荣有关,你提到技术因素在启蒙中的重要作用,这是非常重要的看法。由于启蒙重视实证知识,导致了从17世纪后期到19世纪的大规模的技术发现,配合“工具理性”世界观的流行,使得工业化成为启蒙精神的社会历史的产物。英国以及后来的美国,因为工业化的成功,创造了最大规模的物质繁荣,成为与启蒙相关的现代化的典

范。它的示范作用是绝对不可低估的,因为它们的出现,使得后起的发展中国家把现代性直接定义在富强之上,认为强国富民就是现代化的根本目标。而你要寻求富强,你就必须走启蒙的道路,你就必须大力地发展科学技术,必须接受工具理性的原则。

这套观念深刻地影响了中国的现代化进程。在早期中国的启蒙阶段上,曾经有过突出自由、突出人性解放这类人文价值,但是很快就被“科学”、“民主”所代替。这后面有一些深刻的含义需要重新体味,原本人们对启蒙的了解,现在看来有很大的转向,原来比较侧重在精神性的层面,例如自由、平等、博爱、人权,等等,这当然没有错;但是,另一方面,追求财富、追求效益,在日常生活中变得越来越突出了。这就使得理解启蒙变得复杂了,从一套价值观念更多出了一套治理社会的制度和手段,如何管理社会、管理经济、管理资源、管理人,如何通过这些管理创造更大的效益,然后把社会效益的大小作为衡量一个社会价值理念的手段。这是一个非常有风险的思路,可是却是一个极其普遍的思路。今天,在我们的生存空间中,到处弥漫着一股功利主义的庸俗的腐朽气息,从政府到个人普遍地把实现功利当作最主要的价值原则,所谓“小人喻于利”,功利主义横决天下的必然结果就是解构“君子”,培养“小人”,把君子的价值当作一种多余的可笑,一个小人主导和小人得意的社会是一个非常危险而且无望的社会。

我想,我们今天要面对的启蒙反思,主要应当集中在这两点上,一是启蒙的基本价值,在当时条件下的合理性,和经过长期发展的考验,今天对这些合理性的普世性和历史含义的再认识;另一方面,由启蒙的世界观所带出的社会的政治制度,以及在这套制度安排下人的生存信念,到底给我们的社会和我们的未来带来什么样的后果。

杜:你涉及的第一个问题是用知识取代智慧,其中有丰富的含义,“百科全书派”的出现,标志了这样一种信念,人可以通过知识的途径掌握所有的未知的秘密,所谓“百科全书”,意思就是它可以涵盖一切,知识可以了解和控制所有的领域。我想,这后面有一个重要的预设,就是“走出中世纪”,也就是走出愚昧,走向光明。当时,理性就代表着光明,非理性的一切方面,包括“神启”,等等,都是愚昧,都是黑暗,所谓“黑暗的中世纪”。而理性之光绝对可以驱除一切黑暗,这是不容置疑的。过分强调理性会导致一种极为自大的心态,只有理性的力量才是无界弗远的,而宇宙本身的秘密都可以通过理性来掌握,一切有赖于理性之光的照察,有赖于人的发现。虽然康德在伦理学上把绝对的道德律令和宇宙星体的秩序相提并论,但在知识论上,只有理性才是判断是非真假的唯一标准。宇宙的黑暗也只能等待人的理性的照耀,光明越扩大,黑暗就越减少,只要不懈努力,总有一天理性光芒可以照亮所有的黑暗。这种心态成为人主宰自然、挥霍自然资源的思想基础。

但是,交织在这个背景中,有一个复杂问题需要谨慎对待,这就是大学。在欧洲,一些好的大学都有数百年的历史,牛津、剑桥差不多有600百年,哈佛也350年有余。一些著名的大学多半是在中世纪就建立了,它们与启蒙的关系是一种复杂的交互影响。毫无疑问,从大的趋势来看,启蒙的潮流一直都在转化大学,这个过程现在还在继续。但是大学有一个相对独立的任务,就是文化传承的使命。在这个意义上,“神启”的观念与大学理念并没有矛盾,相当长的时间里,大学就是培养神职人员的场所。西方大学的发展与基督教有紧密的联系,突出经学的研究,与教会中的职业团体关系非常密切。所有美国的大学几乎都与基督教有关,也与不同教派之间的争论有关,当然新教的影响要比天主教大。神学院在

美国大学发展中是最重要的,早期的大学在相当程度上几乎就是神学院,以哈佛为例,神学院的基本教义是建构在三位一体的基础上,爱默生就在哈佛神学院,他是 Unitarian,不知中文该怎么说,(黄: Unitarianism, 中文译成唯一神教派。)对,就是反对三位一体,认为只有一元。他那时发表了一篇后来最有名的讲演,叫作“美国的学者”,就在哈佛神学院的教堂里。他提出这个报告时,哈佛神学院一半以上的教授退席,因为他挑战了他们最核心的价值。有人说正因为哈佛被非基督教的力量所控制才建立了耶鲁大学,耶鲁在后来被凡俗化,不符合基督教的要求,这才建立了埃莫斯(Amherst 位于麻省西部,美国最著名的文理学院之一),很多美国大学的建立是针对那些因为启蒙而质疑神启的大学倾向。这个力量在美国有相当深厚的传统基础。你看哈佛的校徽,就在哈佛铜像的左面,上面有三本书,其中两本是打开的,而有一本却是关着的,这是什么意思呢?就是说,有一些智慧是永远不能从知识中得到的。这是一个老传统。还有一点值得注意,就是语言,希腊文现在懂的人不多了,但是拉丁文和希伯来文一直是哈佛的重点,每年的毕业典礼总有人要用拉丁文发表致词,古典的精神今天已黯然不彰但余韵犹存。但大学也是启蒙精神的突出体现。

你提到康德,的确,他突出“此岸世界”是与建立人的理性的中心原则有关,可是,他的三个最主要的预设,除了人作为理性的动物以外,他注重灵魂不灭和上帝存在,甚至认为灵魂不灭和上帝存在是建构道德的主要基础。你想,笛卡儿花了毕生的精力论证“我思故我在”,然后要建立上帝的无限权威,他的影响力直到今天在哲学界仍然很大;莱布尼茨的思路有些地方很像朱熹,他努力建构上帝存在的观念,影响力也非常大。

因此,我们应当看到,启蒙的思想绝对是反宗教的,特别是反

基督教,但是,他们所反的是 Christendom。吉尔克格德也曾反对基督教作为一个控制制度,痛恨神父;狄德罗曾有最血淋淋的说法,要把神学杀死,用它的肚肠绞死神职人员,只有这样文明才能发展,对于教会和基督教的控制系统极为憎恨,可是另一面,对上帝存在他并不反对。我相信,很多思想家几乎都不质疑上帝存在。例如牛顿,他是非常重要的科学家和思想家,他基本上用拉丁文写作,强调他所做的全部研究并不纯粹是做科学研究,而是为了证明上帝存在、上帝存在的合理性、上帝创造世界的合法性。

黄:我想这是非常有意思的问题。我在法国时比较多的考虑启蒙运动和法国大革命的关系,在和一些法国学者交流的时候,有这样一个想法:启蒙时代的反宗教有两股力量,一是与求知有关,教会垄断了关于世界的全部解释权,神职人员以上帝的身份随意地解释世界、解释人生,导致产生了很多虚妄无当的说法,甚至无法通过人的日常经验的检讨,这些解释有时更有一种世俗的虚伪,是为神职人员的权威性所作的自我注脚。这在后来必然地与实验科学和实验知识发生冲突,科学和知识的光芒理所当然地会冲破这些中世纪以来的虚伪的说教。二是与“君权神授”有关,教会不只是单纯的精神权力,它还渗透到王权之中,以上帝的名义裁决权力的合法性。在欧洲,很多国王都是由教会加冕的,甚至启蒙之后的拿破仑也不例外。因此,在启蒙的进程中,打破中世纪以来的“政教合一”,还政于世俗社会就成了必要的课题,事实上,王权经常与民权结盟挑战教会神权。这点后来被当作启蒙的重要成果而广为传播,就是“政教分离”的原则。这个原则在当代所谓民主的程序政治中被视为经典准则,以此反对任何意识形态和价值系统对政治的可能的干预。现在,这个原则也受到一部分人的批评,任

何原则极端化之后, 总会产生非预期的灾难。

杜: 启蒙与现代政治的关系是重要的课题。我基本同意你的说法, 但有一点要注意, 《新约》中耶稣说, 让上帝的事归上帝, 恺撒的事归恺撒, 这应当理解为他所做的选择。罗马帝国的出现事实上为基督教的发展创造了条件。基督最后上十字架与这个选择很有关系。关于这一点还有另一种说法, 认为耶稣是当时罗马帝国中犹太人集体抗议暴政的革命集团, 很多犹太人当时要反对罗马政权, 希望耶稣能够出面来调动这方面的积极性, 但是, 他不做这个选择, 他创造一个凡俗社会之外的生存空间。

到了中世纪, 基督教在政治上的确有很大的影响, 成为重要的政治力量, 直到今天, 梵蒂冈仍然有这方面的意愿, 要在政治上发挥影响, 想靠它的宗教权威来影响政治权力。但是, 耶稣的超越的理念和在凡俗中干预政治之间的张力始终存在。王权一方面跟梵蒂冈合作, 另一方面它们之间的张力也很大, 有时极为紧张。这种紧张常与婚姻有关, 教会不允许离婚, 而婚姻又经常是王室为了利益的结盟。因为这类原因, 导致层出不穷的政教冲突。例如英国, 它就自搞一套, 产生了 Anglican, 即英国的国教, 事实上, 它看起来与罗马教会的仪式非常接近, 但它属于英国, 而且与罗马分庭抗礼。神权要通过教会控制王权和王权要独立地行使权力, 这之间有很大的矛盾。启蒙的思想主要是反对神权的权威, 以及受神权控制和掌握的政治权威。尽管如此, 即使经过启蒙的批判, 宗教的力量在西方社会中仍然很强大, 至今如是。举个例子, 许多人有这个看法: 上个世纪末, 苏联东欧的解体, 与宗教有关。假如从波兰看, 那与教皇的关系就很密切。甚至有人认为, 教皇与里根联手搞垮了苏联东欧, 这个看法有点偏激了。但是, 也不能认为宗教因素

不起作用。另外,还有一点值得重视,基督教分裂成天主教、新教、东正教,对政治起的作用之大,绝对不能低估。现在我们强调文明冲突和文明对话多半与宗教之间的抗衡有关,但不能不注意宗教内部的紧张、矛盾和冲突。

关于启蒙反思,我认为最少有这样三个方面要顾及。

第一,它是一个历史现象,可以说它首先是一个文化运动,但是因为它的推动导致科学技术的发展,导致生活方式的改变,使得人的宇宙观、世界观、人生观都发生深刻的改变,并且,各种利益集团,或者说利益领域因此重新组合,这个发展的力量实在太大了,所以我们说它是一个历史现象。重要的历史学家、比较社会学家、比较文化学家,乃至现代化理论专家,都对启蒙作为文化现象、历史现象极为关注。这里有一定的客观性,可以从各个不同的角度加以诠释,但它是一个最基本的历史存在和文化现象,这一点没有任何人能够质疑。这方面的研究相当丰富、难以数计,有成千上万的博士论文和学术专著。这方面的资源,在整个文化中国是非常薄弱的,如果我们对这个现象如何出现了解不够,那对它在发生学中所探讨的机制往往就一无所知。对文化中国的知识积累而言,这是一个大困难。

第二,它成为西方现代文明发展的理念,这个理念的背后是理想主义,它成为一个“ideal”,这个问题也是错综复杂。在相当长的时间里,几乎康德以后的西方所有的思想家,都认同这个理念,反对这样的理念想回到中世纪神学的思想家屈指可数。这样的人当然也有,有一些反对的潮流,包括浪漫主义等,但都被笼罩在启蒙的大语境中,启蒙作为大趋势像摧枯拉朽般扫除了许多从中世纪以来即积重难返的非理性及反理性因素。当然,我们也必须注意各种反对的力量,这些力量也一直在发展。这使我们认识到启蒙

是个复杂的现象。因此,现代性、现代化也是非常复杂的现象,20世纪是人类历史上最血淋淋的世纪,这多少与启蒙有关。彼特·博格(Peter Berger)说,任何人如果说受启蒙影响的现代性是了不得的人类理性的发展、现代化是人类的最大的幸福,我只要一个字就可以反证这种肤浅的乐观主义,这个字就是“奥斯威辛”(Auschwitz),就是纳粹的集中营。最残酷的集体主义和最能够发展人性光辉的个人尊严,都在启蒙之中。以前不可能出现这样的情况,假如没有启蒙精神引导的科学技术的发展,很多20世纪所目睹的怪现象都不可能发生。有个德国的电视剧,影响非常大,完全根据事实的记录拍成的。几个德国的将军在考虑如何落实希特勒的命令,把六百万犹太人杀死,用什么样的方法最有效,所有的相关的问题都被列入议程,后勤的问题、运输的问题、事后处理的问题,等等,他们谈了6个小时,没有任何感情的因素,就是怎么杀,工具理性到了最残酷的地步。在纽伦堡大审判中,有一个神职人员,大约是为犯人行刑前做临终祷告的,他要与这些犯人谈话,其中有一次,他找一个德国将军,可能就是奥斯威辛的,他从头到尾就谈他如何找到毒气杀人的方法,比较起来以前的方法是多么笨拙、多么浪费,我的办法又是如何好、如何有效。最后讲完了,问他有什么忏悔,他还是在那个杀人的语境中。这位神父后来有一个回应,他说,真正的罪恶就是完全没有任何同情,完全不能想到别人的痛苦和悲惨,把杀人完全当作工具理性。

启蒙作为人类文明发展的理念现在受到很大的质疑,受到解构主义的质疑,受到女性主义的质疑,受到生态环保主义的质疑,等等。同时,它仍然在继续发展也是毋庸置疑的事实。它所以还在继续发展,一方面是政府、社会阶层和一些团体以它为信念主导各种社会活动,更有意义的是,有一批杰出的思想家主动自觉地要

继续完成启蒙的任务,其中最突出的当然就是哈贝马斯(Habermas),他和德里达(Derrida)他们是明显的不同,他认为启蒙的理念还没有完成,他有一个比较平实的看法,很能反映启蒙心态,就是一定要扩大理性的层面,不能只从工具理性下手,所以提出沟通理性的问题、合理性等,所谓理性的向度。他基本上还是顺着康德的道路,康德的最重要的问题就是“什么叫启蒙”,就是突出理性的问题,所有的人都应通过道德律令来发展理性的问题,哈贝马斯的基本精神是属于德国理想主义(康德、黑格尔)和马克思的思路。事实上,在很多方面,我比较同情这种努力,我对德里达那种后现代的反结构和解构主义很有警觉,但是,理性的困境是不是通过哈贝马斯的方法就能解决,我们后面还会讨论这个问题。这是很重要的潮流,我认为丹尼尔·贝尔(Daniel Bell)、彼特·博格,还有西缪·爱森斯塔(S. N. Eisenstadt)都属于这个潮流,还是启蒙的问题意识。

第三,启蒙是一种有普遍性的心态。这个方面与我们的关系比较大,你刚才也提到了。“五四”时期,中国知识界受到启蒙的影响,既非它的文化运动的影响,他们没有时间、没有精力、也没有能力去追踪启蒙的发展和来龙去脉;另外,也不是启蒙的文明理念的影响,而主要是工具主义的影响。当然,在“五四”前期,有人是突出自由、人权的理念,比如严复强调“自由为体,民主为用”,这是他最重要的理念,也成为中国知识界深信不疑的价值观。但是真正产生最大影响的是“科学”和“民主”,这是一种心态上的影响,直到今天,仍然非常强势。所谓“科学主义”是这种心态的一种体现,还有所谓社会工程,还有强烈的人类中心主义,对宗教的问题掉以轻心,认为它已经完全过时了,除此之外,还有非常强烈的线性的进步观念,还有你提到的“富强”理念。这些方面深刻影响了中国后

来的走向,其中有惨痛的教训,值得我们认真反思。

黄:你刚才提到一个对启蒙的两种不同立场的分疏,就是哈贝马斯认为启蒙的任务还没有完成与从福柯到德里达解构启蒙以来的理性,这一点很重要,尤其对于反思启蒙在中国的影响会有相当的意义。这个区别意味了两个不同的方向,一是哈贝马斯所代表的,突出启蒙的人文性,启蒙精神在人神之争中突出人,后来的困境是对人的突出无限化了,成了无条件的人类中心主义,破坏了人与自然的关系和人对超越世界的关系。但是,突出人文性,强调人的感情、人的感性世界、人的存在的合理性是重要的贡献,假如启蒙没有这些贡献,它后来的发展就无法理解。打破神谕戒律对人的教条主义禁锢,使人的生活既合乎人性又合情合理,这是启蒙理想的生命境界。如同你强调的,把人从控制性的神学中解脱出来,是有划时代意义的。事实上,不光是哈贝马斯重视这个方面,罗尔斯(J. Rawls)也同样非常看重这层意义。可是,又如何理解福柯、德里达等人所代表的后现代主义、解构主义对启蒙理性顽强的挑战呢?其中,重要的一点是启蒙把理性的能力无限化,相信人的理性所创造的一套套结构可以解决一切问题。这种理性的狂妄把丰富复杂的世界变成一堆符号、一些原则,使得人们生活在“观念符号的暴力”之中,这是解构主义企图消解的东西。因此,我们事实上面临了一种新的紧张状况:一方面是通过启蒙获得的人文性和人的解放,一方面是启蒙理性以观念和符号所建构的人的精神世界的新的枷锁囚笼。这是哲学的两难,也是现实的生存世界的困境,或许也可以理解为启蒙精神内在的矛盾、缺陷。

杜:这个方面分析得很好。哈贝马斯有一个他自己的谱系,是

从马克思经过韦伯,再通过帕森斯,然后是他自己。他很重视与欧美的分析哲学家和语言哲学家如瑟尔(John Searl)合作,包括像罗尔斯这样的学者,他非常突出关于“生命世界”的问题,如同你刚刚提到的合情合理的生活,在他看来,人与人之间假如没有言谈的可能,假如没有人的交谈所依据的深刻的超越理念,那这个社会根本就不可能存在。因此,他试图从各个角度平实地了解现代人类生活所碰到的各种面向,他从马克思对资本主义社会的批判出发,开展出人类生活的复杂景观,对这个社会的制度方面进行了强烈的批判,而且,韦伯关于现代化起源的一些概念,如“祛魅”、“解咒”等,也被哈贝马斯用来了解现代社会中人的生活。现代人的生活有几个基本特性,一是专业化,这与分工有关系,而由于分工的出现,各种不同的领域出现了,而传统的人可以和社会打成一片、人可以天人合一、或者人可以体万物、“与天地万物为一体”等所有这些理念,所谓“普世的信赖”的理念,统统都被打破了。由于专业化的出现,每个人都面临非常不同的挑战,一个人要扮演各种不同的角色。这是我们的生命世界,是我们在20世纪必须面对的。

福柯他们是另外一套构想,当然,他们这条线索上的学者都是致力于反对“理性的暴力”,反对理性能力的无限扩大的。这个情况很有趣,比如哈耶克(F. Von. Hayek),他对理性的傲慢有一定的了解,他是从市场角度来谈的。……在哈耶克看来,市场和自然差不多,它有自己的内部秩序,任何人哪怕是一群人要想通过自己的能力全部掌握它,是绝对不可能的,而且一定会造成很多祸害。……资本主义经济的成功只是依赖自由的市场经济,把政府的控制能力,也就是理性力量,尽量减到最低。这方面的批评,主要是反人类中心主义,尤其是针对欧洲大陆强调理性的那种“欧洲中心主义”。但是,德里达的工作很不相同,他挖理性主义的根一

直挖到语言本身,挖到“逻各斯中心主义”。这里牵涉到海德格尔的贡献,海德格尔提出“此在”的问题有一个强烈的感受,是要回到“前苏格拉底”,他认为问题是从苏格拉底开始的,因此要回到前苏格拉底,那种能够听到“Being”、听到存有的声音的智慧。如果同情地了解海德格尔,在工具理性、技术所笼罩的现代社会,在分工已经成为社会属性、人的本质受到巨大的拷问,也可以说就是韦伯所说的“铁笼”所囚禁的情况下,人,作为在平凡世界生活的真实的人,还能不能听到存有的真正的声音?在这个问题意识下,整个存在主义突出个人,要打破固有的结构,都是对理性傲慢的枷锁的反抗。讲存在、讲意义、讲人的真实生命这套理论叙事的出现,都与反思理性主义有关。

这是西方的情况,在这些大方面,其实我们还是有发言的空间。即使像哈贝马斯那样有敏感度,问题意识相当宽广,谱系又非常明确,试图把整个启蒙所代表的全面深刻的理性再带回生活世界,他代表的这条道路事实上没有任何人可以反对,无论福柯这些人如何反对,你总是属于现在的生活世界,你还是在运用理性,基本上还是希望通过理性的方法来解决人类的问题,总不可能通过愚昧来解决问题吧,这应当是毫无疑问的。可是,哈贝马斯的三大缺失使他在面对解构主义挑战时没有回应,表现得相当软弱。其一是他缺少对神圣世界的深刻理解,怎样把宗教重新带回启蒙的思想体系,这个问题实在是太复杂了,哈贝马斯不是说对这个问题重视不够,而是没有严肃对待。可是近来他特别关切宗教也许是一个转机。其二是如何对待自然,有些人说人和自然重新签约,事实上不是重新签约的问题,而是自然如何重返人文家园的问题。哈贝马斯基本没有面对人和自然的问题。其三,他完全没有比较文化学的经验,对欧洲以外的资源缺乏基本的了解,因此,包括德

里达在内,无论他们怎样做都不可能跳出西方中心主义和欧洲中心主义,也没有办法跳出他自己已经意识到的语言、他的深层结构对他的宰制,他越了解就越跳不出来,成了这样一个病态的循环的困境。这个问题后面再作进一步的分疏。

德里达的情况要好些,因为他有犹太的资源,可以从传统的犹太资源中获得对人的了解的突破,列维纳斯(Levinas)注重“他者”,德里达现在重视像“饶恕”这类问题。这些看起来都和启蒙所代表的核心问题不能配套。再如“情”的问题,也涉及“欲”,都是有关“同情”的这类问题,这些方面和启蒙是什么关系,应当如何发展?举个例子,是令我惊讶的,我和伽达默尔(Gadamer)有一次谈了两个小时,怎么都没办法让他对“同情”和“普通常识”这两个范畴做一个真正哲学意义上的肯定。这是非常奇怪的。德国的很多思想家,从康德到哈贝马斯,对“同情”这类问题总是过不了关,总认为这是心理学的问题,而且不可靠、不确定,没有什么学术基础。所有这些其实都受到希腊哲学中柏拉图和亚里士多德有关理性的影响,这真是太强势的影响。其实,柏拉图对神秘世界、亚里士多德对道德实践也都有丰富的资源,麦金太(A. MacIntyre)的《德性论》就是在当今重现亚里士多德精神的显例。

事实上,从苏格拉底以来,希腊哲学就不能了解日常生活中习俗本身的重要性,因为在他们看来如果你没有突破习俗那就根本没有进入哲学领域。这个问题一直延续到今天,使得很多问题在希腊哲学的语境中处理得完全不够全面。有一个非常重要的哲学家叫维拉斯特斯(Gregory Valastos),在柏克莱时,他请我到哲学系作报告,我的课题是“礼”,他觉得非常惊讶,他说在希腊哲学中从来就没有想到这个侧面,能把习俗、把“礼”当作有生命力的哲学资源来看待,从这里就能开出价值来。哈贝马斯在这个方面有一定

的洞识,但好像他的沟通理性不是从习俗中产生的价值,虽然他充分肯定了日常生活中的人际关系,理性与习俗的关系是什么很难说清楚。正好相反,儒家在这个方面有丰富的资源和很大的空间,它的思想精神深深扎根在日常生活之中,所谓由凡俗而神圣(费格芮的观点)。

黄:我想我们可以就以上所谈的做一个小结,关于启蒙,除了肯定它在300年来的近现代历史中为人类文明发展做出的重要贡献,正视启蒙思想的困境和导致的各种问题已经成为严肃的思想任务,启蒙的反思是面向人类发展的未来必须开展的工作。所谓启蒙反思的问题意识主要集中在这些方面:以人为核心的人类中心主义,以理性为唯一准则的理性的傲慢,以及与此相关的社会工程的权威心态,以追求技术和工具理性所产生的对科学的迷信,以及由此而派生的线性的发展观、历史观,和由理性至上加技术主导所形成的迷恋规律的独断论的宇宙观和方法论,由启蒙的地缘意识导致的欧洲中心主义,这些方面相互纠缠,形成了一套有宰制性的世界观,它突出影响了人和自然的关系、人和宗教以及超越世界的关系、人与社会的关系、西方和西方以外的其他族群及文明传统的关系。所有这些都是启蒙反思必须面对的基本方向。

事实上,在人和社会这个方面,启蒙所造成的影响,我们还没有充分涉及,而这个方面现在面对的困难是极其巨大的。启蒙不只是突出人,更重要的是突出个人,所谓“天赋人权”、“人人平等”,这个精神构成了启蒙以来的基本政治人格和社会组织基础,个人作为“法人”拥有选择和参与政治的权力,加上由工具理性主导的程序政治构成了启蒙以来占主导地位的民主政治,可以这么说,在社会领域中,启蒙的最大遗产就是民主政治,也是现实社会中代表

启蒙的最大的宰制性力量,只要看看中国近百年来的思想史和社会史,就可以知道,甚至对中国这样后起的发展中国家、同时自身又有伟大文明传统的族群,这个宰制的力量都是多么强大。“五四”时期提出的“德先生”和“赛先生”几乎垄断了100年来中国思想界全部的思想动力和创造激情,关于民主和科学的反复念叨是我们中华民族100年中唯一的精神寄托。这情景很像一个大写的祥林嫂,有点悲哀,但却绝对值得做出同情的理解。

杜:启蒙心态为什么在现代中国成了宰制性的意识形态,它是如何出现的?这是重要的问题。我有这样的看法,如果把启蒙和制度建构联系起来,在中国语境中,这后面有一个基本的问题,就是“富强”。这与工业革命有关系,工业革命除了诸多造福于人类的发明创造,蒸汽机、电的发现,等等,同时也带来了军工企业的大发展,这是科学技术纯粹作为宰制性力量所发展的特殊领域。从殖民主义到帝国主义形成的宰制性力量,后面所依据的当然就是富强的理念,它彰显的是经济的实力和军事实力,当然也包括宪法民主的建立。

从鸦片战争以来,中国碰到的第一个问题就是船坚炮利,明显的窘困就是我们的国防和侵略力量相比简直就是以卵击石,引起了要向西方学习的思考,这个问题曾国藩那时已经提出了。有一点我要着重指出,日本和美国的一些学者的研究成果表明,那些全身心地投入要向西方学习的人反而都是深受儒家文化影响的人。曾国藩看得很清楚,军事的后面是工业,要强大一定要发展工业,“同治中兴”的“洋务运动”,发展工业和工业制度已经明确提出了。当时朝廷对这些问题的敏感度远远不如在地方的封疆大员,曾国藩、左宗棠、李鸿章、张之洞这些人对这些问题是做了制度回应的,

这个工作当然非常辛苦,实际上,当时这方面的工作是超前于日本的,但甲午战争海军崩溃后,发现了制度建构上的大问题。从这里开始有了更深的意愿,要学习西方的政治制度,康有为也是要向西方学习的重要人物,梁启超也是,谭嗣同讲“仁学”是要把西方的学问都带进来,“戊戌政变”那一代人已经意识到“变法”不只是仅仅从制度建构来考虑,要从更深层的如何定义社会性格的层面来思考制度变法。从这里也引发了梁启超考虑培养新人的问题,就是他的“新民说”,谭嗣同也有类似的观点。张灏在这方面提供了系统的论说。

可以看出一条基本的反思线索,从军事回应的失误,到政治制度,到社会组织,尔后走到“五四”,要在文化认同的基础上脱胎换骨,这是最后一道防线,把中国最好的精神资源都看作已经完全失去了应付现代化大潮流的制度资源。

现在,我们回顾总结,中国这条道路与日本明治维新的不同到底在哪里?以前有一个错误的看法,明治维新能够成功是因为全盘西化做的好,所谓脱亚入欧的建国取径,因为它没有沉重的封建包袱,而中国因为传统包袱太重,所以中国无法走出一条现代化的道路。现在学术界,特别是日本和韩国的学者,有另外的看法,日本所以在这方面比较成功,有一个重要因素,东京大学的渡边浩等人都已经注意到了,就是儒学的普世化。儒学进入教育制度是明治时代才开始的,在德川幕府时代,儒学是精英文化,只是在上层结构中才有影响,到了明治,儒学深入民间了,儒学的资源被充分调动。明治的志士都深受儒家影响,包括福泽谕吉,他的儒学背景相当深厚,这方面已有不少例证。

因此,在日本,事实上是调动自己的资源面对西方的潮流做出有目的性有针对性的回应,从军事、政治、教育,乃至医学、造船、炼

钢等具体方面都是非常为目的的,而且和文化认同基础上的强烈的自我意识结合在一起。与中国的不同在于,日本可以以明治为中心,把所有的象征资源结合在明治天皇旗下,来开展革命,那时的天皇没有权没有势,而既得势力是大将军与江户时代的力量合在一起。这样才有可能让京都成为中心,集合各种资源,特别是象征资源对江户腐化的政权进行抗衡。在这个过程中,它的内部得以全面转化,面对西方,很多健康的传统资源被调动起来。

中国的情况很不同,正因为清廷成为儒家传统唯一合法的代表,又长期压制了独立于朝廷之外的知识分子的声音,朝廷垄断了这个社会的主要的象征资源,地方官僚只能运用部分的资源和动力来回应时代的变局,在大的方向上,没有办法运作全面回应,所以,地方官的回应是非常辛苦的,外部的压力和内部的掣肘联合在一起,使得他们根本无法决定何去何从,到后来只能留下张之洞那个不可能有任何实际影响力的“中学为体,西学为用”,把体用两面完全割裂了,因此形成有体无用或有用无体的两难。在中国,基本的问题是在调动传统资源方面没有办法发挥任何积极的力量,同样,在真正应该打破的封建遗毒,特别是以儒家为主的传统中的负面的“心灵积习”方面,又软弱无力、无所作为。这就是该继承的没有继承、该扬弃的没有扬弃。在这种情况下,面对西方的强势,军事上的失败,制度上的崩溃,社会秩序的解体,领导集团丧失了任何动员能力;真正的有部分领导能力的仅仅局限在地方,这和日本明治的志士调动全部资源,而且善用传统资源,来对付西方的挑战,是根本不同的。中国的所谓“中学为体,西学为用”没有发挥什么积极的作用,它成了保守者的思想避难所,成了西化知识分子讥讽、批判的对象。正由于此,传统资源就更难调动了。可是,日本的“和魂洋才”却发挥了积极的作用,这一对比值得我们关注,也值

得我们深思。

通过这个比照,可以看到,日本的成功并不是因为抛弃传统,全盘西化,而中国的失误也不是由于传统包袱太重,没能全盘西化。假如,进一步了解,日本又确实抛弃了传统,这就是德川封建的传统,那里有很多儒家的负面因素,但另一方面,它又转化了儒家的资源,例如把“忠”、“义”这些观念变成全国教育的重要内容。在后来的历史进程中,它又和军国主义的出现有关,其中有不健康的方面需要总结。在中国确实有沉重的传统包袱,包括在制度方面不能消除的沉疴,还有社会生活中的“心灵的积习”,而这方面问题真正严重的是体现在知识分子身上,即使中国最杰出的一批精英,事实上也是沉浸在柏杨所说的“酱缸文化”中,因此,他们很难有平正的心态,很难以开放的心怀不卑不亢地面对西方,造成了又仇外又媚外、又反传统又迷恋传统、既傲慢无知地自恋自大又提心吊胆地自责自疚的病态状况。情景是极其复杂的。把这种复杂的精神状况体现得最充分最彻底的知识人格就是鲁迅,换言之,就是最有代表性地体现了这个时代的阴暗面。其他悲剧性没有如此强烈的,例如胡适之,在生活习俗和理论建构上相当分裂,他是宽和平静的人,和他谈话往往如沐春风,可是在他的心态结构中充满了各种各样的矛盾,他要消解这些矛盾造成的张力,结果张力是消除了,可是矛盾没有真正面对,反而显得柔弱。这在当代中国知识分子中的例子很多。

黄:从这个角度来比较中国和日本的现代化经验,令人耳目一新。似乎以前没有人这样处理这个课题。把一个社会的主导力量运作文化社会资源的能力,以及两者间的配置关系作为了解一个社会转型是否可能的关键,这是有创意的重要的观点。我想这里

面是交错了两个大问题, 一是一个社会传统的文化资本和社会资本的全面的动员能力, 这关乎到精英文化与大众文化的关系, 也包括政治精英与思想文化精英之间的关系, 等等; 二是一个成功的现代性所必然包含的如何面对外来典范和本土资源的问题, 也就是现代性中的本土化问题。

杜: 所谓现代性中的传统问题很大一部分是地方知识的问题。无论是广义的还是狭义的, 传统对现代化一定有阻碍的作用, 而且如果处理不当的话, 阻碍的作用会是主要的, 但是如何把传统的资源调动起来, 把阻碍的力量转化成制度创新的力量, 这个工作很难, 可是假如不能开发出来, 那就是扶得东来西又倒, 特别是在一个传统文化资源非常丰厚的民族中, 情况会变得更严峻。所谓传统资源特别丰厚有两种意思: 一个意思是它很多资源可以调动, 另一个意思是它在不同的意义上困住你, 你就是跳不出来。我想, “五四”以来的知识精英对这一点应当很清楚。在这种情况下做选择, 应当是一个复杂系统的选择, 而不是单向的选择。在 20 世纪 80 年代。我在大陆曾经提出过有四个问题是有机整合, 把四个问题简单化, 就是把体的问题变成面的问题, 把面的问题变成线的问题, 把线的问题变成点的问题, 这会出很大的毛病。这四个问题是: 对传统的继承和扬弃, 对西化的接受和排拒。如果你把这套问题仅仅变成扬弃传统接受西化, 这就是四个向度变成两个向度, 由体变成了面; 如果你认为完全不要顾及传统, 只要全盘西化就够了, 就成了一条标准, 这是单向的线; 如果西化中就是工具理性, 就是富强, 其他的都不要, 这就成了孤立的点。你看鲁迅当时说得非常明白简单, 叫作“拿来主义”, 很遗憾, 拿来就是拿不来, 这么多年过去了, 还是拿不来。一个需要在复杂系统中运作的问题, 你把它

仅仅变成一个点,是根本不可能运作成功的,因为你没有办法调动最充分的资源。

可以从两个方面来看,日本的成功可能是因为它消化了儒家传统,这不是它本土的,所以,它要丢的时候可以丢得掉;另一面,正是因为它消化过这个传统,所以,它有对于这个传统的自觉的选择,当需要发挥传统的积极作用时,它能够把它充分显示出来。在这个基础上向西方学习,你才知道什么是你的自我定位,你才能够做出选择,因为你有选择,所以你才能排拒。假如你对你的文化传统是粗暴的,你对西方文化的接纳一定是肤浅的;假如你粗暴到传统资源统统弃之不顾,而糟粕又洗刷不掉,那西方能够进来的大概也就是以糟粕为主了。可以说,在这个语境下,我们受了很多苦,在“五四”时受了这个苦,台湾地区在20世纪60年代受了同样的苦,80年代的中国内地也为这个苦难所累,都没能跳出来。现在,看起来情况相对好一些,但能不能真正跳出来还不知道,至少在知识界,这一关还没有过去。

黄:如果想比较冷静地了解中国百年来的思想历程,有一个区分可能是必要的。通常我们把“五四”看作类似西方启蒙的运动,甚至就把它叫作中国的启蒙运动,或者“新文化运动”。可是它和西方的启蒙是有区别的,了解这些区别,对思考中国现代转型的得失会有一些帮助。

西方启蒙运动背后并没有中国那种“亡国灭种”的压力,如同你说的,军事的力量导致世界霸权出现,部分国家和地区的资源被强国掠夺霸占,中国从清朝后期起一直面对着外部压力,反对外部入侵的战争连绵不绝,中国的启蒙是在这种危机状况下出现的。有人说中国是“救亡压倒启蒙”,这种看法仅仅只注意了一个历史

片断,是从1915年《新青年》出现前后的思想文化讨论,到1919年巴黎和会签订“二十一条”,到日本占领东北,直至“卢沟桥事变”,在这个过程中是有政治军事上的“救亡图存”逐步升级,而思想文化运动从社会层面渐渐回到学术界的趋向。但是,只在历史中截取这个关键时段来了解中国的启蒙、了解启蒙与救亡的关系是远远不够的,由此而得出“救亡压倒启蒙”的看法只是触及了中国“启蒙”的现象,而对其深层结构的了解显然是相当片面的。如果在一个更宽广的历史脉络中了解中国的启蒙,可以得到很不相同的观点。回到你刚才讲的那个过程,从“洋务运动”到“戊戌变法”,再到“五四”的文化启蒙运动,恰恰是“救亡图存”的压力最终引导了启蒙的出现,救亡从启蒙一开始就是它的绝对主题,中国近现代的全部考虑就是改变积弱、寻求富强,无论洋务运动,还是戊戌变法,还是“五四”运动,从来就没有偏离过救亡的主题。在中国的启蒙中,压倒一切的政治考虑和强烈的民族主义情绪,始终是不变的高昂基调。

欧洲的启蒙是缘起于它的内在的精神结构上出现的问题,是面对教会为代表的绝对的精神统治的危机,转化和重组它自己的精神资源,开辟新的精神天地。这种思想资源的转化绝不是像中国那样的反传统,相反是接续传统,启蒙事实上是接到文艺复兴,再上续希腊精神,它是西方内部希伯来传统与希腊传统相互转化的结果。中国的“启蒙”,姑且这么称呼它,由于是严峻地面对西方列强的压力,因此,它内部的因素被外部的强势掩盖了,并不是它内部没有资源、没有各种思想谱系之间的相互张力,相反,它内部有很大的压力,特别是传教士来华后,知识论方面的进入,社会组织方式的调整,造成了很多中国内部反思的问题意识,有很多方面是比较深刻地包含在类似“礼仪之争”这类辩论中,但是外部世界

在经济、政治、军事方面对中国的压力太大了,使得强国富民成为燃眉之急,同时也成为任何思想反思的唯一标准,能否让这个国家迅速富强是衡量一切思想价值的唯一尺度。在这样的心态下,很多深刻的有远见的思想理念和精神价值根本不可能充分开展,只有具有工具性效果的东西才可能被接受,这就导致了您刚才批评的现象,西方真正深刻的思想资源并没有进入,庸俗的效用原则、短视的功利主义,反而铺天盖地地以启蒙的名义把中国内部的资源冲刷得一干二净。这种精神氛围使得近百年来中国社会的思想缺席成为一种必然的状况。

杜:这个方面很重要,我谈一点自己的想法。您提到“救亡压倒启蒙”,这是舒衡哲和李泽厚的观点,我可以说基本接受这个看法,但是并不满意这个结论。

我同意您刚才的想法。西方的启蒙不是受到伊斯兰世界,或者东正教,或者儒家世界给它的迫压,使它非反思不可,而是自动自发,是在它自己文化传统的内部开展的,基本是文艺复兴的继续。文艺复兴受到伊斯兰阿拉伯文化的影响很大,但这一点在启蒙时根本没有体现出来。当时的西方事实上是做文化选择,一般的说西方文化是三大块,希腊、希伯来、罗马,罗马主要是代表法制的传统,启蒙时代主要面对的是希腊和希伯来,基督教所代表的希伯来的传统是启蒙时代的反面教材,他们的依据主要是希腊的资源。柏特勒(E. M. Butler)写过一本书,叫作《希腊对德国的暴政》(The Tyranny of Greece over Germany, 1935),讨论的是希腊的精神给予德国哲学家的巨大的压力,也是极大的精神资源,尼采就是很好的例子,他是研究古希腊的,康德这些人基本是从古希腊发展出来的,所谓理性的光芒。

中国“亡国灭种”的压力确实很大，舒衡哲看到了这点，她写了一本书《中国的启蒙》，讨论“五四”运动中救亡与启蒙的关系，李泽厚根据这些讨论也提出了“救亡压倒启蒙”的看法。从大框架看，不能说它没有道理，正因为它现实性太强，要“救亡图存”，中国从天朝礼仪大国变成了一个地理意义上的观念，只是一个名词而已，所以孙中山说，我们比印度还糟，印度还堪为一国，我们是四分五裂、次殖民地，在这样的情况下，当然是突出富强之道，突出科学、民主这些方面，深刻的价值层面是不容易开发出来。但是，同时要注意问题的另一侧面，当时所有中国知识精英几乎有一个共识：救亡的唯一途径就是启蒙，只有西方所代表的启蒙的道路才是救亡的唯一希望。这个思想预设出现了一个很大的麻烦，整个传统资源的合法性，甚至发掘这个资源的意愿都成了问题，只要你往这个方向看上一眼，你就已经不合时宜了。这个心态在20世纪80年代还很强势，我那时在上海讲儒家发展，陈奎德对我说，我们的现实问题太严重，你这套理念50年以后再说吧。

这里面有值得思考的深刻含义，从现象分析，或者病理学角度，中国的病痛出在哪里，这是已经看出来了，我们看到了这个真相，考虑对症下药，可是我们自身包括我们的理论思维是被这个真相限制了。我们可以问这样一个问题，假如“五四”时代有这样一批知识精英，事实上不存在，想像他们存在着，面对这样的挑战，他们会问自己的传统中有什么样的经验、教训、资源可以面对李鸿章所说的“三千年未有之大变”？在我看起来，比如印度的佛学经过几百年的转化，成为中国的一个部分，这个经验对于西方文化的冲击，有没有意义？在当时这是绝对没有任何积极意义的，但我们现在想一想，是不是真的没有意义？再如蒙古的入侵，蒙古在中国曾经铁蹄横行，弄得神州大地满目疮痍；另外明朝以后，清朝的建立，

我们思考这三个大的现象能得到些什么启发呢？我认为至少有这几个方面，第一点，和印度佛教的引入相比，西方文明的进入要复杂得多，而印度文明来到中国，最终成为中国文明的一部分，经过了相当长期的努力，假如你不经过格义、不经过翻译、不经过大师大德到西方取经，像玄奘取经 13 年，一步一步把它带进来，佛教根本不可能成为中国文化的资源，这是一个经验。第二点，如果蒙古对我们的侵略是纯粹军事上的突破，即使这一代被打垮了，但是蒙古逐渐也成为中国文化的一部分。中国历史上长期面对外族入侵，导致中国分裂战乱，最典型的是魏晋时代，我们现在回过去看，那个时代给中国文化增添了多少内容！清朝建国后，也经过了数百年的调整重组，先是满汉族群的传统矛盾，到后来是基本上完全接受中原文化，不仅接受而且还参与创造发展，满族中出了很多文化名人，拿现代来说，比如老舍、傅心畲、罗常培、英千里、启功等；当然，清朝的另一个教训就是前所未有的文化政治化，当时，假如对满族在中国几百年的影响作一些深刻的了解，我们就可以了解我们真正的现实是什么。其实，在中国以往的经验中，有很多可以借助的资源，但都没有成为当时人们思考的对象。事实上，也就不可能出现像福泽谕吉这样可以引导一个民族顺利转型的人物。

假如从汤因比的刺激反应模式看，当然这个模式很不健康，费正清也曾运用这种思路，所谓“刺激反应论”，即使从这个向度，至少还有四个可能，可是“五四”时期的知识分子连这四个可能都没有闲情逸致去思考。第一个是排拒，纯粹的排拒；第二是完全的接受，不加任何思考地接受；第三种是折衷主义，一部分进来，一部分排拒；第四种是最好的配置，是真正的综合。当时知识界的选择，完全的排拒是没有可能的，折中认为不可行，基本上只走了第二条路，就是完全接受，第四条路，被认为最健康的选择，即融合，多半

西化论者判定这只是一厢情愿、不现实的浪漫情调。现在发现,面对外来文化,民族能够进一步健康发展,多半是靠融合那条路,不能完全排拒,也不能完全接纳,就是折中也不是什么好办法,可我们当时就选了第二条。张之洞的“中体西用”是折衷主义,这条路走不通,就走了完全接受的路。所以,我认为讲“救亡压倒启蒙”并不充分,后面还有一个深刻的教训,就是“启蒙是唯一的救亡”,而这个启蒙又是外来的,不是源自本身,这就导致了没有任何实现可能的极端偏执的“西化论”。上个世纪80年代,我和包遵信辩论过这个问题,得到一些感受,今天说来,一半是玩笑,一半是相当悲凉的体会。他在当时是彻底反传统的“西化论”,我说,照你的思路,所有我们熟悉、我们了解的,都是我们不要的;而我们认为可以拯救我们的,又是我们所不知道的。把自己摆在这样一个处境中,第一,你要吸纳时没有自知之明;第二,你所有自知的都是你要否定的,这样的处境,作为一个个人就无法心平气和地生存下去,更何况一个有源远流长历史的民族。

黄:今天思考关于“五四”的问题,它的重要性在于,那个时代创造了一个流传至今的现代性的典范。从现在来看,这个典范和我们目前处理现代性问题得到的经验差去甚远,反而与中国近现代各种负面的经验教训存在一个隐隐约约的因果关系。从世界范围看,目前已有的发达国家展现出的现代性表明,没有任何一个国家可以在完全割裂自身的本土资源、仅仅依靠外来因素的情况下,形成它的现代性。就是说,这个世界上没有非本土化的现代化,北欧的现代化、英国的现代化、法国的现代化、乃至日本的现代化,背后都有自身的资源。它可以接受自由、平等、人权、民主价值,但这些原则都经过本土经验的考验。我们可以看到英国和法国的自由

就不尽相同;而民主的样式更是五花八门,美国、英国、法国、德国、日本等各显其异、争奇斗妍。这些区别是来自于他们自身的社会资本、文化资本的不同。

但是,中国的本土资源被“五四”的部分精英们认为只能“丢到茅坑”里,从思想价值到文化品格、从社会管理到制度建设都是只会妨碍现代化的垃圾,所以,在中国“五四”以降的前现代社会中,中国的本土资源面对现代转型基本缺席。文化价值的资源、政治管理的资源、传统教育的资源都是需要遗忘的负面因素,被彻底地排拒在中国现代化语境之外。而这些方面恰恰是社会构成最基本的要素。

我想从这三个方面检讨一下它的后果,我相信这是一些重要的思想课题。

文化是生活价值和生活习惯,在“五四”时期,这一部分已经被解读成麻木、自私、愚昧、冷漠、委琐、保守、无聊,而这个挥之不去的腐朽遗产的最大载体就是人,因此反传统的根本任务就是改造人,从梁启超的“新民”、谭嗣同的“新人”,到鲁迅的“改造国民性”,到1949以后的“斗私批修”、“破四旧”(旧思想、旧习惯、旧风俗、旧迷信)、“灵魂深处爆发革命”、提倡所谓“纯粹的人、高尚的人、脱离低级趣味的人”,构成了理解当代中国社会一条最主要的思想线索,它明白地宣示了这样一种历史观:只有通过改造人,才能改造社会;只有改造人的灵魂头脑,才能真正的改造人! 1949以后,这样一套世界观,终于从理论转化成实践,而且愈演愈烈,规模越搞越大,导致把整个民族全部卷入思想灵魂改造的文化大革命。令我难以理解的是,人们在声泪俱下地控诉文化革命思想改造对人的精神摧残的同时,却能够津津有味地欣赏“改造国民性”的伟大意义。……同样令我难以理解的是,人们在批评文化大革命的

同时,仍然对“五四”寄托着无限的未来希望,完全不愿顾及这两场思想文化运动之间有什么相互联系,甚至要舍近求远地把法国大革命当作中国文化大革命的源头活水,而无视自己的血缘脉络,这实在是荒谬而匪夷所思的。

从政治管理的本土资源方面来看,情况更加严峻。当时,反清、反帝制、反军阀独裁,后来又和反家长制纠缠在一起,认为从上层结构到底层社会,中国在制度建设上一无所是,唯一的出路就是西方民主。中国作为在几千年时间中管理人口最多的国家的智慧和经验完全成为粪土,它的重视对最高权力从小开始培养教育的传统,它的通过文官政治限制最高皇权的制衡机制,它的朝议廷谏的公共决策,它通过考试制度沟通并吸引民间人才的经验,甚至在精神价值上“民贵君轻”的民本主义的理想,甚至在底层结构中突出士绅阶层的道德力量以有效协调民间社会的草根资源,等等,全部被当作封建专制及其基础而横遭清算。这方面的后果极为严重,可是至今没有得到任何重视。事实上,由于“五四”时期的清算,在1949年,中国需要社会重建的时候,这个社会却没有任何制度资源可资运用,任何传统的资源都不符合“五四”以来的革命理想的标准,相反,随时可能是复辟的危险,因此,中国社会重建的资源苍白到了只有一种机制是安全的,这就是革命组织和军队的建制,于是“支部建在连上”,变成了支部建到生产队,支部建到居委会,全国上下按照军队的网络组织起来,中国成了前所未有的准军事社会,这样的社会组织消解了一切民间社会,使得任何一种社会活力都无法彰显,一个没有活力的社会能够现代化吗?那些至今还死抱着“五四”民主教条不放、蔑视中国传统政治资源的人们应该想一想中国当代的经验教训。更进一步说,即使中国有一天实现了民主制度,它的丰富的政治制度资源也绝不会被弃置一边,否

则民主就不会成功。中国的民主,一定不会是美国的民主、法国的民主,任何一个其他国家的民主,这个世界上还没有两个一模一样的民主,它们的区别,就在于它们的本土性,那么,中国呢?什么是它的本土的制度资源呢?按照“五四”的思想模式,你能看到它的制度资源吗?我记得王元化先生曾对我说过,陈寅恪先生在为纪念王国维写的挽文中把《白虎通》中提出的“三纲六纪”视作“吾人立国之大本”,其意义“尤如希腊之理性”,“三纲六纪”自“五四”以来大约是中国最大的封建糟粕,陈寅恪先生从中看到了什么,值得他给予如此之高的评判?后来,我从中国到法国,从法国到美国,对王元化先生的这个提示常常萦萦于怀,刺激我思考中国社会能够长期发展的政治制度方面的原因,有些心得我们下面可能还会谈到。

在教育方面,当时最热中的是“废旧学”、“立新学”,有人说把线装书全部扔到厕所里,鲁迅也希望年轻人对古书少读最好不读,在这种气氛下,2000余年读经的传统被切断了,私塾被废掉了,办洋学堂成为一时之选,声光化电是新学的主要内容,被认为是有用之“实学”,而诗书礼仪这类旧学通通只是毒化灵魂的精神糟粕,知识之学取代了智慧培养,工艺技能压倒了人生学问,这个取向成为日后中国基本的教育模式,以后中国的大中小学都是在这个理念上发展出来的。乃至后来在“文革”中,又因为腐朽的学问培养不出好的接班人,再度把学校废掉,这种动不动就把学校废掉的做派,在中国历史上是闻所未闻的,它完全是中国现代社会的创造发明,联想到文革中所谓“大学还是要办的,我这里主要是指理工科大学还要办”的最高指示,这和“五四”提倡的重视实学知识的教育模式有什么不同呢?教育关系到一个民族思想精神的绵延传承、文化命脉的继往开来,如此极端的把教育和文化的传承被彻底割

断,这个民族何以建立它的自我认同?何以达成自尊自信的民族品格?我不认为工艺技能的教育不重要,它关系国计民生,其意义是毋庸置疑的,但是,在人类历史上没有一个伟大的精神文明传统是仅仅靠工艺技能形成的,相反,只有依靠对真善美的理解,对人生、社会、超越世界的认识,对意义和理想的追求才能成为可以凝聚人的信念、形成生活方式、确立意义境界的文化的生命共同体,成就源远流长的文明传统。中国最伟大的财富就是对教育的无比重视,但是,从“五四”以来的中国社会对教育的蹂躏恰恰是最严重的。

所以,“五四”的反省不应当只是一个思想领域的课题,它必须为中国当代的灾难承担必要的责任。如果经过严肃的反思,使得中国的本土资源重见天日,汇合到中国的现代转型之中,中国就完全有可能走出一条对人类的未来有特殊贡献的光辉道路。

杜:本土化的问题是我长期思考的问题之一。如果完全没有本土资源,要发展具有某个文明传统特色的现代性是不可能的。西欧如此,美国也是如此。但是另外一方面,现代化对传统资源有压力,地方传统资源多半起不了作用,它对传统很多既有的结构有颠覆破坏的作用,即使如此,是缓慢的磨合,还是像决堤一样席卷而去,这之间确有很大不同。举个简单例子,关于选举,从本土资源看西欧的大部分国家,北欧、美国以前都没有这方面资源。选举文化进入西方的过程是非常艰巨的,你看瑞士是从20世纪的60年代开始,到70年代才有了真正的全民选举;美国奴隶没有选举权、妇女没有选举权也是很长的历史,美国民权法案的出现是20世纪60年代,英国的情况也差不多。当然,一种更好的办法就是把本土的资源调动起来进行各方面的民主建构。中国当时碰到的问题比

较复杂，“五四”的那批精英几乎无一例外地都是多多少少深受儒家思想影响的人，这就是说，他自己有的东西，他不珍惜，也不认为那是资源，尽量要向西方学习。胡适是个很好的例子，他先接受陈序经的“全盘西化”，后来他改变了，提出较有远见的“充分现代化”，当时，他有个说明，我记得不确切，大意是即使我100%的西化，我真正能够西化的不过50%；假如我说50%的西化，那我西化的可能只有10%。这和自由主义重要人物李慎之先生晚年的心态有相似的地方，他认为，现在那么危急地需要向西方学习的时候，你还讲儒家如何之好，他非常痛恨西方有人说21世纪要靠孔子。我们即使全部精力放到西化上，我们也未必能达到什么水平，意义是我们的民主太差、科学太差，更不要说自由、人权，等等，这个心态我绝对能够理解，它是一个策略，有的时候是从悲愤的心情中迸发出来的。

我想你提的问题很重要，就是本土的资源为什么没有在那个时候得到心平气和的对待。还是回到胡适，他说“充分现代化”，既然能够提出现代化，说明已经与西化的问题分开了。西方讲现代化这个观念是在20世纪50年代、60年代，特别是在哈佛。但中国讨论西化、现代化的问题是在民国，20世纪30年代、40年代。《申报》提出三个重大的辩论：一是中国的现代化应当是农业的还是工业的，二应走社会主义路线还是资本主义路线，三是以中国文化为本位还是全盘西化。当时，好像冯友兰曾说过西化不是现代化，我们可以充分现代化，可是我们不一定要引进基督教。胡适他们提“充分现代化”大概有这方面的考虑。他们已经能够把西化与现代化区分开了，可是进一步的工作为什么没有做？如果现代化不是西化，那么现代化用今天的话说就是有中国特色的，既然如此，为什么本土的资源不能运用，为什么在文化上没有资源，为什么在政

治制度上没有资源,为什么在教育方面会没有资源?也就是说,为什么在文化认同的过程中没有突出中国的特性?是不是有人做了工作呢,其实是有的。现在回顾一下,最可能做出贡献的是《学衡》那一批人,如陈寅恪、汤用彤、梅光迪、杜亚泉,他们都是学贯中西的,可是没有起什么作用,也就是没有起到我们所认为的在公众领域中应当起的作用,这是什么原因?当然不是什么作用都没有,他们的作用主要是体现在“国学”中,很精致的国学研究。可是,在政治制度上,谏议的制度、避讳的制度、各种不同的公论、清流,还有“以天下为己任”、“天下为公”的精神,为什么没有进入制度更新的考虑?在教育上更突出,教育就是做人的道理,难道20世纪连做人的道理都没有价值了吗?当然,有人认为尊孔读经、科举制度是压抑了人的创造力,姑且如此,但是“身心性命”之学、“为己之学”难道都没有价值?这些资源都没有开发出来,这是大悲剧。

在我看来,造成这样的困境与我前面提到政权的势力和几种相互独立的势力完全不健康地整合在一起有关,政治的权威,意识形态的权威,道德的权威,知识的权威都没有能充分展开,这里有一些复杂的因素。清代塑造儒家意识形态的重要人物是康熙、雍正、乾隆,又是中国历史上难得高明的皇帝,而这些高明的皇帝对意识形态的控制又特别敏感,所以,雍正才有《大义觉迷录》,乾隆则几乎掌握了中国朴学的全部资源,从中也发展出一套控制的方式。举个例子,有个地方官,他的父亲在当地非常有影响,他建议他的父亲进文庙,从孝的角度说,这没什么可非议的,结果,皇帝大怒,进不进文庙这么大的事,只有朝廷可以考虑,哪有你地方官置喙之处!治他死罪是毫无疑问,朝廷辩论只是如何死法。这是何等残酷、何等霸道,说明皇帝控制象征资源已经到了没有任何地方空间的可能。你看《大义觉迷录》中对付曾静和吕留良的后人,简

直是毛骨悚然, 皇帝垄断《四库全书》的编纂, 到底《四库全书》是为了宣扬中国文化, 还是为了安全检查, 原来是所有的禁书都可以收入, 结果是所有的禁书都被消灭了。这样, 一方面《四库全书》是文化贡献, 但另一方面, 把中国的文化资源限制在一个尺度之下, 很多应该能够发挥的资源被毁掉了。这种情况下, 真正要西化而又受到儒家影响的人, 如曾国藩, 又身为地方官, 能起的作用是相当有限的。到了民国, 一方面军阀割据, 另一方面又是袁世凯利用儒家资源要做皇帝, 还搞了个美国人古诺帮他游说, 社会的危机相当尖锐, 使得“救亡图存”的心态爆发得特别强烈。加上中国第一代出国的那些人又都非常年轻, 都是 20 来岁, 假如了解这一点就可以知道, 他们是一种年轻的文化心态, 不能够深思熟虑, 又是悲愤急迫, 但是就是这批 20 多岁的年轻人创造的思想典范, 后面几代人都不能突破, 这是值得我们深思的问题。

黄: 我想还有一个方面的考虑应当加入, 使这个反思更充分一些。你想, “五四”基本上是个精英运动, 鲁迅、胡适, 包括陈独秀、李大钊等, 这些精英是企图为中国重新创造一个观念世界, 例如“全盘西化”、“改造国民性”等, 这是一个问题的两个向度, 一方面是向西方寻找真理, 另一方面是彻底反传统。这是精英领导的观念运动。哈佛的曼斯菲尔德是斯特劳斯的传人, 基本上是精英主义者, 他有一个观点, 大众其实没有什么意义, 因为大众是一定要被精英所代表的。反过来了解, 那就是精英一定要有他所代表的大众, 精英才成其为社会的精英。

在这个意义上, “五四”的典范有另一重危机, 经过观念革命来建构一个新的观念世界, 这个观念世界就是否定一切的本土价值, 全部的合理资源都是外来的。可是, 日常生活中的草根传统几乎

完全是以儒家为主的道德原则和行为习俗, 孔子对这一点有深厚的理解, 他说“礼失求诸野”、“天听自我民听, 天视自我民视”, 认为在日常生活中存在深刻的智慧。“五四”企图建立的观念世界与2000年来传统所锻造的生活世界是不相融合的, 它导致的社会紧张实际上是非常严重的, 精英们高谈阔论的革命对象、改造对象是苦于日常生活的老百姓, 鲁迅作品中批评的都是猥琐的小人物; 而小人物们内困外扰的水深火热, 精英们的那套观念革命又于事无补、相去甚远, 这之间需要假以时日相互磨合。假如没有其他因素的介入, 我相信, 民间的价值会逐步地化解“五四”的暴戾的激情, 而让它合理的一面得以发扬光大。……虽然马克思主义也是一套观念世界, 可是这套观念世界的基础是诉诸大众的, 它强调生产力, 强调阶级革命, 强调劳动者对占有者的革命, 又强调平等权利, 强调“大同理想”, 不管它们在具体解读上有多大的差异, 无论如何, 这套观念的话语特点与中国草根资源的很多方面相当地趣味相投, 它缓解了那个时代的社会紧张, “五四”的精英找不到他们可以代表的大众, 而草根社会找不到可以代表他们的精英, 这一点被中国的马克思主义相当特殊却又似是而非地协调起来了, 可以说, 假如没有“五四”的不自觉的鸣锣开道, 马克思主义的进入绝不会如此顺利。在这个意义上, 马克思主义一方面接管了“五四”的遗产, 一方面又在儒家道德权威主义和农民革命的双重资源中找到了它的草根基础。这是中国当代史上有特殊意味的事件。因此, 我们看到的是, 一方面“五四”的余绪如影相随, 另一方面是没有被现代性洗礼的那些本土资源堂而皇之地登堂入室。这个民族真正的现代性考验不得不等待一个吊诡的轮回充分地放出它的能量再重新开始。

应该看到“五四”以后的当代中国的思想文化资源是相当复杂

的,有点像你说的各种独立的资源是在负面的意义上相互作用。我记得汤一介先生曾经讲,希望出现三个力量的互动对话,所谓儒家、马列主义、西化三种力量,我想他是看到问题了,但是问题在于它们事实上一直在互动对话,而且正是这种互动对话构成了全部中国当代史,这种对话将来会有什么前景很不好说,但是清理以往的对话的历史遗迹,理解它们对当代中国的深刻影响和沉重教训,无论如何已是当务之急。例如文化大革命,如果相互割裂地说它是马列主义在中国的产物、儒家在今日社会的复活,或者是“全盘西化”的必然结果,恐怕都不足以解释这个文明史上罕见的怪异现象。

杜:在法国大革命中出现雅各宾,彻底的集体主义、暴民运动,也是复杂现象。在西方启蒙以后引发的现代性、现代化过程是非常错综复杂的,这毫无疑问,因此,西蒙·埃森斯塔才认为,无论在世界上发生任何事情,反正西方现代化过程中出现的多元多样都能暴露出来,所以,他对我提“多元现代性”的问题表示置疑,我提出多元现代化或多元现代性就是要考虑地方知识的普世性和现代化的关系。

中国的情况的确是你谈到的,它是精英对价值系统、观念系统的重建。如果我们从发生学的角度来看,“五四运动”关键的人物是梁启超,他在“巴黎和会”看到中国受到不公平、不合理的对待,因此他发回的电报,引发了很大的反弹。开始的时候,基本上是北京的学生运动,后来,全国的学生以及有爱国精神和情绪的工人、商人都参加了,成为全国性的运动。但是真正塑造“五四”的思想论说的毫无疑问都是知识分子,这批精英看到的背景是群众性的反帝国主义和爱国主义,这是他们能够成为一大思潮的原因。这

股力量“学衡”那派人没有特别关注,基本上对这敏感缺乏同情,所以他们没有成为现实意义上的公共知识分子,只成为学者、学究。真正把这套资源积极调动充分利用那是李大钊、陈独秀等人所代表的马克思主义运动。事实上“五四”时代才开始介绍马克思主义,布尔什维克在20世纪20年代初还是新名词,到了20年代后期、30年代已经成为思想主流,这是为什么?这个转变实在太重要了,我想与你讲的那些因素有密切的关系。这里面还有些因素要注意,“把线装书丢到茅厕里三十年”,这话是吴稚晖说的,他是无政府主义者,还有巴金,他们这批人从法国回来,与从美国回来的胡适等人,与从日本回来的鲁迅等人,与留在国内没有出国例如吴虞等人,他们之间不尽相同,但是都对解构中国传统、向西方寻找真理有共同的认识,形成了“统一战线”。鲁迅比较有独特性,他对英美回来的那些人的痛恨可能更甚于对传统的痛恨,当然,在那些知识人中,他的泥土性几乎是最强的。另一个因素绝不容被忽略,所谓新文化运动是个白话文运动,白话文是要彻底消解古代汉语,像韩国废除汉字用韩文,它是有很强的社会基础,当时对媒体出版产生了很大影响,据说当时商务印书馆和上海地区所印的书是美国出的书的总和,这导致了一个新的阶层的出现,识字的人空前的增长了,这在社会转型中会起很大的作用。

