



人文译丛 总主编◆何怀宏

The Problem of Modernity in The Developing Countries

后发展国家的现代性问题(下)

贺照田◆主编

人文译丛

人文译丛

译丛

人文译丛

译丛

吉林人民出版社

Jilin People's Publishing House



人文译丛 总主编◆何怀宏

The Problem of Modernity in The Developing Countries

后发展国家的现代性问题(下)

贺照田 ◆ 主编

吉林人民出版社

JILIN PEOPLE'S PUBLISHING HOUSE

图书在版编目(CIP)数据

后发展国家的现代性问题 / 贺照田主编.

长春:吉林人民出版社,2010.11

(人文译丛)

ISBN 978-7-206-07147-8

I. ①后…

II. ①贺…

III. ①发展中国家—现代化—文集

IV. ①D501-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 196298 号

后发展国家的现代性问题(上、下)

主 编:贺照田

责任编辑:崔文辉 孟 奇

封面设计:张 迅 孙浩瀚

吉林人民出版社出版(长春市人民大街 7548 号 邮政编码:130022)

制 版:吉林人民出版社图文设计印务中心

印 刷:长春方圆印业有限公司

开 本:720mm×1000mm 1/16

印 张:34.5 字数:477千字

标准书号:ISBN 978-7-206-07147-8

版 次:2011年1月第2版

印 次:2011年1月第1次印刷

定 价:64.00元

如发现印装质量问题,影响阅读,请与印刷厂联系调换。

目 录

专题:后发展国家的现代性问题

钱永祥	现代性业已耗尽了批判意义吗?	003
赵 刚	如今,批判还可能吗?	020
瞿宛文	全球化与后进国之经济发展	048
王振寰	全球化,在地化与学习型区域:理论反省与重建	072
赵慧净	“你陷入了想象之井”:压缩型发展中主体性的 形成	(倪伟 译)111
孙 歌	寻找“近代”	141

阐释与分析

石元康	引导性的哲学与认知性的哲学	185
江宜桦	约翰·密尔论自由、功效与民主政治	197
林镇国	从佛教形上学到佛教诠释学	224
希尔斯	反思中国知识传统下的市民社会和市民风范	(应星 译)239
酒井直树	文学的区别及翻译工作(修改稿)	(贺雷 译)282
哈耶克	文化进化与事实性知识	(邓正来 摘译)306

安东尼奥 哈耶克的理性与历史	(赵刚 译)334
G.Borradori 尼采还是亚里士多德?	(田立年 译)352
桑德尔 对罗尔斯政治自由主义的回应	(万俊人 译)369
福 柯 自我照看的伦理是一种自由实践	(李猛 译)407
伯 林 孟德斯鸠	(李河 译)432
伯 林 休谟与德国反理性主义的渊源	(李河 译)466
诺齐克 政治的之字形过程	(沈岗 译)496

序 跋

周锡瑞 中国城市的现代性与民族性	(吴飞 李静 译)509
------------------------	--------------

反思中国知识传统下的市民社会和市民风范 [1]

爱德华·希尔斯

“市民社会”是西方一个在政治、政府和社会的思想传统中源远流长的概念。在古代，市民社会被看成是自然状态的对立物。在自然状态下，相互隔绝的个人、家庭或家族之间总是处在激烈的冲突之中，除了在各自家庭或家族内部至高无上的家长权威以外，再不存在任何其他的权威了。与此相反，市民社会是一个超越了家族的社会，它有稳定的政府和内部的安宁，存在着能调和各个家族或家庭之间的争端的“治安官”（magistrate）、君主或类似的角色。在欧洲中世纪，市民社会获得了新的含义，这一含义是从与之对立的教会世界那里获得的：即它是与天国有别的俗世。稍晚的时候，市民社会的含义逐渐明确地包括了与军事活动及军事机构相对的和平活动及和平机构。再到后来，商业作为某种社会（在这种社会中，人们的风度举止已变得既温文尔雅又各具特色，其生活方式也已经变得更为祥宁）的鲜明特征也被添加到市民社会的含义中。

黑格尔赋予了市民社会这个观念更明确的含义。他所说的市民社会指的是超越了家庭而又未达致国家、超越了原始的家长或父亲权威而又未达致领土主权的那一部分社会。它是私人利益的领域，换言之，它是市场。如同亚当·斯密在讨论市场时所做的那样，黑格尔把自我调节的市民社会置于一个更大范围的、有领土疆界的、由国家来统治并由家庭来维系的框架内。

黑格尔勾勒的市民社会并不完全局限于市场关系。他将各种协会、互助团体和同业行会都包括进来了，因为这些组织都卷入了市场的活动。



它们既促进了个人意在为自己及其所属家庭获取利益的活动，同时又限制了这些活动。然而，黑格尔所理解的市民社会的主要特点是：这种社会最为普遍的行动是旨在通过交换既实现个人利益同时又兼顾社会整体利益的行动。按照黑格尔的说法，国家掌握着至高无上的权力，但它并不能管制一切。正如家庭有其自己的领地一样，市民社会也有自己的领地。

马克思尽管对黑格尔进行了批判，但还是采纳了黑格尔这个市民社会的观念，将它当做是整个社会具有决定性的部分，甚至使其高居于国家之上。马克思将黑格尔关于国家与社会的关系的看法进行了这样的改造，即把整个社会都称之为“资产阶级社会”（bürgerliche Gesellschaft）——这个词在德文里同时又指市民社会。马克思使社会所具有的资产阶级性质凌驾于社会所具有的其他性质之上，凌驾于文明的所有方面之上，从而就既在术语上也在实质上使市民社会成了一切东西的代表。

市民社会和集体性自我意识

“市民社会”这个词的用法在马克思之后就几乎从英语国家消失了。正如我们在上面看到的，在德国，它等于是与“资产阶级社会”的含义相重合的，也就是说，它指的是这样一个社会，该社会的特征是资产阶级在生活的一切领域都占据了支配地位。实际上，市民社会已经不再是指有别于国家和家庭的那种社会了。

在东欧，共产主义曾在二战后称雄一时并将市民社会旧日所有的（至少是在公共场合的）痕迹荡涤一空；而今，无论是“市民社会”这个术语，还是这种观念，都得到了复兴和进一步的发展。共产主义曾号称共产主义社会比资本主义社会优越，而今，这种虚假性已经暴露得越来越明显了。对几乎所有的欧洲共产主义政权的反思都要求对“市民社会”的建设。

东欧的思想家们虽然还信守他们的马克思主义遗产，但又坚持要建



立一种自由秩序。他们用“市民社会”这个概念来指公民要素（civil element）居于主导地位的社会，他们把这个社会视为存在着生产工具的私人占有和市场竞争的社会。而东欧的政治改革家迈出的步伐就远不止于此了。在他们看来，在任何一个市民社会中，国家都是完全受制于公民在社会中所起的作用的。市民社会不仅是经济上有利益关系的个体或公司之间进行交换的市场，而且还包括了一套影响政府活动的规模和内容、发挥各种重要的社会作用的制度，以及一种指导公共生活的模式。人们是用一种与公民身份相称的方式来制约政府的——也就是说，这种制约方式是公开的、和平的。

人们不得不用理性来使不同的利益与理想相互协调起来，这些利益和理想无疑是讨价还价、讨论、劝说和妥协的对象。既然一个没有限制地各自追逐利益的社会有可能陷入相互交战的状态，那么，就不得不对相互冲突的逐利行为在范围和强度上加上某些有效的限制。在竞争性的市场中进行的交换就是这样一种协调不同利益的安排。传统性算是另一种限制，尽管它肯定无法保证和谐的实现。事实上，它更可能产生使不同意见更加僵持的副作用。此外，强制也可能起到限制作用，但它也可能会加剧紧张，导致更大的失序。^[2]

东欧提倡市民社会的人一直在努力建立一种国家的行政机构被代议机构（特别是通过政党竞选产生并受制于独立的司法监督和公共舆论的议会）所控制的社会。公共舆论是人们通过向自由的新闻界和学术机构披露各种情况而形成的，人们在此过程中的信仰、言论、集会、结社和请愿、示威等等都是受宪法保护的。“市民社会”指的也是这样一种沟通模式，即在各种事关公众、被政府权威的决策所影响的事务上的不同观点间进行相互沟通的模式，这种沟通应该是在公众场合进行的，或对直接参与沟通或交锋的人之外的多数人都是公开的。

故而，这些改革者所追求的市民社会就是一个开放的社会，在这种社会里，政府的秘密被保持在为行政行为所需的最小范围内。保密只能适用于一个非常有限的范围，这个范围主要是在军事领域。但市民社会



的开放原则并不能侵犯家庭关系和个人关系的隐私，也不能侵犯不带阴谋性或颠覆性色彩的自愿组织的隐私。从这种角度来看，市民社会由三个同等合法的部分组成——家庭、市场经济以及将政治和文化领域、政府包括在内的那一个部分。这三者中的每一部分都享有某种自主度，既影响其他部分也被其他部分所影响，但没有哪一部分比其他部分高出一头。

在最近的讨论中，“市民社会”这个词既指一个多元主义的社会，又指一个统一的社会。观点、利益和组织的多元化源于个体和群体在需要维持和平秩序的限定条件下追求自己目标的自由。而它的统一性则源于这种社会的一个特性，即社会成员都会共享一种集体性的自我意识（a collective self-consciousness）。一个市民社会是存在于领土界限内的，公民资格是因生在父母所在的那个社会或在那个社会的领土内长期居住而获得的。公民资格代表着这个社会的全部可能的成员资格，这即意味着他要承担一切的权利与义务，要参与这个社会的集体活动，包括通过参加公职竞争和在本地区、本区域和全国参加选举而实现的政治参与，以及通过公共舆论机构和结社、集会及示威自由而将意见和利益自由表达出来的政治参与。

市民社会也使个人共享整个社会的集体性自我意识成为必需。这种集体性自我意识是社会多数成员所认同的市民社会形象。作为一个公民，不仅意味着成为社会的一部分，还意味着无论贵贱、血统或职业如何，都与其他人一样有权力受到尊敬或敬重。从原则上讲，在市民社会里没有哪个成员完全是他人的一个外在目标，每一个人都可以按自己的利益去行动。在市民社会里共享集体性自我意识就要求每一个人都要在心里明白，他人也是同一个集体性自我意识的参与者。他人不仅仅局限于知其名、谋其面或直接打交道的那些特定的个体。在任何一个领土广袤的社会里，大多数的他人对于个人来说都是陌生的，尽管他们在这个社会的领土里存在着这一点是清楚的。个人是以一种模模糊糊的方式感受到他是一个更大区域或民族共同体中的一员的。



无论一个主体或行动者的行动意图是多么的善良，后果是多么的有益，他都并不仅仅是他人行动的客体。他是一个“共同行动者”（co-actor），或是在与他人的协同或是在与他人的对抗中行动的，但多半是用共享集体性自我意识的方式来与他人共同行动的。他们是在社会上同样起着作用并受到尊敬的成员。共享集体性自我意识就是使个人要采取某种方式与社会所有其他的成员团结在一起。这一点就意味着每个人都有想维持社会的安宁，反对分裂的倾向。这就不仅要关心作为整体的社会，也要关心其他的个体和群体，无论他们的社会地位或贫富程度如何，也无论他们属于什么样的宗教共同体，还无论他们的种族关系如何，如此等等。

从某种意义上来说，市民社会也是单民族社会。单民族社会或许并不是市民社会，虽然它可能有往市民社会那个方向发展的趋向。两者间具有亲和性的原因是它们在参照系上都以居住的领土作为成员资格的标准。而无论一个多民族的社会成为市民社会是多么的可取、多么的需要，其间的障碍都是巨大的，殊少能克服。一种民族性常常企求的就是建立一个完整的社会甚或是一个国家；它也可以发展成一个市民社会，尽管这并不是必然会发生的。一个市民社会中可能包纳了好几种民族性，但它又同时会趋近于成为单民族社会，这个市民社会的集体意识则趋近于成为某种民族内部的集体性自我意识。的确，要就一个多民族社会与一个市民社会的相近之处而论，多民族社会也是在不断削弱其成员各自所归依的民族性的情况下向单民族社会趋近的。

不过，民族性并不是市民社会的构成特性，尽管它在市民社会的形成中是一个非常重要的因素。民族性和市民风范（civility）的关联与民族性和传统的关联相类似。把民族性发展成了民族主义的多民族社会是与市民社会为敌的；甚至在一个民族单一的社会中，要求统一、无法容忍差异的极端民族主义对市民社会也是有害的。这种民族主义恰是市民风范的对立面。民族性就其接受和尊重从过去那里传承下来的东西而言，是传统的。而民族主义就其不抛弃被传承下来的东西、断言那遥远的过



去的至高地位、断言晚近的去背弃了遥远的过去这一点而言，是传统主义的。

市民社会的传统性加强了它的集体性自我意识，这种传统性所指的不仅是当前的社会，而且是过去的（无论是晚近的还是遥远的）社会。相信人类社会在过去就已形成文明，也就是说，相信市民社会特有的制度包含了过去行之有效的种种模式，这就增加了整个市民社会及其特定的制度的规范性权威。例如，美国宪法的第一修正案就不仅仅是写在文献中的一种合法规范或一套规范，它还因其长期适用性而具有了神圣性。这就是我说传统性（它不是作为市民社会的抽象定义的组成部分来说的）是这种社会一个重要的促进因素的意思。

市民社会还是一个法治社会。它的法规是强制性规范和禁止性规范的复合体，这些规范都已经公开地、合法地颁布并常常通过市民社会来加以运用。限制政府、保障个体和群体的自由、抑制无礼行为的各种法规是市民社会一个特有的标志。正是这些法规不仅使个人去履行其法律义务，而且还帮助个人去履行不是由法律来规定的附属义务。这些法律、制度和模式的稳定性是由它们的传统性所加强的。这强化了市民社会与这种社会的早期阶段及其史诗般形象的某种同一性。一个社会过去的行动和行动者在哪里被纳入到集体性自我意识中去，就会在哪里产生一种强化作用，使每个行动主体都更关心共同形成的、值得珍视的社会特性。

市民社会既有自我强化的内在趋向，也有自我弱化的内在趋向。仅仅是它作为一个与人们息息相关的存在物就加深了人们的成员意识。这个社会是人们生于斯长于斯的地方，所以，人们就会把它的无条件存在看做是规范性的。市民社会的存在迫使人们按市民风范来行事——在这一点上，个人自由与集体自由之间也会导致冲突和分裂。

市民社会这种制度装置的构成基础是市民风范的美德，这种美德为其提供了动力。我所说的市民风范的意思并不只是规矩和礼仪。市民风范这整个复合体所代表的东西在18世纪被称之为“有教养的”或“优雅的”行为方式。而今，优雅的行为方式本身并不构成为市民社会。尽管

高雅的礼节、规矩之类的行为方式通过其温润的作用、通过抑制人们在争执过程中出现的憎恨和敌意而有助于市民社会的形成，但它们并不是市民社会所固有的。不过，市民风范有一种既包含了高雅之意同时又是市民社会基础的特性，即对公共利益关心。这是社会的集体性自我意识所固有的。从个体能为了集体的利益去行动这一点来看，社会的“公共利益”可说是个体被吸纳进集体的标志。因为正是个人的自我意识对个体置身其间的集体性自我意识的支配的认同才使他可以出于无私的关心而为社会的他人去行动。

在地位和社会尊重的分配上极度不平等的社会不大可能是市民社会。那种认为社会的某些成员或阶层在社会尊重的序列上比别的成员或阶层要低得多的信念是与市民社会为敌的。就像政治上的宗派主义一样，宗教上严重的宗派主义也是敌视市民社会的。

此外，我并不认为人口的多少或地理面积的大小会在市民因素内在的强弱上或在市民社会整个的存在上造成很大差别。除了人们彼此相互熟识、规模很小的社会（社会的小规模是亚里士多德心中的理想）外，多数社会成员是只被极少数的成员所认识的。在很大程度上，他们彼此之间是匿名的，无论他们是住在半里之内还是千里之外，都是如此。

权力适度集中的统治比下面这两种情况都要更适合于市民社会的作用：一种是权力的高度集中，另一种是权威的影响分散到了几乎没有可见的中心的地位。对社会的依附性是集体性自我意识一个至关重要的产物。如果在边缘感受不到权力中心的作用，那么，这种依附性就是太过纤弱了。因为一个弱小的或不可见的中心使人们没有了那种被包含在一个共同中心的感觉，因此，它对市民社会就会产生消极的影响，

在中国经典传统中的市民社会因素

上面所分析的市民社会的这种形象（这里且不论我自己对市民社会的社会学分析）大概是东欧的一些政治家、学者和思想家盼望在他们各



自的国度得以实现的理想。东欧的这种思想动向在西欧和美国引起了强烈的反响，并在那里的中国大陆和台湾的留学生（也许还有亚洲其他的华人社区以及朝鲜的留学生）中激起了反响。这种反响也可以在中国大陆的年轻教师和学生中见到。市民社会一直是近年参加我的讨论班的这些青年才俊所感兴趣的话题。我在讨论班上试图探究在多大程度上可以通过对中国经典的传统特别是儒家传统的挖掘而使人看到市民社会在中国的广阔前景。我在讨论班上也分析了道家、佛家和法家初步展现出来的市民社会的思想因子。

我在这里所指的并不是在实际生活领域中的中国社会传统或制度传统，而指的是中国的知识传统。这两方面当然不是截然分开的，但它们也并不是同一的。知识传统可以支持与市民社会的观念有某些亲和性的思想，尽管这些思想从不曾在中国哪怕是大致地落实过。我在此所关心的是，中国的经典传统包容了多少有关市民社会的思想。

想要仅仅通过诉诸两千多年前建立的传统来试图分析中国现今的政治形势，这就像仅仅用亚里士多德和柏拉图的传统来解释欧洲现在的情况一样不现实。当然，那两种西方传统对如今的制度和信念还在发生着作用。但它们并不是唯一的西方传统，更何况它们都已发生了具有重大意义的变化。毕竟，并不是发生在人类社会的一切都是知识传统的产物。在变化的环境中，为了保持或增加利益、为了避免或减小损失所必需的调适对西方社会也一直有着深远的影响，并使西方社会完全不同于假如是一直只在某种知识传统主导下所形成的社会状态。不过，要发现在一个相当长时期内的基本传统所产生的某些持续的影响，这并不是完全不现实的，即使这种发现是非常概略的或可能低估了这种影响的价值。

如果我们承认这些知识传统对经过了千年之隔的社会状况的某种影响力（无论它是多么地被低估或被认识得多么地不完全），那我们或许就得承认，中国的经典传统也会产生类似的持续影响。现在的政权要压制对那种传统之源的研究，这一点的确可被看做是对儒家传统在 20 世纪后半期的共产主义中国中得以持续这种看法的支持。那种传统或那种传统

的一部分或许在它们对中国社会未来发展所产生某些影响的地方得以滋长和强化。不过，这并不是我在此要处理的问题。我的问题多少与之有些不同，即我要问的是，在中国古代哲学传统中是否有一点市民社会的因子。我在下面的分析中要考察一小部分挑选出来的中国经典著作和思想家（孔子、孟子、老子、墨子、庄子和商鞅），从中发现他们的政治秩序观与市民社会观有多少的吻合之处。

我的考察从纵览孔子政治思想中所提出的政治制度和行为模式与市民社会的思想相扣合的程度开始。在市民社会的三个组成部分中，孔子肯定明确地意识到了并很关注家庭和国家或政府。如果社会并不仅仅是由家庭和国家组成的话，那么，在孔子哲学中就肯定会有市民社会的一席之地。问题是孔子及其追随者是否觉察到了这个地方。

换言之，孔子是否关心市场和私有产权的运用，或关心被黑格尔看做是市场的补充的商人和手工业者的协会？孔子是否提供了一个有关国家事务的公共讨论空间？他是否认为个人有权受到国家的保护？我的初步答案是，孔子并没有处理以上所有的这些主题。市场的作用和交换、贸易的过程并非孔子所关心的。他也没有为人们提供一个有关统治者的政治生活的空间。他所想象的进言者基本上是由统治者挑选出来的，有时也存在毛遂自荐的情况。但在儒家中是没有公共政治争辩的位置的。在孔子的思想中，个人是否有直面统治者的权利这一点并不太清晰。

政治秩序始终是与家庭有别的。适用于区分家庭成员的标准不同于区分政治秩序成员的标准，前者的区分标准是他们的血统，而后者的区分标准是他们所属的领土—政治的共同体（territorial-political community）。孔子心中确实也有臣民（subject）的概念：臣民的存在取决于他在某片归属某个统治者的领土上居住。但是，市民社会与政治秩序并不是一回事，公民也并不就是臣民。一种政治秩序可能包含有市民社会，但在人类历史的长河中这是不多见的情况。孔子所构想的政治秩序是没有涵括市民社会的。可以说儒家并没有这种市民社会的概念，即市民社会是不同于家庭和国家的制度及行动模式的复合体。不过，它确实也规定



了某些有助于市民社会形成的特性。

有限的政府

市民社会是建构在对政府权威的双重态度上的。一方面，它相信政府的权力要受宪法、法律和传统的限制并保持在市民对它的监督之下；另一方面，它又相信公民有资格甚或说是有义务以批判的和积极的方式去参与政治活动。

儒家思想对这些论题所采取的立场尽管并不总是毫不含糊或不容两可的，但还是相当强硬的。儒家宣称政府的权力必须限制在道所容许的行为内。孔子从不赞赏政府去接管或规定商人、农民或工匠的工作。他认为，政府应让其各行其是，但要对他们特别是对农民一视同仁。积极的行动并没有对道的顺奉重要，孔子就称赞一个统治者（舜）是“无为而治”。^[3]

政府有责任循道而行，这一点对于一个良性运转的社会模式是基本的东西。我们尽管难以说清道的实质，但它似乎肯定是要对政府行为加以制约的。道在社会的和平和秩序上起着导向作用，它使政府需要考虑老百姓也就是农民的安居乐业。这主要是通过制止某些行为而不是通过积极的或肯定的行为来实现的。

道是对统治者要施加某些义务的自然法的变体。统治者的主要义务是规规矩矩、谨小慎微地依照帝王应有的礼仪去行事。他还有义务遵守体现在圣君身上的传统。孔子或孟子除了认为礼可以维系恰当的关系、与天意保持和谐外^[4]，很少谈及依礼而行的政治意义。^[5]但可以说，正是严格地按照与道一致的礼去行事，才增强了统治者与道保持一致的可能性。这种行为对传统的有效性加以肯定。统治者的另一项义务是他必须实行仁政。依礼而行的这些伴生物限制了统治者对权力的滥用和独裁行为。

孔子并没有对仁的含义详加论述。就我的理解，仁通常意味着对他人的康乐的关心，看到他们幸福如意的愿望，对人广泛的同情态度。仁

政就是要关心那些被他们统治的人的康乐。统治者在行使权威时要有善良的意愿，要考虑到被统治者特别是农民（在战国时代，农民构成了中国人口的多数）是否幸福如意，这一点似乎接近市民社会里统治者应该仁慈的观念。故此，仁政大体相当于君主的市民风范（royal civility）。

但这并不是说，孔子就因此想到了市民社会——无论是在狭义上还是在广义上说的市民社会。市民社会是个人在他们自己所选择的公共领域或市民领域里实现个人目标的社会，政府的义务则是要维持这样的状态。而在孔子和孟子那里，认为只有出现了以下这些情况老百姓才会在公共领域里去实现自己的目标：即在他们揭竿而起、烧杀劫掠的时候，在他们因为愤愤不平、半饥不饱、面黄肌瘦而消极怠工的时候，在因统治者强征无度导致劳力匮乏的时候。而在通常情况下，大多数人都是循规蹈矩地在田间艰苦地劳作，在统治者面前俯首帖耳，尽心敬奉父母和祖先的。不过，倒也存在着一个经济领域，但既然没有劳动力买卖的自由，也就没有市场。一个可以进行抗争性活动的政治领域是不存在的。甚至对统治阶层来说，也确实不存在公共领域。这种政治活动的存在形式只有通过宫廷斗争才出现——而宫廷斗争是在私下里进行的，不仅不为公众所知，而且是背着他们的对手的。不过，因为还存在着统治者实行仁政这种情况，而这是市民社会不可或缺的因素，所以，在孔子那里也可能有市民社会的一席之地。

儒士与官职

儒家的中心信念是读书人应该承担起批判性地、积极地参与行使政府权威的责任。孔子和孟子都主张读书人有义务为统治者出谋划策、提供服务。因为教育是理解道的一个途径，因此，那些研读过经典的人就最有资格引导统治者按照与道相合的方向去行动。确如子夏所说，人们说“一个有学问的人”的意思就暗指他“是侍奉君主的人”。^{[6] [7]}

不过，对读书人服务于统治者的义务有两条限制。它们都与服务于国家的内在危险有关。第一个危险是，接近高层的权力运作是如此有吸



引力，以至于读书人会漠视他们在官场行动的道德本义，而代之以追逐财富和地位，对道则罔顾不及。儒家斥责那些仅仅是为了获取物质上好处而当官的学者。他们意识到了贪婪的危险，看到了视富贵如浮云的意义。^[8] ^[9] 在他们看来，接受在政府里就任高官的唯一理由就是帮助统治者按照道的要求去行事。除此之外的任何理由都无异于假公济私。

第二个危险是，如果读书人的建议被置之不理，那么，读书人去当官可能就毫无价值。统治者拒绝听从读书人的建议就成了后者退隐的原因所在。^[10] 孔子说只有那些“在政治清明的时候出来做官，在政治黑暗的时候就打起背包回家去”的人才可被称之为君子。^[11] 他在别的地方又说：“天下有道的时候，就出来做事；天下无道的时候，就隐居无为。”^[12] ^[13]

尽管有这些危险，求取仕途还是读书人的责任。“子路说：‘不做官是不对的……君臣间的关系怎么能不管呢？你原想不玷污自身，却不知道这样隐居便是忽视了君臣间的必要关系。君子出来做官，只是应尽之责。至于我们的政治主张行不通，早就知道了。’”^[14] ^[15] 子路的立场与孔子有些不同：子路坚持即使统治者没有践道，读书人也有为其服务的义务；而孔子则坚持认为一个读书人不应该为不按道来行事的统治者服务。儒家门人对孔子这一看法不是都同意，这部分是因为大家在判断统治者对道的偏离是否到了读书人绝对有义务辞职的地步这一点上并不统一。

孔子自己至少在一处说过，一个知识分子作公仆的义务是如此之强，以至于他不能因为统治者老不接受他的建议就灰心丧气。^[16] ^[17] 孔子给统治者的建议就有两次被拒，但他并没有辞职。

要求读书人有义务为统治者服务的这种儒家观与市民社会的要求当然是接近的，因为这种要求在市民社会里也被看做履行公民负责任地、批判性地参与社会的义务。它使那些饱读诗书因而通晓治道的人身肩重任。但这种儒家观并不是没有含糊之处的。在统治者或政府无道而行时，它劝告读书人要放弃在道德方面、从终极上说是在宗教方面分担统治的

任务；但它又劝告他们不要动不动就这样做。孔子说，即使是一个弃职不就的人，他也可能参与政府事务。一个不想走仕途的学者“‘孝顺父母，友爱兄弟，把这种风气影响到政治上去。’这也是参与政治了呀，为什么一定要做官才算参与政治呢？”^[18] ^[19] 这初看起来与上面所说的是矛盾的。其实不然。也许孔子的意思是，维系一个家庭就有助于维系公共秩序或社会和谐，从而也就有助于政府的正常运转。家庭在道中是有一席之地的，无论用什么来支撑家庭都是合道的行为。它在这个方面增强了对道的顺奉，因而，归隐也就还可以说是在为这个领域服务的行为。士大夫为国家服务并没有尽完与国家相关的义务。士大夫要“修养自己来使上层人物安乐……修养自己来使老百姓安乐。”^[20] ^[21]

这些话在《论语》里指的是那种并不是专门指向政治或有政治意图的行动（即并不是意在影响大权在握者的决策的行动）所具有的政治意义。这就提出了有关市民社会的观念在孔子著述中的位置的有趣问题。如果我们对《论语》2.21节和14.42节的这种阐释是可信的话，那就确乎在严格意义上的国家之外、在家庭之外存在着一个行动领域，在这个领域里，那些不作为公仆为国家效力的人和那些退隐到自己家中去的人的行动都会对政治发生影响。这些影响如果发生在现代社会就被称为公共舆论领域——它是一个人们表明对国家，对当权的至高权威的态度领域，是一个公共的但又还不是政治的领域。我们权且称其为“前政治”（prepolitical）领域，因为在该领域的行为会产生政治影响。这些影响主要体现在普通的、未受过教育的大众的行动和态度上。他们的日常生活并没有关涉对政府的什么态度，但如果他们在他们对其主人或“雇主”的态度变得桀骜不驯、抗命不从或拒不听命的话，那么他们就会起来扰乱社会的和平和秩序，这种扰乱行动的极端就是发生叛乱和将统治者赶下台去的行动。

我们很难描述士绅个人对公共秩序的影响。他们在这方面的作用是通过为老百姓提供身教来维系共享的和平状态。这种身教不需要任何公开的政治态度或行为。它是一个私下里进行的，孝顺家庭、尊重祖先与



传统、服从统治者的身教。它主要是作为一个维系社会和平和秩序的政治态度的示范。

这是对孔子那几段话一个站得住的阐释。它表明，市民领域并没有肯定的内含，只有当它充满了否定性的、破坏性的态度时才有存在的意义。对那些话的另一种解释是，当士绅个人不是作为一个公仆而是作为一个生活在自己家庭所在的社会里的人时，他们恭顺的目标也包括了君王及其领土，而这种态度又传播进了下等阶层，由士绅反复灌输给他们一种不仅仅要对其直接的主人也要对最高统治者本人俯首帖耳的态度。如果这第二种解释可以被接受的话，那么，我们就可以说，在孔子思想中有市民社会的一些因素。

在现代西方文明中，知识分子那种不为政务所拘（incivility）的传统被到处发扬光大；而孔子及其传人则把知识分子对统治者的服务看做是不言自明的，这是值得注意的。对（按照道的要求来统治的）王国利益的关心，就是对社会利益的关心。一个有道之国一定是一个统治者心系国民的国度。这是市民社会一个重要的方面，但它也可以存在于很少有市民性的社会背景下。除了宪法确是市民社会这种社会所特有的部分之外，市民风范想必也能在将来可以向市民社会演变的那种社会里广为散播。孔子虽然没有为市民社会中的宪法做好准备，但还是相当清晰地表达出了市民风范的基本要素。在知识分子身上施加了显出市民风范的责任，这是孔子有助于市民社会观念的一个精妙的成就。而与此同时，孔子反复向知识分子提醒一点，即拒绝为那种不符合道的要求的君王服务。这与西方社会过去两个世纪以来知识分子对市民社会的政治采取游离姿态又是一致的。^[2]孔子在这里与他在其他地方一样，抓住了对市民社会来说一个非常重要的现象，即毫不足惜地放弃高官厚禄。如果说存在着（孔子不想去面对的）某种政治局面的话，他关于不闻政务的提议还是完全与市民社会的模式相吻合的。

政治和政治制度

孔子关于士绅或读书人（用我们现在的话来说，就是知识分子）在政治和政府的行为如何得当的讨论向市民社会的理想迈出了一大步。但他没有想到有某种政治公共领域（即狭义上的市民社会）的存在，也就想象不到这个领域对知识分子——他们在现代社会可以像政论家之类的角色一样活跃——可能的开放，更不用说看到他们在这个领域的责任了。孔子十分明确地指出，要排除知识分子参与公共讨论和形成公共舆论这种可能性。事实上，如果知识分子没有担任公职的话，就被明确警告不要在政府事务上妄发议论。孔子两次在《论语》中说：“不在其位不谋其政。”^[23]也许是因为在孔子生活的时代里中国实际上不存在着政界对手之间的公开竞争，所以在他的思想中，也就几乎是看不到这种政治的。但公共政治活动的观念在他的思想中并非丝毫也没有，尽管他看到的竞选公职的唯一形式是在被任命为大臣或幕僚上的竞争。

孔子对孝顺和学习的褒扬有着与市民社会的观念可能相合的重要意义。市民社会的概念及其对有限政府、对商业及志愿组织构成的私人活动、对多元性的这些强调把政治和政治活动从至高无上的价值和主要的行动方式这种地位移到了与所有其他行动方式价值同等的位置上。在市民社会中，政治仅仅是许多行动领域中的一个，官职也仅仅是许多有价值的角色中的一种。孔子的看法与此很接近。他相信，政治和官职不应被看做人生全部的价值所在。“老者使他安逸，朋友使他信任我，年轻人使他怀念我。”^[24]^[25]——这是孔子毕生之志。“好学”的价值被放在为人“忠信”。^[26]^[27]这种潜在的公民价值的前面。这种价值的多元论与市民社会也是相吻合的。它抑制了那种有碍市民社会发展的政治狂热。孔子说起统治者及其官僚时总是要求对其进行制约。这成了他思想中的一个基本原则。不过，孔子所想象的对统治者的制约并没有像它们在市民社会那样通过制度去实现。



法 治

道的统治并不就是法治，但两者也不是完全不合。儒家特别是孔子和孟子很少提到法律、法规或法官。孔子几乎没有谈到立法。既然他认为“惩罚”和“法令”都不是确保一个有序的、和谐的社会的手段，他也许就把法律与强制性的制裁等同视之了。如果社会是由明君（所谓明君，是指行为有礼、尊重祖先、善于自制、不会置民于水火之中的统治者）来统治的话，社会就会是安宁有序的。这也就是说，不会存在摆在台面上的、异常激烈的公共辩论。

是否偏离道不是由一个议会机构或至高无上的法庭或最高级别的制约者来判定的，也无法由选民或公共舆论机构的满意与否反映出来。这样，统治者一旦偏离了道就会在倏忽之间使王朝陷入失序状态。孔子并没有明确提到，老百姓的骚乱是否因为他们认为统治者不把道当回事了，或是否因为他们的生活条件已跌落到了他们认为由道的规定所保障的水准之下。自然法（或习惯法）状态的道能被统治者默认吗？老百姓能模模糊糊地意识到按照自然法（或习惯法）的要求，他们应该以某种方式生活在某一个生活水准上吗？他们会认为，如果统治者的行为使他们的生活不符合某种生活方式，使他们没有达到某种生活水准，那么统治者就是逆道而行（或违背了自然法或习惯法），他们也就可以不再对其俯首帖耳了吗？如果是这样，就意味着老百姓认为权威的合法性源自其对道的尊奉。

孔子在道与王朝失序的关联上的看法也可以从另一个角度来阐释，即上天的授命者本身对世间事务的干预是通过导致王朝在某种程度的失序（即统治者的被推翻甚或他的王朝被颠覆）来表示它对统治者偏离道的不悦。当道得到了奉行的时候，公共领域或市民领域是不存在的。王朝的失序主要是指下等阶层的不受管束、桀骜不驯或犯上作乱。不仅道是老百姓的保护者（尽管这的确是如此），而且老百姓也是证实君王偏离道的标准。这就赋予了老百姓一个特别的作用：他们的不服管束是君王