最后,我想讨论关于儒家所受到的冲击。儒家包含的内容很多,至少是道、学、政三面:基础理论、学术传统和经世致用。它所受到的冲击是真正全面的冲击,与佛教进入、蒙古入侵时很不相同。佛教的冲击基本上是精神世界的冲击,佛教在中国大盛的时候,儒家在社会伦理,政治制度方面发挥重大的作用,在政治上,考试制度、官僚制度方面基本上是儒家的影响,对民间的很多习俗的影响也是儒家发挥的作用,从汉到宋这段儒家有实际的社会作用。

蒙古入侵对儒家的冲击也很大,但是元代出现了儒家化过程,整个元代的建构主要是儒家的。这次西方文化的冲击,除了上面讲到的军事,还有工业、政治制度、社会组织和可以普世化的价值系统,它是非常全面的,这个冲击虽然时间不长,不过两三代人,但儒家所有的强势都已经被消解了,这点与儒家作为一个轴心文明的特性有关,儒家文明是入世的,这意味着它要在生活世界中起作用。在一个精神文明受到极大危机的时候,例如基督教、佛教,它可以从人的日常生活、从政治领域中退出来,找到另外的净土发挥它的力量,可以在庙宇、教堂找到它安身立命的天地。儒家主动自觉地选择生活世界作为它唯一发挥积极作用的领域,在社会上的组织如私塾、乡约、社学和义仓,基本上也是政治文化、社会伦理连在一起的小集体。如果它在这个领域无法做出回应的话,那它所有的资源都不可能开发出来。这是大问题。

另外,300年来,儒家被一个少数民族所掌握,它只有100万人,要在中国站住脚,对成千上亿人进行统治,它需要真正地充分掌握它的象征权力。他们确实做到了,到了清朝崩溃的时候,真正做国学最好的一批人几乎都是满族贵族,一直到今天还有不少的满人的文化精英,这些人成为塑造中国文化的一些重要人物。因为朝廷贵族掌握儒家资源,在儒家内部发生了一些变化,在乾嘉时代,它几乎成了完全的专家之学,后来到了魏源、龚自珍,开始重视西北地理,注重经世之学。虽然有《皇朝经世文编》,但真正经世这条路根本无法开出来,这方面的资源由于皇权的影响而无法充分发挥积极的作用。因此,儒家知识分子的强项,注重政治制度建设,基本上完全被阻断了。儒家最好的一批人去搞朴学,他们有经世致用这一面,但是在非常扭曲的心态中进行的,等于是有强烈的要在经世致用方面发挥作用的愿望,但是只允许做朴学,这导致了

委曲求全的知识分子心态。

黄:上面我们对中国知识分子在“五四”时期如何了解现代性及其心态和一些后果作了初步探讨,现在,我们可以把这方面的问题再进一步深入。一个基本的问题是:本土资源在“五四”的现代性思考中几乎完全没有出现。今天,当我们回首“五四”,不敢说,我们的考虑一定比“五四”那代人更深刻,但是,我们的视野以及对这个问题的意义的了解要比他们更宽广。这包含两个方面,一是,民主实践在过去的100年来所遇到的困境,包括西方学者对这类困难的反思,其中最重要的就是启蒙的资源能不能充分地面对人类未来,存在着一个民主和现代性的大反思,你提到哈贝马斯,当然还有罗尔斯,他突出“公义”,对狭义的自由有比较深刻的反思,等等,都是属于这个方面。民主实践所展示的国际视野与“五四”知识分子所掌握的资源已经完全不同了。二是,随着现代性在世界各个地区不同程度的开展,各地区的本土资源介入了现代性,使得现代性多元多样,这个经验在“五四”时是很不充分的,“五四”所看到的现代性事实上是极其抽象的,是“一次大战”后崇拜力量、崇拜技术、崇拜物质形态的现代性,而今天我们了解的现代性的内容比那个时代要丰富得多。这些新的内容有来源于现代性的自我反思,也有源自各种不同地方资源对现代性的改造和再创造。由于这些改变,我们有可能在新的语境下讨论问题:中国的本土资源和一个经过反思的现代性,有没有可能在当代中国的实践中,为人类的未来发展创造一个可能的新典范。

杜:这是严肃的问题,值得进一步推敲。你提的这两个方面都要深入了解,我前面提到启蒙可以从三个不同角度来理解,启蒙作

为文化运动、文化现象,作为一种尚未完成的理念,以及启蒙作为一种心态。我以前的关注比较集中在启蒙作为一种心态,从这个角度来了解启蒙从“五四”以来所发展的各个不同面向。但是要了解启蒙和现代性的关系,哈贝马斯提出的启蒙理念在进一步发展,值得我们严肃对待。他提出这个课题时有一个非常深刻的背景,就是他自己的谱系,以前我也提过,但我最近再思考,发现可能我们对他的谱系观察得还不够深入,在他的谱系的后面还有一些背景的预设,他是从马克思,经过韦伯和哈佛的帕森斯,尔后是他自己,他是新左翼,法兰克福学派中现在还在努力发挥重要影响的,他大约是最的一位。他在反思现代性时,是接受了韦伯关于“祛魅”那个观念,其实,在这后面还有一个预设,就是“演化论”。帕森斯有个学生叫罗波特·贝拉,他早年有一篇论文,现在他自己也不接受那个观点,叫作“宗教的演化”,他认为,人类的宗教经过初民的宗教,然后经过远古的宗教,再经过历史的宗教,才进入前现代的宗教和现代的宗教,有这样几个大阶段。一般我们所关心的轴心文明是属于“历史宗教”阶段,韦伯认为这个时期的宗教都经过了理性化的过程,才从原初的宗教、远古的宗教变成历史的宗教。后来在讨论轴心文明的兴起,所谓超越的突破、“第二反思”,都是沿着这条思路。贝拉是属于韦伯、帕森斯这条线索的,对基督教以外的传统,他也做过研究,如“日本宗教”对佛教、儒家和伊斯兰也有所涉猎。他认为除了基督教,其他的“历史宗教”都不能进入前现代和现代,真正能够从历史宗教进入前现代宗教的只有基督传统的新教,所谓前现代宗教,在他看起来是一个突破的过程,这个突破是由马丁·路德完成的,马丁·路德突破了前面提到的 Christendom,这是一种宗教的政治控制系统,贝拉诠释了韦伯的观点,只有基督教有马丁·路德改教这样的大转变,这才导致了新教伦理

的可能,没有路德改教,新教伦理是不可能的,而新教伦理又被认为是资本主义出现的精神资源,资本主义又是现代化的动力,这样就提出了一个重要的观点:现代性的出现另有基督教的源泉。我们前面提到启蒙所代表的现代性是反宗教的,而且反宗教的情绪非常强烈。但是从韦伯的角度,不管启蒙是否反宗教,现代性的出现事实上是新教伦理的作用,他们用了这个词,叫“未可预期的后果”。可是,从基督教神学角度来看,促使资本主义出现的所谓新教伦理是既不合情也不合理。有一个基督教的神父叫韦伯·拜克斯顿,他说,在基督教的立场上,财富只是身上的外衣,基督教的宗教信仰绝对可以把这个外衣脱掉,财富对一个真正的基督徒是没有腐蚀能力的。后来,韦伯用了这个词“铁笼”,这个词他只用过一次,意思是没想到100年后身上的外衣成为我们的铁笼,也就是说财富基本上腐化了基督教的精神。在《新约》里,一个富人要进天国比一个骆驼穿针孔还难。基督教兴起的时候,伴随了禁欲主义的发展,很多教派认为只有舍弃所有的财富才能听到上帝的声音,现在,这个情况被彻底改变了。

由于受韦伯的影响,几乎所有研究现代性的人,分割了现代性、前现代性与它出现以前的所有传统的关系,而现代性的出现在人类历史上是个特例,由于它的出现把所有其他的文明资源都边缘化了。你所提到的其他的本土资源,要么被认为是阻碍现代性、但根本阻碍不了的那些心灵积习,要么就是被现代化抛弃的过眼烟云。20世纪50年代,在哈佛通过帕森斯的工作,现代化理论如日中天,全美国的社会学界和政治学界都是讨论现代化,当然现代化也主宰了那个时候经济学的研究,当时在经济发展领域中极有影响力的是罗斯托(Rostow),他提出所谓《非共产党宣言》,一种经济发展阶段理论,有点像马克思主义的五种经济发展阶段,是“进

步”观念主导的一种理论。不难看出,当时从事现代化理论研究的学者对轴心文明基本上是持否定的态度。

更进一步,这种宗教阶段论对所有初民文化都是排斥的立场,所谓的土著文化,例如夏威夷、美国印第安、太平洋岛屿、阿拉斯加,所有的这些土著文化,更不要说中国的少数民族、印度丛林中的部落,非洲根本就是化外之域,都是被现代化排拒的,根本不认为这些资源还会有什么用处。可是哈贝马斯反思现代性,把启蒙作为没有完成的理念,他是受到了当代的冲击,因此,他的回应很值得我们考虑。根据罗蒂的理解,主要是来自两个方面,一方面是海德格尔、德里达所代表的,另一方面是福柯所代表的。海德格尔和德里达对现代性的质疑主要是从技术入手,特别是技术宰制人的心态,从庄子的角度说就是“机心”,这个“机心”的出现是从苏格拉底开始的,苏格拉底的对话就是通过辩难、理性来讨论问题,那就培养了机心,一直到现在,工具主义所代表的技术对人的全面的控制,所谓系统工程、社会工程都是从这个传统来的,这是人类的大“祸害”,甚至像海德格尔在“二战”前曾充分肯定希特勒所代表的具有原始日耳曼精神,把希特勒当作德国群体回到古希腊精神的一种体现,当然后来他是后悔了。这条思路到了德里达就是“解构”的出现,集中在解构“逻各斯中心主义”,从语言下手进行彻底解构,就要进入欧洲中心主义的核心,就是逻各斯中心主义,认为逻各斯的出现就是理性的出现,逻各斯出现以后,西方就走上了“机心”的不归路,一直到今天。要改变这个状况,就要釜底抽薪,从海德格尔的角度,就是要认识“此在”,通过对“此在”的充分的认识,然后聆听存有的声音,这个工作是非常艰苦的,但是他通过《存在与时间》取得了划时代的成就。哈贝马斯认为晚年的海德格尔走向神秘主义了,他失去了思想动力,到了晚年有点不知何去何从

了。这是哈贝马斯的判断。但是,我在柏克莱的一位同事,研究海德格尔非常有名的专家,他只研究晚年海德格尔,他认为,海德格尔到了晚年真正呈现出西方哲学家难得的深刻的智慧,要通过另一种语言来展现,是诗的语言,通过荷尔德林,也有人认为他受到禅宗、道家的影响,就是说,他的资源变宽广了。

另一面的影响是福柯,我第一次接触福柯,大约是1972年,一个研究生叫约翰·汉德森(John Henderson),后来在中国科学史的研究上很有名,他第一次介绍我看福柯的《知识考古学》,以后我又读了《物的次序》等。他对古代至今的控制系统非常重视,比如神经病,如何处理神经病,福柯认为处理神经病作为一个制度是18世纪以后出现的,建造许多神经病院;再比如监狱的出现和发展,通过这些来了解关于控制的问题。他基本是打破了历史的界限,用同时性、共时性来研究,最初他对典籍很重视,后来比较淡化,在他看来那些问题挖下去都是权力的问题。从权力的掌控到各种不同权力的运作,军事、法律、意识形态、理念、哲学、文学都是权力,突出“霸权”的问题,为什么要“颠覆”、“打倒”霸权,是为了大众能够寻找解放的方法,他对不管是历史的还是现实的权力进行严厉的解构,真正是为了大众和个人的解放。其实,这些人多多少少都受到尼采的影响,他们认为现代性真正的问题是来源于康德的建构的理性主义,这方面尼采对其所做的批判是相当尖锐的,海德格尔、德里达、福柯都受到尼采的风格的影响。在这样一些氛围中,哈贝马斯重新提出“启蒙理念的继续发展”,他就要顾及对各种对理性的不同的批判,因此,他提出“沟通理性”绝对不是简单的为启蒙运动找出一条生路而已。经过他的深刻反思,不管这些人的批判能力是多么强大,颠覆性有多大,假如启蒙所代表的理性不能再扩大,下面的路就很难再走了,他是看得很清楚,从福柯对权力的颠

覆到德里达关于建构的考虑,都是“破”的力量很大,可是,怎么建构呢?假如不通过更宽广的理性视野能够建构吗?在他看起来“启蒙的继续发展”应当是不言而喻的。可是,做这个工作谈何容易,但他循序渐进,锲而不舍,一步一步在向前推动,成绩斐然。我以前对他进行了比较严厉的批评,主要是在三个方面,一方面是对自然的接触不够,启蒙的两个盲点也是哈贝马斯的盲点,另一个是对宗教理解不够,另一方面是他对比较文化重视不够。但最近接触到一些和他很接近的人,发现他现在真正的用心是在宗教,我以前知道他对宗教的态度基本上是感情的,他的女儿非常虔诚,现在看来,他在理论上也在努力地了解人的宗教性。如果他在这个方面有所领悟,那对自然、对比较文化也会有所觉悟,但他毕竟年事已高,到底能走多远,恐怕也不能令人乐观。难能可贵的是,他作为一个欧洲大陆哲学的重要人物,在晚年,他花了很大功夫了解英美的语言哲学,而且他的确进去了,与很多重要的语言哲学家建立了很好的联系。他比较成功地从分析哲学方面处理了“沟通联系”的问题,特别是沟通理性背后的语言预设他做了很多工作。因为这个原因,他和罗尔斯建立了很好的学术关系,罗尔斯晚年甚至觉得自己年事已高,很多其他的东西不能再看了,要集中力量处理哈贝马斯提出的问题。后来罗尔斯把正义的问题和对美国民主制度反思结合起来,与他和哈贝马斯的交流有一定的关系。这个方面我的了解很不够,可是这很重要,值得进一步研究。从上面提到的这些,回应你提的第一个问题,很明显在这个思路下,本土的资源是绝对没有办法开展出来的,因为本土资源在他们看起来是完全过时了。麻省理工学院教授丹尼尔·莱纳写了一本书《传统社会的消失》,他和很多杰出的美国犹太学者都认为以色列和阿拉伯集团的冲突就是现代和前现代的冲突。毫无疑问,英美和西欧与

其他地区的冲突多多少少被理解为经济发展阶段不同、现代化的程度的不同、理性化的全面性程度之间的冲突,我相信直至今日,还有很多人是这样在思考问题,能不能进入市场经济、能不能进入资本社会、能不能进入民主政治,是所谓进步的社会标准。

你提的第二个问题,我想先简单说一下,以后我们还可以展开。为什么现在开始对本土资源重视了?生态环保当然是个大问题,但不只如此,还有其他的因素。比如市场经济,从哈耶克的角度看,那是一种自然秩序,你永远没有办法靠人的理智,个人的、集体的、政府的,来穷尽它的秘密。看起来它很简单,就是买和卖,但是参与的人太多,关系太复杂,它那么大的动力是如何运转的,仅仅靠人的理性永远都不能完全弄清楚,可是它在深层上有一个如同宪法一样的机制,你越让它自由发展它的力量就越大。哈耶克本人对传统的资源非常重视,他的谱系上有阿克顿勋爵(Acton)、爱德蒙·博格,他是个保守主义者,哈耶克重视他也反映了对传统的重视,还有李卡尔多、亚当·斯密这些人,他的市场经济理论里面有很大的空间,可以让传统发挥作用。此外像民主政治的问题,假如你不是狭隘地把它当作只是选举文化,而是一种生活,是一种公共论域,是一个辩难的场所,这样它的空间也会很大;再如市民社会也是多种多样。关于地方知识,有一个人叫克里夫·济尔慈(Clifford Geertz),我认识他,他曾经评论过我的文章,他有一本书就叫《地方知识》,他是文化人类学家,集中讨论的是印度尼西亚,特别是巴里,他从斗鸡这个现象来了解“礼”的问题,他是强调“厚度分析”,而不是浅显的描述,他从文化人类学中开发出很多新的观点。现在在历史学、社会学、政治学、哲学中受这种文化人类学的影响非常大。人类学家专门研究初民,也就是研究前现代,而且是有机整体的研究,他们的研究对哲学方面有很大的冲击。大约

在 20 世纪六七十年代,我在柏林的一个会上提交了一篇论文,关于儒家的普世价值,济尔慈是做我的评论,他从三个方面了解我所碰到的困境:第一个,我是一个专题研究,儒家当时很多人未必知道,只是一个地方知识而已,在这个专题上要与完全没有这方面专业知识的人沟通;第二是一个现代人要对传统文化进行诠释;第三是一个跨文化的沟通,一个东方人要和西方人沟通。所以,这是跨学科、跨时代、跨文化的交流,这三个力量的结合所造成的语言上的困难是巨大的。他说,我看你的文章,你的语言方式总是:“这不是说……”“这不意味着……”。你为什么用这样的语言方式,是因为你常常被别人认为你就是“这样说”,这不只是语言的困难,更进一步是理解的困难。后来《东西哲学学报》不仅发表了我的文章,还发表了他的评论和我的简单的回应。这位先生是发展人类学的本土资源的重要人物。另外,也不要忘了,帕森斯在他的理念中突出了两个人物,一个是韦伯,另一个是法国重要的人类学家涂尔干(E. Durkheim),他最重要的贡献是“礼”的问题。他和后来的结构人类学家列维-斯特劳斯也有关系,这些人对本土资源的问题有敏感。这是和韦伯不同的路向,如果突出这一面,情况会很不同。

黄:我想关于现代性反思的问题还可以再进一步考虑。如果从西方内在的思想谱系上了解现代性,事实上可以看到有两个不太相同的径向,或许可以把它们看作是西方的发生学意义上的两种现代性。一个是通过法国启蒙学派、百科全书派到康德,是哲学、世界观、知识论,包括伦理学等方面的现代性建构,这是一个精神性和价值性相当突出的现代性叙事,我们所说的启蒙理性多半都是指这个方面。你刚才讨论得相当丰富的那部分主要是从新教伦理开出的现代性,在现代社会中比较突出的是英国的实践,其中

不可忽视的是马丁·路德的改教和加尔文的清教运动还有很多不同,他们是通过财富观念的改变引导了现代性,主要是通过资本主义的成就来证明了这种现代性。我注意到关于现代性的当下语境中事实上有一种内在紧张,一是通过大陆理性的传统来突出启蒙、突出现代性的价值认同,另一种是突出市场、突出资本主义的现代性。现在看来,随着后起的现代化国家追逐财富和富强的心态越来越强烈,在现代性理解上,由新教所开展的英美的现代性变得越来越强势了。中国内地的知识界现在的现代性讨论基本上也是围绕英美的典范开展的,所谓自由主义和左派的争论,基本的资源都是来源于英美的现代语境,而对欧洲大陆的理性主义的现代性资源不仅是认识不够,甚至还有很多误解。

杜:我插一句。有趣的问题是,马丁·路德是德国的,所以路德教派在德国的影响很大;加尔文是瑞士的,他在瑞士影响也是很大。如果把英国、德国、瑞士、荷兰这些地区,再加上美国,因为美国早期,清教徒在新英格兰扎根,一直对美国的影响很大,在这样的地缘论域中,它相对的就是拉丁地区,受天主教影响很大的地区,比如法国、意大利等。为什么资本主义精神在英国、德国、瑞士发生?还有荷兰,荷兰在资本主义早期阶段上非常强势,日本当时要学的就是荷兰,还搞了“兰学”,影响很大。有些地区确实就是出科学家,比如英国出牛顿,德国出爱因斯坦、海森堡,现在,非常重要的是丹麦,量子论创始人玻尔就是丹麦人。但是意大利、西班牙、法国的一部分,这些天主教的文明地区,例如佛罗伦萨,虽是人才济济,文学、音乐、艺术各个方面很有成就。但是,最有文化,不见得最能发展现代意义上的科学,也不一定是真正的资本主义的重点。资本主义的理解现在也有些问题,韦伯特别注重的是它的

工业革命的方面,但是,在资本主义兴起中还有一个非常重要的因素就是金融财政的系统,像银行、贷款、各种不同的自由组合,例如当铺等各种组织,这是非常复杂的面向。你所讲的“两种现代性”的问题,我能够接受。要考虑“大陆理性”的影响,比如韦伯所讲的理性化,我相信不管是西欧、美国,还是其他地区,从现代化大思潮来看,资本主义、民主政治、市场经济、特别是官僚(科层)系统,加上大学的管理,等等,都是理性化的结果。即使基督教本身的组织也有这一面,有很严格的自律,因为这一点,所以,它的资源是绝对不浪费的,而且生活非常节俭,同时有强烈的意愿要对外部世界,包括自然界重新塑造,这些都是资本主义能够发展的重要因素。

黄:你提到的这些方面很重要也很有意思,值得进一步研究。我注意并且提出这个问题大致上还有两个考虑:一个是现代性的实践过程如何理解?二是中国对实践的现代性如何取舍?即要什么和不要什么的问题。明显地可以看到,受到新教和加尔文教的影响,英国和美国所走的路,从政治制度安排到市场经济,到社会组织,都和从启蒙理性走出来的大陆理性的现代化有显著的不同。无论是表现方式,还是精神追求方向都有所不同。比如,在英美的大传统上,它对市场的力量有特殊的重视,而从启蒙理性出来的传统,像法国、德国、意大利,它的确更看重如何运用理性的力量使市场健康地发展,这就导致了政府权力在调控市场方面比英美政府有更强的意愿和更大的力量。再如,在个人与社会的关系上,英美的传统是诉诸个人,个人是社会的绝对的基础,个人也是市场的基础,形成所谓私有制的市场经济;但是例如法国、北欧一些国家,虽然也强调保护个人权力,但是它们更重视公共性,更重视如何运用国家力量来保护个人、保护大众,尤其是保护弱势群体,所以,它们

的市场与英美不同,是国家占主要份额的市场经济,我1997年离开法国时,它的国有企业占法国经济总量的70%,最近几年,为解决欧盟扩张所出现的经济困难,它减少了国有企业的比重,事实上,国有资本的增减成了它调节经济的手段。而北欧诸国国有资本的比例比法国还要大。在政治组织结构上,英美的传统受洛克的影响比较大,主张弱化政府,强化市场,实行选民政治和代议制政治制度,熊彼特的那种“民主就是选举”的观念根本就是英美政治实践的产物;相反,你看法国、西班牙、意大利等拉丁传统国家,他们更多地考虑选举制度和公共意志之间的关系,法国的政治选举结构就与美国的不同,把总统作为国家权力象征与总理作为政府权力象征的选举分开进行,使得人民有更多的机会来参与和安排政治权力结构。因为这些理念的不同,在具体方面的差别就更为显著,在美国,工会的力量极其微弱,它的影响差不多只能局限在一个具体的单位,对于大社会而言,几乎起不了什么作用;而在法国,工会的力量太大了,尤其是行业工会之间的联盟,在一定的条件下,它的力量甚至大过政府,这至少说明在法国作为有实践意义的公民社会和民间组织的力量比美国要大得多。因为这个力量的强大,民间利益、公共利益受到重视和受保护的程序要优于美国,法国和欧洲一些大陆国家对开私车的人征很高的汽油税用以发展公共交通,而美国基本上是依赖个人交通工具,公共交通几乎到了破产的边缘。在法国,教育基本上是公共事业,最好的一些学校差不多都是国家的,无论是法国人还是外国人进这些学校读书只要交大约200美元的注册费,不需要付学费,在美国虽然也有公共教育系统,但是经费始终是最大的困难,没有办法吸引好的师资和优秀的学生,好的大学除了极少数公立大学绝大多数都是私立的,学费之高令人望而生畏,例如哈佛一个学生一年的花费要4万到5万美

元,虽然有奖学金和银行低息贷款,相比欧洲,无论如何是莘莘学子难以承受的沉重负担。欧洲的强调公共性和美国的突出个人导致的社会差别是非常大的,我的法国和美国的朋友们之间有一个有趣的看法,法国人羡慕美国人的自由和财富,而美国人羡慕法国的福利待遇。这是两种不同的社会组织方式,不同的生活方式,它的后面是不同的现代性理念和不同的价值观。现在,在西方内部存在着对启蒙的再认识和对现代化的反思,而且最近20年来这方面的批评主要是针对以美国为代表的现代性。这是一种资本主义的现代性,突出效益,突出生产力,突出对财富的追求,突出个人中心的现代性。而值得重视的是,中国似乎正在把这种现代性当作理想目标。

杜:请等一下,你刚才讲了值得注意的问题。确实有这样一面,“大陆理性”对市场的发展运用政治权力进行调控,美国受到自由主义影响,尤其是洛克的影响,对政治的干预总有深刻的怀疑。事实上,在“一战”后,罗斯福新政以前,美国的知识界有一种左倾,这是由于苏联的出现,知识界以此作为参照,认为这可能是人类文明的未来。当时有个美国记者律德(J. Reed)访问了苏联,他说:“我看见了未来,未来确实可行。”这大概可以看作罗斯福新政的一个背景。假如没有罗斯福的新政,美国能不能顺利度过“大萧条”是值得存疑的。正是因为“新政”,大政府的力量才出现在美国。有一个事实是无可置疑的,无论是英国还是美国,你一直都强调政府的干预是不合理的,因为不利于市场的发展,但是每一年政府的预算和政府的力量都在膨胀,在美国二三百年的历史中,这是不争的事实。里根时代,每天都在讲小政府,可他的政府比他以前的不知大了多少。政府资金的运用从比例上没有办法与法国相比,但

是官僚系统的扩张可以说是无孔不入。洛克所代表的自由的理念、选举、限制政府力量,还有私有财产,这后面真正的力量是个人主义。罗伯特·贝拉,你也看过他的书,我和他很熟,在柏克莱的时候,我们经常对谈,他最感到不安的是美国社会是极不健康的个人主义,而这个思想的出现和洛克有很大的关系,他对洛克是批评的立场。现在,社群伦理这个方面对洛克的批评很强烈,因为美国的自由主义受洛克的影响实在太大了。贝拉和他的合作者有两本大书,与对美国社会重新定义有关,一本就是《心灵的积习》,你上次提到这本书,用托克维尔的观点批评美国不健康的个人主义,是一种宰制性的、掠夺性的个人主义;后来他们又写了一本书《好社会》,什么叫好社会,好社会需要些什么,这反映了他们的未来理念,而能不能实现现在还说不好。另外还有一位学者是杜威研究专家,同时对宗教学方面也有很大贡献,最近十几年来全部精力都放在“地球宪章”的工作上,叫斯蒂文·洛克菲勒(Steve C. Rockefeller),是洛克菲勒家族杰出的学者,现在是洛克菲勒基金会的负责人,他受到杜威的影响,一直在考虑的问题是“公共哲学”,他始终在强调民主制度的精神性的问题,在一个民主制度中能不能创造人的精神素质,能不能实现人的自我超升?民主从选票政治的角度来看,它是一个拉平的过程,越来越庸俗、越来越迎合大众的世俗的要求,怎样才能突出人的精神性,怎样才能使高品味的东西可以在民主社会中发展?我们知道,前苏联的芭蕾、音乐、艺术等方面水平很高,市场经济冲击,政府力量减少,这些方面都开始退步、衰落。可以用一个十字架模式来说明问题,十字架的横轴左面是效益,右面是社群;纵轴上面是自由,下面是平等。这里的问题意识是你要追求效益发展经济,你就会影响社会的凝聚力,这之间如何配合;另一面是你要突出自由,那平等、分配这类问题如何解

决。在这四个向度中进行了很多讨论和辩难。

黄:我最近参与一些欧洲最新学术著作的汉译工作,注意到对于资本主义的现代性批评变得越来越强了,这后面有近代传统的理性主义和经验主义谱系冲突,但是其问题意识是完全在现代性的意义上开展的。你刚才提到哈贝马斯的工作,他提出沟通理性,对工业化高度注重科学技术所产生的现代性的缺失他所做的批评和反思,其后面的资源还是与大陆理性主义传统有关,他提出启蒙理性的继续发展,还是贯彻理性至上原则,这是他的根深蒂固的脉络。但是,重要的是,你提出了他的另一条线索,就是从韦伯到帕森斯这条新教色彩比较鲜明的路线,特别是他对语言逻辑哲学的重视,这在理性主义哲学家中是比较罕见的,看起来他是想把这两种资源有机协调起来,这是个可贵的努力,我在他的作品中也影影绰绰地看到这种努力的倾向。其实,罗尔斯也有这一面,他自己说明他的理论资源是来自洛克、卢梭、康德,是企图在个人自由的基础上开辟一条社会公正的道路。这大概是因为这两个人晚年能真正对上话的深度原因,他们是代表了在西方传统资源内部进行自我改造的方向,这条路能不能真正走出来,现在还很难说,哈贝马斯的理论最大的困难在于它的实践的可能性,罗尔斯的理论虽然在美国学术界有很大影响,但是要进入社会生活,可以说是其路遥遥不知所终,何况他还有理论上的困难需要进一步完善。如果把他们放在同一类型来考虑,他们的共同特点都是努力企图解决“在自由中追求平等”的问题,但是这个大语境还有另一个向度,是哈贝马斯、罗尔斯没有涉及也难以把握的,这就是“在平等中实现自由”。这是因为他们仍然侧重在把个人自由作为绝对必须的前提来开展他们的理论叙事。这不能怪他们,因为西方近代的学术

从总体上看有一种重视分疏的特点,这是一种建构色彩非常鲜明的理论预设,无论什么事物首先分成两个基本对立的方面,然后加以选择和处理,所谓的“二分法”,于是社会生活、政治活动首先被解析为个人和社会这两个截然对立的基点,要么从“个人”出发,要么以“社会”为起点。从个人出发的,走向了资本主义,从社会出发的,则发展出社会主义。但是除了这种模式,还有另一种典范,一开始就在社会 and 个人的统一性上考虑问题,把人的社会历史理解为一个丰富多采而又源远流长的有机的整体,不是在个人和社会之间不可回避的二择其一,这个典范就是儒家的世界观和发展观。

因此,我想我们还是回到儒家这个角度来考虑现代性的前景吧。这里面有两个方面,一是它的资源能不能成为普世的现代性的参照,二是它能不能面对它的族群自身的困境,尤其是这个族群已有的现代性意识形态,从“五四”以来,中国有关于现代性的各种各样的看法,有一部分是西方的影响,另有一些是它自己的当代经验所孕育出来的,假如儒家思想连自己家园中的问题都不能回答,遑论全球现代性。“五四”前后,寻求“富强”的理念出现,说明以资本主义为主导的现代性已经进入中国,至少成为一部分人心目中的现代性典范,但是以资本主义配置的现代性在中国虽然轰轰烈烈一时,而最终走出来的却是社会主义的道路。如果先放下中国的特殊性,在一般意义上了解,社会主义的现代性和资本主义的现代性事实上都是从启蒙的源头流出来的。为什么中国人“寻求富强”,可走的却是社会主义道路,这后面有一个现代性理解的预设是我们应当重视的,当时的中国接受了什么样的现代性,为什么会接受这种现代性,又是如何接受的?我所指的不是少数知识分子所掌握的观念,而是普罗大众所做的社会选择中体现的现代性意识,是草根社会和日常经验对现代性所做的选择。在那个时代,儒

家作为意识形态是被彻底地边缘化了,无论资本主义还是社会主义都在意识形态上与儒家坚决地划清了界限,这个共同点也反映了启蒙的特点,把任何地方知识都当作“历史形态”关闭在现代性的大门之外,资本主义、社会主义概莫能外。但是作为族群的心理力量和习惯性的生活方式,儒家又并未完全缺席,它在深度心理的层面上参与了中国当代现代性的建构,无论是正面还是负面,这个作用应当揭示出来,这个儒家的自我反思事实上对思考今天儒家的现代性是有意义的。这就是说本土资源的现代性转化是可能在两个不同的方式上发生作用的,一是你自觉地了解你的本土资源,有选择地让它发挥作用,另一个是你没有自觉,不做选择,本土资源在非自觉的情况下发挥作用,这就有可能使得真正健康积极的方面不能充分发展,能够发展的反而是负面的糟粕。从这个角度看,知识分子的责任就非常重要了。

杜:因为“富强”的压力,资本主义的理念在中国有所发展,这是个毫无疑问的事实。族群的内部也的确面临各种各样的挑战。在本土资源和现代性的问题上,真正关键的是文化认同出了很大的危机,有人说是认同破裂的困境。这是从鸦片战争以后慢慢发展而来的,我们在前面讨论过从“洋务运动”以来,中华民族走向现代性的坎坷的心路历程,到了“五四”构成了文化认同危机的总爆发,对以后的历史而言,它形成了一个有宰制性的心态,这里面包含由“富强”所带出的科学、民主的问题。“五四”的出现的导火线,是因为梁启超参加“巴黎和会”发现山东半岛不仅没有归还我们,而且从德国转手到了日本,这种强烈的愤愤不平使得中国代表团撤出“巴黎和会”,他的电报发到北京,学生和知识分子就上街了。这可以说是反帝国主义,后来发展出反帝反封建。

反对帝国主义的心态背后有很多理由,可能不只是爱国主义那么简单,当然民族受到屈辱,被不公平对待,可以引发巨大的爱憎情绪。这后面是极其强烈的公义,对外而言,列强不能欺负我们,我们是天朝礼仪大国;对内部来说,因为公义的出现,才有妇女运动,才有打倒封建。因为封建是等级森严的一套制度,很多有活力的积极因素不能调动起来,社会上的政治组织基本上是掠夺性的政治组织,后来袁世凯要做皇帝回到专制,激起对专制和旧制度的极度痛恨,反“礼教”、反家族制度等所谓封建意识形态也随之出现,在旧制度中,各种民间组织的凝聚力调动不起来。孙中山对此深有感触,说是“一盘散沙”,此外,个人的积极性无法发挥,人的尊严也就无从谈起,抽鸦片的人很多,鲁迅笔下的那些丑恶现象都是事实,连胡适都有“差不多先生”、“马马虎虎”这些说法,引起那个时代对中华民族的人的性情的批判的热情,也形成了一种新的传统,鲁迅的批判是相当尖刻极端,后来有柏杨的“丑陋的中国人”,还有像李敖等人的激愤的批判,我相信都与“五四”有关系。

还有社会主义理念也在当时出现并成长起来,这个问题的面向比较复杂,我同意你说的,它确实代表了一种现代性,从俄国革命以来,我们的现代性比资本主义的现代性更公正、更全面、更有说服力;面向未来,马克思的分析说要从资本主义进入更高的社会发展阶段,就是社会主义,所以,我们不要只看到帝国主义强大,对我们强暴,我们有另外的信心和选择,可以代表更好的方向,事实上,反帝反封建和社会主义是一拍即合,非常融洽。所以,要西化,要最充分的西化,俄国代表的模式就是最先进的西化,我们要反帝反封建,俄国代表的社会主义模式不仅是反帝,它来自西方又是反西方的。这些理念纠合在一起,才使问题格外复杂。正因为如此,所以,我们不能只是从“救亡压倒启蒙”那个模式来了解。

我现在甚至有这样的感觉,一般的学者也许不一定接受,我们应当能够理解“五四”的那批精英都是年轻人,出名的时候也只有20多岁,非常了不起,这是青年文化,而且,那些人所受的中国传统学问的熏陶很厚,不要说其他的,你就看文字功夫,鲁迅、巴金等,每个人的文字都很好,古代汉语每个人都能精通,你看当年梁启超他们罗列出要做一个中国人的基本读物,那个水平现在连大学教授都不能达到。虽然他们年轻,可是他们的确有很丰厚的文化资源,因此,他们在讨论问题的时候很有气度、视野很宽,有的方面,后来的人都望尘莫及,20世纪60年代的台湾地区、80年代的中国内地所体现的基本水平根本达不到他们的高度。我看罗荣渠编的20世纪30年代《申报》所主持的几场大辩论,无论文字还是理念,现在还是值得我们学习的。这事实上也是非常难得的历史的资源。当然,毫无疑问,那个时代对传统排拒并不全面,接纳得也不够深刻,对西方引进得不全面,抗拒得也不彻底,这是事实。这后面是有问题的,我不能说他们是肤浅的乐观主义,但的确是太自信了,知识精英确实要通过变化气质脱胎换骨,以改造社会。中国当时情况是山河变色、民不聊生,但是这批人所写的东西却都是气势如虹,有一种比我们现在更恢弘的气度。即使是熊十力、梁漱溟,不管哪家哪派,都有一种元气,可谓元气凛凛。在这种氛围中,来考虑你提出的族群内部的困境为什么不仅没有化解反而越发尖锐,我们可以批判他们反思能力不够,因为是年轻人,总是习惯朝前冲;但是,另外更重要的原因是他们的确不认为传统中国丰富的文化可以成为现代化的资源,这是使我们感到惊讶的,也可以说是遗憾的。我曾经说,对外来文化,最好的选择是充分的融合,这当然很困难,日本有一些成功的例子,印度尼西亚的苏加诺也有一些成功的经验,土耳其也有可借鉴的方面,还有印度,这些地域都有

成功的例子,但是,当时的中国很遗憾,没有处理得合情合理。在这方面可以帮助我们思考的有一个比较重要的人物,西蒙·爱森斯塔,他是帕森斯的朋友,爱森斯塔是从犹太传统出来的,而且是马丁·布伯的传人,他是个社会学家,进行各种不同文明的比较分析,他不认为传统的消失和现代性的出现是个同步过程,他认为传统在现代化的过程中有阻碍的能力也有促进的作用,是现代化过程中不能不考虑的因素。后来爱德华·西尔斯(他也是帕森斯、爱森斯塔他们的朋友、合作者)写了一本很有名的书《何为传统》,即使在美国思想界,对美国现代化的形成也有各种不同的看法。

黄:在以上我们所谈的这些部分中,已经涉及从现代性内部的部分具体因素去了解现代化过程中的必须反思的问题,比如个人主义的问题,关于政府能力的设计,关于如何了解市场,以及如何建设衡量一个社会健康发展的标准(我们现在运用的标准是生产力指数、各种与物质技术繁荣富强有关的指数)以及国家经济能力的综合指标。所有这些已经成为现代化发展的典范,尤其对于发展中国家而言更是如此,可以看到“五四”早期追求富强的现代化理念,一如既往的仍然是当代社会追求现代化的基本理念。这种状况所呈现的问题就不仅仅是从本土化的角度去进入,更重要的方面是从现代性的内部了解它的问题所在,并加以深刻反思。我们前面所谈是从谱系,从思想资源展开的,现在我们可以针对一些具体因素进行反思。在这个意义上,看看具体的本土资源能不能实质性地参与现代性的再创造。我们提到个人主义,如果从观念意义上了解现代性,个人主义是它最基础的因素,在经济上,如果没有对个人财产的保障,市场经济就不可能出现,所谓自由的贸易根本不可能存在,与此针对的就是无限强化政府权力,用政府权力

掌握和调节各个经济环节的所谓计划经济,它们的区别就在于对个人的不同定位。民主政治对个人的依赖关系更为突出,它强调选民意志,而所谓选民意志只能通过每个个人的选票来体现,从程序政治的角度看,个人是全部政治结构的基础;而社群主义批评自由主义的最猛烈的火力就集中在纯然以个人为基础来结构社会的立场,以及由此引起的社群解体的问题。在现代性叙事中,个人主义对经济、政治、社会都是基本要素,由个人主义所产生的困难和引起的争论同样也非常突出,对西方来说,离了个人主义不行,不批评个人主义也不行。中国作为一个发展中的转型国家,它有自身的资源,虽然这个资源在“五四”以来遭到很大的破坏,但是,在日常生活中,在相当一部分知识分子的生命习惯中有很多保存,例如鲁迅、胡适这些强烈反传统的人的生活习惯仍然是非常传统的,事实上,这部分资源还在,问题在于有没有可能让这部分资源自觉地展现它的生命力。所以,我想应当重视在具体的问题上开展一些新的论域,使对启蒙和现代性的反思更有针对性也更深入。比如,因为西方重视个人,所以中国的反思中就认为儒家的基本问题是完全没有个人,个人淹没在集体主义之中,因此儒家社会发展不出市场经济,儒家社会也不可能出现民主政治,等等。这里的问题是两方面的:第一,个人主义是不是现代性并不可少的价值,既然不健康的个人主义已经成为现代性的祸害,有没有可能在非个人主义的基础上重构现代性;第二,儒家是不是完全不重视个人,是不是因为它是集体主义,因此,它对人的权利和人的生活、人的发展毫不关心,对人的欲望没有任何的肯定,仅仅只是所谓人伦道德说教而不顾及人的日常生活,或者只是集体主义而没有任何个人存在的意义和权利的考虑?在这方面,从“五四”以来形成了很多偏见,这些偏见相当深入地影响了对历史资源的理解,同时也使得

未来选择出现了很多本来可以避免的失误。

例如,很多学者曾经认为,儒家社会是家族本位的小农经济,小农经济只能做到自给自足,儒家的伦理不鼓励个人发展、个人竞争,没有个人对财产的追求,就不可能有开放的市场,因此,小农经济、集体主义妨碍了市场经济的出现,因为没有市场经济所以中国没有走出现代化的道路;中国要走现代化的道路,就要发展市场,要发展市场就要颠覆儒家这种根源于宗法经济的伦理道德,反对儒家成了中国能否市场化、现代化的思想前提。直到今天,这都是极其普遍的观点,但是,在国际学术界,这种观点是越来越站不住了。美国、日本,包括台湾的一些学者有一个完全不同的观点,他们认为,中国没有发展出西方式的现代化不是因为缺乏市场经济,正好相反,是因为中国市场的力量太发达太成熟,才影响了现代化的出现。首先,说中国古代社会没有市场经济本身就是完全违反常识的,宋、明时代,中国百万人口的城市数量是世界第一位,城市规模也远远超过佛罗伦萨、米兰、威尼斯这些早期资本主义城市,这么大的城市没有市场,完全靠小农经济自给自足?这是极其怪异的想法。事实上,《清明上河图》就极为形象地记录了古代的市场景观,而《清明上河图》中的市场荣景绝不只是开封一处,很多当时的大城市都成为中国东西南北商贸交易的中心和周转的枢纽,马可·波罗、利马窦都曾经对中国的城市规模和市场的繁荣惊叹不已。但是,既然中国有当时世界最大规模的市场,为什么中国却没有发展出西方式的现代化?这是因为中国的市场一开始就在一个“反垄断”的伦理机制和国家机制中成长,儒家的“不患寡而患不均”的均富的理念,朝廷有计划地控制一部分高利润并且与国计民生有直接关系的行业,例如盐铁、漕运、织造等,有效地限制了个体商人暴利的空间,同时作为民间组织的各种行会的协调,也使得以

个人资本进行行业兼并几乎没有任何可能性,因为没有兼并也就没有垄断,没有垄断也就不可能出现对垄断产品进行大规模生产的可能,这就使得大规模的生产机制,像西方现代的辛迪加、托拉斯,不可能出现在中国的市场中,而所谓现代化正是由这些大规模生产机制所创造的。现在来看,这种大规模生产已经成为现代化的典范,各个发展中国家都在群起效仿,但是,我们不要忘了,这种经济规模曾经有过很大的代价,因为兼并和垄断导致弱势经济群体的破产,因为垄断导致业主高抬价格肆意掠夺消费者,西方的市场也因为受到这种没有节制的产业扩张的危害,最终形成了“反垄断法”,限制市场中的个人的无限发展。而这种经验在中国古代社会的商业活动中几乎是一种相当自觉的意识形态和政府机制的选择。我并不想简单得出一个结论,究竟是中国好,还是西方好,或者是再一次授人以“古以有之”、“早以有之”的口舌,那是一种我所坚决反对的文化的故步自封,是一叶障目的可笑的文化的傲慢。我想提出的是,对儒家思想的批评转化应当在一种健康的心态下开展,而不是预设一个本身就站不住脚的立场,进行一场虚拟的文化讨伐,这样的做法不仅不能真正消解儒家的负面因素,反而把有可能转化的积极因素给抛弃了。所以,儒家批评的理论立场的检讨现在也成了基本问题了。

当然,批评儒家不重视个人,因为没有个人所以没有现代民主制度,所谓“内圣开不出外王”已经是老生常谈,但是,儒家关于“民本”的思想资源,由此而产生的士大夫“为天地立命”的胸襟,教导皇帝,监督皇帝,和以“相权”为中心的文官政治对君权的制约和协调,以及经过科举取士,维护民间通向官场的渠道,使民间意志可以通过仕子进入官场,等等,这些传统的道德政治资源是不是完全没有现代意义,是不是与民主政治水火不容,中国古代有机性的政

治关系背后所包含的政治理念是不是对工具理性所主导的民主政治完全不能成为参照,完全不能成为改善民主政治的精神资源?

可以看到,仅仅只对个人主义这一个因素开展辩难,就可以引出众多的重要问题,因此,更深入地对主要的那些现代性要素进行反思应当是深化启蒙反思的重要课题。

杜:其实,我们说启蒙可以当作正在发展的理念、当作文化现象,或者当作一种心态,除了从现象上了解它,还有一个值得探讨的课题,就是它的核心价值。帕森斯当时曾经提出,现代化是市场经济、民主政治,但是这后面的核心是个人主义。彼特·伯格最近完成了多元多样的文化全球化的研究,对以往的一些基本的假设,他都否定了。比如,全球化是不是可以从美国化来了解,诸如英文的普及、清教伦理、美国的速食、娱乐电视、流行音乐等各方面,这些因素都是可以质疑的。法文、中文和其他的语言,不可能因为文化全球化就被英文所取代。饮食、衣着、娱乐虽然美国大力推广,但是日本、印度、拉美、伊斯兰国家都可能成为文化全球化的生产单位,在各个不同的领域中都可以发挥不同的力量。

但是,沿着现代化发展的线索来了解全球化有一个不争的事实:个人的选择越来越多,个人的解放、个人的主体性越来越突出。这已经成为现代性的最重要的指标,所谓个人的尊严、个人的自主的问题。如果我们问启蒙的核心价值为什么增加了个人的选择性、增加了个人的活动空间,传统的枷锁减少了,它和自由的理念、法制、理性,和人权有着密切的关系,这些是启蒙的核心价值,而且,是现在无论你在东南西北都普遍接受的普世价值。你前面提到除了现在的普世伦理,未来人类的发展还有哪些价值需要突出?从自由的角度来看,是个人的自由,你选择多了你就感觉到自由,

饮食的自由、衣着的自由、居住的自由、旅行的自由、宗教的自由、信仰的自由、集会的自由,个人选择的增加,个人活动空间的增加,这些都是必须要有的。再如理性,人是理性的动物,康德说启蒙就是人自觉地运用理性,让理性的光芒照耀世界。现在西方思想界再怎么走解构主义的道路,你都没有办法质疑宽广的理性运作。如果要保障个人的权益,没有法制就根本不可能。很多西方的学者,我想,中国的学者也一样,非常强调法治的重要性,甚至,提出德治。就有人感到很忧虑,如果德治取代了法治,那就成了人治,而不是法治了。再比如,人权是美国、联合国一直在推动的一个价值,而且美国认为这是一个可以普及全球的软性的力量。很多人认为,冷战以后,西方能够向全世界大力宣传的就是人权,人权已经成为不可质疑的基本信念。从儒家的立场看,自由、理性、法治、个人的尊严这些西方价值,不管你的视野多么狭隘、抗拒西方的心态是多么强烈,这些都是不可否认的价值。而且,因为人权不够,你就应当发展人权,徐复观先生20世纪50年代以来很多精力都花在做这方面的工作,他能与殷海光先生在这些方面进行对话。张佛泉先生在20世纪50年代就用中文写了《自由与人权》。应该说,“人权”作为西方核心价值带到中国甚至是比“科学”、“民主”还更重要的理念,后来陈寅恪坚持独立的精神、自由的学术,今天在整个中国学术界还有很大的影响。个人主义、突出个人和启蒙开辟出来的几个利益领域——民主政治、市场经济、公民社会,有不可分割的关系。西方社会,或者说任何一个社会要蓬勃发展,这些价值没有一个是可缺少的。

现在我要问的问题不是这些价值是不是应该扩大延伸,这应该没有什么问题,而是面对人类所碰到的困境,这些价值全都加在一起,是不是足够?当然,每一个都是必要的,但是加在一起是不

是就是充分的？是不是所有的价值光谱都展现出来了？回答很简单：还不够，不够充分。我们以前就提到关于启蒙的盲点的问题。这方面我们谈过几次，我觉得还要加强。在这个背景下，因为儒家经过西化和现代化的批评，它的第一个工作是对西方的核心价值能不能有一个创见性的回应，这就是能不能把西方突出的而儒家传统所缺失的价值真正带到儒家的思想理念和实践中，对儒家原来具有的价值进行转化，这个转化包括综合创造的方面。比如自由，一般来说，如果是自由放任的自由，道家比较突出，而儒家并不提倡，但是，自由作为人的主动自觉的选择，那么，孔门的同道，特别是孔子第一代弟子，没有一个不是自觉自愿参加的，没有强迫教育，没有非自由的压力让他们这样选择。它成为自由组合的社群，这个自由组合的社群有一个共同的理想，他们是在自由宽松的氛围里通过自由的交流形成共同的理想，每一个人都有独立自主的人格，有言论的自由、行动的自由、结社和信仰的自由。在儒家传统里好像没有严格的抽象的逻辑系统，但是儒家对理性，特别是合理性、合情合理非常重视，要通过人的自觉、人的反省，“吾日三省吾身”，要学思并重，要知行合一，这些观念的出现和发展都是和儒家理性有关系的。儒家虽然突出“礼”，希望法（刑）的作用不要涵盖一切，但儒家并不反对法律作为社会基本安定的必要条件。但是徒法不行，不能完全靠法，还要看执法的人，这些人应当有比较全面的知识、比较高尚的道德情操。儒家所说的“礼”很大一部分是属于法，特别是习惯法，是比较广泛意义的法。我认为，可以从儒家对知识精英和政治精英的责任的要求开发出人民的权利的观念，所要求的不只是政治权利，后面还有生存的积极权利、文化发展的权利和集体的权利。可能更宽广的人权观念可以在知识精英、政治精英的责任意识中发展出来，对自己的行为负责，对老百姓

姓的要求有持久的意愿去满足,这种运作的方式和人权绝无矛盾,而且可以培养一般人的权利意识与权利实践的能力。

那么,到底个人在儒家中的地位是什么?是不是儒家基本上就是社会伦理,比较重视集体,而轻视个人?这是很值得讨论的。《论语》中所讲的“古之学者为己,今之学者为人”,后人由此把儒家叫作“为己之学”。孔子在论“仁”时说:“为仁由己,而由人乎哉”,对仁的修炼实践是靠自己,不是靠别人,突出了“己”的中心,作为一个君子,或者作为儒者、士大夫,孟子有一个非常突出的观点“以先觉觉后觉,以先知觉后知”,“觉”就是觉悟,士大夫应当是既有知识又有觉悟的一批人,这批人当然要有独立人格;修身观点的基本预设就是有本才有末,要使你的“明明德”能够充分发展出来;从“天命之谓性”的角度讲个人和天道之间的联系,在西方是“上帝面前人人平等”,中国难道没有这一套?当然是有的,它是“上天之下人人平等”,每一个人都通过天命而有其性,其性就是人人平等,任何一个人,即使是一个罪恶的人,他仍然有超升的可能,靠他自己的自觉,靠自己的努力奋斗,人人皆可为尧舜,人人皆可成圣贤,这都是体现了人的尊严。圣人贤人的性和一般人的性是相同的。以前我们了解“仁”字,是像人偶,两个“人”字,现在,我们在“郭店楚简”中发现“仁”的另一个写法,上面是个“身”,下面是“心”,合在一起为“仁”,这表示“为仁由己”,宋明儒说儒家是“身心之学”。现在来看,什么叫“为己之学”,是“身心之学”、是“心性之学”、是“性命之学”、是“圣贤之学”,整个观念是把人当作一个内在的价值,而不是让人的价值仅仅由它的社会性、它的社会功能来规定,人是独立自主的、有尊严的个人。而且,儒家反对禁欲主义,禁欲主义在基督教、佛教中很突出,但是儒家并不提倡。它所以不讲禁欲主义是因为它对夫妇之大伦特别重视,“天地交泰”是宇宙大化

流行、生命生生不息,这都是对人应当有的创造力的充分肯定。儒家对身体也特别重视,主张人应该能够把身体所拥有的全部价值都体现出来。所以,我认为,应当从个人是关系网络的中心点来了解儒家对自我的认识,就关系网络的中心点而言,既有中心点,就是主体性;又有关系网络,就是他的社会性。这两个方面,个体性(主体性)和社会性如何才能配合,成为儒家思想一个重要的议题,也是它的特色。

面对西方启蒙所提出的重要价值,由于儒家经过西化的冲击,那些不符合自由、理性、法律、人权的儒家理念和实践基本上受到了全面的批判,包括家庭伦理中一些没有经过反思,甚至在社会上产生强烈的作用例如“三纲”完全被政治化的那些伦理因素,都被严厉地批判过。我认为,儒家的西化最主要的工作就是把刚刚所讲的西方启蒙的核心价值,作为批判儒学内部反自由、反法律、反理性、反人权的那些因素的主要的精神武器。这是所谓儒学的西化。什么叫儒学的现代化呢?经过西化的批判后,儒家内部的价值能不能开发出来,或者能不能配合具有中国国情特色又符合现代文明指标的价值,这是儒家现代化的课题。从理论上讲,这方面的工作做得还很不够,比如儒家能不能开出科学?道德理性能不能开出民主?很明显,只有儒家伦理通过西化以后,经过自己的脱胎换骨,才能对中国的现代化做出积极的贡献,才能开出这样的价值。现在我们的想法是,儒家在西化方面已经做了很多工作,从康有为以来,好几代人在做这方面的工作。儒家的现代化方面,至少从“五四”以来,儒家的思想家,特别是1949年以后在海外的那批儒家思想家,他们所做的工作基本上都是代表了人文精神之重建。儒家的现代转化这方面的努力,是希望以经过西化洗礼而存活下来的、仍然有生命力的儒家价值,来促进当代中国的现代化。在这

个奋斗过程中发现了有一些儒家的核心价值不仅是普世价值,而且面对西方的启蒙的核心价值而言,可以做出积极的贡献。

在西方突出自由的时候,如何保障平等一直是大家关心的,像罗尔斯作为一个自由主义者,能够把公义的问题带进来,事实上是想在康德和实用主义之间能够找到结合点。这和儒家强烈地关心公益的问题当然有相似之处,而且可以相互参照。另外很值得注意的是,西方当代思想家对理性所开展出来的价值也在进行深度的反思,哈贝马斯讲沟通理性,事实上是承认“他者”的存在,个人不作为孤立绝缘的个体,而是沟通的存在,所以是开放的、变动不居的、始终在进行自我转化的。这样的个人拥有一个重要的价值,这个价值现在西方的心理学、社会心理学都非常重视,这就是同情,用佛教的话讲就是慈悲,用孟子讲的话就是恻隐之心。关于这个价值,现在,从道德推理来看,尤其是儿童道德心理,同情远远先于理性,也比理性有更大的包容性,没有同情的理性,会造成非常大的祸害,而没有理性的同情也会造成负面的后果,比如溺爱,等等,但危害远不如没有同情的理性那么大。同情有很大的涵盖性和很强的根源性,如何把同情带入启蒙理性,成为人类的价值公产,这是个艰巨的课题。很多宗教领袖之所以影响力要远远超出分析能力极强的哲学家,就和对同情的关注有关;甚至政治选举,为什么有些人政治魅力特别高,比如克林顿,很多人认为,如果把克林顿和布什相比,克林顿比较有人情味,能够表现同情,能够与受苦受难的边缘化的人群对话,特别是少数民族,这是个非常重要的价值。

另外,面对法律,他们现在把“礼”译成 civility,就是公民社会的那个“公民”,这个价值太重要了,假如没有 civility,一个社会的法律系统无论多么完善,也无法运转。孔汉思现在大力推动《责任

宣言》，所谓‘责任’，如果是仅仅依靠一套官方的意识形态、依靠政府的行政权威，是绝对行不通的，因为现在参加《责任宣言》的基本上以前都是总统、总理这类人物，这些人政治性很强，常常被误解成为权威政治造势的一种活动，但是，如果你把责任当作领导者对一般人民负责，或者有权有势的个人和集团对被边缘化的弱势群体应当负责，这当然是件好事。

还有一个应当注意的重要方面，除了个人尊严和个人发展以外，现在全球意识出现了，也可以说是生命共同体的意识的出现，关乎到社群凝聚力，特别是把社群当作地球村。从这方面来看，面对人类遭遇的重大挑战，资源、水、空气、能源各个方面的来自自然的挑战，如果自由、理性、法律、人权，不加上公义、礼让、同情和责任，以个人主义为社会唯一的凝聚力，是不可能回应我们所面对的挑战的，所以我认为启蒙的这条路还应当走得更宽，哈贝马斯的努力还只是在启蒙理性的大范围中扩展空间，而我们从儒学角度的反思和他相比是有所不同的，我们一方面是让启蒙开发出来的价值资源更加深化，另一方面，启蒙本身不能开发的价值以及它自身的一些盲点，儒家可以提供反思的向度和让人类的核心价值变得更充分、更健康。

黄：我想，你对启蒙价值中自由、理性、法治、人权的反思相当深思熟虑，从儒家公义、同情、礼治、责任的资源给予回应也切中要点。但是我注意到一个说起来有点奇怪的现象，你的这些观点在中国以外的学术界被接受被认同的程度要远远好于它在中国的命运，国外的学术界不管是批评或者赞成都能给予积极的回应，但在中国，虽然现在情况有所改变，可仍然有相当一些人对来自儒家而企图改善西方的启蒙价值抱着怀疑和顾忌，甚至不屑一顾，或者格

格不入。这后面当然有“五四”遗留的“反传统”心态,但恐怕还不仅仅局限于此,重要的一点是人们接受自由、平等、人权、法治、理性这些价值观念时是无条件的、绝对的,换言之,这些观念是以一种“真理”的身份进入人们的精神世界的,好比一个虔诚信徒心目中的上帝,是不可怀疑的。现在,从哲学发展来看,“真理”是出了很大的问题,随着一元论、独断论的解体,绝对“真理”的论说很难站得住脚了,罗蒂说“民主高于真理”,虽然另有政治实践的考虑,从学术上看,他比较敏感,看到了分析哲学关于“真理”的困境和纠缠,这种纠缠的结果必定伤害到所有的启蒙价值,因此他把民主这类问题从中解脱出来,回到实用主义的立场。在我看来,这个考虑比较“技巧”,它事实上不能解决人们习惯把民主、自由、人权、理性看作一套“放诸四海皆为准”的真理,尤其是像中国这样的发展中国家,需要在多方面进行体制转型的国家。因为罗蒂并没有从民主的内部出现的问题和民主在实践过程中面对的挑战去反思民主的愿望,他只是把民主从“真理”变成一套有用的“经验”。在这个意义上,我更愿意借用福柯的说法,那种把启蒙价值当作“真理”来接受的意识形态,事实上是一种“观念的暴力”,它不可能接受任何对这套价值的批评反思,形成了一种关于启蒙价值的现代迷信。因此,最近以来,我比较多的主张具体地进入每一个启蒙价值内部,检讨它的理论缺失和它正负两面的实践经验。

比如人权,美国是在《独立宣言》中提出个人权利神圣不可侵犯,稍后,《独立宣言》传到法国,产生很大影响,法国大革命中出了《人权宣言》,是在美国《独立宣言》基础上产生的,这两个宣言一直是人权最主要的文献,联合国后来的《人权宣言》事实上是这两个文献精神的普世化。但是,迄今为止,几乎所有的人权论说都是以个人权利为基础的,所谓言论、信仰、集社都是以个人为单位来考

虑的,因此它才可以说是每个人的权利。可是人不仅仅只是以个人的方式生存,甚至更多是以各种各样群体的方式生存的,那么群体的生存权如何在人权中得到体现,群体的生活方式、群体的语言和言论、群体的习俗和信仰是不是也同样是人的权利,同样有尊严,同样应当保障?另外,今天所讲的人权,是就人的现实存在而言的,我们能不能完全只讲当下的人权,完全漠视未来的人的生存权利,假如我们这一代人仅仅只是满足我们生存的权利、追求幸福的权利、追求享受的权利,没有任何历史责任地消耗自然资源,甚至毁坏人的长期积累的道德和精神的资源,比如为了一种享乐主义的生活方式,对某些与享乐主义生活方式格格不入的地方资源无情解构,比如以现代化为唯一的精神标准对一些传统文化恣意摧毁,使得这些资源从历史的进程中彻底地消失了,有不少原住民的生存智慧的确是永远地失去了,后人甚至难以想像人类曾经有过这些智慧,现代化过程对这部分资源的破坏是巨大的。所以我问,虽然我们的后代现在还没有来到这个世界,但是我们肯定,在可见的未来,人还不会灭种,子孙后代终究是要来到这个世界的,当他们来到这个世界的时候,是不是会发现他们一部分生存权利已经被前人、被我们这一代人剥夺了,他们的权利是不是应当在今天得到足够的重视?以往的人权理念是有价值的,但是,它的价值不充分,而且因为这个价值不充分,它已经给今天造成了伤害,并且正在给未来也造成伤害。如果配置儒家的因素,当然是更好地体现了这些缺失,但是对这些价值的修复,却不是增加一个有参照意义的背景,就简单解决了,这里面的工作,包括儒家在内,有很多复杂的事要做。

比如自由,这也是在个人基础上建立的,所谓个人自由的问题。可是,当一个人的自由和另一个人的自由发生冲突的时候,调

节这种冲突的资源,在自由的内部是不是存在呢?很明显,自由的内部不存在这种力量,如果自由内部有这种资源,就构成了自由的悖论,自由本身就要被质疑了。所以,如同你所说的,它要在自由之外借助另一个价值,就是理性。这后面有一个意味深长的问题:理性作为一种价值,为什么没有足够的力量面对关于平等的问题,本来是因为自由之间的相互紧张需要理性的调节,以防止那种放任的自由。可是,现在我们知道理性的力量基本被排斥进入市场,理性的力量进入市场,市场就被人的意志所控制,所有的自由贸易的主张者们大概没有一个会欢迎理性进入市场。但是,理性完全不进入市场,也是很大的问题,完全听任自由来主宰市场,也就是哈耶克的理念,那市场就成了强势集团对弱势集团的屠宰场。所谓“反垄断”,这不是市场的力量,而是理性的力量,是理性对市场的修正。

再比如法治……

杜:先等一下,你提的很重要,其实是两个问题。一个是,最好的价值因为它本身不充分,而可能造成预期或非预期的后果。在这个问题上,本雅明、福柯都提出了耐人寻味和意味深长的观点,他们对用语言符号宰制的权力有警觉。价值可能都是冠冕堂皇,事实上包含了很大的暴力和迫压,常常成为一个控制机制。最高的理念如果落实在一个权力关系网络中也可以造成巨大的祸害。你看,用上帝之名,搞出十字军东征,宗教裁判所,等等,造成多大的祸害。更明显的例子是纳粹,纳粹后面是两个非常重要的价值,不管它是来源于基督教还是其他的资源,第一个是“年轻(youth)”,年轻人“动力横决天下”,刚才我们没有提到,除了自由、理性、人权,后面还有一个动力,就是“浮士德”精神,就是冲力,没

有动力、没有冲力, 这些价值事实上都不能实现, 要有一种强烈的创造新的物质、新的财富的欲望和冲动, 当然不仅仅是为了满足自己, 有的时候经常是抑制自己的欲望进行创造, 有理想主义成分。

另一个价值是纯正、清一色(purity)。所以, 第一个问题是价值本身, 没有任何一个价值是可以涵盖一切的, 各自本身都有缺失, 造成了困境和灾难。自由成为无节制的私欲的膨胀, 完全的个人宰制的心态; 理性变成冷漠、僵硬、机械的控制机制; 法令统死了社会所有的创造性; 这是值得深思的。你刚才讲到人权, 很值得进一步讨论。现在, 我们讲人权, 必须考虑三代的人权: 第一代的人权是集中在政治权, 是美国和西方国家今天提倡的人权的核心, 美国在《独立宣言》中对政治权利作了肯定, 生而平等, 人权是不可掠夺的基本价值, 不是争取而来, 而是与身俱来, 只要是人就有人权; 第二代人权出现才有经济权和社会权, 美国现在对第二代人权如何处理上出了很多问题, 中国和美国有人权争议, 我相信中国是特别重视第二代人权, 就是人的生存权的问题; 第三代人权就是你刚刚讲的文化权和集体权, 属于集体本身的人权, 这个集体权的问题可以上升到主权, 又联系到你提的未来人的生存权, 你说, 如果他不亡种, 他总要来到这个世界, 他的生存权是个问题, 实质上, 更值得担心的是我们有没有灭种的权利, 能不能把资源都弄完了, 就等着人的灭种, 这是大问题。我经常引非洲的谚语, 地球不是我们的祖先传给我们的遗产, 而是千秋万代的子孙托付给我们的财富。

第二方面的问题更复杂, 就是极高明的价值与价值之间的冲突, 自由和平等都是核心价值, 但它们之间有严重的冲突。单方面地突出一个价值, 可能就会出问题, 比如, 你突出效率, 社会的凝聚力就可能减少; 快速的经济的发展, 社会就有解体的危险。重要的价值本身有矛盾冲突, 你过分强调理性, 那同情的价值就不能发挥。

这之间的问题很复杂,值得花功夫去研究。

最后,我想提一点,有一个学者叫尼克勒斯·鲁曼(Niklas Luhmann),哈贝马斯对他非常重视,他们之间有对话,他的哲学对儒家的现代性有很大冲击,我最近在考虑他的问题。他的看法和韦伯是相通的,他有这样一个观点,如果现代化是一个合理化的过程,同时也是专业化、技术化、职业化的过程,在这样的世界里,伦理绝对只能是排斥性的伦理,我个人所以能站起来,就是因为我能和这个社会抗争。彼特·伯格说过,真正的自由就是在和社会的异化中发展起来的,如果和社会没有异化就不可能有自由。在这个意思上,自由就是可以说“不”,这就是个人,我之所以为我,就是因为与你不同、与社会不同,我才是独立自主的我,我才有自己的选择、自己的发展空间。因为这个权利,我们之间发生矛盾冲突,那依靠法律制度可以解决我们的矛盾,你不知道你的利益,你不知道扩大你的影响力,那你就不是理性的动物。这是一个抗衡的机制。像美国是三权分立,社会上的各种压力集团对联邦政府施压,联邦政府用各种不同的方式来协调,说好听了是协调,说不好听就是控制,控制市场社会所发展出来的各种“过分”的潮流。这和涵盖性的伦理完全是背道而驰,所有传统的伦理,包括儒家,强调个人和社会形成有机整体,例如我说个人是关系网络的中心点,每一个关系网络的中心点都可以有重叠的共识,如果你完全从鲁曼讲的“排斥伦理”的角度看,儒家的个人和社会的有机关系过分浪漫,是一种不现实的理想主义,因为我们已经身处另外一个世界,这个世界把所有传统的社会组织中的有机理性都打破了,它是崭新的人与人的关系。在现象描述上,这个分析是很切合现代社会的复杂面向,但是,应当如何面对,或者如何历史地解读这种现象描述?你看现代化理论,从20世纪50年代兴起,可以说是如日中天,一直持

续到 20 世纪 80 年代, 现在到了 21 世纪, 大家发现问题并不像当初想的那么简单, 后面的大问题是人类的生命共同体如何理解? 以个人为单位是不可能的, 以小集体(比如家族)为单位, 或者以中集体、大集体, 乃至以国家为单位, 以国际社群、以人类为单位, 是不是够了? 关于生命共同体现在有很多讨论, 包括神学也涉入, 认为一定要包括人以外的其他的东西, 所谓生物多样性, 成为各种物种能够生存的条件, 当然特别是人种能够生存的条件。我们还可以问“语言的多样性”是不是人类可以充分体现人的价值的重要资源, 还是完全一元化, 搞语言的单一化。现在很多人讨论“复杂系统”, 复杂系统中就要用模糊逻辑, 要能够了解和预设各个不同的偶然因素, 而且真正的智慧是要知道自己不知道什么, “知之为知之, 不知为不知, 是知也”, 这是一个坦白的自我陈述, 你要能够知一般认为不可知的东西, 要知道自己的无知, 看起来是矛盾的, 但人应当有这个自觉, 了解到理性之光越往前伸展, 黑暗之幕也就可能越厚。从这个角度看问题, 加上以前提到的生态环保, 因为这些原因, 有些看起来早已过时的东西, 例如“人以天地万物为一体”, “天人合一”, 《中庸》和《易传》所代表的理念, “参天地之化育”, 等等, 有没有新的生命力? 这些都是应当重新考虑的大课题。

黄: 现代化和现在正在开展的全球化, 它们都有一种必须的标准化取向, WTO 组织事实上就在建立一套世界性的标准, 这种企图就是以单一标准来规范世界各个国家的市场、金融、生产, 表面看来, 这种标准化、规范化仅仅局限在经济领域, 但是实际结果却远非如此, 国家的政策法规也在随着这个标准化过程而改变, 这些政策法规的背后有一套基本价值构成了它的合法性的基础, 随着政策法规的改变, 这套价值观念不可避免地受到严重的冲击。在全

球化的过程中,捍卫文化价值的独立性成为最富激情的论辩领域。现在,国际市场的单一化倾向越来越明显,以美国为中心的资本主义生活方式越来越强势地成为发展中国家的现代化典范,在这个双重压力下,保卫传统文化资源,展现多样性的文化价值,打破资本主义的文化垄断和“价值观的霸权”变得越来越紧迫,也越来越悲壮了。

事实上,任何一个社会组织、族群组织如果要存活下去,它的内部必须有一套基本的价值来规范和协调人们的行为、思想和利益,没有一个社会仅仅靠欲望就能成立,如果是这样的话,人就仅仅是个动物的存在。所有大的文明传统所以有意义就因为它创造了可以让人以群体的方式而存在的一套价值精神体系,属于这个群体独特生活方式的那些精神方向、凝聚力、日常调节机制,等等,而且,这些精神因素能够经受历史和各种艰难困苦、突发事件的考验,保证这个文明群体的生生不息、源远流长。所以,文明所体现的精神价值是有历史意味的。中国在长期发展中形成了讲究礼仪、关心群体、敬爱家人、勤劳节俭、注重教育、尊敬学问、善待友邦、协和万方的伟大传统,它的后面就是仁、义、礼、智、恭、宽、信、敏、惠,等等,就是你提到的公义、同情、礼治、责任,等等。这套价值体系,因为“五四”突出西学,受到了严峻的挑战,最近百年来这套思想都被弃之一旁,完全不受重视,这个社会能够认可的价值就是自由、平等、民主、人权,毫无疑问这些价值有深刻的含义,而且也的确带领西方社会创造了现代繁荣,而这些价值传到中国遭遇的命运其实也不比儒家的命运好到哪里去,它一度被当作资产阶级腐朽虚伪的世界观和儒家被当作封建主义的世界观一并遭到清算批判。……它让我们感到深深遗憾的是,它的传入方式其实未必一定要以对中国传统的无情否定作为必要条件。这种极端的传

入方式,事实上使得它在中国转化为中华民族的内在价值的可能性被断送了,因为你没有任何本土价值作为消化这套外来资源的基础。因此,现代中国的情况令人非常尴尬,中国本土的最好的资源被破旧立新的狂热解构了,而西方有深刻含义的价值又不能真正落实,自家好的留不住,别人好的又拿不来,这是一种双重的价值失序,最危险的莫过于此。在这种情况下,人心是最容易被污染的,所谓的现代化也就失去了它的任何精神性含义,而变成一个物欲横流、唯利是图的末日疯狂,你想,酒可以做假毒死人,学校的早点可以掺假,不管孩子们是否中毒丧命,现在甚至连奶粉这种婴儿食品也可以掺假,造出毒奶粉,这还有人性吗?!最大的污染就是对人心人性的污染,人作孽不可恕,而这种污染所以会发生就是价值底线的崩溃。在这个意义上,我们是生活在一个非常苦恼的艰难时代,两个价值体系好的资源不能发挥,剩下的就是负面的因素起作用,儒家的价值优势还有待发掘,而启蒙的价值却已然暴露了必须警惕的问题,如果没有对这些价值方面存在的问题和它自身的深刻意义同时都有比较充分的了解,价值重建、人文精神的培养恐怕难有成就。你在这些方面已经有长时间的考虑,各方面资源的比较研究也相当深入,能否比较具体地谈谈你的建设性的看法?