偏离道的证明。

在前一种解释中，存在着一个萌芽状态的市民领域，因为老百姓在道的支持和天的注目下感觉到了他们的权利。但道在得到尊奉时，他们通常是恪守本分的（在公共事务上是任君王所为的）。只有当他们在为道所支持的“权利”被侵犯时，他们才会变得桀骜不驯甚至于诉诸暴力。不过，这两种解释能否讲得通还很难说。无论在哪种解释中，只要道得到了统治者的尊奉，公共领域就不会是老百姓能够在此立足的、合法的行动领域。老百姓在强化对道的顺奉上起不到什么作用。按照第一种解释，他们所能做的一切就是反对偏离道（或自然法或习惯法）的行为；而按照第二种解释，他们所能做的一切就是反抗他们遭受的剥夺，并以此证实上天的不悦而已。

除了提出道和明君传统的作用之外，孔子并没有为宪政打下基础。以道为例，道实际上从没有被确切地描述出来，除了用仁慈、礼貌、尊重、对社会和平秩序的关怀以及对军事冒险的避免等这些示例来表达意思外。孔子从没有说起在道和明君传统之外任何制约统治者的法律。（相反地，臣民倒是常常处于非常严厉的控制之下，要服从严格的禁令。）孔子或他的门人没有提到所有这一切。孔子没有为老百姓提供抗议官员行为的任何权利或制度安排。简言之，孔子没有为法治打下基础。不过，我们可以说，如果道被解释成自然法的等价物，那么，它也是可以被吸收进法律体系中的。只是这种可能性是孔子所不曾料想的。

立法机构和议会

儒家也没有为立法机构或议会做好准备。君王就是立法者，他按照大臣或幕僚的建议去行事，他们只需以道、习惯、仁之类的原则以及权宜之计来引导自己的行动。虽然我们可以说道——即由这个范围内的行动所展示出来的宇宙秩序——就是自然法的一种形式，但它是一种在个体或集体的自然权利上缄默不语的形式。（各种形式的家庭是唯一被提到的集体，而家庭所享有的唯一权利则是按照对父系祖先恭顺有加的方

式去行事的权利。)

个人对祖先、父母、上辈和统治者负有许多义务。孔子非常强调这些义务，但他并没有提到要将之立法或由行政官员和法官来执行它们。因为个体是没有权利的，所以，孔子对个人义务的强调就与他没有提及要颁布保护个体、公共机构和集体的权利的一整套制度完全是一致的。既然统治权主要在君王手里，那么建议成立立法机构就是与之不相合的。这种立法机构只可能起到劝告的作用，而这些事一直是由读书人在为统治者做的。

既然没有立法机构，也就无须立法机构成员的挑选过程。虽然选举并非挑选立法机构成员唯一的方式，但既然统治者不需要立法机构，既然那些可能被选出来的人并没有权利去表达他们的利益，所以，在孔子的思想里是找不到与代议机构概念相近的东西的。多数人，甚或被限定在相当狭小圈子里的少数人，无论是在一个被选出来的议会里还是在统治者面前，都不会去表达合法的要求，也没有建立代议机构的需要。孔子在处理立法的要求或愿望与统治者的决策之间的关系上是相当一贯的。老百姓或许有要统治符合法规的需求，但他们无处可说，而在孔子思想里也没有明确地提到老百姓怎样才能用反抗、叛乱或逃离之外的别的方式让统治者及其官员了解他们的需求。(我会在本文的“老百姓”那一节中稍微详细地去论述这个问题。)

儒家没有去设想一个由法来维系的秩序，即由法官来解释并运用到具体案例中的一般性的、抽象的法律秩序。它所想象的是一个道德的、从终极上说是形而上的秩序——道，由道来限制政府运用权力和限度。孔子当然知道法律，但他并没有提到它。想一下为什么会出现这种情况，这会是一件饶有趣味的事。难道是他认为法律是一种在控制个人行为主体上没有价值的方式？难道他认为对政府权威价值的道德信赖是制约主体行为唯一有效的规范？

孔子也没有想到要有一个分析事实、判断事实所适用的法律并作出判决的法官。他对审理或法官的独立性甚或它们存在的必要性也未置

一词。

利益和市场

一个统治者有维系统治的利益，老百姓有填饱肚子、将劳动置于体力可以承受的限度内的利益，父母有被尊重的利益，学者有任职于官府的利益。在孔子的思想中，这些都是合法的利益。孔子并没有认识到合法利益间的冲突。他接受的观点是：人有种种欲望，有些是适当的（如与道相合的欲望），有些则是不当的。是后者引起了个人之间、社会的不同部门之间、统治者和学者之间、统治者和老百姓之间的利益冲突。只有在道被违背的时候，才存在着偏狭的或局部的利益。与道相违把人还原到了动物的状态。正是在这种动物状态下，才会有冲突的存在。人类的这些冲突都是人为的，而与道相合就可以避免冲突。

背道而行的统治者可能会过分剥削并虐待他们的臣民，从而产生现在被看成是统治者和臣民之间利益冲突的东西。但这种冲突是不被允许和非法的，而造成这种冲突的利益差别也是不被允许和非法的。在孔子的思想中，没有考虑到允许表达和追逐不同利益，既对其逐求活动加以限制同时又加以保护的一整套制度程序，这套制度程序是在现代自由民主社会中才发展起来的。孔子想象不到在与道相合的框架中还有什么不一致的利益冲突。他也没有致力于思考在维持社会和平和秩序的限度内将利益冲突容纳进来的制度。因此，他就预见不到如何为维持最低程度的社会秩序而阻止那些冲突演化得太尖锐的问题。在他看来，与道相合就已足以遏止那些冲突。

孔子也不关心私人产权。他并不非难它，但他也没有论及它。他仅仅是接受既成的事实。只要不是“不义”之财，他并非不许可人获取财富。^[28] ^[29]但他显然是不把通过商业来获取财富看做值得称赞的：“政治黑暗，自己富贵，这是一种耻辱。”^[30] ^[31]尽管逐求利润是可以容忍的，但并不是值得敬重的。简言之，他对商业没有多少好感，但他似乎也接受了它的实际功用。相反地，在市民社会，商业有着受人尊敬的位



置。我想，对孔子来说，获取财富唯一的适当方式是来自继承或统治者的馈赠。商业总是与“小人”相伴的。孔子赞成劳动的分工，也容许产品的交换，但他从来没有像黑格尔那样走得那么远，即将市民社会界定为生产和交换的领域。

公开性与利益和目标的冲突

市民社会要求政府行为的公开性，因为如果统治者的仁对他的臣民来说是看不见摸不着的，那他又如何能影响他们呢？士绅所具有的卡里斯马式的影响也要求这种影响是可以被那些受其影响的人所看到的。不同的阶层是怎样以及在什么地方相互接触的呢？孔子在这一点上没有表态，这与法家坚持不许老百姓与上等人分享“如何使事物揭其端的思想”。^[32] ^[33]形成了鲜明的对比。不过，对致力于动用苛法来统治的法家来说，已颁布出来的法律和惩罚条款则是一定要让统治者的臣民周知的。而孔子在这一点仍没有表示什么看法。

孔子对商人之间的冲突也几乎没什么兴趣。他认为他们在社会生活中是微不足道的。孔子反对强制，但他并不反对为了肯定和恢复道而动用强制手段^[34]。^[35]理性和理性的讨论（包括对约束性规则的接受）是在发生利益冲突时进行温和的交锋所适用的技术。这是市民社会的核心。但孔子的思想并没有为此作好准备。^[36]

公共领域

孔子没有为这样一个领域打下基础，在这个领域里，社会成员不是作为家庭成员或君王的侍从而是作为公众成员去进行互动的。这里所谓的“公众”指的是由较为理性的讨论和信息交流而构成的一个集体。这类公众在孔子的时代里一定已经有了，尽管是以受着高度限制的方式存在着的。孔子和他的门人组成的共同体——这个共同体的剪影是由《论语》展现在我们面前的——就是一个明证。在朝廷或统治中枢里的大臣



之间的观点交流并不构成市民社会；在大地主家族的后人之间的秘密讨论或私下议论也构不成市民社会。这些当然是在从纯粹的独裁政治走向市民社会的过程中迈出的一步，但它们离构成市民社会还相差甚远。

孔子对公民资格的思考并不比对公众的思考更多。在他对各种基本成员资格的列举（这包括生者对祖先，儿子对父亲，妻子对丈夫，小辈对长辈，朋友对朋友）中，只有臣属于统治者的臣民资格或可被认为是属于公共领域的。这是孔子提到的人与人之间唯一不是由家庭关系、同代人关系或友情关系联结起来的关系。

统治者和他的官员之间的关系属于政治关系。只有统治者和非官员的臣民之间的关系或可说是构成了市民社会可从中发展出来的一个地带。公域（the public）是互惠和相互交换的地方。统治者和臣民间的关系正如孔子所认为的，在很大程度上是单向的。因此，它表现出的只是市民社会的某种发展潜力而已。如果这种关系要转型为市民社会的公域关系，那么它就必须焕然一新并变为双向的关系。

公共舆论

孔子在有关政府的事务上没有为公开的讨论（甚至可说是也没有为私下的讨论）留下发展余地。他认为，只有在政府官员位置上的人才可以议论时政。而对“公民”或臣民甚至对饱读诗书的人来说，对政府事务说三道四是不妥的，除非他们有行政上这样做的责任。“孔子说：‘不在其位，不谋其政。’”^[37] 读书人在研读经典的过程中，只有他们对官员的活动具有实用价值时才有理由去承担对国家事务的责任。对经典研读的目的主要不在于培养一个对政府的政策指向有一套理性的、明智的见解的高等公民阶层即学者—士绅（scholar-gentlemen）。孔子的思想正相反：政府的所作所为不关读书人的“事”，除非他们被任命为政府官员或顾问。如果不是这样的话，他们就该埋头做自己的事，政府的事与他们无关。

老百姓表达对政府的批评意见（如果这是可以想象的话）是与孔子

的思想相抵触的。对道的固守使种种批评看法即使不是有害的也显得是多余的。虽然孔子的看法与法家的看法有所不同，但法家说“一个人们爱说三道四的国家是被肢解了的国家”时，^[38]这离孔子的信念是相去不远的。孔子并没有用法家所用的严厉的语气来表达自己的思想，但在不赞同公众对政府事务进行讨论上，他的看法与法家没有什么两样。孔子总还允许在政府内部进行讨论，而法家甚至连这都不允许：“如今，君王就要被各种言说所迷惑了，官员就要被各种说法弄糊涂了。”^[39]

当孔子说“君子是团结而非勾结，小人是勾结而非团结”^[40] ^[41]时，他的意思可能指的不是我们所说的自愿社团，即为了利益和理想的共同追求并企图影响国家而成立的社团。他指的可能是人们相互可以进行沟通、讨论高级话题的友谊。他并没有想到公共的、有形的社团。结社只是为了彼此启发，而拉帮结派则可能旨在追求小集团利益和个人利益。但他所意指的派系也可能指的是为了非公共利益聚结起来的阴谋群体，这种群体与真正旨在公共利益的社团形成了对照。如果这种解释更接近孔子的意思，那么，从这个角度来说，他的确大略地将市民社会的观念勾勒出来了。但如果是这样的话，那也是《论语》唯一一处提到公共领域的。他并没有要进行讨论的意图，没有把驳难和答复作为到达真理的途径。即使是在孔子和他的门徒自己的实践中，也没有相互的对话，没有意见的交换，没有对其他人观点的批评，也即没有像苏格拉底指导他的对话者那样，或像弥尔顿和穆勒所褒扬的那样。^[42]孔子和门徒的对话很少持久深入，他们用的是一种简单得多的对话模式。但在孔子的时代，已经有了与哲学辩论有些相似的对话。无疑，在孔子逝世后不久，不同哲学学派的成员就开始了相互的攻击。但在《论语》里还很少看到这一点，孔子实际上也没有说这是有益的。

不过，在孔子与其门徒讨论的话题里还是有往这方面发展的潜力。由孔子门徒提问、孔子作答这样的方式来阐释问题和引出寓意，这显然表明包含在孔子的断言中的结论是需要阐释和引出寓意的。在他与门徒的对话中，他不断地试图廓清他语义的模棱两可。只是这些活动在孔子

所描绘的社会的正常运转中并没有被赋予重要的位置。

老百姓

也许在早期儒家时代，中国的治理组织和实践离市民社会时代的治理组织和实践的确是太遥远了，以至于即使是像孔子这样有市民趋向的人也无法想象到那种社会。尽管他像其他的政治哲学家一样思考了最好的或最适合的政治秩序，但他的想象力仍受限于他的见识。这其中的主要障碍在于孔子关于社会的中心的观念。他把社会看做有一个主要的中心（统治者和他的宫廷）和一大批次要的中心（显赫的家庭和亲族），它们在很大程度上是独立的，相对而言是自我维系的。所有的事务开端和决策都集中在主要的中心。人口的大多数即老百姓在关于他们生活其间的社会的任何一次讨论中都是消极被动、无声无息的。

孔子就像重视士绅那样重视“民众”或“老百姓”。孔子接受了这种看法，即统治者与老百姓之间有一个根本的差别：统治者治人，老百姓治于人。这种差别与其说是通过他们的口头表决而成的，不如说是由他们的角色定位所决定了的。老百姓的角色定位就是在农田千辛万苦、日复一日地劳作，当统治者的欲求或命令传达给他们后就得乖乖听从。^[43]老百姓对统治国家不可能有什么助益。他们的特长就是在田间辛勤地劳作，屈从并献身给统治者。^[44] ^[45]

孔子和孟子都没有赋予中产阶级或商人阶层多少地位。他们把商人看做是小人，因为商人关心的就是如何牟利。^[46] ^[47]在这方面，孔子对商人的否定比孟子还要强烈一些。在他看来，不可能期望在由小人构成的社会阶层中产生出学者和士绅。他从没有提到商人对政府的缺陷的弥补。他们的善举并不值得人们尊重，而他们对道的漠视也不影响社会的稳定、和平或秩序——至少，这种说法是可以被允许的一种推论。统治者和大地主会影响社会的存在状态，因为他们会影响老百姓的态度。如果他们不把道放在眼里，就会对民众的服从和忠诚产生消极的影响。孔子当然远非平等主义者，但他对不正当的不平等对大众所产生的影响非

常警觉。那种不平等会导致不稳定，这对孔子来说，是比物质匮乏和“人口稀少”还要令人担忧的事。^[48] ^[49]

我对孔子关于老百姓的思想并没有完全弄清楚。他当然并不羡慕其道德品质。而且，他相信当时的民心比远古的民心要更恶劣一些：“古代的人民还有三种（可爱的）毛病，现在呢，或许都没有了。古代的狂人肆意直言，现在的狂人便放荡无羁；古代自己矜持的人还有些不能触犯的地方，现在自己矜持的人却只是一味老羞成怒、无理取闹罢了；古代的愚人还直率，现在的愚人却只是欺诈耍手段罢了！”^[50] ^[51]此外，他还认为，那些对老百姓施加权威的人失去了道，老百姓就会一直处在无根的状态中^[52] ^[53] 不过，有一点是明确的，即孔子把老百姓看做是一国最重要的影响因素。他们的劳动、赋税、徭役、祭祀和兵役对统治者来说都显然是不可或缺的。因此，统治者就要这样来对待他们，即保证老百姓能最大限度地为统治者所用。

有时，孔子对老百姓的看法与法家的看法接近，尽管他的表述从没有那样严厉。他把老百姓当做是统治者不可缺少的工具，统治者对待他们的方式就是要保证他们对其持续不断的实用价值。孔子有时说，他们的价值仅仅是作为达成那个目的的工具价值。孔子偶尔又说，老百姓似乎应作为有利于统治者的精明的算计的对象。统治者疏远老百姓的行动会使他们不太听话和疏于生产，因为老百姓是以其人之道还治其人之身的。这些人被看做是没有任何特殊的欲求或被社会其他阶层尊重的欲望的。他们的行动总是被动的而非主动的。孔子实际上从不认为老百姓对依道而行有什么责任。

一般地说，老百姓被看做完全是被动的，干的是完成常规任务、履行职责、服兵役和徭役等活。从这个意义上说，也仅仅是从这个意义上说，他们是社会完整的组成部分。老百姓是一个消极的边缘群体，只是他们并非完全置身于社会之外。

孔子反复地说，统治者必须对老百姓行仁政。对孔子这种叮咛的一种解释是，老百姓从不曾是为社会利益所需的行动的自主者，他们构成

的是在道德上没有生命力的大众，即他们不会有道德的创举，而至多是服从和用体力辛苦地去履行职责。如果他们不被施以仁慈，他们对社会的构成来说不可缺少的特定作用就发挥不出来。然而，他们不是简单地被当做满足统治者欲望的体力工具，而是被简单地看做人们工作和生产的经济秩序的组成部分，这个秩序使统治者和豪门巨室不用从事体力劳动也可以活下来，可以去进行必要的仪式活动，可以去协调上天和人世的关系。

在另一种解释中，老百姓就不仅仅是在体力上才有地位和作用的了。他们也有与统治者同为社会成员的道德地位，他们可以分享共同的成员资格。老百姓的道德品性是趋于迟钝的，他们本身没有卡里斯马式的品性，但他们仍能对那些上等阶层即士绅和统治者的卡里斯马式的品性作出反应。

孔子一再地告诫统治者和官员不要以可能颠覆他们的方式来对待老百姓，不要动辄陷入给老百姓带来灾难的战争。老百姓应该仅仅基于统治者所提出的“正当的理由”才去服徭役。平民的物质需求必须始终被他们牢记在心。例如，当孔子听说一个官员（他自己的管家）拒受孔子给他的“粟九百”时，他问道：“你不能拿它来给乡亲吗？”^[54] ^[55]

老百姓的道德潜力

孔子常常告诫统治者说，他们必须行仁政。这种仁可被理解成对“老百姓”或“民众”内在的尊严的承认。既然孔子从没有说到一般意义上的人权，那么，他认为老百姓没有权利也就是与之一致的了。老百姓看来是缺乏道德尊严的，这种尊严是由掌握权力带来的。孔子在一个地方的确说过，“就着人民有权益之处因而使他们得利”^[56]是明智之举。不过，总的说来，他并没有提到老百姓的权利，也没有提到他们对其祖先的义务。他们别无所有，只能或者俯首帖耳，在土地上生产劳动，或者发泄怨恨、进行抵抗乃至造反起事。他们的忠诚是一种否定性的品德，它的存在意义在于对不忠的否定。如果放任老百姓自流，他们就会“偏

离正道”，就是“邪恶的”和“狡诈的”。以往当他们被漠视或没有被施以仁慈的时候，他们就是“不安于受束缚的”、“拒不妥协的”和“坚定不移的”。如果他们的统治者依道而行，施行仁政，他们就总是驯顺的和勤劳的；否则，他们就会变得怨气冲天和桀骜不驯。他们的迟钝是以怨恨和反叛为界的。若没产生怨恨和进行反叛，他们不过是循规蹈矩的乡巴佬而已。尽管他们容易接受来自统治者和士绅的影响，但后者对他们的影响还是很小的甚或是没有的。

老百姓是否拥有他们自己的某种尊严——这种尊严可以使他们成为更广阔地、按道的要求来统治的道德秩序的组成部分？孔子从没有提到老百姓留意道的义务。他们对其他入顺奉道的行为是没有反映的，但他们自己却又能按照道的要求去行事。孔子没有说起老百姓的仁。但他们对仁的接受又意味着什么呢？

下等阶层的道德可以被士绅的行为所提升，后者的卡里斯马品性是维持社会秩序的过程中的组成部分。士绅就像明智的统治者与民众的关系一样，“成人之美，不成人之恶。”^[57]而“小人”就像糟糕的统治者一样，“恰恰相反。”^[58]（孔子在此提到他人。可以允许我们设想他这里指的就是老百姓吗？）那么，士绅就是有卡里斯马式的人格力量的，是仁慈的，他可以激发起他人人格的潜能和仁慈之心。仁慈之心听命于道，道是神圣的法则。从这种解释来看，顺奉道的可能性、返求诸己的可能性就是遍及全社会的，而不完全取决于对经典的研读。它可能是人性所固有的。

士绅与治理有方的统治者的可比之处甚或说是相同之处显然体现在所谓统治就是自己的行为得当的看法上：“你自己带头端正，谁敢不端正呢？”^[59]这种同样发挥德性的卡里斯马权力的想法也表现在对犯罪的看法上：如果有权有势的人的欲求有节的话，“就是奖励老百姓偷窃，他们也不会去干的。”^[60] ^[61]

上等阶层的善念（比如统治者行善的愿望）会引来老百姓的善行。“君子能用深厚的感情对待亲族，老百姓就会走向仁德；君子不遗弃他的

、老同事、老朋友，那老百姓就不致对人冷淡无情了。”^[62]类似地，老百姓也受亲眼所见的影响，以礼仪（它是这种卡里斯马影响最明显的表现）为例证：“在上位的人若遇事依礼而行，就容易使老百姓听从指挥了。”^[63]孔子提出了士绅和明智的统治者在卡里斯马品性上的相似之处：“你想把国家搞好，老百姓就会好起来。领导人的作风就好比风，老百姓的作风就好比草。风向哪边吹，草就向哪边倒。”^[64]他还说：“老百姓可以使他们照着我们的道路走去，不可以使他们知道那是为什么。”^[65]^[66]在这里值得注意的是，老百姓是没有首创善举的能力的。他们可以对善举作出响应，而他们本身是不可能首创善举的。

孔子坚持认为需要的是统治者天生的那种善。“表面上爱好仁德，实际行为却并非如此”^[67]的做法也许可以使一个官僚或来自富贵之家的人“显贵”，但它不可能有如同天生的仁慈那样的影响力。“身正”在孔子对统治者的点拨中有突出的位置。“曲”的下属可以被其上司的正直所矫“直”：“把正直人提拔出来，位置在邪恶人之上，能够使邪恶人变得正直起来。”^[68]类似地，如果上司自己勤奋工作，那么下属的心思也就会被引导在工作上。在与政治相关的问题上，孔子所说的是：“自己给老百姓带头，然后再让他们勤劳地工作。”^[69]^[70]

但即使有理由相信孔子给出了唤醒在老百姓中对卡里斯马的影响作出反映的道德潜力或能力的可能性，但显然，他并没有设想一个由民众主动参与的社会。未就任政府官职的读书人都不宜讨论政府事务，就更不用说民众了。要说未就任政府官职的读书人在政府事务上是完全缄默不语的，这未必合适；但对民众还是可以这样说的。的确，老百姓如果没有来自上层的仁慈的影响，那么，他们除了干体力活和充当赋役外是别无它能的。

如果一个士绅（也就是一个士大夫）“发言”（即在他履行行政职责时）草率行事，需要别人纠正用词的话，^[71]那么，由此带来的影响就会扩展到“人民不知如何是好无所措手足”的地步，这是因为“刑罚不得当”以及“礼乐没有举办”的缘故。^[72]如果那些上等人不“好礼、



好义、好信”，^[73]那老百姓就会变得无礼、不从和虚伪。而如果他们接受了上等人的仁慈的影响，那他们可能就会变得更加勤奋、懂礼和顺从。^[74]而天下一旦失去了仁，就离动荡和造反不远了。

老百姓也愿意对他们的统治者抱有信心。如果能够让老百姓丰衣足食、国家军备充足，那么老百姓就会充满信心。按照孔子的说法，信心甚至比丰衣足食和军备充足还重要得多。军备是最可有可无的，粮食也是可以去掉的，因为“自古以来谁也免不了死亡”，但“如果人民对政府缺乏信心，国家是站不起来的。”^[75]^[76]孔子的表述也许可以这样来阐释：只有靠信心，老百姓才能稳固地附着在这样一种社会身上，即作为一种存在于由道所支配的宇宙秩序内的道德秩序的社会。

如果老百姓的生存条件恶化的话，那么他们就可能堕落到狂暴的状态中去。事实上，当孔子将道德品质赋予老百姓的时候，他对他们的道德倾向的持续能力是抱着怀疑态度的。当一个士绅陷入不幸的状态时他还比较容易摆脱，而对老百姓来说就不那么容易了。既然他们缺乏恒心，他们也就发现自己“一穷就无所不为了”。^[77]^[78]

边缘的潜在道德倾向是受中心的取向所影响的。老百姓对社会的依附性和他们的道德取向是受上等人对自己的祖先的孝敬所提升的。^[79]他们会接受孝的卡里斯马特性的影响。他们或许也会受自己的传统所制约，尽管孔子并没有谈及老百姓中的传统性。秩序在大众中得以维持主要是通过统治者的以身作则来起作用的（“你自己带头端正，谁敢不端正呢？”）。^[80]孔子说，如果统治者对待人民的事情严肃认真，老百姓“就会对统治者的政令严肃认真”；如果统治者施以仁行，老百姓“就会对统治者尽心竭力”；如果统治者提拔好人，教育能力弱的人，老百姓“就会接受劝勉”。⁸¹⁸²

如果上等人带头努力工作的话，大众也就会勤奋工作。^[83]^[84]这意味着，他们努力工作并不是为他们自己捞取经济上的好处或出于他们本性认为应该这样去做。他们只有在上等人作出身教时才会去这样做。如果他们是被严肃认真对待的，那么他们就是虔敬恭顺的，就会对上等人

所作出的行为举止的表率作出积极而明确的响应；而如果他们被粗暴地统治，那他们的反应就恰恰与之相反。他们自己心中并没有行善的趋向。孔子说，“君子能用深厚的感情对待亲族，老百姓就会走向仁德；君子不遗弃他的老同事、老朋友，那老百姓就不致对人冷淡无情了。”^[85]但他显然并不期望老百姓对其祖先自动表现出孝来。

不过，孔子在另一个场合中又提到老百姓也是要求仁慈的。^[86]^[87]把这段话的意思仅仅理解成他们需要由士绅的仁行所提供的益处，这也许太有限。这段话的含义可能指的是老百姓本身也有仁慈之心。不过，我认为前一个解释更有道理，因为孔子提到仁时多数情况下是把它当做是由士绅来施行的特性，有时则是由统治者来施行的，但绝少由老百姓来施行的。

孝敬、热忱和让自己按社会所期望的去行事——老百姓以此方式行事当然是有助于社会的和谐和安宁的。但并不因为他们的欲望的合法性或因为他们的欲望源于与道相合就会受到社会同等的重视。老百姓通常置身在士绅的集体性自我意识之外。

当孔子说“老百姓可以使他们照着我们的道路走去，不可以使他们知道那是为什么”时，^[88]这是对自己分析的一个总结。卡里斯马的品性是从中心阶层那里来的；边缘阶层可以接受它，但绝不会成为卡里斯马的生发之地。士绅遭遇困境时所展示出的是品性的稳定，而老百姓在此情况下就相反，就要陷入极度的混乱之中。要防止这种混乱，统治者就必须保证老百姓即使是在困难时期也能够填饱肚子。

从原则上说，并无法阻止一个平民出身的人学习文化并获得教育带来的好处，无法阻止任何一个已经摆脱野蛮状态的人学习经典课程并因此成为一个士绅以及（可能）成为一个各方面与华夏人无异的人。但老百姓“困而不学”^[89]，因此，他们是“最下等的”^[90]。只是如果他们真去学的话，他们也是完全可能成为士绅的。

孔子对老百姓的看法在一些重要的方面很像欧洲 18 世纪为止对老百姓的看法。按照那种看法，没有财产的工人阶级和佃农、自耕农对国家

是无关紧要的，因而也就不是国家真正的组成部分。不过，这也并非孔子始终如一的想法。就他提出了老百姓有分享集体性自我意识的潜力而言，他还是有助于形成市民社会最早的传统。

让我们来总结一下上面的分析。儒家对老百姓的看法有一个变动的幅度，这个幅度是从用卡里斯马把边缘吸纳进社会的观念到“兽医的”（veterinarian）观念，后一观念是把人看做是一个被给予关心的动物。按照前者，中心的卡里斯马（这个中心是因为其研读过经典而非中心区别开来的，由其讲究礼与孝而发育起来的）使位居边缘的老百姓靠拢由皇帝、仆从和官僚占据着中心的道德秩序。如果中心的仁不能唤来更多的仁的话，那么，它至少也能激发起边缘对仁的赏识。边缘就是以这种方式汇入到中心的集体性自我意识里去的。相反地，如果按照那种兽医论的观念，既然老百姓在用食物和徭役来维系统治者及其仆从上起着重要的作用，那么，他们就必须被待以这样一些方式，这些方式能够维持他们驯顺的勤奋，能够压制住他们固有的执拗和反叛性。后两种品性会因民不聊生或让老百姓得不到喘息之机的政策而被激发出来。在那种兽医论看来，边缘的道德趋向是不可忽视的。

以上这两种看法都在士绅和老百姓之间作了明显的区别。这种区别并不简单地在于是否读过“五经”。孔子很少把仁、礼、中庸和内在的宁静这些品性赋予老百姓。老百姓一般是不可能具有这些品性的，当然更不是天生具有这些品性，但他们对此还是肯定有所知觉。在孔子看来，尽管老百姓自己绝不会产生出这些品性，或者他们的这些品性不得不由外在的示范以及适当的条件来维持，但他们也是可以对此作出反应的。^[91]

相反地，在市民社会中，老百姓有自己的价值和信念，有内在的、为统治者所承认的尊严。正是通过作为某一社会的疆域内的居民以及作为一个人所固有的尊严，他们才成其为公民。他们所共同具有的这些品性不会因为他们在财富、地位、权力或知识上的差别而相形见绌。因为有了这些使他们成为公民的品性，他们就有权通过代议机构参与在政府管辖范围内的各种事务上的决策。他们不是由雕塑家般的统治者（sculp-



tor—ruler) 任意来模塑的泥土。他们需要受教育和有知识，但不这样也不会减少他们作为公民的权利的有效性。

市民风范

孔子在罗列士绅与其祖先、父母、妻子、幼辈、老人和君王的关系及其的义务时，没有谈到市民社会特定的市民范畴。尽管他在一个地方的确说过“弟子……（要）博爱大众”^[92] ^[93]，但他从不曾涉及一个公民与其他公民之间的关系。当樊迟问仁为何物时，他也表述了类似的想法——他这位老师只是简单地说：“爱人。”^[94] 这里并没有提及对社会或对中国的服务，实际上连对朝廷的服务也没有提及——孔子说到的只是对君王或国王的服务。事实上，社会本身是被放在第二位的。

不过，在一些重要的方面，孔子也可说是市民社会观念（哪怕它们是多么的零碎和原始）的伟大先驱。他并非没有注意到作为市民社会美德的市民风范的某些因素。尽管孔子没有分析仁的派生影响，但仁确是市民风范一个如此重要的因素。在市民性或市民风范与家庭的忠诚之间可能有冲突的地方，孔子通常是缄默不语的。而当他实际上谈及此时，他决定站在家庭的忠诚这一面。比如，他更喜欢为其偷羊的父亲“进行隐瞒”的人，而不喜欢在类似的事上告发其父亲的人。^[95] ^[96]

我们对这种看法需要加上重要的限定条件。孔子所褒扬的许多特性或许都可以被看做是市民风范的不同形式或组成部分。因此，士绅的美德尽管并不总是明确地与他们和统治者的关系连在一起的，但它们确是与市民社会的状态高度吻合的美德，即使在孔子的时代中并不存在市民社会的组织。更具体地说，孔子所褒扬的第一个美德是仁。仁尽管没有被清晰地定义，但它似乎意味着的是对他人的一种善意。温和、宁静、安详、谦和、镇定、礼貌、制怒，所有这一切都可以被包含在仁的观念中。如果在经济领域的个人主义、野心和贪恋确该受到抑制的话，那么，它们的确就是市民社会所需要的美德。

可能正是因为孔子对商业眷顾不及（他是不看重商人或手艺人的），

所以使他说出这样的话来：“不为人知，我却不怨恨，这不也不失为君子吗？”^[97] ^[98] 他想到的当然不可能是在竞选上失败的候选人。他更可能想到的是那些在官僚机构和咨询机构里求取一官半职或飞黄腾达的有野心者。他或许也想到了一个未能成为君王的心腹的谋士。但无论如何，这句话的意思都是同样的，即是说当你的目标没有实现的时候，不要怒气冲天。

正如在对士绅的美德的其他讨论中一样，孔子高度地赞赏了人的欲求有度以及愿意放弃只有通过暴行才能实现的目标。他还建议要避免那些强化成功与失败、胜与负之间的差别的言行。尽管孔子并没有生活在市民社会中，但他的确理解，在任何一个社会，维持在争夺稀缺物品时的和平都是多么的重要。一个社会如果不能使人安心接受无法实现目标（无论这目标是多么的重要）的失败，那就不可能成为市民社会。

可信赖性 (trustworthiness)

值得注意的是，在中国社会陷入混乱失序时，那些虽经多年的苦读、通过了一次次严格的考试、最后却没有获取官职的学者只有很少的人会去参加旨在推翻在位统治者的反叛。从这个角度来说，学者也就是孔子所说的士绅。一个士绅必须是值得信赖的。那些与他打交道的人肯定可以相信他会信守诺言，不会口腹蜜剑。可信赖性的观念以对他人的性情的洞悉为前提。不过，他人会履行诺言或遵守他所接受的义务这一点并不仅仅是个预言。可信赖性实际上是融进每一种关系里的一种美德。它在孔子生活的社会里并不比他没有提到的市民社会里少，诸如父子之间、夫妻之间、长幼之间、主仆之间、君王与官员之间的可信赖性。可信赖性、平和以及中庸，这些士绅的美德在市民社会中也是基本的美德。^[99]

尊 重

遵从，有时又被说成是尊重，是儒家中一个最基本的美德。它是一



个人与祖先、长辈、父母、主人和统治者等种种基本关系中最主要的特征，是各种美德中最常见的、最普遍的。在孔子看来，除了朋友的关系之外，所有的关系都是具有层级的，而遵从或尊重在儒家的层级社会中就是最必要的美德。孔子并没有试图详述他对一个可望的市民社会的看法，他自然就不会指出在不同的社会阶层间的相互尊重会巩固那种类型的社会。不过，从置身于市民社会中的观察者的角度来看，有一点是显然的：尊重——对他人作为同一社会的成员以及同为人类的尊重——确是市民社会必要的组成部分。它是孔子如此看重的、有助于市民社会的运转的另一种美德（这些美德都是市民风范的变项）。

灵活性

孔子说：“一个善于学习的君子是不会一成不变的。”^[100] ^[101] 可变性是市民社会的一种美德吗？是的。可变性对任何一个现实的统治者来说都是必须的。所谓现实的统治者，是说统治者明白自己的目标（无论是个人的还是集体的）是无法完全实现的，或者只有完全放弃其他目标才能实现。孔子并非拘泥不化的人。

孔子没有详细地描述可变性。但它似乎与韦伯的“责任政治”（Verantwortungspolitik）的观念相近。“责任政治”是由这样一种责任感所引导的政治活动，即就同时想实现的多重目标或个人或集体的多种满足而言，没有哪个目标是完全可以实现的，每一个目标都只有在某种不完美的程度上并以放弃其他一些目标为代价才能实现。这种政治活动需要的是妥协，既在任何特定个人所逐求的各种目标间的妥协，也在各种为个人或集体奋斗的目标间的妥协。