杜:应该强调,启蒙在人类文明史上起了那么大的积极作用,除了它的制度创新,比如民主制度、市场经济、公民社会中的各种民间组织,这些大家都耳熟能详,可能更值得注意的是它后面突现的一些基本价值,就是对人的重新理解,把人的长期被压抑、被压制的潜力调动起来,让它充分发挥,你看法国大革命提出“自由、平等、博爱”,博爱 is 社群友情的意思,人与人之间通过友爱而建立的社群。马克思提出将每一个人的充分的自我实现作为全人类的解

放的前提,所谓人的彻底解放,这是人类文明史上第一次生产力、劳动不会限制人的自我实现,这种枷锁的打破就是社会主义,人的各种面向,娱乐、兴趣、个人的人格完成都不再为劳动异化所限制。黑格尔的所谓“绝对精神”,培根的“知识就是力量”,后面都有基本的预设,就是人的解放,从各种各样的枷锁中解放出来。最近,彼特·伯格他们的研究认为,真正的启蒙,不管是西化,还是现代化,还是全球化,它的核心就是个性的解放,所谓自由就是人的选择越来越多,每个人自我作主的条件越来越丰厚。一个独立的人格、自主的能力和个人的尊严,这些摆在一个复杂的社会机制中,只有经过启蒙以后的今天人才有可能,在这以前,你无论拥有多少超拔的精神,你都没有现代人的那么大的活动空间。这些空间就是科学技术的创造、启蒙的政治制度的创造、启蒙世界观的创造,那些价值体现在这个过程中。正因为如此,“五四”以来中国的知识精英通过他们的努力寻找并传播了这些西方启蒙所代表的价值。自由、理性、法治、人权,确实已经成为人类文明共同认可的价值,绝对是普世价值,中国知识分子不仅把它们当作普世价值,事实上,用我们经常谈论的“心灵积习”来看,在他们的心灵积习中,所谓现代价值也许比重最大、最健康的也就是这些价值,这个积淀是最厚的。

但是如果仔细了解,这之间有两个有趣的问题,一个上面已经提到,但值得强调,我们的理想是希望最好的价值能够相互配套,比如自由和平等,可是事实上有些最好的价值,它们之间有冲突、有矛盾,即使不说矛盾,但要消解它们的冲突,也不得不做一些优先次序的选择。比如美国社会很明显是突出自由,有的时候为了在经济上突出自由市场,对平等的问题置之不理,至少不特别关注,对不平等的各种现象能够忍受。中国改革开放后,先让一部分

人富起来,为了小康社会,有赢有输,也有些被边缘化了,这个现象显示的是自由和正义及平等之间的矛盾,至少把自由当作优先,其他的价值受到边缘化的危险。正因为如此,重要的价值必须要经过有意识的群体的自我批判来了解它们之间互补的可能。美国的方式是因为自由市场的杀伤力太大,所以从罗斯福新政后大家一致接受要有一定的社会福利。有些人说得比较彻底,要让市场的粗暴的破坏力减到最低。最好的情况当然是自由与公义能够相互共存,从矛盾冲突的危险中寻求共存乃至互补的可能,这个过程相当复杂。严格地说,西方现代性所突出的矛盾冲突,越来越突出、越来越尖锐,而且能不能真正彻底消解都很难说。北欧的情况比西欧好,西欧至少在平等互惠方面比北美强,在有些方面日本的模式比欧洲要好,反正这中间有很多错综复杂的关系。怎样把最好的价值之间的矛盾减少,即使有优先次序,也使它的优先次序不导致无法消解的矛盾冲突,这是政治学家处心积虑在考虑的问题,而且这主要是实践的,而不仅是理念的问题,但是在理念上没有突破,实践的可能就非常困难。

西方的现代性内部多元多样、各种不同的张力、矛盾冲突同时并存,这是一个基本状况。比如,我们知道,正因为有最突出的自由的价值,在西方就是以个人主义为导向的价值体系,因此也就有在启蒙条件下出现的最有宰制性和压迫性的集体主义,这两个之间不一定有因果关系,但确属同时存在的现象。正因为突出理性之光,最黑暗、最反理性、也是最反人性的那种力量同样也可以大行其道。正因为法治,暴民政治所暴露的反法律、仇恨法律成为另一种社会现象。正因为人权,很多最不符合人权的行为同时并存,以美国为例,可能是对美国过分严厉的批评,但是美国,尤其是美国的政治人物不能辞其咎,在国内的人权和在国外忍受对人权的

蔑视,乃至在国外行使最不人道、最不符合人权的行为,是从美国建国以来始终无法解决的问题。在《独立宣言》中说“上帝面前人人平等”,人的权利神圣不可侵犯,可是另一方面却是奴隶制度发挥到了极致。一直到20世纪60年代,所谓第二代人权社会权和经济权的问题才刚刚触及,到今天还没有办法解决,这是大矛盾。这些例子非常多。我还有一个很深的感觉,关于法国大革命提出的三个基本价值理想,自由、平等、博爱。在现代化到全球化的进程中,如果以美国为导引,很明显,从多元现代性的角度来看,美国所代表的现代化是另一种现代化,绝对不是西欧模式的延长,突出自由忽视平等,更严重的是美国的现代化在开展过程中进行了各种层次的社会解体,社群的问题一直没有办法处理好,更不必说什么面面顾到了。社群主义的出现就是针对着这个问题而发。像罗伯特·普特南(Robert Putnam)写的《孤独的保龄球》就是揭示了群体行为解体成为孤独的个人行为,后面的问题就是社群解体。当然也有人提出普特南的观点不一定正确,像福山在《诚信》中认为美国自由组合的力量很大,罗伯特·贝拉也有这种看法。因此,一方面是家庭、街坊这些社群解体,另一方面是各种不同的新的自由组合的社群又出现了,和人与人之间关系的不断重组,如同性恋形成了一股独特的政治势力,但它内部也形成非常有凝聚力、虽有异化却并不妨碍团结的结构,可以为社会集聚很多的社会资本。我的同事中也有一些同性恋者,像黛安娜·艾克(Diana Eck),是美国讨论多元文化最重要的学者之一,她的伴侣奥斯丁(Austin),现在是哈佛的助理牧师,常常要来传教,她纯粹是女性主义,但不是革命性的女性主义。革命性的女性主义在神学院有她们自己的社团。这些过程是很复杂的,也非常有动力。另外,从美国对外援助上也可以了解美国的自由和平等的关系,在20年前,要求发达国

家拿出国民生产总值的 0.7% 援助那些贫困国家, 结果都在下降, 除了几个北欧国家, 如丹麦、瑞典和挪威。美国目前是降到了 0.02, 它的实际数字远远落在法国、日本之后。但是从民间社会来看, 全世界范围里, 美国民间社会的外援还是世界第一。这种情况必须全面来看。在这个大背景下, 我想我们应该重新考虑, 非西方的例如儒家的一些核心价值与西方的自由理性、法治人权之间的关系乃至互动的可能。

黄: 的确, 现实的情况非常不乐观。现代化的典范的力量是如此强大, 相形之下, 思想反思的力量至少目前来看还是相当微弱的。我们面对一些令人窘困的处境, 一方面, 从当前美国大选中政治家的鼓噪和大众倾向来看, 接受儒家和其他文明体现的普世价值, 还有漫漫长路要走, 美国价值观的偏执仍然有很强的社会基础; 另一方面, 包括中国在内的发展中国家却普遍地热中于把美国当作现代化的当然典范。上次我们提到欧洲大陆的现代性中理性主义的力量比较强, 而英国、美国的现代性中新教改革的因素比较重, 这也导致了对功利主义哲学、政治学的不同态度, 从卢梭到康德, 对功利主义立场一直有很大的警觉和很强的排斥。罗尔斯对这一点有很大的敏感, 他始终担心的就是美国主导地位的政治意识形态事实上是功利主义, 卢梭和康德理性主义的背景基本上没有进入美国政治, 这样, 在美国的政治生活中片面的突出自由, 而对平等重视不够, 使得弱势群体在美国的生存空间比较狭窄, 下层大众生存处境的改善十分不易, 如同你所说的突出自由而削弱了平等。

你刚才谈到法国大革命中的资源——自由、平等、博爱, 我曾经和一个法国社会学家谈过这个问题, 自由平等博爱是个统一的

价值理念,但是在后来的实践中出现了你提到的价值优先和排序的问题,自由和平等被割裂了,而博爱在政治上根本无从体现,只在慈善事业和社群生活中才有所显示。为什么在政治生活中不能体现博爱?主要因为现代政治是两极化的,两党制的政党政治对自由和平等各执一端,一个方面强调市场的力量、强调个人的权利,另一个方面更看重共享社会资源,尤其是保护弱势群体、保护穷人的问题。因此,在西方政治中,有一种普遍现象,左派倾向的政党一般比较突出平等,例如法国的社会民主党、英国的工党、美国的民主党比较重视平等,倾向弱势群体、更多考虑穷人,考虑社会福利,考虑公共教育;相对右倾的政党,例如法国的戴高乐主义的党派、英国的保守党、美国的共和党都比较注重人的自由权利,这后面一个现实的考虑是自由的市场结构。这种分裂形成了政治上的一个简单说法,右派上台搞积累,左派上台搞分配。事实上,我认为由政党政治分别突出不同的政治理念是从西方现代政治实践中发展出来的不健康的政治现象,它导致了社会在左右两极中不停地摇摆,社会成本的消耗是巨大的。更严重的是,它事实上起了一种人为地撕裂族群的作用,这在台湾地区表现得非常明显。有一个对那种以自由的名义嘲弄平等的非常搞笑的例子,就是布什的减税政策,这套政策饱受诟议,尤其是弱势群体和知识分子对它的批评非常尖锐。其中最荒唐的一条是减肥的费用可以退税,美国人中的肥胖症是美国一个显赫的病态景观,世界其他国家很少有美国那样的“巨肥”,而那种几百磅的巨肥,99%都是穷人,其原因主要是那种用化学工业方式生产的食品,高糖分、高热量、高脂肪,有些还有各种各样的化学激素,这些东西是穷人的一日三餐,有钱人可以买有机食品,一磅有机西红柿比工业西红柿要贵四倍,穷人根本不可能消费。政府不考虑怎样改善穷人的食品,却告

诉他,你去减肥,我给你退税。穷人如果有钱到健身房,还叫穷人吗?穷人如果有钱可以像富人一样买有机食品,穷人还会成为巨肥吗?有人说这是布什开穷人的玩笑,拿穷人“开涮”。这种让穷人可以平等享受退税的权利是对穷人的嘲弄。

真正的自由与平等应当如何配置,西方的一些思想家是在进行严肃的思考,像罗尔斯,他是个自由主义者,可是他真正关心的是正义,能不能通过正义这个价值的介入来平衡自由与平等的关系。可是,除此之外,还有另外的路径,在我看起来,在儒家思想的长期社会实践中这方面的对立并不像西方那样尖锐。它的自由从来都是有机主义的自由,并不是把自由作为排序的绝对优先,而轻视或排斥平等的问题,同样,儒家强调平等并不扼杀自由应有的空间。我是借用自由、平等这些现代语言,儒家有自己的表达方式体现这些普世价值。它始终把自由、平等放在通情达理的位置上,防止一个方面伤害另一个方面,这后面有一个更深的价值在起作用,就是“仁”,所谓“仁者爱人”,在这个基础上协调所有其他的价值。假如考虑与西方的价值理念互通,“仁”的相当一部分内容是可以与“博爱”相通的,当然“仁”的内涵要更宽广,它后面有天道的问题,有形而上的资源,也涉及所谓超越性的问题。当然,在这个意义上,如果进一步追寻“博爱”的谱系脉络,它与基督教的“上帝的普世之爱”是有关联的,也有超越的一面。最近这方面的问题,我考虑得比较多,儒家在这方面的资源有没有可能成为我们面向西方、面向现代性、特别是在启蒙反思的大语境下思考中国转型的一个深度的精神依据?

杜:你提供了一个很好的切入点,我个人有一个经验,当然是完全在西方的语境中,但它有参考价值。1995年在哥本哈根举行

社会发展高峰会议,其后,由丹麦政府发展部支持了一个哥本哈根研讨会,延续了高峰会议上提出的问题,一共进行了四年,每一年我都参加了。对所谓“北欧模式”,更具体的所谓“丹麦模式”有一些了解。丹麦是发展中国家唯一通过全民投票决定每年提供1%的国民所得来进行对外经济支援,它的对象是非洲,选了几个非洲国家。丹麦和其他北欧国家一样是所谓福利社会。在哥本哈根研讨会上讨论了很多大问题,其中最重要的是如何对市场经济作比较全面的理解,有没有可能使资本主义导向的市场经济成为造福人类的健康机制,而不是只为少数人创造财富造成贫富不均,造成矛盾冲突;可不可以资本主义中发展人性化的一面。当时大家形成了一个共识,市场经济可以开发财富,但是市场社会一定是人类发展的大祸。当时,哥本哈根高峰会议主要是三大议题,一是脱贫,二是减少失业,三是正视社会解体。在社会解体中,最重要的议题就是家庭,假如社会变成市场社会,中国现在很明显是在走这条路。急速地成为市场社会,就意味着所谓市场机制越出市场的范围,政府、媒体、学术、宗教、各种不同的社会组织、各种不同的职业团体、各种不同的社会运动,都接受市场机制的运作逻辑。如果市场家庭、市场学术等成为主流,社会解体必不可免。这种情况在美国已司空见惯,但是因为美国资本社会发展快,而且有很多因应的机制。经过各种大风大浪,它的真正有传统含义的重要社会组织即使被商业大潮所冲击,它也能利用市场社会和商业大潮来发展自己的适应能力,美国社会中很多举足轻重的结构都是非市场的,在很多方面还是非民主的。这个方面,我们要仔细谈谈,这是大问题。哥本哈根高峰会议明确反对市场社会,它突出了一些基本价值,事实上是可以和儒家配套的一些价值,它注重公义,强调平等、强调分配。比如,一个大的议题是全球化使得跨国公司的力

量越来越大,跨国公司真正的影响力是来自它的经济实力,现在各个国家,国家的主权、国家的调控能力是不是因为跨国公司的出现而被减少了,如果被削弱了,这些国家面对跨国公司的大潮应当做出什么样的回应?另外,如果突出公义,是不是完全可以通过理性的安排、特别是工具理性的安排来了解整个社会运作的机制,如果不行,那哪一种价值必须介入?我那时特别强调的价值就是同情。例如哥本哈根投票决定要拿出1%来进行外援,这是不是一个经济考虑,或者是政治的考虑,还是什么其他的考虑?我另外提出了一个看法,表面上不合情理,被援助的落后地区也可以成为援助国的学习对象。一般情况下,我要援助你,我会提出很多条件,你要有公信度、要有信用等各种条件,但这是对被援助国的政治领导提出的要求和压力,如果没有这种要求和压力他们会把援助占为己有,这是对的。但是,不要忘了,被援助的国家很可能成为援助国进一步发展的参照和资源。事实正是如此,哥本哈根每年文化节,都把受它援助的那些非洲国家的音乐、舞蹈、戏曲、多姿多彩的民间艺术,请到丹麦,使得丹麦能够了解非洲多元多样的文化资源,成为这些文化资源的受惠者。这之间有一种新的理性的出现,就是合理性和沟通理性,从这点可以发展相互学习,形成一个对话的机制,而不是主从的关系。正因为如此,你不能完全通过法律来维持社会的秩序,在美国和西方国家存在一种倾向,对法律的过度依赖,大家都要通过法律来解决一切纠纷,事实上,同情被压制了,其他很多价值在这种语境中很难发展。

黄:民间社会对这种状态是有批评的,美国俚语中认为美国最坏的有三种人:牙医,卖汽车的经纪人,还有一种就是律师。假如你认为应当依赖的群体实际上是普罗大众最讨厌的群体,这当中

一定出了问题。

杜:对,还有一种说法,普通人掉到海里,鲨鱼都扑过来,律师掉到海里,鲨鱼是列队欢迎,因为他们是同一类东西,律师是鲨鱼类型的人。讥笑律师的笑话很多,而且在律师圈子里讲得最多。这是一个有趣而又深刻的问题。西方有一批学者很关注这类问题,比如社群主义学者,包括从事中国研究的学者,最杰出的是罗思文(Henry Rosemont)、安乐哲(Roger Ames),基本上是很系统地从哲学的角度反对西方的人权观念,他们认为人权观念本身就使法令滋张,使得工具理性越来越强势,使得各种不健康的社会因素有了充分发挥的理由,罗思文写了很多东西,他是乔姆斯基(Noam Chomsky)的朋友,他们之间形成了一些共识,对美国社会人权等方面进行严厉的批评,他们都属于哲学上的无政府主义者,不是那种暴力的无政府主义者,有些方面还接近哈佛已故教授诺齐克(Robert Nozick)。为什么他们对人权有那么强烈的反感,他们认为一个充分展现人权的社會也可能是一个最冷酷无情的社会,你有你的人权,我有我的人权,我们就权利相对,你不干扰我,我也不干扰你,但是,只要不犯法,我钱赚得再多,你再贫穷落魄,我们一点关系都没有,个人与个人是如此,整个社会有一小批,所谓5%的精英,他掌握了70%到80%的资源,他一点内疚都没有,认为这完全是天经地义。帮助哈佛管理资金的那位仁兄,马克·迈尔(Meyer),哈佛燕京学社的资金也是由他来运作,每年他最少会来一次,向董事会做个报告,看起来是个很宽厚的好人。他个人每年赚几千万,等于哈佛所有工作人员的薪资的一倍还多,他当然不会放弃他的收入。你要说他是又贪又狠、对人完全没有同情心的人,可他不是,穿着很简单,为人又很谦恭,工作又那么勤奋,他为哈佛基金

的巨幅增长做了很大的贡献,我们也谈得很好。在这个制度下,加上你刚提到布什的减税,这批人是真正的既得利益者。当然,像安然公司那批人真正对劳工没有任何同情心,把他们暴露出来,他们是为非作歹,可是那个5%中的绝大多数不是这种人,整个制度使他成为这个社会中的暴富的一群,你拿他一点办法都没有。比如迈克尔,你不要他,其他公司可以给他更多都说不定。所以,在哈佛的学生中,出现一种极不健康的共识,靠劳力的是最笨的人,靠脑力的也是相当笨的人,只有用人家的钱来发财的、完全买空卖空的人才是真正有才能的人,而且,对他来说,钱已经脱离了实际的意义,跟生活、跟花费完全不相干了。美国有多少富商大贾可以买三五个房子、游轮、飞机,但是一旦垮台就一贫如洗,因为他根本就是赌博心态。很明显,人权价值的突出并没有使得社会上很多应有的机制变得更健全,巨富不少,但大多数人觉得这个社会冷酷无情。

另外,有一种儒家的人权,儒家有一种可以从精英——知识精英、政治精英发展出来的人权,可能在它的实际运作中,社会的有机联系会更强一些。你刚刚提到“仁”,仁是恻隐之心、是同情、是移情,也是佛教的慈悲,这种价值不仅是社会的润滑剂,而且是人之所以为人的本质定义。也就是说,从儒家的角度来看,人基本上是一个感性的动物,他可以发展他的理性,他可以发展他的政治性,可以发展很多其他的价值,但基本上他是对人有情、对物能感,是能够发自内心的情,也是能够感物而动之情,与外部世界息息相关之情。现在,在心理学,尤其是儿童心理学有一些重要的发展,以前是库柏(L. Kohlberg),他在中国有影响力,他是走皮亚杰(Piaget)的路,提出儿童道德发展的几个不同阶段,那几个不同阶段基本是和康德的理性联系在一起的。现在,哈佛的杰罗姆·凯根(Je-

rome Kagan) 发现儿童开始有道德感是来自同情, 大约两三岁, 慢慢地才发展理性。如此看来, 同情不仅和理性不相违背, 却可能成为理性能否充分展开的最重要的道德基础。很明显, 它代表了同情感、恻隐之心, 程颢说“仁者与天地万物为一体”, 这种情所展现出来的理性, 是理性的自我, 是目的理性, 就是说, 人之所以为人, 因为他有和天地万物直接联系的感觉性情, 这是从最核心的理性来了解人的特质, 是人的最根本的特质。因为如此, 这是最合理秩序的基础, 人与人建立最合理秩序必须通过同情, 它不是盲目, 而是对他人存在的感同身受。伽达默尔就不太相信同情, 他对同情的理解有问题, 他无法了解孟子讲的“恻隐之心”, 孔子讲的“仁者爱人”。这个“仁”不是七情六欲中的一种情而已。熊十力从《易经》发展出来的那套论述, 当时的人误解他, 认为这是一种柏格森的生命哲学, 他坚决反对, 因为柏格森的生命哲学其基本的出发点是来自生物学, 这不是“恻隐之心”。“四端”所体现是有经验基础、而又和一般的情有本质不同的理念。如果这是合理性的话, 那它就是哈贝马斯讲的“沟通理性”, 沟通理性的落实不是在语言学的本身, 而在普世的、人人都有的恻隐、同情、移情、慈悲, 没有这个就不可能有沟通理性。甚至还可以说, 真正的工具理性落实在世界上发挥它的积极力量, 后面所导引的也是这种“仁”。《论语》中说到仁之“方”, 说的是可以体现仁的方法, 你可以从里面导出工具理性, 但这个工具理性和目的理性、合理性、沟通理性是联系在一起的。即使从理性的角度来看, 仁也是很全面的, 绝对不是在英文中讨论的同情和移情。此外, 它也不是直觉, 直觉在西方传统中是和非理性、从神启中发展出来而不属于你自己的经验感受有关, 所谓“第六感”是来自外面, 因为这个原因, 你没有办法通过修炼、修养来发展, 不是你内在本心所具有的资源, 你就没有办法修炼。这样来

看,在基督教里,没有上帝的存在,没有外在于个人的力量,而且是非理性的、人永远没有办法获得的力量,你就没有办法有真正的自觉。而儒家讲的仁的自觉,不仅人人具有恻隐之心,而且还有羞恶、辞让和是非之心,经过磨炼、修养,让它扩展,越来越大。有些学者以为佛教的慈悲更全面更深刻,儒家原来所了解的恻隐、同情、移情,达到最充分的展现,就是佛教的慈悲,但是佛教的慈悲中基本否认自我的观点,这和儒家之间是有张力的,对儒家而言,绝对不能消解自我,而且一定要生活在现实世界。

进一步说,仁和礼之间是有张力的。我最早写的一篇英文文章,1968年发表的,就是讨论仁和礼的关系,仁和礼创造的张力,事实上,所谓创造转化的问题就从这个核心可以讨论出来。从表面上看,它有冲突、甚至有矛盾,正因为有冲突有紧张,像伦理与价值问题,我们已经提到有关优先的问题,很明显仁是优先于礼,在《论语》中有很多例子。英文世界里解释《论语》大约是最有影响力的学者芬格莱特(Fingarette),他是把礼优先于仁,这是争议性非常大的问题,他把礼当作是先,下面马上就涉及仁是如何理解,他认为仁在实现礼最圆熟这个层面来了解仁,他的书《以凡俗为神圣》封面上就是一个礼字,为什么芬格莱特这么好的一个学者能够把礼作为优先,当然这之间是一定要互补的,这中间牵涉到《论语》中最核心的一个课题,就是“克己复礼为仁”。你大约也记得,几年前何炳棣批评我关于“克己复礼为仁”的看法,不少学者参加了辩论。最大的问题是题目本身,假如你提“克己复礼”,而不是“克己复礼为仁”,就已经是用“克己复礼”来规定“仁”,这是我不能接受的。芬格莱特把礼优先于仁,他的依据是什么?主要是他在解读“克己复礼”的那个“克”字时认为是“能”的意思,他这个解释是根据卫里(Arthur Waley)的译本而来。一般来说“克己复礼”的“克”是

“胜”的意思。如果把它当作“能”，当然是很别扭，这句话的意思就成了“能够符合礼，那就是仁”，如果这样的话，礼很明显就在仁的前面。戴震也是这样的观点。

很难说这一定是错了，但我的观点不一样，我认为仁有两个侧面，一个是“克己”的层面，一个是“复礼”的层面，这两个层面配合起来，一个是个人的修养、修身，个体修身的具体体现就是能够回到礼，所谓“非礼勿言，非礼勿听，非礼勿视，非礼勿动”，等等，在这个情况下，所有的行为范围中都是由礼来宰控，当然是突出礼。但是，为什么还要说礼是在后面，而不是优先于仁呢？主要的问题，如果礼没有仁的基本精神，它就只是形式。比如祭礼，你的悲切之情要远远重要于祭奠的形式。当然如果没有礼来体现，仁也不能具体落实。以前，在东西方比较哲学中曾经谈到过，比如人们在讨论印度哲学和佛教思想时，讲达马(dharma)和涅瓦拉(Nirvana)的关系，达马是法，涅瓦拉是涅槃，到底是不是在涅槃的层次上与法已经毫无关系了？有很多这方面的讨论。在儒家的语境中，不管仁是多么纯熟，礼是绝对不会不相干的，一定要在礼的世界中才能体现仁。但是，仁是不是能够完全被消解为礼呢，我认为不能。“克己复礼为仁”这句话如果我们要引用的话，一定要“克己复礼为仁”，而不能只是“克己复礼”，下面那句话很重要，“为仁由己，而由人乎哉”，这里的“己”字和上面那个克己的“己”是不是同样的意思，戴震就认为绝对是一个意思，是特指的。但是我们的了解是，一个是被“克”的对象，一个是使人能够“复礼”的根源，同是一个“己”，但是有不同的意义。从这个角度来看，仁和礼之间有张力，但是它有优先，是仁的优先，这就表示，礼要隶属于仁，但仁不能离开礼来体现，这里有互补，合内外之道，本质兼顾，彬彬有礼，就成为相辅相成。关于仁和礼的关系有很多可以进一步考虑的方面，

比较重要的一个方面是到底如何理解礼？如果仁导致一种内在的德性，它的素质是什么？照牟宗三先生讲有两个素质：觉和健。觉是自觉能力和感通能力，但是这个觉不是一种了悟而已，不是一种认识的觉，也包括感情上的觉和精神上的悟；健是指“天行健，君子以自强不息”，是一种动力，有创造力，它不是封闭的，它不是一种内在精神性而没有任何现实的体现。在《论语》中有那么多角度来讨论仁，了解仁的各个不同的面向，可以说它是最核心，同时也最普遍的价值。我用一个方式可以说明为什么仁在先秦儒学中确实是最重要的价值，我们造一个儒家的金字塔，顶上是仁，下来是仁和礼，再下来是智、仁、勇，再下来四端是仁、义、礼、智，再下来是五行仁、义、礼、智、信，可以看到，不管你从哪个角度来看，仁既是最高的价值，又是最有渗透性的价值。进一步分析，有勇无仁是可能的，有仁无勇不可能；有礼无仁是可能的，但是有礼无仁不可能；有信无仁是可能的，有仁无信不可能；有智无仁是可能的，有仁无智不可能；有义无仁是可能的，有仁无义不可能。仁的本身就包含着智、勇、礼、信、义各种不同的价值，一方面它有涵盖性，很多价值都包容在内，另一方面，它又是很多德行中的一种德行。它渗透到所有的德行，同时，所有的德行因为仁的存在而使它成为真正的德行，如果仁不存在，它的积极面就不能充分体现，只有礼而没有仁，礼就成为形式，只有勇而没有仁，勇就成为暴力；只有义而无仁，义就成为非常冷酷的法律；只有信而无仁，就变成小信小谊。所以，仁对各个价值的贯穿和统摄作用值得进一步研究。更大的意义上，儒家之所以叫“为己之学”、“圣贤之学”、“心性之学”都跟儒家是“仁学”有关。

黄：你关于仁的这个解读可以作为了解儒家精神资源的核心，

也可以作为如何阅读儒家和其他中国古代经典文献的一个范例。最近一百年来,“歪读经书”的新传统扭曲了很多经典文献的基本意义和本来面目,使得健康地了解传统资源必须要先去除这些不学无术而又自以为是的“经典诠释”,这种比比皆是的低水平上的辨伪本来是可以完全避免的,但是现在却成了当代学风的一个见怪不怪的组成部分。不仅是对经典文献如此,就是学界同行之间的相互辩论能够不误解对方的观点而给以平实的讨论都是极其困难的了。不少所谓学术文章的意义,其实仅仅只是为了不被误解的自我辩护,这也是精神的视野和格局越来越委琐的一个原因吧。我相信,你关于仁的理解完全可以通约博爱的基本精神,而这个方面正是现代性社会最为匮乏的价值资源。

一个最高的价值理念的出现和重新认识,往往有两个方面的考虑,一是对生存的基本现状的认识,二是对改善这种现状的最高目标和最高理想的确认。这不是一个简单的批判意识,假如你对现实的情况没有合理的了解,理想的目标就没有任何基础可言,根本不可能成为人们追随的价值境界,现状所以成为现状总有这样那样的理由,这种理由的存在就构成所谓历史的合理性,对这个方面缺乏体认,改善历史状况就难免是闭门造车的主观工程。但是,无论现状有多少理由,它总是不尽人意,总是存在提升和进一步转化的空间,这是人的创造力使然,是人的自我完善的追求造成的。如果在这个意义上了解仁,我觉得,还有进一步的问题可以讨论。

过去讲仁,重在“仁者爱人”,对仁的理解主要是你提到的像人偶,侧重在人与人的关系上了解仁,如何处理关系才能体现人的最高品质,这里面当然包含同情、恻隐之心这类价值。《郭店楚简》用“身”“心”写仁字,突出身心统一,突出人的自我修炼、自我完成。在“仁”这个词上,事实上就包含了两层含义,一是对人与人关系的

看法,二是对自我的了解,这两个方面都是这个价值核心构成的基础,缺了任何一面都不行。从孔子提出“仁”到子思时代用身心解“仁”,这中间大约最多是100年,后来接上孟子,对身心之学特别重视,进一步发展出心性之学。从这个数百年的过程可以看到,仁这个价值的中心观念在那个时代是经过广泛辩论、长期探讨而充分发展的,绝对不是一两个人的个人兴趣,它是一个重大的社会层面上的问题,是关于社会理解和社会方向的问题。你想,那个时代资讯、交通的手段与今天相比可说是九天之上和九天之下,那种条件下,一个基本问题的讨论持续了几百年,而且不断地壮大、不断地深化,假如没有在那个时代中可以把握到的生活、政治、精神上的既有严肃的针对性又有垂之久远的深刻含义,是绝对不可能的。你看今天,思想界学术界喧闹熙攘,有哪一个问题可以像那个时代探讨仁那样凝聚人们上下求索的激情,调动几代人的智慧执著地求道得道?我记得王元化先生曾经有一句讽刺的话,批评当代中国学术界猎奇追新、轰动效应,叫作“各领风骚三五天”。先秦时代思想家的风范是值得我们反思、让我们自惭形秽的。因为没有那样的执著深刻,你创造的思想资源就没有厚度,不要说不可能对历史有深刻持久的影响,就是对付眼前的小麻烦都是捉襟见肘、狼狈不堪。

正因为这样,我们可以看到,儒家学者经过长期辩难所创造的这个意识形态,对民众的社会生活、对族群的政治生活有深刻影响的思想体系,它对民众日常生活、国家政治生活是有深刻了解的,否则,这个价值很难出来。这样,从仁的起源的角度提问,一个重要的基础问题就是:儒家如何看待“民”和“人”?

以西方启蒙价值为参照,从法国的启蒙思想到康德为代表的理性哲学,毫无疑问,对个人的重视要远远超过对群体的重视,个

人是作为了解和构成群体的基础而存在的,这点不会有什么分歧。经验必须要落实到个人的实践中,理性哲学是以个人主体性的觉醒为条件的,是个人自觉地运用理性的能力和勇气。这是一条基本脉络,整个启蒙思想在处理人的问题上绝对地突出个人,这也可以解释,为什么从启蒙以来在西方的政治实践和价值排序上自由始终优先于平等,重视个人而相对轻视群体必然会重视自由而淡漠平等。及至今天,社群解体、重视家庭这些问题的提出都是对强势的个人主义、弱勢的群体主义的价值反应。从你上面关于仁的讨论中可以看到,儒家的情况有所不同,“仁者爱人”、“克己复礼为仁”是讲人与人的关系;“为仁由己”、身心为仁,到孟子说心性,强调最高的价值和个人的自我存在、自我修炼、自我完成的关系。儒家讲人际关系、讲个人不是孤立来讲的,不是那种到底个人有价值,还是集体更有价值,或者孰先孰后、孰强孰弱,这种先分后排序的方法根本不是儒家讨论问题的方式,儒家是在个人和集体的统一关系上建立一个基本的价值立场,脱离了这个价值立场,无论强调个人还是强调集体都会导致为祸天下的大灾难,没有集体的个人产生极端的自私自利,物欲横流、人伦丧尽,没有个人的集体导致极权暴政、草菅性命、虐杀人性,个人连生命都难苟全,更不要说创造力的发挥和多种多样的社会展现。这种分裂的人性观、社会观同样表现为一种分裂的社会政治理念和实践,重视个人所强调的自由,意味着社会责任的消解,意味着以自由的名义心安理得地制造差别、扩张贫富;而没有个人的集体所强调的平等不过是杀富济贫、打家劫舍的堂皇借口。从这一点深入进去,儒家讲仁所包含的自我与人际关系并重的人性观、社会观,它所展开出来的政治理想也不是把所谓自由和平等分成两个不同的价值而各执一词,它关于“民”和“人”的了解,使它的政治哲学把各种政治伦理价值结

合成一个有机互动的统一体。这是一个大资源,是所谓儒家政治哲学的核心问题。现在,我们通常说的是“人民”,在儒家是讲“民”,民和人各自的语境和问题意识是不同的,民的问题始终是儒家政治学说的中心课题,孔子、孟子讲政治、讲治理都是从讨论如何看待“民”入手,很少讲人,人更多的是出现在讨论人己关系中。我想,检讨关于“民”的资源,对于启蒙反思会有一些特殊的意义。

杜:你提的问题很好,也很重要。康德讲以个人为主体,事实上这个观念从笛卡儿以来就非常显著,这的确导致了自由优于平等的情况。但是,反过来看,又是真正的集体主义的出现,法西斯主义、斯大林式的社会主义都突出宰制性的集体主义。儒家从仁展现出来的群体是一个有机的群体,它不是一个没有分梳的集体主义,也不出现一般所说的暴民政治的问题。每一个独立的人在他的生活世界里都有一套他生存的理由。在这个脉络下,你刚才提到对仁的了解的两个基本面,的确,一开始就是两个平行的思路同时切入,一面是像人偶,很像列维纳斯(Levinas)的“他者”,自我的存在是通过对他者的同情和了解而产生的,一些人认为他的观点非常极端,特别是犹太人经过纳粹浩劫后,提出同情,并且把它看得非常重要。好几个非常重要的西方社会理论家,例如赫伯·米特(Herbert Mead),他有一个说法:I AND ME, I是主体,ME是被凝视的个体,没有社会就没有ME,讨论自我与社会的关系,增加社会性因素,后来彼特·伯格在这方面有很大的发展。以他者或者人与人的关系来规定自我,他们在这上面的资源也不少。但是,自我修炼、自我完成,不完全是理论问题,同时还是实践问题,来体现人既有社会性又有个体性,所以,我才说个人是关系网络的中心点,从关系网络来看它的社会性,从中心点来看它的个体性。

这中间是涉及“民”的问题。对民众的生活、对族群的认同、对政治生活的理解,都预设了领导者的责任、他的同情和自我修炼,以及之间的内在联系。从儒家的政治理念,比如“圣王”,尧舜禹汤文武,后来有周公,其间都突出“明德”,《尚书》里面这个观念出现了不知道多少次,后来《大学》里面是明德,“克明峻德”,能够展现那个伟大的德。在初民社会说谁有德于我,是说我对谁的恩惠有一种负恩的感觉,人家对我很多恩惠,我对人家应有回报,那个人对我讲起来就是有德于我,这是从效益上讲。另外,从内在的品质讲,一个人有“明德”,是说他的人性中有可以放射照耀的光点,你越在那个方面下功夫,越对人能仁,能施恩,你的明德就越光彩。而施恩的目的不是通过施恩来让你为我服务,使我的权威能够巩固,能够通过施恩来控制你,它不是这个观念,而是说这个明德存在的本身就是目的,它有道德的磁力,在整个磁场中,这个道德的磁力就能维持自发自动的社群,这才是一个有机的社群,这当然是一个纯粹理想的想法,但是它落实在现实社会中就要求突出领导者的明德,儒家这个观念是非常强烈的。

经过“五四”以后,现在人们讲到儒家就是小农经济、权威政治、家族伦理,在这个角度上他所理解的“民”就是农民。但不是那么简单,“民”里面有商人、有工人、有军人,有各种不同的人。即使是农民,我们应该知道,在中国的传统中有很积极的意义,你看法国大革命以后,无论是马克思,还是其他西方思想家一谈到农民大部分都是非价值,没有反思的能力、惰性、自私、目光短浅、不能形成革命的自觉,反正都是历史中要淘汰的一群。但是,在中国,农民是朴实的、是和四季能够吻合的、是恒常的、刚健的、勤劳的、节俭的,等等,基本上是从这方面的价值来了解农民。虽然如此,在孔子的心目中也不是说只有农民,没有其他了,孔子的学生中有农

民、军人、政府官员、外交家、商人,构成是相当复杂的。因此,儒家对民的协调和民的动力有深刻的理解,对于导引民对社会的塑造力非常关注。当然那个时代没有像现代社会受到毛泽东影响把人民当作社会发展的最大动力,农民革命成为改变社会、社会进步的重要因素,儒家并没有这种想法。但是,“民”绝对是一个积极的观念,而不是消极的观念,从负面来讲“防民之口,胜于防川”,民会提意见,会形成各种不同的压力。《诗经》中有采诗,就是到民间去吸取一般民众的心声、意见;在这个前提下,“民能载舟,亦能覆舟”的观念出来了,民成为民情民心,成为人的生活世界在实际上能不能维系的基本的条件,成为判断领导者业绩的必然的标准,这个判断事实上还不只是政治行为内部的机制,比如他可以造反,更重要的是他有形而上的根据,这个根据来自“天视自我民视、天听自我民听”。

在这样一个内容丰富的政治文化中,知识分子是先知先觉,意思是他的知觉是以通过他的具体经验和实践了解到人民大众的需要为前提的,目标是为了所有人的福祉,因此他的智慧和觉悟有浑厚的社会基础。这是他们的看家本领。在这方面他们既可以和现实政权合作,也可以和现实政权分离,也可以和现实政权对抗。因为人民的福祉是他们忠诚所在、精神所系,不是现实政治的合法性能不能维持而已。很多人说孔子是在政治上失意,尔后才去著书立说,这种观点最大的错误是既不了解孔子心目中的政治是什么,也不了解在实际政治运作中孔子是通过什么渠道、所调动的资源是什么。孔子认为政治应该是伦理的延长,不仅如此,政则正也,你自己如果不正,那何以正人?基本是来自“圣王”,来自个人的修养,使他从私到公,才成为能否领导社会的前提,而之所以能够这样做,是表示大家都在这个价值的指引下共同合作,创造一个共

业,叫作“信赖社群”。“信赖社群”的出现不只是为了生存,而是为了各个人自己人格的充分体现,我们为什么要在一起,不是因为要吃饭、要传宗接代而已,我们在一起是要共同创造价值,每一个人在这个氛围中为了他的最高理想都能够充分发挥他的潜能。如果从《易经》的传统说,就是“群龙无首”的观念,这是人类文明发展的最高理想。要想这样做,各个不同层次的合理安排是个最低限度。从政治上说,你要足食足兵,没有食没有兵,你就不能存在,但是更重要是信,没有信,社会之所以成为社会的基本条件也就不存在了,有食有兵也没用。在这方面,仁与德落实到实际政治的运作方面,儒家有一套理念,用现代语言来说,就是调动文化、社会、道德、历史等各方面的资源,使得政治合理化、合情化,政治成为使这些资源能够充分发挥积极作用来维持社会的安定的机制,为社会所有的人创造充分发挥潜力的条件。假如不是这样去了解政治,认为政治就是做官,那根本就不是儒家考虑的重点。那个“正”,不是从权力的运用、权力的掌握、权威的建立这个角度来看的,是从价值的充分体现、人格的充分完成的角度来看的。因此,如何了解政治,如何了解“正”是很大的考验。另外,既然它把文化、道德、社会、历史各方面资源作为政治能不能真正发展它的公信度的不可或缺的条件,那它所要掌握的从政的资源要非常丰富。所以,他不是以能不能为一个现实政权所接受作为成功的标准,他基本上是通过实践来转化政治,如果有机会给他,他当然愿意,但是机会是要符合他自己的原则,如果机会不符合他的原则,那就不要这个机会。孟子说“杀一不辜而得天下不为也”,从现实政治来讲你是得不到天下的,但得不到天下却是真正得到了天下,得到了通过教育而塑造出来的儒家式的政治人物,不通过权,不通过钱,通过道德影响力实际创造了植根于中华民族心灵中的政治理念。

黄：儒家关于“仁政”的问题，可能孟子是强调得最突出的。在孟子那里，“仁政”首先是个教育的问题，通过教导让君王能够了解领导者的所作所为如何才能符合仁政，在这个结构中看得比较清楚，仁是对政的规定，只有符合仁你才能做得正，才是真正的政。这里还有可以深入讨论的问题，儒家论仁，一方面是政治的形而上考虑，就是你提到的“天听自我民听，天视自我民视”，可是，另一方面，它的确又是现实政治关系的安排和要求。因此，在阅读儒家文献时，经常可以看到，儒家讲仁是有非常明显的针对性，总是针对君王而言，所谓“民贵君轻，社稷次之”，是在讲述一个政治关系和政治结构，基本的两极就是君和民，从中开展出很多的基本原则。比如“民可使由之，不可使知之”，从语境上看，是在和君王讨论应当如何对待民，这是有对象的话语。梁启超解这句话时认为，这句话应当断为：民可，使由之；不可，使知之。与梁的意见相同，还有更强势的断句：民可使，由之；不可使，知之。在梁启超的解释中有一股非常强烈的宰制性心态，老百姓如果顺服，就由他去，如果不顺服，就要教导、教训，让他顺服。这是一种君临天下把老百姓当作驭使工具的权威心态，民的存在就其本身而言是毫无意义的。“五四”前后，在如何看待民、了解民的存在意义上思想观念是相当混乱的。一方面是强调对民的不断改造，如果不能改造老百姓，社会就不能发展，谭嗣同讲“新人”、梁启超的“新民”、孙中山的老百姓需要“训政”，后来鲁迅的“改造国民性”、胡适改造文字以改造观念，一直到当代的“斗私批修”、“灵魂深处爆发革命”，等等，都是强调改造老百姓。另一方面，当时还有另一种观念，叫“民粹主义”，把民的一切都当作最高的绝对价值，凡是老百姓的一切都是最好的，甚至连脚上的牛屎和泥土都是香的。我想，儒家政治理念长期讨论君民关系，会有一些均衡合理的资源，一方面重视民的存在

合理性,一方面又了解作为人可以不断完善不断提升的空间。在这个意义上,“民可使由之,不可使知之”作为讨论君民关系,作为考虑仁政的一个观念,我有另外一个解释,“民可使由之”,不能被断句,它本来是一个完整的意义,所强调的是民的存在合法性和合理性,老百姓只能让他们按照他们的存在方式去生活,民的存在对于君王来说就是最大的合理性,没有比这个更大的原则了,这里所说的是存在所具有的合理性,这是任何统治者必须尊重的;“不可使知之”事实上是警戒君王,不要迫使老百姓去接受君王的意识形态,不要强迫他们接受你认为他们必须要接受的东西,这是企图改变老百姓的存在合理性,蔑视他们存在的依据,这是断断不可的。这是接通了所谓“天听自我民听,天视自我民视”,民的存在本身就是最重要的信息。同时,在作为人的方面,儒家又给出另外一个向度,就是“有教无类”、“学而时习之,不亦乐乎”、“人皆可以为尧舜”,到了王阳明那里是所谓“老夫老妇”、所谓“满街都是圣人”,强调人有无限塑造的可能性,而同时他又是塑造的合法性来源的自身依据,这就决定了它不会从外部世界、从“天国”去寻找塑造人格境界的标准和依据,从他的存在的合理性中了解他的存在发展的远景。这个复杂而又深刻的关系并不容易理解,你上次提到史华兹,他在了解中国关于民这个问题时,多半都把民看作是一种消极的社会力量(杜:也包括狄百瑞[T. deBary],认为民是负面的、被动的、像孩子一样无知、什么都需要教导,连“五伦”、“父子有亲”这些都要教导),这样,所谓“天听自我民听,天视自我民视”的政治哲学的形而上根本不可能发展出来,儒家伦理上的性善论也不可能开展出来。

杜:整个孟子的性善论,“人人皆可为尧舜”是孟子的话,后来,

阳明说“满街都是圣人”，这些观念对人的主动自觉的奋斗理解是非常深刻的。因此，我说整个社会所以要建构是为每一个人的成圣成贤创造条件。

黄：对。此外孔子还说“礼失求诸野”，对于民间存在的合理性有深刻了解，以这个作为仁政、作为道德理想的源泉和基础。所以，我说最高的价值有两面，一是对现实的合理性有充分的了解，另一面对这个合理性的再创造和升华，及其空间有足够的认识。

杜：“民可使由之，不可使知之”是《论语》中复杂的注释问题，到底应当如何理解？有一点，我想大家应当有共识，把它当作道家的愚民政策是不符合儒家政治学说的基本原则的，只是强迫他去做，而不让他知道，这根本违反了儒家的教化思想，与“民贵君轻”，甚至更老的传统，叫作“民受天地之中”，所以要“贵民”这些思想都不能配合。另外，你提到梁启超的解释，的确具有宰制性的倾向，也不符合儒家的精神。此外，还有两个解释，一种是你刚刚讲的比较积极的解释，人民的存在的合理性，你不能随便干扰他，不要一套意识形态去控制他、强迫他做你认为要做的事，你这个解释很有创意。另一种，一般来说，在宋明理学中认为，这是一个叹惜，意思是，如果你能创造好的条件，比如“君子之德风，小人之德草”，他们能够跟着做，可你要想让他们都能知道为什么要这样做，这个你不能强迫，但是下面有个意思是假如他们能知道那就更好。就是存在的合理性要肯定，然后要不断提升。我想这两种解释比较符合儒家仁政的理念。

另外一点，我想也非常重要。长期以来人们一直批评儒家的政治理想和政治特质。在20世纪80年代，像胡平、金观涛，后来像

李慎之先生等,直到今天还有不少学人,认为儒家是讲德治,是道德优先,所以儒家不了解政治,只是想把政治道德化、伦理化,实际上它不了解政治各种复杂的面向。我现在对这些批评作这样一个回应:确实“圣王”的理想很难落实在一个具体的权力关系网络中,这点孔子是知道的,尧舜禹汤文武过去的世界不能再重现了。但是,孔子对政治的了解,包括孟子、荀子、董仲舒、宋明理学中的一些重要思想家、所有创造儒家人文精神的那些大师大德,他们对政治都有完全符合现实原则或者经验原则的理解。这一点不容置疑。因为这些人都是在复杂的政治漩涡里翻滚的人物,他们不是象牙塔里的学究,也不是西方的哲学家,他们不是没有实事经验的人。所有实事,即法律、行政工作、公益事业、公共设置、军粮、社会安全、赈灾济贫、所有经世济民的事情,所有镇长、县长、市长做的事,他们都做。孔子说,“吾少也贱,故多能鄙事”,而且多识,知识面非常广,具体的事情都在做,而且在很多方面还有一定的成就。所以,不要说他们只是一批道德理想主义者,现在所有批评他们的这些学者,与孔子以来的那些儒家学者的社会经验根本不能同日而语。现在的情况是,一点社会和行政经验都没有的人在批评有充分实际社会经验的儒者,认为他们不知道政治,不知道实际事务,这是非常反讽的颠倒。从这方面说,“圣王”的观念绝对不是“哲王”,“哲王”的观念确实是个不可能实现的理想。柏拉图的“哲王”实际上在西方政治历史中从未落实为领导政治的基本价值和培养政治领袖的基本教义,除了麦克斯·埃瑞里厄斯(Marcus Aurelius)这位斯多葛学派中的人物,其他几乎没有。在西方政治史上主导性的观念是“君权神授”,这不是“圣王”的观念,“圣王”的观念在中国社会是一种强烈的心灵积习,贯穿在对所有领导的要求中,你作为一个领导如果在修身的方面出了很大的纰漏,那你的

领导能力就会受到很大的质疑。毫无疑问,在现实政治中“圣王”常常成为“王圣”,但是我不能接受这样一个看法:认为圣者最不宜做王,我不能接受。圣者就是为王,圣所体现的政治是“王道”的政治,这和真正有影响力的政治家,包括像管仲这样的人物,所体现的“霸道”,有很大的不同。“霸”在儒家传统中是非常高的价值,“霸”是假仁义以行,用仁义的标准或借用仁义的旗号来行事,来增加他的称“霸”的合法性,他的权威。因为是霸,所以一定符合一个国际秩序的原则,而且是主动自觉创造国际秩序所做的安排。如果严格地说,美国现在所体现的不是霸道,没有到霸道的水平,霸道是很高的水平,所以才有管仲这样的人。当然“王道”和“霸道”是有本质的不同,它是为创造信赖社群而形成的道德理念,霸道通过法律、规则维持了社会安定和秩序,但在秩序以上没有进一步提高的可能;而王道是在一个基本的秩序中创造价值,创造每一个人都可以自我完成的价值,越向这个方面提升,王道的价值就越能彰显。孔子在当时为什么要推崇管仲?是因为孔子对当时情况的理解,至少霸道还使中华民族的文化认同没有彻底被摧毁,假如连霸道的基本原则都不能维持,像春秋战国以后,那最基本的文化理念、族群认同都会出问题。中间有一句是经常出误会的,叫“夷狄之有君,不如诸夏之无也”,一般理解是,这些没有开化的族群即使有君主,也不如我们华夏之邦没有君王高明。我认为,不是这样解,正好相反,这有叹惜的意思,是他愿意居九夷,你刚刚讲“礼失求诸野”,他愿意居九夷就是他不要在中华大地居住下去,这片大地已经被弄得非常残破,他情愿到夷地去生活,后来他说,“君子居之,何陋之也”,只要有君子在,怎么还能说简陋呢。“夷狄之有君,不如诸夏之无也”这句话的意思是,甚至夷狄都有君在,那像我们诸夏都已经没有了,换句话说,哪怕夷狄都还有君臣上下之礼,不

像我们诸夏连这个起码的秩序也荡然无存了,根本就是犯上作乱,没有任何礼仪可言。当然,“圣王”是把双刃剑,它可能成为“王圣”,实际上成为中国政治文化特色的是“王圣”。这里有两面,以前,我们只谈它的负面,通过权力斗争而取得政治地位的人,他所要求的不只是政治权威,他还要求道德权威,从他主动自觉的角度来看,圣王对于王圣不仅是对立面,而且王圣确实腐蚀了圣王所体现出来的道德价值。事实上,就称王,不做圣,还好些。假如这个领导者是个不负责任的人,他不要求自己圣比他想着做圣要好多了,至少除了政治压迫不会再多出道德压迫。再进一步讲,绝对的权威绝对腐化,权威有多种类型,有政治权威,有道德权威,有意识形态的权威等,假如绝对的政治权威加上绝对的道德权威,再加上绝对的意识形态权威,那它的腐化的情况就比所有其他类型的权威腐化的情况更惨烈、更可怕、对老百姓的残害更大。

黄:我插一句,关于王圣的问题可能还有一些复杂的面向,通常的情况往往都是他已经为王了,可是他还要圣这个身份,也就是你说的他同时要垄断政治权威和道德权威。这里面有两种成分,一方面是他之所以如此是因为那个道德权威客观存在,就有那么大的道德力量,这对他是一种约束。王圣本身是一种限制。

杜:这正是我要说的。以前只是从负面说权威和腐化的关系,掌握的权威越多腐化的可能就越大。但是另有一面就是你提到的,正因为道德是一种约束力,你不符合道德的约束,即使你有很大的政治权威,你不要说在士的心目中,就是在一般老百姓的心目中,你真正的权威也并不会很高。所以,他要求那个权威,意味着他受到这个权威的限制,在很多地方要突出一般人不能突出的方

面。这跟霸道有关系,为什么霸道是假仁义而行,即使这中间有虚伪性,但这个虚伪性使得有些完全不管原则、天不怕地不怕、真正狠斗的情况可以减少。另外,因为是王圣,政治又为道德约束提供了非常大的空间,谏官是一个方面,还有一些民间讲学的人物,都感觉到他对时政有批评的责任,他可以骂皇帝,像海瑞的例子,他不过是个小官,但这样典型的例子层出不穷。不要以为压力只是来自一些谏官,只要杀了就行了,绝对不是。你看尼克松,当时最敏感,任何人在白宫外面抗议,他就觉得不安不能睡觉。中国传统中有很强的抗议精神,从自杀一直到民间所谓“防民之口胜于防川”,你到民间,大家对你都愤愤不平,绝对是很大的压力。这个方面应当突出,它是中华民族的政治财富。在中国传统政治文化中,所谓贤人政治,德治,或者道德优先,哪有一般讲的那么简单,好像把道德从政治中踢出去,才是真正的政治,马基雅弗利(Machiavelli)以后的政治,这样简单的态度即使对美国政治而言,它又能有真正了解吗?美国政治能不能把道德从政治中踢出去?

顺着这条思路,与儒家政治思想有关的第二个重要的价值是礼的问题。礼以前被认为是礼治和刑罚的问题,把礼和法对立起来,现在我越看越不对。礼事实上是要涵盖法,先不谈韩载鹤讲的“宪法主义”的问题,礼是以时为大,它对具体生活的各个面向都有调控的作用,它是有分疏的,因为有分疏,所以有权威有等级,但是正因为如此,它叫“时措之宜”,它的合理性是在各种分工等级都起作用的环境中所体现的一套调节机制。本·史华兹(B. I. Schwartz)晚年对等级、权威、分工各方面的关系是什么作了深入的反思,美国社会不能说不重视平等,但从政治权力的运作、知识信息的掌握,特别是经济资源的控制来看,就太不公平了。极少数人有极大的影响力,但他连一点等级分疏下那种好的权威都没法体现。对

权威的理解可以有积极的一面, 安乐哲想把“君子”翻译成 authoritative person, 有权威的人, 那个权威是自己得到的, 通过自己的努力自觉创造, 而且大家承认, 比如文学的权威、哲学的权威、政治学的权威, 都是这种意义下的权威。因此, 礼, 英文叫 civility, 公民社会所以出现, 不能没有 civil, 爱德华·希尔斯(Edward Shils), 非常重要的社会理论家, 把孔子当作公民社会能够出现的主要源头之一, 这绝不是随便说说, 主要是价值源泉就是礼, 就是 civility, 没有这个就没有公民社会。因为礼的涵盖性很大, 在任何日常生活领域, 乃至特殊情况的境遇, 各种个人生活的侧面, 和各种群体在社会上的运作, 都有一套合情合理的机制, 这套机制就是礼的机制。礼的机制是有弹性的, 按照时间的不同、地域的不同、阶层的不同、年龄的不同有所改变。和法的最大的不同就在于, 法非常明确、非常绝对, 不可能成为生活的润滑剂, 只是社会安定所需要的一套宰制性机制。而礼是强调, 如果绳之以法, 人民可以避祸, 但没有羞耻感, “民免而无耻”, 导之以德, 通过礼, 他就有羞耻感, 成为个人约束的机制。如果一个社会要继续发展, 要突破个人主义、家族主义、地方主义, 甚至狭隘民族主义, 它就必须逐步走向有公信度有透明度的社会, 而礼是这种社会的调控机制, 在很多地方有它的规定性。对于礼的了解, 我们现在才刚刚开始, 这个工作必须逐步开展。

黄: 你说得非常好。仁和礼都有深刻的儒家政治哲学的含义。我想礼的问题比仁的问题在研究上要更困难些, 因为它更具体, 需要把握的方面太多。从学理上看, 很多困难不是礼本身造成的, 而由经典诠释的过程造成的。比如, 孔子说“刑不上大夫, 礼不下庶人”, 过去说这是反映奴隶社会的贵族等级关系。我有另外的想

法,基本上不能接受原来的解释。如果我们考虑如何调节社会生活中人与人的关系及其行为的问题,一般来说有两套系统可用,一套是刑和法的系统,它基本上是从负面的角度起作用,就是如果你犯了,我就惩罚你,你不犯,我就不起作用;另一套是从伦理和道德的角度来建立调节机制,这是从正面入手,起积极作用,就是劝人向上,你有更高的要求,那么一些负面的东西,你在自觉的意义上就不会去做,相反会努力追求多做善事,不仅提升自我,同时也有益社会。孟德斯鸠讲这个问题时一针见血,他说,人们所以守法是出于恐惧,人们追求道德是因为敬仰。就是说,人所以不犯法是因为恐惧犯法后的惩罚,而道德是发自内心,是人自觉想要做的(杜:这和儒家完全可以配合)。我想我们讨论礼的问题时,这个资源实际上是相通的。从这点出发,也许能为重新了解“刑不上大夫,礼不下庶人”提供一些新的思路。我相信一些基本的方面孔子是有深刻了解的,刑和法是必须对所有的人而言的,不管你是什么人,只要你作奸犯科,该受的刑责和惩罚你就得受,一样也跑不掉,中国古代也有“王子犯法与庶民同罪”的理念,西方直到近代才由卢梭提出“法律面前人人平等”。可是责任并不是所有的人都一样,一个领导者所承担的责任与一个普通老百姓承担的责任就有所不同,所以“礼不下庶人”这句话的意义,事实上是说,有更高责任的那些人,受礼所约束的那些高官大夫们,礼是约束你们,提醒你们注意自己的身份和你们应当履行的责任,你不能把礼对你的要求推到老百姓,老百姓不应当承担你们所应当承担的责任和义务;“刑不上大夫”的意思绝不是大夫犯了法可以不必受刑罚,那中国历史上那么多惩罚恶吏贪官的实事该作何解?孟子说,杀一个暴君,不是忤逆,而是“诛一独夫”。皇上犯法,暴虐人民都可以绳之以法,何况大夫?事实上这是说,你身为大夫,是知书达理的人,不

能用要求老百姓的最低标准来要求你, 这样是把你降格了, 是疏忽了你应当担当的责任。这里面有最高原则和最低标准的界限, 不能用最高原则要求老百姓, 同样, 不能用最低标准要求大夫官僚、承担更高社会责任的人, 也应当包括知识分子。我的看法是, 孔子在这里正好是突出了两个向度, 法律的向度和通过礼所体现的用伦理、用责任来调节社会的向度, 尤其是约束那个对社会、对族群承担更大责任的群体, 这是很高明的看法, 而不是我们过去认为的彻头彻尾的等级制观念, 彬彬有礼全是皇宫贵族, 鞭笞刑罚全落在老百姓身上, 这是一个太大的误解。“五四”以后的反儒, 及至文化大革命的“批林批孔”, 横生出很多对经典的蛮不讲理的曲解和歪解, 这是健康地了解经典时本不应当碰到的人为的灾难。我想, 我们应当花比较长期的工夫, 把儒家中关于礼和法的资源认真清理一下。

杜: 基本的理念是越有影响力、越有权威、越能掌握资源、越能获取信息的人, 越应当对整个大众的福祉负责任。你刚才说的向度, 我完全能够接受, 一个是最低的要求, 一个是最高的体现, 如果把最高的价值体现强压在还在寻求基本生活的老百姓身上, 这是非常残忍的。另外一个明显的例子是, 一般人没有经过严格的军事训练, 你把他送到战场上, 你等于是残害他, 送他去死。“礼不下庶人”可以有这一面, 不要靠礼这种方式来约束庶人, 庶人根本没有必要接受这一套繁文缛节。“刑不上大夫”基本上是尊重, 大夫是有耻的, 如果他自己犯了大错, 则以自己了结生命赎罪, 保全家人不再受害, 这样的例子在历史中很多。“刑不上大夫”是说不要用一般对付罪犯的刑法来对付和你一起共事、共同创造价值、共同管理社会的同僚。当然, 有一个问题是很难摆平, 就是肉刑的问

题。你看汉代,基本上是法家,当然也有儒家的影响,对人有各种不同的处死的方式,有腰斩、有凌迟、有割耳朵、斩首、断足,等等,非常残忍。现在要看这样一个问题,对一个人的身体而言,刑的本身是不是要有分疏的问题。假如你的选择就是死或不死,只有这两种可能性,那么在严格的控制系统下多半是死罪,假如在死的范围里做一些分疏,出现了各种死法,但是,在死和残害身体之间是否还有选择?现在的人道思想是只要对身体有任何的残害都不能接受,结果极刑只有枪毙或者吊死,不能对肉体有任何的残害。这个问题是相当麻烦,目前基本上没有怎么处理。

你刚讲的问题,我能同意,它还进一步牵涉到义的问题。我在想,也许义是在礼和仁之间。义一定有判断的问题,“义者宜也”,是最适当、最符合时宜的判断。为什么说是在仁和礼之间呢?仁的体现要通过礼,这是毫无疑问的,但是在通过礼来实现仁的时候,要对当时的具体情况作出判断,这和义有关系,所以义绝对要有分疏,分寸不能搞错,对情况的把握拿捏很重要,这是义的含义。一个有趣的例子,现在在伦理学界引起很多讨论,我在写关于儒家的一个章节《我们的宗教》,我在开始时引用《论语》中一个观念,就是有人问孔子“以德报怨何如”?蒋介石那时对日本宽大为怀,说这是以德报怨。这是道家精神,并不符合儒家原则。孔子对“以德报怨何如”的回答是非常有震撼力的:“何以报德?”假如你以德报怨,那别人对你很好,你拿什么报答他呢?这和基督教的观念不一样,基督教是“打我的左脸,给我我的右脸”,这意味着对你善良的人,你对人家善良;对你不善良的人,你也对人家善良。这难道公平吗?所以孔子说:“以德报德,以直报怨。”别人对你好,你当然要以好回报,投桃报李,但是他对你凶狠,你应该直道而行,就是诉之公义。这个观念的出现可以看出,义是在复杂环境中找到最合情

合理的判断, 孟子对义非常重视, 有很多论述。仁和礼是比较确定的原则, 而义是在一般原则的前提下对特殊情况做出回应。

接下来就是智。我参加文明对话, 叫作“世界知名人士文明对话小组”, 关于对话的背景, 就是《全球化和文化多样性》那一章是我写, 里面提到普世价值, 我把儒家基本理念提出来, 大家也能首肯。说到“智”的时候, 德国前总理梵塞克(R. Von. Weizsacker), 也是我们那个小组的成员, 他提出这样一个问题, 为什么把智和仁、礼、义这些价值放在一起? 从西方的传统看, 智是怎样去了解人, 是认识论的问题, 是心灵的一个功能, 能不能把它作为一种价值, 这很值得讨论。在儒家传统中, 孟子讲“四端”, “四端”和“三达德”之间的关系是什么? “四端”是仁义礼智, “三达德”是智仁勇。在孔子那里, 经常是把仁智并列, “智者乐山, 仁者乐水”、“智者动, 仁者静”。智很明显不是知识, 基本上是智慧, 智慧事实上和听德是连在一起, “六十而耳顺”是体现智慧。我还没有完全想透, 从仁、义、礼、智、信来看, 到底智在伦理道德体系中应当摆在什么位置?

从“马王堆”出土的《帛书五行》, 我们知道以前是“仁义礼智圣”, 后来把“圣”改成“信”, 这中间是什么样的过程? 《白虎通义》中谈到过, 现在也有很多人在探讨这个问题, 但从看到的资料来看, 还没有很深入的研究。在西方哲学中, 信的问题主要是承诺的问题, 从康德哲学以来这是很重要的问题。在中国哲学中, 信后来和诚连在一起, 是非常重要的价值, 同时对小信小义、本末倒置又有自觉的警惕, 孟子有这方面的论述, 信是以义为标准的, 无义之信并不足取。说得极端一点, 如果真能掌握义, 言而无信, 或行而不果, 都可以容忍。这个问题值得进一步探讨。

黄:智的问题有很大的进一步探讨的空间,我前段时间写关于教育的一组文章,对这个问题考虑得比较多,你提到的为什么把“智”放到与德行品性相关的五行之中,这是很好的问题,有深刻的含义。其核心的意义在于到底我们应当怎样理解德?我可以这样说,离开智而谈德,那所有对道德的理解都是误解。借用孔孟称那种没有大局、没有原则的仁是“妇人之仁”的说法,我认为,没有智的德也就是“匹夫之德”,无智之德是“迂德”。一般的历史学意义上的反道德主义者最大的失误就在于他们从来不把智看作是道德的基本内容。回到“五四”的话题,“五四”的反儒学包含了反对儒家伦理的倾向,直至今日,所谓的反对道德本体论中对道德的理解也是在现代哲学分类的意义上所了解的那种规范性的伦理学,或者是一种乡愿式的感情的道德。其实,甚至康德那么强烈地间离此岸世界和彼岸世界,在谈到道德律令的根源时都要回到上帝存在、回到宇宙秩序,他要避免的就是把道德简单地当作个人的主观好恶,当作一个纯粹的个人化的处世经验。

儒家把仁、义、礼、智、信作为对人的基本的全面的要求,事实上是预设了一个不把道德当作“迂德”的基本立场,不是个人做一点好事,仅仅好善乐施、行善积德就是道德完成、就是人生理想之尽美,它的后面有一个庄严的以天地万物为一体的入世转世的使命,面对这个使命,仅仅做“好人”是远远不够的。这就是为什么要智,有大德者当是有智慧者,能以智慧来了解这个世界、这个社会、和生活在这个世道中的人。因此,道德意味着你有足够的智慧来面对这个社会的苦难,并且转变这个社会,使它变得更加美好。在这个意义上,儒家的道德不是反智主义的道德,不是匹夫之德,不是迂德,而是对智有绝对要求的、仁义礼智信缺一不可的全面的道德要求。“五四”时的思想家们显然是把儒家道德理解为一种反智

主义的道德,认为这种道德是反对智慧反对知识的,所以妨碍了中国的现代化。

记得鲁迅说过“老实是无用的别名”,说你老实,那就是骂你是饭桶,什么用都没有。这后面是如何理解道德的问题,你成为一个有道德的人,是不是意味着你因此就成了一个人见人欺、窝窝囊囊的无能之辈?进一步看鲁迅所面对的“德”与“用”的紧张,更深一层的问题就是庄子所讲的“机心”的问题。你要做一个有用之人,那你就不能是个老实人,所谓“巧言令色”。“机心”有“用”,可是无“德”,当“用”成为宰制性的语境,凡事都问有用与否,德便没有容身之地了。事实上,在理性主义和实用主义之间一直存在着对道德理解上的基本分歧,理性主义习惯把道德看作无条件的“绝对命令”,而实用主义无论怎样掩饰都总是在“有用”的标准上考虑道德的价值。儒家的道德智慧却是越出这种对立的,一方面儒家道德有深刻的形而上依据,上贯天道,下接人心,所谓“天命之谓性,率性之谓道”;另一方面,儒家因为打通了天道人心,所以,道德又和人伦日用须臾不可分离,道德是把合天道的大用和日常生活紧密连在一起的,这本身就是大智、大勇、大德的境界。鲁迅说老实就是无用,事实上是在理性主义与实用主义的紧张中,只是他把这种紧张用最刺激最极端的方式陈述出来罢了。在鲁迅的这个困境中,回过来看儒家的智:智、仁、勇,仁、义、礼、智、信,强势地突出智的道德含义,我们应当能够体味它的深刻的含义。成全全面发展的人格,不是让你愚昧无知,让你修身,不是让你仅仅成为“妇人之仁”,而是让你有足够的智慧面对人生的一切,面对大化流行的天道人心。所以,智是一个深刻的道德问题,而且绝对不可缺少。

杜:这个讲得很好。一般说起来,一个老实人,不是所谓乡愿

意义上的老实,在儒家看来是很高的价值。鲁迅那代人对这方面作了很强的批评,后来就是有人批判温情主义,真正像像样样做一个年轻人,你就要有叛逆精神,从这里发展出“狠打落水狗”的问题,也就是极端主义的出现。假如诚实的观念变成愚昧、变成封闭、变成自我设限,那绝对不是智能接受的。但是为什么孔子不能接受巧言令色,“巧言令色鲜矣仁”,仁常常被误解为无用的老实,但是仁又不能接受巧言令色、表面的精明,事实上,聪明在儒家不是很高的价值。

归结起来,这些儒家的基本价值,仁、义、礼、智、信,虽然是儒家传统突现出来,在儒家社会、东亚社会起了很大的作用,但实际上面对启蒙的核心价值,它们也是普世价值。在讨论儒家和人权时,有位研究人权的非常杰出的哥伦比亚大学法学教授寒克(Henke)就指出,儒家的这些价值不只是东亚和亚洲的价值,也都是普世价值,根源是在亚洲,但其意义是普世的,与来自西欧启蒙的那些价值一样都是普世价值,而且双方可以互相参照学习。当然,尽管有配套的可能,但是它们之间是有矛盾,很好的价值不一定能同时并存,因为不能并存,在它们的冲突紧张中必须考虑价值的优先的问题,希望关于优先的理解能建立在价值的互补之上,乃至相辅相成。我所了解的情况是这样,从鸦片战争以来,包括“五四运动”,是从儒家的价值来了解和吸纳西方所带来的价值,在这之间也开展了使得儒家能够充分西化的过程,等于是用西方的价值对整个儒家的价值进行内在的批判,这种内在的批判和外部完全排斥儒家价值的强烈批判之间有很大的张力,也就从这个批判的过程来吸收西化,经过西化。再进一步经过唐君毅、牟宗三、徐复观几位思想家把儒家价值现代化、赋予现代生命,唐君毅讲“人文精神之重建”,是把它从残破、松散、不知何去何从的心态下重新凝聚

起来,他为此做了相当长期的工作。假如儒家的传统没有经过西化和现代化,我们也不会有条件对西方的价值进行深刻的反思。另外,从轴心文明来看,所有其他的轴心文明,包括兴都教、佛教、道家、犹太教、基督教、伊斯兰教,所有这些所谓历史宗教,没有一家走过儒家这条路,面对西方的考验是这样全面,儒家所受到的批判和摧毁在这些轴心文明中是最厉害的,甚至能否生存本身都受到中国知识分子的严厉的质疑。正因为如此,所谓浴火金刚,经过了煎熬的自我转化也可能是最深刻的。

把儒家的经验从头来看,我发现所有的精神文明都要成为双语,有一套是要面对它自己特殊的精神文明而有说服力的语言,基督教有基督教的语言,佛教有佛教的语言,伊斯兰有伊斯兰的语言;还有一套语言,就是这些大传统面对人类的困境,面对世界今天的各种困难,必须善于运用的世界公民的语言。儒家正因为走过了这个非常复杂的过程,儒家现在只有这一套语言,就是世界公民的语言,也就是人类将来能不能和平共处、和平发展能不能充分凸显的语言。正因为它是普世性的语言,有些人就说,那儒家内部的全部资源、全部认同都没有了,所谓世界语言多半都是西方的价值,这是一种批判;另外一种,除非你有你的特色语言,像基督教、佛教、伊斯兰一样,你才能够成功。我想,可以从两方面来看:一是,正因为它就是一套语言,它的融通和普世性的力量最大;另外一方面,正因为它没有发展它的特殊的语言,所以它的这些价值如果不能真正普世化就不能进一步发展,甚至沦为非价值。这是值得进一步思考的大问题,我现在越看越觉得有意思,一方面当然有点悲凉,一方面又觉得真是创发的难得机遇。在世界所有的伦理系统中,包括希腊、罗马、基督教、犹太教、佛教所有这些系统,像儒家这样,从孔子开始,在现实生活中能够起几千年作用、影响那

么多人,的确不多见。它不是仅仅属于精神领域的方面,你看基督教,它做了一个选择,恺撒的事情归恺撒,上帝的事情归上帝,所以在恺撒的世界有很多事,基督教不涉及,佛教也一样。儒家一开始就在这个世界中,要转化这个世界,这绝对不是一个偶然的情况,到了现在,对人类文明和人的处境作重新反思的时候,儒家的这套理念又有了一种新的生命力量。因为儒家有入世转世的特点,儒家传统所塑造的知识分子基本上就是现代意义上的公共知识分子。现代意义上的知识分子既不是希腊的哲学家,又不是希伯来的先知,也不是僧侣、长老、和尚。我们可以回过头来看当代的一些变化,人间佛教的发展,基督教的社会福音的发展,犹太教、伊斯兰教面对现实社会所做的很多决定,都出现了儒家所体现的入世关怀的倾向,所以,儒家价值普世化的可能性很大。以前说儒家是游魂,现在看起来,正因为它碰到的是人类共同面对的困境,所以它不必借尸还魂,一切世间的组织、结构、理念、行为、运动,都是它发挥法力的道场,因为它所关注的是人类存活、发展和充分的自我实现。不过这只是从理论上论证儒家再生的可能,具体落实到生活世界,不仅有错综复杂的践履过程,还有头绪纷繁的哲理议题。要走的路很长,我们只不过跨出一步而已。

启蒙思想与恶的问题

[加拿大] 让·鲁瓦

康德(Kant)在一篇著名的文章中提出了“什么是启蒙思想”的问题,他同时回答到:“它是指人走出由于其本身的缺陷而身处的少数状态。少数状态指人无力在没有他人指引的情况下运用自己的理解力。当它不是源于理解力的欠缺而是因为缺乏在没有他人指引的情况下使用自己的理解力的决心和勇气而产生时,这就是我们自己的失误了。Sapere aude! 鼓起勇气运用你自己的理解力吧!这便是启蒙思想之箴言。”

成年人能自主判断并自主行为。他不断地实践着自己的认知和行为能力,而且在每一次行为中都将自己从宗教的影响中解脱出来。从此,公众的力量不再仅限于在社会群体中传达一种超越其所属圈子的理想的秩序。在大家的思想中,军队与教会的联姻不再是理所当然的事了。不久,在一个从此任由摆布的政权面前,国民关系将得到自治。最终,从原则上说个人将愈来愈自主。

事实上,这个过程在文艺复兴时期就已经起步了,在之后的百

让·鲁瓦(Jean Roy),加拿大蒙特利尔大学教授;著有《希望的气息》,《梦想和理性之间的政治家》,Bellarmine出版社,2000,610页。

康德,《哲学作品》,《新法兰西杂志》,Gallimard出版社,第 卷, p. 209。

年间尤其在 18 世纪,它不断地得以深入和扩展。它的每项活动都证明了其本身的逻辑性并赢得自主。因此,相对于道德和宗教而言,政治拥有一种特殊性和一种相对的自主性。当为了拯救大众而要求王子受难时,王子必须懂得去接受(马什艾维尔[Machiavel])。一旦宗教引起了战争,公众力量就要解除教会力量的武装并以国家的名义强行建立和平和执行宗教自由。政治的作用并不是要更新而是要保存人类。在任何法律中,任何人都可以在无须担心他人可能从事暴力行为的情况下追求道德和幸福(霍布斯[Hobbes])。无神论者也可以是有道德之人(贝勒[Baye])。在经济学逻辑中有一种为其所特有的道德观念,据此观念,自私主义既是正当的也是有益于社会的。在这一范畴中,人们未必需要努力成为道德者,因为一个协调利益关系的自动机制即市场的无形之手在人们不知情的情况下将个人的不道德行为转化为公共利益(曼德威尔[Mandeville])。

“艺术”和科学的进步是显而易见且可以衡量的,而且它使人相信人类的总体的进步。“知识就是力量”(培根),人类将逐步更好地掌握自己的命运并最终成就所想成就的事情。今后,人将会更文明、更有道德且更幸福,因为人能通过自己的行为重塑自己。从自然的状态到现状的过程中,进步是持续的。这里的自然不包括按天意是堕落的但幸有上帝的恩赐而赎了罪的自然。认为在我们的自由中存在着一种根深蒂固的恶的观念以及某种原罪的想法都只是为哲学所完全摒弃的无稽之谈。因此越来越多的人相信人能不断得到完善而且人类的生存条件将无限性地改善。18 世纪从根本上说是令人乐观的。

但是,恶是永远存在着的,它构成了对哲学最基本的挑战。利科(P. Ricoeur)是这样总结这种对抗的根本性问题的:“恶是所有哲

学思想的关键点: 如果它们将恶吸纳其中, 这就是它们最大的成功; 但是被吸纳了的恶已不再为恶了, 因为它不再是荒谬和受人指指点点的了。它也不再是置于法律和理性之外的了。但如果它们没有将恶吸纳, 哲学就不为其本身了。哲学至少应该自成体系, 海纳百川而无所遗漏。”因此, 哲学家所自发的乐观主义陷入了危机, 并对恶发出的挑战作了相应的回击。然而回应各不相同且互相冲突, 这即是人们所谓的“乐观主义之争”, 也就是一些不凡的思辨过程的对质, 在这里我们只对之作一个简单的回顾。伏尔泰 (Voltaire) 和卢梭之间的对决具有象征性意义, 但谈到它就不得不提起莱布尼茨 (Leibniz) 和贝勒之间的对峙以及康德的立场, 后者我们可视其为对极权的狂热性的先期的批判。一场表面看来纯粹思辨性质的论战为一些政治论点提供了理论根基, 而其中的几点不幸在 20 世纪有了现实的版本。

在所有怀疑上帝是否存在的理由中, 恶在世上无孔不入这一点也许是最可怕的。贝勒并不试图化解此惑。相反, 他充分认识到了恶的重要性, 甚至到了对之着迷的地步。超乎我们想像的是, 我们经常身处需要做出抉择的境地, 但不是善与恶之间而是在恶与更恶之间做出选择。面对这个恶的问题, 不信教者拥有一种简便的解决方法: 将恶引入神的世界。他们在善神身边假定了一些恶神。命运的多舛源于两种神之间的竞争和抗衡。这便是善恶二元论的假想。贝勒十分入神地阐述这一理论, 这不禁让人怀疑他本人是否为其信徒。

利科:《克尔凯郭尔与恶》,《神学和哲学杂志》,1963, pp. 292—293。

参看拙著,《希望的气息》。《梦想和理性之间的政治家》, Bellarmin 出版社, 蒙特利尔, 2000。《尽管恶在希望中荒淫无度, 还是期待着吧》。《国际研讨会论文集》, 2000 年 11 月, Fran ois-Savier de Guibert, 巴黎, 2001, pp. 98—116。

J. -P Jossua,《贝勒和恶的纠缠》, Aubier 出版社, 1977。

如果我们将自己置身于一神论的假想中,问题将完全复杂化。如何来协调独一无二的万圣万能的上帝的存在和恶的存在两者之间的关系呢?洞晓未来与现实的上帝怎么会创造出一个充斥着各种苦难的世界,还不算那些被社会所抛弃的人所受的永久的伤痛?“基督教上帝想要拯救所有的人;他也有拯救所有人所必需的力量;他既不缺能量也不缺良好的意愿,然而几乎所有的人都入了地狱。”因为下不了决心将恶的存在相对化,贝勒再次陷入了伊壁鸠鲁的两难境地:“若上帝无意驱恶,那他就是心怀妒忌;但若其无力驱恶,那他就是弱者。”或者说“如果诸神对在他们神意笼罩下发生的事情感到满意,他们就是喜恶的;如果他们对之不满,他们就是不幸的”。就如约伯(Job)那样。他并不就此罢休,而是起身反抗经院和笛卡儿理性主义的独断论,因为这个理论妄图容纳一切,甚至包括世上善与恶的分配问题;他抛出问题,提出异议,据理力争。即使最终在一种纯粹是信德的行为中保持了缄默,他也还是早就已经将问题向各个方面铺开了。我的对手莱布尼茨非常欣赏他论证中的机敏:“贝勒先生想让理性在夸夸其谈之后闭嘴。”他相信贝勒的真诚却担心他的怀疑主义会危害人的信仰并久而久之导致一种具有威胁性的无神论。作为对贝勒的“紧张化了”的信仰主义的反击,他认为正常的理性是不会与启示背道而驰的:高于理性的东西(信仰的神秘)未必与其唱反调、信仰真正的主体存在于对上帝的爱及其美德的认识之中。对上帝的爱和真正的虔诚也由此而产生。我们必须知道上帝所想要的总是最好的,而且除了自己之外,

贝勒:《与 Maxime 和 Th éni Ste 的谈话》, 杂锦, 卷 , Georf Olms 出版社, 1968, p. 756。

贝勒:《辞典》, Epicure, 批注, 被 J. P. Jossua 引用, p. 73。

引自 E. Labrousse《皮埃尔贝勒》, 第 卷, Nijhoff 出版社, 1964, p. 310。

他只能创造有可能被创造出来的世界当中最好的那个。这个结论无疑源于对上帝本性的先验性的推理,因此是不容从经验中所得出的判断所质疑的。

要正确地判断令我们受难的恶,我们必须抛开以主体性看问题的过于狭隘的方法,而代之以全体性的角度,也就是从上帝的角度考虑。从人的角度来说,我们拥有的这个世界未必是最好的,但它已是可能的世界中最好的了。“上帝已尽其力为之”的这一想法使我们在经受生活考验时得到慰藉也令我们重新鼓起勇气。

制度在散播过程中变得平民化和简单化,转而成为一种教义,也许我们会称之为观念游戏。最后它甚至成了人们嘲讽而非真正批驳的对象。不过,神正论对一些伟大的思想家有一定的诱惑,比如对波普尔(K. P. Popper)、罗德·夏福德拜瑞(Lord Shaftesbury)、罗德·彼林布罗克(Lord Bolingbroke)、康德,但最初首先对伏尔泰有吸引力。1755年11月10日在里斯本发生的地震对他而言是一个转折点。在将莱布尼茨的形而上学理性主义和贝勒反其道而行之的做法都一一驳斥之前,他曾信赖“作家中最伟大的雄辩者”贝勒。后者因为正视人类的痛苦——“就人类总体而言……悲伤和痛苦居于快乐之上”——

所以只能在最严谨的信仰论中找到一丝的安宁。然而他却不能追随这种信仰论,因为从中他得不出任何结论。最终他还是视其为“无用,不稳定甚至危险的”。在出了《里斯本灾难之诗》(1756)之后,伏尔泰重拾旧题但采用了一种更适合自己的形式。

要谈论恶的问题,哲理故事用起来是一种相当轻松的文学形

贝勒:《辞典》,色若芬(Xenophanes),批注,被J. -P Jossua引用,p. 65。

被P. Réat引用,《贝勒的辞典和18世纪的哲学斗争》,美文出版社,1971, p. 370。

式。“恶既是无法解释的也是一个人们不能完整地思考的问题,人们只能讲述它。”如果这一说法是正确的,那么对天真汉的遭遇和他从中汲取的教训的叙述无疑是符合作者意图的一种写作方式了。

叙述由谈论一个花园开始,并以此结束。第一次提到的花园位于 Westphalie, 这个花园几乎也就只是一种人工的装饰品,它在受到现实生活的首次冲击后就轰然倒地了。第二个花园带给我们的是完美但也是乌托邦式的幸福。第三个花园在海市蜃楼和纯粹的梦想间建立了一种过渡。在土耳其的那块小田地是一处避难所、一个避风港,也是一个远离宗教和政治权利的自给自足的社会,不过谁都无法保证历史动乱不会殃及它。

在故事的第一部分,天真汉被男爵一脚踢入了花花世界,之后他一直被自己无法掌控的事件所左右。旅途中,他尝遍了各种的恶。在经停乐园之后,天真汉重新上路但速度缓了下来。这位主人公开始有了些钱,因此他不再只为生计发愁,而是可以观察社会,倾听他人说话。他开启了思想之门,并对人生有了思考。但这并不意味着他走出了苦难,因为不断而来的“隐秘的痛苦”取而代之了。他遇见了马丁(贝勒),后者向他阐述了一种有别于庞葛劳斯(Pangloss)(波普尔,莱布尼茨)观点的形而上学论。有了这些对立的世界观,他便尝试着建立自己的哲学观。不过在让主人公发表自己的意见之前,伏尔泰先使他认识了四大基本体验:烦恼,拒绝各色的形而上学,拒绝政治,工作。在小说的最后,天真汉总结了他的理论,“天真汉回答道:‘说得没错,但是我们要经营好自己的花园’”。对于不断膨胀的恶之帝国和无力的反击之间被人为搞

得不明朗的比例失衡,人们所能做的只有表示震惊。事实上,结尾中没有任何的结论。确实,据其问题中的字眼,纯粹的形而上学的思辨会引出一个无法解决的问题。对问题的“回答”也只能是很实际化的:至少完全应该将所能为的恶减至最少。因此,人的任务还远远没有定义。

很显然,虽然伏尔泰嘲笑我们的经历中所不可抗拒的事实之间的矛盾性,但他并不反对莱布尼茨建立可比论据的形而上学论。他所倾力而为的并不是反驳某种学说,而是嘲笑某种哲学理论,因为后者竭力为世界所固有的理性和上帝的智慧辩护,以致我们仔细考虑一下便知道它无疑将带来绝望和消极。这样的一种形而上学乐观主义所造成的道德后果极其危险,因此必须对其采取措施。事实上,如果任何存在的事物都遵循充分理性的原则,如果世界在事实上只遵循因果之间的顺承性,如果现实是完全理性并可解析的,或者说至少对我们自己和以上帝的观点来说是如此,如果恶本身只是表面的而且只是已经完全理性化了的现实内部的一个异种,那么,人们还有何可为?没什么了,不然也就只是在必要的范围内理解现实并陷入对世界“秩序”的沉思中。由此,自由被重新定义为“对必要的理解”,也由此产生了知识界与神正论所宣扬的全体性、海德格尔的全体性和莱布尼茨的全体性之间的和解。

伏尔泰虽然不是哲学工匠而且可能对莱布尼茨体系的微妙之处也不甚了解,但他强烈地感受到了这种本体神学的理论和其令人失望的实际影响之间的脱节。要重提阿伦特(H. Arendt)的说法,“现实有着完美的合理性”这个事先被认定但还有待检验的观点所缺乏的,是对偶然性的意识和对我们的自由有合理要求的意识,而所谓自由就是“在世上重新开始做某事的能力”。这也就是

为什么神的计划中的“长期因果关系”被伏尔泰以“短期因果关系”所取代。在人所能理解的范围内,后者只限于即刻能确定的直接原因和随后发生的结果。偶然发生的事件将原因链切割成几段,而这些事件也只是同样的那几种恶的索然无味的重复。由此在出现滑稽的重复的同时也让人有了荒诞的感受。斯达罗宾斯基(J. Starobinski)在对这篇故事的精彩分析中,精辟地指出了作品中所采用的结构分解的方法:伏尔泰的评论方式就是在陈述原因的过程中剔除所有天真的眼光所看不到的东西:出自神意的原因与和谐的结果。伏尔泰的论战方式揭示了所有追溯最初原因的希望和所有对最终原因的的定义的猜测都只是空想而已。试图在神意的安排中给每个事件指定位置的做法是徒劳无益的:万事都尽善尽美的想法只是自欺欺人,因为它顽固地对反面意见置之不理而且也违背了“现实原则”。

如果世间的事物在发展过程中有一个方向,在历史的演变中存在着一种神圣的理性,那么只有超凡的智力才能解读这种理性,而非我们的理解力所能为的。我们片面不全的认识是无法把握历史中的这一理性的,而只有充满着理性的思维和信仰才能做到。将形而上学等同于知识的这条路是行不通的,它所作的设想否认了我们的局限性。因此根据苦行僧的建议,人们应该从保持沉默做起。任何人都别妄想完全掌握神意。

伏尔泰所不能容忍的,除了思辨无度之外还有一个令人不悦的暗含着的结论。在重读波普尔的作品时,他看到了作者的勉励之言:“谦逊地期望;摇着颤抖的翅膀翱翔(hope humbly; with Trembling pinions soar)。”伏尔泰反击道“如果一切都是好的,我还有什

斯达罗宾斯基:《无真汉和权威的问题》,选自《在先启蒙时期的论文》,由J. Macny编写, Droz出版社,1977, pp. 307—308。

么可以期待的呢”？

尽管表面如此,哲学乐观主义却还是一种充满着失望和消沉的学说。如果一切都好,那么为了正义、宽容、和平和人类的安逸所作的斗争又有什么意义呢?世界上所存在的善的东西并不能使不可宽恕的恶变得合理化。恶不会自行消失,而是需要依靠我们的修复性工作。我们必须抵御得住失望和悲观论的诱惑。这也就是他以号召采取具体行动来反对抽象性的原因,这一号召也是相当朴实的:“我们需要经营好自己的花园。”在恶贯满盈的社会中,伏尔泰最终向我们刻画了一个幸福小岛,其中有各色各样的人,这是一个小小的农耕集体,偏僻但自给自足。在那儿如何规范和保持社会秩序呢?这块隔离地带能躲得过战乱吗?也许最好不要提出此类问题……

和伏尔泰一样,卢梭也抛弃了野心勃勃的形而上学神正论,他想在务实的理性方面找到一条出路。因为道德意识具有完全的确定性。人们要真正地向神敞开心扉就是以这种意识为出发点的。卢梭确实以宇宙论、目的论和柏拉图式的触及灵魂之不朽性的论据武装了自己,而且他以此为波普尔和莱布尼茨摇旗呐喊反对伏尔泰。但是这些论证并没有带来关键性的证据,因为它们是有理性的。卢梭是唯一真正注重内部意义和内部明证的人。他知道伏尔泰曾据理力争反对的“一切都是好的”这句流行语并没有真正表达莱布尼茨的思想。也许还不如说“总体上是好的”。纯粹的形而上学者完全能够让自己相信:恶并没有真正的现实性而且它让本身是一种善的存在受到折磨,因此恶只是一种在整体概念中会削

G. R. Havens:《伏尔泰对于波普》有关人的论文的边缘性评论,《现代语言评论》,1928年11月,p.435。

卢梭:《给伏尔泰的信》,1756年8月18日,《全集》,第 卷,p.1068。

弱的相对的表象。上帝由此洗脱了别人要求它对恶在世间的存在负责的指控。但是这种理论上的考虑并不能满足受苦并寻找着方向和一种整体世界观的人,这种世界观即使只是看似真切的,但它终究蕴涵着一种存在的价值。

宗教信仰在一个正义受压制而恶行当道的社会里获取了慰藉和希望,对于其主观性的特征,卢梭公开表示接受。自从给伏尔泰写了那封有名的信(1756年8月18日)后,卢梭开始责怪对方没有写一些能够抚慰其不幸的作品:

您批评波普尔和莱布尼茨无视您的痛苦而支持“一切都是好的”的论调,而您如此夸大了我们的苦难以致人们在这方面的感受更深刻了,您非但没有给予我所期待的安慰,而且还一味地让我受苦。这个您认为残酷的乐观主义者却在同样的那些您向我细数为不可忍受的痛苦中给了我慰藉。

波普尔的诗减缓了我的痛苦并赋予了我耐心,而您的诗却加深了我的苦痛,令我牢骚重重,而且除了一份虚无缥缈的希望,它剥夺了我的一切,这令我绝望。

的确,和他一样,他也相信上帝的存在,但是伏尔泰暗示道:略去上帝善良这一完美品格是残忍的。他因此犯了一个比其他人更严重的错误,因为后者只是将善原则与另一个同样强大但背道而驰的原则相提并论。在比康德的思想运动更早的一场运动中,他否认了理性教条主义,认为人们不能把因果律应用于世间所有的事物。为了给信仰留有空地,他制约了知识。道德要求同科学要

求一样正当地存在着,形而上学神正论的论断也正是以道德要求为出发点才能重新被纳入所谓的道德这种信仰当中去。一切都运转着就好像……一个上帝,一个不朽的灵魂和一种自由存在着。根据帕罗蒂(D. Parodi)的观点:“没有什么比务实的纯理性的公设更接近于信仰的表明中的几篇文章的了。我们可以毫不费力地看出两位思想家不仅彼此意见一致而且他们各自的公设的特征也是相同的。在卢梭那儿,对宗教的肯定也许第一次完全取决于对道德的肯定。”无论如何,康德的道德信仰取决于纯粹的实践理性,即一个普遍的理性,因此它是一个演示的对象。副本堂神甫的理性是某个具体的人的理性,它建立在“情感考验”的基础之上:“对正义的第一次感受是与生俱来的。”有了这个即刻的明证,即使只是看起来像的信仰也还是会支撑坚定的信念的。未来生活中,由于善恶的随机分布所引起的不协调将得到改善,因此对这种生活的期待并不与理性背道而驰。在信的结尾,作者强烈要求列举肯定神意之后所造成的主观影响:“不,这辈子我已受够了苦,我不期待有下辈子了。形而上学中的所有难以捉摸之处都从来没有令我对灵魂的不朽性和善意的神意产生过怀疑。我能感受到它,我相信它,我想得到它,我也对之有期待,直到生命的最后一刻我都会保卫它;在所有我支持的辩论中,这将是唯一没有遗忘我的利益的一场。”

正如大家所知,真正的回答在三年之后才出现,这便是《天真汉》一书。卢梭在自己的《忏悔录》中对伏尔泰的自然神论表示了

帕罗蒂:《卢梭的宗教哲学》,《形而上学与道德杂志》,第3期,1912年,p. 319。

卢梭:《爱弥儿》,《全集》第 卷, p. 584。

卢梭:《给伏尔泰的信》,1756年8月18日,《全集》,第 卷, p. 1075。

怀疑。在伏尔泰身上,他所看到的只是一位描绘人所遭受的无可救药的痛苦的画匠:“伏尔泰虽然看起来总是信仰上帝,但其实他相信过的只有魔鬼;因为他所谓的上帝只是一个在他看来以害人为乐的作恶者。很显然,这种思想在一个享尽各种善的人身上显得尤为荒诞,因为他极力从幸福内部通过展现他本人所幸免的各种苦难的残酷而可怕的画面来令自己的同胞绝望。”

对抗积聚着悖论。作为基督教的强烈反对者和忠实的自然论者,伏尔泰拒绝接受形而上学主义并且保留了一位抽象的并对瓮中之老鼠所受的痛苦无动于衷的钟表匠式上帝,他对政治失望并沉溺于一种处于城市边缘的工作伦理。卢梭也同样为恶所伤,但很奇怪的是,他在神正论中注入了一种真正的宗教同情心;同时他赋予政治一种前所未闻的彻底重生的希望,在这种希望中,人们怀着我们的理性就能够看到拯救随愿望得到了还俗。卢梭如此特别的自然神论将鲜有下文;相反,几乎是宗教性质的希望在政治领域的转移将是一个有着举足轻重意义的历史过程的开端。副本堂神甫对信仰的表明不是对恶的问题的唯一的回答;他的政策的激进性是另外一个回答,因为它的历史影响也许还没有完全消除。这一政策与他个人信仰的表明在同一个理论背景中出现,这一事实无不与它的内容与作用有关。那么,如果上帝是无罪的,那么人

卢梭:《忏悔录》,《全集》第 卷, p. 429。

A. Ravier 认为卢梭的宗教“真的是一种宗教,因为它源于他本身并将他与上帝联结起来”。卢梭的上帝和基督教,哲学档案,41,1978, p. 427。和 H. Gouhie 一样,他承认自己的这种特殊情况,即带有宗教性质的自然宗教”,甚至可以说是“自然化的基督教”(p. 434)。他真是基督徒吗?人们可以对此质疑。R. Derathé 根据自己的观点这样总结到:“卢梭笔下的任何一个人物都不认为也没觉得自己是基督徒。卢梭只知道创造一些高傲的灵魂和复古的人物;要在他的作品中寻找基督教的微妙之处将是徒劳无益的。”《卢梭和基督教》,《形而上学和道德杂志》,第 4 期,1949 年, p. 407。

是否就应受到指责呢？不，因为受指责的不是一般的人，而是“人中人”，是人类至此所经历过的社会化的过程。尽管上帝被证明无罪，卢梭并不因此指责他认为本身是善的人。原罪的谎言被逐出了游戏。恶并不存于人的本性中而在于人们所投身的社会结构中。人们在知道了恶源于完全偶然的事件后（蹩脚的社会组织形式是由物理界带来的振荡所引起的），必须在彻底的社会改革中寻找解药。恶并不是原本就存于人身上的，而是通过外界、通过与其他人建立关系的过程中所发生的突发事件而转移到自己身上的。历史中形成的问题从原则上讲能够在历史中得以解决。这个历史挑战属于它的能力范围。因此，希望外界通过一个修复性的恩赐来提供帮助的想法是徒劳无益的。拯救行为从此将通过深刻的政治社会改革而实现。不过人可以通过纯粹个人的力量克服自己在根据某个真正的社会契约而重新创建社会时用于自我惩罚的恶。新的社会在从根本上被更新之后必须推动新的人的问世。因此神正论中所提出的问题的解决方案将在一种社会论中找到其对应物。

对灵魂的拯救不久之前只能在另一个世界中通过他人的恩赐而实现，而从此对这种拯救的期待将取决于人们是否愿意彻底改革政治社会。一种对全体性的狂热渴望将造成重大的破坏，那些大革命就是这种全体性的既感人又可怕的表现形式。卢梭率先从原则的层面上建立了人类自救的希望。在他最清晰的表述中，他请我们“从完善的艺术中寻找它为大自然所进行的对恶的修复”。但在抽象地表述了“内部政治权利的原则”之后，当他试图考虑那些能使伟大的思想获得现实实体的具体的中介时，他很奇怪地变得胆小了。连恩格斯也注意到了，在第二篇讲话的一个著

名片断中,他想使革命性的决裂和暴动合法化。但是他也很快承认,从历史的负面的非自然化向政治的正面的非自然化的过渡碰到了不可克服的困难:一种方法是否有针对性;没有与乌托邦式的结局相称的方式。“社会在唯一的一般意志的要求下形成”这一理想在现实中没有适当的表现形式。“也许应该有一些神将法律授予人……也许应该让后果能变成原因,让由机构所创造的社会精神主宰机构本身;而且人在法律出台之前已经变成了法律所要求他们的样子。”在这种也许必须中,肯定当中包含了一种微妙的否定。唉!应该实现的事情将不会成为现实。理想仍然这样存在着,只是人们在默想它时有些许的失望。实际上,恶太超前了,至少在那些大城市中如是。在科西嘉也许……我们可以和费劳南科(A. Philonenko)一起得出一个结论:“就像草率地读了书之后人们所猜想的那样,一般意志与其说是一种期望原则,不如说它起到使人受苦的作用。对所有人的意愿所带来的各种后果的怀疑扎根于永远不会被丢弃的一般意志中,也是在此,一般意志和恶的一般理论在卢梭身上交汇在一起……卢梭更多地以人本来应该能够成为的样子,而不是他已经成为或者可能成为的样子来谈论人……从这个意义上说,社会契约论同样也不是一个希望之梦,而是一本关于失望的考古论著。”

恩格斯: *Anti-Dühring*, 社会出版社, 1973, p. 169。

卢梭:《社会契约论》,第7章,《全集》第三卷, p. 383;《哲学信笺》, Vrin 出版社, 1974年, p. 168。在他写给 Mirabeau 的那封著名的信件中(1767年7月26日),他坦率地承认自己没有替社会契约论中所提出的系列问题找到答案:“如果这个政体不幸无法找到,我坦率地承认自己认为它就是找不到的,我认为需要转向另一极端:突然将人尽量地凌驾于法律之上,并因此建立专横的专制政治,而且要尽量专横:我希望专制者可以成为上帝。一句话,在最严厉的民主和最完美的霍布斯政治理论之间我看不到任何可以接受的过渡形式。”

费劳南科·卢梭:《社会契约论》, 1762, 选自《政治作品辞典》, 巴黎, PUF 出版社, 1986, p. 700。

为了替卢梭辩护,人们必须承认他最终还是认可了自己理性的精神创造带有乌托邦的特点;这一精神创造使其评论变得严谨,也阻止了他误入注定失败的冒险的歧途。而且,他更担心自己的命运。而有着狂热的革命热情的罗伯斯庇尔不怀疑自己的道德威严将最终使可能性的界限退缩:“公民们,是想像经常设置了可能性和不可能性的界限;但是当我们决心把事情做好时,就需要勇气跨越这些界限。”所有不为人知的理想社会皆因暴政而壮大。

康德下不了决心完全接受这其中的任何一个理论。诚然,他承认对全体性向往的这种合情合理的愿望,因为在根深蒂固的恶骚扰我们的同时,它活跃了神正论。但是作为杰出的批评家和思想家,他试图同时保留对全体性的合理的开放程度和对我们人的局限性的忍耐。这两极之间的合理的平衡也只能是紧张而不稳定的,而且凭经验而言它也总是不如个人至善理想的。上帝的单纯的想法总是在减弱,对全体性的合理愿望也总会变成对善说出并做出一个完美的概括的疯狂野心,而人们对它只能报以期望并在历史过程中有意地来实现它。在我们身上有着一个狂热分子,他肯定的东西比知道的多,他想做的事情也比知道的多。如果他意外地醒来并夺取了国家政权,那么他将朝着极权的非理性方向发展。乌托邦或权力让人感到恐惧,却不会使人重生。自由的胜利者甚至不尊重最基本的自由。

吕继群 译

罗伯斯庇尔:《论米歇尔勒贝梯尔(Michel Lepeltier)的国民教育计划》,1793年8月13日,《全集》第 卷, p. 70。

参看拙著《希望的气息》、《梦想和理性之间的政治家》, Bellarmin 出版社, 蒙特利尔, 2000。《尽管恶在希望中荒淫无度, 还是期待着吧》。《国际研讨会论文集》, 2000年11月, Fran ois-Savier de Guibert, 巴黎, 2001, pp. 98—116。

启蒙思潮与行动：影响和批评

[法国] 吉尔·德拉奴瓦

在法国，“知识分子”这个名称不超过百年。“干政”知识分子的概念更为新近。它只不过是第二次世界大战之后尤其是经由萨特才确定下来。而近 20 年来，此类政治性的知识分子已经淡出。

我们就干政知识分子为题提几个问题：该类知识分子与启蒙运动有何关系？是启蒙运动的延续？还是叛卖？经过这些曲折之后，启蒙人又会有什么样的面孔？

思想和行动的关系问题与西方哲学同样古老。当哲学家将自己的主要活动奉献给研究之时，他该怎么做呢？他应该作为公民甚至也许会以管理者参与政治吗？他仅仅列席生活场景吗？他只应该观看、验证、理解吗？毕达哥拉斯曾经把生活与奥林匹克比赛相提并论。他说：有些人到那里是为了参加体育竞技，还有一些人到那里是为了做买卖，但是最佳者则是到那里当观众。同样，在生活中普通人寻求荣耀和金钱，但是哲学家寻找真理。

参与还是观看？还有第三种态度：逃避，摆脱，游离于政治生活之外，不卷入政治纠葛之中。对于各类宗教也有同样的问题。当它们不设一种国家宗教，或一种专断制度的话，那就必须置身于政治权利之外。从宗教对社会的控制，到另一端——即拒绝与社

会纠缠，退而作壁上观，自我放逐。

没有一种经典哲学理论对行动与观照之间的选择无动于衷。甚至为自己的无动于衷辩解的最具怀疑思想的哲学家，也触及了选择问题。不同的思想流派对政治的看法不尽相同，有说是举善之场所，有说是应该充分关注的一种必需，有说是与当时现实不可避免的一种妥协，有说更糟，不祥的命定。但是无论如何不可忽视其重要性。今天亦然，每个人都能在这些众说纷纭的态度中有所偏好。

为了回答我们起初提出的那些问题，我们回溯到西方的历史长河之中，强调如下三个契机：古代哲人、启蒙思想家和 20 世纪政治化知识分子的关捩。

哲学问题

古代哲学关于政治的地位之争可以在观照与行动的对立当中找到渊源，用古希腊的语言准确地讲，即回溯到理论与实践的对立问题。其实，希腊语的观照和认知是由同一个词所指称的，该词的诸含义之一即今之所谓“理论”。与之相反，希腊语当时是把群体性中展开并作用于整个共同体的行为称作行动。在现代的“实践”一词当中，人们重新找到这种意愿。但是在古希腊经验之初，“理论”与“实践”的对立远非今天这样强烈。雅典最早的立法者索伦既是诗人、政治家，也是思想家。修昔底德(Thucydides)用战略反思、政治计谋和演员个性解释他那个时代的历史。索福克勒斯(Sophocles)不仅仅是一个戏剧作者，而且是雅典民主制的一名法官，是在墙里戈勒斯(Péridès)阵营指挥过军队的一位战略家。因

而在那个时代,苏格拉底(Socrates)在公民与哲学家之间并没有多大区别。对他来说,政治兴趣首先是以精确的方式认识当时的政治问题。在他眼中,不存在两种——即哲学家与公民——立场的分别。除过日常的政治细节外,官员们不得蔑视关于哲学原则的考察和对理想城邦的探讨。至于哲学家,他们也不能鄙视对日常政治事务的检查和对实践后果的审计。此外,两种角色可以互相逆转:民主制中的哲学家是公民,民主制中的公民要面对政治哲学问题。

只是在哲学家和史学家变成学者、图书馆变成博学场所、注解和诠释显出重要性之时,理论与实践的对立才真正开始。哲学变成了一种职业,民主被君主制和帝国取代。在这些条件下,哲学家被剥夺了公民的角色,变成了王子的顾问,或与政治拉开了距离。亚里士多德曾经作为臣民给当时的储君亚历山大上过课,他可能对太傅的差事相当满意。亚历山大后来给他昔日的“老师”寄去战场上发现的动物和植物,向这位远离权力的哲学家表现出一种类似对科学家积学储宝的尊敬。

之后,王朝更替,民主制成为一种遥远的记忆。大部分哲学家不再对政治施加影响,为了明哲保身或自己的信念而抽身出局。他们一直是研究人员和教育工作者;其角色不可忽视,但是这种立场更多地将他们导向伦理而非政治。退出世行的行为可从追求一种只关乎个人的智慧、幸福和明晰方面得到辩解。伊壁鸠鲁(Epicurus)认为这种幸福是相当微不足道的,近乎庇隆(Pyrrhon)对此漠不关心。斯多葛主义曾经抨击过这种弃权态度,尤其是在他们的罗马学校当中。但与此同时,该流派为了把人从人对人的奴役制中解脱出来,说到底披露出有一种甘做上帝或命运奴隶的倾向。伊壁鸠鲁派慎行无政之治。斯多葛派试图将政治道德化,但其举措是诉诸个体,寄希望于个体的道德完善。努力想做哲学家的皇

帝马克澳莱尔(Marec-Aul èe)是一个罕见的情况,他本人也是处于个体的范围,虽然其选择作为特例在社会上造成的反响是显而易见的。斯多葛派完全意识到了个人道德完善的弱点是践履,是个人功德的圆满。爱比克泰德(Epict èos)说,我们有充足理由不撒谎,但是我们仍然撒谎。其实对斯多葛主义来说,哲学家必须以智者的方式参与一种好的政治,毫无疑问,所有坏的政治都应该受到审判并被抛弃。在这种情况下,唯有善在纯道德的领域于个体之间生发。1000多年以后的文艺复兴时代,两种倾向支配着学术研究:其一是对基督教和赓续中世纪大学的亚里士多德主义的综合;其二是源自上古末期的新柏拉图基督教唯心主义,这种唯心主义正在复兴。当时还不存在意义明显的唯物主义哲学。然而,历史学家和政治家都通过阅读古希腊和拉丁时代的史学家汲取战略性的经验教训。神学家、哲学家、法学家,再次利用了文学研究的成果,但他们首先是受当时社会强势人物的资助和控制的理论家和教授。像马基雅弗利那样矢勇武、善审度、敢挑战的才子,毫不犹豫地讽刺过这些理论家。他总结说,对于一个国家,哲学家的繁荣宣告了政治的衰败。他的朋友奎查丁(Guichadin)也嘲笑理论家笨拙、乌托邦主义者空想和大学教授卑躬屈膝。人文主义思潮沾溉了文艺复兴的知识,参与了佛罗伦萨共和国的管理经验,但是尚未能在欧洲各国造成决定性的政治震撼。蒙田(Montaigne)崇尚哲学先驱,批评与哲学家跟风,他表现出了一种智慧和学识。但是在他看来,他在波尔多城市行政管理的经验只是一种短暂的公共服务榜样,而不是持久的政治生涯。宗教战争以及可怕的意识形态战争导致了偏执和野蛮,蒙田卷入其中,对此类战争深恶痛绝。他清醒地拆解了新狂热的动力机制。他当然无法知道,几百年后,自己很反感地描述过的这种派性在现代政治意识形态及其对群众的大

屠杀当中大肆繁衍。改造人类和拯救人类的意志导致了教条化和对人的灭绝。从伊拉斯谟(Erasmus, 文艺复兴时期尼德兰人文主义者。——译者注)的形象来看,当时的人文主义者是没有能力阻止引发欧洲宗教干戈的神学争端的。所缺乏的不是调节性的立场,而是影响和技巧。

启蒙运动中的知识分子影响和政治影响

蒙田是思想家、作家、艺术家、智者,但与伊拉斯谟不同,他不能履行现代意义上的知识分子的作用。在那个时代,能产生直接政治反响的首先是神学争辩。比如说,作为科学家和思想家的帕斯卡在打击耶稣会士及其权威时,起到了知识分子的作用。然而这样的论战只有在相当重要的愿意了解内情的大众形成时,才能够变成公开的意识形态之争。在18世纪,这样的大众才开始形成。1758年之后,伏尔泰成为当时最有影响的作家。他甚至是启蒙运动思想家在该领域的典范。或许休谟或康德可被看作其他方面更加重要的人物,但是在影响力方面则未必如此。而且伏尔泰的例子提供了一个优越性:通过他,我们找到了一个知识分子作用于政治的四种巨大的影响形式。

1. 研究与写作。这是第一个形式,启动条件。在伏尔泰的情况中,我们找到了所有可能的条件,诗歌和理论概念的运思除外。事实上,伏尔泰笔触涉及哲学、艺术、戏剧、小品、宣传等方面,也不要忘记他那些无关紧要的攻击性文章和通信。

2. 接近政权。例如宫廷中的亚里士多德,文学沙龙中的人物,国王的史官、院士,还有那种虽非君主的谋士但属客卿的角色。在

比较有修养的专制君主左右,如在普鲁士的弗里德里希二世身边,知识分子是激励者和欣赏者,是笼中鸟和座上客,是善意之神和广告标志。20世纪的某些强势人物也许至今记忆犹新。

3. 局部尝试。伏尔泰在其试点村菲尔芳要比在开明君主模棱两可的态度中更能具体地看到自己的政治举措。也许他当时曾经常通过书信往来为自己做宣传。但是他毕竟对样板试点抱有希望。上古的哲学家喜欢在地中海周边新建的希腊殖民地推行自己的方略,在未开垦的处女地上落实一些新主张。

4. 维护弱小者。在反对君主制流弊和天主教会权势的斗争中,伏尔泰取得了多种实绩。他反对偏执者对卡拉斯(Calas)的不公正判决,为卡拉斯辩解,并最终翻案,也为卡拉斯一家争到了赔偿。这场与滥用职权甚至是与罪恶的斗争有一个先决条件,那就是知识分子的影响已经在上述我们描写的某些方面取得了部分的胜利,已获影响显出了效应,而且还普遍地产生着更多的影响。左拉(Zola)忘不了,当德雷福斯(Dreyfus)被错判为叛变罪时,他曾站出来为之鸣冤叫屈。

蒙田和伏尔泰对教条主义同样反感。他们都刻画并抨击了形而上学的无用和可笑,指出了各种教条主义的盲从和暴虐。伏尔泰进而依据牛顿物理学的成果,将可指陈的真相带入严格而具体的知识领域,如同他在《小巨种》中幽默的描写一样,将一些地球人与外星客相对照。外星客对地球人的科技成果惊叹,但也为地球人的政治和道德缺陷懊丧。

蒙田在政治上是保守者,因为他看到狂热和暴力破坏着他的国家及他个人的生活,但是他希望看到这些风俗可以改变,他写作抨击殖民化、残暴,希望教育更加灵活,妇女更加自由。这些变化相当之大,但却征服不了权力。蒙田热中于这些政治问题,对权力

的滥用、党派的概念和愚蠢的行为感到恶心,他深明个人的最大的野心可以利用政治热情达到目的。某些知识分子和宗教的热情都蜕变为暴力。而且,在不同的时期,人类生而有之的一种暴力打着自由的幌子破坏着人类。大部分人,蒙田说,美化他们自己的党派,丑化敌对的党派,而我却相反,我会承认我对手身上合理的东西,我也不会原谅我朋友们的错误(随笔,三,第10页)。如此的公正是聪明睿智的有力证明。这丝毫不会妨碍一个思想家变得活跃、有影响力,享誉于他的时代,但是却会阻止他进行艰苦的政治斗争,求助于宣传,并最终实施20世纪意义上的“干政”。

相反,伏尔泰,作为知识分子改革者,则适应于他的时代,表现得非常适应他那个时代的风俗。确实当时更平和,政治气候更让人信赖。伏尔泰认为对文明进步的信仰远远无法抹消一切悲观论和精英论的痕迹。他擅长于各种影响他人的伎俩:在上流社会、文学、学术、政治、金融各方面都获得了成功。然而曾经被关入巴士底狱的他总是处于流放的边缘,不是被追捕,就是为了防御。他的影响力很大,但是他的职位却很卑微。他住在巴黎、伦敦、南希、柏林、日内瓦,然后去了国界边上他的费尔尼家乡。他饱受并不严格实行的严厉的法律的威胁,和审查机关玩“猫和老鼠”的游戏,他戏弄着猫。这对于一个智者而言并非一件尴尬的事情。伏尔泰利用他和权威们的关系以及他监禁时的独立,积聚着成功和无礼的益处。这不就是他后来的法国知识分子都幻想拥有的理想环境吗?萨特很快就承认了这一点。(《什么是文学?》,参见《局势》第二卷,1948年)伏尔泰的众多矛盾似乎源于他个人的职位,然而这些矛盾又附着在这种影响之上。此人欣赏路易十四的伟大,鄙视外省劫掠者。此人鄙视人民,想解救他们出狂热。此人讽刺政治体制却又有所保留,精英是上帝,平民是修道士。此人传播着一些

成为革命词汇的概念,拒绝下等人参加辩论。此人确信应该摧毁旧的秩序,保持革命果实,预言说“年轻人将看到美好的事物”(给硕伏兰的信,1664年4月2日),但不会匆忙准备好突然的分裂。当他意识到这一点,他强烈谴责那些有预兆性的事件。这些两面性之间不是没有任何联系的:伏尔泰对世人实施了各种影响。我们可以从他身上看到他既干政又怀疑的两种做法。很多在他之后的知识分子为了给自己下一个定义,只好用形象的说法:多次参加选举,多次进行翻译,和国家元首见面,参观政治试验点,不懈地坚持宣传和重申原则,通过报纸和请愿提出警世意见。这就是伏尔泰认为的光明时期的哲学家应该做的,而他本人也正是这样做的。在这样一个群众政治时期得考虑做这些事情所产生的后果。

20 世纪的光明和进步

人们对伏尔泰的两面性也许并不感兴趣,或者也只是为了批评他才注意。他们并没有注意到这种两面性是和某些特定的条件及文化影响的限制紧密相关的。像他一样指出人类可能的进步并指明历史的局限性,必须摧毁的同时也应该有所保留,艺术既是愉悦人类的,也是傲慢的。这究竟是优点还是缺点呢?没有人分析影响的不足之处,相反,人们忽视了它们而且一直忽视着。这些是进步的成分,但却没有立即得到承认。就是在这样多少有些自愿的模糊中干政才得以持续或者同时,时而延长,时而不再继承光明传统。这种简化已经被普遍接受,现在又出现了新的问题:

现代的进步是否使光明变得不再重要或是变得更加必要?还要参与 250 年一回的反抗吗?没有了批评和完美化,还剩下什么呢?