视野开阔

虽然儒家的思想是与科层制联系在一起，但孔子的士绅观与科层管理所通常要求的精细的专业分工是相对立的。他说：“君子并不像器

皿一般。”^[102]^[103]也就是说，士绅并不是供人使唤的工具。他的义务是按道的要求去生活并服务于君王。他不是作为君王的工具而是道的行动主体，他这样行动旨在使君王自己的行为与道更紧密地联系在一起。这种意向只有通过通过对经典深思熟虑的研究而不是通过专业化的技术钻研或学识的积累才能获得。这一点是孔子反复强调的。

作为一个士绅的特性必须视野开阔。这就意味着对社会以及对在社会中相互争夺的利益的广泛的理解。视野的开阔（这与专业化打在人思想上的狭隘烙印正相反）是关心公共利益所必要的前提条件，而公共利益又是市民风范这种态度的突出特征。孔子的士绅概念毫无疑问在这方面是市民风范观念的一个轮廓。

容 忍

市民风范的另一方面是容忍。尽管容忍是儒家论列的一个美德，^[104]^[105]但它并没有扩展到宗教、哲学或伦理的不同信仰上去。^[106]孔子说，容忍是那些“在高位”的人所需要具备的。他这样说的意思是什么呢？他意指的是要容忍那些离经叛道的人吗？他意指的是要容忍那些无视礼的人或那些无视其祖先精神的人，或无视其在世的父母的人吗？我们对此不清楚。不过，有一点似乎是明显的，即孔子从不推崇采取激烈的惩罚行为来反对那些叛离了正统信念和行为标准的人。例如，他就不推崇监禁或流放。对孔子来说，容忍完全是可与不赞成并存的。这是一个对承认差别的合法性的市民社会相当重要的看法。

教会和国家

在教会与国家的关系这个在市民社会如此重要的事情上，孔子没有说话。在他关于宗教和国家的看法中，他是信奉君主专制主义的人（caesaropapist），即君主就是“高级神父”，在孔子那里从没有出现过两者分离的问题。



民族性、地区 (locality) 和疆域 (territoriality)

民族性（即有着或多或少同质性的地方）是有助于市民社会的。它用所有人都分享的单一的集体性自我意识使所有生活在某一疆域内的个人产生了单一的集体性。孔子对中国民族性的看法是模糊的。他把中国人仅仅看做是与“野蛮人”相对的。在他的论述中，中国作为某个有别于各个中国王朝的东西的意指仅仅是被一带而过。

孔子很少提到疆域。他也没有赋予地区以重要性。他有几次提到了“村庄”，但没赋予其什么价值。^[107] ^[108] 他认为，并没有什么东西附着在疆域上，附着在祖祖辈辈生于斯长于斯的这个疆域所构成的集体上。就孔子特别强调宗族和祖先的位置而论，在《论语》中却找不到对地域的虔敬，这是特别有趣的。如果统治和生活的条件在别的王国更令人满意，他鼓励人们迁居。他在一个地方说道，一个士绅不应该太依恋一个特定的地方：“士如果留恋安居，就不配为士了。”^[109] ^[110] “地方 (place)” 在孔子的社会观中没有特别的位置。他在战国时期各个王国间没有看到民族性的意义，这可能也是正常的。^[111]

王国倒是常常被提到，君王就更是如此了。对孔子来说，王国就等同于中国社会。它是一个有着浓厚不平等色彩的社会，这种不平等不仅是在财富和权力的分配上，更重要的是，是在构成社会成员资格所具有的基本特性上。那些与道有着密切接触的人（包括作为中国社会名义上统领的君王和那些在经典中学会了忧道、解道的人）成了中国帝制社会的中心。而社会上其余的人则不同程度地被看成是重要的前提条件，或为中心的工具，或是仁（这是道扩展其合法性的渠道）潜在的接受者。在中心与边缘之间的这种障碍是市民社会最重要的障碍，而使中心和边缘在一个共同的道德秩序中彼此更为靠近，这就会产生走向市民社会的潜力。

对那些听我讲述这些独到思想的中国年轻人来说，孔子的思想作为

一种令人感到鼓舞的市民社会传统的渊源是可以加以利用的，甚至他不是作为这种传统的渊源也仍是有用的。

让我们从后者来分析前者。孔子在关于市民社会的构成上完全是没有说法的。他一点也不懂得选举，政党的竞选，代议机构，行政、立法和司法的分离，公共讨论和舆论，言论自由和新闻自由，结社、游行、请愿自由。他在人权上也几乎是没有说法的。他对民族性或诉诸于生活在一个疆域内的人们的共同存在的社会构成几乎没有兴趣，那些更多具有的是道德价值或形而上的意义。出现在我们关于自由民主的民族国家的现代观念中的市民社会的这一切要素在《论语》里面都几乎是付之阙如的。

但当我们的视线转向受过良好教育者通过公民服务而承担的服务社会的义务时，儒家又是作为与市民社会不可分离的一种中国传统的起点展现在我们面前的。他没有把他对别样的中国社会的信念抽象出来，这一点并没有下面这一点重要，即他的兴趣主要在于分析士大夫天生的市民美德（即市民风范）上。正是在这个有限的然而关键的地方，孔子可以被看做是市民社会观念的一个先驱。

(应星 译)

注 释

[1] 译自 Tu Wei-ming (ed), *Confucian Traditions in East Asian Modernity*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996。本译文部分内容亦经过北大政治学系的李强先生和中国社会科学院哲学所的李河先生校读过，特此致谢。——译者注

[2] 值得一提的是，列宁将资产阶级社会看成是国家在其中起着资产阶级的执行委员会这种作用的社会。

[3] D.C.Laus 所译 *The Analects: Confucius* (Harmondsworth: Penguin Books, 1979), 15.5, p.132。

[4] 《论语》此处的原文是“礼之用，和为贵。”——译注。

[5] Analects,1.12,p.61.

[6] 《论语》此处的原文是“子夏曰：‘贤贤易色；事父母，能竭其力；事君，能致其身；与朋友交，言而有信。虽曰未学，吾必谓之学矣。’”——译注。

[7] Analects,1.7,p.60.

[8] 《孟子》此处的原文是“如使予欲富，辞十万而受万，是为欲富乎？”——译注。

[9] D.C.Laus 所译 Mencius (Harmondsworth:Penguin Books,1970) ,2B: 10,pp.92-93.)

[10] Analects,9.24,p.109.

[11] 同上。（此引文出处疑有误——译注。）

[12] Analects,8.13,p.94.

[13] 本段落中，《论语》有关的原文是“说而不绎，从而不改，吾未如之何也已矣……邦有道则仕，邦无道则可卷而怀之……天下有道则见，无道则隐。”——译注

[14] 《论语》此处的原文是“子路曰：‘不仕无义…君臣之义，如之何其废之？欲洁其身，而乱大伦。君子之仕，行其义也。道之不行，已知之矣。’”——译注。

[15] Analects,14.21,p.151.

[16] 《论语》此处的原文是“陈成子弑简公。孔子沐浴而朝，告于哀公曰：‘陈恒杀其君，请讨之。’公曰：‘告夫三子！’孔子曰：‘以吾从大夫之后，不敢不告也。君曰“告夫三子”者！’之三子告，不可。孔子曰：‘以吾从大夫之后，不敢不告也。’”——译注。

[17] Analects,14.21,pp.127-128.

[18] 《论语》此处的原文是“‘孝乎惟孝，友于兄弟，施于有政。’是亦为政，奚其为为政？”——译注。

[19] Analects,2.21,p.66.

[20] 《论语》此处的原文是“修己以安人……修己以安百姓。”——译注。

[21] *Analects*,14.42,p.131.

[22] 在此应该提一下儒家对理性和科层制的看法。首先，科层制可以是与独裁寡头甚或是与极权主义并行不悖的。尽管市民社会领域想要防止被侵犯和削弱就必须抑制科层权力，但科层制对市民社会来说仍是必要的。在儒家看来，它并不是一个危物。既然由道对政府行动的边界作出了规定，那么儒家学者就不应跨越这些边界。儒家关于学者从政的建议是由他们意识到统治者为了恰如其分地进行统治就需要了解道这一点而生发出来的。除了通晓治道之外，彬彬有礼和正直诚实也是儒家学者完成其使命所需要的品性。儒家从未提及由受教之人来从政与富豪之家出身的官僚来从政相比所具有的更高的效率问题。

[23] *Analects*,8.14,p.94 和 14.26,p.128.

[24] 《论语》此处的原文是“老者安之，朋友信之，少者怀之。”——译注。

[25] *Analects*,5.26,p.80.

[26] 《论语》此处的原文是“子曰：‘十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好学也。’”——译注。

[27] *Analects*,5.28,p.80.

[28] 《论语》此处的原文是“不义而富且贵，于我如浮云”。——译注。

[29] *Analects*,7.16,p.88.

[30] 《论语》此处的原文是“邦无道，富且贵焉，耻也”。——译注。

[31] *Analects*,8.13,p.94.

[32] 《商君书》此处的原文是“民不可与虑始”。——译注。

[33] *Book of Lord Shang:A Classic of the Chinese School of Law*,J.J.L. Duyvendak 译 (London:A.Probsthain,1928) ,p.169.

[34] 《论语》此处的原文是“陈成子弑简公。孔子沐浴而朝，告于哀公曰：‘陈恒杀其君，请讨之。’”——译注。

[35] *Analects*,14.21,pp.127-128.

[36] 法家不仅清楚地知道利益冲突的可能性，而且他们在如何处理这些冲突上的思想也很明确：统治者必须将这些冲突压制下去。

[37] *Analects*,8.14,p.94;也见 14.26,p.128.

[38] *Book of Lord Shang*,p.188.

[39] *Book of Lord Shang*,p.190.

[40] 《论语》此处的原文是“周而不比，小人比而不周。”——译注。

[41] *Analects*,2.14,p.65.

[42] 很难说对政治问题进行公共讨论的想法为什么会出现在那个时代的希腊。也许希腊城邦的小规模使得这种安排可行，而中国这样广袤的疆域和众多的人口是不允许出现这种情况的。

[43] *Mencius*,3A:3,P.99.

[44] 《孟子》此处的原文是“经界既正，分田制禄可坐而定也……无野人，莫养君子。”——译注。

[45] 孟子比孔子更强调统治者和被统治者之间的相互支持，而孔子认为被统治者的首要责任就是自我修养。参见 *Mencius*,3A:3,P.100。

[46] 《论语》此处的原文是“小人喻于利。”——译注。

[47] *Analects*,4.16,p.74.

[48] 《论语》此处的原文是“不患寡而患不均，不患贫而患不安。”——译注。

[49] *Analects*,16.1,pp.138-139.并参见 Lau 在第 138 页对这段话的注释。

[50] 《论语》此处的原文是“古者民有三疾，今也或是之亡也。古之狂也肆，今之狂也荡。古之矜也廉，今之矜也忿戾。古之愚也直，今之愚也诈矣！”——译注。

[51] Analects,17.16,p.146.

[52] 《论语》此处的原文是“上失其道。民散久矣。”——译注。

[53] 参见 Analects,19.19,p.155。

[54] 《论语》原文中只说了“粟九百”，省略了度量单位。此外，《论语》在此处并不是一个疑问句，而是一个祈使句，其原文为：“以与尔乡里乡党乎！”——译注。

[55] Analects,6.5,p.81.

[56] 《论语》此处的原文是“因民之利而利之。”——译注。

[57] Analects,7.16,p.115. (此引文出处疑有误——译注。)

[58] Analects,7.16,p.115. (此引文出处疑有误——译注。)

[59] Analects,12.17,p.115.

[60] 《论语》此两处的原文是“子帅以正，孰敢不正？…苟子之不欲，虽赏之不窃。”——译注。

[61] Analects,12.18,p.115.

[62] Analects,8.2,p.92.

[63] Analects,14.41,p.131.

[64] Analects,12.19,pp.115-116.

[65] 在本段落中，有关《论语》的原文是“君子笃于亲，则民兴于仁；故旧不遗，则民不偷……上好礼，则民易使也……子欲善而民善矣。君子之德风，小人之德草。草上之风，必偃……民可使由之，不可使知之。”——译注。

[66] Analects,8.9,p.93.

[67] Analects,12.20,p.116.

[68] Analects,12.22,p.117.

[69] 在本段落中，有关《论语》的原文是“色取仁而行违……举直错诸枉，能使枉者直……先之劳之。”——译注。

[70] Analects,13.1,p.118.

[71] 参见 Analects,12.17,p.115. (此引文出处疑有误——译注。)

[72] Analects,13.3,p.118.

[73] Analects,13.4,p.119.

[74] 在本段落中，有关《论语》的原文是“名不正，则言不顺；言不顺，则事不成；事不成，则礼乐不兴；礼乐不兴，则刑罚不中；刑罚不中，则民无所措手足……上好礼，则民莫敢不敬；上好义，则民莫敢不服；上好信，则民莫敢不用情。”——译注。

[75] 《论语》此处的原文是“子贡问政。子曰：‘足食，足兵，民信之矣。’子贡曰：‘必不得已而去，与斯三者何先？’曰：‘去兵。’子贡曰：‘必不得已而去，与斯二者何先？’曰：‘去食。自古皆有死，民无信不立。’”——译注。

[76] Analects,12.7,p.113.

[77] 《论语》此处的原文是“君子固穷，小人穷斯滥矣。”——译注。

[78] Analects,15.2,p.132.

[79] Analects,1.9,p.60.

[80] Analects,12.17,p.115.

[81] 在本段落中，有关《论语》的原文是“慎终追远，民德归厚矣……临之以庄，则敬；孝慈，则忠；举善而教不能，则劝。”——译注。

[82] Analects,2.20,p.65.

[83] 《论语》此处的原文是“子路问政。子曰：‘先之劳之。’”——译注。

[84] Analects,13.1,p.118.

[85] Analects,8.2,p.92.

[86] 《论语》此处的原文是“民之于仁也，甚于水火。”——译注。

[87] 参见 Analects,15.35,pp.136-137.

[88] Analects,8.9,p.93.

[89] Analects,16.9,p.140.

[90] 《论语》此处的原文是“困而不学，民斯为下矣。”——译注。

[91] 孟子在统治者与老百姓的关系上有更对称的观念。他说：“乐民之乐者，民亦乐其乐；忧民之忧者，民亦忧其忧。乐以天下，忧以天下，然而不王者，未之有也。”（Mencius,1B:4,p.63）另见：“君行仁政，斯民亲其上，死其长矣。”（Mencius,1B:12,P71）

[92] 《论语》此处的原文是“弟子，入则孝，出则悌，谨而信，泛爱众，而亲仁。”——译注。

[93] Analects,1.6,p.59.

[94] Analects,12.22,p.116.

[95] 《论语》此处的原文是“叶公语孔子曰：‘吾党有直躬者，其父攘羊，而子证之。’孔子曰：‘吾党之直者异于是：父为子隐，子为父隐——直在其中矣。’”——译注。

[96] Analects,13.18,p.121.

[97] 《论语》此处的原文是“人不知而不愠，不亦君子乎？”——译注。

[98] Analects,1.1,p.59.

[99] Analects,1.4-8,pp.59-60.

[100] 《论语》此处的原文是“子曰：‘君子不重，则不威；学则不固。’”英译者对“学则不固”的翻译疑有误。——译注。

[101] Analects,1.8,p.60.

[102] 《论语》此处的原文是“君子不器。”——译注。

[103] Analects,2.12,p.64.

[104] 《论语》此处的原文是“宽则得众。”——译注。

[105] Analects,20.1,p.159.

[106] 孟子认为，杨朱的自利哲学“是无君也”，而墨子倡导的兼爱则无异于“是无父也”（Mencius,3B:9,P.114）。在孟子看来，这些异端邪说迷惑了人们，对社会是危险的，是王朝衰落的一个象征。为此，他希望“息邪说”（Mencius,3B:9,p.115）。孟子认为应该阻止这些邪说的流行，尽管他没有提及阻止的方式。

[107] 《论语》这几处原文涉及到地区的用词是“十室之邑”和“乡人”等。——译注。

[108] 参见 Analects,5.28,p.80;13.18,p.121;13.24,p.122;17.13,p.145.还有一处提到了“宗庙” (Analects,10.1,p.101.)

[109] 《论语》此处的原文是“士而怀居，不足以为士矣。”——译注。

[110] Analects,14.2,p.124.

[111] 孟子似乎对地域有更多的情感依恋：“世守也，非身之所能为也。效死勿去。” (1B: 15,p.72)。



文学的区别及翻译工作（修改稿）

——特蕾莎·哈·琼·查的《听写及没有回归的重复》

酒井直树

把“语言”或“文学”视为某民族“谱系”的保证人（记住nation在拉丁文里几乎有一种优生学的涵义）的诱惑，让人想起类似的（经常具有破坏性）对“肤色”概念的使用，无论在何种情形，这都明显意味着一种排他的过程，即使其所得结论是为了补偿这种排他性而探究某种普遍性的标识，最终也不外是经由这一过程而提取种族、语言或文学的纯粹“血统”。

——詹姆斯·斯尼德，《国家与传播》

纵然不是在使用非母语的语言谈话的时候，也在自己的语言中成了异邦人。甚至没有使用方言俚语，但在同一种语言中，竟然也成了两种国语、多种国语的使用者。

——吉尔·德勒兹及菲力克斯·伽塔利，《一千个高地》

一、时代错位式的开端

不管我们多么强烈地希望帝国主义不曾支配过现实，我们也已经不可能抹掉帝国主义历史遗留下的结果。我们生活在过去和不断发展着的现在的帝国主义策略的影响中，当今世界上每一个人都不可避免地要承受这种影响的无所不在的后果。这些后果使某些人能够从中攫取几乎是无限的特权，而另外的人则因此被置于无穷的苦难中。我们必须注意的

是这些帝国主义策略总是成功地制造出比它们最初预设更进一步的目标，并且各种帝国主义总是被它们在自我实现的过程中不情愿地或无意识地生产出来的东西所审判、批判和威胁。因此，把过去时态的帝国主义话语的意图，和至今犹存的帝国主义未曾预期的遗产联系起来，造成一种时代错位式的连接，我相信有可能寻找到批判地解析帝国主义话语的有效位置和视角。

在本文，我使用“帝国主义未曾预期的遗产”这一词语，首先想到的，是包括散居各地的犹太难民在内的许许多多被流放被压迫的大众。如果忽略帝国主义策略对这些被压迫者以往生存环境的破坏，就无法理解他们的存在。

二、文学与母语

英语在全球的应用经常由于它对其他语言的压制以及对信息的垄断而受到批评。毫无疑问，对英语的这种普遍接受既不能和英美帝国主义的历史（在一个多世纪中，日本人一直热衷于试图在其自己的版本中复制这种历史）割裂开来，也不能和世界性影响日益显著的跨国资本主义无所不在的渗透割裂开来。现在更常见的是对英语帝国主义的批评被置于一种以民族语言及文化认同为前提的特殊主义基础之上。在这种特殊主义理论中，每个民族用自己“固有的”母语来表达自身被视为一种准则，世界则被理解为各民族语言的相对性配置。换言之，在这里，一个多元化的国际世界图像（最好的例子可以在战争期间日本的“多元的世界史”中看到）是由各民族语言构成的复合体连接起来的一组图式，而世界就是通过这个图式被理解的。按照特殊主义理论，在这些“原有的”民族共同体内部形成的均质的文化和语言空间里，语言的混血性以及“会讲数国语言的人”经常被认为缺少根基而被压制。根据这种观点，直接指认出一个民族的“可靠的”语言及文化身份等于尊重他们，而不这样做则意味对他们的侮辱。因此，为了在国际间对话中保持某种观念，

在某一民族性感情和另一民族性感情的关系上，要求假定出一个正统的对称性公式。这样的对话机会，作为相互认可和认知的手段而发挥作用，并且作为一种转移结构运行。这样的公式，在国际性相遇的某些特定阶段里，不仅是不可避免的，而且是必要的，但是，如果对它执著坚持，或者过分眷恋，对当事双方坚定地处理相互之间的差异、努力构筑新型关系的可能性，都难免构成妨害。

这样一种民族特殊主义理论，和跨国资本主义和普世主义不仅构成一种同谋关系，而且甚至是不可欠缺的。除此事实之外，民族特殊主义还忽视了英语在全球应用的一个侧面，即英语作为民族和语言两个不对应的异质性媒体的存在。这种特殊主义，也不能清楚地认识到集团经验和个人经验的历史，在这些经验中某一民族语言同一性的形成及其政治含义，如果不考虑此一语言和另一民族语言互为前提同时各自凝结成自己形象的历史，也就是此一民族语言和另一民族语言对偶式的形象构成历史，似乎是很难理解的。因为一个语言统一体或曰民族语言 (langue) 的同一性只有形成一个形象才能感知。

和民族语言一样，民族文学的形成，似乎也和书写意义上的方言语音中心主义、以及读写能力与多语言运用的分离等事态的出现相一致。但同时我必须立刻添加一句说明，诸如“读写能力”、“单一语言主义”、“多语言主义”、“方言主义”这些说法都是存在很多问题的习惯性用语，而且，对所谓多语言主义，也不能做普遍化理解。因为现代民族主义在相对形象化的过程中产生出来的单一语言使用，在世界上创造了某种程度的相对均质的体制；与此相反，多语言运用，无论在历史上还是在地域范围内，都具有拒绝普遍化的非均质性。但是，在这里，还是暂时允许我使用这些“可疑的”范畴吧。

举一个例子，起码直到 18 世纪，在日本列岛的某些地区，读写能力还意味着能够操纵一个以上的语言媒介的能力。正如莱奥纳多·福斯特生动描绘的中世纪晚期及文艺复兴时期的欧洲，或如我们从奇纽亚·阿奇柏的著作中所了解到的那样，即使在日本，读写能力也要放在复数的语言·



文类、多语言的语境中予以理解。特别是，所谓读写能力，“书写的第一功能，并不限于必须笔录用‘母语’表达的内容”，而常常意味着使用与自己的日常语言并不相同的雅俗混合体媒介进行读书写作的能力（关于这一点，请参照前近代的东亚使用中国文言文以及欧洲使用拉丁文的情形）。但是，谈论这种现象的时候，能否明确地说，读写能力就是用外国的语言进行阅读写作的能力呢？对此我深感困惑。因为我认为，与日常惯用的语言，或曰母语形成明显对照的外语，在这一时期似乎还处于刚刚开始形象化的阶段。在此我想强调的是，没有和母语形象相对的形象，我们不能轻易地谈论关于母语的话题。

母语是杂乱无章的，正如被这样一个事实所证实了的，那就是儿童并不需要将他的母语理解为一系列的规则或语法。虽然在最后的分析中，我并不相信有可能设想出任何语言，包括母语，能够让人安居其中。但一般说来，关于母语的第一个界定，是无需知道其语法规则；也就是说，从形态论的语法特性观点看，母语的存在领先于它的主题化；原则上，母语是所有语言音位可以分节的依据，因此，不经过和母语没有关系的他者，母语的存在就不能成为语言学意义上的主题。正如柏拉图的常常让人联想到“母亲”或“乳母”的《科霍拉 Khora》，它似乎逃避本体论的定义。对于说话者，她或他的母语既没有被赋予为一套明确的规律，也没有被赋予谓语句化了的主语的属性。因为母语是先于所有那些谓语句性的界定的（因此，母语不能成为主语），而缺少谓语界定的母语，注定具有不确定性，也就是说，其命运只能是停留在“无”的阶段。母语即“无”。换言之，把母语的主题化的操作，就是给没有确定形态的“母语”赋予形态，或者说，为了给这样的“母语”赋予形态，相应的形象和图式是必要的。

为了保持“母语”这一名词中内含的理论的多义性，请允许我将母语与“场所”这一词语连结在一起（母语应与“场所”连接，但不能被“场所”所包含，因为它与“场所”不是一个概念）。之所以如此，是因为在读写能力和多种语言运用被分离开来以前，也就是两者尚纠缠在一起



的时代，母语的存在表现为如下样式：即说话者在假定的直接性谈话中使用的生动的母语，和他的民族语言形象，在此一时点上，不能从单一的关系上把握。我们也不可能在民族主义的自我表现和主体性的框架里，设想把被认为是逃避了同一律和矛盾律的“场所”主题化。换言之，此时的母语，还不是说话者“自然的”母语，自然（nature）和民族（nation）的连结还远在这以后。如上，可以认为，现代文字文化的形成，是在读写能力和多语言使用分离并从根本上重新定义概念之后，在新的读写能力的概念上确立自己的特征的。这个新的概念，把读写能力重新定义为以可以保存的形式把日常会话中无媒介性的活的语言书写下来的能力，也就是“抄写”的能力。我认为，正是在这样的分离和重新定义过程中，母语的形象以自然的民族语言资格，通过一个相对形象化图式而形成。而所谓比较文学这门学问，以及民族文学话语，也都是以这种相对形象化为前提，相互依存，并反过来不断强化这个图式。在我看来，现代民族国家中的“文学”制作方式，不可避免地被捆绑在这种相对形象化历史以及以此图式为根基的翻译“实践系”之上。正如我将要揭示的那样，这样的相对形象化历史，是在某一民族想要模仿另一民族形象的欲望，和他们想要通过主张自己的独特性显示与他民族区别的欲望同时觉醒的时候形成的。因此，从一开始，民族“文学”的制作，就是或已经是和比较文学缠绕在一起的。民族文学本来就是比较文学。

在现代日本历史上这已经是明显的事实：除了中国文学这一例外，来自欧洲及北美之外的文学，是不被包括在规定“日本文学”特性的国际性配置的图式——相对形象化的图式之中的。法国文学、英国文学（后来是英美文学）、德国文学、俄国文学、日本文学——白人的（不包括日本人）和帝国主义国家（包括日本）的民族文学——以外的非洲、中近东、拉丁美洲、南亚等地域的文化、语言编制，都没有被包括到上述的国际性配置图式中来。也就是说，日本文学没有被置于和非帝国主义民族国家的文学相互形象化的模仿关系中。受这样的体制制约，作为民族文学的日本文学，其同一性几乎从来没有在和被帝国主义殖民统治

的各民族关系中被描绘。由此导致的结果，就是在比较文学，或者更确切地说，在比较民族文学的体制（本来，在这个体制中，获得正式会员权利，是与该民族作为帝国主义是否成功有关）中，直到最近，那些没有强大的帝国主义国家作为后盾的民族文学还没有被拿来和日本文学进行比较。不用说，在这里，如果对我们身边正在发生的事件：在东京召开的第十三届国际比较文学大会的政治意义（significance）有所怀疑，应该不是坏事。据称这是第一届在所谓西方之外的国家召开的会议。

三、“文”与文学

当将“文学”的成规与以前关于社会文本的各种话语进行对照时，被压抑在“文学”中的东西就明确地显现出来了。在这里，我使用一个日语词汇——文学（bungaku）来作为分析的线索。明治以前，“文·学”和被译成“文学”（literature）的这两个词语确实有过用法重合的例子，像日语“文学部”一词所表示的那样，但它们之间没有谱系上的继承性。作为 literature 的译语而选用的“文学”，是由“文”“学”两个字合成的新词，当然，这不是说，在明治时代以前同样的词没有被使用过。与社会（作为英文 society 及法文 societe 一词的几种译语的一种）这样纯属于新造的词语不同，作为 literature 译语的“文学”，由于历史的偶然性而和明治以前完全在另外的意义配置上使用的“文学”碰巧一致。二者虽然是同一个词语，但在和学说的关联、普及程度以及和古典传统的关系诸方面，其用法是颇为不同的，比如，当我们思考文学的时候，我们不能无视德川时代还不存在现代国民教育这样一个基本事实（而文学，就是在学校和大学的等级制度体系中，伴随着特定的教育成规和“文学”专门家特有的表达方式被制度化的）。

19 世纪初期思想家铃木服继承 18 世纪哲学家获生徂徕关于古代文本的著述及其解释方法，尝试对文学进行说明，他把学习外国语的工作视为言说主体形成中的问题，从这样的立场出发，提出与学问过程相关的





诸问题。（并且，无论获生还是铃木，都是在读写能力和多语言使用已经分离以后的话语中发言的，这一点希望能够引起注意。而在这样的意义上，他们和同时代多数作者的立场迥然不同）正如获生的著作中所清楚显现的那样，以漫长并不断反复的练习为必要手段的学习过程构成明治以前“文学”的核心。此学习过程的主要目的是获得掌握古汉语或古日语的能力，但又不完全拘囿于此。汉字的“文”可以被解释为更宽泛的意义：它不同于现代的“文学”（literature），不仅仅表示语言的文本这样一个狭隘的概念。根据古代的“文学”定义，“文”包含着“以直接的口头命令和法令之外的方式治理国家”的意思。它意味着某种的社会现实的质地，人们“生产”它，又受其统治。在语源学上，“文”还有“色彩、图案、纹理、文身”等意思，它的第一要义不是一系列抽象的说教，也不是用概念化词语表述的命令性命题。“文”的特征在于它的具体性，以及人们由此获得的无媒介的直接感觉。在这样认识里，“文”很有些接近我们今天从“意识形态”一词所理解到的内容。人们认为，必须把行为方式的“文”内在化，而正因为“生产”了这样的社会质地，所以，也就始终受其支配。本来“文”就是种与非语言文本相关联的政治性概念。

不过，不能说“文·学”只是一种已知的知识，或仅凭天赋即可获得的东西，因为这个复合词里还包含一个表示工作、劳动、出力等学习过程的“学”字。“文”需要反复练习才可以习得，人们必须把“文”熟习到像自己的第二天性那样，直到能够切实感受自己生产了“文”而又由此获得生命。所谓“学”，不仅仅是获得知识的过程，还是一个话语主体形成的过程。主体在获得“生产”社会现实质地能力的过程中形成，又只能在这样的质地中存立。毋庸说，主体性在这样的质地中的形成被称为“德”。并且，在与“文的全部”的关系中——这也被称做“道”——现有的共同体之“道”能够作为不同于其他共同体之“道”而显现出来。在此意义上，现在的全部之“道”可以与其他的全部之“道”构成相对形象化关系。这种相对形象化，是把一个共同体整体和其他共同



体整体从表象上区分开来的方法之一。对于铃木的“学”而言，“上古之道”具有至高无上的权威，在铃木的学问体系中作为第一原理或原型发挥着作用。学习者被期望通过“文·学”而和“文”的整体完全同化，而在这种特定的质地里，学习者也变形为一个被制作出来的主体。在这里，学习“文·学”，是一种回归到主体与“道”谐和的原始整体性的过程。但在这种情形下的回归，未必意味着年代学意义上的溯源维新（古代的复兴）。

与“文学”（Literature）在主体制造过程中的盲视不同，铃木的“文·学”鲜明地显示出对我称之为“主体性”技术的“文学”政治性的认识。西欧语言中 subject、sujet、subjekt 翻译成日语有多个义项：主语、主题、主观、主体、臣民等，我想从中选择由“主体”派生出的“主体性”来修饰“技术”一词。之所以如此，是因为 subject（主体）在自身形成过程中所使用的技术，和通常所理解的技术（或许可以称之为主观的技术），亦即 subject 的另外一个译语“主观”的、为了既定目的而操纵并改变客体的技术，恰恰形成鲜明的对照。

在可观的技术中，技术操纵的对象和适用对象的主观始终处于隔离的可区分状态，与此相反，在主体性的技术中，主观与对象之间不存在稳定不变的分。因为主体性技术的目标是为了主体，属于主体，由主体完成的自我制造（self-fashioning）。

四、翻译作为主题

现在，结合以上所述内容，来阅读一下特蕾莎·哈·琼·查把许多在“文学”（Literature）意义上被视为自明的内容问题化的充满诗意的文本《听写》（DICTEE）吧。在这个包含多种语言的文本中，没有预设支撑自然语言和文学文本的民族认同相对应的稳定配置。诗人用多种国语讲话，也许因为这是从韩裔移民的视点写作的吧。这部作品揭示了英语内部非同质性和多民族性的紧密联系，把语言学习问题化，从而显示了和作为



国语的日语和作为近代国民的日本人诞生之前已经发生的“文学”（并非 Literature 译语的“文学”）的意外的相似性。

在《听写》中，难以掩饰地存在着超越快乐原则的死亡愿望，通过自己的死亡达致和已逝事物的共鸣和再会的愿望。尽管如此，不，恰恰因为如此，我才感到必须面对这个文本，接受这项工作=作品（work）。因为这个文本迫使我重新检讨那些在文学解读时被视为当然的前提的诸项机制。此外，这个文本之所以是一个工作=作品，首先不在于它是著者的劳动产品或成果，毋庸说，这意味着这部书籍的解读作业要求种类各异的多项劳动。这个文本并不是依照集合了习见的图式，屡屡被称为“文学”（Literature）的体制构造的，而是要对这个体制进行干涉。因此，我对《听写》的解读，就不得不表现为对“文学”（Literature）体制的质疑。通过对此文本的“工作途径 WORKING THROUGH”引起文学体制发生改变，而作为在诸种学问体制和一般社会体制中被常规化了的操作规程的集合的“文学”，其历史性也许会由此而被揭示出来吧。

在《听写》中，我们发现很多来自其他书籍的引用。在某种意义上，《听写》可以称之为包含着来自其他语言内容的引用文的蒙太奇。这个文本因此扰乱了人们对某一“自然”语言内应有的同质性的预期。而且，被来自其他语言的引用文字所破坏的，还不仅仅是文本使用的语言的纯粹性。请让我们来看一看《听写》蒙太奇中引用的独特分配方式吧。在此种情况下，特别有意义的是在文本中各种外国语言所占的数量比率，以及各种引用文字在其中被组织和被突显的方式。本书9章，每章都有一个由希腊语的固有名词和英语词汇组成的题目，并且，是两种语言——希腊语和英语的平等分配。还有，在第一页——实际上，在此页之前，包括那页影像模糊的朝鲜文碑文照片在内，还有9页——法语和英语以均等比率刊印其上。两种语言间的对称平衡，是由这样的事实所维系的，那就是通过翻译，各段相互呼应。由于一段是另一段的翻译，诱导读者把这些段落之间的关系想象为均等关系。这种对两种语言平均分配的运用，在“缪斯天文学”和“ELITERE 抒情诗”两章的一些部分里也不断重复。

在某些书页里，也印有汉字，这些汉字的国籍是模糊的，这不仅因为在历史上它们也是许多东亚“民族语言”如朝鲜语和日语的主要组成部分，同时也因为它们在书中是以视觉图像出现，而不是音声的替代物。这种创作实践的一个最具冲击性的效果，是它动摇了一般所设想的主要语言与其他被引用的从属语言之间的等级秩序。最终读者也不能清楚《听写》是以哪一种语言写作的。虽然它的文本中包含着外语短语、词汇和文字，读者也可能也会期待《听写》整体上是英语写作的。但被这种创作策略陷于危机的，正是这种期待；这种策略，在英语和其他语言的相对配置中对《听写》这一文本的定位提出疑问。因为以这样一种方式写作的文本，在由语言相对形象化构成的本质上属于分离主义的国际世界中，是无法定位的。这样的文本，和读者的“我们”共同述说，但同时也拒绝站在“我们”的立场。它似乎在使用读者们的语言，但从不想隐讳说这不过是一种掩饰而已。并且，正是因为这种不隐讳，暴露出在语言的选择中，政治强制历史是不可改变的存在。