只剩下隐退,或者只剩下对于商业、媒体和凡俗社会的消极感应了。

自启蒙运动时代之后,尤其是在 20 世纪,知识界对那个时代所产生影响的探索和争辩改变了性质。事实上,启蒙运动本身也暴露了它存在的不足以及本质的虚伪,这加剧了传统论战对于“启蒙”的主要内容之争(同样的情况也发生在休谟、伏尔泰和康德身上)。我们称这种新的争辩和参与形式为“苛刻批评”。

19 世纪,人们在见识到了各种选举、党派、报纸的同时,也领略到了知识界的各种战役、各种意识形态网络,以及各种宣传斗争的成倍增加。一方面,人们不再能够将这一景观纳入旧秩序的体系之内;另一方面,也不能将其归为一种尖锐的抗议。这些批评与争论纵横交错、水乳相融。“进步”这一概念自身也成为了学术与政治的赌注。进步的可能性与偶然性曾是 18 世纪的共识,后来为历史意义上的理论所取代:进步还是没落;必死无疑还是可以控制。某些人认为,马克思主义不过是以一些其他方式对启蒙运动的追随。伏尔泰也确实承认过自己已放弃中庸(《致达让塔尔的信》,1761 年 3 月 19 日)。从此,斗争的概念扩展到了整个社会大众。暴力几乎被极力吹捧。而另一方面,所谓的阶级斗争也迎合了人民罗曼蒂克的冲动,它重视真实与解放甚于运用理性和批判精神。这种双重性对技术和官僚主义非常敏感。马克思主义者期望打倒工业技术带来的社会危害,却仍然鼓吹建立更多的集体工业。至于新的官僚主义的批评,则狂热到了宣称让国家消失的地步。它始于……国有化的规划。随着经济与社会问题的日益复杂,以及资料的累积,只有少数几个专家在努力控制新局面。但是理所当然地,这些知识分子必须加倍努力才能进入经济与政治问题的细节研究。

20 世纪,1914 年至 1918 年期间的民族主义者们以及 1939 年

至1945年的法西斯分子们的言论强调某种道德主义,这种主义是出于道德上的考虑,表现出来的却仅仅是在意识形态领域做出将善恶对立、弃恶扬善的选择。于是在这种宣传情况下,政治沦为一种与面目可憎的妖怪作战以求锦绣前程的行为。古代宗教战争中最狂热的特征加倍重现在现代意识形态之战上。在这种背景下,令人惊讶的是,人们竟然用了那么久的时间才重新像蒙田那样抵制党派精神的祸害,出于政治上的审慎以及对道德人性化的期望,它的态度不再有任何诱惑力,除了对少数几个人。由此可以得出结论:介入政治已成为影响政治的唯一形式,这与那个时代以及当时大多数知识分子的情况相适应。乌托邦式的意识形态宣言压倒了一切在实践中的认真思考。当时已经不再有任何非政治的一般意义上的词汇。相反的是,思想的政治化倒可追溯到历史上哲学家们将人群生硬地划分为朋友与敌人而罔顾政治事件的具体细节的时代。在这个问题上,尼采是一位头脑清醒的先知。介入这一意识形态以其最阴暗的方面证实了尼采的判断:当人们寻求确信甚于知识时,信仰便变成了真理的比谎言更可怕的敌人。“人们不再研究不同的观点,而满足于对它们的仇恨中。”(《人性,太人性》,第282页)介入通常标志着宣传已取代了调查研究,但是什么也没有进步。统治人类的欲望(伏尔泰语)不会必然导致知识分子对政治的厌恶(此话出自本达)。

与伏尔泰这样的启蒙运动时期的知识分子相比,像萨特这样的20世纪知识分子既是他们的门徒,也是他们的批判者和叛徒。例如,为了显示与古典知识分子的区别,萨特将瓦雷里当成了攻击目标。瓦雷里曾断言传统与进步是威胁人类的两大危险。瓦雷里还补充说历史是一种精雕细琢的不稳定的化学产品。而萨特则回答说,对于一个知识分子而言,一切活动都可以归结为“创造历史”。瓦

雷里又强调,精致的艺术和质疑的品位是智力活动的标志。而萨特认为这种活动总会回到划分善恶上来。但是像萨特这样讲究的知识分子也面临着以下困难:或者选择谴责他所支持的革命力量使用暴力与谎言,并毫不退缩地与之作战;或者支持进步力量,却不向他们的宣传妥协,于是他会越来越失望,并不再有任何影响。他的批评变成了对任何一种已知的社会形态的批评,无论对现在还是过去,苛刻批评无一遗漏。启蒙运动的继承变成了对启蒙运动的揭发,因为它的革命性太弱了。幸福美满只存在于假想的未来。在宣传与拒绝一切宣传之间只存在一种选择。这是一个死胡同。知识分子萨特像启蒙运动时期的哲学家一样指手画脚,好比一个反对派,却起不了任何决定性的作用,伏尔泰也曾如此。

这个死胡同将我们带回到了某个已结束时期的问题。可以肯定的是,1980年萨特死后,进步主义就没落了。共产主义俄国的崩溃为很多争论画上了一个句号。这些争论,退一步来看,显得那么无聊、可耻和可笑。但这是否也是对启蒙运动的一个打击呢?或者正相反,不管老共产主义的具体体制完善还是西方民主的内部批评,都是它复兴的条件?

20 世纪的结束,21 世纪的开始

在快速回顾之后,我们可以将启蒙运动重新定义为一个标准。尽管他们的某些门徒有错误或者偏激行为,但是“知识启蒙”仍不失其参考价值。科学在物理学和生物学上的进步补充和完善了启蒙时代牛顿的基本理论。孟德斯鸠、休谟以及康德的许多不难理解的学说奠定了哲学的基础,虽有争议却丰富了文明的内容。波

普尔对科学与政治的贡献、柏林的消极与积极自由论、阿隆之历史相对性学说,都是对启蒙运动的继承。这一18世纪运动的最初驱动力依然存在。启蒙运动的拥护者像前人一样反对一切父权结构,并不再愿意将某个教会奉为道德权威,也不愿意将某个国王(或某一党派、某一种姓)奉为政治权威。最普遍的学说被审慎地确立起来以引导各种选择以及谋求最大的共同利益。一般来说,这些学说要好过墨守成规。人类平等这一思想仍然被广泛认同,它优于为某个小集团歌功颂德。启蒙运动的力量也有多种表现方式:当必须与压制政体断绝关系时,便出现了知识界的精英主义者、教育界和革命界的改良主义者。但是无论哪一种方式,对和平的选择都占了上风。明白了以上的概述后,伏尔泰的各种学说的严密性就显而易见了。人们可以指责他的各种个人缺陷,但这种责备无损他的总体学说的准确性。他对伦敦交易所的赞扬在今天看来是可以为市场所接受的(但不是毫无保留的)。这样一位王公贵族,同时也是哲人的研究工作必然既能够教化民众,也是真正民主的生存条件。从此,反对迷信的战役便致力于抵抗某些宗教狂热的回归了。

对于知识分子有两种批评:一种是关于他们的学说价值的;另一种则是关于他们的言行不一的。尽管有局限性,启蒙运动现在依然是一股思想潮流,这是今日它对那些批评的最好回应。此外,在这件事上,如何把握批评精神的分寸,也是最棘手的。公正地说,人们应该指责萨特这样的知识分子,他在某些问题上苛责太甚,而同时在另一些问题上又盲目相信。尽管我们已从20世纪的这个死胡同中解脱出来,但是这个问题仍未解决。这也是为什么不能将18世纪英国启蒙运动时期的经验主义和同时代法国启蒙运动抽象的普遍主义对立起来,而应当把两者综合起来,修正他们

的不足之处并保留构成每种思想潮流中坚力量的精华。如果没有这一综合,英国启蒙运动也许还不足以与市场及个人主义相抗衡;而另一方面,法国启蒙运动也很可能为将自由与平等变成以共同财产的名义实施的独裁提供了借口。另外,这种综合可能参照博爱的原则,并在这个意义上接受不那么狂热地继承各种古老宗教的思路。在这种道德和非教权主义方向上,宗教不会成为启蒙运动的敌人,只要他们的领袖接受放弃控制政治的权力以及进行意识形态上的强行拉拢。

在这种意义上,如果人们试图让人类和社会变得更美好,而不是把他们对立起来,不把造成痛苦的责任或者推向个人、或者丢给社会;那么,启蒙运动还没有发挥他的全部作用。今天是什么威胁到了它呢?有好几个对头:宗教狂热,它拒绝一切历史变革,只想把宗教本身固定在一个过时又反动的概念中;或者相反,盲目相信历史的速度与力度,以为市场优于其他任何形式的关系以及技术拥有能够解决人类一切问题的能力。自由、民主、教育、司法、保护自然不是解决一切问题的万能解药,但只有严肃地把它们当成极其重要和紧迫的问题,人类才可能有一个改善甚至可能只是幸存的机会。如果知识分子们能够放弃枯燥的批评并用心探求知识,他们将会发现启蒙运动的妙处,不仅是它的影响,还有它的功效。革命运动已结束于20世纪末,这不过是启蒙运动的一支而已。科学和民主运动还在继续,但这场战役胜负犹未可知,并且它可能的成功也会衍生出新的困难。今日的知识分子与哲学家们在这方面应发挥作用,不必抱过度的期望,也无须病态地顺从。

2003年6月28日

栾栋 黄芳 译

本杰明·贡斯当， 恐怖主义的批评家

[法国] 史蒂芬·卢内

杰出精神

意大利哲学家贝内图·克罗斯(Benedetto Croce)曾说过：“本杰明·贡斯当(Benjamin Constant)……虽然他从来没有享受过和平温馨的生活，却成为自由体系中最细腻、最雄辩的捍卫者和理论家。”克罗斯细致地比较了贡斯当所处的复杂社会与他不断研究的由“体制和统治思想一致”所产生的稳定政治。克罗斯还强调

贝内图·克罗斯：《19世纪的欧洲历史》(Histoire de l'Europe au XIX siècle) (1932, 1991)，由 Henri Bedarida 翻译并写序，Galliard, Filio 集。

本杰明·贡斯当：《反动政治》(Des Réaction politiques) (1797)，同上，《法国现任政府力量及重组的必要性》(De la Force du gouvernement actuel de la France et de la nécessité de s'y rallier) (1796)，《反动政治》，《恐怖效应》(Des Réactions politiques, Des Effects de la terreur) (1797)，由 Philippe Raynaud 写序并评点，Flammarion，《田野》(champs) 集，1998，p. 95。

了出现在 18 世纪和 19 世纪的自由主义的突出贡献,这不仅是思想上的自由主义,还是一种行动上的自由主义。英国的洛克(Locke)在他的流亡途中写下了《附国民政府的政府条例》(1690 年);而孟德斯鸠(Montesquieu)则在乡下波德莱(Brède)退隐时,一边享受着葡萄园的生活,一边撰写了《论法的精神》;那么可以说,正是贡斯当充分地把这种政治精神付诸实践,并且发展了他自己的政治思想。

贡斯当的思想历程经过两个阶段。第一阶段始于他 1795 年 5 月 24 日抵达巴黎的时候,正是在这个日子,巴黎刚刚接受了一场恐慌的洗礼,而这场恐慌至今也应引以为诫。当时,贡斯当尽一切努力,试图把恐慌和革命区分开来,即区分 1793 年和 1789 年两次不同的事件。由于他必须反对那些鼓吹革命元素的人(《革命是一个整体》),特别是当年的反革命者(或反动派),因此,他的思想在这期间发生了激烈的变化。接着,他思想变化的第二阶段开始于 19 世纪初,更确切地说,是将近 1806 年,即拿破仑帝国的鼎盛时期。那时贡斯当撰写了《政治原则》,这本书直到 1980 年才出版。这本著作成为了贡斯当将来言论的积累,甚至他后来使用的某些术语和思想也是在此书的基础上重新组织的。此后,由于政府形式与个人政治自由权力的问题分离了,他的自由主义思想得到更充分的表现。

我们从贡斯当的文章和态度上看到:他证实了某些政治思想派别(自由主义派)在革命之后(至少是革命发展了最活跃乃至最暴力的某些方面)存在一个很大的问题,就是如何寻求稳定的政

骄塞·歌谢(Marcel Cauchet):《贡斯当》(Constant)摘自 François Furet 与 Mona Ozouf 的《法国革命批评词典》(Dictionnaire critique de la Révolution française), Flammarion, 1988, p. 51。

治。贡斯当在他 1796 年的文章《现任政府力量》(De la force du gouvernement actuel) 中写道, 应该学会“结束革命”。波拿巴(Bonaparte) 在 1799 年证实了他说的这一点。可是, 在结束革命的同时, 必须记住革命的教训。也就是说, 一方面, 需要保留革命的原则和成果; 另一方面, 必须摒弃恐怖时期的极端因素, 保皇党人可能会利用它们来加紧革命步伐, 同时这种极端因素依然残留在革命产生的共和国中。的确, 假如保皇党人恢复政权的话, 他们的乖戾可能会使社会重回到恐慌的状态。原因是, 如果这类恐怖分子反对温和的共和国, 他们会重新组合, 然后发动恐怖活动。因此, 他们将表现出这个时期保皇主义固有的缺点: 尽管他们不能从严格意义上发动反革命, 但是在没有合理提案的情况下, 他们则以稳定社会为名实际上做出反抗抵制的颠覆活动。其实, 保皇党派的反革命活动不过是革命胜利后的一场新的革命, 它只会造成更恶劣的后果。

实际上, 为了保证稳定有效的秩序, 为了充分地理解自 1789 年 7 月 14 日以来的 6 年中所发生的事情, 必须根据在这时期初所提出的原则, 以及实施这些原则的必要性, 对不同的事件进行分辨, 并且采取不同的对待措施。在此问题上, 贡斯当所给予的主要答案是: 必须分清政府拥有的正常特权, 哪些特权是应急时使用的, 哪些特权已被过度放纵而超出了公正所允许的权限, 这些放纵的权力已经摧毁了基于正确原则上的部分社会组织和重建的政治条件。为了社会的重建, 现在首先应该重组政府, 以具体的、稳定的力量去抵抗尚在活动的极端主义。贡斯当自由主义思想的体现, 首先在于他的中间主义, 而这种中间主义不仅被作为某种特定情形下的立场(既然这次的情况是: 由于保皇党派和极端左派的合理对抗, 所以法国面临着被重新分割的危险), 而且被他视为哲

学——必须拯救为了合理方案的代表性制度。

的确, 政治领域上大致有三种派别之分: 旧制度(指 1789 年法国大革命前的王朝) 的维护者、自由主义者以及激进民主主义者。在各个派系下面, 还有不同的流派。但尽管在同一体系下, 流派之间的微妙分歧足以令他们甚至在某些方面互相对抗, 我们仍然坚持这种三等分法。

本杰明·贡斯当当然属于自由主义者。他在知识和政治领域都占有多方面重要性。之所以这么说, 主要有以下几个原因: 首先, 是因为他最好地代表了知识分子的思想潮流, 他们在捍卫革命主要成果的同时, 既畏惧又批判极端革命; 其次, 相应地, 他怀疑人们是否可以全面理解革命, 把它看作历史的必然; 还有一个重要原因, 就是他的政治路线的特点很好地演绎了他的思想: 不管原来的体制(至少在一定程度上), 专心于强有力政府与个人权利的保障两者间必要的联盟。既然贡斯当将思想付诸他的政治行动中, 自然成为了真正的自由主义领袖。最后, 贡斯当在向我们预示了这种态度的必要性和风险性时, 使用了日后被人称为“作家干预政治”的一些措辞。

在以下的文章里, 首先涉及的是本杰明·贡斯当, 这个人物的三大特点, 以及他所处的、并试图改变其不幸方向的年代: 堕落的革命、行动自由主义政治思想的诞生, 以及时代的作家。为此, 我们推荐三篇贡斯当的最初作品, 它们反映了他思想的萌芽状态以及我们所关心的主题。其中一篇是《现任政府力量及重组的必要性》(De la Force du gouvernement actuel et de la nécessité es'y rallier), 发表于 1796 年, 其内容支持政府和稳定的社会制度; 另一篇是《反动政治》(Des Réactions Politiques), 发表于 1797 年, 其内容主张强有力而平衡的政府; 最后一篇是作为序言发表于 1797 年的《恐

怖效应》(Des Effets de la Terreur), 反对把恐怖看作是革命必经阶段的观点。

堕落的革命

孟德斯鸠曾在 1748 年写了《美德本身也需要底限》(La vertu même a besoin de limites) 一文。当贡斯当在探讨极端革命的原因时, 也产生了与他同样的想法。在《现任政府力量及重组的必要性》的结论里, 他这样描述:“致法国最大不幸、最难以弥补之处就是, 确切地说是做好事情的耐心。”与根深蒂固的陈词滥调背道而驰, 贡斯当断言: 最起码, 在西方精神中, 历史事件本身存在着固有的节奏, 而这种节奏不仅仅在短期内体现, 而且影响到整个历史阶段。耐心的缺乏会导致最具善意的政策遭到失败。它还掺杂了其积极和消极的因素, 令局势变得模糊, 以致在局势发生转变时, 处在最有利地位的派别在政治危机当中也难以找到最好的出路。因而转变的节奏应该适合变化的本质。

然而, 耐心的缺乏并非极端革命的唯一原因。贡斯当在这篇著作里更为深入地写道:“追求美德的革命比为了犯罪的革命更加危险无数倍。”以美德为名的革命在转变时没有考虑它本身的限度, 它为所欲为。因此我们看到, 描绘中的 20 世纪的极权政体, 是“一切皆可能”。然而这种极权政体的特点, 在贡斯当写作的时代, 表现得非常明显。它不但让统治者相信只要继续以美德为名, 所

Philippe Raynaud 版, Flammarion, 《田野》(Champs) 集, 1988。

《现任政府力量及重组的必要性》(De la Force...) p. 83。

同上, p. 84。

有的行动、敲诈行为都可以实现；而更为极端的是，他们在人民群众中散播“一切都可以推翻”的思想。由于失去了正确的衡量标准，恶劣的习惯因而得以蔓延，再没有什么可以制止汹涌澎湃的暴力行为。因为所有的事实都可以这样或那样被推翻，于是正义陷入了寸步难行的境地。

在以下摘自同一篇文章的内容中，贡斯当强调，把合理的公共意志形成的必要性考虑在内至关重要，换言之，首先要关心和尊重政治形式：“当充满邪恶的人侵犯诚实的人们的政治形式时，这是一种不法的行为。人们由于受到侵犯而特别重视他们的政治形式；人们从苦难中默默学会把这种形式视为神圣的、应受保护的社会秩序。但是，当诚实的人们侵犯邪恶之人的政治形式时，人民就不再会考虑到其底限了：形式与法律对他们来讲如同是执行公正的障碍。于是，我不知道他们根据哪种习惯订下了约定，基于哪种公平或专制的原则建立了理论，总之他们推翻了所有思想。可是要知道，在政治体系中，只有政治形式是稳定的，才是经得起人们考验的。”

毫无疑问，贡斯当在行文中谈及“人民”(Peuple)这个词的时候，还是沿用了卢梭(Rousseau)对首写字母进行大写的习惯。为了能够建立良好的政府，统治者和作家必须构成并引导正在形成的公共意志，现代体制的平衡不能单纯依靠人民来决定。当政府实行专制统治的话，那么身受其压迫的人民最终亦会以它为榜样，采取专制的形式。唯一的办法是让人民自由选择，参加到这个或那个党派的势力范围内。因为专制政府不再代表所有人或整体的利益。它是通过暴力夺取政权，由暴力统治社会的政府，是由于一直

不懂得自我约束而迷失方向的革命政府。在这点上, 贡斯当说: “当您认为专制可以打败您的敌人的时候, 您的敌人正在想方设法地打败您, 而这种斗争将永无宁日, 因为专制的手段取之不尽、用之不竭。”因此, 贡斯当作了这样的概述: 作为历史理论的决定论, 不过是很片面的。只要正确指定了方向和方法, 不把暂时的、反对派开始反对却最终迎合的革命的错误看作不可避免, 那么, 危机就能解决。只要掌握好日后出现有关转变的概念, 贡斯当的历史理论非常的坦率。贡斯当在《现任政府力量及重组的必要性》的最后几行中说道:“这是人民在劳累与恢复之间、迷信和光明之间、11世纪和19世纪之间的宣言。这宣言并非为了那些宁为玉碎、不为瓦全的人民, 而是为了那些傲慢而害羞的人民, 为了那些只要求休养、只希望在专制主义下苟且休息的人民, 为了那些在悲观中感到无助的人民; 若非在共和国中找到这份休息, 就是朝着与之相反的方向, 打着自由的口号, 沿着有目共睹的流淌着的血的河流, 重新开始法国曾走过的恐怖行径, 重新回到专制的时代。”

毫无疑问, 在这些概念上发展起来的贡斯当历史理论是二元的。它似乎并不严谨。可是大家不要忘记了他所处的历史环境: 在紧张的历史条件下, 贡斯当激进的思想能够更好地带动当时的知识界。在把握无比微妙的局势与人类思想方面, 他的作品没有丝毫矫揉造作; 而作为政治专著, 其作品努力在尽可能的情况下, 寻求人们所期待的路线方针。因而在咄咄逼人的历史背景下, 他的历史理论有其实现的可能性。然而, 历史的脚步最终并没有走到这种二元化的形式(专制或共和国)。可是, 由于他的理论支持, 人民能够拥有“力量”在某种程度下实施一定的影响。在面临十字

《现任政府力量及重组的必要性》(De la Force...) p. 85。

同上, p. 88。

路口的时刻, 贡斯当号召人民他们不仅可以有选择, 他们更应该有自己的选择, 并为自己的选择承担责任。

根据贡斯当的思想, 历史并非必然, 而是取决于人民的行为。贡斯当在批评恐怖行为的时候提出了这种特点, 并且在他 1797 年所出版的《恐怖效应》里对此作了深入的探讨。它是这篇短文最根本的主题, 人们可从以下这种方式去理解它: 恐怖并非革命的必要阶段, 否则的话, 共和国的体制修复可能会遇到无法克服的困难。贡斯当的论据因而包括两个紧密相连的因素: 辩论性因素与理论性因素。

辩论阶段明显与他所描写的背景有关: 长期的极端暴力不但会导致革命失败, 同时也会使革命经历一个太过漫长的阶段。况且, 由于暴力引起更多的暴力行为, 甚至包括以反暴力形式出现的暴力行为, 所以这种不道德的状态必须停止。首先, 应该反对那些赞成这场革命规模的说法。因为从根本上来讲, 贡斯当的建议具有学说性质。至少, 从对现实的看法, 可以了解到政治行为。这不就是现实本身间接导致的结果吗? 这就是为什么贡斯当在文章开头这样写道:“如果可能的话, 我想借我这部作品《反动政治》(Des Réactions politiques) 新版的机会, 去反驳一种正在蔓延的教条主义。在我看来, 这种教条本身是错误的, 而且它所带来的后果是很危险的, 因为它既许诺了平静——经过七年社会振荡的疲惫灵魂的需要, 又许诺了复仇——七年里饱受煎熬变得尖刻的心的需要。”从这几行字我们看到: 贡斯当非常重视人民对所生活的现实的理解和想法。

在激烈的学术争论中, 贡斯当持有严谨的理论, 它的内容可以

用下文全部概括：“我要证明的是，恐怖行为并非共和国的必要阶段，而由于恐怖行为造成的大多数障碍，令人们为拯救共和国做出了巨大的牺牲，其实，那些恐怖行为所难以克服的困难，却是一个正义和法制健全的体制能够以更容易、更可靠的方式去解决的。总而言之，恐怖主义只会使事情变得糟糕，给目前的共和国遗留下所有的危险，至今，这些危险仍在各方面威胁着共和国的安全。”很清楚，在这里，贡斯当的辩论是为了克服看起来难以解决的恐怖问题，为了从精神上取缔恐怖主义。在他的方法论上涉及社会学家所称的“想像变化”或者说是英国人称作的“伪造历史”。贡斯当认为，这是辩论的方法，目的在于影响将来的政治历程。

自由主义的政治萌芽

贡斯当认为恐怖主义不必要的理论所展现的前景既含争议性又富建设性：为了建立法制的体制，必须排除恐怖主义思想。真正的决裂时刻是1789年，那是唯一的可预料的一次革命。然而，问题是是否根据贡斯当所说的，不去理会他所批评的那些理念。对小部分历史的认知并不代表贴切地了解政治，反而让人怀疑他们的小部分理论的准确性：了解到整个革命隐藏着某个阶段的极端暴力。英国式的革命有过它独裁的时候，如果从美国独立战争算起，美国革命本身也并非未受暴力的伤害。在我们作者以后的年代，革命在这方面付出得并不少，但似乎随着技术的进步，现代意识形态的力量增长，这些致命时刻的作用被夸大了。推翻旧社会的决

心似乎在呼唤着最激进的决裂行为:暴力行为反对屈辱政权的种种象征,甚至反对依恋过去的名人。在这点上,贡斯当形容得非常贴切。正是危险的时刻,才让人觉得暴力不可抗拒。由于暴力变得穷凶极恶、充斥着人的大脑,使人无法消除敌意,所以新世界的重建困难重重。我们从贡斯当的写作中感受到:现代意识形态里蕴含着摧毁权力的潜意识。人从不完全推翻过去。要明白,遗忘的功效是创造重新开始的条件。

这个开始并非必然,可谁又懂得为了能够在正确基础上重建集体生活而保留重要的条件呢?争论阶段因而成为自由表达思想不可缺少的阶段。它既含有历史的观点即对过去的看法,同时,也具有投映未来的作用:这段卓越的政治思考阶段最后能够转化成行动。贡斯当在这个阶段提出了两个论据:其一,提防极端势力造成社会动荡;其二,建设的重要性。自由思想在这场不停的辩证中展开,所用的术语一个比一个现代。孟德斯鸠在《波斯人信札》(Les Lettres Persanes)中提到建设的重要性,他的思想采用了《论法的精神》中所陈述的论据。而贡斯当的建设思想令自由主义政治突而其来并空前繁荣,规模之大以致他集中了所有的精力在筹建真正政治力量问题上(建立强有力的政府、公众舆论的教育),以及基于1789年的总原则上的新政体创建上。总而言之,自由主义政治思想是在实现与现实行动对话的过程中逐渐表现出来的,它从现实出发,不受教条的束缚,意识到将在20世纪繁荣发展的意识形态中隐藏的危机,对行动提供信息指引。

自由主义政治首先要求一个强有力的政府。表面看来,这个论据毫无疑问出现了最大的一对矛盾,那就是:公众把政府和政府向导的思想与自由主义统一起来了。而实际上,要是人们能够回忆起贡斯当的分析并非从思想优先的角度出发,而是与所处的地

点及所处的政治相联的话, 那么也就能够发现矛盾并不存在了。因此, 贡斯当阐明了 1796 年政府(领导层)通过合并重组力量的三个优势。第一个优势是“成为最有建设性的”, 论据本身可能比较脆弱。尽管由于专制体制的维护者使得专制制度非常顽固, 但毕竟专制体制本身也具有可建设性的这个特点。但我们关心的是, 论据根据其参照的事实从另一个角度来体现这个特点。而这个参照的事实是: 一大部分的群众“赋予”政府权力, 作者写道:“从现在开始, 至少一半的法兰西利益与共和国密切相关。”这意味着政府拥有社会作为后盾, 而这个后盾为社会稳定和法制创造了条件。相反, 试图归咎于政府的行为只会带来社会的恐慌。另外, 这些利益不单单指物质利益, 它指的是总体利益, 指的是社会的命运甚至是人的生命。

第二个论据最直接地反驳那些指证自由主义者是最不受政府约束的陈词滥调。贡斯当写道:“目前政府的优势之二乃其坚定的决心。”从这句简单的话我们可以看出支持政府的立场与单纯的反对相距甚远。要知道, 政府在展示它捍卫公众利益能力的同时而为人们所接受。因而, 为了避免刚过去的恶习造成不良后果, 对“总体利益”的克制行为并不阻碍采取强制措施的坚定决心。恰恰相反! 假如没有如今公允的体制, 就不可能有好的举措。作者认为强有力的政权, 应该允许多种自由主义的存在。因而, 在《国民政府的附约》(Second Trait è sur le gouvernement civil) (1690) 中, 洛克(Locke)介绍道, 尤其是在法制联盟时期, 不仅执政党拥有决定权, 而联盟政权也应该负责与外国的关系, 拥有与外国进行交易的自

《法国现任政府力量及重组的必要性》(1796), pp. 37—38。

同上, p. 38。

同上, p. 41。

主权。因此,为了管理好国家事务,必须学会如何作最高决定。同样,贡斯当指责“政府之所以偏爱现在的形式,是要收集疑问,衡量可能性,然后不停地向大部分人询问”。可是,由于人类的个性特点是“摇摆不定”,这种做法构成一个致命的缺点。为了填补这个缺陷,“体制必须要稳定”。权力也应该成为大众的教育家:“应该在让大众在法律范围内感受到幸福和休养的同时,让他们想起他们曾经需要什么,并让他们知道他们现在需要什么。”因而强有力的政府是必要的。一般来讲,这种强有力是必不可少的,可是在非常时期,它表现得尤为重要。与德国社会学家马克斯·韦伯(Max Weber)的观点不同,在1919年,可以说,贡斯当使信念感服务于责任感。为了法制体系,也仅仅为了共和国体系,为了这个具有代表性的、代表“集体利益”的政府的利航,假如没有坚定的信念,那么就没有责任感可言。这一切好比钉钉子一样,作者举了和哲学一样古老的画面作比喻,正如船长在紧急关头因事制宜,政府因其名也应如此克服困境:“可是,假设暴风雨的海上的船长,询问他的船员是否应该停泊一段再重新启程,又假设战场上的统帅,在面临敌军攻击时,让底下的士兵通过秘密投票来决定是否抵抗或是否后退。”这样的意图看起来更像一种失败的决策。它比决策的失误更为严重:政治精神的罪恶。贡斯当言之凿凿,在法国人的意识里是“必须相信他们所应该做的事情”。

共和国所应联合的最后一个优势是:一种可以轻视,但除非紧急情况下应最有保留的使用,而不容滥用的“资源”——恐怖分子。贡斯当说得很清楚,是恐怖分子,而不是恐怖。因为恐怖总是由很

《法国现任政府力量及重组的必要性》(1796), pp. 41—42。

同上, p. 42。

同上, p. 43。

具体的人制造的,它是原因甚于结果。他警告被反对派所诱惑的保皇党,反对派必然是充满暴力的,他们会重新使用暴力。恐怖分子可以成为政府最后不得不使用的杀手锏,但是目前来讲应避之则吉。原因是他们是矛盾的载体,他们可以是权力的捍卫者,也可以成为权力的掘墓人。作者为 21 世纪的我们反映了生活在处于另一个年代与另一个地点的人们的形象,这就是为什么完整地引用下面一段话会很有趣:“这些革命生产出来的人们,或者说是直到今天尚不为人知的一种生物,他们既机动又狂野,既易怒又冷酷,既无情又投入,他们融合了到今天为止矛盾的东西,就是勇气与残暴,对自由的热爱和对专制的渴望,上升的骄傲和降级的罪恶。这些残暴的人,属于我不知道哪种奇迹创造出来的人类智慧的一部分,他们开始学会设计唯一的一种思想,开始承认联合这个唯一的词,这种新生的人类好像成为无底洞的出口,他们拯救与毁灭地球,打碎所有枷锁与法律,夺取和侮辱自由,粉碎攻击和捍卫他们的一切,这些盲目摧毁和致命的力量,使得君主政体无法复辟。”

当然,贡斯当对恐怖的批评是有限度的。恐怖并非必要,但它有可能变得必要的,变得人们想起来都会恐惧。通过共和国良好运作固有的坚定,对共和国的优势与资源的描述,由重新认识目前政府已根深蒂固到恐怖主义设法卷土重来而渐趋高潮。贡斯当展示了目前政府的“力量所在”,目的是为了在恐怖可能重新降临的困境下,说服所有的最没保留的力量联合起来。他号召一种信念,一种强烈的政治责任感,必须“禁止怀念过去以免毒害将来”。

这就是为什么贡斯当认为找出实现原则的具体方法是必要

《法国现任政府力量及重组的必要性》(1796), pp. 43—44。

同上, p. 59。

的,例如1789年建立的条约。建立的理由显示出其胜利的步伐,它反对那些企图立即全面实行抽象原则的恐怖分子,尤其是反对昨日的战败者(反对派),他们只能在怨恨中找到力量。根据贡斯当的看法,应该引用最能建立法制体制的原则。这就是在第八章《反动政治》(Des Réactions politiques)中介绍的并由他命名的“中间原则”。

大家记得贡斯当承认热月党内存在着有一股强大的力量。同样,1789年的原则累积了目前的捍卫革命的一种经验,尤其是反对那些作为历史过程中纯抽象因而无法实施的摧毁一切财富的思想。最突出有代表性的批评是英国人伯克(Burke)在1790年旅法期间撰写的《有关法国大革命的思考》(Réflexions sur la Révolution de France)。然而,根据他其中的引述,他的观点和贡斯当一致,应该“禁止对过去的怀念以免毒害将来”。这说明我们的作者首先关注的是目前做些什么和应该做什么,是正在发展的历史而不是过去的、虚缈的历史。

那么,如何实现1789年的《人权宣言》?很简单,通过发现《中间原则》(Principes intermédiaires)可以使首要原则“落实到我们身上”,并且“适应我们的情况”。中间原则成为贡斯当实现原则思想的核心。因此,所谓原则并非一个抽象的概念,并非与天俱来的产物。贡斯当写道,“原则是某些特定事件所产生的结果”。他接着又说,“每次所有这些事件承受着某些变化,那么由此产生的原则跟着也发生改变:但是这种改变本身就变成了原则”。我们因此介入与现实密切相关并试图造就现实的一种政治概念。为了使普遍性或总体性原则能够应用于具体实践中,它们应该找到其附属

的或中介性的原则。寻求附属于首要原则的中间原则是非常重要的步骤, 否则, 首要原则的直接实行可能会产生“非常混乱的局面”。这种混乱的局面在恐怖阶段就曾经发生, 那时人们在没有联系其他原则也没有找到相关的中间原则的情况下, 就试图实施首要原则。这样一来, 原则性的行动具有毁灭性, 毁灭一切的概念紧紧围绕着这些原则。接着, 由于原则实施造成了负面影响, 传统偏见开始抬头。因而, 通过概括布尔克(Bulke)在此方面尤为突出的学术态度, 贡斯当以下面的话指出这些原则开始遭受的不幸命运:“总原则率先实施, 却没有关系到我们的利益, 同时又和顾及这些利益的偏见形成对立。它们带着陌生人和敌人的双重性格。人们在这些原则里看到整体的摧毁性的东西, 而在偏见中看到个人的保留性的东西。”总原则被宣称为纯粹抽象的东西。不过, 贡斯当强调, 例如世袭的偏见, 比平等原则更为抽象。它们之间的区别仅仅在于: 世袭的偏见已经渗透到社会的体制, 形成了习惯和利益, 而平等的概念就可以成为这一切的破坏者。但是相反, 假设平等的观念已经深入人心, 那么世袭偏见的侵入也会被视为破坏者。

贡斯当给我们举出了两个有关原则运作的例子。第一个例子是具有政治性的, 它是关于学会如何在一个人口众多的国家里解读“任何人必须通过法律而联系在一起”的首要原则。中间原则, 是在允许首要原则实施的同时由某种代表体系组成。为了协助人口众多的国家法律的产生, 它必须具有代表性。第二个例子则是关于意识形态方面的, “科学比政治更为深入, 因为精神需要与日俱增, 人类思维在这方面应该作出了更多的贡献, 而它的方向

《反动政治》, p. 133。

同上, p. 134。

同上, p. 135。

并没有被专横的个人利益或权力篡位者所误导”。人们在意识形态里越是承认中间原则,那么首要原则就越能够被接受。例如,贡斯当举了一个精神性原则,根据这个原则,“说真话是一种义务”。而一个人的义务与另一个人的权力是紧密相连的,因而我们只对“有权知道事实”的人有义务说真话。那么,若出于保护一个人不受伤害的原因,谎言也不算是罪恶。这种思想与康德推荐的“德国哲学”大相径庭。所以我们看到,由于其理性的思维,贡斯当的辩论思想达到了它的批评功效。

作家在他那个时代

然而,介绍贡斯当的思想的第三方面是必要的,这种思想出现在他刚开始写作政治文章锻造他过人之处的年代。事实上,贡斯当通过他的风格和思想酝酿着一种真正的概念,这种概念后来在20世纪被人们称作“政治作家”。人们甚至可以确认这种概念并非是德雷福斯事件产生的。可以参照18世纪某些哲学家,例如卢梭和伏尔泰,他们都表达了对同时代的公共事务的关心。然而必须强调,尽管他们也冒险,但是与其说他们是对政治行动的具体条件忧心忡忡的思想家,不如说他们是远程的批评家。相反,人们在贡斯当的路线和哲学中发现其号令——一种尽管会遇到所有困难和屈辱,却依然要尽可能将理论与实践、思想与行动相结合的号令。政治作家的责任与他的荣誉同价,另外,由于权力到位负担也

《反动政治》, p. 135。

同上, p. 136。

同上, p. 137。

接踵而来, 所以不满贡斯当的评论家也不少。

可是, 基本的精神在别处。在这位作家的思想里投入了某种使命, 作家带着强烈的责任感, 用他的风格和文字表达了这种使命。直到 1790 年底, 作家才为这种使命拟下提纲。贡斯当当时还没有任职, 他的文章《反动政治》(Des Réactions politiques) 暗示向领导层提供这种服务。我们可以在他介绍作家的使命时觉察到这点建议。我们可以从贡斯当本人的写作方式看到他授予作家的使命: 必须明确现代政治思想, 唯一可以保证的可接受体制的轨道。的确, 公共意志——18 世纪的发现, 是既无法避免又相当危险的。贡斯当在《现任政府力量》中提到, 它不但“不了解自身”, 而且是一种“专制而神秘的力量, 总有值得赞扬的目标, 而且不断地超越这个目标……它只相信它自己的命令, 似乎它就是整体的愿望, 并且如同乱党般通过暴力实施来达到目的: 它像受到压迫般抱怨, 像得到至高无上的权力般威胁……”。所以, 作家必须介入。作家在一定范围内与政府分担政治工作。在《反动政治》中, 贡斯当提出“反动派”一词的主要意义。这是一种极端政治, 它喘息着, 因为使用曾被禁用的手段而对与它本身极为相似的反对者让步。两种反动派可能会出现, 而且曾经出现过——反对人的反动派和反对思想的反动派。对于前者, 政府应该坚决执行公义, 在尊重形式的同时, 不必害怕。可是, “如果说, 对于反对人的反动派, 政府尤其需要坚定的话, 那么, 对于反对思想的反动派, 政府则更需要保留”。于是作家走上了舞台, 正是他们肩负起反对反动思想的责任。贡斯当写道: “正是人类通过光明来引导思想, 抨击反动者的思想。

《法国现任政府力量》, pp. 60—61。

同上, p. 105。

这属于思想范畴,法律不应侵犯。”因此,尊重言论自由,不要用法律的枷锁禁锢它到窒息。政府应该让作家们以笔论战,也就是,与那些对共和国政府怀恨在心的人,与那些散播混乱的种子的人作战,“他们确信人民在不满的习惯中”,最终他们也只会荣誉扫地。原因是人们最后总能明白,这些人之所以揭发权力滥用等事情,是因为他们痛恨政府本身。而且,“在这场与反对统治残余恐怖分子的荣誉之战中,他们形成了斗争的习惯。他们骄傲地批评自由和真理,如同批评专制和错误一样。他们滥用勇气,使得勇气失去了价值。实用对他们来说什么都不是,而将对立摆到第一位。本来荣誉是目标,他们却极为蔑视地把它当成障碍”。应该反过来,运用理性。作家是而且应该是不仅有权利而且有义务介入政治的专家。作家们的政治应该是经过理智考虑的、有责任感的、不仅出于自身的思想而且与现实相连的政治,因此,真正的政治作家应当是自由主义者。虽然贡斯当没有这样直接地写出来,可是从他强调他的对手们的非自由主义行为甚至是他们中某些人的原则中的非自由主义特点中,我们也可以得到这样的结论。

毫无疑问,贡斯当在强调事业与捍卫需要的同时,遗传了18世纪的风格。这是一种辛辣而简练的风格,是作家们为了被感知而用一种集中的方式表达一种基本的、能够触动某个时代,某个事件的精神所采取的风格。正如一位评论家皮埃尔(Pierre Manent)说的,“描写与说理的时间越长,那么格式会越集中。简略图的程序,有点像漫画,允许强调某一现象中最突出的地方,夸大了某一

《法国现任政府力量》, p. 107。

同上, pp. 110—111。

同上, pp. 111—112。

同上, pp. 118—119。

特征, 目的是使读者印象深刻”。

几年之后, 贡斯当的好朋友——日尔曼·戴斯达(Germaine de Staël) 追随着他的主张。在她的作品《文学》(De la Littérature) (1800年) 里取名《哲学》(De la philosophie) 的章节中, 她同样认为作家有继续表现其专家角色的政治使命。她承认古老的哲学比现代的哲学将想像的优点发展得更好。然而, 现代人, 如果他们被赋予了一种没那么丰富甚至说是更贫乏的想像力的话, 他们也因此而享有另一个不容忽视的优势——拥有科学严谨的方法。“洛克(Locke)和贡蒂拉(Condillac)的想像力不如柏拉图(Plato), 但是他们进入了几何领域, 而这种方法体现的只是规律性的和无限的进步。”和其他思想领域相比, 政治还很落后, 它是一种“有待创造的科学”。稳定的政府要求把政治建设成一种与在18世纪得到长足进步的自然科学一样严谨的科学。但是, 她要求专业作家既对政治讲究方法、态度认真, 同时具有一种浪漫的气质。于是她从精神方面入手, 如同政治应该成为一门计算科学一样, 精神应当突出在这门科学之上, 而且这门科学应由情感来指引。她写道: “我们存在的情感, 如同情、勇气、人道, 在我们学会计算之前已经作用于我们了。通过研究自然的每一部分, 必须通过研究人可以假设的、从前的情况。美德对社会的推动力应该比理性更高。”一方面, 情感与本能, 另一方面, 理性和计算, 它们同时塑造人类的行为并引导着我们的视野。

斯达尔夫人(Madame de Staël):《文学》(De la Littérature) (1800), Flammarion, Paris, 1991, pp. 362—380。

斯达尔夫人:《文学》(De la Littérature) (1800), Flammarion, Paris, 1991, pp. 362—380, p. 366。

同上, p. 369。

同上, p. 378。

自由主义的政治最终被一些作为历史主角的知识分子推上舞台。他们在缔造历史的同时思考历史,并且按他们的思想去改造历史。他们依靠着大革命摸索出来的原则,倡导温和而坚定的政治,并且留下了深刻的影响。然而,作为基本原则,应该区分历史中好和坏的因素,摒弃极端革命(恐怖)的暴力。贡斯当的自由主义政治始于论战(批评恐怖)过程中从未抛弃它的反对精神,哪怕在他接近权力的时候。因为他从来没有与权力混淆,他懂得发展其建设性的一面,这种历史的意识能够使政策继往开来。

参考文献

1. Olivier Chopin, Sur un Droit de mentir, autour d'une querelle entre Benjmin Consbot et Emmanuel Kant(《欺骗的权力,关于本杰明·贡斯当与伊曼纽尔·康德的争辩》), mémoire de Diplôme d'Etudes Approfondies(硕士论文), Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales(社会学高等学校), Paris(巴黎), 1997.

2. Biancamaria Fontana, La république de Thermidor et ses Principes dans les écrits de Mme de Staël(《热月共和国与斯达尔夫人笔下的原则》), in F: Furet et M. Ozouf, Le Siècle de l'avènement républicain(《共和国来临的世纪》), Gallimard(伽利玛出版社), Paris(巴黎), 1993, pp. 257—284.

3. François Furet, La Révolution en débat(《争论的革命》), Gallimard(伽利玛出版社), Paris(巴黎), 1999.

4. Stenhen Holmes, Benjamin Constant et la genèse du libéralisme moderne(《本杰明·贡斯当与现代自由主义的起源》), Yale Univer-

sity(耶鲁大学), 1984, 由 Olivier Chmpeau 翻译成法文, Presses Universitaires de France(法国大学出版社), Paris(巴黎), 1994.

5. Pierre Manent, Histoire intellectuelle du lib é al isme (《自由主义的历史知识》), CalmannL éry, Paris(巴黎), 1987.

6. Philippe Raynaud, 《Un romantique lib é al, Benjamin Constant》 Vie et aventures d 'un couple(《伴侣的生活与冒险》), Seuil(塞伊出版社), Paris(巴黎), 1999.

7. Benjamin Constan, Esprit(《精神》), 1983. 3.

8. Jean Strarobinski, Action et r éaction(《行动与反应》). Vie et aventures d 'uncouple(《伴侣的生活与冒险》), Seuil(塞伊出版社), Paris(巴黎), 1999.

欧阳珺怡 译

一个重思启蒙的温和提议

[美] 斯坦利·罗森

据黑格尔的名言,密纳瓦的猫头鹰到黄昏时才起飞。哲学换句话说产于衰败,而衰败有点吊诡地被认同为隐藏了的进步表现。作为历史精神发展的概念表达,哲学在此发展的一个关键阶段行将完成时声音最洪亮。哲学因此既是一垂死时代的天鹅之歌,又是在自身的灰烬中飞升之火鸟。在黑格尔,死亡是新生:这是否定之否定隐晦教条的直白含义。但是,新生的是概念,不是历史本身。换句话说,历史时代赖以传承转化的矛盾不仅是垂死的挣扎或新生的剧痛,而且是一绝对的、循环的、或综合的逻辑过程的局部表现。通过一系列必需的自我转化,哲学变成为智慧。

我们虽然栖居于黑格尔圈子之外,“在善恶的彼岸”,却仍在其阴影中。在20世纪晚期年迈的思想者看来,现代性的终结、形而上学的结束、上帝的死亡和后人类学时代的降临,都表明着智慧已经降临,如今终于真正达成作为差异的同一。也许我们大家没理解,智慧与差异认同只是黑格尔同一与差异之同一原则的另一种表述。我们大家似乎也不理解这一反讽:不在场代替了在场是另一种形式的在场,或者也可以叫明暗对照(chiaroscuro)的启蒙。

按下黑格尔哲学不表,我们的历史经历使我们有权做苏格拉

底式的预言。召唤过去,和想像未来一样,只是在场的辩证。如果这一预言为真,那古今之争必须被重新界定为精神分裂。相应的,并没有古代人和现代人,当然更没有后现代人,有的只是我们碎片化的自我的幻影:不是被驳倒的绝对自我的历史碎片,而是人类可能性的历史碎片。

为了让读者不至于责怪我玩弄语词(似乎这是被排除出哲学话语的),我来换一下语言方式。我们通过区分这与那建立了差异,这一区分有赖于这与那各自的同一身份。每一个“这一”(借用亚里士多德的一个严肃术语)都是同一与差异之同一。现在的问题是这一逻辑真理是否也是人类可能性的陈腐结构现实。看来这是必定的。譬如,尼采是对的,他讲到主体或者有自我意识的人作为一幻象的文本罩住了现实的无数亚文本。这一多重的厨具,它虽然甚至可能枝发开去与其他主体枝节交错,却保持了作为枝发点或差异节点的同一身份。

同一与差异的同一在微观和宏观层面、分析与综合中同时成立。但就人类历史而言呢?宏观差异的连续呈现不是不理睬我们的逻辑真理吗?结构是非时间的,而生命不是。或者这不是要点所在,正如连尼采也坚持的,去活是一件事,去理解生命是另一件事。在历史层面,古代人与现代人的差异是不容否认的。但此差异与内在结构同一的可能性无关,尤其当那结构——通常讲的人性——自身是同一与差异之同一时。

这么来看,古今之争有了新的面目。我们容易忽视并且困惑于这一争论只发生在现代人一边的事实。它不可能以同样的方式发生在古代,这是历史的偶在,并没有阻碍现代思想者以过去为镜看自己。如果历史相对主义的教义是真的,这一争论就不会有,因为镜子将是黑暗的。我们不可能回到过去这一点绝不否定我们曾

经在那里并且作为历史的存在者仍然在那里的事实。作为现代人,我们也是古代人。严格地说,古代人是否也是现代人对我们来说无关紧要,因为至少他们不能从镜子里看出来,看到我们在他们古老的面容前端详自身。

在另一意义上,古代人作为模式使我们得以看清自身差异或认出自身,他们因参与了同一与差异之同一而是现代人。在这一层面上,时间没有把我们隔开,它把我们绑在了一起。随着时光流逝,他们成为了我们自己。从我们现在的位置来看(而且没有其他的位置),他们也不可能成为另一个样。关于可能世界的形而上学在这里派不上用场。按下古代人“高贵的素朴”和“现代意识可怕的不安分”不表(这些描述毕竟只适合各自时代的少数居民),我们看着古希腊人不安分又创新的灵魂和古罗马人傲慢、扩张又守纪的灵魂,我们就看到了自己。

这是任何对古代人和现代人差异的严肃反思的必要前提。以此为基础,现代科学非凡力量所导致的差异才可以被适当评估。我们共同的人性允许我们发问:如果古代人拥有我们的知识,他们会做什么?这样,人们就可能以愚蠢或者道德低下指责并反驳那单独几个告诫人们无约束的技术的政治危险的哲人。在最紧要的一事上,可不可能与居鲁士、亚历山大大帝和恺撒比柏拉图和亚里士多德更聪明?不管支持争论的哪一方,只有存在真实的选择时,支持才是可能的。而这一选择既不由历史决定,也不靠矛盾律决定,我们只能通过照镜子选择。

引论性的对缪斯的召唤就这么多。下面我站在改良的或温和的启蒙立场上发论。这番论证预设古代人和现代人的差异是偶在的,或者说,两个时代都有古代人和现代人。换句话说,在古今之争中,我将站在现代人一边,但其基础不是我们自身时代特有的政

治文化格局。极而言之,我的论题是:现代的迹象可能源自古代。人性论是古代的,不是现代的。完全拒绝古代人,也是拒绝我们自己。我因此赞成尼采的论点:人是未完成的动物,这一论点只有当我们知道做人和做动物分别意味着什么时才是可以理解的。

如今,对古代人最醒目的辩护是由那些自称保守派的人给出的(我不管“新保守派”这一表述,它带着激进修正主义或在保留过去的同时“更新”过去的自损意味)。这一辩护的内容是称颂审慎,并认同其于前面提到的“古代人高贵的素朴”。因此理所当然的,革命战术与错综复杂的政治战略只要不是旨在回去或支持现状,就既不审慎也不高贵。

我从一简单的试验开始。要想通过假定的古代人的智慧来限制启蒙运动的有害效果,我们需要什么?某种程度上,这将促使我们把对抗比作有益的神话,但不完全是。毋宁说,要想成就有益的神话,健康与病态之间得存在自然区分。这一区分,用康德的术语,也可以说是童年与成年的区分,只要我们坚持成年是高贵的青年这一非康德式的理解。

如果我没搞错的话,对启蒙运动的攻击主要有两种形式。第一种争论说少数与大众之间的自然区分要求用理性限制激情:大众是激情的,少数是理性的。激情没管制好会毁灭理性,激情只有通过宗教或爱国主义的文辞或通过审慎美德的显白表达才能管制。不幸的是,这几乎用激情限制理性——哲学的神圣疯癫必须被限制在思想的私人空间内或少数人小心的对话之间。第二种攻击不是出自对自然高贵等级的感知,而是源于相信理性的自我毁灭性,正如科学技术潜在的灾难后果所昭示的。这里的问题不是激情抵消理性,而是理性抵消自身。如果把激情理解为自我保存的欲望,或更高贵的——对人类的同情,激情比理性更理性。实际

后果还是一样：理性必须由激情管制。

这两种反启蒙的论点虽然相互有别，一般却是戴着各种教义的面具同时出现。无疑，很多保守派都会认为上述理性与激情的对立过于简单化，认为我们需要像柏拉图那样把灵魂进行理性、激情、欲望三分这样的东西。还有的人会提出异议，说理性自身可以分为思辨的和实践的，我们所需要的是为了广大的政治目的用后者限制前者。

我无意否认这些和其他更精妙的区分都有助于彻底分析人类灵魂。我的建议是，在当前语境里，这些精妙的区分被启蒙运动的批评者运用来服务于以下根本政治命题：理性的公开表达不可避免地导致理性被想像控制，而想像又服从于激情，包括最极端的激情——权力意志。人们因此有理由推断：在保守派看来，激情自然地强于理性，除非理性能设想出巧妙的手段来限制激情。激情的铁链在激情铁匠铺里由理性锻造，不幸的是，要派上用场，它们必须被理性本身所佩带。

因此，当前意义上的保守主义建立在对人性局限或缺陷的感知上。同时，这一感知与对自然的模糊理解相关。虽然人是理性的动物，他还不够理性到循自然之道——或者更具体的，循他的成人性自然——而生活。由此推得，不是人或自然是不理性的，就是自然是内在分裂的，作为整体秩序的自然因此是人类的敌人而不是朋友。这必然导致超自然教义的出现或者思辨与实践之间的激烈分离，由此，人从理性的动物演变为行动的动物。极为吊诡的是，这也是自由主义——即启蒙运动——降临的前提。

对保守主义发展的这几笔描画表明它已经循其自身内在节奏演变到了自己的反面。我把这作为我主要论题的初步引子按下不表。现在我只指出，据保守派，人类（与少数单个的人相对）是激情

动物,理性是我们无止尽的欲望满足过程的工具,在这一过程中我们必然要耗费自身。在少数与大众的区分背后和通过少数人成神来防止大众自我毁灭这一不很秘密的哲学信念背后,是自然的双重身份。哲人作为神或者立法者回到洞穴,更准确的,他以他的显白面目回到洞穴。

鉴于如今对柏拉图主义的广泛误解和形而上学史被在场虚假操纵,这一点必须被强调。就保守主义与柏拉图主义汇合而言,必须说,哲人只以不在场的方式在场,即或是一神圣的存在者,他不知其邻居是人还是兽;或是一下凡的神,他为了用文辞与力量的明智组合来看护其所牧的动物——“人”而节制(如果不说杜绝)对智慧的追求。不管是哪一种,柏拉图的哲人都无法作为哲人在城邦内生活,哲人的不在场是人类话语无法通达智慧的直接后果。用柏拉图《斐德罗》里的比喻,启蒙是不可能的,因为灵魂作为领着一好一坏一对马的有翼战车驭者,被激情的坏马阻止了而无法稳定连续地看到天外存在者或柏拉图的理念。

这里我们看到了基督教原罪教义的哲学版本:人类生存的源初是内在恶的,即超人性原初的不可通达性注定了人类的欠缺本性。对绝对原初的回归不是清洗世俗或政治生存,而是超越之。可以肯定,超越可以通过有限的历史形式实现——不管是通过哲人王或宗教共同体,还是通过律法或爱。它们之间虽有差别,但不管哪一种,激情都为理性设置了限制:“就这么远,到此为止。”坚持说经理性抑制的激情是沉默而无限的,这并不是理性的胜利。这样的宣称给理性的无能贴了层金,它让我们想到苏格拉底随军撤退时的勇敢在雅典士兵中是卓越的。

小结:启蒙被认为是不可能的,因为如果进行启蒙,理性不是

毁掉自身就是屈服于激情。我们现在必须探讨高贵是通过向低俗调运而保存了自身,还是其自身变成了低俗。我引进了精神的高贵与低俗之分,因为这一区分对廓清保守主义——因而对廓清启蒙的批判——是根本性的。

保守派会争论说启蒙不是导致毁灭,就是导致低俗胜利了。但问题在于好死是否不如赖活,我们从保守派学来了这个问题,我们有理由以此问他。更坦率地讲,是苏格拉底教导我们未经审视的人生不值得过,正如大概是苏格拉底首先完整道明了政治保守主义。在我看来,苏格拉底与其说是一个保守派,不如说是一个从时代情况而不仅是从民众水平(*ad coptum vulgi*)出发的启蒙者。我们今天所谓的保守主义,其祖先是亚里士多德,而不是柏拉图。亚里士多德没把哲学带到城郊里,这在他对思辨智慧与实践智慧的区分上就可以看出。

这里我无法对此多作展开,就我们当前的论题而言也不需要展开。我们仅需要指出:无论我们接受何种程度的人生审视,都是有政治后果的。人的灵魂高于兽的灵魂,因而成年人的智力也高于少年人的,这是哲学保守主义的一条原则。保守派哲人无法在不抑制自己——因而使得非哲人回到牧群生存的半兽状态——的情况下把哲学完全驱除出城邦。即使亚里士多德思辨与审慎的区分也不足以越过以下事实:这一区分是在有绅士而不仅是哲人在场的公众场合做出的。

效忠于高贵,并因此期望启蒙,是高贵与低俗之分的内在必然。我将对后一点进行论证。古代人朴钝的现实主义或悲观主义不是平民派对理性的批驳,而是不得不妥协的教义。哲人必须统治,因为非哲人统治不了自身。在亚里士多德那里,审慎美德拥有

者的情况也许也同样。简而言之,对激情的诅咒是默认喜好开放城郊胜于封闭城邦。那么,古代哲人远不是乌托邦主义者,他们接受了最好城邦的不可能性。以哲人为牧羊王的城邦因此是一实际的妥协,或者人人作为哲人的真模范城邦的稀释。

无疑许多人不会苟同上述观点,会认为这是强制推理。我提出来,但不强守。对于有些人来说,这至少可以支持我先前关于保守主义自身演变成了激进启蒙的论点。对于保守主义需要妥协,没有人会据理反驳。因此问题出来了:我们在哪一点上妥协?

要回答这个问题,我们可以首先简单考察一下当代物理学。今天,最“自由派”的进步论者赞同限制和取消所有可导致人类毁灭的科学研究。到现在应该清楚了,我们所谓的进步自由主义事实上是保守主义的声音,即启蒙运动批评者的声音。补充解释:要全体公平,就需持续降低直至消除智力。事实是自然科学的所有基础领域无论是物理、化学、生物,都可能导致人类毁灭。补充解释:每一点高智商对平庸的大多数来说都是不公平的。

虽然没人会否认努力阻止核毁灭或生化环境污染是明智的,但也并没有很多人会同意说保护我们自身不为科学所害的唯一安全方法是彻底消除它。我不谈实际障碍,因为我们这里致力于探讨原则与模式。那么,科学不能只是被消除,我们的安全需要它将来永远不会再被允许出现。必须砸坏机器、烧掉课本,但此外我们需要高贵的谎言和能从每一代孩子中识别出并消灭潜在的科学家的看守哲人。

不幸的是,无法确保每一个具科学家潜质的孩子都被识别出来,出于审慎的考虑,我们必须消灭所有智商超过一温和水平的孩子。但具体是哪个水平呢?而且如果我们成功了,以后就不会出现看守人本人也愚蠢到无法把危险的孩子与他们无辜的兄弟姐妹

区分开来的一天？即使假设基因库持续退化，仍可能有逃脱了注意的突变者或例外者，总存在着某天才掩藏起了其高智商或被其简单疼爱的父母掩藏了起来的危险。出于安全需要，所有孩子必须被消灭：这是对启蒙运动攻击的最终荒谬结局。

我必须请求读者不要通过虔敬地宣称我们当然希望为了人类福利而明智地管制科学探索和技术进步来回避这一点。当然。我也没否定这一可能性：在一适当启蒙了的社会里，理性沉思能在很多情况下取得所想要的结果。我的意思是沉思只能发生在科学进步的框架里，不是哲人在集会场上符号性或象征性地出现一下就可以的。根除现代科学在道德和政治上的危险必然引起我们担心的后果，科学的例子当然不是孤立的：思辨与实践的一般关系也是同理。

让我们假设我们有能力通过借鉴古代人的智慧重建政治社会。为了确保一审慎而有美德的共同体存在，科学和技术将被谨慎管制；工业扩张和消费品增长将会停止，自由市场将被国营经济代替；奢华而燥热的城邦——用柏拉图的词——将被清除掉超节制的成分并调和到物质贫乏的经济社会；艺术将被直接的政治力量干预审查，并至少得持续一两代人，在此期间，一旨在培养有美德的公民的崭新、全面的教育计划将改变人民的品性。

还有，爱国主义将被辅以对诸神的爱与对外人的恨（或至少是畏）；性行为将由法律和习俗严格管制；在除柏拉图的极端模式之外的所有古典城邦里，妇女将回到妻子与母亲的惯常角色；少数与多数人之间的区分将通过财产的重新分配和教育的被限于贵族儿子们来重建；古旧的钱将得到比新钱更高的地位；农村将被确认为比城市更具美德。不直接移居柏拉图的正义城郊我们也会需要高贵的谎言和有益的神话来参与全面限制变革。古典城邦，无论是

亚里士多德式的或极端柏拉图式的,其维持都需要少数人在其所有的书面材料和公共声明中谨慎坚持城邦建于其上的神话。

这足以表明我们需要什么了,就像亚里士多德说的,所有法律不允许的都是被禁止的。读者可能更喜欢伯克或(一些)美国建国之父们的现代政治智慧,但这些已经是与古典优异严格模式的妥协之物了。毫无疑问,这一模式的实际实行将需要摧毁从公元前4世纪,严格地说是公元前5世纪之后的西方文明。

当代的古代拥护者会反抗说他们无意荒谬地施行他们的模式。我想非常具体地分析一下他们的方案,看他们怎么用此模式为优异标准来明智地纠正当代的衰退。但我简单明了地陈述一下遵照此模式的人实际将承受什么后果,这远不是微不足道的,当然更不是荒谬的。如果模式本身是荒诞的,那么它将不能作为一高贵或审慎的标准来纠正我们的低俗。

因此,我强调显而易见的方面,很不幸的,古代智慧的代言人极少认识到它们。即使将公元前4世纪后的西方文明摧毁,也只是对历史性衰退的部分暂缓。谋取公共福利需要对公共生活更严格的管制。鉴于古代贤人们坚持认为人性极度不完善,美德的保持要求将城邦稳定地转变为军营,如亚里士多德描述柏拉图的正义城邦时说的。我认为情况甚至比这还糟。在《理想国》里,苏格拉底假定城邦的哲人公民们总赞同此城邦的优异。苏格拉底暗中排除了哲人看守们——而非劳动者——的有效异议直至革命的可能性,虽然他没这么说,但异见思想者必须和政治上偏离的诗人们一起被驱逐出城邦。

因此,逐渐地,我们回到了我们起初模式的极端后果。美德的安全保持依靠港政和野蛮,连古人还没准备实施这智慧的而又如此极端的模式。连大胆的柏拉图都没让自己全力陈述其哲人王城

邦的隐在含义。然而,要做的真正惊人的区分不是古代人和现代人之间的,而是哲人与非哲人之间的,或至少那些试图顽强防卫政治生活衰退的哲人和那些向更宽松的缪斯歌唱的哲人和非哲人们之间的。

由于古代的保卫者无论何时都一致认为像我所描画的极端模式是不可行的,我们现在从显而易见的方面转到考察上述古典智慧的代言人宣称的他们的真实意图:温和地保卫温和美德。

前一部分的主要结论如下:正是从古典或古代的观点,思辨与实践的关系是,我们不能把古典的美德教义作为标准用于改善现代道德和政治生活,除非我们把那生活改头换面,或者,在最极端的情况下摧毁它。如果这是对的(它必然被当代的“古代人”们否定),那么就存在对古典的温和不温和的东西。也就是说,错的不是温和,而是把其古典的历史化身应用到现代世界的企图。这一结论说明了我先前对人性和其由历史偶在的透视式改进之间的区别。

说我们倡导作为低俗反面的高贵或作为放纵反面的审慎是不够的。在政治上,不管世界—历史的或地区的,总需要具体到特殊情况。高贵和审慎确切地是什么?譬如,我们很多人会仰慕绅士规则的语调和威严的风度,但有绅士统治的社会也是有阶级区分的社会,有永久的有闲阶级,保护古老的方式不受暴发户和平民的败坏——因此回归到贫乏经济社会——等等。

我不需要重复自己,我也不需要建议根除绅士,如果我们不准备走极端从而生活在矛盾与衰败中的话。但这样生活需要我们对我们的尊贵概念做更仔细的考察。在这点上,我们看来面临一个无法克服的困难。尊贵是一种感知,不是一个概念,或者——同样的意思——我们的尊贵概念植根于一种感知,而不是另一个概念。

用熟悉的术语: 高贵是一种价值、一个估计、一种排序, 因此是审美的和道德的品质的模糊混合, 它可以被命名并理解, 但必须在任何情况下都被直接识别出。

即使我们可以被理性的或概念式的高贵定义分析所说服, 我们仍然需要把那定义应用到人类生存的无止境的各式各样的特殊情况中去。共识在这里显得依赖于同样的一致性, 而这我们刚因其愚蠢并自我否定而拒绝了。没有概念式分析的求诸高贵是空洞的, 而这一分析或是引起或是重复这个问题: 为什么这一分析是高贵的?

古典美德的追随者因此可能回应我们开始的批评, 说我们已经陷入了困境。我论证了有效应用古典美德模式的努力将引发一最终自我毁灭的过程。古代贤人可能回应说重要的不是长生, 而是有美德的一生。为了达至高贵, 我们必须不惜上刀山下火海。我无法通过否认启蒙运动内在的根本缺陷或其陷入自我毁灭辩证法的强大可能来反驳这一论证。怎么活的问题由此看来归结到了这点: 我们怎么死? 那么, 不仅理性是激情的奴隶, 而且生命也成为死亡的歌颂者。

或者不如说, 这一后果在我们考虑极端情况时才出现。如果极端保守主义引向僭政, 而极端启蒙引向虚无主义, 那么可能极端主义才是该避免的。我们考虑一下, 倘若温和保守主义和温和自由主义的重点都在温和而不是保守主义或自由主义上, 这两者间可能不存在实际分歧。在这里, 对高贵的感知的分歧是由错把思辨的极端主义当作彻底和深刻而引起的。

温和保守派对变革是谨慎的, 也就是说他接受向好的变革。但温和自由主义的原则是一样的, 即审慎的启蒙。古典美德模式因此显现为至少部分是对人类弱点的防卫性策略。现代启蒙模式

即使看到古代智慧里存在的对现代要求的顺从,它也必须识别其古典对应者的要求。在柏拉图主义者,现代的代言人说:“如果能自我防卫,向本性不友好而独裁的人屈服不可能是高贵的。”在亚里士多德主义者,回应略有不同:“你对思辨和实践的审慎区分植根于对‘自然敌对于启蒙’这一默认柏拉图原则的过度屈服。你称为目的论的,从根本上,是对自然的屈从。”这些回应显然只指明了一完整陈述该取的方向。我旨在用它们廓清这一论点:保守主义面具下的古典哲学被高贵和自然这些概念主宰着,而不但启蒙的支持者,而且“现代”或“疯癫”面具下的古代人都拒绝这些概念。这么说绝不是要取消人和神之间的区别,用宗教语言,这是对神性持异议。我强调一下:问题不在于现代科学的力量按人类便利修改了自然,问题是我们对敌对自然或自然内部分歧——它似乎既是人的又是非人的——的自然反应的高贵性。我重申这最后一点观察。古代人和现代人的分歧在数学和实验科学上表现得最为剧烈,这众所周知,无须赘言。它虽然重要,却不是本文的中心要点。现代科学没产生新的自然观,而新的或演变着的自然观产生了现代科学。简单举例说:做实验,是因为相信能发现什么,并且相信对人类来说这一知识是高贵而善的。这最后一个表述是我这里所关心的。不管古典哲学把自然定义为朋友或敌人或两者都是,其驱动力不仅是惊奇或求知欲望。惊奇和求知欲望直接导致了现代性和启蒙运动。古代贤人们会认为现代启蒙运动是不可取的,这一论点在技术上是正确的,但它没有正确解释他们为什么会持这一观点。我想这一解释没有切中要害,讲到他们没能想见现代科学的超凡力量。古代的代言人说古代人会因其最终对美好生活具毁灭性而拒绝无限制的科学进步,这无疑是正确的。但事情的根本,是理性从属于激情这一观点。前述论点同时也是一种过度简

化,因为它忽略了哲学——因此也是古代哲学自身内在的启蒙本性。当苏格拉底把哲学从天上带进人类城邦,他从事着一个革命,虽然他努力管制其危险后果,但掩盖不了革命事实。纯粹保守主义会保存真贤人与城邦的分离,或者换句话说,哲学的彻底隐微地位。显然,苏格拉底认为纯粹保守主义或者不可取,或者不可能,或者既不可能也不可取。苏格拉底的困境是如何平衡哲学的疯癫与政治的清醒。这一困境在不同的历史时代呈现不同的面貌,我们不该被此迷惑了。另一方面,我们不能忽视这些不同。变化了的情境导致新的行动策略,革命可能分阶段进行,那么哲学的内在逻辑可能为以历史对立物呈现的古代和现代提供连续性。因此,现代哲学始于努力解放激情或为激情辩护不是偶然的。如一些人提到的,现代人比古代贤人们赋予勇气更高的位置。依我看来,当代“古人”不承认的,是现代哲学勇气不只属于诗人们的想像(vubos),它表明了对高贵的感知。现代性不建立在对高贵的拒绝上,它建立在对古代人缺乏高贵这一指控上。如果这种表述太极端了,那我们说,古代人还没能按他们部分隐藏了的对高贵的理解来行动。我猜疑这种表述,即使是不太极端的那种,在我的有些读者看来可能显得是有意的夸大。我确认这是真实的意思。如果我们通过虔敬的文辞,或者可以称为屈服的显白表达,我们永远不能理解古典哲学。古代的戏谑与超然或娱乐(Heiterke)植根于绝望,对人类事务不重要性的评定也是如此。这显然能从以下论点推出:现代的乐观主义植根于勇气,或者当自然被转化为可知的数学秩序后,人类生活,从而历史,就变成中心了。

说20世纪晚期的现代人失去了自信,或者就此而言失去了自我意识(至少像后人类学时代的信徒们所提出的),并不怎么正确。另一方面,毫无疑问我们正在经历一场信心危机。我认为,这场危

机最显见最重要的标记是古今之争的当代关联。我的意思是古代性的支持者们在被贬为无用的审美主义后,今天正在得享复兴。在我看来,这是启蒙运动的20世纪代言人们把古代人扫出被尊崇的位置所导致的。

各种形式的实证主义、实用主义、人道存在主义、基础存在论对柏拉图主义的攻击,和各种对当代科学的意识形态化的称颂,这些可能是导致今日知识界争论分化为两个极端派系的最重要原因。事实是,启蒙模式的纯粹或极端形式——当被完全或主要表达为科学进步、人类经验的数字化以及与这些完全不一致的极端强调公正或平等及摆脱一切支配的自由时——直接导致了混乱。

是现代人的这一极端主义使得古代人的主张或者对这些主张的片面表述——忽视了哲学的疯癫或其革命性的政治要求——重新显得有理。讽刺之至的是,我们必须把那些自视为启蒙运动反对者的后现代人,那些很大程度上被对现代科技的恐惧激起对原初的爱的基础存在论者,也都归入古代性保卫者们的阵营。反柏拉图主义本身并不足以使之成为现代人。

这里的错误并不是因为应用了一低俗的模式,而是因为对一正确模式的浅薄而极端的应用。现代性制造了对自己的讽刺,从而使得理性是激情的奴隶这一古代论点显得有理。我不试图在这里解答该论点是对历史情境的显白调适,还是神经失灵(我认为因而是缺乏高贵)而引起的错误。

我因此推论:古代人正确地警告了我们要慢慢来,但现代人忘记了他们自己对完整性的激情。最后一个倡导整体性,即尝试综合古代性和现代性的伟大思想家是黑格尔。不幸的是,黑格尔的整体性已经是科学的、体系的,或者在极端意义上是理性主义的了。抛开其他问题不论,单单由于人类生活不是一个概念,黑格尔

对人类生活的解释就是失败的。

这一失败是19和20世纪强调有限性的直接原因,它也是转向科学实证主义的直接原因。换句话说,黑格尔主义的衰退可以被直接理解为有限与无限的分离,或者黑格尔中心综合的瓦解。因此而有前面提到的“古代人”和“现代人”之间的两极化,或者更准确的,因有限与无限分离导致的不稳定性和当前的混乱。黑格尔主义的衰退一定意义上证明了黑格尔主义的合理。

但这只在一定意义上:我回到黑格尔的极端概念主义,它已归因于黑格尔现代(非希腊)特有的逻各斯(logos)概念。黑格尔宣称他的逻辑是彻底的,也是宣称已在和数学家们自身的游戏中取胜。这在继黑格尔几十年后的公理体系时代当然变得更清楚了。但从黑格尔主义的观点来看就已显然了:数学不可能彻底,不是因为公理化的内在限制,而是因为它不能解释自身的意义。在黑格尔主义的技术意义上,数学不是一个概念。

黑格尔宣称他的概念是彻底的,因为它包含了对人类经验(因而也对离开人类认知经验就无意义的自然和超自然)每一基本方面的意义的解释。我们无须考察技术细节就可以看到黑格尔完全忽视了一点。对人类经验的完整概念化的高贵性或可欲性没有概念化的解释,黑格尔可能很好地解释为什么人类欲求概念的彻底性,但他不能概念化地证明该欲求的高贵性。

这不是一篇谈黑格尔的文章,我只是必要地引入他来解释我们自己的历史处境。比如歌德对上述彻底性理想的拒绝也可以很好地表明我的论点。在我们的时代,这一理想在有点肤浅但不完全错误的关于两种文化的争论和统一的呼声中重新露面了。解决方案不是我们每个人都变成诗人兼科学家,我也不暗示说当代危机的合适解决方案是古代性和现代性新的综合。

我的论点是,如果解决意味着彻底除掉危机并转向古代的高贵屈服,或者17世纪雄浑的乐观主义,那么当代危机没有解决方案。不论古代现代,危机内在于人类生存。危机必须被商议,这不同于根除它们。商议要求温和,但不是由所谓的保守派向我们推行的体现于古典美德模式的温和。

我再提出,在人类事务中有种哥德尔定理一样的东西:每一将生活体系化的努力,或者通过一组足以涵盖经验整体的公理来统治生活的努力,都导向矛盾。因为在现在的事例里,公理是原则或模式的结果,上述结论在它们的层面上也适用。建构一极端模糊的关于温和的模式将是致命的:“不要有任何过度”像“要刨根问底”一样空洞。人们可以用推土机或铲子刨根,使用什么工具依情况而定。

这并不是否认生活的情境被我们的原则照亮着,而是看到在这些原则的亮光下,它们影子间的相互交错也模糊了这些情况。本文前一部分的显然困境关注的是,在相互冲突的对高贵的感知间依据理性来选择被认为是不可能的。这等同于这一论点:在模式与它们的经验性事例间有一根本的分歧。这一论点似乎可运用亚里士多德对柏拉图理念论的相同批评。如果各情境不允许我们在模式间做理性选择,它们怎么可能是这些模式的例子?

以肯定语气重述一遍前面的问题:困境是因两种截然不同的极端主义而起的。第一种是对高贵的极端观念;第二种是对分析或证实理性极端权威的默认。先说前一种,我首先认为如果一种关于高贵的极端或“纯粹”模式的应用无法避免灾难性后果,那么该模式最坏是低贱的,最好是既非高贵也非低俗的。表面上是温和应用极端模式,即因情境而做了调适,事实上是应用了一种温和模式——根本不是应用极端模式,而是另一模式。

对高贵的极端观念,第二种是情境妥协,就必然贬低自己,反之,如果与情境的妥协是高贵的,那么我们对高贵的观念不是极端的。在高贵模式和人力限制之间必定存在核心联系,如果没有,那模式除了在破坏性的意义上外就与我们的关怀完全无关。这更确定了我们必须知道人力所限在何处。如果古代人理解的理性对激情的屈从错了,那么是他们错把怯懦当作了温和。但对现代人,我们不能简单重复这一论点,因为求知人力限制的唯一道路是启蒙。

我的论证因此代表这一命题:现代性内在地比古代性高贵。但是,转向前述第二种极端主义,现代性的高贵性并未使我将智慧认同于证实理性。现代性的更高贵性不是现代论证的结果,而是苏格拉底鼓动的革命所表明的古代真正哲学高贵性的结果。我已经批判了黑格尔式整体概念化的现代邪说。这论点值得重复一下,我以一两难的形式表述。如果演绎论证自身是有高贵有低俗的,那么通过这些论证来证实一个高贵模式对另一个的理性优越性就不可能不是循环论证;另一方面,如果论证既无高贵也无低俗,那么它们与我们对高贵和低俗的感知无关。

从这一两难并推不出我们无法有对高贵的感知,也推不出我们在为这些感知辩护时必然不能运用论证。我现在显然在代表我自身的感知做论证,但我不幻想这些论证或者另外具更大技术智巧的论证能将我的感知成功转化为逻辑定理。我也不希望这一结果,因为它将等于是对我的感知的毁灭,而不是证实。

我们能够且必须尽力说清我们认为的自身感知的优点。按事物本性,我们必须使用修辞和逻辑论证,甚至显得是修辞比逻辑更基础,虽然它肯定不能离开逻辑。对我们的模式优点的理性解释落在这些模式的光亮之中,这是赐福而不是困境。欲求达到一中性或无涉价值的位置来评估相互冲突的对高贵的感知,这是自相

矛盾的。那些希望追根究底的人会发现,人们如果不知道自己谈论的东西,就无法理性地谈论。在这一事例和其他很多事例中,去知道,在根本上是伯特兰·罗素所称的“去熟悉”。而熟悉来自感知,而不是更进一步谈论,这是启蒙为什么实际上与存在论在场难解难分的原因。

但是对古代智慧却不能这么说。在这关键点,我被迫抵触海德格尔特别是德里达。古代性信徒的根本特征是对现在的拒绝,这一拒绝植根于存在论,而不仅于审慎(phronesis)。用当代行话表述:高资被人类限制或者被存在的不可知性本质地界定。同样的,后现代人们也在存在论基础上,即由于存在的不在场,拒绝现在。我先前关于后现代主义是启蒙运动衰退版的论证与现在断言后现代主义由于理论极端主义而明确拒绝启蒙运动是完全相容的。

后现代主义是疯癫了的启蒙运动。在人类事务中,疯癫的位置同于逻辑中的矛盾,其余依次类推。理论极端主义疯癫的一个后果是,对柏拉图主义的表面批驳本身是柏拉图主义的一个版本,即是其所是的柏拉图主义,而非被想像的柏拉图主义。启蒙的极端文辞也强调未来而不是现在,即某种意义上黑格尔所说的对坏的无限的肯定。但我这里并不要为启蒙的极端文辞辩护,我的观念毋宁是:这一极端的文辞对启蒙模式行了不义。

我现在必须努力陈述该模式的内容,无论多么简洁。知道总比不知道好,虽然知识可能被用来行恶。现代早期思想者们完全正确:知识是权力。拥有越多知识,我们就越有力量。要使这一命题有意义,我们还需在我们的知识定义里包括进道德和审美的感受力。我因此宣称:由达朗贝尔和孔多塞等人说出的启蒙运动的观念,是和他们自己对启蒙的精神支持相矛盾的。

我们需要从古代人那里学习的不是审慎或者节制高于勇气，而是理性与善之间的亲密联系。事实上，断言节制总是高于勇气是低俗的。对启蒙的支持必须温和，各种意义上的温和，其中无一是与勇气不相容的。实际上，当我们说节制是温和的勇气时，我们在古典智慧上建起了最好的建筑。但这仍不够，因为温和与倡导明智的勇敢还不很一样。

就启蒙运动显见的危险而言，在启蒙上温和前进的倡议是不温和的。我所辩护的启蒙的模式植根于现在，而不是过去或将来。这个模式嘱咐我们勇敢面对现在，并使得勇敢面对现在成为可能，因为它不将勇气定义为对将来的决心或者对过去的屈服。

我们当然必须承认过去的智慧——这一智慧确实存在，正如我们不接受将来的不可避免性就不能认真对待现在。但如果高贵在人类当代的情境中并不显现给人类，它不会某一天作为存在的礼物被赐予我们：它也不能通过解析柏拉图对话的神秘语句被发现。换一种表述：高贵是存在论在场，即使甚至没有关于高贵的存在论，即没有彻底的对高贵本性的理性解释。

有了前面的廓清，我们可以在以下程度上给未来恢复地位：除去那些希望回归到法老的埃及而不是伯克的英格兰或伯里克利的雅典的人，移动方向只有一个，并且具有道德确定性。现代模式，或者我想称为启蒙运动的温和版本，远比被赋予政治表达的古代模式明智和审慎，也远比被理解为坏的无限的启蒙运动极端或不温和版本明智和审慎。人们无须成为古代贤人就可以理解无限的进步意味着每一刻进步的无价值，这一点是黑格尔指出的。

作为结论，我只重复：温和与审慎从它们所服务于的模式或者从它们被导向的目标中获得其本性。这些本性会依据我们是追求防卫性的屈服政策还是追求进攻性的希望政策而不同。随着现在

的改善,希望稳步地变得非乌托邦化,而现在随着我们力量的增加而改善。虽然我们完全认识到其危险与阻碍,增加人类力量的努力是高贵的,这不是徒然地欲求变成神,而是理性地欲求不做奴隶。

我已论证说反映在当代对古代人的辩护中的古代性观念太简单了。对高贵的简单性的描述是显白的,不是隐微的。我最后的评论更多意在激起进一步讨论,而不是得出结论。不管古代贤人从逻各斯做出了怎样的审慎推论,它始终是我们必须关注的逻各斯。这么做,我们遵照了古代人的智慧:吾爱柏拉图,吾更爱真理。

张陀 译

悲哀的理性

[美] 斯坦利·罗森

我相信我选的题目不是太忧郁的。这论题很大,但我们大家肯定都熟悉,而且很难有比这更受思想者关注的了。我们的问题是:理性的生活是幸福的还是悲哀的?不喜欢大论题的人可能会倾向于回答:“有时候悲哀,有时候幸福。”我料想他们的意思是幸福所赖的不是我们的理性程度,而是其他东西。在一定意义上,我赞同这个冷静的回答。绝不是显而易见所有理性的人都幸福,可能更不是显而易见我们中最理性的人最幸福。但这一观察没有切中我论题的中心。

我通过一个有趣的历史现象来展开。根据至少苏格拉底以降的传统观点,作为理性生活的哲学提供了人类幸福最高最真的样式。从这一观点必然推得哲学只属于少数人。在现代的开端,发生了一个重要的变化。理性生活,从而哲学,被根据数学和实验科学模型重新定义。尽管仍然只有少数人掌握这些科学,但现在我们确信科学成果将属于整个人类。

这一确信在法国启蒙运动中达到了狂热,孔多塞可能是其极端例子。因为对孔多塞来说,所谓的“世界的逻辑建构”通过数学的公共标准进行,所关注的正是对全人类普适的真理。它同时自

然地起社会和政治启蒙的作用,并将导向根除宗教、道德和政治这些引起人类不和的差异。用新意义上的科学代替旧意义上的哲学现在被理解为是现代追求幸福的基础。整个人类——虽然并不是每个人——会为这一追求成功加冕。贤人的神佑之福被逐渐转义为技师的勤勉。智慧不再是幸福的必要条件,事实上,在幸福和科学才智之间并无必然联系。

这时,启蒙运动出现了显著的分化,科技进步极大地改善了人类疾苦,在物质安逸上取得了长足的进步。但哲学家们分成了两个阵营。也许我们可以提到卡尔·马克思和奥古斯特·孔德这两个19世纪最突出的将幸福与理性联系在一起的思想家。在我称为悲哀理性的阵营里,则有谢林、克尔恺郭尔、叔本华和尼采这样一些一流思想家。有一个总体共识:19世纪出现了一边是对科学和物质进步的信仰,一边是欧洲社会最敏锐最具教养者不断深化的悲哀这一尴尬的组合。

可以很容易旁征博引来证实这一观察。我只选两个具代表性的例子。贾科莫·莱奥帕尔迪(Giacomo Leopardi)1818年在他的笔记本中写道,启蒙运动实际是野蛮,理性进步带来了衰弱性后果,即无聊、不幸和对人类生活虚假和空虚性的知识,而后者经想像被保持为人类幸福的主要源泉。我引莱奥帕尔迪是因为他在尼采之前很到位地谴责按科学模式理解的理性导致了悲哀。第二个例子是尼采本人,我引两段短论。第一段是1885年的笔记本里的:“在启蒙运动的苏醒中,黯淡的、悲观的色调必将到来。在1770

《人类精神进步史表纲要》(Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain), Prior-Belavel 编, Paris: J. Vrin, 1970年,第15页。

《思想笔记》(Zibaldone di Pensieri), Milan: Mondadori, 1988, I: 136。

年前后安宁已经减退了。”第二段明确把现代晚期的悲哀归咎于理性。在尼采“世界不是一个有机体,而是混乱”的断言背后,肯定有科学导向的理性主义的份儿。

虽然尼采与我们相隔数百年,他却不再是遥远的人物,而是最切合当前时代的哲学家。但是,在他对悲哀理性的谴责与我们这个时代最强大的两个哲学流派之间,仍可看出差异。尼采仍然说着“快乐的科学”,并在19世纪浪漫主义的名下带出哲学家的幸福这一主题。当然,不可能说尼采直接地回到了苏格拉底的传统。但他也没有简单拒绝那个传统,这一点经常有人提到,有时是由尼采本人。一边是理性和幸福的传统联系,另一边是对理性作为悲哀来源的谴责,两边奇怪地交杂在一起。这两个乍看是对立面的两边之间的联系是:尼采非常接近19世纪科学唯物主义理解的理性观念。他宣称的从理解世界是混乱而得来的幸福,不是他眼中大多数人的幸福源泉。

简而言之,尼采是对启蒙运动不满的产物。他几乎同时教导说精神是身体的附带现象,和艺术比真理对人生更有价值,从而把我们弄糊涂了。这些教导一点都不相互排斥,但他们必须针对不同的听众。这里我无法细谈,但我相信尼采理解这一点。我不相信的是他成功完成了这双重修辞的连贯表述。必须说,站在尼采的立场上,连贯性对于这样微妙的论点来说并不是显然值得要的。在《快乐的科学》第二版的前言中,尼采庆祝自己恢复了身体和精神的健康,并将传统哲学与“病体”连在一起。下面这个观察尤其有意思:“我经常问自己,非常笼统地说,哲学至今为止是否全部只

《尼采全集》,供研究用版(Kritische Studienausgabe), Colli 和 Montinari 编, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1980 第11卷,第571页。

《尼采全集》,第13卷,第37页;《比较》,第333页。

是对身体的解释和对身体的误解。”

这段话可以是当代一认知科学的哲学家写的。我想到的是比如丹尼尔·丹尼特(Daniel Dennett),他的机智和外幽默,很好地说明了尼采对主体解构的夸张支持与我们时代的可以说以神经生理学替代了形而上学的现象之间的区别和相似。在读这两个差别很大但有紧密联系的作者时,我在前者注意到的是其强制的幸福文辞,在后者是在科学启蒙运动已是既成事实面前我将称为诙谐自信的东西。

我刚才提到在当代哲学中有两大主导流派。第二个学派我指的是那些不接受启蒙运动的文辞,但把理性看作像尼采描述的一样具破坏性的人,或者,举一个很不同的例子,像晚期维特根斯坦对哲学中理性主义理论的解构中内含的那样。我本人看到了维特根斯坦无条理地分析传统哲学活动的无意义性和像德里达并栏出版一篇关于萨德的文章及一篇对黑格尔《逻辑学》的评注这两者之间的内在联系。确实,维特根斯坦显得体现了传统宗教严肃感,这使其与丹尼特的诙谐及德里达顽皮的严肃区分开来。但放开宗教不论,这两个当代主要流派似乎同意幸福和哲学的理性生活没有联系。这当然不等同于理性与悲哀之间有显著的联系。但这联系是暗含的。

这里我要非常小心。我不知道丹尼特个性上是否和其文字风格显示的一样欢乐,我对德里达的内在愉悦也一无所知。维特根斯坦,我们有一些传记的证据,但这和我的论点也无关。我感兴趣的是,那些支持和那些质疑或彻底拒绝启蒙运动的当代哲学家们对理性的观念本质上是一样的。问题不是当代哲学家们是幸福的

《快乐的科学》(Die fr hliche Wissenschaft),见《尼采全集》,第3卷,第348页。

还是悲哀的,而是他们的理性观是否使得理性生活的幸福可以被合理地辩护。这个问题与他们同意还是反对作为启蒙运动共同遗产的理性模式这一问题有很大差别。

以上是我对从幸福到悲哀理性的演化史的引论性回顾。我现在想进一步考察一下古典时代的情况,尤其是柏拉图的苏格拉底,他决定性地引入了一个命题:哲学是神饬之福的生活,事实上,未经审视的人生是不值得过的。我无意对这些命题做综合的分析,只想通过合适的例子来表明尼采批评苏格拉底是生命的敌人并不是没有根据的。这将帮助我们理解古代和现代悲哀理性观的异同,从而理解其幸福观的异同。

总的来说,前现代的哲学家们倾向于肯定理性与幸福之间的联系,而诗人们给了我们更生动的关于悲哀理性的描述。但这只是更复杂情况的表面,我将通过引述柏拉图来表明这一点。在《理想国》第7卷里,苏格拉底解释说数学在潜在哲人的教育中的中心作用是作为研究辩证法的前奏。数学确实把我们指向了理念或者事物的真实性质。但数学家,苏格拉底说,“对存在者做梦想”,而辩证家则按其本真感知存在者,并直接对其做理性思考,而不借助于假设和公理或借助于意象。数学相对于辩证法或智慧就像梦境相对于清醒。这阐明了苏格拉底先前一句话:在梦境里,我们并不把相似的事物当作相似者,而是当作其所似的事物本身。

为了使我们仍然相信美好的城邦“不全是一个白日梦”,苏格拉底在后面说,辩证科学,因此哲人王,必须成为可能。让我们首先指出,即使这城邦是可能的,我们并不完全清楚它的公民会幸

《理想国》,第7卷,533b6以下。

同上,第5卷,476c5—7。

同上,第7卷,540d1及以下。参第6卷,499c1—5。

福。我只限于考察卫士阶层。在第4卷开头,阿达曼图斯问苏格拉底是否使卫士们幸福了。苏格拉底说这不是他的目的,他旨在使整体的城邦尽可能幸福。他告诫对方不要给予卫士们会妨碍他们行使卫士职能的那种幸福。在后来的一段话中,苏格拉底断言卫士们比奥林匹克的英雄们更幸福,因为我们把他们从财产权、家庭和其他私人生活的表面好处中得来的不成熟幸福观中解放了出来。作为替代,“驻留在城邦里也好,外出征战也好,他们必须像狗一样一起守卫,一起狩猎”。

我们必须在卫士阶层中区分战士们和哲人王们。但是,这两个阶层最初有重合,所有成员都带有高贵猎犬的本性。因为苏格拉底引猎犬来证明卫士本性的可能性,当他说狗吠陌生人表明了其哲学本性时,不会是简单的玩笑。这些段落的主要意思在我看来是这样的:大多数人拥有的幸福观对苏格拉底来说是幼稚的,真正的幸福依赖于在哲学城邦中的完全公民身份。我们不禁要说,幸福对于战士阶层来说,就是狗的生活。

明显的,苏格拉底试图将两个看起来相互冲突的因素合在一起:战士的爱国勇气和从身体抽离。换句话说,在整个卫士阶层中,城邦代替了家庭,但这似乎扩大而不是减缩了其成员的爱欲活动,至少在他们献身于数学和作为最高的可能献身辩证法之前。尽管有无数的婚配限制,苏格拉底承认城邦将因这些限制被不可避免地冲破而受破坏。

概括地说,苏格拉底的幸福观把我们从身体引向灵魂,但引向

《理想国》,第4卷,419a1及以下。

同上,第5卷,466c7及以下。

同上,第2卷,375a2及以下。

同上,第2卷,376a5及以下。

同上,第8卷,546a2及以下。

的是灵魂的一项特殊活动,即观看纯理念。那些没有能力观看的人必须满足于高贵猎犬的幸福。这是为什么苏格拉底在《斐多》里说哲学家努力地以与死亡尽可能近的方式生活,真正的哲学生活是赴死的实践。根据柏拉图的苏格拉底,数学家们相信几何图形和纯数字是真正的或原初的存在者,它们的时空对应物是意象和映象。但人的生命是这些对应物的附带现象,在原初的或真正的图形和数字里根本无对应。更准确地说,生命不是一个三角形或毕达哥拉斯定理的意象。我们的日常生活,包括数学家的生活,与数学的原初无对应。我们因此面临一个解释的选择:或者人生是幻象,比意象还弱,勉强能被定性为梦境;或者它构成了一种截然不同于并且不能还原为数学形式的原初性。

这两个答案都可以在柏拉图那里找到。《理想国》里没有关于追求自我知识的讨论。美好和正义城邦的幸福依赖于哲学家的这一先行知识:人生是梦,我们只能通过辩证法的梦才能从中苏醒。只有当我们不完全活着的时候,我们才是完全清醒的。而在追求幸福上,很难看出辩证法比数学更有用。事实上,当苏格拉底从日常生活转向反思个人灵魂生活的本性和命运时,他求助于神话了,求助于诗,而非辩证。

人类生命不是柏拉图理念的复制,个人灵魂也不是一个理念,相反,它被描述为对理念的爱欲。说生命压根没有形式,则太过了。在《斐德罗》里,苏格拉底说有死的人不可能描述人类灵魂的理念,只可能说出它像什么。为此,他叙述了有翼的战车驭者和

《斐多》(Phaedo), 67d12 及以下。

《斐德罗》, 246a1—6。同样的情况见于《蒂迈欧》(Timaeus), 35a1 及以下。蒂迈欧在这里说到把世界灵魂建构到一个理念中。这里没有提到个体灵魂,因为人生必须被经历:它不能被事先建构,因为制造活动的是活动过程本身,而这活动过程本身正是我们通过人生来建构生命的过程,而不是其他什么东西的复制。

高贵低俗马匹——换种说法,就是理智和爱欲激情的两个相反形式——的神话。极富启示的是,在这个神话中,灵魂在上升到观看天外理念的过程中是完全沉默的,除去低俗爱欲在行程的较低阶段试图说服高贵爱欲和一美少年性交未遂外。爱欲是生理欲望和视觉满足,不是理性话语。

其他方案是明显的:一方面是准数学辩证法,另一方面是诗。同样明显的是柏拉图赋予哲学诗的双重任务,它必须同时解释人生,并且向除哲学家以外的每个人隐藏这解释的充分含义。而哲学幸福则盘旋在对智慧无止境的追求和观看纯理念时的个人消亡之间的晦暗不明地带。这是以下的聪明界定导致的直接后果:在天外某处没有真正的清醒地域作为原初映照出我们如梦人生的意象。在苏格拉底的神话中,他讲述了无身体的神圣灵魂怎么上升到宇宙之顶并在那里观看纯理念。但我们的灵魂不是这些神圣存在者的复制或例证,我们被我们的身体限制,只能看到这些理念的映象,就像从一面镜子中模糊看到的一样。要看到这些理念本身,我们必须死。

在《会饮》里,女祭司迪奥提玛告诉青年苏格拉底,爱欲不断变化着形体,也就是说,不断死亡并复活。相应的,没有爱欲的理念,只有人类灵魂因爱欲而上升至理念的神话。从爱欲教导的神话状况,我们可以推出上升至理念是一个梦想。人们不能假定有翼的战车驭者和他的两匹战马是人类灵魂的真正现实,灵魂明白地不是实际的战车驭者和其战马的梦境意象。把战车驭者的意象说为灵魂的梦境意象会更准确,虽然也仍不令人满意。

总而言之,准数学的理性主义不但不能解释人类生命的现象,

而且起了抽空它的独立实质和意义的作用。从这种理性主义的立场来看——如果我们试图调和柏拉图的灵魂神话和他的理念论——神话似乎是将严酷的真理隐藏在有益的修辞下的狡猾手段或博爱人类的努力,他们似乎是高贵的谎言。而讲述高贵谎言的需要是理性内在悲哀的标记。这是为什么那些拒绝神话或者把理性等同于计算和形式分析的人不知不觉地从开放的意识形态转到坦白的虚张声势,并以神话隐藏下的普遍悲哀为终。理性主义者关于清醒幻觉的断言使理性主义变得非理性了。

我引入这个柏拉图的讨论,目的是有限的,它只旨在表明古典时代幸福和理性生活之间关系的复杂性。如果我选的是亚里士多德而非柏拉图,情况会略为不同,因为亚里士多德区分了思辨的和实践的生活,各有各的幸福。但并没有证据表明,对于思考事物性质和形式结构的思辨理性来说,情况会极端不同。我们只需指出这一点:古典哲学家赋予了理性和幸福最初的联系,但我们越进一步检验它,这联系就越成问题。总而言之,尼采对苏格拉底理性主义的评价不是完全错误的。但他也不完全正确,我将在本文的最后部分谈到这一点。

我通过莎士比亚和他《暴风雨》中的著名诗句为中转站回到现代人:“我们是构成梦的原料,我们短小的一生被一次睡眠围绕。”我的论点是这段话同样可以用来概括古代和现代的理性主义传统。这当然是因为它像所有伟大的诗歌一样,其意义不仅是普适的,而且是模棱两可的。从现代的视角看,我们注意到这一事实:如果普洛斯彼罗给了我们另一个世界来补偿我们这个,它同样也是梦境,不是理性的清醒,而是诗的幻觉。从这个角度,似乎可以说普洛斯彼罗(如果不说莎士比亚本人),是尼采的直接先驱。莎士比亚和伽利略是同时代人,都生于1564年,这一点也不仅只有象

征性意义。新科学的核心,正是伽利略关于主要和次要属性,以及由此而来的理性世界和感性世界的区分。而这一区分直接导致了“我们是构成梦的原料”这样的结论。

这里我想在我们对柏拉图文本的准尼采式考察的启发下重新回顾现代,这样我将能阐明对古今悲哀理性差异的观点。主要和次要属性区分的结果是将清醒等同于数学,将人类生活等同于梦境。用 E. A. 柏特的话来说,“在将这主要和次要的区分转化成与新的数学的自然解释配套内容的过程中,我们经历了将人类从真实的主要的领域解读出去的第一阶段”。伯特继续道:“在思想史上,人类第一次开始作为无关的旁观者和庞大数学体系——它是现实的实体——的无足轻重的产物出现。”

因此,现代科学革命倒转了普洛斯彼罗的魔力。他能创造一个隐藏起人类现实的幻觉世界,伽利略和他的跟随者们则创造了现实,这现实把人类世界转化成幻觉。如帕斯卡清楚看到的,在现代的开端,人们对幸福源泉的理解决定了理性的悲哀。但是,现代性始于对幸福的承诺。这是伯特所指的现代性的第一阶段。

第二阶段也许可以被描述为幸福和悲哀的现代特有形式间的辩证。我已经提到尼采观察到在 1770 年前后安宁减退了。我将简要讨论比这一减退略为更早的迹象。大卫·休谟是最早阐明他本人支持的准牛顿理性主义会给人类带来什么后果的启蒙运动哲学家之一。他的《人性论》出版于 1739 年。休谟继承了英国经验主义的传统,认为人类生命是由印象和简单理念通过生动的想像和

这一引言出自《现代物理学的形而上学基础》(The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science),转引自 H. 弗洛里斯·科恩(H. Floris Cohen),《科学革命:一个历史的探究》(The Scientific Revolution: A Historical Inquiry),Chicago: University of Chicago Press, 1994, 第 94 页。

追求快乐避免痛苦的意志构成的。至于理性,“它是,并且只应该是,激情的奴隶”。这“应该”是由这一事实决定的:“真理有两种,或者包含在对理念间比重关系的发现中,或者包含在我们对物体的理念和它们的真实存在之间的对应中。”两种真理观都不能使理性运用与善联系起来,或者使人们持久相信由生动想像力构造出来的世界是有价值的。一点不奇怪休谟不得不通过日常生活的消遣来缓解由哲学引起的精神忧郁症。我想对休谟的这段话再说两点。一是,它代表了一个重要的转向,从传统哲学中的理性—幸福关联转离了。二是,虽然休谟转向日常生活而不是向诗歌寻找慰藉,但他的知识论和本体论是想像力逐渐取得相对于理性的优先权的过程中决定性的步骤。普洛斯彼罗和伽利略之间的潜在联系在休谟那里表现为想像力和世界构造之间的联系。同一联系也存在于19世纪唯物论经验主义和理念论浪漫主义之间。两者都为诗人在与哲学的争论中取胜做了准备。

我没有时间探讨这一胜利的所有含义。对我们来说,主要的含义如下:18世纪对幸福理性的称颂遭到了双重挑战:内在虚弱和外在攻击——从卢梭将幸福与情感和想像联系在一起,到康德对幸福主义的批评和他关于我们必须努力配得上幸福而不是简单去要幸福的论点。那些认同于谢林、克尔恺郭尔、叔本华、尼采、维特根斯坦和海德格尔等后来思想家的导向的,倾向于将如今作为数学理性主义的理性生活与悲哀、恐惧、无意义等联系起来。但那些追随弗雷格、罗素、卡尔纳普和严格科学唯物主义的人,放下他们的愉悦个性或对启蒙运动的持续支持不论,代表了一种无法支撑

《人性论》(A Treatise of Human Nature), Oxford: Clarendon Press, 1955, 第399、415、448页。

同上,第268—269页。

理性生活与幸福之间联系的理性观。按马克斯·韦伯的著名表述,他们是“祛魅”了的宇宙的倡导者。

我初步的推论因此如下:托尔斯泰说,“所有幸福家庭都一个样,而不幸的家庭各有各的不幸”。但就历史时代而言,幸福与不幸一样,也各有各的不同。区别不仅是文辞上的,而且是人类生命观上的,这反映在苏格拉底的机智和20世纪怀疑论者或虚无论者的机智的区别上。我主要关注的是现代理性观和弥漫于19、20世纪不断深化的忧郁之间的联系。这一忧郁与现代对幸福本质的观念不可分割,机智和喜剧的风格是这一观念的衍生物。

简洁地说,从古代到现代视角的急剧转换带来了对即将来临的此生幸福的期望和这来临的不断被延宕。虽然笛卡儿自己对掌握自然所需的时间有乐观的估计,我们每前进一步似乎都相应地要从目标退远一步。这有两个后果:第一,幸福逐渐被满足代替,而满足通过精神的或身体的生产劳动获得,我们通过它来寻求幸福。我将称之为延宕了的满足的令人不满性的事实接着又导致它被决断和本真或者高尚的悲哀替代。这里人们看到的是古代斯多葛派的听天由命,而非苏格拉底对幸福的宣称,正如列奥·施特劳斯所评价洛克的人类劳动观,人生是不快乐地寻求快乐。

这里,我们需要再引一次《快乐的科学》的作者,虽然这一次是从查拉图斯特拉的嘴里说出的:“幸福有什么紧要?我已经很长时间停止追寻幸福了;我追求我的工作!”尼采指的当然是艺术家的

见《安娜·卡列尼娜》(Anna Karenina)。

《自然正当与历史》(Natural Right and History), Chicago: University of Chicago Press, 1953, 第250页。

《查拉图斯特拉如是说》(Also sprach Zarathustra), 见《尼采全集》,第4卷,第295页。也见第408页。

创造性工作,尤其是世界建构,而不是市场或工厂里的劳动。但第一种工作与第二种存在潜在联系,两者都与黑格尔相连,他用通过观念劳动建构真实性所得到的满足代替了个人幸福,这是黑格尔对休谟的世界构造想像力的理性主义修正。尼采接着用艺术代替了逻辑。在20世纪,我们说逻辑艺术,但也常说“世界建设的方法”,像内尔森·古德曼(Nelson Goodman)就拿它做了最近一本书的书名。

满足的延宕带来的第二个后果是黑格尔说的“我们现代意识特有的躁动和分散”,或者,我称之为无止境地追求幸福引起我们的精神能力同时既被激发又被麻痹。用略有不同的话说,现代的人们不断提出怎样获得幸福的激进新建议,却又屡试屡败。结果是,我们期待幸福,经历的却直接是悲哀。这一期待很容易与幸福混淆起来,尤其因为我们高强度投身于革命性的事业中。对不起精神病医生了,我把这称为躁狂抑郁症。而且我认为这是现代,尤其是现代晚期悲哀的特色。

我的意思绝不是古代人是幸福的而现代人充满了悲哀。悲哀是人类生命的要素,我不知道怎么消除它,我也不知道没了它我们会是什么样。具体的,我深信没了悲哀体验,我们永远不会幸福,就像如果没有罪恶我们不会知道善一样。我提出的是,现时代,至少就其充分的文辞表现来看,始于一个曾是幸福的梦,所以正是始于将悲哀从地球表面清除的期望。在这个梦中,清醒是通过将诗歌、形而上学和宗教用数学和实验科学代替而取得的,后者成了分析和见证人生的正确工具。传统的幸福悲哀辩证的持续节奏因此

《遗作》(Nachlass),1870/1871,见《尼采全集》,第7卷,第140页。“劳动(Arbeit)的价值是最愚蠢的现代痴心妄想。它是奴隶们的梦。”

《逻辑学》(Wissenschaft der Logik),Leipzig:Felix Meiner Verlag,1951,2:20。

既被打断又被加快了。

我们因此面临某种悖论。现代科学作为人类精神最伟大的创造之一和无穷无尽甚至奇迹般福祉的公认源泉,被普遍认为是人类精神愚化的最重要原因。但这个过程真正可怕的是科学唯物主义的支持者们对这一精神的消除似乎投以欢乐。这表面的欢乐,或者更准确地说是热情,源自这一信念:只有身体是可理解的。科学知识的无限进步因此变得有赖于这样一个教条:它要消除我们先前称颂科学进步的非理性文辞,我们被要求去拥抱即将到来的幸福机器一代。

所有这些都旨在拒绝科学和技术。不能使我们幸福的东西同样也不能使我们悲哀。科技会将我们带向天堂还是毁灭,这问题是哲学的,而非科学或技术的。但问题的答案不能依赖于简单回到古代的理性主义传统,因为像我也论证过了的,那个传统中理性和幸福的联系本身也是成问题的。问题不是重复过去,也不是从一个哲学流派转到另一个。我们需要的总是对问题重新思考。

从我至此总结的历史证据中可以得出两个不同的推论。第一是理性和幸福之间有内在联系。第二是光有理性不能使我们幸福,却能促成我们的悲哀。如我所论证的,理性使我们悲哀,因为它授予我们人生是梦的预感以权威。尼采的回复——理性也是梦——并不令人满意,因为它没留给我们清醒的维度。事实上,如我所显示的,尼采是通过接受从柏拉图理念感知教条发展到现代普遍数理(*mathesis universalis*)的理性模型而达到这个结论的。但这个模型导致消除生命,而不是解释它,更不是证明其正当性。但是如果人生是梦,我们梦的是人生本身,而不是数学方程。换句话说,我们梦见自己使用数学方程作为手段之一来研究人生之梦的结构。

这里很明显的,说人生是梦是无意义的,因为理性看不到其他状态可以作为原初映出我们梦的意象。为了达到这一状态,我们需要从哲学转到宗教和对来生的信仰。但宗教不是我的论题,如果是,那它将起加强理性悲哀的作用:正因为荒谬,所以才信(Credo quia absurdum est)。梦的意象是有诱惑性的,因为它抓住了人类生命的短暂和不定性。但自然过程也可以是短暂而不定的。我们需要找到其他的标准来辨别其是否幻觉。另外,短暂和不定自身没有意义,它们是像我们这样的智能者的感知或信仰。

但我们是誰?或者更恰当的,我是誰?按官方说法,西方哲学传统始于苏格拉底试图服从德尔菲神谕“认识你自己”。在对话录《斐德罗》——它包含了柏拉图对人类灵魂最生动的描述——的开场,有一段话对现在的论题至关重要。苏格拉底对他的年轻同伴说,他没有时间绘出对博拉斯雷暴、人马、蛇发女妖和所有其他神秘存在者的理性分析:“根据德尔菲的铭文,我还不能认识我自己。我在连这个还不知道时去研究与我无关的东西,这在我看来是可笑的。所以,基于对传说的相信,我请求告别这些事物,不去研究它们,而是研究我自己是不是一个比堤丰更复杂更富欲望的怪物,或者是不是一种更温顺更简单的动物,天生有着神圣的命运,不会像风一样鼓起来。”

我很明白苏格拉底的这段话是玩笑话,但这不影响其富有启发的严肃性。苏格拉底没在倡导放弃自然科学,我也没在从他的话里做出这样的推论。他提出了这个问题:自然科学的方法对于就个人身份问题寻找答案来说是否恰当?而这个问题,如我先前指出的,也适用于他关于理性最高形式的观念。我们不但有权,而

且需要这么问: 哲学给予了“我是谁”的问题什么样的回答?

回答并不令人鼓舞。如我们看到的, 答案是: 理性的生活是通过幻觉度过的, 而我实际上是一个理念的意象、一串印象、先验结构的一个例证、整体性的一个单子反映, 或者最后, 我的身体。最后一种有各种表述方式, 最近的是用神经生理学语言。简而言之, 哲学, 无论是古代的、现代的, 还是后现代的, 告诉我们“我是谁”的问题没有答案。看来当怪兽波吕斐摩斯问那个问题时, 给出了这一回答的奥德赛是第一个关于自我的知识论者和解构者。这里发生了严重错误。哲学开始是追求幸福生活, 因为这是符合理性的。但理性导致的结论是: 幸福有赖于我们尽可能快地告别这人生, 或者要么, 理性和幸福毫不相关。

我认识到在这篇文章的开始, 很多当代的哲学家会拒绝这悲哀与理性之间的联系问题, 觉得它太大、太模糊, 一句话, 是非哲学的。但这确认了以下事实——如果它需要确认的话——哲学不再承诺我们理性生活之幸福。在这点之上, 我补充说哲学似乎承诺了理性生活之悲哀。人们可能说虽然人生是悲哀的, 哲学家通过撤退到他的思想中或者在追求真理得到的满足中避开了这悲哀。但如果真理本身是令人郁闷的, 那么即使这个作为绝望的而非幸福提议的论点也失去了其力量。而有什么能比被告知人生是梦, 我们只能通过遗忘混乱才能苏醒更令人郁闷的呢?

毫不奇怪我会说这些困境没有答案。但在我看来有一两点是值得说的。首先, 人生在很多方面都不令人满意, 但它不是幻觉也不是梦。不存在那种原初, 我们的人生是对其扭曲的复制。但请注意: 人生不是一个形式结构的事实不意味着没有形式结构。柏拉图的理念论必须补充以对灵魂爱欲本性的认识。但没了理念或者它们的形式等同物, 爱欲将迅速退化为权力意志, 然后是混乱。

换句话说,如果我们完全从意识之流出发并试图从印象或感觉来建构我们的个人身份,我们必将失败。

很容易指出标志我们个体生命的各种错位、混淆和幻觉,但這些错乱或分散本身只对能了解它们的个人来说才是可辨别的。我不能通过概念分析证明我的个人身份,因为我不是概念,而且分析是分解,它不综合。我不是我的神经生理学过程,而是经历它们并研究它们的那个人。但我也不是先验自我或者绝对主体,不管这些概念能多准确地表述我认知体验的情况。

我论证了对形式主义理性模式的过分依赖导致不可能理性地断言理性是善的;而如果我们不能这么说,那它不可能促成我们的幸福。我绝不是建议在建议我们放弃形式主义,但我们需要胜于“理性是激情的工具”这一观念的东西。作为我想到之事的一个例子,我将简要考察一下形式或分析理性与善之间的内在关系。对那关系的认识可能不会使我们幸福,但它至少不会促成我们的悲哀。

我借助于亚里士多德来展开我的论证。善是经受不起准数学分析的准确性检验的一个属性。这当然不是说在什么是善的问题上我们只能沉默。相反,问题似乎是我们在这一点上总有太多要说。一个醒目的事实是,我们对善的定义存在巨大分歧,而这分歧植根于对善的本性的日常或前哲学理解中。某些事物对其他某事物来说是善的,但我们将绝对的“善”保留给本身值得选择的事物。在这一点上,亚里士多德肯定是正确的。我们可能从宗教的、美学的、哲学的或政治的角度来说明这种值得选择性,但在所有情况中,我们的意思都是选择它是可能的且合理的,或者用通俗话说,某些事物比其他的要好。一句话,我们需要的是“合适”,而非算术精确。

密尔顿在《论出版自由》中说“理性就是选择”。我认为“就”这个限定词不强了,但这断言是有用的。我想说,所有理性分析都建立在区分不同的形式或概念结构元素的能力上,因此来区分不同的事物、行为或话语。这一能力通过每一次选择好的拒绝差的来实现,我们称此为好的推理。但我认为“好”这个形容词不够强,我们的“好”指在直觉般显然的意义上是“善”的。在判断时,我们选择值得选择的。合适是正确中的一部分。

这还不足以给我们一个关于善的满意解释,但它是必需的第一步。当我们说某物比其他事物更合理时,我们做的是关于善的判断。参与一个由一套规则约束的活动暗示着接受这些规则对该情境里善恶行为的规定。说得非正式些,如果我要求某人“理性”,如果这要求被认为是指他做什么都没有区别,那这要求是不可理解的。我们可以确定一些程序来管制理性行为,但默认规则是:对那些程序的遵守是善的。

有人可能会反对说对它们的遵守只是合理的。但我认为这一反对建立在这个假设上:这里的“善”意指“道德的”。相反,我正在主张说从把善理解为合理的到理解为道德的,是有过渡步骤的。道德本身涉及的是在可选项中选择,不管这选择是由明确规定的规则管制的,还是留给我们“善”的判断的。换句话说,我们不通过理性之善,即运用正确的规则或好的判断,就不可能是道德的。运用错误的规则或者服从错误的判断,在任何情况下都不会是道德的。这点是形式的,独立于任何特殊的道德准则或教条内容的,它也和神启基础上的道德相容,因为我们必须服从正确的启示,或者

《论出版自由》(Areopagitica),见《约翰·密尔顿诗歌全编和散文选》(Complete Poetry and Selected Prose of John Milton), New York: Modern Library, 出版日期不详,第697页。

对神的旨意做合适的解读。

回到一般情况,人们因此无法在分析理性与评估间做尖锐的区分。分析意味着区分,因此它不是简单认出这种或那种元素,而是更广地区分与我们的意图相关或无关的结构,从而启动分析。还更广的,当我们被打动并说出维特根斯坦的著名忠告“我现在可以前进了”时,我们不仅掌握了一个规则,而且获得了对我们行程的正确性也就是善的洞见。

我无法通过分解为更简单和更直接能理解的术语来定义“善”,这既不表明由于都只能是循环论证,对其的分解或否定就是不可理解的了,同样也不表明“这是善的”这一判断的非理性。相反,如果我们能用更简单的术语来定义“善”,这将表明善不是第一原则。它可能表明或不表明善是幻觉,这要视所假设的简单术语的性质而定。但在我看来,我们不需要担心这些假设情况。我主张是我们对善的理解引导我们去赞美理性,因为这样的赞美几乎断言理性是善的。而这一断言包含在形式理性的分析和综合形态中,就像它包含在实践判断过程中一样。理性不仅是认同,它也是选择。

假设你接受我这一点,你可能还会正确地反对说人们也选择坏事物或做出坏的选择。但这不是我所辩护的观点的问题,我的回应是:我们认同坏的事物和坏的选择,这基于我们错误感知了那些情况里什么是善的。我们纠正了错误,然后我们说:“现在我可以前进了!”确实,人们对于具体的什么是善的、什么是恶的存在分歧,但如果他们在善恶有别这一点上不一致,这分歧将是不可能的。而我们可以运用理性构思我们的论证,以说服我们的对手接受我们的选择。没有人否认正确高于错误,成功高于失败。或者这么说,我们玩语言游戏意在取胜而不是失败。这在将失败当作

胜利的古怪语言游戏里也是成立的。

我希望这点是清楚的:我不是在辩护说形式结构自身是善的,如果这“自身”指“独立于人类评估”的话。同时,将善与人类评估联系在一起也不是支持有害的相对主义。在缺少一个智者说“这是善的”时,善的观念自身是不可理解的。同样的,当且仅当一个有识别、判断、选择能力的智者认出形式元素的排列时,这排列才构成一个有意义的形式。形式不需要被看到,但必须是可见的。这一点对于有意义的不在场或遮蔽的在场来说也一样。相关的,当哲学家敦促我们要理性、要逻辑地推理,或者要拒绝形而上学时,他们相信自己在倡导着一个善的选择,而不仅是合理的选择,因为如果排除了善,“仅是合理的”这个观念是没有意义的。一个简单的理性主义者是傻子。

当然,说理性对生活来说是善的不等同于说生活是善的。但我的论点不是理性是其他东西的工具,而是理性是善的直接表达。善的直接表达就是幸福,这一点还有待证明。但这种理性认识不再阻碍幸福,它有助于我们纠正我先前给出的尼采对柏拉图理性主义的解读。

理性与善之间的联系是由作为好坏选择过程的人类生活结构建立的。说我们是在狭隘的功利主义基础上做这些选择的,这是对人性的错误描述,因此是坏科学。说我们根本没在做选择,选择是由我们的血糖水平或脑细胞燃烧为我们做出的,则是完全无法理解的。不存在机器里的幽灵,不仅是因为不存在幽灵,而且因为我们不是机器。换种说法,如果意识是幻觉,那么幻觉比真理更有价值。更准确的,对于人类来说,“幻觉”变成真的了,而科学真理变成了幻觉。我们又一次看到了普洛斯彼罗与伽利略之间的相互忠诚。这一忠诚代表了现时代悲哀与理性之间的联系。

我最喜欢的美国诗人之一艾伦·泰特(Alien Tate)有一行美丽而非常悲哀的诗：“我们是破败洞穴的眼睑。”泰特年轻时是一个古典学者，所以写这行诗时想到的是柏拉图的洞穴比喻不是完全不可能的。洞穴当然象征着人类城邦；眼睑我理解为表示启蒙运动之眼的闭合。当代的人既不居住在洞穴内也不在洞穴外，既不在影子中也不在阳光下。我们是破败洞穴的眼睑，即启蒙运动的最后痕迹。但眼睑既可以开也可以闭。换种说法，泰特认为当代生活是在垂低的眼睑背后做梦。问题是眼睑是否能抬起而又不暴露一个彻底破败的洞穴。如果理性事先使我们相信我们的洞穴是空的，或者最多是幻影居住着，那么我们无法从创造力的喜悦中得到许多慰藉。

张陀 译

安乐的美德：启蒙运动评论

[美] 斯坦利·罗森

我感谢也感到荣幸被邀请来和你们谈我哲学工作的一个方面。50年来我持久感兴趣的一个问题是关于古今哲学差异的。这个庞大的问题可以缩小些,改说成对现代欧洲启蒙运动命运的考察。而在另一版本里,这问题表现为一经常被断言的信念:现代西方欧洲文明的时代行将结束,或已经结束,因而我们正在进入后现代。这个断言可信吗?

要把这套问题讨论个遍,我们需要一系列讲演,而不是一个。因为我无法要求你们耐心听讲几个月,我决定以谨慎成就英勇,只限于讨论这一复杂情况的一个方面。我的论题是现时代伟大的奠基者们在将美德与物质安乐结合的努力中,实现的对古典美德观的转化。背后的问题当然是这一结合是否可行,或求安乐的欲望对道德与政治的卓越来说是否不会总是后来居上。

“古今之争”这一说法主要和古今诗歌的高下之争联系在一起。但古今之争最深刻或最全面的争论不在诗歌方面,而在对人类生存可能性的新观念上,或者说什么组成美好生活上。在数学和实验科学的强大影响下,这一争论在17、18世纪蓬勃展开。现时代的座右铭是笛卡儿有名的断言:得益于新的物理学知识,我们可

以运用各种技艺程序,“从而成为自然的掌握者和拥有者”。

在现在的语境里,我对科学技术革命——笛卡儿是其主要将领之一——尤其感兴趣的是其以下命题:新科学不但能满足我们的求真欲望,而且是获得“对人生极有用的”知识的手段。直到20世纪后半叶,笛卡儿思想的蕴涵才充分得到历史的证实。当然,我尤其想到的是生物科学的蓬勃发展以及关于干细胞研究和克隆的争论。

虽然“有用的”知识突飞猛进,现代晚期生活的价值和过去常说的“追求幸福”的前景在今天受到了广泛质疑。在这次讲演中,我感兴趣的是这些质疑为何产生,更具体的:最具影响力的现代思想家们如何典型论证,从而建立起物质安乐在美好生活中位置的新观念。

今晚我将用略为不同的术语集中谈古今美德的差异问题。“美德”这一术语本意是“卓越”,政治和道德的卓越是其中两种。我们将主要关注这两个需仔细区分的术语。为了表达清晰起见,我将用孟德斯鸠和休谟两人作为现代立场的代表,这一立场在约翰·洛克的著作中首次凸显。其关键的预设是:一、欲求通过享有受法律保障的作为劳动成果的私人财产实现安乐生存;二、和平优越于战争。后一优越性又导致贬低“政治美德即战斗威力”这一古代观念,并最终导致美好生活的观念从贵族的转变为中产阶级的。要明白现代对古典美德的典型修正,最简单的就是看从强调绅士到强调商人的转变。

人们常说,在18世纪,出现了从古代人朴素道德和贵族式美

《方法谈》(Discours de la méthode), Etienne Gilson 编, Paris: J. Vrin, 1947, 第62页。

同上,第61页。

德观念到与自我安乐生存相合的美德观的转变。如保罗·拉赫 (Paul Rahe) 详细证明的, 美国的建国国父们的美德观不像普考克 (Pocock) 和其追随者宣称的那样是希腊城邦的美德观, 而实际是启蒙运动私人的、商业导向的美德。这美德观中, 独立、勤奋和节俭代替了大度、勇气和战斗英勇。

这一新美德观导致劳动的局部再兴。这里裁插讲一术语区分。大多数情况下, 我用“labor”指代体力劳动, 用“work”代表精神生产工作, 包括想像和理智。我想着的区分用德语表述是 Arbeit 和 Werk 间的区分。接着前面说, 劳动再兴的前历史是从古典的劳动粗俗 (banausios) 观到圣经的劳动原罪惩罚观的转变。罪看起来虽然甚至比粗俗更糟, 事实上却是经苦难得救赎的机会。我提一下广为讨论的新教与资本主义兴起之间的联系问题, 韦伯和托尼 (Tawney) 等思想家把劳动看成是原罪的释放, 即用加尔文派的说法, 是上帝恩赐人以拯救的标记。这是一个有争议的论断, 但我相信它不是完全错误的。在一个更深的层面, 通过劳动得拯救这一理念的世俗版在 19 世纪哲学对认知工作重要性的新认识中——认为现实是认知过程的建构——可以看到, 这是“现实是社会建构”这一当代教义的直系祖先。通过把自然转化为我们自己的意象, 我们让自己解脱束缚, 而由此, 我们开启了改变此意象的可能性。结果是, 这增加而非减少了我们的劳累, 要让自然做奴隶很难; 我们在做自身主人的路上每前进一步看来都强化着反叛的危险。

对工作的称颂也与 19 世纪幸福的地位逐渐降低有重要关系。

《古代和现代的共和政体》(Republics Ancient and Modern), 三卷, Chapel Hill/London: University of North Carolina Press, 软皮本, 1994。

同上, 第 2 卷, 第 200—205 页。

如古人强调的, 幸福是一种悠闲状态。至于现代的观点, 我引尼采的查拉图斯特拉的话。这超人的预言者在其最高启示的时刻呼喊道:“ 我的苦难和我对苦难的同情——这有什么关系? 我关心幸福吗? 我关心我的工作。” 对 18 世纪启蒙运动以孟德斯鸠和休谟——我马上就要谈他们——为代表的温和派来说, 商业和制造业上的劳动对人类幸福并没有如此危险的后果, 因为他们看来没思索过现代科学和技术在繁殖和庸俗化我们的激情与欲望上的效果。

另外可以说, 他们总体上贵族式的倾向和那时代技术相对有限的发展, 使得他们不像 19 世纪的人那样非常关心劳工阶层。孟德斯鸠和休谟这些思想家因此很吊诡地结合了亚里士多德式的对温和的强调和非亚里士多德式的对财富与安乐的看重。不幸的是, 虽然表述得很优雅, 这一结合结果被证明是不稳固的。如果说这不稳固性在先前还不明显, 那在法国大革命和紧接着 19 世纪资产阶级的兴起时期就明确无误了。

问题是在从温和的到极端的技术、工业和商业发展的转变中, 我们的幸福观发生了什么变化。对这一问题至关重要的事实是: 不罢免上帝, 人就无法变成自然的掌握者和拥有者。现在我们看来已可以无限变化了。伴随着安乐重要性的提升, 我们的不安分也增加了: 我们想超越自身。这一不安分吊诡地导致了体力劳动和精神或脑力工作的增加。追求安乐因此产生了不安乐的劳累, 或者, 如列奥·施特劳斯在谈洛克的政治哲学时曾说到的: 不快乐地寻求快乐。证明某人注定该得拯救的艰难工作现在转化为了艰

《查拉图斯特拉如是说》(Also sprach Zarathustra), 见《尼采全集》, 供研究用版(Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe), Colli-Montinari 编, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1980, 第 4 卷, 第 408 页。

难无数倍的工作：用一个拯救模式代替另一个事实上动用无尽的一串拯救模式。自然的观念很快被自然史的观念代替了。用现代思想家们屡屡做的一个断言：我们只知道我们制造的。自然因此自身历史化了，它转变成了人类生产的历史。结果，有理由相信，显得永无止境的历史生产导致的是筋疲力尽和悲伤或者焦虑，而非幸福。

用思辨哲学的语言说，“本质和物质独立于人类思维而存在”这一古典教义被模型或思辨等概念代替了。“思辨”一词现在是在解释的意义上被使用，因此是向自然下达她必须服从的命令——如果我们能指挥她的话。一项“思辨”现在是一项建构，不是对永恒的观察。我们可以称此为本体论的生产，它在制造业和商业上有社会的政治的相应产物。我们没能在自然中发现美好生活的标准，而是运用科学和思辨哲学给自然设立我们自己的标准。我已试图指出思辨和生产在现时代发展中的内在联系，下面我将集中谈实践，从而谈“激情和利益”的解放——这是阿尔伯特·赫希曼（Albert Hirschman）的书名，他对这一现象做了著名而珍贵的研究。

现在我来谈我两个温和启蒙派的第一个，以阐明经怎样的推理，现代对有用和物质安乐的强调能导向政治和道德美德的新观念。我相信，我们会发现使得这新观念必然无法达成其目标的某些判断失误——不同于逻辑错误。

孟德斯鸠，18世纪中期伟大的政治思想家，杰作《论法的精神》（1748年）的作者，是那个时代试图表明物理学与政治学相像性的无数哲人之一。但我们关心的是其教导中与科学相对的政治

《激情和利益》（The Passions and the Interests），Princeton: Princeton University Press, 1977。

方面。首先需要申明,孟德斯鸠和他许多最伟大的同时代人及直接后继者们一样,压根不否认古代政治美德观——即他指的爱国主义和保卫城邦和国家的壮丽行为——的优越性。在《论法的精神》一段重要的话里,孟德斯鸠说:“生活在民主政体里的希腊政治家们认识到美德是维持城邦的唯一力量。今天的政治家们只跟我们讲制造业、商业、金融、财富、甚至奢侈。”两年后,卢梭在他的《论科学与艺术》中表达了相似的观点,他说随着科学和艺术(即技艺)的发展,人类心灵被败坏了:“古代的政治家们不停地讲道德和美德;我们的只讲商业和金钱。”

很容易提供孟德斯鸠断言古代人比现代人优越的大量段落。但是,正如托马斯·潘高(Thomas Pangle)令人信服地指出的,孟德斯鸠对古代人美德的赞美有模棱两可性。孟德斯鸠用“美德”不指道德或宗教,而指爱祖国和平等这样的政治品性。对有美德的古典共和国言,这与具尚武精神的制度连在一起,其中的生活以苦行僧般的服从为特征,比如在斯巴达。雅典式的自由导致了派别、帝国和奴役。换句话说,雅典商业和制造业的扩张与非凡的艺术、科学和哲学文化的发展连在一起。但古代雅典盛行的政治美德观念,其纯粹程度要低于斯巴达的,因而无法克服激昂生活方式的弱点,必然以帝国和自我毁灭为终。据孟德斯鸠,现代人优越于古代

《论法的精神》(L'esprit des lois in Oeuvres complètes), Paris: nrf/Bibliothèque de la Pléiade, 1951, 第2卷, 第252页[:3]。(文中至休谟《随笔》前页码都指此书。方括号里的数字分别指书和章节号。)

《论科学与艺术》(Discours sur les sciences et les arts in Oeuvres complètes), Paris: nrf/Bibliothèque de la Pléiade, 1964, 第3卷, 第19页。

《论法的精神》, 同上引, 第227页及各处。

托马斯·潘高(Thomas Pangle):《孟德斯鸠的自由主义哲学》(Montesquieu's Philosophy of Liberalism), Chicago/London: University of Chicago Press, 1973, 第82—85页。

人,因为他们要柔和些、平静些。这是几个因素结成的,异教和基督教的差别、现代科学技术更强大的力量是其中两个。我们将看到,孟德斯鸠赞同就用其起初看来是在诋毁的现代商业精神代替古代的共和美德。这一判断植根于他爱好和平胜于战争,它不仅促使而且要求我们舍弃由爱国英勇驱使的非凡行为,这样的行为“我们今天不再看见,并惊呆我们渺小的心灵”(266, [:6])。

这里,我必须论及一事实:历史并不支持孟德斯鸠关于商业和追求物质安乐导致和平而非雅典式衰亡的中心论点。但是,他的观点在今天有具影响力的代言人。更没说服力的——经历了20世纪的血腥历史后——是他宣称现代社会比古代柔和。总的来说,孟德斯鸠看来高估了人类将激情与利益之涌流转成较柔和之水的力量。但这不影响其命题(当然不是他独有的)的历史重要性和在塑造后启蒙运动世界中的作用。

我引孟德斯鸠解释现代人优越于古代人的一段典型的话。他在这段话里讲现代人权观比古罗马的优越。后者摧毁了被征服的民族,而现代人按他们的法律继续统治他们。孟德斯鸠留给读者判断“在何种程度上我们变好了。这里我们必须向现时代、向今天的理性、向当代的宗教、向我们的哲学、我们的民情致敬”(278—279, [X:3])。

我来概括一下前面的思路。孟德斯鸠确实拿古希腊政治制度因而也是希腊教育和爱国主义的非凡优点与“我们现时代的糟粕和败坏”对比(268, [:6])。但就在下一章里,他澄清说希腊制度只有在“可以提供普遍教育并像一个家庭一样养育人民”的小国里才能有效实施(270, [:7])。我们思考一下孟德斯鸠的论点,就明白他是说使得小的城邦国家合并入大国的那些力量,正也带来了道德的巨大改善,而这一辩证的进步随之也为现代创造了一定

的政治优点。我这里选了“辩证”一词,以指出这一惊人事实:优越与低劣不是截然不同,而是互相联系的。国家规模的扩大和物质的发展这些现时代的特点使我们的的心灵渺小了,但鉴见于从战争到和平经商转变的这一渺小使得我们更平安、更人道和更安乐了,现代的道德和政治美德,虽然在一个意义上低下,在另一意义上却高超。

下面我需要从19世纪意大利伟大的诗人和思想家莱奥帕尔迪(Leopardi)的笔记中引一段才华横溢的话。这段写于1820年的话,优雅地讲述了我刚才概括的辩证情况:“全世界都认为古代人比我们优越,不管是因而赞美之的老年人,还是因而鄙夷之的年轻人。有一点是确定的:世界没犯什么错误;但同样确定的是:即使不去想它,人们也每天都认识到并承认自身在退化。而且事实上不仅在这说法里,而且在成百上千的其他方面都是。而同时,人们从未想到要掉转头。相反,人们认为不总向前进是不光彩的,而通过这一个常见的矛盾,他们说服自己并坚信不移了:前进他们就会变好,而且只有前进才可能变好,他们预计折回去只能迷失。”两代人后,尼采——或许是现代晚期欧洲精神衰退最强有力的批评者,给出了和莱奥帕尔迪实质相同的诊断,但有一点关键的差别。对尼采来说,人不是螃蟹,不能走回头路,我们除了前进到虚无主义的峡谷中别无选择。只有通过整个地摧毁我们的文化,大地才能清除出来以迎接新的重大的开端。

我们或许可以说莱奥帕尔迪看清了启蒙运动大师们的辩证思考里的一个缺陷。在从亚当·斯密到伊曼纽尔·康德如此不同的

《思想笔记》(Zibahone di Pensieri), Milan: Mondadori, 1988, 第1卷, 第230—231页。

《偶像的黄昏》(G tzen-D mmerung), 见《尼采全集》, 第11卷, 第571页。

人里,都能找到关于人类欲望辩证性的教义,认为个人自私地满足自身欲望的努力可以导向公共秩序和美德。这实质上是我们引过的孟德斯鸠的教导,但他用比大多数人精细复杂得多的方式详细论述了。这一教导最朴钝因而有点过于简单化的版本是曼德维尔(Mandeville)的口号“私恶,公德”。我们刚听了莱奥帕尔迪对此命题的判断:和古代人相比,现代人在美德和个人品格上有衰退。许多启蒙运动的领袖人物承认这一衰退,但相信通过更深入过去,境况将变得好些。这是黑格尔把历史归因为理性的狡诈的含义。尼采在建议他称为保守派的螃蟹人时,也用他惯有的夸张修辞讲过这点。几乎可以这么说:更差是更好,或者事情要变好就必须变差。

回到孟德斯鸠。他认识到为自我安乐生存而奋斗本身是正当的,而且怎么都是不可避免的。因此,在《论法的精神》里讲到国家间商业行为的革命时,孟德斯鸠批评亚里士多德对借贷赚取利息的谴责,这一谴责导致从商只限于最低阶层甚至罪犯。他然后补充道:“人们每次禁止自然可行或必要的事,都是以把参与者变为不诚实的人为成功的代价。”(639,[:20])孟德斯鸠说,这一状况经过犹太人的介入而转化了:他们发展了商业,特别是发明了交换文书。这随之导致犹太人的财富被贵族统治者没收,接着各国政府插手来管制这过程。长话短说,政治暴力的不审慎,特别是军事政变的“马基雅弗利主义”,必须由温和代替。孟德斯鸠试图用和平与生活的柔和代替古代人严厉而好战的政治美德——它与贵族风气紧密相连——带来的后果。这么做,他准备好了要降低政治美德的标准并改变我们的道德美德观。

下面一段话能帮助我们理解孟德斯鸠怎么试图调和古代美德和现代安乐。“确实,每当民主制建立在商业上时,很可能特定公

民拥有巨大的财富,但民风并不败坏。这是因为商业精神带来了节俭、经济、温和、工作、明智、安宁、秩序和法的精神。因此,只要这一精神持续,它产生的财富就没有坏效应。每当过度的财富摧毁了商业精神后,罪恶才出现。人们看到不平等下紊乱立刻产生了,这在先前是感知不到的。”(280, [:61])

我们因此在孟德斯鸠那里发现一种奇怪的亚里士多德式对温和和重要性的强调。“民主制和贵族制不是天生自由的。政治自由只在温和政体里发现。”(395, [:4])再有:“总而言之,我认为我写出这本书只是为了证明:温和精神必须是立法者的精神。政治的善,和道德的善一样,总在两端之间找到。”(865, [:1])但孟德斯鸠的温和与亚里士多德的不同,它源自商业精神:“商业治愈毁灭性的偏见;而且这几乎是条总的原则:哪里有温和的民情,哪里就有商业,哪里就有商业,哪里就有温和的民情。因此压根不必惊讶于我们的民情不比过去的凶猛……可以说和商业法则导致民情消损的道理一样,商业法则完善民情。商业败坏纯洁的民情,那是柏拉图抱怨的主题。而我们每天都看到,它润饰并柔化了野蛮民情。”(585, [:1])

孟德斯鸠推理的辩证性又是显然的。是我们的粗暴或野蛮态度使得我们比古代人过得更平和或柔和。商业对我们是好的,因为我们坏,而正是我们相对于古代人的低劣使欲望的辩证得以实现。辩证很好,但我们有责任不使它陷入混乱。我们假定我们的野蛮将被我们满足对日常生活必需和奢侈品的激情的这一欲望所缓解。追求物质安乐不仅像孟德斯鸠宣称的那样使我们开化,而且使得我们在欲求上少了温和,这一点还不清楚吗?我相信再补充这句是公允的:这不断增长的不温和性将伴随以我们对荣誉的关心减少。那么,为什么孟德斯鸠看来排除了这一可能性:我们在

追求世俗物品时,将变得少柔和而多野蛮,更习惯于奢侈,从而更容易走向罪恶?