因此，在《听写》文本中最为触目的，与其说是英语或法语这样和其他语言截然区分的语言同一性，不如说是从一种语言到另一种语言的运动。《听写》不是在一种语言统一体里生长出来并最后完成的作品（work），而是作为从一种语言向另一种语言移动的工作（work）自我呈现出来。于是，《听写》不得不以翻译为主题。但是，它所处理的，不是把两种语言之间意义的对称性等价关系视为当然前提的翻译问题，而是把从一种语言向另一种语言移动所需要的劳动视为一种工作的翻译问题。说到底，即是：在属于两种语言的两个句子之间寻求准确对应关系的观点里，翻译是无法被理解的。

请把下面的句子翻译成法语：

1. 我希望你说话。
2. 我曾希望他说话。
3. 我会希望你说话。
4. 你害怕他说话么？

5. 你原来害怕他们说话么？
6. 最好是他对我们说。
7. 你有没有必要写？
8. 等着直到我写。
9. 你为什么不等到我给你写信的那天呢？

这些有意识排列的句子，和在外语教学情景以及《听写》（也就是口述）的情景里一样，清晰地显示出从一种语言翻译到另一种语言过程中的内在的权力关系，而为了无视这一事实，读者可能需要进行相当有意识的努力。此外，在“翻译练习”这样一种体制中，两种语言的并置（juxtaposition），也明确揭示出语言间的关系是怎样在相对形象化的过程中被构成、利用和确认的。

在《听写》里，翻译的问题从来没有和翻译练习，亦即翻译实践的形式问题分割开来。而就这种翻译实践的形式而言，学习者当然是在模仿发音并进行再生产，但那并不意味“她说自己想要说的话”，因为那是“在没有表达意图的情况下，说人们期待她应该说的话”。她在说，但这既不意味着她在说话，也不能说有什么意图。“她在模仿着说话，那或许和会话有点儿相似。（如果和什么相似本来是可以成立的话）”。学习者需要这样一种训练，而正因为这样的原因，翻译练习中的发声不可能构成语句（locution）且推而广之构成语言行为（speech act）。据 J·L·奥斯丁所言，只有在说话者所说的东西有意义的时候，会话才能够成为语句（locution）。必然地，在一翻译练习中的发声，按照奥斯丁的观点，可以视为“用词行为”（所谓用词行为 phatic act，指“属于某一词语、适于某种语法的声响，亦即一定的声音，被作为属于某一词语、适于某种语法的東西发出的行为”。）但却永远不能被视为“修辞的活动‘rhetic act’”（所谓修辞的活动 rhetic act，指“实现使用具有某种明确意义和对象所指的音词的行为”。）

不过，甚至那些不具备语言行为（speech act）资格的发声也有其作用。这样的发声达成某种发声媒介的效果。按照这种无语句的语言行为

说话，说话者有所行动并给世界带来一些改变。说到底，也就是通过这些非修辞行为 (nonrhetic act)，说话者不仅以模仿方式进行戏剧性表演，同时也在认真地进行工作 (work) - 练习 (exercise)。

但是，乍看起来，这些无语句语言行为的发声所达至的结果，似乎无法在会话情景中看到。通过在翻译练习中说的单词，说话者无法要求听者，比如，不可能催促和要求听者用枪去射击某人。恰恰因为会话情景被规定为一种翻译练习，所以，会话中发出的声音不可能被认真接受。其结果，则是那声音不能适用于会话情景里的任何人。换句话说，这些声音是从会话情景分离出来的行动，似乎缺少一种“实行” (performative) 的功能。

但是，这些声音毫无疑问地有助于改变说话者自己，在此情况下，也会给说话者置身其中的诸种生存关系带来根本性变化。这些无语句的语言行为改变着说话者与世界之间已有的诸种关系的方式是激烈的，甚至有时造成创伤。这些无语句的语言行为，通过使说话者和世界之间的关系变形，进而使世界发生体系性变化。它们缓慢但却是不可挽回地将一种制度（根据获生徂徠，这种体制在中国古代曾被称为“文”，由一个同时意味着纹身和刻字的表意文字所表示）刻写于说话者的身上。就此而言，翻译是一种主体性技术，这种主体性技术通过改变说话者来改变世界。《听写》中所见典型的翻译练习的段落，通过突显说话者“说没有自己表达意图的话”，充分显示出翻译作为主体性技术改变说话者并且构造说话主体的作用。

但是，当我们处于普通的自然状态的时候，我们真的能说我们可以说出自己想说的意思么？一旦我们脱离翻译练习的语境，我们是否有可能说出我们想说的意思呢？或者说，是否由于我们不得不用外语作为媒介，所以我们就无法说出我们想说的意思呢？且让我们把问题反转过来看看。我们思考与外语相关的经验，常常习惯性地认为我们处于自己本来具有的东西被剥夺的状态，但如果那样的话，我们就可以设想在语言中存在着让人放心安居的本来状态么？



在特蕾莎·哈·琼·查的文本里不断促使读者去思考的，正是这样的问题。

那么，为了各种不同语言的空间配置而有意识进行的创作筹划，能够从她对她的母语、对她死去的母亲的母国语（LANGUE）以及对被剥夺了母语的自己的几乎是无从摆脱的迷恋中剥离开来思考么？也许还有最为激烈的质问，那就是：可以把一个人学习异国语言的经历，简单地解释为这个人从自己的语言到另外一种语言、从母语到外语的单向行进的旅程吗？而在查的文本里，并没有给出作为她自身出发点的语言，没有给出和她想表达的内容恰巧一致的语言，并且最终没有给出在这一旅途中最初离开而最后必须回归的语言。也就是说，作为这位叙述者动身的起点和旅程结束的回归场所的语言被剥夺了。因此，对她来说，应该作为出发起点和回归终点的场所是缺席的。通过强调她的所说与所欲说的不一致，特蕾莎·哈·琼·查把语言学习这一辛劳工作中出发点与目的地所形成的表象机制作为问题提了出来。“我们的目的地被固定在永恒的探索运动上。固定在永恒的放逐上。”

所说与所欲说之间的不一致，在自己并不很充分的思考中最为强烈地表现了出来，而她的每一个发音行为都被赋予这样的感觉特征。其结果，则是在一种没有完全寄身于陈述意义的气氛中，陈述成为“放置在括号”里的陈述。由于思考的不充分，词汇和其他标记上的规则并没有退回前意识中，而是以主题化形态存留下来。“新起一段这是第一天句号她从远方来句号今晚在晚饭时逗号家人们会问逗号引号……”类似的现象曾深深困扰着言语行为理论家 R.西拉尔。西拉尔这样写道：

哲学家和逻辑学家通常声称在例 2 句“Socrates”由 8 个字母组成的情况下，单词“苏格拉底”并不存在，存在的是一个全新的词，亦即“苏格拉底”这个固有名称。他们宣称，单词或其他表现的固有名称，在此一表现中，是由引号标示创造出来的。而所谓此一表现，不仅仅是新的固有名称的一部分，实际是在应该

表现的内容的两侧加上引号标示，从而创造出来的。因此，例2句开始处的单词，与一般所想不同，不是“苏格拉底”，而是““苏格拉底””。并且，难于理解的还在于，我刚刚写的这个词，不是““苏格拉底””，而是“““苏格拉底”””，这是个全新的词，还是一个固有名称的固有名称的固有名称，说到底，就是““““苏格拉底””””。就这样，在名称的名称的名称的…等级制度中一直上升。

我认为这样的说明十分荒谬。并且不是天真的荒谬。这种荒谬起因于对固有名词、引号及其他语言要素的作用的极其荒唐的误解之上。

西拉尔似乎主张有一种根基性的存在，在此之上，一个人能完全明确地说出他所欲说的，不多也不少。只要在此根基性的存在上说话，苏格拉底就不是“苏格拉底”而直截了当地就是苏格拉底；而 Cha 也既不是一个三个字母的词也不是一个汉字的“车”，而只是 Cha。说话者在可归属于“本来的”根基性存在的范围内，就应该能够说出所欲说的意思。并且，在发音行为中，她也不需要把自己的主体性放到括号=框架里=编造。

于是，查的叙述不能不说是是在被西拉尔判定为荒谬的媒介中进行的。但即便如此，也不能说《听写》的语言是例外和异常的。而为了支持这样的主张，必须彻底消除西拉尔所说的荒谬性，必须以全无异常的正常运用的语言领域为基本前提，而人的语言归属和原初性根基也必须作为“原初性”的英语悄然同一。但是，这样的设想，不能不导致必须排除英语中的异质的主张；这样的思考方式，最终不能不成为对同化主义所持的压抑性企图的遮蔽。或者可以这样说，“对所谓尚未被污染的‘传统的’英语，西拉尔是否感受到了一种难以克制的乡愁？”我认为，恰恰是《听写》这一文本，揭露了西拉尔舍此即无法立论的冷酷的本民族中心主义，并指示出从本民族中心主义的陷阱逃脱的方向。

在《听写》中，出现了用引号标示的无限重叠的括号，因此，那些



在包含着标记规则的发音行为中起到结构作用的器官，如口腔、咽喉、声带等，并且，当然还有舌头（*langue*），随处体现出可视性，不肯退到后景。“去咬舌头。/吞咽。深深地。深深地。/喝吧。再喝。/直到那里没有更多的器官。/器官已经没有。/哭泣声。”使她的说话成为可能的是她的身体，具有结构作用支撑着陈述性发声的她的身体拒绝消失和被遗忘。

因此，她所发的每一声都“圈在括号”里，用她的身体框架起来。特蕾莎·哈·查似乎把她在发音行为中无法舍弃身体归因于她被剥夺了母语，以及她死去母亲的母国语的被剥夺。母语丧失，对她表现为一种障碍，一种和她所渴望的透明的交流（在此交流中身体和语言被设想为完全和谐）相反的不透明性。在这种情形里，身体既不是自我的镜像也不是我们在这个世界上的肉体寄托，而所谓身体性，只能是不可确定的噪音。她所想象的谐和共生关系，是对母与子、母亲的语言和自己之间已经形成的东西的障碍，是物质性的抵抗。很清楚，在此，身体作为主体（发音行为的身体）自我显身，这使得我们不可能将说话者的身体完全建构成一个主体，同时使得所有身体都不能在任何一种语言中，包括在母语中完全安住下来。

下面的问题无论怎样强调都不会过分，那就是无论如何，我们必须避免陷入还原主义，把这样一个有难度的、需要读者花很多功夫的文本作为某一特定社会集团的公式化的典型予以说明。我们不能把这本书作为国民性——在本书里是韩国的国民性——的标识来阅读；此外，似乎也不能感伤地将其理解为一个无法适应所谓主流社会的移民，一个逝世近十年以后的今天仍被爱惜和保护的移民作家的移民经验的表现。历史通过制作不能还原为同一性差异的差异而生产出来的结果，常常被公式化说明湮没。在指出这一事实的同时，这个文本实际上质疑了那种还原主义式的阅读并彻底动摇了这种阅读的基础。那种把此文本当做韩国人对一个外国环境的典型反应来解读，等于把读者和文本的质疑力量隔绝开来，这样做的结果，就是用无法想象的墙壁，保证“我们”与“他者”之间永恒化的分离主义的区别，使读者和文本隔离。文本是一个工作

(work) 或一种操作 (working), 而公式化的阅读, 恰恰是在这一点上, 拒绝了文本阅读。

在《听写》中, 她丧失母语的事态曾被反复地再生产, 但在我们的论题转向再生产和二重化之前, 我们应该认识到, 她的母语丧失至少有三个理由。首先, 在日本的殖民统治下, 文本中的叙述者一直亲近的朝鲜民族被残暴地剥夺了他们的母语; 第二, 她母亲因为日本的殖民统治不得不离开朝鲜, 而又不得不在日本的另一殖民地满洲在日本监管下生活并教书 (她在满洲向那里的朝鲜移民教授包括殖民者语言在内的外语), 叙述者在美国的命运, 可以解释为是与她母亲的命运相平行的。第三, 作为韩美政治关系的一个结果, 她必须离开韩国。这意味她必须生活在外国语言的媒介中, 这外国=他者 (foreign) 的媒介, 也象征着她母亲的母语的丧失。这样的认识, 诱使她狂热地探寻母亲的母语, 并对母亲的母语完全认同。但与此同时, 我发现我自己被拉入这样一种解读, 从《听写》里似乎读得出一种与母语及殖民者的语言保持某种讽刺性距离的努力。对她来说, 所有的语言都是外语。但是, 是不是所有语言仅仅对她来说才是一种外语呢?

五、外语的形象与自我规划

什么是外语? 外语中的外又是什么? 并且我们是如何知道一种外语的外国性——这种外国性建立了一个人自己的语言与其他外国的语言之间的区别——的呢? 有人会说, “虽然我懂我自己的语言, 但我不懂外国语。”所以他声明他至少知道他不懂外语。举例来说, 我不懂俄语及斯瓦希里语。所以我声明我不懂称做俄语及斯瓦希里语的语言, 这些语言是我不懂的。但是我怎么知道我不懂的语言存在呢? 我如何才能对我宣称对其一无所知但仍然想知道的语言下一个断言呢。由此, 我关于我不懂斯瓦希里语的叙述相对于不存在斯瓦希里语的可能性一定是开放的。我们很难将任何经验主义的合法性归因于任何一个人关于他不懂外语的



叙述。不过，为了想理解某门外语，我们必须了解我们对这门外语的无知。

如同一种探寻，一个询问总是预先被所探寻之物所引导；否则我们甚至无法开始探寻。但是，在以下情况下，虽然我们在通向某外语的通路中探寻此外语，我们的探寻不是被所探寻之物指引的。在“什么是外语”这个问题中，所问的意思在一种对它的含蓄的理解中并非已经对我们有效，这不同于在解释学的询问中的情况，在解释学的询问中，甚至在我们不知道地平线——依据此地平线，被探寻之物的意思将被掌握并被牢记，对它的一些含糊的理解是一个无可辩驳的事实——的情况下，我们对我们所探寻之物的无知都是绝对的。所探寻之物并不接近我们；它离我们很远并超过了我们所到达之处。这样，正是语言的结构使我能够将我与康德所谓的“观念中的对象”联系起来，并且，在此情况下，它能被看做是一种图解，甚至被看做是类似“图解世界”的事物。通过此结构我将一不可想象之外语理解为某种形象，但我并不将它理解为一经验主义知识的对象。

由于，至少是在最初的阶段，我被剥夺了用以核实外语形象的判断的所有手段，语言不可能作为一经验的对象而被给予我：它最初的出现并不是发生在经验主义知识的领域中的。不过，外语的形象在我指向它的实践的定位中是不可缺的。所以这形象使我能够希望知道它所描述的是什么；它指引我朝向它表示的不可想象之物；它要求我在一指向未知的计划中冒险。此形象并不起到一种固定知识的规则的作用，而是使自己参与对一种实践知识的可能性的设立中去。

为了理解它，我不能抓住此未知，除非我工作以接近它。为了接近它，我的探寻需要我去工作；为了工作以接近它，我的探寻不是以被它揭露的东西来满足自己，而是以我的探寻行动将给我带来的变化而满足自己。本质上，它不是为某一表现而被指定的，它更是一种劳动，以一种基础方法支持着并同时改变着我。因此，它是一个迷狂的计划，一种对一门外语的形象要求我在其中冒险的自我同一性的离开及摆脱。它是

一个将我改变成一个不熟悉的自我的计划，而不是一个使我回归真正的自我的计划。或者说，至少在表面上，它是这样表现的。

当一个人学习他所不懂的外语时，他只能通过各种语言的结构来尝试接近这种未知并不可理解的语言。此结构是通过语言教师们给我的，或者是通过其他基础的如同缺乏原始证据的传闻给我的。而我外语知识缺乏意味着我无法找到确定那个传闻的证据。要说我怎么知道我不懂的语言？证据是以我所不懂的并且在定义上是难以辨认的语言所刻写。我无法确定外语并不是偶然的：我所不懂的外语一定得通过这种完全是传闻的构造而被给予我。人们只是简单地告诉我，有那么一种语言，有一些人说它并生活于其中。我也被告知我的语言与他们的不同，但同时，各种语言，包括我自己的，通常都被设定位置于世界的文化地理地图上。虽然我不懂那些我知道其名称和地域的语言，但这是我在对那些我不了解其语言也不了解其生活的民族进行分类及鉴别时可依靠的唯一知识。不用说，对语言的分类及想象的定位在规则性的分类法——这种分类法使外语学习变得容易了——中被制度化了。

但是为了使一个人愿意并开始学习一门他不懂的语言，这种构造作为一种给予是基本的。我需要一些指向我无意识地要探寻的方向的指示、指南或形象。最起码，我所不懂的语言的个体必须被给出以激起我学习它的欲望。

让我们注意，在一个人的生活及工作中，不管这是一个多么不重要的冒险，决定从事一种工作或劳动以接近这个未知的他者——其间没有足够的概念，只有一个形象——仍然是一个冒险，一件碰运气的事情，因为这样做是需要某种赌博，没有保证地托付给传闻。而且，通过决定使自己臣服于传闻，一个人要选择一个在与语言老师以及其他由给定的规定的框架所决定的权威位置的关系中的从属位置。为了工作以接近不可理解之物，一个人不得不进入基于知识的各种权力关系中。这样一来，外语的形象能够迫使一个人穿过那些他在其他情况下永远不需要面对的社会政治结构的各个层面。这个对不可理解之物的艰辛而且痛苦的旅行



脱离对学习者来说假定是正当的臣服的位置，并可以引她或他进入意想不到的社会文本中去。并且，在一明确的态度中，对未知他者的探寻首先需要改变自己的工作及劳动。

开始时，一种未知语言的形象是抽象且模糊的。但是，在学习中，它会渐渐变得具体，并且同时，学习者自己的语言作为一种对立的形象显现出来。我在对一门外语新获得的部分知识的背景下学习，我还知道我已经学到的和已经保留在解释学的接近中的内容正在被分节化(articulated)在一起。与未知的相对，已经熟悉的部分被表示出来。由于我的语言与外语之间的差异已被分节化了，我知道了我生活于其中但却没意识到的语言的形象。这里，我们必须注意一种特定的从未知到熟悉的先在：虽然我曾经，可以说，实践了我的语言，但是在我终于懂得一门外语的情况下我并不懂我自己的语言。只有通过各种语言的构造，我才能理解我自己的语言。

正如外语学习几乎总是包括一种或另一种的翻译，一个人自己的语言的形象被进一步地分节化，如同外语被分节化一样。因此，对外语的形象的具体化总是伴有一个人自己的语言的形象的分节化。并且，它往往也是一个过程，一方面是处理熟悉的语言与从任何意义上都不能在对称的二项中被理解的未知语言之间的差异的过程，另一方面又是使这差异具体化的过程；因为它是一种对比项(terms for comparison)的缺席，这对对比项给存在于我自己的语言及未知语言之间的初始联系赋予特性。并且对形象的具体化必要地带来了对比项的可能性，在此对比项中熟悉语言及未知语言两者都变成可表现的并且被它们各自的形象所表现。从此，学习我们不懂的语言的过程实际上是一个发生在初始构造的框架中的共同描绘的过程。

学习一门外语的愿望就这样根据对各种语言的共同描绘而被构造，并且此愿望通过为掌握这门语言所需要的背诵而被重复地投资，就好像当此投资获得回报时愿望最后将被满足。共同描绘的过程将很好地发展恰如每个直接对应着系统性紧密的统一体的形象，不管是熟悉语言的形

象还是未知语言的形象；这个过程将被理解成一个既定的轨道，这个轨道是在它的初始概念或原型上被制定的并且注定会达到完全的饱和点或纯粹性的终点。进而，熟悉的和未知的语言两者都将被表现为能够被并置于均质的非历史的平面上且能够从被超越的观点注视的对象。它们将成为可比的对象。最后，自己的语言及外语之间的不可鉴别且不可限定的差异将被具体化、固定化并永恒化，而我们将不再将此差异视为某种可交涉的东西，视为一种从本质上对多种不同的音位开放的模糊的社会性。在此情况下，语言学习起着根据一预定计划制造说话主体的典型的主体技术的作用。被《听写》很精明地表明正是主体技术的作业的取消，正是根据这样一个如同被本质上同化主义的“多元世界历史”推向前的国际世界的景象的预定计划来制造说话主体的失败。在说话者对其母亲的母语的愿望偶然指定并略述的两个不同而又平行的历史的前沿——战前日本的殖民统治以及战后美国在韩国的支配上，《听写》将同化主义的主体的技术陷于危机中。

《听写》描述到，经常被忽视的是学习的过程并不一定导致初始计划的开始。外语学习实际上并不带领我们到达在出发的时刻，在我们的学习愿望的初始投资的时刻被指明的目的地。因此，在此过程中，构造并不保持同一；因为学习未知语言的工作还左右着对各种语言的共同描绘并且因此还为一个人在外语学习中进步的预期轨迹改变着情况。我们不是渐渐接近约定的目标，而是将被很多通过语言的工作及劳动而变得有效的不同社会关系的视域压倒并被弄得飘忽不定。我们将开始失去我们自己以及我们的目的地。

如同一个人为了掌握一门语言而工作，整个起点和终点被设定于其上的图像也在变化着。想象的关系网——通过此关系网一个人使自己和自已、和各语言统一体、和各包括民族的社会团体联系在一起——开始经历剧烈的变化。但是语言学习的工作仍不能被认为是一个程序——在潜在性的模式中被设想的东西在此程序中被带入现实中。在那种情况下，语言学习的工作并不制造“工作”。与其说它类似于根据一个预想的计划



制作一个产品的“工作”，不如说它更类似于完成这样一个计划中的失败。因此，这个“非工作”所完成的乃是愿望自身的核心的分散、转位及断裂。达到目的地的愿望被很多对不同关系的愿望转位；学习未知语言的愿望分解并繁殖成很多异质的愿望。

《听写》巧妙并积极地模仿了外语学习并描写了学习的过程，在此过程中一个人说的话不可挽回地不同于他想说的。在这一比喻的方法中，特蕾莎·哈·琼·查揭示了生活在一个移民国家的经历，在此国家中，作为原理，一个人所说的与他想说的是不一样的。并且请让我注意这样一个事实那就是这在一个人所说的与所想说的之间的不能恢复的距离是被联系在说话者的身体上的，并且这种模仿的感觉防止她陷入常常伴随着代人受过的暴力的对东道国——对她来说是美国——的过度的身份认同；这里，模仿不仅是一种批判方式也是一首社会的赞歌。只要所说的与所想说的之间的距离没有缩小到零，身体作为不透明体将不会停止表达自己；它也不会被还原为透明性。身体调停着语言学习中的说话主体的变形和建构。它被表现为一种分裂的力量，这力量阻止说话者向由她学习的语言的形象所指示的目的地前进；它精确地表现出那防止她想象她自己可以完全使一外语内在化并从而使它变得透明的东西的样子。而且恰恰是因为这种不透明性说话者揭示了“二者之间”的空间，这是转变中的主体的“共同体”的空间，这个共同体不能被包含在一民族国家中或被一民族国家所包含。

这里我们必须对我们所说的身体的倾向保持谨慎。它只是在说话者到达身体所拒绝的未知语言的反应中。换句话说，身体作为抵抗总是因说话者与他者的社会关系而异的，所以它既不是一个实体，也不是一种说话者的主体性建构于其上的同一性。这就是说肉体作为抵抗将不会仅仅被理解成来自它的先获的文化或语言构成的惰性的推论：它是那个与其被称为停止不如被称为敌对的抵抗的东西。因此，对说话者母语的剥夺，不是那种通过将她的身体回归到原初状态就能够被补偿的东西。

在《听写》中，说话者寻找她母亲的母语。但是她在此怀念中复制

的是——足够讽刺地——她母亲被推入其中的境遇。“你的父亲离开了，你的母亲也和其他人一样离开了。你因你知道不得不离开而受苦。因已经离开而受苦。”她的母亲在出生时就被剥夺了她与她的母语之土地的即刻的接近。这样一来，她母亲所处的特殊处境像已经被重复之物一样被给予了说话者。通过由于日本的帝国主义政策而不得不离开她们母语的母语的土地，说话者的母亲的父母实际上将她母亲置于一种类似于大多数韩国人被迫服从的境遇中。“你依然像其他人一样说强迫的语言，这语言不是你自己的。”母亲是在此情况下出生的，在“难民、移民、流亡者”中间。正如说话者在美国是一个难民、移民、流亡者，她的母亲是“会两种语言的”并且是“会三种语言的”。“被禁止的是你自己的母语”。

对此文本的一种正好相反的对立的阅读制造了一种几乎是不可承受的张力及矛盾心理。（不用说，正如诗人说多种语言，《听写》的文本也对很多不同的阅读开放）由于母亲的语言已经是多语种的，掌握母亲的语言将复制她母亲语言的这种多语种性，同时也将复制她母亲的语言中母语的剥夺。所以，实际上她在她母亲的语言中停止寻找的恰恰是普通情况下母语的丧失，此丧失在身体对掌握强迫语言的顽固的抵抗上找到了最好的表达。我们很有可能甚至是很合理地想象，通过此丧失，说话者能够与朝鲜人及其他被剥夺了语言选择权的人们一起发现某种连续性。并且，此丧失还可以意味着对主体的技术的圆滑的应用的抵抗。这也就是说，在身体打破一种强加的计划的预定轨道并使自己适合于其他不同且偶然的社会性的可能性的限度内，它将被理解成一种无限开放于不同社会的音位的 bricolage 或被理解成“文化混血性的边缘的不确定性”。肉体可以被看做是一种可能性，通过此可能性来在共同描绘各图式上运作并改变这些图式。

但是，似乎抵抗着对身体中的社会性的觉察，《听写》通过“一个行为的永恒性。在一个存在的实现中。一种殉难。一个人的殉难。”同样设计了一种完全不同的对身体的理解，并且指明了一种朝向对顽固的肉体抵抗的想象的消解的倾斜。当然，在这里不相容的是，对作为抵抗帝

国主义压制和暴力的主体的民族的统合。并且我们被迫面对这样一个事实，那就是对民族的社会想象的建构与一个人自己的死亡的假想的待遇的表述及对一个人抵抗着的自己的身体的抹煞是联系在一起的。

正是在此观点上，因此《听写》拒绝在语言学习中捕捉“非工作”的工作。如同在铃木的《文学》中，查似乎依附于这样一个理念，那就是学习本质上是一个朝向最后目的地的短暂的过程，而不是她所有指向相反一面的指示。在最后的分析中，它并没有说对于民族的建构来说目的地的最终性是本质的。并且最终性的感觉是如下被给出的：

一些人将不知道年龄。一些人没有变老。时间停止。时间为一些人停止。特别为他们。永远的时间。没有年龄。时间为一些人固着。他们的形象，他们的记忆不是被给予颓废的，它不像被捕获的通过不断复制增殖自己而被精确地从灵魂中抽出的形象。他们的相貌唤起的不是神圣的美，来自季节性的衰败的美，唤起的不是必然，不是死亡，而是死着的事物。

这样，学习一门外语的愿望被持续地翻译成它的正相反的对立面：对一个人自己的民族语言的愿望。针对朝向这样一种愿望的分散的非工作的力量，她不得不支撑对此愿望自己的愿望，支撑对她已经被不可恢复地丧失了的民族母语的愿望，支撑对其形象获得完全认同的愿望。对于作为一个社会的想象的民族，如同一个全部及个体之间的转喻的联系通过一个人在与帝国主义的斗争中，对自己的死亡的想象预期而被构造的范围来说，《听写》似乎过于肯定这样一个主题，那就是国民国家本质上是一个对帝国主义或帝国主义的历史影响的反应。

相当奇怪地，对希望通过其被投资的各语言的初始构造似乎并不是消散在整部《听写》中。正如在民族文学及比较文学的制度中，愿望注定在此文本中保持完整。因此，特蕾莎·哈·琼·查不再生产她母亲的语言与作为她想回归的恢复的或复原的丧失的民族语言的认同。它并不明说



她想象的她为了所有的而冒着自己去死的危险以满足她的愿望的可能性。也是在此方面，《听写》邀请我们去看在生成或制造民族语言的同一性的过程中诗学的操作。

同时，《听写》隐含着作用于语言配置的最基本的尝试。即某种语言打破了将内部和外部对称地分割开来的界线，使共同描绘的过程陷入危机。

恐怕《听写》是国民文学和比较文学两个既成概念之中无法包含的最好的文本实践的范例之一，即用最富于号召力的方法来表现文学的政治性。

我相信，此文本中内在的矛盾心理是不可恢复的。这是因为，一方面，与帝国主义压迫相斗争的需要——这很需要在未来制造一个民族共同体来作为抵抗的主体——在当今世界还远远没有降低，并且，在另一方面，民族共同体的均质化会经常地导致那些在文化上及语言上异质的人们的可怕的牺牲。

不管它将是多么不可承受，此文本似乎在说，我们不得不生活在此矛盾心理中。

(贺雷 译)

文化进化与事实性知识

哈耶克

【译者说明】

《学术思想评论》编辑约我撰写一篇论文，然而我先已决定谢绝任何稿约，所以我没有应约。但是出于对《学术思想评论》这本论丛的尊重，我还是把自己在前一段时间准备研究哈耶克法律理论的时候所翻译的一篇哈耶克讨论进化问题的译文呈交给该论丛。本文摘译自哈耶克一生中最后一部系统化的三卷本著作《法律、立法与自由》(Law, Legislation and Liberty, 1973-1979)。我认为，此文所讨论的乃是哈耶克自由主义理论中的两个核心基点之一，即“文化进化”的洞见(另一个基点则是有关“自生自发秩序”的洞见)。哈耶克的“文化进化”观，一方面与那种关注个体遗传的进化观相区别，进而强调传统、制度乃至规则的文化进化，另一方面则尖锐地指出文化进化的事实性依据，即人们在事实性知识方面的永恒局限。哈耶克的这个极为重要的观点，不仅揭示出了文化进化过程中唯理主义设计的不可欲性和危害性，更为重要的是为自由主义在当代奠定了非“原子论”的文化进化基础，真正地确立起了自由主义的社会理论。当然，哈耶克这篇精彩的文字的深刻意蕴绝非仅此，因为我深信读者在各自的知识立场上阅读此文的时候一定还会领悟出这篇论文中所隐含的更多的启示。





一、建构与进化

考察人类活动模式的方法有两种；这两种考察方法在对人类活动模式的解释方面以及在对这样的模式进行刻意改变的可能性方面，会导出全然不同的结论。在这两种方法当中，一种方法是以那些已被证明为荒谬的观念为基础的；由于这些观念在很大的程度上满足了人们的虚荣心，所以具有着极大的影响力，就连那些明知它们是以虚构为基础的但却认为虚构并无危害的人也一直在使用它们。另一种方法则会在某些方面导出一些令人讨厌的结论，以至于没有多少人愿意自始至终地遵奉这一方法，尽管当论者从理论上阐明了它的基本论点以后，很少有人会对这些论点提出质疑。

第一种方法使我们感觉到我们在实现自己的愿望方面拥有着无限的力量，而第二种方法却使我们一方面达致了这样一种洞见，即我们能够刻意创造的东西是颇为有限的，另一方面则使我们认识到了我们现有的某些愿望确实是幻想。然而需要指出的是，人们却因甘愿蒙受上述第一种观点的欺骗而导致了这样一种恶果，即人在事实上限制了自己所能够达致的成就，因为不争的是，只有承认人所可能成就者的限度，人才能够充分运用自己的力量。^[1]

第一种观点认为，只要人类制度是为了实现人的目的而刻意设计出来的，那么它们就会有助益于人之目的的实现；这种观点还常常认为，一项制度之存在的事实，恰恰证明了它是为了实现某个目的而被创造出来的；同时它还始终如一地主张，我们应当重新设计社会及其制度，从而使我们的所有行动都完全受已知目的 (known purposes) 的指导。对于大多数人来说，这些主张几乎都是不证自明的，而且也似乎构成了具有思考能力的人所值得采取的唯一的一种态度。然而值得我们注意的是，这些主张乃是以这样一种信念为基础的，它相信所有有助益的制度都是人之设计的产物，并且认为只有这样的设计才会使或者才能够使这些制度

有助益于我们的目的实现。然而，此一信念却在很大程度上是一种谬误。

就这种观点最初的渊源来看，它乃植根于一种根深蒂固的原始思想的倾向之中，亦即把在现象界发现的一切常规性都用拟人化的方式 (anthropomorphically) 解释成具有思考能力的人之心智设计出来的结果的那种倾向。但是，正当人类开始努力把自己从这一幼稚的观念中解放出来的时候，这种幼稚的观念却因受到了一种强有力的哲学的支持而又复活了；值得注意的是，把人之心智从谬误的偏见中解放出来的目标一直与这种哲学有着极为紧密的联系，而这一哲学也成了在理性时代 (the Age of Reason) 占据支配地位的观念。

上述第二种观点则认为，社会的有序性极大地增进了个人行动的有效性，但是社会所具有的这种有序性并不只是因那些为了增进个人行动有效性这个目的而发明或设计出来的制度或惯例 (practices) 所致，而在很大程度上是由那个起初被称为“增长” (growth) 尔后又被称为“进化” (evolution) 的过程所促成的；在这个过程中，一些惯例一开始是出于其他的原因而被采纳的，甚或完全是出于偶然的缘故而被采纳的；尔后这些惯例之所以得到继续，乃是因为它们使它们产生于其间的那个群体胜过了其他群体。这种观点自古以来就一直以一种缓慢且渐进的方式不断地发展着，但是在它的发展过程中，一度也几乎被那种更具迷惑力的建构论观点所完全淹没。自这种观点在 18 世纪首次得到系统的阐释始，它就不得不在两个路向上展开斗争：一方面要与原始思维的拟人化取向作斗争，而另一方面则更要与这些幼稚观点从那种新提出的唯理主义哲学中所得到的支持作斗争。然而我们必须承认的是，正是为了应对唯理主义哲学所提出的那些挑战，才使得进化论理性主义论者对进化论的观点做出了明确的阐释。^[2]

二、笛卡尔唯理主义的信条

我们所称之为建构论唯理主义 (constructivist rationalism) 的基本理



念，在伟大的思想家笛卡尔那里得到了最为全面的表述。需要指出的是，尽管笛卡尔本人并没有从这些基本理念中推论出社会论辩和伦理论辩方面的结论，^[3]但是比他略为年长（然而比他寿长）的同时代人托马斯·霍布斯却在这些方面做出了相当详尽的阐释。虽然笛卡尔所直接关注的乃是为判断命题的真假确立标准，然而不可避免的是，这些标准仍被他的追随者用去判断行动的适当性和正当性。“怀疑一切”（radical doubt）的态度使笛卡尔拒绝把任何不能以逻辑的方式从“清晰且独特的”明确前提中推导出来的从而也不可能加以怀疑的东西视作为真实的东西。然而，也正是这种“怀疑一切”的立场，剥夺了所有不能以这种方式得到证明的行为规则的有效性。尽管笛卡尔本人可以经由把这样的行为规则归因于一个全知全能的神的设计而避免剥夺这些行为规则的有效性，但是，在他的追随者当中，却有一些人不再把这种诉诸神之设计的规避方式视作为一种充分的解释，因此对于这些人来说，接受任何一种仅仅立基于传统而且无法依凭理性根据给出充分证明的东西，都只是一种非理性的迷信。把所有那些不能按照他的标准证明为真的东西都一概称之为“纯粹的意见”（mere opinion）而加以拒绝，成了他所发起的运动的支配性特征。