对温和的赞扬全都很好,但人们不该被误导到把温和过度归因到历史过程上去。孟德斯鸠当然明白商业和美德之间的内在张力,他警告我们说如果商业主宰了一个民族的精神,“所有人类行动和所有人类道德都成了交易:人类最小的需求品都通过金钱做到或得到”(586,[:2])。对金钱的这一依附与奢侈的品味不可分割,而后者是与首要的温和精神相反的,它用享乐败坏美德,并导致根除了对公共福祉的爱,代之以私人利益。另一方面,奢侈也促成艺术的完善,这一点看古代历史就明白了,孟德斯鸠说(605,[:6])。艺术必然和政治生活的败坏或衰退连在一起。如孟德斯鸠自己说的,“一个共和国奢侈越少,就越完善”(334,[:2])。

顺便说一下,当孟德斯鸠将商业和艺术的完善联系起来时,他想的显然是有助于总的人生安乐的艺术。这从他以下观点可以推出:最伟大的诗是荷马在有了很原始的经济行为的时代创作的(607,[:6])。他认为,传播艺术最远的古代城邦是哥林多,不是雅典(612)。这一评论随后是赞许地提到哥林多人的维纳斯神庙,那里“1000多个宠妓被奉若神明”。而在罗马帝国,艺术的完善与罗马停止对商业的古老不屑同时发生,这归功于“和他们共和国衰落同时期的”的与阿拉伯和印度的贸易所带来的败坏(同上引)。

既然商业导致奢侈,而对安乐美德的教义来说两者都是不可或缺的,孟德斯鸠的辩证就不可能保持内在连贯性。现代国家比古代城郊优越的原因也是现代国家衰落和最终毁灭的原因。我相信如果我们加上孟德斯鸠不可能预见的因素,情况会更糟:19和20世纪科学和技术进步全面开花,造成繁殖奢侈欲望的效应。在孟

德斯鸠讲的商业、培育安乐艺术和政治美德的衰落之间,有着潜在的联系。

现在我来谈服务于安乐美德的启蒙运动温和派第二个代表——大卫·休谟。我将简要讨论他发表于1742年和1752年的三篇文章。第一篇,《论公民自由》,比《论法的精神》出版早六年。我主要感兴趣于文中关于商业的观点。一开始,休谟区分了古代人和现代人对贸易的重视程度。“直到上个世纪,贸易才被尊为国家事务,而且古代几乎没有一个政治作者提到过它。即使意大利人都对它保持缄默,虽然它现在已引起了从思辨理论家到国家大臣共同的重视。两大海上强国(荷兰和英国)的富足、宏伟和军事成就看来第一次引导人类认识到大规模商业的重要性。”(第88页以下)

后翻几页,休谟说:“商业只能在自由政体里繁荣,这已成定见。”孟德斯鸠在最终的分析中赞同商业精神对政治美德的降低或淡化,而休谟实际上把现代美德的优越性与商业精神连在一起。另外,孟德斯鸠认为商业精神导向艺术完善,而休谟区分了两者,这从英国的例子看很明显:在商业上超过法国,但在艺术和科学(哲学除外)的完善上劣于法国。商业需要自由,雅致和学识不需要自由(92)。

接着,休谟展开了这个论点。他说:“虽然法国很努力,但绝对王权政体本性上内在地对商业有害……因此在我看来,商业在绝对王权政体中易于衰退,这不是因为它在那里不够安全,而是因为不够光荣。等级服从对于支持君主是绝对必需的。出身、头衔和地位必须比勤劳和财富更光荣。当这些念头盛行时,所有大贸易

《道德、政治和文学随笔》(Essays, Moral, Political, and Literary), E. F. 密勒(E. F. Miller) 编, Indianapolis: Liberty Classics, 1985。(文中此后页码都指此书)

主都会被引向抛弃他们的商业以购买这些带着特权和荣誉的职位。”(93)

只要想想简·奥斯汀、安东尼·特罗洛普和亨利·詹姆斯的小说,就可以回溯商业对荣誉——从而是安乐对政治美德——不可避免的征服史。对休谟来说,贪婪和荣誉之间的冲突没有使他去谴责商业。他宣称现时代对商业更大的重视标志着现代人比古人享有更大自由,而同样的话不适用于艺术进步。“既然我在思考这个时代在政治上已产生或会产生变化,我必须看到,在现时代,自由的和绝对王权的所有的政体看来在外交、内政上都经历了巨大的变化而更好了。努力均衡是现时代才充分知道的一个政治秘密,而且我必须补充说,国家的内部治安系统在上个世纪也得到了巨大的改善。”(93)

这段话表明对于休谟来说,自由和君主制不是相互排斥的。他接着说现代君主政体“看来已取得了通向完善的最大进步。现在可以肯定,开明君主制也是——先前被说为只有共和制才是——法治而非人治政体”(94)。休谟还推测说,君主制具改善潜力而民主制具衰退潜力,届时,这两政体制度将更接近乎等同。君主制因浪费而不公地征税而衰退,即被激向民主原则靠拢,而促使民主政体向君主制靠拢的是“立契借贷和公共税收、抵押贷款这些做法”(94)。

我们可以这么重新表述休谟的论点:良好的财政政策能保持一民族中君主制和共和制元素之间的均势。物质财富管理上的温和因此在他的思想中扮演了激情上的温和在亚里士多德政治教导中的角色。当然,休谟也倡导在激情上温和,但通过把美德作为优雅和安乐在政治上的伙伴,从亚里士多德派的角度来看,结果是贬低美德提升安乐。

这在名为《论商业》(1752年)的一文中是明白的。休谟在那里将安乐与公民的幸福连在一起。他说:“国家的伟大和臣民的幸福,不管它们在某些方面被认为如何独立,就商业言,是被普遍认同为不可分割的,就像私人在他们拥有的贸易和财富上从公共权力得到更大的安全一样,公共权力随着私人的富足和大规模商业而增强。”(255)

“奢侈艺术”,即多余或非确实必需物品的生产,通过增加公民私人的享乐机会而“增加了国家的幸福”。另外,主权者和公民私人利益间的冲突在国家内部产生了一种均势。“就像主权者的野心必然吞噬个人的奢侈一样,个人的奢侈必然削弱主权者的力量,制约他的野心。”(257)

主权者和人民之间的均势导致其相互限制各自拥有的财富和奢侈数量,并且间接地限制整个国家对财富和奢侈的追求。说这标志着休谟残留的亚里士多德主义不会有错,但以为休谟是在倡导回归到古代人的政治教义和实践,就是彻底错误了。在考虑现代主权者会否不“回到古代政策的准则”并迎合他们自己的利益而不是臣民的幸福即变成僭主时,他回答说:“这在我看来几乎是不可能的,因为古代政策是暴力的,与事物更自然寻常的发展规律相反。”(258页以下)

古代人的政治美德是好战的——正如我们在孟德斯鸠那里看到的,而现代政治是和平的,也就是说现代政治去掉了古代政治思想家人性观上的歪曲。这里没谈到笛卡儿引进的极端进步论和对自然的掌握,但休谟也不相信古代政治美德比现代的优越。孟德斯鸠尚能感知现代心灵的渺小,而休谟是甚至比孟德斯鸠更大的和平派。对于休谟来说,代表逆自然而行的暴力的,是斯巴达人和罗马人,不是现代商业民族。“现在,根据最自然的事物发展规律,

工业和艺术和贸易增加了主权者的力量和臣民的幸福;而(古代)那种政策是暴力的,它通过个人的贫穷增加公共财富。”(260)换句话说,在保持富人穷人间、或国家的君主制和共和制元素间均势的前提下,私人必须能自由地尽其所能地积累财富。

还需要说一下休谟对奢侈的探讨。在《论艺术雅致》(1752)中,休谟开篇断言感官满足本身不是恶(268, 271),然后他开始为无害的奢侈——我将其解释为安乐美德的产物——辩护。休谟提出要证明“首先,雅致的时代是最幸福和最具美德的;其次,每当奢侈不再无害时,它也不再有益;而当过分追求时,它是对政治社会有害——虽然可能不是最有害——的品质”(269)。他的主要论点是当工业和艺术繁荣时,人们保持繁忙并作为回报得到快乐和强有力的理智;“而且通过诚实的勤勉,自然欲求得到满足,同时非自然欲求的生发——通常在安逸空闲时滋生——被克制”(270)。

谁也不能因为休谟说美术的进步使人们更善社交了而指责他在奢侈问题是感官主义者,但“无害的奢侈能维持和平”这一默认的预设在他的论证里仍晦暗不明。我们需要对无害进行详尽得多的分析,才能确信古希腊和意大利文艺复兴时期典型的战争和美丽之间的联系不会在优雅的18世纪再现。休谟看来——又和孟德斯鸠一样——没感到政治均衡和温和可能被咫尺之遥的科学和技术革命瓦解。

休谟,就和启蒙运动大多数关键人物一样,完全确信知识和艺术与安乐的结合将指向政治和道德美德,从而指向和平。休谟写道:“因此勤劳、知识和人性由一条解不开的链条连在一起,并且——从经验和理性都可知——特别出现在更优美和通常所称的更奢侈的时代。”他接着补充说,享乐的雅致化且在任何方面都不过度,并不带来什么弱点。(271)总的来说,休谟将均衡与雅致的

或无害的奢侈联系起来,使之促成以富足为特征的温和贵族制,以享受优雅的生活。在这中心的一点上,他与孟德斯鸠有同感。用休谟的术语,富人或贵族与穷人或庶民之间的均势,应能一方面防止过度的奢侈欲望,另一方面防止审美和智力标准的降低。换句话说,休谟倡导在获取物质安乐上温和前进。对生活在后现代工业民主社会里的我们来说,孟德斯鸠和休谟等思想家旨在保持优雅时代的提议并不是非常现实的。历史显然没能证实这一假定:商业与艺术、科学的进步能互相制约,从而保持民族的政治或道德美德。在这点上,卢梭更接近真理,他否认优雅和学识与道德相关联。

在我做结论前,我想引本杰明·贡斯当关于古今自由观差异的一篇著名文章,它发表于1819年。“古代人的目标是在本国公民中分享社会权力,这是他们所谓的自由。现代人的目标是安全享受私人快乐,他们把对这些享乐的制度保障称为自由。”贡斯当跟从18世纪典型的观点,把和平——享受私人快乐的核心条件,因而是现代人比古代人优越的标志——与商业联系起来。他的推理乍看是奇怪的:“战争全是冲动,商业全是计算。因此商业代替战争的时代必然到来。我们已经到达了这个时代。”我相信其背后的思想是清晰的。商业会同化尚武精神,因为它令人更愉快和安乐。贡斯当因此无法预见,他看来视为历史——作为人类斗争传奇——终结的时刻,其实是新时代的黎明,在这个时代里,面对欲求的不断增长和欲望满足方式的进步,温和不可避免地失败了。

《古代人的自由和现代人的自由之比较》,见贡斯当《政治著作》(Political Writings), B. 方塔那(B. Fontana)编译, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, 第317页。

同上,第313页。

这促成了新的战争的出现,其规模和残暴程度是安乐美德的代言人们想都想不到的。

我最后想说,谁都不该把我的分析当成是建议抛弃现代的政治道德美德观并回归到古典时代的教义,我也无意为我们听了很多却知道很少的后现代鸣锣开道。我只希望已阐明了18世纪这一尝试过程的失败:给出一个17世纪极端反革命的温和政治版。我没说现代革命的目标错了或者在道德和政治上劣于古典时代的教义,但在那些意在支持现代革命的论证和方法表述上明显出了错。

我将分析集中在这一错误的假定上:自私和自我安乐生存的欲望,虽然短期内导致政治和道德美德的退化,但比之古代人朴素和尚武的美德,这种欲望最终将产生一个更公正和自由的社会。这个假定可以在笛卡儿用以证明新科学优点的实践计划中看到。现代科学和技术辉煌的成功将是随时可能发生的灾难的直接原因,这是一个历史的反讽。我们需要的不是消除科学,而是新的计划,即新的哲学——新在既注意古代人的智慧也注意现代人的莽撞。在这一哲学的原则中,我们找不到贪婪是中心这样的命题,或者商业导致和平及艺术和科学的进步这样短见的宣称。孟德斯鸠和休谟自身虽温和而优雅,他们却没能抓住——别说解决——政治问题,因为他们的人性观太低,而非太高。结果是一方面支持放宽标准,另一方面倡导精神贵族制文化。我希望已使你们信服:这一均衡是不稳固的。

张陀译

笛卡儿《心灵之诸感情》中 自然的教导与人的本性

[美] 罗伯特·瑞斯艾

—

笛卡儿通常被认为是近代哲学的开端。这一开端就在于对物理之数学—力学的理解和对人类自我意识的关切，一种有关身心的新科学。然而《心灵之诸感情》却短暂地讨论了那种可以同时被视为数学物理学家和思辨哲学家之对象的存在，亦即“人的整个本性”。这一与自然的其他部分并不连续的主体，其特殊性——

《心灵之诸感情》第一部分的副标题，罗蒂斯—刘易斯编订本的第 65 页。本文中的引文，除非特别说明，均出自这一版本。引文一般将由章节序数（ — ）和条目序数（ 1—212）来标明。本文中出自《第一哲学的沉思》的引文也来自同一编者的编订本，尽管为了方便起见采用了亚当—塔内里（Adam Tannery）版 Oeuvres de Descartes 的页码数。

参见《方法谈》，基尔松编辑（Paris: Vrin, 1967），p. 58, 11. 5ff.（页码同 A—TVI）。

如果不是独有的话——意味着笛卡儿在其序言中所说的“我的计划并非要作为一个修辞学家甚至也非作为一个道德哲学家,而只是作为一个物理学家来解释诸感情”(第63页)不可能完全准确,因为人不单纯是笛卡儿意义上的一种物理存在。笛卡儿的物理学摒弃了终极因作为物理学中的一种解释,然而终极因目的,对于任何有关欲望的讨论都是根本性的,因为欲望本质上是未来性的,亦即有所指的或有意图的目标。(:57,86)并且唯有借助于欲望,行为才从心灵之诸感情中产生。(:143)因此并非单纯动力因规定了被视为一个整体的人的活动:笛卡儿提到了“我们身体机器”(:7,13,16,34),但没有提到“人是机器”。

按照《心灵之诸感情》,在某种程度上,我们的身体“以一种与时钟的运动由其发条的力和其齿轮的形式所产生之方式完全相同的方式”,由感性对象或身体组织的内在特殊性所推动(:16)。但是在讨论笛卡儿对“我们所做的一切运动都无须我们意志的任何贡献”这一断言所作的规定之前,有必要更切近地考察上述象喻本身。

第16节中人体的运动与时钟的运动的类比早在区分心灵与身体(:3)、提及两者各自的不同功能(:4)和纠正“心灵赋予身体以运动和热量之错误信念”(:5)后的第6节中已经出现了。第6节旨在讨论活的身体与死亡了的身体之间的差异。死亡总是由身体的某些主要部分的腐坏造成的。人的活体与人的尸体之间的差异无异于一架上紧了发条的时钟和发条松弛了的同一架时钟之间的差异,前者内在地拥有“开启其运动的有形物质原则”,而后者“其运动的有形物质原则停止了活动”。我们首先注意到,笛卡儿在此区分了活体和死体,而没有区分活体和非活体,后一区分在第

4 节中已被隐然地否认了。其次必须指出,活体与死体的差异与其“服从自然规律”无关,或如笛卡儿在《第一哲学的沉思》第六部分中指出的,与“其本性的腐坏”无关。患水肿病的身体和健康的身体一样遵守相同的自然规律,恰如制作拙劣的时钟和制作精良的时钟一样遵守相同的规律。不过,就时钟而言,制作精良时它“全然满足其制作者的欲望”,而制作拙劣或毁坏了的时钟则否。(《第一哲学的沉思》, AT IX: 67) 因此,在《心灵之诸感情》里,“活的”身体就像制作精良的时钟,开启设置好了的运动;而死亡了的身体就像毁坏了的时钟,其中的这些运动原则已经停止运作。

《心灵之诸感情》的这一节(:6) 没有将这一思想往前推进,但是在讨论它时我们应该将其推进,哪怕仅进一步,而《第一哲学

将《心灵之诸感情》第4 节的后半部分——笛卡儿在其中否认了有灵魂物体与无灵魂物体之间的差异——与亚里士多德的《论灵魂》, 416a9—18 作一比较是有益的。在提到“我们有理由相信所有那些内在于我们的思想(顺便指出,从‘相信的理由’转向《心灵之诸感情》从未断言过的‘实质的差异’当然是无根据的,可能是别人转嫁于笛卡儿的)都属于心灵,相反,由于存在着‘能够以不少于我们的多种方式运动且具有更多热量的无灵魂物体’,例如火焰,肯定具有比我们的身体更多的热量和运动,一切内在于我们且独立于思想的热量 and 运动只属于身体”。对于笛卡儿来说,关键在于火焰中的运动和热量这一简单事实以及其中的热与运动的数量。活体可以其运动的目的或目标(是否有意识或有意志)或以其运动的“形式”或“完成”而区别于无灵魂的物体。不过,诸如此类的考虑与笛卡儿的物体科学之为有关由动力因造成之运动的纯量化的科学格格不入。亚里士多德在《论灵魂》B4, 416a9—18 里指出,在某些人看来,火本身的性质才是营养与生长的原因,因为它独立于一切物体,滋养和增进其自身。因为这个缘故,火对这些人就显现为在动植物里是能动的。亚里士多德否认火是一种起着作用的原因。灵魂是唯一的原因,因为,只要有东西在燃烧,那么火的生长就是无限制的,而对于一切合成体(synhistanon)来说,大小和成长却都有界限(peras)和尺度(logos)。这些是“灵魂性的”,来自灵魂而非来自火,来自逻各斯(logos)而非来自原料(hyle)。将活体的生长与运动和非活体的生长与运动相区别乃是显现在这一运动中的形式或目的或理性:无灵魂物体的运动的无形式性或无限限制性乃是其无灵魂性的表征。这种“无形式性”用来作为否认一切物体的运动有一个终点的最终证明。自然中的形式或界限概念被惯性所取代。笛卡儿关于“火与生命”的讨论,参见《方法谈》第46页,11.7 以降。

的沉思》中的讨论却将其往前推进了。说患病的身体的本性是腐坏了的,就要卷入一种外在于身体本身的考虑或指谓,它“不表示在被这么说的身体里所发现的任何东西”。(《第一哲学的沉思》, :68 以降) 毁坏了的时钟不实现其功能或目的,我们知道这是因为,要么是我们制作了它,要么它是为了我们人类而被制作的。把一具身体称为患病的或腐坏的,就意味着这具身体有一个健康时它会完成而患病时就不会完成的目的,进而也意味着我们知道这一目的是什么。然而按照《第一哲学的沉思》第四部分(:44),我们对于“我们惯于从目的中推演出来的诸原因”毫无知识,并且这类原因在物理学事物或自然事物中毫无用处。身体之为身体的目的或功能,对于我们始终并且必然始终是隐晦不明的。在此我们获得了有关身体机器的形象描述之不充分性的提示,至少就笛卡儿深受推崇的医学而言是这样,因为它必须区分健康者与患病者,而从科学上讲似乎不能够这么做。

如我们所指出的,在其第一部分的标题中,《心灵之诸感情》旨在讨论人的整个本性。为了知道健康者与患病者之间的差异,我们有必要知道人的目的或目标。如果我们知道了人的“创造者”——神或自然——的目的,那么我们也就会知道何为健康何为患病。就此而言,关键不在于这存在者被制造这回事,也不在于身体机器得以开动之运动次序,而毋宁在于这机器之创造者的

这一陈述的范围因法译本(由笛卡儿监督完成)在“物理学事物”后补充了“或自然事物”而被扩大了。这样一来,目的因在其中毫不相干的领域不仅仅是物理学学科的“学术”领域,还有与超自然的领域(信仰的事物)相对的自然领域(“在此生中”)。这一段中在描述“上帝的目的”时附加的形容词“不可测知的”还有助于强调笛卡儿物理学对于目的因果性的全然拒斥。参见《哲学原理》,2,3和《心灵之诸感情》,198。

关于这一原斯宾诺莎主义的联结,参见《第一哲学的沉思》(:64)和《心灵之诸感情》 :198。

目的。

二

正如笛卡儿在第6节中提到时钟中的有形物质原则之“设定”，他在第36节中也以相似的方式提到了“自然之设定”。这一节致力于说明“诸感情在心灵中被激发起之方式”。笛卡儿指出，在某些特定环境下，当一个动物逼近时，我们就会变得“害怕”，“从那些因此而在松果腺上所形成的诸形象中反射出的精神”以这样一种方式影响大脑，即我们的肢体被安排于逃跑以至于恐惧之感情得以在心灵中增强。然而，这些物理的“事件”、恐惧的“感情”和身体的“运动”之间究竟是什么关系？逃跑是一种有目的的活动，旨在保护机体免受伤害，而因果相继是纯粹机械性的、无目的的。正是在这一点上，笛卡儿注意到，“从这些精神进入这些细孔这一简单的事实可见，它们在自然所设定的松果腺中激发起一种特殊的运动以致心灵感受到这种感情”。如是，正如某些运动是技师设定在机器中以便完成特定的任务，同样，某些运动以及运动间的联结是由自然设定以便心灵可以感受到某种感情。但心灵感受这些感情是出于何种目的呢？第40节解释说：“人身上的所有这些感情的主要效应是，它们刺激并促使它们的心灵去意欲诸感情为之准备好了其身体的那些事物，如是则恐惧感刺激心灵去意欲逃跑……”这样一来，我们就拥有了一种显现在“自然之设定”中的清晰的目的性，它将身体中的某些物理现象与心灵中的感情相联结，接着它又被刺激着去意欲已经为之准备好了身体的某种状态，

参见《第一哲学的沉思》（：60）。

并且,如《第一哲学的沉思》第六部分(:137)所确认的,它是那种“当其完全健康时对于人体保护最为适切且最普遍有效”的运动。(《第一哲学的沉思》 :69 以降)

笛卡儿本人的哲学原则允许他在何种程度上谈论在人身上设定某些运动之理由或目的,这不是我们现在所要关注的,但显然他必定探讨了这一点。从心灵之诸感情中所产生出来的行为自然是得到认可的。但我们并非任凭自然摆布,而正如有关我们外边的各种物体的知识以“使我们成为仿佛自然的主人和拥有者”为其目标(《方法谈》,第62页),同样,有关人类身体的知识能够使我们成为我们自己的本性(自然)的主人。人的“本性(自然)”以及存在于腺、精神和大脑的活动之间的“自然的联结”可以通过人的意志的适当运用来加以改变(:50),而人的意志,尽管可能倾向于感情的某些活动,但绝不为了这些感情所决定。(:41)自然的欲望是纯粹肉体性的;一切所谓的“心灵的欲望”都是意志的活动。(:47)而意志,既然是自由的并且为了特定的目的意欲特定的行

这里应该更完整地注意一下《第一哲学的沉思》第六部分的谨慎阐述:“人们和以想像就此而言没有什么比这种运动更能让心灵感受到……当它完全健康时什么是最适切、最通用于保护人体的。”(第69页以降)。也许是因为这本著作相对于《心灵之诸感情》的较为平实通俗的性质而言更具形而上学性,笛卡儿才在 :137里更明确地提到了一种准客观的自然作用:“按照自然的设定,它们(五种原初的感情)全都与身体相关……以至于它们自然地用它来刺激心灵去同意并捐助能够用来保护人体或使它在某个方面更为完善的行为。”

《方法谈》,第61页以降:注意这段话里物理学与医学的密切关联,并比较一下关于《心灵之诸感情》的第一封引言性的书信,尤其是第47页和第49页。关于“自制”,参见《心灵之诸感情》:152,我们的自由意志成为“我们自己的主人”。另外,比较一下1645年5月至6月致伊丽莎白的信,载于C.亚当和G.米尔蒙所编之《书信集》(Paris:PUF,1956),论及笛卡儿通过以理智取代想像以及“从能使事物最令我适意的观点去看待将自身呈现在我面前的事物”(:239)之倾向克服了他的“本性”。

为(:18), 就能够自由地不仅为机器和动物, 而且为“我们身体之机器”决定目的。如是,“按照自然的设定”, 语词首先仅将其声音表象给心灵。然而, 由于习惯, 它们逐渐代表它们所指称的东西。以致并不局限于仅仅“创造”早先没有过的意义, 除此之外, 它还能够改变精神与感情之间的关联。正如人能够训练自然倾向是追逐石码和躲避枪击的狗, 同样以相反的方式活动从而为了我们的目的违背它的本性, 这样人也能够训练他们自己从而“对其所有感情获得一种绝对的支配”。(:50)

没有必要强调对于时钟意象的这同样一些反驳也适用于动物的意象。无论时钟还是训练有素的动物都进行某些我们为其设计好了的活动, 以便在我们自身的某些活动中帮助我们。时钟的目的是告诉我们现在是什么时间, 而一架制作精良的时钟就展现了这种功能。猎犬的目的是在猎物被击中后找回猎物: 一只训练有素的狗将行使这一功能。这些活动是由人设定在其所控制的存在物中的。诸感情是由自然设定的,“其自然使用是要对那些用来保护身体的活动有所助益, 或者以某种方式使其变得更加完善”。(:137) 然而, 意志可能并且有时必然“以涉及善恶知识的坚定判断——心灵据此成就其生命活动”来与感情相左。这类判断是心灵对抗感情的适当武器。(:48) 这里以及后面 所要强调的是这

参见笛卡儿 1647 年 2 月 1 日致夏努(Chanut) 的信, 载于《书信集》(Paris: PUF, 1960), 信里还使用了语言之为物理性的和心理性(字母和意义) 与感情之为物理性的和心理性的(心脏的运动和思想) 之间的类比(:256)。

例如 :148 和 :153 论及“想要良善地使用意志之坚定和恒久的决心……它完全跟从美德”。(:153) 再看 :170 关于无决断(irresolution) 及其救治的引人注目的讨论, 这救治就是要“使自己习惯于就呈现于眼前的事物形成特定和明确的判断, 并且当某人做他判断为是最好的举动时, 尽管他或许判断得极其恶劣, 他相信他履行了职责”。 :177 和 191 还为同样源于“决心”之阙如的懊悔和后悔开了相同的“药方”。在所有这些情形中, 正如在《心灵之诸感情》中屡见不鲜的, 知识之不足因

种决心的坚定性而非我们的善恶知识的确定性。尽管判断可能是错误的,但心灵却顽固到了在抵制感情时坚决跟从任何判断之程度。在题为“没有真理的认识,心灵的力量是不充足的”的第49节中,笛卡儿补充说,来自真理的认识的所有相同的决心从不轻易后悔,而那些来自错误意见的决心却总是在错误被发现时后悔不迭。

《心灵之诸感情》的第一部分,就这样依据“自然的设定”,其目的似乎可以在某些人类现象的联结中见到人的“创造者”,将我们从时钟意象之为身体—机器意象推到了那种机器的某些活动之目的的问题上。可是,笛卡儿在这一部分中的意向显然是要尽可能地将“机械论”作为讨论的平台。“自然”在50节中只提到了六次(:24, 30, 44, 47, 48, 50),“自然的设定”两次(:36, 50)。时钟以及训练有素的狗的支配性意象——两者皆非“自我决定的”,而是“盲目地”服从人类或“自然”所设定的活动——对于人的活动的目的或目标问题未作解答。就这一目的是“由自然设定的”而言,它似乎必然不为人类理智所明了并且屈从于人类意志的修正;就其以此意志为基础而言,它似乎“毫无基础”。人性(人之自然 human nature)之为自然是非人的,作为人它是非自然的。意志在 :18中是基于其目的被讨论的,但人的自然的(或超自然的)目的并没有被给予。而且,尽管“涉及善与恶的知识的坚定判断”(:

为意志之增强而得到补充。这还应该与《方法谈》,第24页以降作一比较。基尔松对这段话(第242—244页)的注释似乎过于轻信这样一种主张,即笛卡儿最终用“合理的确定性”代替了“简单的道德确信”,或美德对于笛卡儿是一种执行理性的忠告的决心,而他一直引用的却是笛卡儿的这样一种主张,即“我相信必须被视为美德的是这一决心的坚定性”而非被视为“理性的忠告”的“真”或“善”。

笛卡儿并不问如果谬误没有被发现会怎样。有关相似的困难,参见他于1645年10月6日致伊丽莎白的信(《书信集》 :312以降)。

48) 据说是我们的心灵对抗感情以及某些物理刺激与某些感情的“自然联结”之“适当武器”，但是他没有讨论我们如何知道善恶是什么、这种知识的来源和构件。第二部分将在身心合成体的层次上而非身体机器的层次上面临相似的困惑，而且在其最后几个章节中我们还会面对相似的问题。

三

《心灵之诸感情》的第一部分几乎完全讨论身体机器的“内在运作”，甚至在提到“客体”时（：12, 13, 19, 26），重心仍放在身体对这些客体的某些性质的“吸收”以及这些“被吸收的性质”——我们的各种表象——与诸感情的相互影响方式上。不过，我们关于诸感情的经验因此而绝大部分似乎是由外在于我们的客体所造成并指向这些客体。此外，这些客体本身似乎或好或坏。至此，由于《心灵之诸感情》第一部分的论域的限制，我们没有任何方式言及这类现象、讨论客体本身以及有关其好或坏的判断。

第51节，亦即第二部分的开篇，叙述了对客体的这种“自然经验”并且宣布了其要审查这些客体的效应、诸感情的“最通常、最主要的原因”之意向。对客体之效应的审查相当于对诸感情的审查。不过在：52，笛卡儿指出对那些客体之效应的审查并不等同于对客体本身的审查。感情只为客体所刺激，“因为它们能够以多种方式为害或助益，或者一般地对我们是重要的”。因此，感情的使用——第一次明确地被表述——在于它们“安排心灵去意欲自然

《心灵之诸感情》第一部分提到“善与恶”仅此一次。

命令给我们是有用的事物并持久保留这种意欲”。自然在此所告诉、命令给我们的,自然之“教导”的《心灵之诸感情》版,乃是一堂有关客体而非“客观性”的课:它是一种有关客体之为有用的或有害的问题的教导。

这是《心灵之诸感情》中唯一提到在“第三沉思”中被引入并且在《第一哲学的沉思》中具有核心地位的“自然的教导”概念的地方。我们能够从《第一哲学的沉思》里区分出三种意义的“自然的教导”。在《第一哲学的沉思》第二部分(:30)中,自然教导我说,外在于我的客体相似于我关于它们的观念。这一自然的教导与自然之光相对并被认为是可疑的。在《第一哲学的沉思》第六部分的一个考察观念与其假定之原因——即“外在于我的客体”——的关系的语境中,自然教导我说,我称为饥饿“但我知道不是肠胃的什么运动”的东西产生吃的欲望(即一种对于可以吃的客体的欲望),以同样的方式自然已经教会了我就我的感官对象做出判断的其他一切。(《第一哲学的沉思》第六部分 :60)这两种既相区别又相联系的“自然的教导”首先涉及“外在客体”与我关于这些客体的观念之间的一般关系,其次涉及这些客体与客体对我显得有用或有害之特殊关系。笛卡儿在后面的段落(第65页以降)中指出,后者,自然在此被理解为身心合成体的总体性的、实践性的自然的教导,是作为确定的而被接受的,即我们都会避苦趋乐,而前者,理论性的教导却要被拒斥。对于痛苦或快乐的判断是这合成体的事情,而对于什么东西真正存在的判断仅仅是心灵的事情。《第一哲学的沉思》的这一区分严格再现了《心灵之诸感情》

笛卡儿与那个由客体来界定感情之传统的隐然决裂,在进一步讨论爱和恨时变得更为明显,参见里查德·肯宁顿,《笛卡儿心灵学说中的“自然的教导”》,《形而上学评论》 :1(1972),第86—117页。

:51—52 里已经指出的客体之为感情的原因和自在的客体本身之间的区分。

然而,《第一哲学的沉思》第六部分还提到了第三种“自然的教导”。假如我们问为什么心灵之悲痛随痛苦之感觉而来,我们只能回答说“自然教导我们”一种中性的物理状态与一种讨厌的心理状态之间的这种联系。(《第一哲学的沉思》,第60页)尽管这一点与上面提到的“实践性的自然的教导”之间的联系是显然的,但这种用法却有实质性的差异,并且与《心灵之诸感情》里的“自然的设定”的意思有更密切的联系,说起来仿佛是主体内部的纯粹内在的关系。

因此,我乐意区分《心灵之诸感情》里的“自然的设定”与“自然的命令”,前者代表人类动物被构成的特殊方式,以至于某些机械运动产生某些“不可推断的”感情。通常带有“设定者”一边的某种(假定的)目的性,而后者相当于《第一哲学的沉思》里的自然的教导,涉及客体对于人类动物的“有用性”。将这“教导”重新命

参见 :36:精神“在这种腺中激发起一种特殊的运动,它由自然设定,以使心灵感受到这一感情”;语词“在这种腺中激发起各种运动,这种腺按照自然的设定,只将其声音表象给心灵……”(:50);恐惧,只是心灵的一种运动,“是由自然设定的,以便将突然的和未曾预料到的死亡表象给心灵”(:89);愉悦“是由自然设定的,以表象对令人愉悦的事物的享有”(:90);身体反抗恶这一事实“在大脑里造成一种印象,这是由自然设定的,以证明这种好的安排和这种力量……”(:94)。关于这五种感情的使用,他认为“按照自然的设定,它们全都与身体相关……它们的自然的使用是要激发心灵同意并帮助保护身体……”(:138)。值得注意的是,这几个例子当中都没有讨论外在于合成体的对象,以至于,例如,在“愉悦”中被表象给心灵的事物并非作为令人愉悦的对象,而是愉悦性本身。

通过表明笛卡儿在《第一哲学的沉思》第六部分中的意思是我们受到“自然的设定”——即感觉与感情间的联结——的“自然的教导”,有可能将自然的教导的这两种相互冲突的含义和《心灵之诸感情》中“自然的教导”与“自然的设定”的这两个短语的使用方式进行协调。

名为一种“命令”或“指令”以及它在整个《心灵之诸感情》中的相对罕见是我们洞察到这部著作的一般性谋划：诸感情不是相对于其客体而是相对于其主体而被界定的。例如，在：56，笛卡儿说，当一个事物被表象为相对于我们是好的——即对于我们是有用的——时候，这就使得我们爱它。这感情是由我们关于客体之为有用或无用的表象而非客体本身、更非客体本身的表象所产生的。

在第 81 节中，笛卡儿否认慈善之爱与性欲之爱的区分，这一区分当且仅当“主体”与“客体”的关系乃是感情的确定特征时才有意义。根据这一节，无论客体的本性可能是什么，一旦我们有意与之联结——即爱它——我们就慈善待之，正如我们对我们自己仁慈一般。而在：82，这一点甚至变得更为明确：没有必要按照爱的对象来区分爱的种类，因为，尽管财迷对金钱的爱可能大大不同于父亲对孩子们的爱，但是“就他们都分有爱而言，它们是相似的”。因此，在第二部分中，对于客体本身的关注被排除了。不过，这类关注却是第三部分的基础，并且是在：138ff 中被引入的，我们将在后面的第五节中讨论它。

四

于是，第二部分始于有关客体与感情的论断以及诸感情将客

在罗蒂斯—刘易斯编订本中，她从 St Francois de Sales 'Traite de l'amour de Dieu 引了一段话作为这一节的注释：“如果善是就其自身而被考虑的，那么根据其自然的善性，它激发爱……”（《心灵之诸感情》，第 110 页）另见笛卡儿致瑞典女王的信笺（1647 年 11 月 10 日），他讨论了至善并且评论说：“与我们相关的一种善的大小不应该仅仅由包含它的事物的价值来度量，而应该主要地由它与我们的关系来度量。”（《书信集》：364）

体表象给我们的独特方式,然后允诺列举诸感情。最先被提到的是“欣羨(admiration)”。 “欣羨”不仅仅在方法的意义上是第一感情——欣羨‘给予’我们一个客体,并且其种类无关乎好恶(: 56)。因此,欣羨并不相关乎我们自身的“益或害”来呈现客体,而是从客体本身的某种东西中产生出来的,就仿佛是从与客体的任何相遇中产生之感情的可能性条件。因为,如果“将自身呈现给我们之客体在自身中并无任何令我们惊奇的东西,我们根本不为其所动,我们无感情地考虑它”。(: 53) 纵观整个《心灵之诸感情》,欣羨之为感情的地位是成问题的,而且它与身体的关系也不明确。例如在 : 70—78 专门讨论欣羨及其“恶性的”过度状态——estonnement(惊异) 时,笛卡儿指出(: 70) 欣羨是由心灵对于看起来稀少而不同寻常的客体的突然惊奇所造成的。与其他感情不同,它不与心脏或血液中的任何变化相随,因为其客体不像其他感情的客体那样是“好的东西或坏的东西”,而毋宁是“受欣羨事物的知识”。身体的所有好的东西都依赖于心脏和血液,而按照 : 137, 这是感情刺激心灵去意欲的仅有的好的东西。作为欣羨之过度状态的 estonnement(惊异) 始终是坏的——这种感情使身体保持一种固定的状态并且将知识限制在人们的最初印象中(: 73, 78)。而按照第 74 节,既然感情的唯一效用在于增强心灵中值得心灵去保持

我把 estonnement 译为“惊异(wonder)”(不同于豪丹—罗斯的“震惊[astonishment]”的译法。《笛卡儿哲学著作集》,剑桥:剑桥大学出版社,1968年)并且没有翻译 admiration(豪丹—罗斯译为“wonder”),我相信笛卡儿的分析是对亚里士多德的 thauma 理论以及整个思辨传统的含蓄的批评: estonnement(惊异)是 thauma 的常见法文译法。参见 J. 特里考翻译的亚里士多德《形而上学》(Paris: Les Belles Lettres, 1948: vol. I, 第 8—10 页): “Ce fut, en effet l’etonnement qui poussa, comme aujourd’hui les premiers penesurs aux speculations philosophiques.”(98tb13—15); “Apercevoir une difficulte et s’etonner... .”(982b16—17); “Le commencement de toutes les sciences, avons nous dit, c’est l’etonnement... .”(983a12)

的思想或消除那些不应该保持的,那么惊异是坏的,因为它从不在单纯新异的东西和有用的东西之间做出区分(:78),同时也因为它妨碍心灵在其对其所惊异的事物的研究中作任何推进。欣羨的真正独特的性质——它单纯涉入客体本身之中、相对独立于身体的各种规定以及不考虑客体的效用——一旦被夸大,就是其最大危险的根源。

我们通常过度欣羨只配些微欣羨或根本不值得欣羨的事物(:76),而且那些最易引发惊异的东西不能在毫不重要的事物和其研究是有用的事物之间做出区分(:78)。欣羨,或单纯 *theoria* (观照或理论),必须通过进一步的反思和考察予以纠正。诚然,这里与亚里士多德《形而上学》A2 中关于 *thauma*(惊异)的评论有一种相似性。据说那可能是在回应柏拉图(《泰阿泰德篇》155D2—5)所谓的人们现在和最初乃是经由惊异而开始从事哲学的观点:最初惊异于(*thaumazein*)近在手边的事物,后来惊异于更大的诸如天体那样的事物,这样,因为困惑和惊异,他们从事哲学以避免无知。(982a12—20)这里和同一章的稍后段落(983a12—23)一样,惊异是哲学的开端,同时,在寻求认识原因的过程中,以相反的和较好的状态结束是必要的(983a18—19)。

这情形对于笛卡儿来说似乎也相似。在 :76 中他说道:“除了获取许多事物的知识外别无良药可以防止我们过度地欣羨……”然而,假如我们看得更深入一些,就会发现有一种歧异处于每一个思想家的人与哲学观念的核心。在《形而上学》A2 的两段话里,哲学在惊异中的开端乃是哲学独立于外在必然性的明证,第一哲学之纯粹理论品格的明证。“因此显然,我们不为任何其他功用而追求这门科学,相反,正如我们说一个只以他自身而非任何其他人为目的的人是自由的,同样,只有这门科学是自由的,因为

只有它以其自身为目的。”(9822b24—28)诚然,这种观点导致亚里士多德提出了这门科学作为一门神圣的科学是不是人类的一种可能的财产的问题。并且紧接着上面讨论的第二部分他宣称“所有科学都比这门科学更有必要,但无一比它更好”(983a10—11),与之相反,对于笛卡儿来说,纯粹的理论(theoria)是欣羨的最大危险,它应该由最有用的东西所引导,但有时并非如此。(:78)欣羨——如果在它可能过度并且变成惊异和一种未受限制的理论的“无用好奇”前就被控制——乃是行为的开端:当且仅当它“过度”才会把我们引入理论(theoria)。我们必须小心防止偏离我们的必需和“许多事物的知识”成果的使用,而在亚里士多德那里,完全的知识 theoria 只有在实践的考虑变得不重要时才是可能的(982b2—24)。

因此,亚里士多德和笛卡儿在这一点上的冲突不是关于惊异的功能和指向——对两者来说它都能够导向单纯的 theoria——而是关于哲学本身的目的。参见上引肯宁顿的文章。另见 Gerhard Kruger,“Die Herkunft des philosophischen Selbstbewußtseins”(LogoXXII: 3, 1933, pp. 225—272 尤其是第 1 节和第 2 节, pp. 225—234)。笛卡儿提到“惊异”令人困惑和神秘化的地方还有,Regulae :“无知和满怀惊异的大众”;“早期哲学家不太愿意向我们表明他们是如何达到其结论的,而仅仅把结论给予我们,以至于我们会对他们充满惊异”。(A-TX: 376 以降);Regulae :人们以为较难的事物也较美丽,并看不起简单明白的东西,但“他们欣羨哲学家们的某些高深的解释……”(A-TX: 401)。惊异或这里的非技术性的意义上的“欣羨”乃是真正的哲学——即清楚明白的思想——的敌人。事实上,某种角度来看,笛卡儿的方法是一种克服和消除惊异的方法。惊异威胁到自我拥有、自我确定意义上的自我意识(Gerhard Kruger,“Die Herkunft des philosophischen Selbstbewußtseins”[Logos XXII: 3, 1933, 第 251 页], A. Kojeve, Introduction a la lecture de Hegel, [Paris: Gallimard, 1947] 第 11 页以降论在黑格尔那里沉思之为自我在对象中的丧失以及与人的真正自我意识相对的自我的感受性)。

五

从仅仅与“新异的”或罕见的而非“好的”或“有价值的”客体本身相关之欣羨出发,笛卡儿又挨个考察了其他五种感情,所有这些则都与客体之为(被表象为)好的或坏的(相对于我们)相关。我们不会停下来详细讨论笛卡儿对爱/恨、欢乐/悲伤以及欲望的分析。但是,在讨论第二部分的最后几个处理肉身性(上述五种)感情的对象问题的章节前,有必要在第 89 节和第 90 节停下,看看自然之“设定”与自然之“教导”之间的冲突。

第 89 节和第 90 节分别处理从恐怖和喜悦而来的欲望。这两种感情在 :85 中第一次提到,而好/坏(据说是由“内感”或“理性”判断为有用的或有悖于我们的本性的)与美/丑(据说是由诸外感官表象为有用的或有害的)之间的区分也是在那里做出的。这两种感情不仅比前面的更强烈——“由诸感官表象而进入心灵者比由其理性表象给他者更强烈地接触心灵”——而且在所有这些感情中“最具欺骗性的”就是这两种——大概是因为我们感官的“普遍的欺骗性”。喜悦是那种对于“美的事物”的爱,而另一种(无名的)爱则指向“好的事物”。与此相似,恐怖或厌恶是对于丑陋事物的恨,而另一种(无名的)恨则涉及坏的事物。在 :89 中我们被告知,“恐怖是自然为了将突然的和意料不到的死亡表象给心

我们只能提到理性在此被赋予的角色:判断何为好何为坏。重要的是,在第三部分,理性又回来了,但他从未告诉我们它如何做出有关好与坏的判断。或许是通过将较早的经验与相似的客体进行比较。我们当然没有任何理由认为理性对相关乎客体的任何种类的“自在的善”有任何“直觉”。

灵而设定的”。任何轻微的骚动,诸如树叶沙沙作响或碰触到蠕虫,都能产生恐怖从而引发逃离的欲望以及一种巨大得仿佛某人的生命处于危险之中的情绪。相似地,在 :90 中,喜悦据说是“自然为了把对于令人喜悦的东西的享受表象为属于人的所有好处中最大的好处而设定的”,这就使人们极想要这种享受。而且,由于性的差异和已经被置入人类与无理性的动物的大脑的“某些印象”,在一定年纪,如果我们没有获得异性配偶,我们就以为自己是“有缺陷的。这种获得‘被自然含混地表象为一切可以想像的好处中的最大的好处’,自然进而让我们设想我们只需要一个配偶,一旦有人注意到某种东西在某些个体中比在其他个体中更“悦人”,那么“自然所赋予他的寻求好的东西的总体倾向、那表象为人们所能拥有的最大好处者”就同情这另一个个体。

这两个章节很重要,有几个原因。作为对于动物存在的两大事实——爱与死亡——的笛卡儿主义解释,它们相当有趣。作为人和野兽共有的明显盲目的活动,它们需要一种“自然的”说明。作为明显地有目的性的——维持个体和维持种群——它们似乎要求那种在笛卡儿的物理学框架内不可能获得的“目的因”,从而“自然”一词在这两个章节里几乎被大肆宣扬。这事实上与本文第一部分所提到的没有太大的差异。这两个章节中特别有趣的是感情的表面原因或对象与这感情设定在运动中的欲望之间的断裂。

在 :52 里我们看到自然教导我们,某些事物是有用的,而诸感情安排心灵去意欲这类事物。然而在 :89 里,对死亡的恐惧显

从 :51 到 :89,这个词只在五个章节(:52、75、77、81、85)中出现。自讨论“自然的命令”—— :52 提到自然本身, :75:“自然的倾向”, :77:那些“由其自然本性”而导向欣羨者, :81:某些客体“任何可能的自然本性”, :85:“与我们的自然本性和谐或对立”——以来,89—90 里的出现是这一部分中的第一次。

然是由树叶沙沙作响和触到蠕虫而引发的,而且因为这类恐惧的相对共同性,它们不可能被归于 :136 所提到和解释的“ 私下的联系 ”和“ 奇怪的厌恶 ”,笛卡儿也没试图以这种方式去解释它们。当然,自然没有教导我们碰触蠕虫或树叶沙沙作响是有害的。与此相似,在 :90 里,感情的原因或对象似乎不足以产生这感情本身或满足它。为什么与异性成员的结合应该被表象为最大的好处呢?而更难以理解的是一种如此凶猛的欲望的“ 有限的对象 ”。

回答这类问题的线索就在短语“ 含混地表象 ”以及 :85 中有关这两种感情的巨大欺骗性的评论里。“ 配偶 ”的获得被自然含混地表象为最大的好处:它并非真的是最大的好处当然是可能的,如果不是很可能话。同样,树叶沙沙作响可能产生一种恐惧并且逃跑,一种对死亡的恐惧和逃离死亡,产生这些感情的对象对于诸感情本身来说是“ 机缘 ”。一旦我们意识到在性的结合与有福的生活之间没有任何关联,我们就能将自己从自然的“ 非理性 ”设定中解放出来。不过,这里必须额外指出的是,这种解放是从那种将本质上与其对象无关的某些物理现象和某些感情相联结之自然的设定中解放出来,并且这种解放基于自然的命令,它们教导我们有关事物的有用的和破坏性的方面。

我们从这两个章节能够看到并且在第二部分的其余章节里逐渐明朗起来的是:第一部分讨论首先作为一种机器的人,而第二部分则讨论首先作为一种动物的人——在其他事物中间,恐惧—死亡和欲望—配偶。而正如第一部分的最后章节引入那个将隐然主导第二部分的动物形象,第二部分的最后章节也引入了将主导第三部分的几个问题:人之为特异的,自觉地运用着他的意志和理

性。我已经讨论过明确处理“五种感情之使用”(即排除了欣羨)的 :137。按照“自然的设定”(《心灵之诸感情》将最后一次使用这一短语),当且仅当心灵与肉身联结,诸感情才全都与肉身相关并被给予心灵。它们的自然使用“刺激并帮助各种能够有助于维护肉身或使它在某个方面更为完善之行动”,爱、恨和欲望跟随“某人信以为其原因者”——即悲伤和欢乐的原因——而来。(:137)

六

正如在上述有关 :89 和 :90 的讨论中所指出的,我们常常在我们以为是原因的东西上犯错:自然之为“设定者”或“曾经设定”,之为“教师”或“曾经教导”,有时是靠不住的,或至少是不清楚的。于是,尽管这种使用是最自然的,并且为所有动物所共有,但对于肉身并不总是好的,因为那种看起来产生欢乐或的确产生了欢乐的东西可能有害于肉身,反之亦然。(:138)而且,正如在 :89—90 中显而易见的,诸感情几乎总是将善与恶表象为其重要性远甚于其实际所具有的,以致“我们喜欢用比实际所需要的更大的热情来追求前者而逃避后者。因此我们必须利用经验和理性以便将好的东西从坏的东西里区分出来并认识其适当价值”。(:138)这里就产生了实际价值的问题——“对人来说真正的善”的问题。这善仍然是“自然的善”,但是我们用来设法获得这种善的手段却是“非自然的”,这整个过程和问题其实类似于 :50 的训练有素的狗的整个过程和问题。人只在这种情形中训练他自己,并且

参见《第一哲学的沉思》,第 66 页:“我习惯于颠倒或混淆自然的秩序……”

由其自身肉身的经验赋予目的或目标。

进一步的讨论拓宽了诸感情之对象的问题。 : 139—142 将诸感情视为仅与心灵相关,即不是在行动中产生的。第 139 节讲到爱,并且讲到一种来自知识的爱:“当这种知识是真实的时候,即当它让我们去爱的事物真的是好的、而它让我们去恨的事物真的是坏的时候,爱就无可比拟地好于恨并且不可能过于强烈。”这与一种新引入的经院主义实在现象联系,即一切存在者都包含了实在,与之结合总是一种完美,与之分离总是一种缺失(: 140)。这里需要特别注意的是同样和《心灵之诸感情》无关的“真的好的”和“真的坏的”观念。至此,好与坏被用来意指与肉身相关的有用与有害。肉身,在 : 139 的语境中,当然可以和这种与“好的”相对的“真的好的”毫不相干。相关于什么东西某些事物才是“真的好的”或“真的坏的”?按照 : 140,这是一种并非来自肉身的善与恶,但却是“一种来自较清楚的知识”并且“只与心灵相关”的善与恶。然而,清楚地认识“事物的善”是可能的吗?神意在这个世界上的出现甚或可理解之阙如,似乎会排除任一事物就其自身“真正之所是”而言是“真的好的”可能性。至少,脱离肉身的引导和行动的要求,我能够认识这“真的好的”东西是什么,似乎是不可能的。

无论如何,“真的好的”和“真的坏的”的问题将在《心灵之诸感情》里被搁置一会,而一个新的问题——什么是“真的有价值的”的问题将在第三部分里取而代之。此时,善的问题以新的紧迫性

参见注释 22 所引段落:“好”与“坏”在《第一哲学的沉思》仅相关于混合体而被提及,恰如“有害的”和“有用的”相关于肉身成分而被提及,但是“我却利用它们仿佛它们是非常确定的规则,由此我能够当下就知道外在于我的物体的本质和自然性质……”。

被提了出来。不过, 尽管上述几个部分讨论的主题与《心灵之诸感情》的论辩有明显的相关性, 但是其学说和语言的经院主义使它们难以与这部论著的其他部分相协调。 :142 更为特别地提出了真理的问题。这里, 据说对于坏的在真理中奠基之欢乐的爱比同样坏的奠基之悲伤或仇恨更可取, 假如仅被视为与心灵相关的话。“并且通常, 甚至一种虚假的欢乐也比一种具有真实原因的悲哀更可取。”第 143—148 节把我们带回到欲望领域, 即由行动相伴的诸感情。按照古典观点的一种翻版, 实践领域是意见(doxa) 的领域, 从而常常又是虚伪的领域, 按照《心灵之诸感情》, 在实践领域里, “显然, 具有虚假原因的一切可能是有害的, 相反, 具有正当原因的一切可能是有用的”。(:143) 而在这里, 当欢乐同样坏地被奠基时, 比悲伤还有害, 悲伤至少导致谨慎。这两个相邻章节(:143, 144) 的对比为有关笛卡儿为什么关心清楚明晰的真理的问题留下了很小的空间。

按照 :144, 既然诸感情只导致经由欲望的行动, 那么正是欲望必须得到规范, 而欲望为了成为好的欲望又必须建立在真知识的基础之上。即使这样, 那么我们必须知道什么呢? 我们必须能够把依赖于我们的东西和不依赖于我们的东西区别开来。光就依赖于我们的东西而言, 我们“知道它是好的”就足够了, 因此我们不能以太大的热情来要求它。并且, 唯恐我们问, 我们怎么知道某

参见注释 11 所引信笺。

参见上引肯宁顿, 第 101 页: “笛卡儿的怀疑乃是达到科学大厦的不容置疑的基础而非理论性的实体形而上学之手段... 因而怀疑又是达到‘哲学之树’的终极科学、‘完美的道德科学’或实践本身的‘果实’之手段... 怀疑分有了自然理性的实践品质... 审慎, 或实践判断, 控制着, 因为感觉的真与假是为了实践的目的而被确定的。”

参见 Gerhard Krüger, *Die Herkunft des philosophischen Selbstbewußtseins*, p. 257.