由于理性在笛卡尔那里被界定为根本明确的前提所作的逻辑演绎，所以理性的行动也就仅仅意指那些完全由已知且可证明为真的东西所决定的行动。从这一点出发，人们几乎不可避免地会达致这样一种结论，即只有在这一意义上为真的东西才能导致成功的行动，进而使行动者取得成就的一切东西也就是他所进行的笛卡尔意义上的推理过程的产物。那些并不是以这种方式设计出来的制度和惯例，只是在偶然的情况下才可能是有助益的。上述观点与建构主义对传统、习俗和历史的普遍蔑视一起，构成了笛卡尔式建构主义的典型立场。根据这种立场，人仅凭理性，就能够重构社会。^[4]

然而，这种“唯理主义的”认识进路（approach），实际上堕入了早期的拟人化的思维方式之中。这种认识进路重新复活了那种把所有具有文

化意义的制度的起源都归结为发明或设计的倾向。道德观念、宗教和法律、语言和书写、货币和市场，都被认为是由某人经由刻意思考而建构出来的；至少它们所具有的各种程度的完备形式被认为是经由某人刻意思考而设计出来的。对历史所作的这种意向论的 (intentionalist) 或实用主义的 (pragmatic) 解释，^[5] 在人们根据社会契约 (social contract) 型构社会这一观念中得到了最为充分的表达。首先阐发这种观念的是霍布斯，尔后就是卢梭——从许多方面来看，卢梭都是笛卡尔的一个紧密追随者。^[6] 尽管他们的理论并不总是要对实际发生的事情给出一种历史解释，但是这种理论的一个一以贯之的目的却是要为确定现存的制度是否可以被证明为理性的制度提供一种指南。

正是由于这种哲学观，我们直至今天还普遍偏好于人们“有意识”或“刻意”所为的每一件事情，而且，诸如“非理性的” (irrational) 或“理性不及的” (non-rational) 这样的术语，也经由这种哲学观的阐释而具有了它们在今天所具有的贬义。正因为如此，人们在此前所提出的那些赞同传统或拥护业已确立的制度和惯例的假设 (presumption)，渐渐变成了贬低或反对这种传统、制度和惯例的假设，而且“意见” (opinion) 也最终被认为只是“纯粹的”意见——亦即某种无法经由理性得到证明或判定的东西，从而也不能被视作是人们进行决策所须依凭的一种有效根据。

构成上述信念之基础的乃是这样一种基本假设，即人主要是经由他所拥有的从明确前提中进行逻辑演绎的能力而成功主宰其周遭环境的。然而，此一基本假设却在事实上是错误的，而且任何试图把人的行动局限于可以按这种方式予以证明的范围之内的努力，也只会使他无法运用诸多能够使其获得成功的最为有效的手段。那种认为我们行动的有效性完全或主要依赖于那种我们能够以文字的方式加以陈述并因此而能够构成三段论推理之明确前提的知识的看法，显然与事实不符合。毋庸置疑，许多社会制度都是我们成功追求我们有意识的目标所不可或缺的条件，然而这些制度事实上却是那些既不是被发明出来的也不是为了实现任何

这类目的而被遵循的习俗、习惯或惯例所形成的结果。在我们生活于其间的社会中，我们之所以能够成功地对我们自己做出调适，而且我们的行动也之所以有着良好的机会去实现它们所指向的目标，不仅是因为我们的同胞受着已知的目的的支配，或者受着手段与目的之间已知的关系的支配，而且是因为他们也受着这样一些规则的约束——而对于这些规则所具有的目的或起源，我们常常是不知道的，甚至对于这些规则的存在，我们也常常是无意识的。

人不仅是一种追求目的 (purpose-seeking) 的动物，而且在很大程度上也是一种遵循规则 (rule-following) 的动物。^[7] 人之所以获得成功，并不是因为他知道他为什么应当遵守那些他实际上所遵守的规则，甚至更不是因为他有能力把所有这些规则形诸于文字，而是因为他的思维和行动受着这样一些规则的调整——这些规则是在他生活于其间的社会中经由一种选择过程而演化出来的，从而它们也是世代代的经验的产物。

三、我们的事实性知识的永恒局限

建构论的认识进路会导向错误的结论，乃是因下述事实所致：人的行动之所以在很大程度上获得成功（不只是在原始阶段是如此，而且在文明阶段也许就更是如此了），实乃是因为人的行动既适应于他所知道的特定事实，而且也适应于他所不知道甚至不可能知道的大量其他的事实。人对其周遭的一般环境所做的这种成功调适，是他经由遵守这样一些规则而实现的，而这些规则并不是出于人的设计而且人也往往并不明确知道它们，尽管他能够在行动的过程中尊重它们。换言之，我们对我们的环境的调适，不仅在于（甚至还不是主要在于）我们对因果关系的洞见，而且也在于我们的行动受着这样一些规则的支配——这些规则与我们生活于其间的那种环境相适应，也就是说，这些规则适应于我们并不意识但却决定着我们的成功行动之模式的环境。

笛卡尔意义上的那种完全的行动理性，要求行动者对所有相关的事

实拥有完全的知识。如果一个设计师或工程师要把物质材料组织起来以产生所意图的结果，那么他就需要掌握所有相关的资料并拥有足够的力量以控制或操纵这些物质材料。但是，在社会中，行动的成功却取决于远比任何人所能够知道的多得多的特定事实。因此，我们的整个文明的基础是，而且也必定是，我们相信诸多我们不能够知道其在笛卡尔的意义上究竟是否为真的事实。

据此，我们必须提请读者在阅读本文的时候要牢记这样一个事实，即每个人对于大多数决定着各个社会成员的行动的特定事实，都处于一种必然的且无从救济的无知 (the necessary and irremediable ignorance) 状态之中。乍一看来，这似乎是一个极为明显且不容争辩的事实，以至于不值得提请读者注意，更无须加以证明。然而，问题并非如此简单，因为在我看来，不反复强调这个事实，只会导致这样一个结果，即它极容易被人们所遗忘。这个事实之所以容易被遗忘，主要是因为它是一个给我们造成了极大不便的事实：它不仅使我们解释并从智识上影响社会进程的努力更为艰难，而且也给我们对这些社会进程的所为或所言设定了严格的限制。因此，这里也就存在着一个巨大的诱惑，诱惑我们从这样一个假设出发，即我们知道充分解释或控制社会进程所必需的每一个事实。这一暂时性的假设常常被认为是某种不会导致什么后果的东西，因为人们可以在此后的思考过程中将它忽略不计，同时也不会对他们所达致的结论造成重大的影响。然而，人们对于深嵌于大社会秩序之中的大多数特定事实所处于的上述那种必然无知的状态，乃是我们认识社会秩序这个核心问题的根源；再者，上述借以把这种必然无知问题暂时搁置一旁的错误假设，在大多数情形中也从来没有被明确地放弃过，只是容易忘记而已。正是在这种错误假设的基础上，论辩的继续展开，实际上是在无视前述无知问题的情形下完成的，仿佛无知问题毫无重要意义可言。

然而，我们对于那些决定社会进程的大多数特定事实的无从救济的无知，正是大部分社会制度之所以采取了它们实际具有的那种形式的原



因之所在。如果我们所说的是这样一个社会，其间，观察者或该社会的任何一个成员都知道该社会中的所有的特定事实，那么我们所说的这种社会就肯定是一种与曾经存在过的任何社会都完全不同的社会——我们在自己的社会中所发现的绝大部分东西，都不会，也不可能，在这样一种社会中存在，而如果这种社会真的出现过，那么它所具有的特征也是我们无法想象的。

我在早些时候出版的《自由秩序原理》^[8]一书中，已就我们对于具体事实所处于的必然无知的状态所具有的重要性进行了较为详尽的讨论，因此在本书中，我将主要通过在全论展开之前首先论及这个问题的方式来强调它所具有的核心地位。但是，仍有几个要点需要我们在这里进行重述或阐释。首先，我所说的每个人都具有的这种无从救治的无知 (the incurable ignorance)，乃是一种对某人所知或将为某人所知并由此而会影响到整个社会结构的特定事实的无知。人之活动的这种结构会持续不断地调整自己，以与千百万计的从整体上不为任何个人所知道的事实相调适，并且通过与这些事实相调适的过程而发挥自己的作用。这种适应或调适过程的重要意义在经济领域中最为凸显，而且也首先是在这一领域中得到强调的。正如某个论者所指出的，“一个非社会主义社会的经济生活乃是由各个企业和家庭之间许许多多交往或流通关系构成的。我们可以就这些交往或流通关系确立某些原则，却永远也不可能观察到所有的交往或流通关系”。^[9]我们关于我们对制度的无知在经济领域中所具有的重要意义的洞见，以及我们关于我们所学会的克服这种无知的方法的洞见，实际上是我们把它们系统地适用于一个更为广泛的领域的出发点。^[10]

我们的一个主要论点认为，支配我们行动的大部分行为规则，以及从这种常规性中所生成的大多数制度，都是对一种“不可能性” (the impossibility) 进行调适的产物；这种不可能性指的是，任何一个人都不可能有意地考虑到所有渗入社会秩序中的特定事实。特别需要指出的是，正义的可能性恰恰是以我们的事实性知识 (factual knowledge) 所具有的这

种必然局限为基础的，也因此，所有那些习惯于根据全知全能这个假设进行论辩的建构主义者都无法洞见到正义的本质。当然，关于这个问题，我们还将在本书的其他章节中做进一步的讨论。

再者，我们还必须在这里对这个基本事实的另一个后果予以强调，即只有在原始社会的小群体里，成员之间的合作才能够在很大程度上依赖于这样一个事实：原始社会的成员在任何时候都会或多或少地知道相同的特定情势。在这种群体中，一些聪明人也许较善于解释即刻领会到的情势，或者较善于记住那些发生在不为他人所知的遥远的地方的事情；但是，个人在日常生活中所遇到的具体事件对于所有的人来说却是极为相似的，而且他们会因他们所知道的事件以及他们所追求的目标大致相同而一起共事。

在大社会 (Great Society) ^[1] 或开放社会 (Open Society) 中，情势就完全不同了。在这种社会中，千百万人都在发生互动，而且我们所知道的那种文明也正是在这里得到了发展。经济学长期以来一直都在强调这一情势中所存在的“劳动分工”问题。但是，经济学却很少强调知识分立性的问题，同时也很少强调这样一个事实，即每一个社会成员都只能拥有为所有社会成员所掌握的知识中的一小部分，从而每个社会成员对于社会运行所依凭的大多数事实也都处于无知的状态。然而需要指出的是，构成一切先进文明之独特特征的东西，正是下述两个因素：一是对那种比任何一个人所能掌握的更多的知识的利用；二是这样一个事实，即每个人都在一具有内在一一致性的结构中活动，而这个结构所具有的大多数决定因素则是他所不知道的。

的确，在文明社会中，个人之所以有能力追求更多的目的，而不只是满足他最为紧迫的物质需求，与其说是因为他能够获得更多的知识，还不如说是因为他能够从其他人所掌握的知识那里获得更多的益处。的确，一个“文明的”个人可能极为无知，甚至比许多野蛮人更无知，但是他却仍然可以从他所在的文明中获得极大的益处。

建构论唯理主义者在此一方面所犯的典型错误是，他们趋向于把他





们的论辩建立在所谓的“笼而统之的幻想” (synoptic delusion) 基础之上，也就是建立在这样一种虚构的基础之上，即某个人知道所有相关的事实，而且他有可能根据这种关于特定事实的知识而建构出一种可欲的社会秩序。有时候，我们可以从那些充满热情的人士在赞美刻意计划的社会时所使用的某些动人且幼稚的语词中发现这种幻想；比如，他们中有一位人士就是这样，居然梦想着发展出一种“同时性思维的技艺 (the art of simultaneous thinking)，亦即一种同时处理大量相关现象的能力，并且把这些现象的质与量两个方面的属性同时纳入一幅图式之中的能力”。^[12] 这些人似乎完全没有意识到，这一梦想从根本上把人们在努力理解或建构社会秩序的过程中都会提出的核心问题切割掉了，而这个核心问题就是：我们没有能力把深嵌于社会秩序之中的所有资料或数据都收集起来，并把它们拼凑成一个可探知的整体。所有因建构论唯理主义这一知识进路中所产生的“如此井然有序、如此明晰可见、且如此易懂”^[13] 的漂亮计划而被它们迷惑住的人们，实是前述“笼而统之的幻想”的牺牲品，而且他们也忘记了这样一个事实，即这些计划之所以具有表面上的明确性，实是因这些计划的提出者根本无视那些他们不知道的事实所致。

四、事实性知识与科学

现代人已经变得极不愿意承认这样一个事实，即他们在知识上的构成性局限 (constitutional limitations) 实是他们不可能经由理性而建构社会整体的一个永恒的障碍。现代人之所以不愿意承认这个事实，主要是因为他们无限依赖科学所具有的力量。有关科学知识迅猛发展的信息如此之多，以至于人们渐渐感到，所有知识上的局限都注定会很快消失。然而，这种信心却是以一种对科学的使命和力量的误解为基础的，亦就是以一种错误的信念为基础的，而这种错误的信念以为，科学乃是一种探明或确定特定事实的方法，而且科学技术的进步也能够使人们探明并操

纵他们可能需要的所有特定事实。

在某种意义上讲，那种认为我们的文明乃立基于对无知的征服的观点，无疑是一种老生常谈。然而，我们对这种观点太熟悉了，所以反而会使我们不易看到此一观点中所隐含的一个最为重要的面相，即我们的文明实乃是以我们都从我们并不拥有的知识中受益这个事实为基础的。的确，文明帮助我们克服个人知识局限性的方法之一便是对无知的征服，但是其具体做法却不是使他获取更多的知识，而是使他能够利用那些广泛分散于个人之中的知识。我们所关注的知识的局限性，因此不是科学能够克服的那种局限性。与那种普遍盛行的观点相反，科学并不是由有关特定事实的知识构成的；再者，在关涉到极为复杂的现象的情形中，科学的力量也同样会因为它事实上不可能探明所有的特定事实而受到限制；然而，如果科学理论想使我们拥有预见具体事件的力量，那么我们就必须知道所有上述的特定事实。有关物理世界相对简单的现象的研究业已证明，我们有可能把现象之间的决定性关系表述为几个能够在特定情势中轻而易举便予以探明的变量的函数；因此，那些研究相对简单现象的学科取得了惊人的进步。需要指出的是，这方面的研究也使人们产生了一种幻想，以为在较为复杂的现象世界中，人们也能够很快地取得与之相同的成果。但是，无论是科学还是任何为我们所知道的技术^[14]，都不可能使我们克服这样一个事实性困难，即任何个人心智，从而任何一项接受刻意指导的行动，都不可能通盘考虑到所有的特定事实；尽管这些事实是一些人所知道的，但是作为一个整体，这些事实又是任何特定的个人所不知道的。

诚然，就解释并预测特定事件的努力而言，科学在相对简单的现象领域中（或在至少可以将其大体分离成相对简单的“封闭系统”的领域中）所做的探究是十分成功的，但是在把它的理论适用于极为复杂的现象的过程中，科学也遭遇到了同样的障碍，即它在事实方面所存在的无知。在某些领域，科学已经确立了一些重要的理论，它们使我们洞见到了某些现象的一般特征，但是它们却永远不可能使我们拥有预见特定事件的



能力，也不可能就特定事件给出一种充分的解释——这完全是由于我们绝不可能知道所有的特定事实所致，而依照那些科学理论，我们只有知道所有的特定事实，才能够达致如此这般的结论或充分解释。就此而言，最好的例证乃是达尔文主义的（或新达尔文主义的）生物有机体进化论（theory of the evolution of biological organisms）。如果这种进化论有可能探明以往那些对特定形式的（优胜劣汰）选择过程产生影响的特定事实，那么它就可以为现存的有机体结构提供一个全涉性的解释；与此同理，如果这种进化论有可能探知所有在未来某段时间内会对这些选择过程产生影响的特定事实，那么它就应当能够使我们预见到未来的发展。但是需要强调指出的是，我们永远也不可能完成上述两项任务，因为科学并不具有探明它欲完成此一使命所必须掌握的所有特定事实的手段。

关于科学的目标和力量，还存在着另一个与前述谬误相关的错误看法。在我看来，现在论及这个问题，颇为重要。这种错误看法认为，科学所关注的只是实然的东西，而不是任何或然的东西。但是，科学的价值在很大程度上却正在于告诉我们：如果某些事实发生了变化并与现在的事实不尽相同，那么会发生什么情况。所有理论科学的陈述都会采取这样的形式，即“如果……那么……”，而且在多数情况下，只有在我们纳入“如果”从句中的那些条件与实际存在的条件不同的时候，这些科学陈述才会具有意义。

上述错误看法也许在政治科学中导致了最为严重的后果，因为在政治科学中，这种错误观点成了人们严肃考虑真正重要的问题的绊脚石；再者，这种认为科学只是对被观察到的事实加以汇集的错误观点，还致使人们把研究限定为对实然的探明（the ascertainment of what is）。然而一如前述，所有科学的首要价值都在于告诉我们：如果一些条件在某些方面与现在的条件不尽相同的话，那么会导致什么样的后果。

越来越多的社会科学家都把他们的研究局限于对社会系统某个部分中实际存在的东西进行讨论。但是，这一事实并不会使他们的研究结果更具实在性，而只会使他们的研究结果在很大程度上与大多数有关未来

的决策毫无干系。富有成效的社会科学必定在很大程度上是一种有关“非实然” (what is not) 的研究，即对可能性世界的假设模式进行建构：如果某些可变更的条件发生了变化，那么上述的可能性世界就有可能存在。我们之所以需要一种科学理论，主要是期望它告诉我们：如果某些条件发生了变化而与此前的它们完全不同，那么会导致什么样的结果，所有科学知识都不是有关特定事实的知识，而是有关假设的知识，只是这些假设至今还未被系统化的反驳所证伪罢了。

五、心智与社会的共同进化：规则的作用

建构论唯理主义的错误与笛卡尔式的二元论紧密相关，也就是说，它与那种关于心智实体独立存在的观念密切相关；这种观念认为，心智实体独立存在于自然秩序之外，而这一实体使得从一开始就拥有这种心智的人类能够设计出他们生活于其间的社会制度和文化制度。当然，事实并非如此，因为人之心智乃是人们对他们生活于其间的自然环境和社会环境所作的一种调适；此外，人之心智还是在与那些决定着社会结构的制度发生持续互动的过程中得到发展的。心智是它演化发展于其间但却并不是它所创制的社会环境的产物，然而它反过来也会对这些社会制度和文化制度发生作用并修正这些制度。心智是人在社会中生活和发展所带来的结果。也是人获致那些增进了他所在的群体繁衍生存下去的习惯和惯例所带来的结果。那种认为一个已然充分发达的心智设计了那些使社会生活成为可能的制度的观点，实是与我们所知道的一切有关人类进化的情势相悖的。

人生成于其间的文化传统，乃是由一系列惯例或行为规则之复合体构成的：这些惯例或行为规则之所以胜出并得以盛行，是因为它们使一些人获得了成功；但是需要指出的是，它们之所以在最初被人们所采纳，并不是因为人们先知道了它们会产生他们所欲求的结果。一如我们所知，人先行而后思，而不是先懂而后行。当然，我们在这里所说的“懂”



(understanding), 归根结底是指人以那种有助益于他生存繁衍下去的行动模式来应对其环境的能力。这可以说是行为主义 (behaviourism) 和实用主义 (pragmatism) 中所仅有的那点道理。然而, 行为主义和实用主义太过粗暴地简化了行动模式与外部环境间所存在的那些具有决定性意义的关系, 从而使它们在很大程度上变成了人们理解这些关系的障碍而不是帮手。

“从经验中学习” (learning from experience), 在人类中就像在动物中一样, 主要不是一个推理的过程, 而是一个遵循、传播、传递和发展那些因成功而胜出并盛行的惯例的过程——这些惯例之所以获得成功, 往往不是因为它们给予了行动者个人以任何一种可识别的益处, 而是因为它们增加了该行动者所属于的那个群体的生存机会。^[15] 这一演化发展过程的结果, 首先不是明确阐明的知识, 而是一种虽能够根据规则加以描述、但个人却无力用文字予以陈述而只是能够在实践中予以尊重的知识。因此, 与其说是心智创造了规则, 不如说心智是由行动规则构成的。这种行动规则的复合体并不是由心智创造的, 但却支配着个人的行动, 因为个人按照这些规则行动, 证明要比与其竞争的个人或群体的行动更为成功。^[16]

最初, 在一个人为了达致某一特定结果而必须遵循的惯例与一个人应当遵循的惯例之间, 并不存在任何区别。当时只存在一种业已确立的做事方式, 而且在有关因果关系的知识与有关妥适的或许可的行动方式的知识之间, 也不存在任何界分。有关世界的知识, 在当时亦就是有关在某些类型的情势中一个人必须做什么或不得做什么的知识。再者, 在避免危险方面, 知道自己决不能做什么与知道自己为了达致一个特定的结果而必须做什么, 是同样重要的。

因此, 这些行为规则并不是作为实现某个已知目的的公认条件而发展起来的, 而是因遵循这些规则的群体取得了较大的成功并取代了其他的群体而演化发展起来的。这些行为规则在人类生存的环境中使较多的遵循这些规则的群体或个人生存下来。人们在一个只是部分为他们所知的世界中试图获得成功, 实是一个难题, 然而他们却可以经由遵循那些



极有助益于他们但他们本人并不知道而且也不可能知道它们是否是笛卡尔意义上的那种真的规则来解决这个难题。

支配人之行为并使人之行为变得明智的这些规则有两种属性；这里需要指出的是，我们之所以不得不在本书的讨论过程中自始至终地对这些规则所具有的这两项属性予以强调，实是因为建构论者的认识进路明确地认为遵守这样的规则不可能是理性的。当然，在发达社会里，只有一部分规则属于这种类型；然而我们想要强调的只是，即使在这样的发达社会中，它们的秩序在一定程度上也是依凭这样的规则而形成的。

在大多数行为规则最初就拥有的上述两项属性中，第一个属性乃是它们在个人的行动中为行动者所遵循，但又不是以阐明的（“形诸于文字的”或明确的）形式为行动者所知道。这些行为规则会在那种能够被明确予以描述的行动的常规性中呈显自身，但是这种行动的常规性却并不是行动者能够以这种方式陈述这些规则的结果。这些行为规则所具有的第二个属性是，这种规则之所以渐渐为人们所遵循，乃是因为它们实际上给予了那些遵循它们的群体以更具优势的力量，而不是因为这一结果先已为那些受这些规则指导的行动者所知道。尽管这样的规则实是因人们遵循它们所产生的某些后果而渐渐为人们普遍接受的，但是人们却并不是旨在达致那些后果——亦即行动者毋须知道那些后果——而遵循它们的。当然，我们不可能在这里就这样一个棘手的问题给出详尽的阐释，即尽管那些确立范例的人们和那些效仿他们的人们都不可能明确地意识到他们所严格遵循的规则的存在，但他们又是如何能够通过范例和模仿（或“经由类推”）的方式来互相学习这样一些往往是高度抽象的行为规则的呢？就这个棘手的问题而言，我们最为熟悉的乃是孩子们学习语言的情形，比方说他们有能力准确地说出他们以前从未听到过的极为复杂的语句；^[17]然而，这一难题也可见之于诸如礼仪、道德和法律这样一些领域，更可以见之于大多数技艺的方面，其间，我们受着那些我们知道如何遵循但却无力陈述的规则的指导。

此处的关键在于，在一特定的文化中成长起来的每一个人，都会在



自己的身上发现规则的影子，甚或会发现他是依规则行事的——而且也能够以同样的方式辨识出他人的行动是否符合各种各样的规则。当然，这并不能够证明行为规则是“人性”中一个永恒的或不可变更的成分，也同样不能证明它们是天生就存在的，而只能够证明它们是文化传统的一个部分；当然，这种文化传统很可能是相当恒定的，尤其考虑到这些行为规则没有以文字的方式予以阐明，从而也未受到探讨或有意识的考察，这种传统就更具恒定性了。

六、进化论认识进路的兴起

自笛卡尔哲学在这些问题上深陷拟人化思维而不能自拔以后，伯纳德·孟德维尔和大卫·休谟则开启了一个新的认识视角。他们俩人所受到的影响和启示，很可能是英国的普通法传统，尤其是马休·黑尔 (Matthew Hale) 所详尽阐释的那种普通法传统，而非自然法传统。^[18] 当时，人们已日益认识到，人际关系中所形成的常规模式，并不是因人之行动的有意识的目的所致，而这就给当时的人们提出了一个问题；但是这个问题的解决，则有赖于一个系统化的社会理论的阐发。这一需求在 18 世纪下半叶因亚当·斯密和亚当·弗格森所领导的苏格兰伦理哲学家在经济学领域中做出的努力而得到了满足。当然，这种努力对政治理论所产生的影响，也由伟大的先知埃德蒙·伯克做出了极为精彩的阐释，然而颇为遗憾的是，我们却未能从他的论著中发现一个系统化的理论。但是，当此一进化论的认识进路在英格兰因那种以边沁的功利主义^[19] 形式出现的建构主义的扩张而又一次蒙受挫折的时候，它却在欧洲大陆从语言学和法学的“历史学派” (historical schools)^[20] 那里获得了新的活力。继苏格兰哲学家所做的开创性的努力之后，那种对社会现象采取进化论的认识进路，主要是通过威廉·冯·洪堡和 F.C. 冯·萨维尼的努力而在德国得到了系统的发展。囿于种种原因，我们不可能在这里对此一进展在语言学中所取得的成就做出讨论，尽管在一个相当长的时间里，语言学可以说是

除经济学以外唯一发展出了一种系统化理论的领域；此外需要强调的是，法律理论自罗马时代以降就一直受着语法学家所提出的观念的重大影响，但是这种影响的程度却未能得到应有的关注和理解。^[21] 在社会科学诸学科中，正是经由萨维尼的追随者亨利·梅因爵士^[22] 所做的努力，这种进化论的认识进路才得以重新植入英国的思想传统之中。再者，经由奥地利经济学派创始人卡尔·门格尔在 1883 年对社会科学的各种研究方法所做的伟大的研究，有关制度的自发型构以及这种型构的遗传性特征等问题在所有社会科学学科中所具有的核心地位，才在欧洲大陆得到了最为充分的重申。晚近，就推进这一思想传统而言，成就最为丰富的当推文化人类学，至少这个理论学派中的一些代表人物充分意识到了进化论传统的重要意义。^[23]

由于进化的观念将在我们的整个讨论中都起到核心的作用，所以我们极有必要就这个观念的各种误解予以澄清，因为正是这些误解致使当下的一些研究社会的学者在使用这个观念时极感踌躇。第一种误解错误地认为进化观念乃是社会科学从生物学那里移植来的一个观念。然而事实却恰恰与此相反，再者，即使查尔斯·达尔文有能力把他在很大程度上从社会科学中习得的一个概念成功地运用到生物学之中，这也并不会使这个概念在它原生的社会科学领域里的重要意义有所减少。正是对语言和道德、法律和货币这样一些社会型构物的讨论，才致使（规则）进化与秩序的自生自发型构这一对孪生观念最终在 18 世纪得到了极为明确的阐发，并且为达尔文及其同时代人提供了一些能够被他们适用于生物进化研究的智识工具。18 世纪的那些道德哲学家和历史法学派与历史语言学派完全可以被称为达尔文之前的达尔文主义者 (Darwinians)，一如 19 世纪的某些语言学家真的自称是达尔文之前的达尔文主义者那样。*（注文见本文后）

如果一个 19 世纪的社会理论家需要达尔文来教他进化的观念，那么这个理论家显然是名不副实的。颇为遗憾的是，某些论者真的如此，他们甚至还提出了一些以“社会达尔文主义”为名的观点，然而正是这些

观点要对自那时以来社会科学家不再信任进化观念的现象负责。当然，选择过程在导使社会制度得以型构的文化遗产 (cultural transmission) 中发挥作用的方式，与这种选择过程在天生的生物特性的选择及其经生理学上的遗传而得以传承的方面发挥作用的方式之间，存在着重要的差异。“社会达尔文主义”的错误在于：它所侧重关注的乃是个人的选择而不是制度和惯例的选择，它所关注的乃是个人所具有的遗传能力的选择而不是个人所具有的那些以文化方式传播或存续的能力的选择。但是需要指出的是，尽管达尔文理论的纲领只能在极为有限的意义上被适用于制度和惯例的选择以及个人所具有的那些以文化方式传播或存续的能力的选择等问题，而且将这种理论刻板地适用于社会现象的解释也会导致各种严重的扭曲，然而基本的进化观念在上述两个领域中却还是一致的。

第二个使社会进化理论信誉扫地的严重的错误认识，乃是那种认为进化理论是由“进化规律” (laws of evolution) 构成的观点。此一观点至多在 law 这个术语的特殊意义上才是有道理的，但是，这个观点在下述意义上却显然是错误的，即一如人们时常认为的那样，law 乃是对进化进程所必须经过的某些特定阶段的必然序列 (a necessary sequence)，以及人们能够依凭推断而从这种必然的序列中得出有关进化的未来进程的预言所做的一种表述。然而，严格意义上的进化理论只对一个过程提供解释，而这个过程的结果将取决于无数的特定事实，其数量之大实是我们无法从整体上知道的；因此，这种进化理论也是无力提供有关未来的预言的。这样，我们只能限于对“原则进行解释”，或者只对进化过程所遵循的抽象模式做出预测。^[24]

宣称由观察而推导出来的有关整个进化的所谓规律，实际上与那种解释进化过程的正统的进化理论毫无干系。这些所谓的进化规律实是从孔德、黑格尔和马克思所主张的完全不同于进化理论的那种“历史发展决定论” (historicism) 的观念以及他们所信奉的那种整体认识进路 (holistic approach) 中推导出来的；这些所谓的规律宣称的乃是一种纯系神话性质的必然性，即认为进化必须依某种前定的 (predetermined) 路线发

展。尽管我们必须承认，“进化”这个术语的原初含义所意指的是已然包含在胚胎中的潜力所进行的那种“展开”过程，但是，生物进化论与社会进化论借以解释不同的复杂结构之显现的那个过程，却并不意指这样一种前后相继的特定步骤或阶段的连续展开。对于某些人来说，进化这个概念所意指的乃是一个有机体或一项社会制度的发展所必须经历的前定“阶段”的必然序列，因此，他们堂而皇之地拒斥了上述只对过程提供解释的进化观念，因为这种进化观念在他们看来是没有科学依据的。

至此，我们还须简要论及这样一个问题，即人们不仅试图用进化观念对行为规则的兴起进行解释，而且还试图把这个观念作为规范性的伦理科学的基础，但是他们频频做出的这些努力，在正统的进化理论中也是无所依凭的；换言之，他们所做出的这些努力只属于那种把观察到的趋势当做“进化规律”的推测，而这些“进化规律”却是未经证明或毫无根据的。我们之所以要在这里指出这一点，乃是因为某些肯定懂得那种正统进化理论的卓越的生物学家也在种种误导下做出了上述那种断言。^[25]然而，我们在这里的关注点只是要表明：第一，在像人类学、伦理学，也包括法学这样的学科中，对进化观念的种种滥用，实是因它们对进化理论之性质的错误认识所致；当然，它们对进化观念的这种滥用也使人们一度否弃了进化观念。第二，如果我们在正确的意义上理解进化观念，那么我们就仍有理由认为，社会理论所必须探究的那些复杂且自生自发型构的结构，只能被理解为一种进化过程的结果，因此在这里，“遗传因素与理论科学的理念是不可分割的”。^[26]

(邓正来 摘译)

* 此一方面的新近研究，请参见 J.W.Burrow, *Evolution and Society: A Study in Victorian Social Theory* (Cambridge, 1966) ; Bentley Glass (ed) , *Forerunners of Darwin* (Baltimore, 1959) ; M.Banton (ed) , *Darwinism and the Study of Society* (London, 1961) ; Betty J.Meggors (editor for the *Anthropological So-*

ciety of Washington) ,Evolution and Anthropology:A Centennial Appraisal (Washington,1959) ;以及 C.C.Gillispie,Genesis and Geology (Cambridge,Mass., 1951), 此外, 有关大卫·休谟对查尔斯·达尔文的祖父伊拉斯谟斯·达尔文(Erasmus Darwin) 所产生的影响, 尤请参见 H.F.Osborn 所撰写的 From the Greeks to Darwin,second edition (New York,1929) ,第 217 页; FC.Haber in Bentley (ed), 上引书, p.251。进化论的三个独立发现者查尔斯·达尔文、阿尔弗雷德·罗素·华莱士、赫伯特·斯宾塞, 都得到了社会理论的启示; 关于这一事实, 亦可参见 J.Arthur Thompson, “Darwin’s Predecessors” in A.C.Seward (ed) Darwin and Modern Science (Cambridge,1909) ,p.19;有关达尔文, 请参见 E.Radl,Geschichteder Biologischen Theorien, II (Leipzig, 1909) ,p.121.亦可参见 C.S.Peirce, “Evolutionary Love” (1893), 重印于他的 Collected Papers,edited by C.Hartshorn and P.Weiss (Cambridge,Mass., 1935) ,vol 6,p.293: “达尔文的《物种起源》一书仅仅是把政治—经济上的进步观扩展到了动物与植物生活的整个领域而已。” Simon N.Patten 极为精彩地总结了这一方面的全部论点, 请参见他的著作 The Development of English Thought (New York,1899) ,p.xxiii: “正如亚当·斯密首先是经济学家、其次才是道德学家那样, 达尔文则首先是生物学家、其次才是经济学家”。Fredrick Pollock 爵士的两段著名文字也值得我们在这里加以引用; 其中的第一段出自 Oxford Lectures and Other Disourses (London,1890) ,p. 41:

“进化论无非是一种被应用于自然事实之中的历史方法, 而这种历史方法则不外乎是一种被应用于人类社会与制度之中的进化论。当查尔斯·达尔文创立自然历史哲学(因为对于一种把关于有机自然的知识从一系列特定事实转化成—个连续的整体观念来说, 它也应得到‘自然历史哲学’这一名称) 的时候, 他是以一种与伟大的国际法专家相同的精神进行工作的, 而且他的目的也与这些国际法专家的目标相同。当然, 这些国际法专家并不关注达尔文研究的领域, 正如达尔文也不怎么关注他们的领域一样。这些国际法专家们是在耐心地研究历史事实的过程中, 为严

谨且理性的政治哲学和法律哲学奠定基础的。我们对萨维尼的关注还不够，或者说，我们给予他的尊重还不够。我们了解而且也尊重我们国家的伯克，但是对他怎么尊重也不会过分。萨维尼或伯克都是达尔文之前的达尔文主义者。在某种程度上讲，我们也可以这样看待伟大的法国人孟德斯鸠，然而他所具有的难以匹敌的、而又光辉灿烂的才华却被整整一代形式主义者所遮蔽了。”

Fredrick Pollock 爵士的第二段文字则出自于他所著的 *Essays in the Law* (London,1922) ,p.11: “《古代法》与《物种起源》的的确是同一个智识运动的不同分支的结果——亦就是我们将其与进化一词相联系的那个运动。”

语言学家 August Schieicher 也曾以这样的方式表达过“达尔文之前的达尔文主义者”这个说法；请参见他的著作 *Die Darwinsche Theorie und die Sprachwissenschaft* (Weimar,1867)；也并可参见 Max Müller, “Darwin’s Philosophy of Language”, *Fraser’s Magazine*,vii,1873,662.

注 释

[1] 任何断定某件事情不可能的说法，在今天，都会受到人们的嘲笑；而且人们还会举出大量的事例来证明甚至连科学家都曾认为不可能的事情却在后来成了可能的事情；而这两种态度完全可以说是当下的一种时尚。但是无论如何，科学知识的一切进步，最终都在于对某些事件的不可能性所做的洞见。数理学家 Edmund Whittaker 爵士曾把这种状况称之为“无能原理” (impotence principle)，而卡尔·波普尔爵士也系统地提出了一种观念，认为所有科学定律在根本上都是由禁令构成的，也就是由一些宣称某事不可能发生的断言构成的；请参见 Karl Popper, *The Logic of Scientific Discovery* (London,1954) .

[2] 关于伯纳德·曼德维尔在这一方面所起的作用，参见我以他为题所作的演讲。

[3] Alfred Espinas 在其所著 *Descartes et la morale*,2 vols (Paris,1925)

一书中，尤其是在第二卷的开篇，对那种就笛卡尔认识进路所作的最为广泛的诠释在道德问题和政治问题方面的意义进行了详尽且明确的讨论。关于笛卡尔式的唯理主义对整个法国启蒙运动所起到的支配作用，可参见 G.de Rugiero, *History of European Liberalism*, R.G.Collingwood 译 (London, 1927), p.21 以及下文：

“在 18 世纪，几乎所有较高和中等文化程度的解释者，都属于笛卡尔学派；其中包括科学家……和社会改革者，他们把历史谴责成运用和滥用非理性的博物馆，并力图重构整个社会制度；当然，他们当中还包括法律专家，而在这些法律专家的眼中，法律是，而且也必须是一个可以从少量普适且不证自明的原则中推导出来的体系。”

另请参见 H.J.Laski, *Studies in Law and Politics* (London and New Haven, 1922), p.20:

“（对于伏尔泰和孟德斯鸠等人来说）理性主义究竟意味着什么呢？从根本上来说，它意味着把笛卡尔主义的原则运用于对人类事务的解释的努力。理性主义把那种对根深蒂固的常识所作的不可否认的证明视作当然的前提，并且从这些前提中以逻辑的方式推导出它们所隐含的结论。所有的哲学家都相信，不论在何处，这种常识都将导出相同的结论：Ferneu 的哲人所认为的，就是北京或美洲森林中的人士所认为的。”

[4] 对于这种态度，笛卡尔本人是这样表达的，亦即他在其所著 *Discours de la methode* 一书第二部分的开篇所说的：“斯巴达的伟大并不在于它所拥有的法律中的每项特定规则的卓越，……而在于这样一个事实，即这些由一个人所制定的法律规则，全都趋向于一个单一的目的。”最为典型的是，这个观点得到了一个 18 世纪的统治者的运用；关于这个问题，请参见普鲁士弗里德里希二世所做的一段陈述。弗里德里希二世主张，如果牛顿不得不与莱布尼茨和笛卡尔合作，那么他就不可能设计出他的万有引力体系；同理，如果政治体制不是单个人的心智的产物，那么它也不可能把自己创造出来并继续下去。这段陈述转引自 G.Küntzel 所著的 *Die Politischen Testamente der Hohenzollern* (Leipzig, 1920) 一书 (vol

2,p.64)。

[5] 就此而言,“pragmatic”(实用的)主要是 Carl Menger 在较早的时候所使用的一个表达法,参见他所著的 *Untersuchungen über die Methoden der Socialwissenschaften* (Leipzig,1882);该书由 F.J.Nock 译为 *Problems of Economics and Sociology*,并由 Louis Schneider (Urbana,Ill.,1963) 为此译本撰写了导论。可以说,该书是早些时候对这些问题处理得最好的一部著作。

[6] 关于笛卡尔对卢梭的决定性影响,参见 H.Miche,*L'Idée del'état* (Paris,1896) ,p.66 (其间还包括对早期论者的观点的引证); A.Schatz,*L'Individualisme économique et social* (Paris,1907) ,p.40 以次; R.Derathé,*Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau* (Paris,1948) ;并请参见 R.A.Palmer,*The Age of Democratic Revolution* (Princeton,1959 and 1964) ,vol I,p.114;他在该书中做出了极有见地的评论,他指出,对于卢梭来说,“除了活着的人的意志所创制的法律以外,根本就不存在任何其他法律——这是他(卢梭)与包括基督教观点在内的许多观点的最大悖逆之处;这也是他在政治理论中做出的最重要的断言。”

[7] 尤请参见 R.S.Peters,*The Concept of Motivation* (London,1959) ,p.5:

“人是一种遵循规则的动物。他的行动并不是简单地指向目的;他们也遵循社会准则和惯例,而且人也与计算机不同,因为他是因知道规则和目标而行事的。例如,我们把某些品性归于人,如诚实、信用、细心和吝啬等。这些术语,与抱负、饥饿、社会欲求一样,并不意指一个人所意欲追求的那类目标;它们毋宁是指他施于他自身行为的那类规章,而不论他的目标为何。”

[8] 参见拙著, *The Constitution of Liberty* (《自由秩序原理》, London and Chicago,1960) ,尤请参见 Ch.2.

[9] A.Schumpeter,*History of Economic Analysis* (New York,1954) ,p.241.

[10] 参见我就“Economics and knowledge”(“经济学与知识”,

1936) 与 “The use of knowledge in society” (“知识在社会中的运用”，1945) 所发表的演讲，这两份演讲词均重印在拙著之中：Individualism and Economic Orde (《个人主义与经济秩序》，London and Chicago,1948)。

[11] 当然，“大社会”这个表述在18世纪时已为人们所熟悉；就此而言，可参见 Richard Cumberland, A Treatise on the Law of Nature, London, 1727, ch.8, section 9, 亦可参见亚当·斯密以及卢梭的著作。在现代，该表述则是经由 Graham Wallas 的使用而重新得到了人们广泛采用的，当时他曾把这个术语用作他的一本书的书名即 The Great Society (London and New York, 1920)。在本书中，我们也将频繁地使用这个术语，而其意义与我们所使用的卡尔·波普尔爵士的“开放社会”一词的含义相同。虽然晚近的一届美国政府曾把“大社会”用作一项政治口号，但是它很可能并没有因此而变得不适当。

[12] Lewis Mumford 在为 F.Mackenzie (ed) ,Planned Society (New York, 1937) 一书所撰写的导论中 (p.vii) 指出，“我们仍然不得不培育 Patrik Geddes 有时称之为‘同时性思维的技艺’：亦即一种同时处理大量相关现象的能力，并且把这些现象的质与量两个方面的属性同时纳入一幅图式之中的能力。”

[13] Jane Jacobs, The Death and Life of Great American Cities (New York, 1961) .

[14] 也许时下对计算机的盲目热情使得我们有必要指出，无论它们整理输入进去的事实的能力有多大，它们都无助于我们探明或确认这些事实。

[15] 参见 A.M.Carr-Saunders, The Population Problem: A Study in Human Evolution (Oxford, 1922) ,p.223.

“人与人群因其奉行的习俗而接受自然的选择，恰如他们因其精神与生理特征而受到选择。在相邻群体之间的无休无止的争斗中，那些遵循最有利的习俗的群体要比那些奉行不那么有利的习俗的群体更具优势。最有益处的习俗乃是那些把群体内的人数限制在一可欲的数量之内的习

俗，而且人们也不难理解个中的原因——一旦这三项习俗（堕胎、杀婴、禁欲）中的任何一项习俗得到确立，那么，通过一个自然选择的过程，人们就渐渐会在遵循该习俗的过程中产生一个接近可欲人数的群体。”

关于这个基本观念的极为明确的阐释，可见之于 W.K.Clifford 所撰写的两篇论文，即“On the scientific basis of morals”（1873）和“Right and wrong:the scientific ground of their distinction”（1875）；这两篇论文均重印在他的 Lectures and Essays (London,1879) 论文集的第二卷中，尤其是 pp. 112-21 和 169-72。就此而言，我们只能在这里征引其间最有关联的文字段落：

“我们现在知道，手段对于目的 (end) 的适应，可以经由两种方式达致：一是经由自然选择的过程；二是经由一种智识的力量，根本这种智识，一种关于目的的意象或观念乃先于手段的运用。在上述两种情形中，适应的存在，可经由目的的必要性或效用而得到说明。然而在我看来，在这两种情形中，以及在此后可能会为人所知的任何其他情形中，用 purpose 一词指称某些手段为之适应的目的，都是较为方便的，除非根据目的的必要性对这种适应进行说明。关于“终极原因”这个术语，如果要保留的话，只能在该术语的广义上加以使用，而人们也似乎不存在什么反对意见。因此，‘设计’一词可以用来指称那种经由智识而进行适应的特殊情形。这样我们就可以说，由于自然选择过程已得到了理解，所以 purpose 已不再是指给接受指令的人们的 design，除了人的力量有可能是独立的那些情况以外 [p.117]。从整体上说，这样一些部族生存下来了，其间，良知所允许的乃是那些趋向于完善人作为公民之品格的行动，从而也是那些有助于部族之存续的行动。因此，正是个人的道德良知，才是纯粹直觉的，尽管它们是以部族经验为基础的：良知并不提供理由是个人的道德良知，才是纯粹直觉的，尽管它们是以部族经验为基础的：良知并不提供理由 [p.119]。我们关于正确与错误的感觉，乃源出于那种我们所能够观察的秩序 [p.121]。”

[16] 参见 A.M.Carr-Saunders 前引书第 302 页：“精神品格所适应的

乃是整个传统的（有别于自然的）环境。人最终是依社会组织的需求而被选择的，并且随着传统在量上的增加，也是依照吸收传统的能力而被选择的”。也请参见 Peter Farb, *Man's Rise to Civilization* (New York, 1968), p. 13:

“在形成各种各样的生活方式的过程中，社会并不做有意识的选择。相反，它们只是做无意识的适应或调适。这里需要指出的是，并不是所有的社会都会得到相同系列的外部条件，也不是所有的社会在这些选择出现时都处于同样的阶段。出于各种各样的缘由，某些社会会以一定的方式去适应各种条件，某些社会则会以一种不同的方式去适应它们，而其他社会则根本就不去适应它们。适应并不是一种有意识的选择，而且那些组成社会的人也并不十分理解他们自己的所作所为；他们所知道的只是某个特定的选择会发挥作用，即使这种选择对外人来说显得极为古怪。”

进一步的文献，请参见 Alexander Alland, Jr, *Evolution and Human Behaviour* (New York, 1967)。

[17] 这一关键的洞见，早先由 Adam Ferguson 在其所著 *Principles of Moral and Political Science* (Edinburgh, 1792) 一书中进行了讨论。在现代，这个观点则是由 Otto Jespersen 在其所著 *Language, Its Nature, Development and Origin* (London, 1922) 一书中 (p.130) 首次做出强调的。Adam Ferguson 在他的著作的第一卷第 7 页这样写道，“表述中优美的类推，乃是与人的天分相适合的；而语法规则正是建立在这种类推之上的。孩子们往往会受到类推的误导，甚至在日常的做法实际上与类推相背离的地方，他们仍遵循类推。因此，当一个小男孩被问及他是如何得到他的玩具的时候，他就会说‘父亲给他买的。’”

[18] 有关 Matthew Hale, 尤请参见 J.G.A. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law* (Cambridge, 1957), ch.7.

[19] 参见 J.M. Guyau 所做的极为重要的评论：*La Morale Anglaise Contemporaine* (Paris, 1879), p.5:

“边沁的弟子们把他们的老师与笛卡尔作了比较。笛卡尔曾经指出，‘给我物质和运动，我就能创造世界’；但是笛卡尔在这里所指的仅仅是物质世界，它是一件没有生命、没有感觉的作品……而边沁则指出，‘给我人的情感、欢乐和痛苦、悲伤和愉快，我就能够创造一个精神世界。我不仅能够创造出正义，还能够创造出慷慨、爱国主义、博爱精神和一切纯洁且高昂的、可爱或高尚的品德。’”

[20] 有关埃德蒙·伯克通过汉诺威学者 Ernst Brandes 和 A.W.Rehberg 而对德国历史学派形成的间接影响，参见 H.Ahrens, *Die Rechtsphilosophie oder das Naturrecht*, fourth edition (Vienna, 1852), p.64, first French edition (Paris, 1838), p.54; 更为晚近的文献，则请参见 Gunnar Rexius, “Studien zur Statslehre der historischen Schule”, *Historische Zeitschrift*, cvii, 1911; Frieda Braun, *The Genesis of German Conservatism* (Princeton, 1966)。

[21] 参见 Peter Stein, *Regulae Iuris* (Edinburgh, 1966), ch.3.

[22] 参见 Paul Vinogradoff, *The Teaching of Sir Henry Maine* (London, 1904), p.8: “他〔梅因〕主要是在德国历史法学派的指导下展开法律研究的；而德国历史法学派则是围绕着萨维尼与艾希霍恩 (Eichhorn) 而形成的。《古代法》中对遗嘱、契约、占有等问题所做的专题讨论，无疑显示了他对萨维尼与普赫塔的研究的追随。”

[23] 有关社会人类学从 18 世纪与 19 世纪的社会哲学家及法律哲学家中发源的情况，请参见 E.E.Evans-Pritchard, *Social Anthropology* (London, 1915), p.23; 以及 Max Gluckman, *Politics, Law and Ritual in Tribal Society* (New York, 1965), p.17.

[24] 的确令人颇感担忧的是，在社会人类学方面，进化论的某些最为热心的鼓吹者，比如 Leslie A.White 的弟子们；他们通过把合理且“具体的”进化与上面所论的那种被他们称之为“普通的”进化结合起来，而可能会再一次使复活了的进化论认识进路名誉扫地：可参见 M.D.Sahlins 和 E.R.Service, *Evolution and Culture* (Ann Arbor, Mich., 1960)。

[25] 参见 C.H.Waddington, *The Ethical Animal* (London, 1960); T.H.





Huxley and Julian Huxley, *Evolution and Ethics 1893–1943* (London, 1947) ; J. Needham, *Time: The Refreshing River* (London, 1943) ; and A. G. N. Flew, *Evolutionary Ethics* (London, 1967) .

[26] Carl Menger, *Problems of Economics and Sociology*, edited by Louis Schneider (Urbana, Ill., 1963) , p.95.

哈耶克的理性与历史 [1]

罗伯特·J. 安东尼奥

在当代西方知识圈里，那套诉诸全盘计划的“理性”社会观业已破产。这个荒诞梦想已经证实是一套危险臆说，不过是支撑官僚全盘统治的意识形态。 [2] 这类政权的难堪记录让一些左翼 [按指西方左翼，下同] 人士重新评估市场价值，也让更多人士体会到一个有多元权力中心对峙而立的社会的优点，以及活在一个由自主个人、结社与社群所构成的高度分化 (differentiated) 社会里的好处。在此一情势下，正统马克思主义原先以全球为范围、由国家作主导的社会结构改造策略也就被彻底地“除中心化”。“后现代” (以及“后结构”) 左翼就已经扬弃了理解径路陷于僵化的马克思主义，并全然拒斥启蒙传统的解放“大叙事”。左派后学还认为任何在一般性层次上的社会重构计划都将威胁到分化社会的多元秩序，也同时是朝极权主义迈出的一大步。就连一向以复兴马克思主义中的整体主义与理性主义为任的哈贝马斯都毫不留情地批评科层集中制，并期许法治、市民社会、及参与式民主能作为进步政治的枢纽。 [3] 对国家和计划，左翼已变得有些不知如何是好。在这种情况下，左翼如果还要申述分配与调节理念，则必须将它自身和社群及自主结社这两类新关怀联系在一块儿才成。 [4]

然而，当代左翼从不会放弃计划这个理念本身。事实上，这个理念一再出现在近来关于“除工业化”以及“再工业化”的讨论里。新计划者企图导引政府工业政策，提出了很多计划模型——虽然的确已没人再提那种由上而下的全盘计划了。新计划者指出：一个寡占的经济部门 (由





企业经理、金融机构、以及国家官僚的“看的见的手”所操控)一直都在运作,而且麻烦的是它无法在不倾覆当代社会的制度结构的前提下被取消掉。由于产业政策向来是由一国之内最有力的利益集团透过政治暗盘交易所决定,这些新计划者就建议改变既存产业政策的形成模式,以民主化和理性化的过程取代纵恣的暗盘交易。这也就是说,计划过程将成为公众事务,将反映广泛的成本与效益,并成为各种阶层团体的公评对象。^[5]新计划者其实可以对后里根时代的政策形成有实质的影响,特别是在严重不景气以及由联邦赤字所造成的财政危机的情境下。^[6]因此,那些念兹在兹要批评计划的人可能也要不得不注意这些新的“除中心化的左翼”立场,以及因此而出现的新政策类型。

迄今为止,对中央计划这个理念提出最全盘也最根本的挑战的是哈耶克。有趣的是,他对于什么是良善社会的想象竟和他的某些论敌的规范性理想若合符节。就像批判的左翼(critical left)一般,哈耶克欲求的也是各种自主团体与结社杂陈,各异类知识、价值、以及生活方式纷列的多元社会。左翼和哈耶克思想的汇流应该不会让人太惊讶,因为当代左翼本身就是一个分化现象;它有各种不同的社会运动、目标和策略,经常和国家官僚制发生冲突,而且无法被归结到一个单一计划中。因而,左翼对于多元主义的拥抱,以及对于极权主义的拒斥不可视之为惟智之戏构。

哈耶克和左翼在规范层次上是有部分重叠之处,但这必须和两造之间在理论与政策立场上的更大歧异合而观之。在哈耶克想法里,就算国家只有最些微地涉入经济,也会构成对开放社会的威胁。这两造在什么是构成分化社会的必要社会条件这一问题上抱持了南辕北辙的假设。对哈耶克而言,多元社会依赖最甚的两个条件就是高度确保且实际上无所限制的财产权,以及政治对经济交换及社会合作的不干预。批判的左翼对此则期期以为不可,他们认为要维系分化社会就必须调节规约财产权。哈耶克反对强制力,但仅视之为国家之专器,并暗示就算是最柔性的调节政策都是强制力以帝国主义形式进行扩充。相反地,左翼则坚信一个



没有规约的市场社会即是权力中央化及财富集中化的温床，这会摧毁竞争，扩大社会不平等的冲突面，并达于要塞国家 (garrison state) 之形成。只有在一个混和经济 (mixed economy) 的社会里才有足以遏止中央化和集中化倾向的对峙权力网络，如此方能真正地巩固社会多元性。

自发性社会秩序 (spontaneous social order) 这个想法是哈耶克社会哲学的基石，也是他强烈反对计划的立足点。在他有关文化演化的概念建构里其实就已暗含了国家干预是阻碍进步的提法。^[7] 这个有关文化演化的特定想法又进而为他有关社会变迁的谈法提供了一种后设理性 (metarational) 的担保。但在这篇文章里，我要指出的就恰恰是哈耶克有关自发性秩序的演化论谈法其实并不能激发人们对古典自由主义的诸终极价值进行批判性的反思。古典自由主义者如果要和批判左翼一起对话，并进而对新计划者提出一套确切的批判的话，那么他们更需要敏锐地对待他们所倡议的政策的非预期后果 (unintended consequences)。

理性主义

哈耶克认为，中央计划这个想法所依恃的是一套很笛卡尔式的态度，认为人之所以能开物成务乃是依赖于目标和手段之间的因果理解，且社会机构亦因理性计划而生。^[8] 哈耶克痛批这个他所谓的“建构主义者的理性主义” (constructivist rationalism)，指责它未能认识到实践乃一切之始，也未能体察到社会常模常是从那些没有集体目标意识的众多无计划活动中逐步形成。乍看之下，这种对非反思性行动以及非预期结果的强调好像落在西方理性主义的轨道之外，而且呢，用哈耶克的话说，类似的谈法先前仅见于对苏格兰道德主义者的批判。但事实上，这些提法对现代理性主义并不陌生，甚至还可以在“建构主义者”的写作中找到。

被启蒙所影响的思想家并不是成天沐浴在理性的柔光下；在观察人类控制历史进程的所作所为时，他们也伫立在巨大无力感的阴影下。在近代西方思想中，理性和非理性之间的未释然关系一直是一条重要的线

索。就连马克思要终结人类“前历史”的“理性”筹划也必须和他对法国的革命企图最后竟结于拿破仑独裁结果的觉察一并观之。^[9]他了解到往社会主义之路不是像他唯物论地对无产阶级历史角色的政治设定那么地平顺当然。^[10]至于韦伯，这位对理性进行深刻社会学分析的思想家，从一个诡悖的源头——喀尔文禁欲主义——中，找到了西方世俗主义和功利理性主义的根底。韦伯的研究发现，早期的新教徒一点儿都没有察觉到他们自己正在很有章法且很盲目地一步步构筑一个除魅之世。^[11]了解到历史里头有不可计划与不可预期的成分，并没让马克思停止宣扬社会主义，也没让韦伯停止宣扬资本主义，但这的确让他们更谨慎小心。哈耶克就不同了，社会行动的非预期后果在他眼里是好事一桩，而非使人忧惧之物。他之所以能信誓旦旦地宣称人们对社会秩序所进行的自发性实验终究行得通，就是立足于他深信人们在不自知的情况下所编织出的传统社会模式具有终极理性。就在这儿，我们看到了一根本断裂——惟独哈耶克才让他的理性主义在以非预期后果为名的大门后头蜿蜒曲行。

哈氏理性主义的梗概大略不容易马上掌握得住，这是因为它被安置在一个听起来非常俭朴的认识论框架里。他以康德的看法为出发点，认为“物自身”的客观世界只是一个假定，且自然科学并不能掌握丰富庞杂的感官经验。吾人对社会世界的知识则更是偏颇无定了，这自是因为牵扯到对意义和动机的诠释性理解，而这个理解过程更常是深陷泥淖理清不得的。但无论如何，哈耶克又远远地超出这条新康德派对知识所划出的熟悉边线，他认为社会生活最基本的组织原则是说不清楚的，根本就无法透过意识之自觉趋近之、掌握之。从哈耶克看来，社会实践是以“后设意识规则” (meta-conscious rules) 为法度，且含纳了迄今犹无法被有限理性智能理解的质朴 (tacit) 知识形式。因此，建构主义者的理性主义不只是被误导的思想，还更是以错误前提及荒诞目标为基础的思想。^[12]中央计划从一开始就注定得失败，因为没人能事先为这个计划要发展出来的复杂社会模式订立一套适合它的规则与做法。这些计划一旦开动就立刻变成强制力量，让一般人无法施展他们向来就具备的质朴

社会知识，结果可想而知就是浪费社会整体资源硬往计划里调。根据哈耶克看，建构主义者的脑袋始终受困于一个错误信念，那就是“我们能够知道我们在做什么”。哈耶克反对马克思主义者关于市场会剥蚀文化的谈法，坚持建构主义者的执迷才是破坏社会道德基础的首恶。^[13]

按照哈耶克的讲法，诸多的后设意识规则与质朴知识之库乃是世代代的人们以天择为背景条件，经由不断尝试与错误所累积下来的结果。由后设意识规则构成的底层结构隐藏在社会制度里，在很多方面彼此不同，例如承载知识的能量，和满足人们需求及欲望的能力。一般人选择制度的标准在于该制度是否具有较优势的质朴知识库，以及它的作为是否有效；通常会避开那些表现较差的制度。优势社会制度之所以存活下来，则是因为它们是应付环境的有效工具，而这又进而强化了社会集体进行再生产的能力。哈耶克的这个立场为传统提供了功利主义式的正当化，也为拒斥建构主义提供了一个强有力的论基。就其当然之义而言，计划者也就是在打断社会演化的正常路径，而且损及了社会演化的构造肌理。就因为社会制度的形成是靠众多的个人在不自知的情境下施展他们特定的知识，所以计划精英再怎么睿智也无法为这些精密的社会过程与结构创造出“理性的”替代物。除了被强制力量所维系的建构主义国家与组织之外，哈氏演化论认为社会制度之所以存在，就是因为它们现实上能运作，而且是众人要它们存在的。

虽然哈耶克把制度的发展看得这么自然天成，但我们却不能把他视为一反动的传统主义者。哈耶克相信建构主义国家一旦烟消，那么强制社会力就会随之云散。因而而来的“自由”条件不但允许各个人继续他们的传统作为，还更可以为人们创造新的后设意识规则、新的质朴知识模式、以及新的实践作为提供极佳条件。哈耶克心目中的“大社会”必须能让新制度出生、老制度凋零，一切皆为适应变迁中的人性需要。哈耶克于是把马克思主义者、社会民主党人、以及福利国家自由派一千人等将了一军，标举以市场为中心的社会 (Market-centered societies) 是社会变迁以及整体社会活力的最有力推动者。^[14] 这令我们想起来韦伯跟

柏蓝尼 (Karl Polanyi) 都说过类似的话, 但他们的发言是定位在对西方独特历史发展条件的解释上。对照起来, 哈耶克的说法则是哲学性、超历史性的。

哈耶克的认识论假设和演化论在“自发性秩序”^[15] 这个哈氏思想的核心概念上接了头。这个很广泛的概念很清楚是受到“市场”概念的启发。^[16] 对照起哈耶克心目的“组织”(即, 建基于由手段与命令构成的一体化层级体系), 自发性秩序则是对有关行事作为进行非预期的、自我调节的体系。作为天择的结果, 它们已证明是适应环境的有效手段。人们只要顺着常轨而行, 那么就自然可以启动质朴知识之库及内蕴于演化过程里的遗传智慧。自发性秩序所反映的是后设意识规则的模式; 它构成了社会生活里的隐性底层结构。

由于人类知识的内在限制, 我们就算挟着有限的知识, 有意识的想要掌握住社会生活之实然, 这个自发性秩序还总是从我们的掌握中逸出。“理性的”描述是死知识, 因为它只能顺着组织的表面轮廓移动, 并不能表现社会生活更根本的、整体性的复杂纹理与脉动。在哈耶克看来, 自发性秩序为社会整合找到了最实在的基础, 且是协调集体行动的最有效手段。就算是在建构主义政权底下, 自发性秩序也都还在暗处发挥功能, 保障民生最起码的需求, 而国家的干预则处处阻碍了它的运作, 压制它的成长。自发性秩序的好处既是这么大, 演化难免垂青于最让它适性而生的社会了。哈耶克相信历史是一个从以父权组织为主宰的“部落社会”演化到以自发性秩序为基础的“开放社会”的进程。在这样的一个解释框框内, 现代的建构主义计划就被视为畜群本能的隔代遗传, 反映的是初民心态。^[17] 因为哈耶克把法律视为自发性秩序的直接产物, 所以法律体系就成了一个显著指标, 可以标定出一个社会的演化发展程度。康德的“断言命令”是哈耶克认定法律是否合乎正义的标准; 法律原理的表述端视其是否抽象到足以博得普世性的道德同意为准绳。因此, 道德者也必须和特定经验脉络以及特殊社会阶层的利益无涉。根据哈耶克理论, 开放社会的法律体系保障财产权^[18], 但除此之外皆属程序及消极性

质。它们的目标锁定在防范不正当行为而非订定责任和义务。程序法的优点就在于它能为什么是正当举措提供一个足够抽象的定义，进而让一个由自发性秩序构成的社会既能墨守（后设意识）成规，又能让创新行为百花齐放。

就是在这些基础上，哈耶克指责建构主义者想要借由法律途径标举社会正义的企图。在哈耶克的想法里，这般的法律永远不是普世法，因为它因特定之情境与特定之阶层而设法。此外，他还暗示再分配的做法会侵害财产权，并掏空社会秩序的基础。任何成心故意的社会正义之举都掉进了建构主义的陷阱，谬想社会可以经由理性计划形成，因而和所有的计划作为犯了同样的认识论谬误。总而言之，哈耶克相信有关社会正义的法律概念必然和开放社会相悖，只会带来部落化的奴役及社会发展的迟滞。相对于此，生机盎然的自发性秩序则是创造性活动的必然后果，而也惟有因抽象道德与程序法律之势，创造性活动方得以利导。^[19]

理性主义与权力

著名的哈氏理性主义批判^[20]其实不过点出了意图和结果之间有一断裂，对那些过度自信的计划者以及站在狭隘经济学本位的功利主义者而言，这个批评有其允当之处，因为这些人把复杂的社会行动说成好像可以用计算机进行系列理性计算一般。我既不挑战此一批判的合理性，也不挑战它的现实效用，特别是针对经济学领域。我的批评反而是对焦在哈耶克关于文化演化以及社会整合的提法，特别是在他关于非预期后果自有其后设理性逻辑的说法上头。

非预期后果这个概念一直是社会学里头努力反击偏执理性主义的一个重要标志，也一直被用来彰显历史里头非关理性的（nonrational）、不可预测的、以及偶然的意义。社会学不但强调为人所意识到的目的和现实经验的结果两者之间的落差，也攻击无意识以及超个人的理性模式（例如进步演化论）。^[21]哈耶克的讲法则和社会学尖锐对立，他征用这个概念

为的是论证社会生活的确有一个理性的底层结构。按照哈耶克观点，社会生活里的各个人之所以选择特定的作为及制度，是因为它们能以内隐的、理性的手段配搭同样是内隐的、理性的目的。在这个过程中里，超个人的物竞天择取代了精打细算的行动者，但是因各个人的活动所导致的众多非预期后果，则又被随时浮出的 (emergent) 自发性秩序纳聚为一个广大 光辉的社会整体理性 (societal rationality)。这可不是一种节制有度的理性主义；它的假设、它的立说至少和建构主义者的理性主义一样有问题、复杂、且包山包海。

哈氏理性主义中的理性非属意识清明主体之所有，而是内在于社会过程的逻辑构造之中。有趣的是这种超个人主体的理性主义竟然和 70 年代流行于英国和欧陆但现已成明日黄花的马派结构主义有异曲同工之妙。尽管这些结构主义者在社会观和政治观上和哈耶克有重大差异，但他们也强调有一种深存于表面之下、看不见的社会整体理性。其实，无论哈氏的或马派的后设理性主义都只是一群假设，而非可验证之理论。好比哈耶克，他就认为知识是何其有限，因而自发性秩序是不能被否证的。他以认识论层次上的假设先验地排除对演化中的天择现象进行系统探究；后设意识规则和质朴的知识形式向来就不是经验和历史研究的对象，而且自发性秩序作为一兼具理性与社会性质的整全之体 (totalities) 则仅能当做观念实体被掌握。哈耶克拿一理性主义的哲学人类学取代经验理性主义，为的是给古典自由派的信念与策论找到一个超历史基础，就在这个过程中，他翻转了原先社会学里头对于非预期后果的理解，不再对可能产生各种混杂效果的非预期情境提出警告，反而是为他自己关于社会变迁的处方开立了一张保证书，倡言社会整体层次的理性将会强化，且只会产生好的社会效用。

就算是把上述的这些说法换一套认识论背景，哈耶克对文化演化的概念工程还是会因他对社会权力的忽视而垮台。有关国家向来操控着物质暴力手段，以及国家一直在掌控处理社会整体资源的组织手段的这些事实，可说是史不绝书且众所周知。国家常禁止任何被视为威胁领导阶

层之举，且总会导引资源的流向与分配，以利特定制度之延续。这些论点在哈耶克批判国家的时候说得都很清楚，但奇怪的是，在他有关文化演化的概念构造里头，这些点又都不见了。但就算他把这个议题给框架在国家权力范围内，也还仍嫌太狭隘，毕竟强制力和宰制力也藏身于国家以外的正式组织与非正式团体，组织和组织之间的权力经络就是所有制度繁衍自身的一极重要面向。此外，在各个组织中，个体的行动也是被物质与象征奖惩所规约。因此，不论就社会整体层次的制度丛结而言，或就一单一制度内的作为实践而言，哈耶克的功利主义逻辑都不能提供妥当的解释。很多极不正当的社会作为就是因这些行之久远的权力体系而维系下来。

某一制度得以繁衍自身的能耐依诸多因素而定，例如它在社会整体权力体系的坐标、维持内部服从的能力、领导阶层决策产生的非预期后果，以及其他众多历史之偶然因素。也许可以说，类似哈氏天择说所描绘的过程或许多少在某些面向上有些影响力。但这不是问题之所在；因为其他作用广泛且经验上可验明的因素更该比那不可验证的功能论提法有解释上的优先权，毕竟功能论只会宣称：众多制度之所以存在是因为它们是某些内在需求的历史对策。虽然大多数的制度提供了这样或那样的服务，但要回答它们为何得以延续这个问题，却只能借由影响到它们繁衍自身的诸历史条件为之。就此而言，自发性秩序这个概念暗含了一种高蹈不实的唯意志论以及多元论，忽视了无处不在的权力结构以及这个结构对选择与机会上的广泛限制。哈耶克以竞争与流移 (migration) 为基础且充满后设理性的天择概念，展示了一种理想化了的文化市集，在其中，文化企业家、另类文化财货、以及文化消费者，都能自由自在各显神通。到底这个理想和历历在目的权力与强制力世界有何关连，则似乎并不清楚。

在哈耶克关于法律的陈述里，权力问题再度浮现。一方面，他坚称法律直接来自后设意识规则且反映自发性秩序，但另一方面，他又说法律就是国家强制力的工具。当然，理论上而言，他所偏爱的程序法可以





和他所谓的不义之法分而论之。但是，古往今来的历史社会里，法律不管是合于义或不合于义一样都来自统治者和被统治者的关系结构中。那么现在有人说，合义之法来自于自发性秩序，而不义之法则不是…。那么到底是什么意思呢？又，组织化的权力在其日常运作层次上和这些法律场域有何关连呢？想要掌握住某一法律结构的梗概大略及其发展趋势，又不想要分析它和社会整体权力体系的关系，根本是一件不可能的事。在开放社会里，这个权力体系牵涉到国家官僚体系、私人组织、非正式组成的利益团体、社会运动、以及利益分布并不均匀的选民。关键在于哈耶克并没有在他所遥指的形式——自发性秩序和合于义的法律——和由社会组织及权力形构所组成的真实历史世界，这两者之间拉出分析上的联系。在他的体系里，这两个世界对峙而立，似乎各有其自主逻辑一般。在哈耶克一面畅谈其文化演化的唯意志论观点，一面在规范层次上批判国家强制力的两端之间，事实上存在着一个巨大断裂，而这个断裂所反映的正是他思想中的一个重大方法论问题，即是关于理想和经验之间如何关连的问题。