个东西是好的？这究竟是什么意思？以及如果我们不知道“善”结果又是什么？笛卡儿在 :148 里这样安慰我们，他说，“追随美德”的人并不必然仅仅是那些行善的人，而毋宁也包括“以这样一种方式生活的人，即他的良心不能指责他曾忘了去做他认为是最好的事情”。这样一种人获得了最大的满足，一种永远不能被——甚至最强烈的感情——搅乱的内在的满足。

于是第二部分的后 11 节提出并很快放弃了我们关于好与坏的判断的真理问题。就笛卡儿的全部著作而言，我们根本无从得知一个对象“自在地”就是好的或坏的，也毫无理由相信上帝或自然将人的善甚或其自身中的善作为其行动的目的。我们接近善的唯一道路似乎就是自然所教导和告诉我们的有关对自身有用和有害的东西，而且这与对象本身没有任何必然的关联。当然，正如前面提到的，“自然的设定”有时是欺骗性的，但是，它通过理解与意志以自然自身的教导为基础来得到纠正。虚假的欢乐可能比真实的悲伤更有价值。在一封我们已经提到过的书信（1645 年 10 月 6 日）里，笛卡儿似乎开门见山地告诉伊丽莎白，如果我们必须欺骗自己是快乐的，那么少一点快乐多一点知识其实更好。然而，他补充说：“当我们能够提出几个同等真实的观察意见的时候，其中之一使我们幸福，其他则相反，使我们不能幸福，在我看来，审

伊丽莎白注意到“为了根据产生满足感的完满性来度量满足感，将有必要清楚地审视每一完满性的价值”（1645 年 9 月 13 日的信笺，以回应笛卡儿 1645 年 9 月 1 日信函里的陈述，《书信集》：298, 296）。笛卡儿在 1645 年 9 月 15 日的回信里含蓄地答复说，一种有关真理的知识和一种记忆与默认这种知识的习惯都是今生今世的好的判断所需要的。不过，“既然只有上帝完满地知道一切事物，那么我们必然满足于知道那些对我们最有用的东西”。（：300）。

参见 E. 基尔松, *La liberte chez Descartes et la theologie* (Paris: Vrin, 1913)。

恰如欺骗性的感觉为“较好的”感觉所纠正。参见《第一哲学的沉思》，

慎要求我们首先坚持曾令我们满足的那一些。”这里,正如和《心灵之诸感情》一样,笛卡儿赞美真理仅仅是要埋葬它,而伊丽莎白似乎在其回复中指出了这一点。我们始终能够通过“由心灵本身在心灵中激发起来的内在情感”来克服由外在的东西所激发起来的情感(:147),一种用来躲避真理而非发现真理的方法。

七

《心灵之诸感情》的第三部分试图以其机械运动系列来超越肉身—机器或第一部分,并且以其有益于我们的善和有害于我们的恶来超越第二部分中的心—身组合体。作为“由自然所设定”的机器的人和作为“由自然所指引”的野兽的人,被作为自由无限意志之自觉地自我克制的卫士的人所取代。在六种原始的感情中,欣羨在第二部分第78节以后几乎完全被忽略了。看起来这是因为它与血液和心脏缺乏联系(:71)从而无关乎善恶,而这反过来似乎与“肉身的好与坏”无可挽回地结合在了一起。第二部分中讨论“自在的善”的尝试,蜕变成有关我们如何可能在此生按照我们肉身的要求活得最舒适——比我们的恐惧和贪欲中的禽兽更成功但没有任何本质的区别——的方法上的探讨。但是,正如人在对事

《书信集》 :312; 伊丽莎白的答复, 参见 1645 年 10 月 28 日的信函, :322。

我们只指出以下两个公开的陈述间的对立: :148:“内在的情感比外在感情更切近地接触我们并对我们有更大的控制力量……”, :85:“由感觉表象给心灵的东西比由理性表象给它的东西更为强烈地接触它……”尽管“内在的情感”并不等同于理性,但它们似乎比其他外在的感觉离它更近。

Kruger 注意到笛卡儿“从对于诸感情的机械主义的考虑越来越趋向于一种道德的考虑”(第 252 页)。

物之为好的或坏的——即有用于肉身或有害于肉身——做出反应时不同于机器,同样,他们在评判某些事物比其他事物更有价值时也不同于禽兽,因为他们的评价与他们自身的纯粹“自然”意义上的“利益”有时分离,有时甚至相反。第二部分让我们面对人的形象:由自然的设定所赋予的自然的目的,将学自自然的东西用于这些自然目的的使用。理论(theoria)必须是为了实践(praxis)——从而谴责了惊异。第149节,亦即第三部分的开篇,整个都旨在审查“诸特殊感情”,讨论“超自然的评价”。尊重与轻视,就它们都是感情而言,是由同一种类的意见造成的,都是心灵所具有的一种将事物的价值或无价值表象给它自身之倾向,而这种倾向则是由一种传导给了大脑的特殊的运动所导致的。关于这一节值得一提的是,尊重或轻视缺乏任何肉身的或“自然的”根据——诚然,没有任何根据,作为“评价原则”,它们似乎是本身无根据之根据。

第150节将这一思想推得更远。在那里,他告诉我们,这两种感情都是欣羡的属。因为当我们没有以欣羡面对一个对象的“大和小”时,我们无非是以“理性所要求我们的去对待它”,而且我们不带感情地尊重或轻视。这一节告诉了我们有关于产生了尊重与轻视作为感情的那种意见的某些东西。只有一种“欣羡着”的意见,一种要么“欣羡”大要么“欣羡”小的意见产生了这两者。而既然欣羡是唯一与“自在的”对象有关系的感情,那就有确然的理由

参见 :173 所举的“为了生后荣誉”而勇敢的例子。

作为一个整体的这部著作的标题,暗示了或至少对应于每一部分的标题与主题的明显的“不切合”,笛卡儿在第二版序言的末尾(第6页)指出了这一点;笛卡儿1641年1月28日致梅森的信表示,他给《第一哲学的沉思》诸章节所加的标题有意要暧昧一点。

说我们欣羨一个对象的大与小，笛卡儿在这一节里就是这么做的。然而，关于尊重与轻视尚有两个更为显著的事实——它们与理性的关系以及它们与好和坏的关系。

在我们讨论 :52 的上下文里，我们提到了“自然的教导”，而在讨论它的过程中，我们曾指出它关心对象对于人体的可能的益与害，“教导”有关对象之善恶在这一点上的混合。诸感情在那里据说安排心灵去意欲自然已经告诉我们是有益的事物。于是我们看到欣羨如何无关乎好与坏，即无关乎对我们有用的东西，(:56) 这样就产生了过度欣羨的巨大危险——它对知识的无止境的欲望和自我在沉思中随之丧失。我们还进一步指出，纵观《第一哲学的沉思》第六部分和《心灵之诸感情》，诸感情所产生的善——今生今世的一切好与坏都有赖于此(:212) ——被等同于向心—身组合体显现之肉身的善。(:137) 与此一道，我们还指出其中蕴涵了这种善是唯一的善的意思。因此很显然，《心灵之诸感情》第三部分的前两节所获得的乃是一种不受善恶束缚的评价原则，一种与“大”和“小”相关的评估原则，而“大”和“小”，按照笛卡儿的物理学，不仅出现在世界中(作为广延)而且以一种更为复杂的方式出现在人身上(人类意志的无限性)。对于断言了宇宙——作为肉身之本质的广延——之无限定性(如果不是无限性的话)和上帝与人所共有的无限意志的哲学家来说，什么是更恰当的评价原则呢？

:53 对于将欣羨归于“自在的”客体的论证当然不是现成的，并且假定我们的机体具有某些独特性，这种感情与客体中的任何东西都没有任何必然的联系。(参见 :72:“新的感官对象接触大脑的某些还不习惯于被接触的部分。当这些部分比那些频繁的搅动已经加强的部分更为敏感或较不坚韧时，它们所激发起的各种运动的效果就增强了。”)

参见 Kruger, 第 260 页，特别是“真正的知识指明了事物在其大小中的价值，这在笛卡儿那里具有旧的完满性概念的意义。这样一来，最大的好处，自由本身，是欣羨的首要对象”。

尊重与轻视就这样摆脱了传统意义上的和笛卡儿意义上的善恶的束缚。或许更为惊人的是,它们也不同于理性。欣羨免除了理性的支配,尽管说欣羨与理性的对立未免夸张了点。但是在 :53 中,“对象显现在其自身中令我们吃惊的某种东西”的阙如导致一种“无感情的考虑”,在 :150 里他又补充说:“如果我们不欣羨对象的大或小,那么我们就完全按照理性的要求对待它,以至于我们尊重它或轻视它都无关乎感情。”于是,当欣羨不在场时,理性或一种不带感情的考虑就能够取而代之。例如,在讨论嫉妒的 :167 中,据说它“与其说来自使人们判断出他会失去(所嫉妒之物)之理性的力量,不如说来自在其中他占有它之巨大的尊重……”。

引起欣羨的意见既非“来自理性”也非“来自自然”。就笛卡儿所告诉我们的有关它的一切而言,它是一种自律的原则,尤其是我们自我评价所依凭的原则。(:151; 参见 :54) 只有一样东西能给予我们很好的理由尊重我们自身,而这就是“我们的自由意志的使用和我们所拥有的支配我们的意志行为的帝国”。(:152) “真正的慷慨,它使一个人尊重他自己到了他所能合理地尊重他自己的最高点”就在于认识到意志活动的这种自由意向是唯一真正属于他的东西,并且当且仅当他良善地或恶劣地使用它时他才能得到褒扬或谴责。另外,慷慨还在于自在地感受到“一种要良善地使用它之坚定恒久的决心”。即绝不要缺乏那种从事和实现(慷慨之拥有者)判定为是最好的一切之意志。慷慨因此具有两个主要的方面:(1)自我意识之为对某人的自由意志的意识,这自由意志使我们“在某种意义上类似于上帝”(:152);(2)准备好了要良善

把 :52 的语言“自然给我们命令为是有用的事物”与 :150 的语言“我们不关注别的,就关注理性命令我们应该……”相比较。有必要指出,每一节在其《心灵之诸感情》的各自部分中都有相同的位置。

地使用这种意志。慷慨的第一个方面相应于一种对于某人自己的“内在无限性”(神圣性)的“认识着的欣羨”,并且是一种与善分离的评价。然而,第二个方面重新提出了善的问题,并且是以一种较之这个问题在第二部分之被提出甚至更为尖锐的方式提出的,因为意志是自由的,并且欣羨豁免了善恶的考虑。正如笛卡儿在致瑞典女王克里斯汀的信(1647年11月30日)中所写到的,说个体的“最高的善”只在于一种坚定的行善的意志”,不是表达了一种乏味的同语反复就是粗暴地以待决的问题为论据,除非我们对于行善对我们意味着什么拥有某种独立的概念,或者除非“行善”就是“按照自然的命令行动”,而这自然的命令是所有人都知道的,即追求肉体的愉悦并避免其痛苦。诚然,笛卡儿在刚才引用的那段话后补充说:“(此外,最高的善还在于)(这种意志)所产生的满足。”对于个体来说的最高的善于是就在于自我尊重和自我满足。

八

“机械论与目的性的二元论”、“笛卡儿的基本二元论”,在这里以及《心灵之诸感情》第三部分的其他章节中被提到了一个更高的地位上。在前两个部分的层面上,我们可以言及机械论与自然的二元论:从哲学史来看,它是新旧物理学之间的分裂;从人的能力来看,它是科学与人的经验之间的差异。然而,第三部分却引入了人的经验内部的一种分裂,即尊重与轻视的经验和善与恶的经验的分裂。这一差异基于心与身的分离,并且与意志在意欲活动

《书信集》, :362—363。

肯宁顿,第116页。

中的绝对自由相关。这种自由的一部分乃是这一意志与诸目的的分
离,使它有可能将这一意志视为一种“权力意志”,一种向着这一
意志之增大的意志。机械论与目的性的二元论在第三部分变成了
“大与好”的二元论。第一部分的肉身机器的机械运动——以其目
的全然外在于其自身的时钟的运动为象喻——在第二部分中被自
然合成体的有目的的活动所取代,后者就像动物,其目标是“指定”
给它的或对它的要求,而无自我意识或自我立法。第三部分将人
想像成在其评价的“非自然权力”、他的无限意志方面“类似于上
帝”,这种意志既能够摆脱“理性的命令”的束缚,也能够摆脱善与
恶的“自然命令”的束缚。

慷慨内部的二元论将有助于阐明这一点。慷慨同时由对某人
自身的自我意识之为对某人的值得尊重的自由意志的意识和要良
善地使用这一意志之坚定的决心所组成。笛卡儿将(虚假地)自尊
的人等同于因为除了其自由意志外的任何理由而尊重他自己的人。
然而,笛卡儿从未讨论或界定过像密尔顿的“撒丹”或托斯安
耶夫斯基的“地下人”那样的个体:这个体完全知道他的意志是唯
一真正属于他的东西——亦即其自我意识是其自由意志之一——
但他决心不让这种意志屈从于“善与恶”的阻拦。或许这是一种笛
卡儿未曾料到其反常性的人物类型,尽管其同时代人帕斯卡显然
料到了。正如我们已经看到的,这种拒绝将意志屈从于善的命令
相当于拒绝将它屈从于自然的命令,用《心灵之诸感情》的话说,自
然关于有用和有害于肉身的命令。《心灵之诸感情》从未讨论过自
由意志和好、自由意志和自然之间的联系。

与上述对慷慨的“功能性”描述相对应的是 :160 的元素性或物理性的描
述:慷慨是欣羨、欢乐和爱的混合体。这样,它就将物理性的和非物理性的东西以一
种和松果腺一般含糊的方式统一在一起了。

因此,具有很大反讽意味的是,我们这些笛卡儿学说的继承者们必须阅读《心灵之诸感情》最后一节的标题。所谓唯独这些感情是“此生的一切善恶之所依”,已经成了空洞的同语反复。没有这五种感情,我们这个世界就会和石头的世界一样,绝不会有善或恶。不过,350年之后,我们发现了隐含在笛卡儿的全部分析当中的更深的问题。或许,在上查自尊之高、下探轻视之深,以及考究意志的无止境的过程中,人的非自然本性之伟大——如果不是好的话——就在于“超越善与恶”。回到本文开篇的话语,现代人是笛卡儿的孩子,但不是单纯甚或主要作为数学物理学家或认识论家的笛卡儿。对自然的东西的善与意识之非自然性的善深信不疑,从而看不到自然(包括他自己的本性)的自然性,他就是笛卡儿的无家可归的后裔,一个不再愿意接受神的祝福但又无力想像一个与他自己相配的世界的半神半人者。人的自由构成,以及特别地,自然之新加冕的主人和拥有者,为任何将其本性视为物理学家而遗忘了自古以来即作为政治演说家和道德家之本分的诸目的的尝试,划定了一个必要的界限。

宋继杰 译

奴隶, 主人, 暴君: 尼采的自由概念

[美] 罗伯特·瑞斯艾

在一则其某些部分后来并入《超越善与恶》第 289 条格言的笔记中, 尼采提到“像宝藏一样的格言书”, 其中“许多冗长的、被禁止的东西和思想之链处于简短的格言之间、之后”。在《道德的谱系》及其三篇论文发表前两年, 他宣称他没写过论文——“这些是写给蠢驴和期刊读者的”。一个像他这样的隐居者, 所住的洞穴“既像迷宫又似金矿”, “他的概念最终保留了一种独特的黄昏色彩, 一种沃土和深渊的气味, 就像某种不可言传、难以驯服的东西冷酷地席卷所有好奇者”。无论他是否愿意, 正如这则笔记所告诉我们的, 他遮掩他的思想丝毫不少于他所显露的。“隐士的哲学, 纵然是以狮爪写就的 [wenn si esclbst mit einer Lowen Klaue geschrieben ware], 仍会始终看似鹅掌的哲学——一种满是括号的哲

, 3, 37 [5]。所有引文, 如无特别注明, 均出自尼采的 *Kritische Gesamtausgabe, Werke*, (KGW) G. 柯利和 M. 蒙提纳里编辑 (Beilin - New York: de Gruyter, 1967)。

学[eine Philosophie der ‘ Gansfuschen ’]。”这则笔记警示我们阅读和解释尼采格言书所暗藏的危险。格言间的空间和著作间的缝隙不是空的,而是充满了其本身需由读者来重构的未曾明说的思想。然而比句法问题更深刻的乃是语义学的问题,这些著作所使用的概念与语词的意义问题。对于一个与公众如此疏远的人来说,沟通至多是与他的思想的一种妥协,而其“黄昏般”的暧昧和半隐半显,却至少是独有的和私人的东西对于粗俗者的野蛮包围的一种背叛。

“一旦某人交流它,他就不再充分地热爱他的知识。”隐士哲学家不得不使用普通语言,但通过将其语词置入括号内来标明其异己性。尼采对于诸如自由这样众所周知的普通哲学论题的思考,是由双重的暧昧性来显示其特征的。格言之间有空间,语词前后是沉默,这意味着在能够对语词有任何理解之前就要求解释。并且,语词本身是存在的:自由,“自由”这个几乎不可言传的语词,被尼采用红字标为“我的自由概念”。不过,正如我们将看到的,穿过虚无的空间,深入暧昧性的底下,隐士的狮爪还是隐约可辨的,而我们现在要进行的正是这一考察。

埃克哈特·海福特里希在 *Nietzsches Philosophie: Identität von Welt und Nichts* (Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1962) 第 5 页让我们注意这则笔记。

参见 *Zur Genealogie der Moral* [GM.] “Vorrede”, § 8 (, 2, 267f.)。

“格言是思想之链的链环,它要求读者用他自己的工具重构这一链条。格言是假设——或者说它是预警,如赫拉克利特所知道的那样。格言如果想要被人欣赏,就必须和其他材料(例子、说明、故事)接触、调和。大多数人并不明白这一点,正因为此人们可以在格言中无危险地表达危险的思想 [*Bedenkliches unbedenklich*]。” , 2, 20[3] (1876—1877 年冬)

Jenseits von Gut und Böse [JGB] 160 (, 2, 100)。

Gotzendämmerung, Streifzüge eines Unzeitgemässen, [GD—Str.] § 38 (, 3, 133f)。

一、自由意志

1

有关“自由意志与必然性”的传统哲学问题,在尼采的某些早期著作中占有很大的篇幅。写于1862年亦即他19岁那年的两篇习作就以“命运与历史”和“意志的自由与命运”为题。和共同的命运主体以及对于贯穿其后期著作的有关人的独立与自律之暧昧性的关注一起的,是几个众所周知的说法与观点的引人注目的预兆。按照前一篇论文,假如一种“强有力的意志”颠覆了过去,那么我们将加入“独立的诸神”的行列并且从历史的迷梦中清醒过来。“人将重新发现他自己,就像一个玩耍世界的孩童,一个在灿烂的清晨醒来的孩童……”那时他还没写《查拉图斯特拉如是说》,对他来说,精神的最终转化是要成为一个孩童,在玩耍,而年轻的尼采还没准备让人性进入孩—神的行列。“自由意志”之为“无所束缚的”、专断的、“无限自由的”的意志,与命运协作并且必

尼采, *Werke und Briefe: Historisch-Kritische Gesamtausgabe*, [HKG] (Munich: Beck, 1934) 54—62。卡尔·洛维特在其 *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen* (Stuttgart: Kohlhammer, 1956; 第127—132页; 初版于1935年) 中讨论了这两篇论文。参见哈维·洛玛刻斯的英译本《尼采的同一者永恒重现的哲学》(Berkeley: University of California Press, 1997), 第122—127页。

例如参见 *Der Wanderer und seine Schatten*, (WS) 61, “Turkish Fatalism amor fail in *Die frohliche Wissenschaft* (FW) 276 和 *Ecce Homo*, (EH), “Why I am a Destiny” (KGW , 2, 363 - 372)。

这里的语言不仅预示着《查拉图斯特拉如是说》(Z) I, 1(, 1, 27) 著名的寓言, 还预示着此书第 部分最后话语、《希腊悲剧时代的哲学》§ § 6—7 中赫拉克利特的残篇 52 (KGW327 , 2, 322)、*Die Geburt der Tragodie* (GT), § 24. (KGW , 1, 149) 以及 *Jenseits von Gut Bose* (JGB), 57(, 2, 73)。

然与命运相对立。“命运是对自由意志的无限抵抗力量, 无命运的自由意志正如无实在之精神[Geist]、无恶之善一般不可思议。”一方面, 人在其中是自由的世界将使他成为神而且这世界将成为他的玩物, 但另一方面, 命运在其中是“唯一真实的原则”的世界却会把人变成“黑暗的因果力量的万物, 他不对他的错误负责, 没有任何道德差别”。尽管年轻的尼采怀疑这实际上就是事物存在的方式, 但是没有看穿自由之幻想的人是幸福的人。虽然他没有考虑与命运的必然性相分离的人类自由, 但其反面却得到了严肃的讨论, 而这篇论文就是以事实上会将自由还原为必然性的建议作结的:“正如心灵可以仅仅是无限小的实体, 善可以只是恶的最精微的自我发展”, 从而“自由意志”也可以是“命运的最高潜能”。

第二篇精短的论文“意志的自由与命运”的核心是论个体。个体的意志的自由与思想的自由相同并且服从同一些限制。一旦它被现实化, 它就受限于命运对我们的天赋与才能的规定。命运“显得比自由意志更强有力”, 但无非是一条人在其中扮演部分角色的时间之链。行动的领域只是命运的领域, 并且, 尽管这位年轻的思想家试图通过将自由的、由意识的活动与非自由的、无意识的活动相区分而进一步均衡自由与命运的作用, 但是他的阐述并没有把我们带出康德的“第三个二律背反”太远。将它们在“个体性的观念”中的对立“消解”于事实之中的尝试似乎仅仅使我们返回到前

HKG , 59。

参见斯宾诺莎《伦理学》, 第 35 页, Scholium; 休谟, 《论自由与必然》, 载《人类理解深究》(Beauchamp 编, 牛津大学出版社 1999 年版, 第 143—164 页) 以及叔本华的《康德哲学批判》中对康德二律背反的讨论, 《作为意志和表象的世界》的附录, 载 *Samtliche Werke*, von Lohneysen 编, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974, : 660—680。

一篇论文的疑难上,在其中,个体本身要么融入“万有之汪洋”的非人格的命运之中,要么卷进历史之“人”或世界之“人道”的群氓之中。

2

在这两篇青年时代的论文的修辞中所表露的迫切感并没有导致这个问题在后来的15年里的任何进一步的发展,其间尼采发现了叔本华,在莱比锡研究哲学并在巴塞尔任教,与瓦格纳相遇,出版了《悲剧的诞生》和四个《终极考虑》。尼采可能发现自己是个叔本华主义者 *avant la letter*, 当他面临这个论题并且看到导师的论说没什么可补充的时候。叔本华也试图同时肯定自由与必然,尽管他这么做不是通过结合这两者或消解其差异,而毋宁是通过在对康德的“理智性的自由”和“经验性的必然”之间的区分所做的很不合正统的解释中分离它们。尽管他承认现象界的严格的必然性,肯定因果原则显现在所有现象当中,既外在于人类活动者,而且有力地否认一种自由地“选择的意志”或意念(*Willkur*),但叔本华相信,有一种“理智性的自由”内在于意志自身对其不变特征的意欲之中,构成我们的罪感、责任感和悔恨感的基础。因此,伦理的感受(*pathos*)有一种形而上的基础,但伦理的活动却没有任何实际的基础。

尼采于1865年10月初次阅读叔本华后仅一个月所写的一封信

HKG , 59。

参见《作为意志和表象的世界》, § 54;《论意志的自由》, : 565(§);《论道德的基础》, , 706(§ 10);《对个体命运中的明显的目的性的先验的沉思》, *Pererga und Paralipomena I*, (243—272)。

叔本华, *werke I*, 675—680,《康德哲学批判》,叔本华用他自己的形而上学的区分补充康德的批判的区分。

信可以告诉我们这位哲学家在这方面的教诲对于他的重要意义:

三样东西是我的再创造,但仅仅是再创造:我的叔本华、舒曼的音乐,最后是孤独的漫步。昨天天空中出现了壮丽的雷暴雨,我急忙跑向一座相邻的小山……发现山顶有一间小屋……暴雨夹着风和雹呼啸而下,我体验了一次无与伦比的崇高,而且我真的知道了为什么只有当我们由我们的爱心与关怀所引导而逃向自然时我们才恰当地理解了自然。人及其无止境的意欲对我来说意味着什么!永恒的“你应该”、“你不应该”对我意味着什么!闪电、暴雨、冰雹、无伦理学的自由张力是何等的卓异不凡!没被理智的阴云遮盖的纯粹意志是何等幸运、何等强大!

他与浪漫主义情怀的决裂在这封信里表现得如此清楚,并且有他与叔本华的哲学和瓦格纳的关联为例证,恰恰是这一决裂导致了在《人道的,太人道的》这一“危机之纪念文”里所表述的对于自由问题的新的回答。这标题里所表达的已然幻灭的“人道主义”至少部分指的是尼采思想天空中这位昔日神祇的降级。这部著作的主要任务用其自身的一句短语来说,乃是“克服形而上学”,而标题本身的二元性以及它对人的真理的确认和对失去幻象的遗憾都暗示了这一事物的暧昧意义。“我们从一开始就是不合逻辑的从而是无理的存在,并且还能知道这一点,这就是存在之

1866年4月7日致 Carl von Gersdorff, Kritische Studenausgabe: Briefe(KSB), G. 柯利和 M. 蒙提纳里编辑(Beilin-New York: dtv/de Gruyter, 1986), 2: 121f.

Ecco Homo,《人道的,太人道的》(,3,321)。

MA I, 20(KGW ,2,48)。

最伟大的、最不可调解的不和谐性之一。”

“形而上学的世界”的概念作为一种“太人道的”发明，蕴涵着拒斥“现象与物自身”之间的区分，而对这一区分的先验解释既是叔本华体系的基石，又是他对康德的“柏拉图化”的解释的基石。尼采对物自身的否定导致他肯定“我们所谓的人的生活与经验现在已持续地生成着，或者说完全处在生成过程之中，从而不应被视为一种定量”。在格言第17条讨论了“形而上学的说明”之后，他转向了“形而上学的基本问题”(MA18的标题)，并且在提到“对于意志自由的信奉”作为“一切有机物的第三个原始谬误”之前否定了“对于无条件实体的信奉”和“对于同一物的信奉”。往后，在这本书的标题为“论道德感的历史”的第二章里，尼采检查了这种信念对于我们的人类行为和责任概念的重要性。标题为“理智性自由之无稽之谈”的第39条格言明确针对叔本华的学说，对于“这些由此我们对人们负责任之感受，亦即所谓的道德感的历史”的讨论，引向了这样一种观念，即如果个体应该承担责任，那么意志必须是自由的。叔本华将活动中的因果必然性与存在中的自由结合起来的尝试利用了现象与物自身之间的形而上学裂隙，但被尼采贬斥为“一种随着形而上学领域的消除而不复可能的理智性自由的荒诞后果”。尼采大胆地得出结论说：“没有人应对其行为负责，没有人应对其本质负责。审判就是无理的，当个体审判其自身时这是真的。这命题如日光一般清晰，但这里的每个人都因为害怕后果而更乐意退避到阴影和非真理之中。”

MA I, 32; (KGW , 2, 48)。

例如参见 WWVI, 564ff。

MA I, KGW , 3, 32。

MA I, 39(, 2, 61f.) ; 参见叔本华, Werke , 707。

这一章的格言以《在瀑布上》和《无责任心 (Unerantwortlichkeit) 与无辜者》作结。前者把人的行为同化于无意识的瀑布的运动, 从而“一切都是必然的, 所有运动都可用数字计算”, 尽管“行为者固守着意志选择的幻象”。后者更懊悔地提到“人对其行为和本质的完全的无责任心乃是知者必须吞咽的最苦涩的药丸”, 至少就他习惯于将义务和责任视为对人类的特别的召唤而言。尽管这条格言接着想将这类“痛苦”视为“出生的剧痛”, 但尼采无法摆脱因为承认一切都“太人道”而丧失所有高贵事物的感觉。此书末尾的一条简短的格言对于本书的核心问题给出了一个引人注目的阐述:“真理之为女魔。谬误使人从善变成了人。真理将处于一种把人变回为善的地位上吗?”

3

对这种意义上的自由的否定为尼采的所有著作所强调。其中有一整组格言致力于《漫步者及其身影》中的问题, 此书被尼采视为《人道的, 太人道的》的最后补充。在别的地方, 他还给出了各种与这一被拒斥的观念相对立的话系——例如, 在《超越善与恶》21 中, 他将它归属于那些强调其“对其功勋拥有个人权利”的“虚荣种族”, 而在大约两年后写就并且作为“《超越善与恶》的补充与澄清”的《道德的谱系》I, 13 中, 正是弱者和自我克制者断言强者必定是自由的, 从而能够对没有控制住其力量的毁灭性表现负起责任。

在尼采的后期著作之一《偶像的黄昏》里, “自由意志的谬误”乃是“四大谬误”中的最后一个, 这“四大谬误”还包括“因果混淆

MA I, 519(, 2, 336)。

WS9—13; 另见 WS23(186; 195f. , 3, 183—186; 195)。

的谬误”、“虚假因果性的谬误”和“假想性原因的谬误”。这四大谬误全都是因果归属中的谬误,全都有虚假的道德与宗教教条为其例证:(1)在因果混淆的谬误中,德性并不像人们所相信的那样有幸福相随,相反,幸福(实际上)产生德性(§ 2);(2)虚假因果性的谬误在有关“意志,精神,我”的信念中特别明显(§ 3);(3)“熟悉的、已料到的和被牢记的”东西被设定为一种假想性的原因,而新的东西被排除了,以至于“商人立即想到‘生意’,基督徒想到‘罪’,未婚女子想到‘爱’”(§ 5)。自由意志在其中的特殊地位不仅仅是其所处的末尾位置来表明的,而且是通过其特殊性——不同于其他谬误的一般性——而被表明的。事实上,不难论证其他三个谬误也被包括在自由意志的谬误里。在讨论它时,尼采没有表现出任何早先肯定完全的无责任心时那样显著的不安。“今天,我们毫不同情‘自由意志’概念。”(§ 7)他断言,它仅仅是一种使人们感到有罪,将他们不可能拥有(即虚假因果性的谬误)责任归于他们那因果混淆的谬误,并使他们应受一种中世纪想像力量虚构出来的惩罚(即假想性原因的谬误)之方式。

因此,自由意志是四大谬误中最大的谬误、谬误中的谬误,尽管怀疑论者可能会反驳说,将它视为一种原因本身而非某种更为根本的事物——或如道德之“反—自然性”或一种虚弱的权力意志——的后果本身,可能是原因与结果的进一步的混淆,而对道德之“反自然性”构成了《偶像的黄昏》的前面一种的内容。“非道德主义者的使命”事实上是“把罪与惩罚的概念排除出这个世界,从而净化心理学、历史、自然、社会制度与法令”。这只能随着“自由

KGW , 3, 82—91。

无怪乎尼采在下一节的开首断言“整个道德宗教领域都归于这种假想性的原因观念”。(§ 6; 第 88 页)

意志”概念的根除而被达到。

在这一章的最后一部分, 随着他提出并回答“我们的学说能是什么”的问题, 尼采走得比批判更远。没有人能对他是谁或他做了什么负责, 这导致一种对于必然性的肯定, 从而倒退到他最早的那两篇论文所持的“宿命论”：“他的本质与存在(Wesen)的宿命不可能分离于曾经存在和将要存在的一切的宿命。”这就导致了对于存在(being)之纯粹内在性的进一步肯定。既然我们是整体的一部分, 并且“整体之外一无所有”, 那我们的存在(being)就不可能被审判。

假如我们想要重获一种至少自伊甸园的故事压倒人道以来就失去了的状态, 那么同时消除护佑之上帝和意志之自由是必然的。从单纯消极的无责任心到积极的无辜者的关键的一步, 在尼采面对《人道的, 太人道的》把人的活动与思想归入因果蕴结所产生的各种后果时, 尚未迈出。这一积极冲动的最早表述之一可以在《曙光》的标题为“良心问题”的第208条格言里找到：“‘总之, 你想要的真正新的东西是什么? ’我们不再想把原因变成罪人, 把结果变成刽子手。”在希腊词aitia(原因)本身中出现的因果性与责任的暧昧必须予以消除, 一旦我们看透责任学说, 并完全准许其不在场, 我们就处于一个新的世界, 一个回复了的世界, 尼采最早的论文和后期灵感里的玩童的入门处。《偶像的黄昏》论四大谬误的结论性文字超越了《人道的, 太人道的》的顺从, 所关注的焦点不是已经失去的东西而是重新获得的东西。他并没有设定一个无意义的世界、一个机械论的世界甚或一个盲目宿命论的世界, 他宣布了一个伟大的真理：“没有人再需要负责任, 这物种可以不再被还原为一个第一因……由此, 生成之无辜得以重构……我们拒斥上帝, 我们

拒斥上帝中的责任:只有这样,我们才能救赎这世界。”(§ 8)

“生成之无辜”是拒斥自由意志的积极后果,而且是游戏(pais paizon)的形象以及在其中还同玩耍其创造性和毁灭性的游戏之世界的自然对方者。复归异教的世界,消除堕落的本性并撤消对劳动和羞耻的惩罚,同时消耗既是生命之树现在又是生命之树的果实——这就是尼采的“生成之无辜”。正是这样,在偶像被砸碎之后,用《偶像的黄昏》的结束语的话说——这世界被“哲学家狄奥尼索斯的最后信徒……永恒回归的导师”所拯救。

二、自由精神

1

看起来,随着世界的赎回,我们的航行也可以告一段落了。不过,一个迷宫一般的思想家的思想有许多假围墙和死胡同。在此不得不返回我们昔日的起点并再次整理思路也不是什么不同寻常的事。在这样一种情形下,我们可能会注意到那部最先拒斥自由的著作《人道的,太人道的》,其副标题为“一本追寻自由精神的书”。《超越善与恶》既断言了一种如此顽固以至于“几乎任何语词

第90页以降。参见1888年的标题为“救赎一切罪恶”的长篇笔记,这似乎是Gotzendammerung(, 3, 15[30]参见《权力意志》第765页)中的这一部分的基础。提到“生成之无辜”的笔记有: , 1, 7[21], (1883年春夏), 8[19(=WM787)26](1883年夏), 14[1](1883年夏), 16[49.84](1883年秋); , 3, 36[10](1885年6-7月)。众所周知,阿尔弗雷德·鲍姆勒将尼采的许多没被包括在遗著《权力意志》中的未刊笔记放到了标题为Die Unschuld des Werdens(《生成之无辜》)的两卷本文集(Stuttgart:Kroner, 1931)之中,这些文本尤其支持鲍姆勒对尼采的英雄似的、“赫拉克利特主义”的解释。

GD,“我从古人学到了什么?”§ 5(, 3, 154)

甚至‘暴君’一词似乎都会无用或至多过于软弱无力”之必然性 (§ 22), 同时又含有标题为“自由精神”的第二章。而《偶像的黄昏》本身, 在我们刚才概述过的明确的断言的后面, 倒数第二章里有一条标题为“我的自由概念”的格言。我们已经提到尼采对自由的否定。现在我们不得不谈谈他在“自由精神”中对“自由”的肯定, 然后在本文的最后一部分, 我们再讨论他的新的自由概念, 一个如此新颖以至和最严苛的暴君无异的自由概念。

《人道的, 太人道的》是一本“追寻自由精神的书”, 其基本教导之一, 如我们已经看到的, 乃是普通的因果性法则和随之而来的对自由的否定。这远不止是一个悖论: 它确立了自由精神中的一种不稳定性和尼采的筹划本身。这种不稳定性被形象化在自由精神的孤独、无地自容和无家可归之中。尼采在 MA426 一条标题为“自由精神和婚姻”中告诉我们, 自由精神就像古代的先知鸟, “作为真的思想, 真理言说着现时”, 它们必定喜爱“独自飞行”。这部著作第一章的最后一条格言回答了这章的倒数第二条格言所提出的问题: 承认“有关生活的谬误对于生活是必然的”同时断言“对于生活之价值和可辨性的信念依赖于不纯粹的思想”, 是否意味着“我们的哲学变成了悲剧”。“难道真理不是变得对生活、对较好的事物有敌意了吗?”按照最后一条格言, 只有性情能决定一个人是倾向于生活在有意识的非真理中还是生活在看起来供给生活之可过性的真理之中。一个“与通常的生活之链相脱离的人必须能够放弃许多东西, 几乎所有对其他人有价值的东西。他必须满足于自由无畏地翱翔(Schweben)在人、习俗、法律和传统的评价之上”。“解脱了锁链的”的生活坚持一种最初不可公认为人类生活的存

在,而这部著作就恰当地以标题为“只和他自己在一起的人”的一章作结。其最后一条格言(638)“漫步者”的第一行就承认自由精神在一个无自由的世界中的这种可疑的“自由”：“凡是在某种很小的程度上达到了理性之自由的人都不可能比一个彷徨者更觉得另类——尽管彷徨者并不是作为一个在追求其最后目标的旅行者,因为这并不存在。”不再被责任、忠诚、意义和目的等骗人的东西所束缚,他必不允许自己去依附于任何人和任何事物。“似有某种以变化和无常为其快乐的东西在他自身中彷徨。”

彷徨者的浪漫形象与其舒伯特式的共鸣一起变成了尼采随后讨论自由精神之核心。正如我们前面提到过的,尼采的第三本格言书,副标题为“对于先前出版的思想文集《人道的,太人道的》的第二个和最后的补充——一本追求自由精神的书”,正标题是“彷徨者及其身影”,尼采期望以这两个角色的对话来构成这部著作。彷徨者代表那已经看穿了表演之幻象的自由精神的疏离与无家可归,而身影则把他的孤独和一个摆脱了其形而上学束缚的世界的非实体性同时人格化了。

自由精神/彷徨者的空洞的“自由”在“格言书”系列的最后一部《快乐的科学》中获得了其最惊人的表达。尼采自己,在一封致莎乐美(Lou Salome)的信中,宣称这部著作标志着“六年(1876年—1882年)的工作,我的整个‘自由精神性(Freigeisterei)’”的终结!这部著作的第二章第124条格言警告旅行者在海洋之“无限者的境域中”跋涉时不要“怀念陆地”,“仿佛陆地上有更多的自由”,而在没有更多陆地时,又想像一种无居所、非实体的自由之二维窘境。这条格言还有助于引入著名的以“疯人”为标题的第125

1882年7月3日致 Lou Salome, KGB6: 216f. 另见古特·保罗·简斯《尼采传记》(Munich: Hanser, 1978) II: 162。

条格言, 自由精神附身的彷徨者的最后的变形, 现在失去了他的影子或任何伴侣, 在一个解脱了铰链、其地平线也被清除的世界的中午点亮灯塔, 这世界就是他在对其自由的终极宣言与荒谬性中“谋杀了上帝”后彷徨穿过的无限虚无。

2

我们想要怎么对待这类“自由”, 并且我们如何可能将其除下面纱的代表——自由精神——与“因果奴隶制”相协调呢? 唯有始终与地球及其居民保持分离、翱翔在这上界及其关切之上, 或者通过在沙漠里彷徨的隐者、影子的对话者, 他的“自由”才能被维持住。他的自由是纯粹消极性的, 一种单纯的分离, 一如他的探究其实是对那曾把他紧紧抓住之过去的束缚的一种攻击。但是, 解除一系列束缚并不就是自由的, 在这样一个时期——这三本书的最后一本被涵括在《人道的, 太人道的》标题之下的时期——行将结束时写就的笔记表明尼采逐渐清楚这一点。1879年7月,《彷徨者及其身影》出版之前, 他写道:“人们为了权力而力争独立(自由), 反之则不然。”自由只是权力的一种手段, 而从“自由”转向“权力”, 从自由意志转向强力意志, 预示着尼采后期著作(MJGB21)的一个常用语, 在随后稍晚的笔记中甚至更为显著。说“他有强力意

第三本著作《快乐的科学》中的错位的形象已经失去其暧昧性, 正如彷徨者的目的地在后期对命运和永恒轮回的肯定中和在个体良心的品达式暗语“成为你之所是”(FW270)中对尼采变得明显起来, 第四本书就始于对命运之爱(amor fati)中的较大的世界的肯定(FW276)而终于同一者的永恒回归这个“所能获得的最高肯定”(FWe341)。

参见 Josef Simon, *Aufklärung im Denken Nietzsches*, Jochen Schmidt (ed.), *Aufklärung und Gegenklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antik bis zur Gegenwart* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989), pp. 459—474。

志”；“与自由意志毫不相干。他独立于他者，从而是自由的（依赖他自己）。不自由的、弱者不足以依赖他自己，因此非常依赖于他者”。用一个康德式的表述来说：自由不是自我立法，而是自我依赖。

《人道的，太人道的》的第一版在有关“自由精神”的自由的本质问题可能极易误导读者，因为其扉页与法国启蒙运动的两位伟大英雄联系在一起：一边是给伏尔泰——在此书出版前一个世纪去世的“精神的伟大解放者”——的献词，一边是引自笛卡儿《方法谈》“以代替前言”的题记。《方法谈》的最初的法则——明晰的知识和避免偏见的法则——引导尼采审查知觉、传统与形而上学。伏尔泰的反形而上学与反基督教精神在《人道的，太人道的》一书中无处不在。当它面对自由的问题时，《人道的，太人道的》似乎与其说反映了笛卡儿关于意志自由之教诲的绝对主义，不如说反映了牛顿物理学的普及者伏尔泰的观点：伏尔泰一边高兴地肯定严格的必然性，一边又在《哲学词典》中捍卫“思想的自由”。然而甚至在其“自由精神附身”的最早时期，尼采就无法心甘情愿地漠视自由精神的理智目标以及“解放”（用伏尔泰的术语，*liberte de penser*）和他的有关因果奴役的教诲（伏尔泰对 *liberte* 的否定）之间的矛盾。1876年，在对“自由精神”的最早的评论中间，他写下了如下笔记：“自由精神的形象在前一世纪始终未被完成，他们否定得

KGW , 3: 41 [3], 47 [1] (分别写于 1879 年 9 月和 11 月)。

对这一点的明确承认，参见 JGB188 末，尼采写道：“‘你应该服从，任何人，并且长此以往……’这在我看来就是自然的道德律令……”（ , 2, 112）

分别参见《哲学辞典》中的词条“*De la liberte*”和“*Liberte de penser*”（Paris: Gallimard, 1961, 第 274—277 页，第 277—281 页）和笛卡儿的《第一哲学的沉思》（AT , 57）。

太少并且阻止他们自己前进。”

通过其自我反思将启蒙运动彻底化,从一开始就是尼采的筹划的核心。并且事实上在十年后出版的《人道的,太人道的》第二版中,笛卡儿与伏尔泰被从扉页中清除了,代之以作者自己署名的序言。他不再阻止他自己前进,在序言中,他解释了副标题中的“自由精神”的含义。尼采现在承认“发明”出来的“自由精神”,他的彷徨者的影子,将是那些经历了与从前束缚他们的一切“巨大分离”的人,他们不再依赖于其义务、家室和爱的偶然性。自由精神成为积极自由之最切近者乃是“意志(Willkür)”。 “自由精神”不仅没有显明自由本身,反而表现一种“对自由意志之意志(Will to free will)”,并且他的漫游路止于一种“向生活的复归”,这复归包含了对那“巨大分离”的一种反思,并且在其中他得到了答案、一整套性的诫命,“种种‘你应该’”,与其自身利益世界相关联的新方式——与他和这世界的必然联系相协调的新方式。“你应该成为你自己的主人、你自己的德性的主人”,“你应该获取你的‘支持’与‘反对’的权力”,“你应该学会把握每一种价值设定中的透视度”,“你应该学会把握每一个支持或反对中的必要的偏见,偏见与生活不可分解,生活本身又被透视角度及其偏见所限制”。昔日自由精神必须服从的权力训诫中的最后一条乃是等级训诫、固定的等级秩序,“你应该用你的双眼看出等级秩序的问题以及权力、权利和透视的无所不包性如何在高处相互生长”(§ 6)。自由精神,在从他先前的祖国彷徨而出,将他自己从他年轻时的义务和主人們的偶然束缚中解脱出来之后,发现一种翱翔、彷徨、孤独地航行在未知的大海之上的生活,一种没有透视角度、没有束缚但信托的生

活,是不可能的。对人的必然结合的“自由的”洞见引发对于自我主宰、自我规诫的呼唤,尼采经常暗示的这种自由精神的苦行主义在自我中确立了一个等级制度。对于那些其力量还不足以承担这种训诫及其分离的人来说,虚无主义、遗忘和颓废乃是其结局。对于强者和那些“非常健康”的人来说,将其自身与生活纽结分离之努力仅仅表明我们的真实的附系,而“对自由意志之意志”是一种偶然碰到甚至更强有力的意志之意志,一种在必然的等级生活本身中出现的必然的道德里显明它自身之意志。

3

自由精神以及作为一个整体的“自由”,在尼采的思想和作品里都是相对的、过渡性的概念。正如《查拉图斯特拉如是说》开篇寓言中的狮子代表“自为的自由和一种先于义务的神圣的‘不’之创造”并且处在重复的骆驼和无事者之间,自发的孩童忙于“创造的游戏”,正如“自由精神”乃是《超越善与恶》中的“哲学家的偏见”和“宗教的本质”之间的第二章的标题,同样,“自由精神”在尼采自己的生活里只是服从一位伟大哲学家和伟大艺术家的权威和热爱不可改变的、暴虐的命运之间的一个消逝着的瞬间。正如他写信给莎乐美时所说的:“精神?精神对我来说是什么!知识对我来说是什么!我只重视冲动,并且我敢发誓,这是我们共同的想法。只要看看这个短语的过去,我在其中活了数年——看看它的

参见 *Ecce Homo, Menschliches Allzumenschliches* § 5 (, 3, 325) 里的评论,在那里,他把《人道的,太人道的》说成“严格的自我训诫的这一纪念碑;我用它来迅速地结束“较高级的胡闹”、“理想主义”、“美丽的感受”和其他所有女人气的东西,我曾将其和我扯在一起……”。

例如参见 JGB29(, 2, 43), 在标题为“自由精神”的那一章里。

KGW , 1, 26(第 391 页)。

背后! 别让你自己误会了我, 你不相信‘自由精神’是我的理想, 是吗? 我是——”但是在这封信中, 并且在这一刻, 尼采无法充实包围着‘自由精神’的沉寂。

在《超越善与恶》中, 我们知道得更多了一点。尽管其第二章的标题是“自由精神”, 而且有关这个词的意义它能教给我们很多东西——例如, 我们听到了秘教、面具、伪装、权力意志, 但是自由精神明确地被“自由, 非常自由的精神”所取代, 后者我们已在序言里碰到了, 是“某种更多的、更高的、更伟大的和根本不同的东西”。正是在这部著作的第44条格言里, 尼采试图公开清算这个曾对他自身成长具有如此重要意义的概念。他把他的“自由精神”和那些在欧洲甚至美洲的以同一名称自诩的人区别开来, 后者乃是“民主品位的奴隶, 无孤独、肤浅的人”, 是“权利平等”和“同情一切苦难者”的信奉者。对于这类“自由思想家(*libres-penseurs*)”, “*liberi pensatori*”, “*Freidenker*”来说, 自由乃是免受苦难的自由: “他们想要免除苦难。”尼采的“自由的, 非常自由的精神”并不怕承认其对立面, “严苛, 暴力, 奴隶制, 隐秘, 罪恶的、可怕的、暴虐的事物”也属于提升人的东西。“自由的, 非常自由的精神”赋予《超越善与恶》的新哲学家的生命力的精神, 乃是那种最终学会将其自身与其自由相分离的精神, 就像自由精神最初将其自身与其纽结相分离。在他对等级问题之中心性的认识中, 他发现了消解世界之必然性与精神之自由性的冲突的方案。在他的主宰世界的奋争中, 精神必须主宰他自身, 而在自我主宰的意志中, 他发现了自身内部的一种等级, 以及作为其主人的那个暴君的名字: 自由精神不会害怕肯定“世界将是权力意志——别无其他”(JGB36)。不再为其自身的

自由所束缚,他就准备去做哲学家们向来所做的事情,正如“恶善的驱动力本身,最具精神性的权力意志”(JGB211)赋予人们的生命力:成为这样一个人,即他是命令者和立法者,他的“真理意志”就是“权力意志”(JGB2111)。他明白,无论对于他自己还是对于他人,最大的自由和最大的奴役是不可区分的。

三、尼采的自由概念

1

有这样一种诱人的观点,即:自由精神同时揭露处于自在之核心的因果的和命定的必然性以及作为暴君法定其自身运动的权力意志之过程,乃是马克思·霍克海默与西奥多·阿多诺于20世纪中叶所发现的“启蒙辩证法”的最好的实例。他们在欧洲饱受种族灭绝于战争之灾祸时流亡加利福尼亚,对他们所看到的进行了反思,并视之为启蒙筹划的失败。尤尔根·哈贝马斯已经强调《启蒙辩证法》一书所包含的尼采因素,而这两位作者本人也明确表示:“尼采已经理解了启蒙辩证法,这从黑格尔以来是很罕见的。”然而,假如辩证法是在黑格尔的意义上被理解的,那么自由精神与自然的宿命之间的相互作用就不是辩证的,而是你死我活的。因为尼采的自由精神是消逝着的瞬间,而黑格尔的辩证法依赖于两个同等有效和对立的要素,每个要素都被扬弃(aufgehoben),既被毁

尤尔根·哈贝马斯, *Der Philosophie Diskurs der Moderne*(Frankfurt a. M: Suhrkamp, 1986), 第131页, 第144—157页。

马克思·霍克海默与西奥多·阿多诺《启蒙辩证法:哲学片段》(Frankfurt a. M: S. Fischer, 1969[初版于1944年]), 第50页。

灭又被保留, 并被提升到了一个更大的整体之中。 这样一种“内在的超越性”在尼采“自由精神”阶段的著作中的宿命与自由间的互换中是明显不存在的, 而且, 其解决方案——一个人的命运之爱 (the personal amor fati), 以及宇宙的“向着同一物的永恒回归”也不是黑格尔的“和解”, 而是后者对前者的一种悲剧性的——如果不是反讽性的——投降。

1882—1883 年冬, 作为《查拉图斯特拉如是说》的准备, 在这部“圣书”、昔日自由精神的“富有灵感的启示”之前, 有一小系列笔记, 全都提到了自由精神的“善性主义”: 自由精神试图“只发展理性”, 拒绝宗教、道德、艺术和形而上学的慰藉, 以及“把价值全都归于生活”。这一过程的最终结果乃是一种被指向“始终提升认识, 翱翔在价值评估这唯一的慰藉之上”的存在。不过, 最终的结果是发现“在整个过程当中, 我发现了活生生的道德, 驱动的力量。我只梦想过我超越了善与恶……我阻止我自己成为价值设定者”。《人道的, 太人道的》中的自由精神的肖像在这里是不会被误解的。尽管他相信他正翱翔在世界及其价值评估之上, 但就他还活着而言, 他事实上扎根在这世界之中。发现他“阻止他自己”的后果在这一系列笔记的最后阐述得非常清楚:

1. 将他自身从道德中解放出来的苦行主义的努力为什么

参见黑格尔, *Enzyklopadie der philosophischen Wissenschaften in Grundrisse*, ed. O. Poggeler & F. Nicolini (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1969), 第 102—104 页 (§ § 81—82)。

关于《查拉图斯特拉如是说》是“圣书”的说法, 见 1883 年 4 月 20 日致 von Meysenbug 的信 (KSB6: 363) 和 1883 年 4 月 21 日致 Koselitz 的信 (KSB6: 365)。关于《查拉图斯特拉如是说》是启示的说法, 见 *Ecce Homo*, 《查拉图斯特拉如是说》 (§ § 1, 4), 3, 335, 337f; Janz, 221—224。

, 1, 6 [1] (1882—1883 年冬)。

先于一切与实践后果：军人似的贫困，死亡的逼近？自由精神。

2. 但是现在我们意识到自由精神性本质作为道德，在何种程度上一切感受都被染上道德的色彩。我们所做的是对生命的一种治疗、一种手段。道德显示为一种存在条件。

3. 新的自由者将道德观视为存在条件及其推动。群氓——自我的发展，没有任何报应，等等。

4. 尝试超越善与恶。

自由精神在它和群氓以及它的年龄的角逐中将自身从特殊的价值评估的束缚中解放出来获得自由，但解放自身是为了一种促进生命的道德。不存在任何超越生命的立足点，事实上，妄想有一个这样的立足点，乃是妄想激活善与恶的道德。自由精神，在其失败中，使它自己和他人明白善与恶的道德的不充分性与虚无主义。它的真正的非自由乃是生命轮回与评价之梯的无可逃避性的新的展示——向同一物的永恒回归和权力意志这双重学说的核心。

2

自由精神摆脱了一种将它与自由相联系的道德观，并准备让自己与生命的道德相联系，做一种“超越善与恶”的努力。三年后，尼采撰写了一本以此为标题的书，可以证明，这是他最伟大当然也是他最精锐的著作。在这部标题为“何为高贵”的著作的最后一

, 1, 6[4]。

这是列奥·斯特劳斯唯一一本研究尼采的专著的主题。他认为这是尼采最漂亮的著作，参见《柏拉图政治哲学研究》(Chicago: University of Chicago Press, 1983), 第 174 页。

章的第 260 节里, 尼采第一次详尽地阐明了“主人道德”与“奴隶道德”之间的区别, 而对后者的论述则构成了他接下来的一部著作《道德的谱系》的如此重要的一部分。主人道德乃是“好”与“坏”这一对立面及其间接起因的根源, 是“善与恶”这第二组对立面否定的对象。自我赞美、自我肯定的高贵的道德能够“感受到充实, 那想要泛滥的权利, 拥有高度紧张的快乐; 觉察到一种乐于转让天资的富足……”它与“现代观念”的各种价值相左, 并且当它处理“较低等级”的存在时, 它自身就“超越善与恶”。奴隶道德是在对高贵者的反动中、从对主人的“权力与危险性”的恐惧中产生的, 而善现在是无害的“好人”(bon homme)。在奴隶道德获得优势地位的任何地方, “语言都表明了语词‘好的’与‘哑的’相互接近的倾向”。从对权力的感受中产生的“超越善与恶”的主人道德, 是生命本身的道德, 因为, 正如《超越善与恶》和最近的第 259 条格言所反复告诉我们的, “生命就是权力意志”, 亦即“本质上是剥削、侵犯、压倒他人和弱者, 镇压, 严苛, 强化其自身的形式, 合并并且至少剥削”。第 260 条格言以讨论主人道德与奴隶道德间的最后区别作结。敬畏与忠诚的升华, 作为情感的爱都是一种贵族式的思想与评价方式的正常征候, 也是查拉图斯特拉所谓的“献出美德之天赋”的一部分。相反, 奴隶受到“对自由之渴望”的激发, 追求幸福的本能与自由感的提炼乃是奴隶道德的本质部分。奴隶想要

, 2, 218。

TGB260. , 2, 222。

此书第一次提到“权力意志”(§ 9) 时与暴政和哲学相联系, § 13 则与它对自我保护的目的论以及关于权力意志的表述的相反的断言之批判联系在一起, 还有第二章 § 36 中的纲领性的大格言得出结论说: “从内部来观察的世界……将是‘权力意志’, 别无其他。”

, 1, 93ff. 在 § 153, 他告诉我们: “失去爱而做的事总是超越善与恶而发生。”

自由,就他是一个奴隶而言;而主人则将之作为其权利之体现,亦即其天职,之奴隶的“自由”现实化。

然而作为主人,在一种与黑格尔主奴辩证法中著名的主人的非自由相反的意义,他不是自由的。奴隶的主人,他被他的暴君——当他把“人性的可怕的基础文本”实例化时主宰着他的驱动力——所奴役,所谓“人性的可怕的基础文本”就是“自由的,非常自由的精神”期望在“把人重新变回自然”——这种精神的“奇怪而疯狂的使命”——的过程中进行揭露。(JGB230)一个权力意志的世界没有给自由留下任何空间,不是因为它是一个“合法的”或有条理的世界,而是因为在一个世界中,“法律完全不存在,每一种权利都在每一个运动中获取最终的后果”。(JGB22)对于这样一个缺少法律但由铁的必然性所统治的世界来说,甚至“暴政”一词也好像是一个过于虚弱的隐喻,正如他在这同一条格言里所指出的,但这肯定是尼采喜欢的语词之一。实际上,我们最初见到它是在《超越善与恶》中“权力意志”首次在其中出现的格言“哲学就是这种暴虐的驱动力本身,最富精神性的权力意志”里。(JGB9)奴隶渴望自由,主人在他被他的情感所主宰时表达他的情感,像古时爱奉承的情人,而哲学家扮演着暴君,颁令并立法,仿佛他就是“暴虐的驱动力本身”。但是,就“每一种哲学在其产生时

, 2, 31 (§ 22)。

关于柏拉图承认这种“想做暴君之愿望”,尼采在1880年夏(V, 2, 4[30])和1884年春(, 2, 25[137])的笔记中提到了《高尔吉亚篇》(483d)与《塔戈斯篇》(126a)。前者最早详尽地讨论了权力意志,这里被称为“权力的感受”。他开篇就说:“所有希腊人(参见柏拉图的《高尔吉亚篇》)都相信拥有暴君的权力乃是最值得羡慕的幸福:假定其残酷性。所有人都致力于妨碍这最幸福者的来临,并且,假如他存在了,就反对或消灭他。每个人都信奉的最高的幸福完全定位于权力的感受之中。”结尾又称:“每种哲学都有其专横的一面:伊壁鸠鲁主义者胜在征服了冥河和对死亡的恐惧、对自然的恐惧,通过成为自然的主人而做到这一点。”

就已经是一出冗长的悲剧”而言, 哲学家是骄奢淫逸者的牺牲品, 是一个比他更伟大的暴君——在他从事主宰世界时主宰他的不可抗拒的权力意志——的单纯工具。

3

现在我们已经穿过迷宫般的思想家的思想迷宫抵达我们的旅程的终点了么? 假如是这样, 那么这个终点是通向一个新的自由世界的开放性的出路还是我们将在其中被怪兽吞没的陷阱呢? 如果是后者, 那么是从迷宫的死胡同后撤并寻找通向其中心的道路对我们有利还是径直进入对我们有利呢? 它具有迷宫的这样一种性质, 即一旦入内, 寻找我们的出路一点也不比寻找通向其中心的道路更容易。

道德当然有交叉和再交叉, 而在紧接着《超越善与恶》的出版的那个时期的笔记本里, 我们看到自由的道路和权力意志的道路日益频繁地交叉着, 正如在《道德的谱系》(: 17, 18) 中, 自由或“自由的本能”, 在那些被“某群白肤金发碧眼的猎兽、征服者和主人的种族”所战胜的人那里, 据说其实就是权力意志。 尽管“自由精神”的“自由”乃是心灵向终极的主宰并与暴虐的宿命——人及其关切对于它来说仅仅是玩物——相同一成长过程中的一个发展阶段, 一种为了获得一种将允许毁灭和替代或转化之透视而与

《道德的谱系》, 17, 18 附带地提到了这一点: “严格地讲是自由的本能(用我的语言说: 权力意志)。”(, 2, 342) 这一短语还出现在 , 16(338), , 17(341)。另见与《道德的谱系》同时期的 , 1, 1[33](1885 年秋—1886 年春): “人的最胆怯、最彻底的渴望, 他对权力的追逐——有人把这种追逐称为‘自由’——必须被限制在最长的边界内。因为这个缘故, 伦理学先前以其无意识的教化和熏陶本能致力于限制贪求权利者。它毁坏暴虐的个体的名誉并通过美化共同的同情心和爱国心来强调群氓的权力本能。”

可敬的过去之庄严的必然的分离,但是作为一种固定理想的自由却是一副“权力的马基雅弗利主义”的面具。这里,权力意志,过于软弱而无法依靠它自己的条件实现其自身,无意识地掩饰自身:“在被压迫者中间,在作为追求‘自由’的意志之每一类奴隶中间——只有解放好像才是目标。”作为一种单纯消极的理想,自由是那些最消极地被赠予了生命之激发力量的人的目标,正如正义以及爱是那些逐渐强大起来的人的目标。在别处,尼采把进步视为一个从自由、正义、优越性到暴政或权利的独占——权力意志的最终的和赤裸裸的显露——的过程。以权力意志作为他的还原工具,尼采着手“大语词的批判”:列在目录之首的是“权力意志的‘自由’”。他在同一时期的另一则笔记中概括了权力意志借以获得各种强度的权力之运动:“只要人们还没有权力,他就想要自由。如果他拥有了它,他就想要优越性(Ubermacht);如果他没得到这优越性(假如他过于虚弱),他就想要‘正义’,即平等的权力。”正如在大小行为中寻求抵抗而非自由的权力意志真的只能在与另一种权力的对立中实现其自身,同样,自由是最不符合自然本性的理想。缺少限制或对立,对于一种其必要成分是成长和优越性的力量来说,诚然是一种矛盾。

现在我们准备转向“我的自由概念”,尼采《偶像的黄昏》中

KGW , 2: 9[145], (1887 年秋) (参见 WM776) 。

KGW , 2: 10[77] (1887 年秋) (参见 WM215) 。

KGW , 2: 11[136] (1887 年 11 月—1888 年 3 月) 。

KGW , 2: 10[82] (1887 年秋) (参见 WM784) 。

其他笔记也提到这一点或相似地包含了自由的进步, KGW , 2: 10[66] (参见 WM86) 9[135] (1887 年秋): 这里,独一无二的是,自由位于那些拥有权力者对正义的要求之后,但限于对“平等权利”的要求,“亦即,只要一个人尚未占上风,他就不想放弃权力增长的竞争”。

参见 2, 26[275] (188 年夏—秋); , 2, 9, [151] (1887 年秋) (参见 WM656) 。

“一个终极人的袭击”的第38节的标题。将“自由意志的谬误”称为四大谬误之一, 并且还是典范性的“大谬误”的这同一本书应该包含这样一节, 如果曾经令人吃惊, 现在就没什么可奇怪的了, 而且我们还可以预先猜测其内容。和前面的格言“我们是否已变得更为道德”以及后面的格言“现代性之批判”一样, 它也反对现代的“堕落”、“同情的道德”和“民主主义”, 但与它们不同的是, 它肯定了一种相反的教导。自由、“现代观念”和“自由主义制度”的标语, 被重新解释而具有了一种“尼采的”含义, 一种不再需要括号的含义。

这条格言首先简短地批评“自由主义制度”及其从政治上被保障了的自由对于自由是有害的, 因为它们“削弱了权力意志”。尼采指出, 正是为了这类制度而进行的战争, 通过允许不自由的本能来统治, 才真正产生了自由。“战争教以自由”, 自由是“自足性”、“距离”, 坚忍不拔, 为了人的原因和牺牲人之愿望。“自由意味着男子汉气概, 在战争与胜利中欢庆的本能, 主宰其他本能。”已经自由了的人, 特别是已经自由了的精神把“基督教、英国人和其他民主主义者”所梦寐以求的财富践踏在脚下。自由是由必须被克服的抵抗来度量的。最高贵型的自由人可以在最高的抵抗被征服的地方找到:“与暴政五步之遥, 在奴役的门槛上。”尼采指出, 对于个体来说,“暴君们”包含了那些唤起“最大的权威和自我规诫”之“不可遏止的、可怕的本能”。对于民众来说, 只有“巨大的危险”才能使他们产生出某种值得尊重的东西。自由是主宰——个人自身

参见上引, 3。

在以“我所谓的自由不是指……”为开端的随后的格言(41)将“和现在类似的时代”里对自由的通常理解作为一种“堕落的症状”予以拒斥。

的主宰和他人的主宰;自由意味着将个人自身置于最严酷的条件下,并且只有在某人被施暴政并近于奴隶状态时,作为对一种必须克服的威胁之反应,才是可见的。那些现在是“自由的”人永不会变成自由的,而那些变成自由的人,不始终把自己置于危险之中也不能保持“自由的”状态。力量的第一原则是,“成为强有力的,这必须是必然的,否则绝不会有力量”。

真正的自由,斗士的自由,与那召唤它并迫使它克服它自身之必然性不可分离。因为这个缘故,它从根本上说是不稳固的,诚然,它就是这简单的不稳固性本身,正如《人道的,太人道的》后来的序言所指出的,它不是“自由意志”而是“自由意志之意志”。现在不是翱翔在天空与大地之间,而是翱翔在暴政与奴役之间,一个作为权力意志的世界的两极之间。这则格言以尼采有关自由之含义的最终阐明作结:“我所理解的自由这个词的含义:它是某种人们具有但并不具有的东西,某种人们意愿看的東西,某种人们征服着的東西……”

征服自由是迷宫的最后一个曲折:自由与必然不被调解,也不被等同。它们在一个无结果的角力中、一场无终局的战争中捆绑在一起。在迷宫的中央,我们发现了被 Daedalus——米诺的忠诚的奴仆——隐匿其中的同一个怪兽。作为启蒙运动之出发点的对于自由的承诺——摆脱迷信、以绝对的意志自由为基础的主人和自然的拥有者一样自由行动——现在消逝于一种无所不包的自然本性之中,对于这种本性来说,意志的自由仅仅是一种迷信,而主

序言, § 3(KGW , 2, 11)。

KGW , 3, 134。

分别参见培根《新工具》, 65, 89, 笛卡儿《方法谈》, 笛卡儿《第一哲学的沉思》。

宰与自我暴政不可分离。在尼采哲学揭露了启蒙运动的某些哲学观中的悲剧性的缺陷, 并驱迫我们原路折回, 以找到走出怪兽之洞穴的出路: 寻求光明。

宋继杰 译