“内在批判” (immanent critique) 方法^[22]对哈耶克而言，指的是一个批判性立场是否成立，非得依赖历史的正当化不成。哈耶克眼中的社会是一个相互竞争的制度丛结，各自有其满足人性需要的不同能力。哈氏批判事业的终极方法论基础就是宣说它只认可那些能够推动演化进步的价值与作为，并反对任何阻碍进步之物。这意思是说，自发性秩序和建构主义者的理性主义之间的紧张关系，抽象地再现了历史过程中实存的“不调和”，且表达了这个过程的实在发展倾向。这里提出哈耶克自发性秩序这个概念和历史基础有关的问题并不是要吹毛求疵，而是对他的批判事业的方法论基础表达正当的关切。因为他说他要针对现代社会的内在矛盾和可能性发言，所以历史基础的问题就必须在更大的范围内被提出来讨论。



现代历史中的科层制

哈耶克的思想体系并没有面对现代性发展的两大主要面向：科层化和民主化。他想象的那种社会一步步地朝向自发性秩序沛然充塞的演化图像，和历史里头朝向科层制深化、国家规约以及节制财产权等潮流互相矛盾。哈耶克想必是把这些趋势当成现代体系的外部施加（而非其内在构成）。韦伯虽然也和哈耶克一样，担心这些趋势的后果，但韦伯所念兹在兹的却是要彰显出科层化是资本主义发展的内在构成的部分而且是被现代市场的特征（即，竞争压力一直在促成日益精准的计算手段，以及设定可预测的组织化环境）所激发出来的。此外，韦伯所描述分析的科层制并非专属于国家，而是遍及整个社会的过程。很多不同派别立场的现代社会学家和史学家都支持韦伯的这个立场，而且对为什么在 20 世纪会出现干预主义国家这个问题，他们的解释也朝向说这是对先前在私部门首先发展出来的科层化的一个反应。在哈氏演化论的解释框架内，这些趋势恐怕一定得被说成是越来越多的个人依据他们的部落本能来选择某些作为与某些制度。但这么一来，哈耶克原先的天择说以及自发性秩序具演化的进步特质等说法的历史基础就被掏空了。

哈耶克无法对科层化提出解释，原因就出在他的演化论和他对国家的批判这两者之间有一落差。因为他没法儿把权力视为演化的一个面向，他只有无视于科层集中化对制度再生产的重要。比较起来，韦伯就看得很清楚，指出科层制之所以能长足发展，就在于它有一个能协调众人行动的划一命令体系。其实并不难想象，科层结构在众多组织与组织之间的存亡竞争中具有选择性优势。然而在哈耶克的思想体系里，科层制的号令结构却仅以认识论层次的理由被视为劣于自发性秩序，从而在物资与服务的生产上也无甚效率。形式上，哈耶克认知到某些组织在某些活动领域里头可以很活跃，甚至可以发挥某些功能，假如这些组织是听命于一个更大的自发性秩序之下。但可惜的是，这两种不同的社会结构之



间的关系却被弃而不论。特别不清楚的是，为什么中央计划的认识论问题对国家而言是这么大的一个瘫痪要素，但对那些进行寡占合谋的大型私人企业就不成问题。

关于科层制与非正式秩序在满足各种人性需要上各自有何可能贡献这一问题，可以说是一个复杂的经验性问题，无法被先验地解答，而如果要回答，就一定得领先吾人对特定制度的经验知识。尽管哈耶克对公部门科层制的某些颇有问题的地方提出了割切的批评，但他对科层制在私部门的功用却三缄其口。此外，在他把非正式秩序描绘得美的不可置信的同时，他却对科层制为达成生产性和摧毁性目标所产生的各种微妙的、复杂的后果粗笔带过。这其中最严重的疏误就在于当他高举极小化国家 (minimal state) 在演化进程中所彰显出来的进步性的时候，他并不能解释在当今最发达社会里所出现的扩张性国家以及扩张性大型私人科层机构的历史趋势。

科层制并不是一种推动历史的机械力，死命地把社会朝权力中央化及财富集中化的唯一方向推进。组织的“理性化”一直在释放各种相互矛盾的后果；它帮助削平各种特权地位；促进抽象法律权利的发展，以及将官僚行政的公共责任归属透明化。科层制对官员的责任和专业能力的重视，以及从而对因个人关系及天生特质而拥有的特权的侵蚀，一直有助于形成并巩固更有平等主义色彩的公平与机会的概念化。这些民主浪潮经常和科层制的权威律令处在冲突位置上，且经常还会激发了消解中央化的反趋势。在现代，对政治和经济民主的吁求已经成为全世界范围社会斗争的一核心成分。的确，多种平等主义理想的史无前例大规模扩散，以及这些理想对广泛地促成各种希望和抱负在公共领域里大鸣大放，就是现代性在经验上可掌握的区别标记。

社会正义

与日俱增的社会与经济民主要求当然遭到不少阻挠，但平等主义浪

潮和现代性之间确有一强韧连带，则是无可否认之事。虽然哈耶克并没有申论不平等的好处，但他倾其所有之力不外乎为了说明各种欲求制定“社会正义”的努力终将带来悲惨的社会和经济后果。哈耶克视完全不设限的财产权方具进步性的信仰，让他无法考量不平等是否会侵蚀一个社会的道德基础、架空法治，以及呼唤出一个霍布斯式的国家来维持秩序。更糟的是，这个信仰一点儿也不能解释为什么在大多数西方社会里，民主与法治向来倾向于和社会正义的理想齐头并进。哈耶克把对社会正义的欲求看成初民本能，和朝向自发性秩序的演化趋向成对反之势。像这般地把平等主义理想毫无历史敏感地化约为本能的做法，只有让他义无反顾地相信禁止国家进行再分配是不带任何社会成本的。

尽管哈耶克理论上夸夸而谈所谓的非预期后果，但我们就恰恰在这一点上看到哈耶克整个研究取向的罩门所在。他没考虑到文化上对社会正义的重视有可能是植根于现代性本身的经脉之上，从而也无法估算出停止递减不平等现象所可能衍生出来的非预期成本。哈氏内的批判合当被质疑，因为它的历史和经验基础是如此的薄弱。他所宣称的朝向自发性秩序的运动和科层化产生矛盾。他断言建构主义者所进行的再分配具有退化返祖性格的断言，也和平等理念的扩散产生冲突。哈氏演化论和历史之间确有一不可填补之断裂，而这个断裂使得他的“大社会”的形象无法以任何内在基础正当化。假若是这样的话，那么要创造这样的一种社会还真需要出现一种根本的历史变化呢！而且我们也应该评估这个大变化的成本吧！

哈耶克用极度概括的方式描绘从部落到开放社会的演化运动；没有使用任何断代的、中程的概念来解释历史转变。显然他对微妙的历史变化序谱以及现代组织生活中各部门层叠交加的现象不感兴趣。当然我们可以说，就定义而言，所有一般性理论在处理历史特殊性上都有它的限制。但是话说回来，哈氏演化论却从不是为了探索社会世界里头复杂万端的琐细经验而设计的精确理论模型。它对非常长时期——长到跨出历史时间——的重视，以及它过度严苛的认识论假设，都无法鼓励它和经

验世界的对话。另一方面，哈耶克对建构主义者的理性主义、社会正义、以及国家等范畴的理论规定，却又都在召唤大型社会变迁的出现。他承诺这个变迁有庞大的好处，且成本也在可控制范围内，但这个承诺本身却是立基于他的后设理性的历史哲学，以及对无法观察到的“经验”底层的信念之上。哈耶克说自发性秩序的确存在，但这个说法只有靠他的理论规定被实现好久以后才能事后诸葛地被证明为真。

自发性秩序这个概念所要表征的其实是一个规范性理念：社会是由自主结社所构成，而个人可在不同群体中无拘束地加入退出。虽然这个意象是植根于现存以市场为中心的社会里的某些选择性特征，自发性秩序其实还只是一厢情愿的规定而非事实的描述；它指向的是将来应如何而非现在或过去为何。但哈耶克却把这个概念拿来当做经验性的理念类型使用，而后者是企图把历史过程中的特殊面貌（即，文化演化以及现代社会的社会秩序基底）抽象地表现出来的努力。哈耶克则反是，他把规范性层次的操作滑落到经验性层次，从而只能召唤出伪历史的说法来正当化他的价值立场，并把朝理性对话开放的大门给关上。在当代大多数的知识圈子里，透过宗教以及超验的方式正当化某种价值的做法已濒临绝迹，因此，旧式的价值绝对主义就常以传统真理或是自然之名在现代借尸还魂。

表面上，哈氏演化论表现出来的是一种历史的、多元主义的价值观，但问题是它同时也堆砌了一堵后设理论的万仞宫墙，妨碍他对自己观点的价值基础进行批判的、历史的反思。早在本世纪初，韦伯就指出正统马克思主义者犯了同样的一个错误——演化论的内闭（evolutionary immanentism）。那时候的德国马克思主义宣称他们的历史唯物论表征的是历史中的真实矛盾，而且他们的政治目标仅仅是大发历史既存之幽微。韦伯则认为历史并没有循着一条进步的路线前进，因而也不能为价值立场提供任何伦理的或知识的正当化。^[23] 在他眼里，这样的立场因为是用科学外衣遮蔽政治目的，只会造成重重迷雾。在现代政治生活中，“真理”的追寻凭借的是一种有关于目的和后果的非强制性社会对话理念。不论

是诉诸上帝或是诉诸大历史 (History) 都将有碍这个过程的进展。

自发性秩序这个概念其实只应被当做一个规范性理想，且应该要放弃用演化论来正当化的想法。假如我们不再把自发性秩序视为历史的目的 (telos)，那么因自发性秩序而设的各种经略立场就能以一种更合理、更不偏的方式评估之。哈耶克的最大贡献是他针对经济学里头徒务政策制订的领域，指出了中央计划政权的诸种特定失败之处及非预期后果。但无论如何，他更广泛的社会与政治哲学工程却缺少足够的历史基础，让它得以掌握住有关它自己的各种可能性和限制。

哈耶克思想以及类似的幻想体系由于禁不起它们自己的非历史的形式主义的重压，终将坍塌。只有信徒才会深信某些价值的人情入理，至于这些价值是否是以伪历史的方式被证成的，则殊非所问，这样是不可能促成对话并进而获得更广泛的共识。在资本主义发达国家，正统马克思主义实际上已经偃旗息鼓，这是因为它的依附者不愿意批判地重新思考他们思想路径的基础，并从而把他们的政治计划朝活生生的人群的欲望和需求调整。规范性理论如果要避免老朽腐化，就一定得把它们的价值基础说清楚，且得把它们自己和它们打定主意要影响的那些无常的历史过程清楚区分开来。同时，价值和历史这两个向度一定得把自己敞开来和对方对话。我的意思是，有关何为良善的诸理念必得和一种能决定它们是否可行的经验性努力结合起来。这样一来，由于服膺某些终极价值因而产生的正义感就会被自我要求厘清后果的伦理责任所平衡。要达到这个目的，就需要一种既鼓励反思价值又鼓励详查历史的认识论，这个认识论还能够让这两个向度批判地相互对待。然而，像这样的一种真正的内在批判却威胁到绝对信念的伦理 (ethics of absolute conviction)，且危及信仰者，因为它会让信仰者曝光于变迁与多元。对这两个价值，哈耶克不吝泛泛明修褒辞，然而却在认识论层次上暗损其本。

(赵刚 译)

注 释

[1] 原作刊于 *Critical Review* Vol 1, No, 2, 1987, pp. 58-73。

[2] 科层集中制会衍生可部分弥补缺憾的非正式部门与黑市。见 Steven Sampson, "The Informal Sector in Eastern Europe," *TELOS* 66 (1985-86), pp. 44-66; Lev Timofeev, *Soviet Peasants* (New York: TELOS Press, 1985)。

[3] 见 Martin Jay, *Marxism and Totality* (Berkeley: University of California Press, 1984), pp. 462-537; Jean-Francois Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (Minneapolis: University of Minnesota press, 1984); Jonathan Arac, ed., *Postmodernism and Politics* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989); Jurgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vols. (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1981); *Communication and the Evolution of Society* (Boston: Beacon Press, 1979)。

[4] 有关左翼近来对马克思以及马克思主义的评论，以及新浮现出来的对民主的理解，请参考 Alvin W. Gouldner, *The Two Marxisms* (New York: Oxford University Press, 1980), pp. 324-89; Jean L. Cohen, *Class and Civil Society: The Limits of Marxian Critical Theory* (Amherst: The University of Massachusetts Press, 1982); John Keane, *Public Life and Capitalism* (New York: Cambridge University Press, 1984); Samuel Bowles and Herbert Gintis, *Democracy and Capitalism* (New York: Basic Books, 1986)。

[5] 关于新计划立场的完整且具体代表性的介绍，请见 Gar Alperovitz and Jeff Faux, *Rebuilding America* (New York: Pantheon Books, 1984)。关于对产业政策提出放任主义批判的例子，见 Don Lavoie, "Two Varieties of Industrial Policy: A Critique," *Cato Journal*, vol. 4* (1984) (pp. 457-84)。

[6] Barry Bluestone and Bennett Harrison, *The Deindustrialization of America* (New York: Basic Books, 1982); Ira C. Magaziner and Robert B. Reich, *Minding America's Business* (New York: Vintage Books, 1983)。

[7] 有关这些理念的系统整理，见 John Gray, *Hayek on Liberty* (New York: Basil Blackwell, 1984)。

[8] F.A.Hayek ,New Studies (Chicago:The University of Chicago Press, 1985) ,pp.3-9.

[9] Karl Marx 这方面最有名的陈述是：“人们自己创造自己的历史，但是他们并不是随心所欲地创造，并不是在他们自己选定的条件下创造，而是在直接碰到的、既定的、从过去承继下来的条件下创造。一切已死的先辈们的传统，像梦魇一样纠缠着活人的头脑。当人们好像只是忙于改造自己的周围的事物并创造前所未闻的事物时，恰好在这种革命危机时代，他们战战兢兢地请出亡灵来给他们以帮助……”，*The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte* (New York:International Publishers,1963) ,p.15。

[10] 见 Friedrich Engels, “Letters on Historical Materialism,” in *Karl Marx and Philosophy*,ed.Lewis S.Feuer (Garden City,N.Y.:Anchor Books, 1959) ,pp.395-412.

[11] Max Weber,*The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (New York:Charles Scribner’s Sons,1958) .

[12] Hayek,*New Studies*,pp.3-34.

[13] F.A.Hayek,*Studies in Philosophy,Politics and Economics* (Chicago: University of Chicago Pres,1967) ,p.89.

[14] 哈耶克认为社会主义是回到部落集体性的“反动性”退缩。见 F.A.Hayek,*Knowledge,Evolution and Society* (London:Adam Smith Institute, 1983) ,pp.38-44。

[15] F.A.Hayek, “Kinds of Order in Society,” *Studies in Social Theory* No.5, (Menlo Park,Cal.:Institute for humane Studies,1975) .pp.12-16;*Studies in Philosophy,Politics and Economics*,pp.160-77.

[16] Hayek,*Studies*,pp.162-65;*Law,Legislation and Liberty*,vol,2 (Chicago:The University of Chicago Press,1978) ,pp.107-32.

[17] Hayek,*Knowledge,Evolution and Society*,p.38.

[18] Gray,*Hayek on Liberty*,pp.58-59.我所谓的财产权意味“稳定的拥有”、“同意即可让渡”、“承诺之履行”。

[19] Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, vol.2, pp.1-106.

[20] 见 Gray, *Hayek on Liberty*, pp.134-40。

[21] 韦伯也许是对偏执理性主义提出最有力批判，以及对非预期后果有最深刻理解的人。关于韦伯对这些问题立场的扼要介绍，见 Rogers Brubaker, *The Limits to Rationality* (London:George Allen and Unwin,1984)。

[22] Hayer, *New Studies*, pp.18-22.

[23] 见 Max Weber, Roscher and Knies: *The Logical Problems of Historical Economics* (New York:The Free Press,1975) ; *The Methodology of the Social Sciences* (New York:The Free Press,1949) ; H.H.Bruun, *Science, Values and Politics in Max Weber's Methodology* (Copenhagen:Munksgaard,1972)。



尼采还是亚里士多德？ [1]

——麦金太尔访谈

Giovanna Borradori

追随一个有着非常古老起源的过去的复兴浪潮，扎根于凯尔特传统的苏格兰世界和美国多元主义的全球景观的深处，麦金太尔无可比拟地丰富了当代的道德论争。他的论说以一种全新的灵活性在历史主义的多重网络中穿行，勾勒出新托马斯主义的视野 (a neo-Thomist horizon)——不是将其理解为一种绝对的重新奠基 (categorical refoundation)，而是相反，将其理解为“德性伦理” (ethics of virtue) 的完成，这种德性伦理构成了一条横贯全部古典希腊思想和在亚里士多德的思想中达到了充分系统化的长期的思考路线。

麦金太尔 1929 年出生于苏格兰的格拉斯哥，直到他 40 岁时才投身于美国的熔炉，在塑造他的传统的坩埚中加入了某些新的配方。作为一个接受了分析哲学再教育的古典主义者，在这 40 年里，他试图解开一个纠缠在一起的线团：一种盎格鲁-撒克逊的自由主义遗产，一种自我决定的马克思主义信仰，以及最后，一种以各种不同形式加以推翻和恢复的基督教的热望，正如他的《马克思主义与基督教》一书所证明的。

与分析哲学的遭遇也许是在麦金太尔的思想体系中留下最少痕迹的一次遭遇。他批评分析哲学传统——对于这一传统，英格兰贡献了由约翰·奥斯汀和维特根斯坦开创而由牛津日常语言学派所继续的日常语言哲学，批评它的主题的限制，对于逻辑细节的过分关注，以及特别是它的方法和历史观之间所存在的系统的对立。

正是在这方面，与马克思主义的相遇代表了这位苏格兰哲学家的孤



独的越洋旅行的一个关键的转折点。正是马克思主义解决了他的最大的焦虑之一，这种焦虑与英格兰世界通常赋予自由主义思想的“天赋论”(innatism)有关。通过马克思主义的历史主义的透镜，自由主义在麦金太尔的眼中显示为“意识形态的投射”(ideological projectuality)，建立在传统共同体的贫困之上，以及因而也就是建立在文化和社会关系网络中的人的联系(humanlinks)的逐渐削弱之上的。

从自由主义的历史化到对于整个启蒙运动计划的全面反思(rethinking)只有一步之遥。麦金太尔思想的这一新阶段开始于1966年，这一年他出版了《伦理学简史》，然后是关于道德理论的著作《追循德性》(又译《德性之后》)(1981年)的出版，该书赢得了广泛的国际声誉。

与启蒙运动的理性主义所赖以繁荣的道德假设的普遍主义相比，后启蒙时代的道德假设的多元性——康德主义的，功利主义的，契约论的——表明了Aufklärung(启蒙)伦理的根本破产，而20世纪之不能求助于任何道德律令乃是这一失败的后果的延伸。由于否认了道德的历史根基和社会联系，启蒙运动就无可逃避地背上了推动西方文化从现代性走向尼采——也就是走向以天才和虚无主义两种极端形式(extremes of genius and nihilism)表现出来的对于道德的系统拒绝——的重负。

但是，为什么启蒙运动的计划会遭受灾难性的失败？麦金太尔认为，失败只能是来源于晚期文艺复兴和巴洛克文化的错误理解，这种错误理解早在启蒙运动以前就已经在败坏(perpetrated on)，诞生于从最古老的共同体形式向公元前5世纪的雅典城邦转变时期的希腊“德性”传统。

这一在苏格拉底、柏拉图，特别是亚里士多德那里获得了最主要的参照点的转变在一种特定历史背景——即是在习俗(custom)和内在于一个特定共同体的和交往动力机制(dynamic of communication)的背景下——塑造了道德。德性不是一种普遍的和超历史的范畴，而是一种多元主义的和共享的价值。

麦金太尔所追随的古典思想按照至少三个含义定义多元的德性概念。第一，德性代表心灵的品质和性格的品质，这种品质被与一系列典型的

人类活动，如艺术，科学和农业等联系起来。第二，没有德性，个人就不能够获得一种“有配置”（“ordered”）的生活。第三，只是因为有了那些道德卓越的楷模（those models of moral excellence），个人才能够献身最高的价值和公共利益的建设。

亚里士多德在一种无可比拟的政治和形而上学构思中加以表达的，而麦金太尔在其最近的两本著作《谁的正义？哪一种合理性？》（1988）和《三种竞争的道德公正观：百科全书派、谱系学和传统》（1990）中深刻发掘的德性传统，通过奥古斯丁主观主义的集中关心生存（existentially dense）的贡献而流传下来，一直流传到阿奎那学派。

对于《追循德性》一书在1981年用来结束的“尼采还是亚里士多德？”这一问题，今天的回答是再清楚不过的了：亚里士多德；同时还有两个意料之外的门徒——地中海历史主义的大师维科和大西洋新历史主义的最晚近的声音柯林伍德——与这位逍遥学派哲学家和圣托马斯并肩而立。

问：你不仅是离开旧世界前往新世界的最后的哲学家之一，而且你也是这些哲学家中最令人费解的一个，因为在这一选择的背后既不是种族的也不是政治的考虑。如果必须用简短的话描述你第一次穿越大洋时所随身携带的文化和实存的（existentially）行李，你会将哪些东西包括在你的行李之中呢？

答：在我成长到足以研究哲学的年龄很久之前，我就拥有一种在两种互相反对的信仰和态度体系中接受教育的哲学上的幸运。一方面，支配我早年的想象的是一种农民和渔夫、诗人和故事讲述者的盖尔（Gaelic）口语文化，一种在很大程度上已经遗失但仍然为我所知道的某些长辈归属的文化。在这种文化中至关重要的是对于家族和土地的特殊的忠诚和联系。做一个正直的人就是履行一个人在本地共同体的生活中被分派好了的职责。每个人的身份来源于他们在他们的共同体中的位置和构成了



共同体发展 (或者说在我小的时候已经不再发展) 历史的冲突和争论中的位置。共同体的观念在它的历史中得以传达。另一方面, 其他一些长辈则告诉我, 学习说或者读盖尔语是一种虚浮的好古者的消遣, 对于一个其教育的目的是为使他能够通过考试的门槛而进入现代世界的资产阶级生活的人来说是浪费时间。

问: 当你在这些互相对立的文化现实中度过你的青年时代时, 你对于“现代世界”的认识是什么?

答: 现代世界是一种理论的文化而不是故事的文化。它还将自己说成是所谓的“道德”本身的文化; 它对我们的要求据说不是某些具体的社会团体的要求, 而是普遍的合理的人性的要求。因此, 我的心灵一部分为关于圣 Columba, Brian Boru 和 Ian Lom 的故事所占据, 另一部分则为还未发展的抽象观念所占据, 我当时还不知道这些观念来源于康德和穆勒的自由主义。

问: 你是否从哲学中看到了调和这些明显不同的世界的道路?

答: 哲学使我认识到了不持有互相矛盾的信念的重要性, 这部分是通过阅读柏拉图, 部分是通过接触首先是由 Erfurt 的托马斯发现然后又由实用主义者刘易斯重新发现的论证: 如果你断定一个矛盾, 那么, 你就可以断定无论什么事情。因此, 一个人信念中的任何矛盾都是潜在的灾难的源泉。然而, 就在我开始意识到信念的连贯和一致的重要性的这个时期, 我内心的不连贯性却不是消失了而是增加了。我在中学和大学学习了拉丁和希腊的文学、哲学和历史, 我意识到极端的的不同不仅存在于古典希腊文化和自由的现代性之间, 而且也存在于古希腊和爱尔兰传统之间。

问：在你成长的过程中，谁是你的领路者？

答：我最早读的是 George Thomson, 一个希腊语教授，他先是在加尔维斯，然后是在伯明翰任教，同时也是英国共产党执行委员会的一个成员。我认为他在我参加共产党的短暂经历中发挥了某种作用。1941年，在出版了一部用爱尔兰语写成的名为 *Tosnu na Feallsunachta* 的到柏拉图为止的希腊哲学史和将一些柏拉图的对话翻译成爱尔兰文之后，他出版了《哀伊斯奇勒斯和雅典》。正是通过思考将希腊哲学译成像英语和爱尔兰语这样不同的现代语言的过程中所牵涉的翻译问题，我产生了对于两个真理的最初的意识：为不同的社会所使用的不同的语言体现的可能是不同的和竞争的概念图式 (conceptual schemes)，以及从一种这样的语言向某些其他种类的这样的语言的翻译并不总是可能的。存在着人们只有像一个本地人一样学会在其中生活才能掌握它们的文化和在用语言 (language-in-use)。存在着为不同的在用语言所塑造的理论，这些理论之间的不可比较性来源于它们的部分的不可翻译性。这是我当时的一些想法，但只是过了35年以后，我才在《相对主义，权力和哲学》以及《谁的正义？哪一种合理性？》中充分地发展了这些想法。

问：从你所说的，人们可能会认为这里发生的是一种“解释学的闪光” (hermeneutic glimmers)：与从德国浪漫主义到海德格尔和伽达默尔的大陆传统一脉相承的对于语言的不可比性和不可译性的洞见。

答：是的，确实如此，虽然在那个时候，我对解释学所知不多。先是我的本科然后是我的研究生学习所要求的阅读的结果，加重了我的信仰的断裂。我既读阿奎那也读亚里士多德。有时我会发现自己以一种亚里士多德主义的或托马斯主义的方式思考正义问题，有时又以一种近代自由主义的方式思考正义问题，而没有认识到我自己身上的分裂的严重的程度。因此不奇怪，我发现自己越来越难于为我自认为具有的基督教

信仰找到一种恰当的合理的基础，这种信仰变得看上去似乎是任意的。

问：在什么意义上基督教信仰是你的所有矛盾中的分裂性的因素？

答：在一段时间内，我试图通过将其作为一种有其内在自身标准的 *sui generis* [自成一格的] 生活形式，以及通过将对于维特根斯坦的“生活形式”概念的一种特殊的解释与卡尔·巴特的神学混合起来，而将宗教信仰和实践的领域与我的生活的其他领域隔离开来。但是我很快的意识到，宗教语言和宗教实践的惯例所体现的主张在根本上是与各种非宗教的形而上学的、科学的和道德的主张不可分割的，这是我在阅读巴尔塔萨对于巴特的批评时所得到的一个结论。当我开始反驳这种一个误解了的维特根斯坦和一个过度理解的巴特的奇特的哲学混合物时，我错误地拒绝了与其相联系的基督宗教。但是部分托马斯主义从这些时期保存了下来，同时还有对维特根斯坦的一些更为充分的思考。

问：你对于你的成长的叙述充满了生存的焦虑。我所不清楚的是，这在多大程度上是由于古代的凯尔特叙述传统和现代的盎格鲁-撒克逊功利主义传统之间的冲突，又在多大程度上是由于宗教的令人难以忘却的影响所造成的。

答：当我回顾我在那个时期的所谓的信仰，我把我的思考看作是一大堆粗糙地缝在一起的片段。在很多年里，这一认识是一种使我感到非常不安的感觉。然而，我还是达成了某种调和。19世纪晚期物理学的历史和麦克斯维尔和波尔兹曼因为不知道如何消除不连续性而面临的问题使我确信，一个人的思想为了整体上的一致而过早成型完全可能导致对重要的真理的拒绝。无论如何，我仍然记得我的思想形成过程，当时我陷入一种痛苦的心理状态，在智力上同时被推向许多方向。

问：我不知道是否可以认为，这种无定向感因为马克思主义的出现而进一步加剧了，你在很长时间里与这种传统有联系。

答：毫无疑问，马克思主义增加了另一个复杂的维度。但它也代表了一个转折点。正是在思考马克思主义的过程中，我开始着手解决我所陷入的冲突。即使马克思主义对于发达资本主义 (advanced capitalism) 的概括是不合适的，马克思主义对于自由主义作为意识形态，作为某些社会利益的欺骗和自我欺骗的面具的理解仍然是有说服力的。以自由为名的自由主义带来了某种尚未被认识到的支配，这种支配最终消解传统的人类关系和使社会和文化联系贫困化。自由主义在通过国家权力宣布每一个人都可以自由追求他们心目中的善的自由主义纪律的同时，剥夺了大多数人将他们的生活理解为对于善的发现和取得的追求的可能性，特别是通过不再信任该计划只有在其中才能得到体现的人类群体的传统形态的方式。

问：因此，你与马克思主义相遇的第一个结果是对于所有形式的自由主义的拒绝和批评。

答：是的，既包括当代英美保守派的自由主义，也包括美国和欧洲的激进派的自由主义，甚至也包括那些自称的自由派的自由主义。不仅如此，马克思主义还使我相信，包括现代自由主义的道德在内的每一种道德，无论其主张是多么普遍化，都是某些特定的社会团体的道德，在该群体的生活和历史中得到表现和随着该团体的消亡而消亡。确实，一种道德，在其实际的和可能的社会系统之外并没有存在，而它的效力也就是它在其社会系统中所能做的或所能够有效力的。因此，研究任何道德，如果只是首先将它们的原则抽取出来，然后脱离这些原则所反映的社会实践来孤立地研究这些原则，结果只能导致误解。然而这正是几乎所有现代道德哲学研究道德的方式。

问：在这种竞争中对话的作用是什么？

答：就我个人而言，我从马克思主义的历史中学到，对于任何理论来说，被以一种向反驳的可能性最大开放的方式构造出来，这都是多么重要。只是到了后来，我才认识到，我同样可以从马克思主义的批评者，如卡尔·波普尔那里，或从查理斯·皮尔斯这样的实用主义者那里学到同样的教训。如果一个立场在其自身不包含有与现实不一致的可能性，那么说它符合现实也就是没有意义的。它就变成了一种思想模式，这种思想模式使那些为其辩护者受到了限制，同时也把他们与他们的信念最初所由之产生的现实安全地隔离开来。

问：直到现在为止，你一直是在用一种否定的口气描述你的思想发展，试图追溯你逐渐摆脱的那些理论路线。你形成自己作为一个思想家的意识的转折点是什么？也许是你的移居美国？

答：在我的哲学生涯的前20年——从1951年到我最初移居美国的1971年——里，我的所做所想在很大程度上是分析哲学式的。分析哲学的长处和短处都在于，它全力以赴于对细节的严格的处理，这样一种做法造成了零敲碎打的哲学研究方式，从一个孤立的问题到另一个孤立的问题。它的文学体类型是专业杂志论文和短论。

问：实际上，至少自你的《追循德性》出版后，你集中关心的是修复所谓的伟大问题的政治合法性。这些努力与分析传统的努力有什么区别呢？

答：分析哲学的所得在于清晰和严密，所失在于不能对基本的哲学问题提供决定性的回答。它使我们能够——至少是使我能够——排除某些可能性。但是，如果说它能够对于每一个仍然现存的观点指出一个人



将会通过后承和预设的方式作出了什么承诺，它自己却不能提供任何理由断定一种观点比另一种观点好。当分析哲学家如他们常常所做的那样得出根本性的结论，这些结论实际上只是部分上来源于分析哲学。总是有一些其他安排 (agenda) 存在于背景之中，有时是隐藏的，有时是明显的。而在道德哲学中，这种安排通常是一种自由主义的政治程序。

问：你是否认为，你已经完全控制了你思想中的“意识形态”之网？

答：在我的分析时代的后期，大约是在 60 年代中期，我发展了一种新的程序。这时我开始意识到，分析哲学的第二个缺点是存在于其研究和哲学史研究之间的严重分裂，而分析哲学，尤其是它的道德哲学，只有放在历史联系中从而被理解为广泛的讨论和争论的理智的结果，本身才是可以理解的。所以我写了《伦理学简史》，一部我从其错误中学到了很多东西的著作。

问：你说的是哪些种类的错误？

答：首先，是一种在叙述某一点上反复出现的连续性缺少。我们看到了对于一场独特的希腊的关于伦理学的论战的进展的描述，对于一种非常不同的独特的基督教思想路线的类型的描述，以及从启蒙运动时期和后启蒙运动时期的道德哲学中形成的各种针锋相对和互相冲突的结论的描述。但是，一直没有得到描述的是从其中一种到随后一种的转折点的非连续性。核心概念和基本原则方面的变迁得到了报告，但是它们是以单纯的事实的面目出现的，没有受到探究和根本没有被把握。

问：因此，错误在于没有赋予道德哲学发展中的某些断裂或认识论 coupures 以个性——一个在我看来与大洋两边的从托马斯·库恩到米歇尔·福柯的当代论战直接合拍的主题。



答：直到那个时候，我至少试图将伦理学历史中的每一个阶段表述为某些特定类型社会的合理道德要求的表达。在那本书里，我决定对抗两种形式的新生道德主张：一方面是那些用道德来表达他们在某些特定社会类型中的成员身分的道德；另一方面，那些用道德来表达他们的个性，或社会异质性 (social diversity) 者的道德。在一种真正的道德中，拥有权威的是规则，而不是个人。选择个人自己的道德的说法是没有意义的。激进得多的消除或超越道德的观点倒是有意义的。因此，《伦理学简史》也许应该以对尼采的讨论结束，而不是把他放在结束之前两章。

问：我假定你指的是作为《善恶之彼岸》的作者和系统地克服任何价值的英雄的成熟时期的尼采，指的是无政府和个人主义的 übermensch (超人)。

答：尼采所以占有这一位置，是因为他代表了对于作为启蒙运动和后启蒙运动道德哲学的后果的系统无结果性和不可调和分歧的最终回答。启蒙运动的核心计划一直是找出一套对所有有理性的人都有同等强制力的道德规则。这一计划已经失败，其继承人分成许多竞争的立场，康德主义的，功利主义的，契约论的，和这些立场的各种混合，这些继承人的分歧是如此层出不穷，以至于 20 世纪文化已经被剥夺了任何广泛共享的合理性的道德，只是继承了一堆过去的道德态度和理论的片断的混合物。从一种方法论的观点看，我今天清楚地认识到：我当时本该把所学之于柯林伍德的东西当作我的核心立场：道德本质上是一种历史性的主题，而伦理学的以及其他的哲学探究只要不是历史性的就是有缺陷的。

问：你说道德“基本上是一项历史性的主题”的含义是什么？在马克思和柯林伍德，lector in fabula (难以置信的导师) 之后，是否还可以从塞巴斯蒂安·维科的观点透视？

答：启蒙运动忘记了的东西，维科提醒了我们：理性的探讨，无论是关于道德还是关于其他什么，继续着前理性的神话和寓言的工作并且仍然是扎根于前理性的神话和寓言。这样一种探究不是从笛卡儿的第一原则开始，而是从某些偶然的历史起点开始，从某些足够令人惊奇而激起问题，足以引起竞争的回答和从而导致互相对立的论证的契机开始。这种论证，在时间中系统地发展之后，变成了它们所代表和它们所表达的社会关系的一个突出的特点。前理性的故事讲述的文化改头换面地进入了理性社会，在理性社会中，故事首先被置于问题境地，然后在某种程度上被理论所发展，而这些理论本身又导致问题。

问：如此，历史就会等同于纯粹的文化上和叙述的传统。很难认为这一论点不会导致一种历史主义的历史概念。

答：要理解某些特定的哲学立场，就需要能够将其在这样一种传统中定位，使其总是处于与其后继者的联系之中。只有当它超越了它的那些前人的限制和纠正了前人的错误，以及只有当它为它的后人打开了新的可能性时，它才能获得合理性的证明。只要它没有能够完成这些任务，它作为哲学理论就失败了。因此，道德哲学中以及其他领域中的那些我们给予理性支持的最好的理论，总是在我们发现我们自己生活于其中的特定传统中充分发展的最好的理论。

问：但是，从这一点很容易滑向某种绝对的相对主义。

答：有时候，一种道德思想和实践传统未能走向繁荣。它的资源可能不足以解决对于它的理性探究来说至关重要的问题。它的内在的和外在的冲突可能破坏那些使共同争论和探究得以可能的一致性。它的解体或废弃可能使一个社会没有足够的资源重建其道德，同时又使对于这种重建的需要令人明显地痛苦。



问：18 世纪末的欧洲启蒙运动的情况就是这样吗？

答：正是。在《追循德性》中我提出，最好将启蒙运动计划的失败理解为在 16、17 世纪对于我所谓的“德性传统”的顽固拒绝的一个后果。这一传统最早诞生于从更古老的希腊共同体形式到 5 世纪的雅典城邦的过渡中，然后是在一种以苏格拉底、柏拉图和亚里士多德为重镇的德性理论和实践的批评和建设中的。这是一种拥有一套共享的核心德性观的传统。德性是那些心灵和性格的品质 (quality)，没有这些品质，对于艺术以及科学这样一些实践，和对于耕种、渔猎和建筑这样一些生产活动来说内在的善就无法取得。第二，德性是这样一些品质，没有这些品质，一个人就不能获得那些以这些善的名义所配享的、对他或她来说是所能取得的最好的生活。第三，是这样一些品质，没有这些品质，一个共同体就不能繁荣，就不会有恰当的完全的人类的善的观念。

问：从一种文本的观点看，你恢复与普遍主义的“单数德性” (avirtue) 相反的“复数德性” (virtues) 对立的立场，是建立在亚里士多德哲学的基石上的。

答：确实如此。这一复杂的德性概念以一种不仅要求他的政治和道德哲学的核心论题的证明，而且还要求这些哲学论题所预设的形而上学的证明的方式在亚里士多德那里得到了其经典的陈述。当我写作《追循德性》时，我还没有理解德性和形而上学之间的这后一种联结。当时我确实意识到的是，启蒙过去计划的失败将两种选择带到了我们的面前：以任何形式重建亚里士多德主义的道德理论和公社实践将提供迄今最卓越的理论，能够将启蒙运动的失败解释为一种传统的下场和解体；或者，将启蒙运动的失败理解为发现至今为止人们心目中的道德的任何合理性的证明的不可能性一个征象，尼采的诊断是真理性的一个标志。所以

《追循德性》所带给我们的选择是：亚里士多德还是尼采？

问：为什么不是尼采？

答：有两个理由。一个与尼采和他的目前的追随者如福柯和德勒兹所详尽阐释的他的谱系学计划有关。他们在相当无意的情况下置于问题境地的是使这一计划按照其自身的标准足够可信的可能性。在我看来，谱系学家对于其他人的揭露 (unmasking) 的最后结果是谱系学家的自我揭露 (self-unmasking)。拒绝尼采的第二个理由是亚里士多德式的。它既是一个发现，发现我自己的不平坦的智力和道德发展的叙述只有以一种亚里士多德式的语言才是可理解的和诚实的写下的，也是一个承认、认识到在经过伊斯兰教、犹太教和基督教世界重新构成亚里士多德传统的那些中世纪的论争中，亚里士多德主义作为一种政治和道德哲学，无论是按照其自身的标准，还是就其经受住了批评而言都进步了。最后在其托马斯主义形式下出现的亚里士多德主义表现为对人类的善，对德性，和对规则的一种比我曾经见过的任何其他学说都更充分的说明。

问：所以你试图调和两种历史上对立的思想路线：一种是历史主义的假设，另一种是亚里士多德的绝对范例 (categorical instance)。你所主张的历史主义强调理论只有在具体的历史文化传统的联系中才能被构想和被批评的观念。相反，亚里士多德主义根据的却是这样的假设：事物是普遍地“奠基” (based) 的，事物不从某一具体传统的历史语境开始。

答：所有充分发展的探究传统从其内部关于他们自己的哲学的、道德的和科学的理论的断言 (claim) 确实是普遍的真理断言，是关于如果这些断言被当作真正的知识来对待的话，任何传统中的任何个人都必须承认的东西的断言。探究活动本身假设了一种强硬的和实质的真理概念。即使我们承认，真理与合理性之间的联系的问题性是无可逃避的，在



在我看来，这也并不是只有亚里士多德主义才有的一个问题。一些人为什么会认为这里存在着不可逾越的困难的一个原因是，在他们看来，如果任何一套命题 (a set of assertions) 或理论断定真理，那么它就必须能够与关于同一主题的其他不相容的命题或理论体系的竞争的真理性断言的价值进行比较。但是如果没有独立于传统的理性证明的中立标准，因而起源于不同传统的竞争的理论每一个都被根据其传统内部的标准评价，那么提供所需要的比较似乎就是不可能的。这样的竞争的理论将是不可比的。因此，任何将合理性证明相对化于特定探究传统语境的历史主义与任何立场都似乎是不相容的，如断定其结论的真理性的亚里士多德主义就是这样。

问：那么你又如何反击这种明显无错误的论证呢？

答：如我在《谁的正义？哪一种合理性？》中所指出的，错误在于假定，如果两个或者更多的竞争的理论体系，按照其传统内部的能够利用的最好的标准，各自满足最大可能向反驳开放的构造条件，那么这些竞争者之一按照其自身的标准成功地解答向它提出的所有批评性的挑战，而其他某一理论或某些理论却不能总是可能的。它们按照它们自己传统的标准未能回答这些挑战的事实并不能使这种失败不再成其为一种理性证明的失败。在这些方面，亚里士多德的物理学和生产物的关键部分是失败了，但却成功地合理性地捍卫了其作为形而上学，作为政治和道德，以及作为一种研究理论 (a theory of inquiry) 的地位。如果事实如此，那么，亚里士多德主义就被表明至少在这些领域不仅是迄今为止最好的理论，而且是关于什么使一个具体理论成为一个最好的理论的迄今最好的理论。在这一点上，在哲学上继续做一个亚里士多德主义者是合理性的，直到除非理性已经提供了其他的出路。

问：在我看来，在当代哲学舞台上，特别是在大洋的这一边，你是

唯一一位重新推荐亚里士多德主义作为一种认识论立场 (epistemological perspective) 的哲学家。处在这样一个独特的地位你感觉如何?

答：让我们先从我与其他哲学家的分歧开始。与戴维森不同，我认为存在着彼此不同的和选择性的概念架构，这些概念架构在某些方面不能彼此互译，以及这些选择性的和互相竞争的合理性概念说到底是位于不同的概念构架之内的。与罗蒂不同，我相信存在着某些强硬的和根本的真理和合理证明的观念——亚里士多德的和托马斯主义的观点——这些观念并没有受到他对认识论的基础主义的批评的伤害。从伽达默尔那里我学到了关于智力和道德传统的许多东西。我与伽达默尔身上所有来自亚里士多德的东西都非常接近：而来自海德格尔的那些东西则是我所拒绝的。在我看来，当海德格尔在他自己的观点和国家社会主义的哲学政治之间看到一种密切的联系时，他实际上并不是错误的。虽然卢卡奇对海德格尔的批评由于他追随斯大林主义的硬伤而受到败坏，他的基本论点是正确的。

问：这就是说，即使在此你仍然是在以一种马克思主义的声音说话。

答：对于当代社会的一种亚里士多德的批评应该认识到，经济发展的代价通常是由那些最没有能力支付这种代价的人支付的；利益被以一种不管一个人的价值如何的方式占有。同时，大范围内的政治已经变得贫瘠。从内部改革现代性的政治体制的努力总是被转化为与这种体制的合作。试图推翻它们的努力总是堕落为恐怖主义或准恐怖主义。还没有变得如此贫瘠的是构造和维持家庭、邻里、工作场所、教区、学校或诊所等水平上的小范围的本地共同体所需要的政治，是构造和维持饥饿和无家可归者的需要在其中能够得到满足的共同体所需要的政治。我不是一个社群主义者。我不相信社群理想或形式可以作为当代社会疾病的灵丹妙药。我对于任何纲领都没有政治忠诚。



问：有些批评家怀疑，你的更为晚近的哲学立场隐藏了对于基督教信仰的一种重新断定，它们乃是一种新版的天主教神学。所有这些说法是否有什么真实的根据呢？

答：这是不对的，无论是从生活传记的角度说，还是从我的信仰的结构说，都是如此。我现在在哲学上相信的东西的绝大部分都是在我重新认识到基督教天主教的真理之前开始相信的。而我之所以能够对教会的教导作出反应，是因为我已经从亚里士多德学说中理解了我早期对于基督教信仰的拒绝的错误的性质，和学会了如何正确理解哲学论证和神学探究之间的关系。我的哲学，和许多其他亚里士多德主义者一样，是有神论的；但其内容和其他学说一样是世俗的。

问：你的训练和智力成长，以及你目前的哲学观点，似乎是深深地扎根于欧洲的腹地，与大陆的古老的传统和价值不可分割。你对于古典时代的热爱，你对待传统的“解释学”的方式，你对于世代代流传下来的古老的凯尔特口语传统的体验：这些事情与这个国家的“不可入性”(impermeability) 和后现代主义又有什么关系呢？你的归化美国是否意味着与过去的一种断裂呢？

答：相反，北美的巨大的好处之一就是，这是不同文化和不同历史交会和交错之地。在这片被欧洲、非洲和亚洲的过去，当然还有美洲本土的过去的各种各样的光线所照耀的土地上，传统和自由的现代性之间的冲突要求被承认是不可避免的。我最关心的道德哲学中的问题对于北美的文化天然地具有一种它们在其他地方并不总是具有的重要性。我在相当的程度上了解到它们所具有的重要性，那只是因为我生活和工作在这里。

(田立年 译)

注 释

[1] 译自 The American Philosopher 一书。Chicago:university of Chicago Press,1994。

对罗尔斯政治自由主义的回应 [1]

迈克·桑德尔

在此新增的结尾章中，^[2] 我将对罗尔斯在《政治自由主义》^[3] 一书中提出的自由主义之修正版作出回应。然而在此之前，我很想通过描述其大作所激发的各种不同的论证线索，在此一语境中来考察这部近作。

罗尔斯的早期著作《正义论》^[4] 引发了三种而非一种争论，这是该书之显赫伟大的标志所在。第一种争论发生于功利主义者与坚持权利取向的自由主义者之间，如今则已成为道德哲学和政治哲学的学者们的研究出发点。正义是应该基于功利，如杰瑞米·边沁和约翰·斯图沃特·密尔所说？还是尊重个人权利要求，把正义作为独立于功利考量之外的基础，如康德和罗尔斯所言？罗尔斯《正义论》问世之前，功利主义是英美道德哲学和政治哲学中占支配地位的观点。而自《正义论》刊行以来，坚持权利取向的自由主义则逐渐占据上风。^[5]

罗尔斯著作所引起的第二种争论，发生在坚持权利取向的自由主义阵营内部的诸派别之间。如果某些个人权利如此显要，以至任何普遍福利的考量都不能僭越之，那么人们就会问：这些权利究竟是怎样的权利？激进自由主义者诸如罗伯特·诺齐克和弗里德利希·海耶克认为，政府应该尊重基本的公民自由和政治自由（权），尊重我们拥有市场经济赋予我们的劳动成果的权利；因此，各处税富济贫的再分配政策侵犯了我们的权利。^[6] 平等主义的自由主张者如罗尔斯，却不以为然。他们认为，若没有对基本社会需求和经济需求的具体规定，我们就无法有意义地实践我们的公民自由和政治自由（权）；因此，政府应该确保每一个人拥有享



受生活的权利，诸如教育、收入、住房、医疗、保健等等。坚持权利取向的自由主义内部激进派与平等派之争。主要发生在 70 年代的学术界，它与人们所熟悉的“新政时期”以降发生在美国政治中市场经济的捍卫者与福利国家的拥护者之间的争论是大致相呼应着的。

罗尔斯作品所促发的第三种争论，主要集中在激进派自由主义与平等派自由主义者所分享的一种假设上。这就是，政府应该对各种相互竞争的善生活观念保持 [价值] 中立的理念。尽管坚持权利取向的自由主义者，对我们拥有什么样的权利存有各种不同的解释，但他们仍一致认为，具体规定着我们权利的正义原则证明，不应依赖于任何特殊的善生活观念。^[7] 这一理念对于康德^[8]、罗尔斯^[9] 和许多当代自由主义者来说，是关键地位，它被概括为权利优于善这一主张。

驳斥权利对善的优先性

对于罗尔斯来说，一如对于康德，权利在两种意义上优先于善，而且区分这两种意义至关重要。首先，在某些个人权利“胜过”或压倒共同善的考量之意义上，权利优先于善。第二，在具体规定我们权利的正义原则证明不依赖于任何特殊的善观念之意义上。权利优先于善。正是第二种权利优先性的主张，促发了关于罗尔斯式的自由主义的最新争论浪潮。这场争论盛行于 80 年代和 90 年代，人们给它贴上了自由主义与共同体主义之争这样一个多少让人误解的标签。

80 年代末，许多政治哲学家都从这样一个问题开始研究：这就是，正义能否与善的考量分离开来？在阿拉斯戴尔·麦金太尔^[10]、查尔斯·泰勒^[11]、迈克·沃兹尔^[12] 和我自己的著作^[13] 中，对当代权利取向的自由主义提出了挑战，这种挑战有时被描述为“共同体主义”对自由主义的批判。然而，当“共同体主义”这一术语的意思，是指权利任何时候都应依据既定共同体中普遍流行的价值或偏好时，该术语就会引起误解。果真有在这种意义上对权利的优先性提出挑战的共同体主义者的话，那



也是凤毛麟角。问题不在于权利应不应得到尊重，而在于权利能不能以一种不以任何特殊善观念为先决前提的方式，而得到人们的认同和正当合理性证明。在关于罗尔斯式自由主义的第三种争论浪潮中，人们的争论不是个体要求对共同体要求的相对重要性，而是权利与善之间的关系问题。^[14]

那些对权利优先持有歧见的人认为，正义是相对于善的，而不是独立于善之外的。作为一个哲学问题，我们关于正义的反思无法合乎理性地与我们作为善生活的本性和最高的人类目的反思分离开来。作为一个政治问题，我们无法在不诉诸善观念的情况下，开始我们关于正义和权利的慎思，这些善观念表现在许多文化和传统之中，而我们的慎思正是在这些文化和传统中进行的。

大部分关于权利优先性的争论都聚焦于各种相互竞争的善观念，聚焦于有关我们应该如何理解我们与我们的目的关系之各种不同观念上。作为道德的行为主体，我们是只能受我们为自己所选择的目的是角色的制约？还是有时候可以有资格去实现某些我们所没有选择的目的是？比如说，去实现自然或上帝所给定的目的？或者是由我们作为家庭成员的认同、作为人民、文化或传统的成员认同所给定的目的？那些批评权利优先的人，一直在用各种不同的方式，抵制这样一种观念：即认为，我们可以完全按照唯意志论的或契约论的方式。使我们的道德义务和政治义务成为有意义的义务。

在《正义论》中，罗尔斯把权利的优先性与唯意志论的或宽泛的康德式个人概念联系在一起。根据这一概念，我们不仅仅是我们欲望的集合体，一如功利主义者所假定的那样；也不是以实现某些由天性给定的意图或目的而求得完善的存在，就像亚里士多德所主张的那样。相反，我们是自由而独立的自我，不受各种先定道德联系的约束，能够为我们自己选择我们的目的。这一个人概念在国家理念中是以一种中立的框架而获得表达的。正是因为我们自由而独立的自我，且能够选择我们自己的目的，所以我们才需要一种在各种[个人]目的之间保持中立的权



利框架。将权利建立在某种善概念的基础上，将会把某种他人的价值强加在个人权利之上，从而无法尊重每一个人有能力选择他或她自己的目的之权利。

这种个人概念及其与权利优先性的联系，正是贯穿于《正义论》全书的中心思想。在该书的末尾，也就是在罗尔斯对“正义之善”的解释中，这一思想得到了最清晰的陈述。在这些地方，罗尔斯秉承康德的旨义，认为各种目的论学说之所以是“完全错误的”，是因为它们以一种错误的方式把权利与善联系在一起。他说：

我们不应试图先通过审视独立界定的善使我们的生活形式化。我们的目的不是先揭示我们的本性，相反，是首先揭示我们可能承认的那些支配各种背景条件——我们的目的正是在此背景条件下得以形成的——和人们追求这些目的的方式。因为自我优先于自我所确认的目的，甚至优先于人们在大量可能性中选择的某一种宰制性目的……因此，我们应该将权利与各种目的学说所设想的善之间的关系颠倒过来，将权利视为优先的。 [15]

在《正义论》中，自我对其目的的优先性，支持着权利对善的优先性：“道德个人乃是一个带有其所选择之目的的主体，其基本偏好取决于各种使他能够形成一种生活方式的条件，该生活方式表现了他作为一个为环境所充分允许的自由而平等的理性存在的本性。” [16] 我们是自由而独立的自我，这一观念不是在先之道德联系所申认的，它确保各种正义的考量，将永远压倒其他的考量，尤其是压倒目的的考量。在一段康德式自由主义的雄辩表白中，罗尔斯对权利优先的首先重要性作了如下解释：

表现我们作为自由而平等之理性存在本性的欲望，只能通过按照具有首要优先性的权利原则和正义原则而行动，才能得到满

足……正义源于这种偏好的行动，表现出我们摆脱偶然和意外的自由。因此，为了实现我们的本性，我们别无选择，只能有计划地保持我们的正义感，这种正义感支配着我们的其他目的。若使这种情操妥协让步，并把它作为诸欲望之一种而使它与其他目的达于平衡，该情操便无法付诸现实……我们能在多大程度上表现我们的本性，取决于我们能在多大程度上矢志不渝地按照作为最终规导的正义感而行动。遵循把正义感仅仅视为一种还不及其他欲望重要的欲望之计划，我们便无法表现我们的本性。因为这种情操显露着个人之所是，抑制这种情操，自我便无法实现自由权利，而只能受制于这个世界的各种偶然性和意外因素。^[17]

对权利优先持有异见的人们，以各种不同的方式，对罗尔斯的这种作为自由而独立的自我的、并不受任何先在之道德联系约束的个人概念提出了质疑。^[18]他们认为，一种优先于其目的和依附的自我概念，无法解释我们道德经验和政治经验在某些重要方面的意义。我们共同承认的某些道德义务和政治义务——比如说，团结的义务或各种宗教义务——可能因为种种原因使我们与一种选择毫无干系。倘若我们把自己理解为自由而独立的自我，理解为不受我们未曾选择的道德联系约束的自我，那么，这些义务便很难作为纯粹是混淆不清的义务而卸脱，同时也难以对之作出解释。^[19]

捍卫权利对善的优先性

在《政治自由主义》中，罗尔斯对权利优先于善的主张作了辩护。在该书的绝大部分，他把前两种争论浪潮，即关于功利与权利、关于激进自由主义的分配正义与平等主义的分配正义之两种争论中所提出的问题括置起来，存而不论。相反，《政治自由主义》集中讨论了第三种争论：即关于权利之优先性的争论。

假定围绕康德式的个人概念所产生的争论，支持权利优先的主张，那么，至少存在两条回应这场争论的线索。一条是通过捍卫康德式的个人概念为自由主义辩护；另一条线索是，通过把自由主义与康德式的个人概念剥离开来，为自由主义辩护，在《政治自由主义》中，罗尔斯采取了第二种方针。他没有把康德式的个人概念作为一种道德理想来辩护，相反，他认为，他所设想的自由主义，根本就不依赖于这种个人概念。权利对善的优先性并不以任何特殊的个人概念为先决前提——甚至于也不以他在《正义论》第三部分中所阐发的那种个人概念为先决前提。

政治自由主义与完备自由主义。罗尔斯现在认为。自由主义问题乃政治的而非哲学的或形上学的，因而不必依赖有关自我之本性的各种有争议的主张。权利对善的优先性，不是康德道德哲学在政治学中的具体应用，而是对下述人们所熟悉的事实的一种实际反应，该事实是，在现代民主社会里，人们对善的看法分歧尤甚。由于人们的道德确信和宗教确信不可能趋于一致，该正义原则面对人们的各种争论保持中立。

罗尔斯对其观点所作的^[20]关键修正是，将政治自由主义与作为完备性道德学说之一部分的自由主义区分开来。完备自由主义某些道德理性的名义，诸如以自律、个体性或自信的名义，来认肯自由主义政治安排。康德和约翰·斯图沃特·密尔的自由主义见解被当作完备道德学说之自由主义的范例。^[20]诚如罗尔斯所承认的那样，《正义论》中所提出的那种自由主义见解，也是一种完备自由主义的实例：“一个与公平正义相联系的良序社会之本质特征是，它的所有公民都在我现在称之为的一种完备性哲学学说的基础上，认可这一观念。”^[21]通过将其理论改铸成一种“政治的正义观念”，罗尔斯修正了这一特征。

与完备自由主义不同，政治自由主义拒绝对因各种完备性学说所引起的种种道德争议和宗教争议、包括有关自我概念的争议，采取任何片面的立场：“即使权衡一切，究竟哪些道德判断为真？也不是一个政治自由主义的问题……。为了在各种完备性学说之间保持公道，它（指政治自由主义——译者注）不会具体谈论这些学说产生分歧的那些道德论



题。”^[22] 如果难以确保人们对任何完备性观念达成一致，那么，期待（即令是在一良序社会里）人们基于相同的理由——比如说，基于同样一种认为自我优先于其目的的理由——来支持自由制度，就是不合乎理性的。政治自由主义把这种希望作为一种不现实的希望予以摒弃，它与那种把正义建立在各种不同道德观念和宗教观念的信奉者都可以接受的原则之基础上的目的相左。政治自由主义不想为正义原则寻求一种哲学基础，相反，它只寻求一种“重叠共识”的支持。这意味着，我们可以说服不同的人，认可自由主义的政治安排，诸如，平等的基本自由因为种种不同的原因，而反映他们所信奉的各种各样的完备性道德观念和宗教观念。由于政治自由主义并不取决于这些道德或宗教观念中的任何一种对它的证明，所以，它被表述为一种“独立的”观点；它“将宽容的原则应用于哲学自身”。^[23]

尽管政治自由主义宣布不再借重于康德式的个人观念，但没有这种个人观念，它根本就一事无成。正如罗尔斯所承认的，某种这样的观念，对于原初状态的理念来说，乃是必需的，正是这种假设的社会契约产生了正义原则。罗尔斯在《正义论》中论证道，思考正义的方法，就是探询什么样的原则。能够得到那些发现他们自己聚集在原初平等境况之中、且每个人都暂时不知道他或她的种族和阶级、宗教和性别、目的和依附的个人的一致同意。但是，为了使这种正义的思考能够深入下去，原初状态的设计又必须反映出某些有关我们实际所是的典型个人，或是有可能处在一个公正的社会当中。

证明这种原初状态设计的正当合理性的方式之一，可能是诉求于罗尔斯在《正义论》第三部分中所发展的那种康德式个人观念。如果我们选择我们的能力，对于我们作为道德个人的本性来要比我们所选择的那些特殊目的更为根本；如果“我们的目的最初不是显露我们的本性，而毋宁是揭示那些我们可能会承认是支配我们依此而形成这些目的之背景条件的原则”；^[24] 如果“这种自我优先于自我所认肯的那些目的”；^[25] 那么，从这些被认为是优先于任何有关他们将追求的那些目的的知识个

人立场出发，来思考正义，就是有意义的。如果“一道德个人即是一个带有其选择目的的主体，且他的根本偏好是使他能够形成一种表现为环境所能充分允许的自由而平等之理性存在本性的生活方式”。^[26]那么，原初状态就能够被证明是我们道德人格与源于这种道德人格的“根本偏好”的表现。

然而，一旦罗尔斯宣布不再依赖这种康德式的个人观念，这种证明原初状态的方式便不再有效。可是，这就提出了一个难题：坚持认为我们关于正义的反思应该在不诉诸于我们意图和目的的情况下优先开始还有什么理由呢？为什么我们必须将我们的道德确信和宗教确信、以及我们的善生活观念“括置起来”或束之高阁？为什么这些支配着社会基本结构的正义原则不应当建立在我们对最高人类目的的最佳理解之基础上？

政治的个人概念。政治自由主义作了如下回答：我们应该从抽象于其目的之外的个人立场出发来思考正义的理由，不是因为这种程序表现了我们作为优先于我们目的之自由而独立的自我本性。相反，这种思考正义的方式乃是根据下述事实而确定的：出于政治的目的，尽管不一定是出于全部的道德目的，我们应该把我们自己作为自由而平等的公民来思考，作为不受各种在先义务或责任之约束的公民来思考。对于政治自由主义来说，证明原初状态正当合理的是一种“政治的个人观念”。在原初状态下具体化的这种“政治的个人观念”，与康德式的个人观念密切相关，却又有一个重要的不同：这就是，它限制在我们的公共认同亦即我们作为公民的身份认同之范围内。因此，举例来说，我们作为公民的自由意味着我们的公共认同，在任何时候都不受我们所信奉的目的的约束或限定。作为自由的个人，公民们把他们自己看作是“独立于且不同于任何这类带有其终极目的图式的特殊观念的”。^[27]我们的公共认同永不受我们善观念变化的影响。

罗尔斯允许在我们的人格认同或非公共认同中，可以把我们的“目的和依附看作是迥异于政治观念所设想的方式的”。在人格认同和非公共认同中，个人发现他们自己受到各种忠诚与承诺的约束，“他们相信，

他们不会，也的确不可能不应该脱离 [这些忠诚与承诺]，并作出客观的评价。把他们自己看作是脱离某些确定宗教确信、哲学确信和道德确信的，或者看作是脱离某些持久存在的依附和忠诚的 [个人]，他们会认为这简直是不可思议的。”^[28] 但是，无论我们可能在多大程度上受到我们人格认同的约束，也无论我们在多大程度上受到道德确信或宗教确信的约束，我们在公共领域里都必须将我们的各种拘束括置起来，存而不论，把作为公共自我的我们自己视为独立于任何特殊忠诚或依附或善观念之外的。

与这种政治的个人观念相联系的一个特征是，我们是“各种有效要求的自真之源”。^[29] 我们作为公民所提出的种种要求——不管这些要求为何——都只是因为我们才提出来的（假如它们并非是不公正的要求的话）。某些要求可能反映着崇高的道德理想或宗教理想，或者爱国主义的观念和共同善的观念，而另一些要求则可能表示了某些纯粹的兴趣或偏好，这一事实与政治自由主义的立场毫不相关。从一种政治的观点来看，基于公民的义务和责任、团结或宗教信仰所提出的种种要求，不多不少仅仅是人们所要提出的要求。它们作为政治要求的有效性与它们所认肯的善之道德重要性毫无关系，其有效性仅仅在于这样一个事实：即，某个人申认这些要求。从政治上说，即便是宗教的戒律和良心的律令，也被看作是“自真的”要求。^[30] 这一点确保了即使是那些把他们自己视为是受道德义务或宗教义务或共同体义务约束的人，也可以出于政治的目的，把自己看作是不受约束的自我。

依政治自由主义所见，这种政治的自我观念说明了为什么我们应该在一种撇开我们目的的抽象中，来反思正义问题，把它作为原初状态邀请我们去做的事情。但这又提出了一个更深刻的问题：为什么我们应该首先采取这种政治的个人观念的立场？为什么我们的政治认同不表达我们在个人生活中所认肯的那些道德的、宗教的和共同体的确信？为什么非要坚持我们作为公民的认同与我们作为更广泛设想的道德个人的认同分离开来不可？为什么在慎思正义问题时，我们应该将指导我们生活之其他方

面的道德判断括置起来存而不论？

罗尔斯的回答是，我们作为公民的认同与我们作为个人的认同之间的分离或“二元论”，“源于现代民主社会的特殊本性”。^[31] 在传统社会里，人们寻求依其完备性道德理想和宗教理想，来塑造政治生活。但在一个像我们这样的现代民主社会——它以道德观点和宗教观点的多元性为基础标志——里，我们需要在我们的公共认同与人格认同之间作出类型区分。尽管我可能对自己信奉的道德理想和宗教理想之真实性抱有信心，我也不能坚持要求使这些理想在社会的基本结构中都得到反映。同政治自由主义的其他方面一样，作为自由而独立之自我的政治的个人观念，“隐含在民主社会的公共政治文化之中”。^[32]

但是，姑且设想罗尔斯是对的，且他所给我们提供的自由主义的自我图像，确实隐含在我们的政治文化之中，难道这就提供了使人认肯自由主义的自我图像，并采用它所支持的正义观念之充足根据吗？一些人认为，罗尔斯最近的作品有这样的暗示：作为一种政治的正义观念，公平正义不需要任何道德的或哲学的证明，只诉求于隐含在我们政治文化中的共享性理解。当罗尔斯在一篇发表于《正义论》之后、《政治自由主义》之前的论文中表达下述见解时，他似乎是想作这样的解释。他写道：

证明一正义观念的正当合理性，不是它真的预先规导我们的并已被给定给我们，而是它与我们对我们自己和我们的志向、以及我们的现实的更深刻理解相一致，如果具体体现在我们公共生活中的历史和传统是既定的，那么，它对我们来说就是最合乎理性的。^[33]

在一篇极富洞见的文章中，理查德·罗蒂把罗尔斯所修正的观点解释为“彻头彻尾的历史主义和反普遍主义的观点”，^[34]（并表示欢迎这种观点）。罗蒂写道，如果说《正义论》是想把正义建立在康德式的个人观念之基础上的话，那么，罗尔斯的自由主义“似乎不再承诺一种关于人



类自我的哲学解释，而仅仅承诺对我们现在的生活方式作一种历史描述和社会学描述”。^[35]按照这样一种观点来看，罗尔斯不是在“为民主制度提供哲学基础，而只是试图把典型的美国自由主义的原则与直觉系统化而已”。^[36]罗蒂认可他视之为的这种罗尔斯的实用主义转变，他把这看作是摆脱那种认为，在一种人类主体理论中自由主义的政治安排需要一种哲学证明或“超政治的基础”之观念的转变。

罗蒂写道：

只要正义成为社会的第一美德，这种对合法性的需要就可能逐渐消失。这样的社会将习惯于下述思想：即认为，社会政策不需要任何更高的权威，只需要成功地满足个体的需求，而这些个体发现他们自己继承着相同的历史传统，面临相同的问题。^[37]

在《政治自由主义》中。罗尔斯从这种纯粹的实用主义解释中后退了一步。尽管公平正义仍然是从“考察公共文化本身、并将之视为人们隐含承认的基本理念和原则的共享基础”开始的，^[38]但它并不认定这些原则仅仅是建立在下述基础上，即它们是为人们广泛共享的。当罗尔斯论证他的正义原则能够获得重叠共识的支持时，他所寻求的这种重叠共识就“不是一种纯粹的权宜之计”，^[39]或者是在各种相互冲突的观点之间寻求一种妥协。不同道德观念和宗教观念的信奉者们，首先是出于从他们观念中抽象出来的那些理由，来认可正义原则的。但是，如果一切顺利，他们会慢慢地把这些原则作为表达重要政治价值的原则而给予支持。随着人们学会在一个受自由制度支配的多元社会里生活，他们会获得那些能够强化他们承诺自由原则的美德。

各种政治合作的美德使这一立宪政体成为可能，这些美德是……非常伟大的美德。我的意思是指，比如宽容的美德、向他人妥协的美德、讲究理性的美德和公平感。当这些美德在社会里广

泛流行并维护该社会的政治正义观念时，它们便构成了一种非常伟大的公共善。^[40]

罗尔斯强调，肯定自由美德是一种伟大的公共善并促进它们的培育，与认可一种基于完备性道德观念的完善论状态是不同的。它与权利优先于善的主张并不矛盾。理由是，政治自由主义仅仅是出于政治的目的来肯定自由美德的——也就是说，仅仅因为它们具有支持一种保护人民权利的立宪政体的作用，才肯定它们的。这些美德是否应该、或在多大程度上普遍影响着人们的道德生活？这不是政治自由主义想要回答的问题。^[41]

估价政治自由主义

如果说，《政治自由主义》是通过将其与康德式的个人观念分离开来，而为权利的优先性辩护的，那么，它的这一辩护又有多少令人信服的地方？我将证明，《政治自由主义》想从各种有关自我本性之争论中，拯救权利的优先性 [主张]，但它不过是以使自己的其他根据更容易受到攻击为代价来达成这一目的的。具体地说，我将努力表明，被罗尔斯设想为一种政治的正义观念之自由主义将会受到三种反驳。

首先，虽然罗尔斯强调“政治价值”的重要性，但为了政治的目的，将源于各种完备性道德学和宗教学说内部的要求括置起来或搁置一旁，总是不合情理的。就其所关注的各种严肃的道德问题而言，出于政治契约的考虑，便将各种道德和宗教的争论撇在一旁而不顾，这是否合乎理性？部分取决于这些相互竞争的道德学说或宗教学说中，究竟哪一种是真的。

其次，对于政治自由主义来说，权利优先于善的问题，依赖于下列主张：即认为现代民主社会在善的问题上，具有一种“理性多元论”的特征。如果说，在现代民主社会里，人们确实具有各种各样相互冲突的

道德观点和宗教观点，我们也不能说，一种“理性多元论的事实”只存在于道德和宗教问题上，而在正义问题上就不存在这种事实。

第三，依据政治自由主义所提公共理性的理想，公民们不会通过诉求于他们的道德理想和宗教理想，来合法讨论根本性的政治问题和宪法问题。但这是一种不适当的严格限制，它会使政治言谈贫困枯竭，并排除了公共慎思的许多重要向度。

括置严肃的道德问题。政治自由主义坚持主张，出于政治目的，要将我们的各种完备性道德理想和宗教理想括置起来，并坚持要把我们的政治认同与人格认同分离开来。理由在于，在诸如我们这样的现代民主社会里，人们对善生活肯定存有分歧，如果我们想在相互尊重的基础上确保社会合作，括置我们的道德确信和宗教确信就是必要的。但这就提出了一个政治自由主义无法在其自身框架内回答的问题。即使我们姑且同意在相互尊重的基础上确保社会合作极为重要，谁又能保证，这种永远是如此重要、以至超过任何与之相颉颃的利益之利益，不可能产生于一种完备性的道德观点或宗教观点呢？

确保政治的正义观念之优先性（因而也是权利的优先性），就是否认它所撇开不管的各种道德观念或宗教观念之可能的真实性。^[42]但这恰恰可能使政治自由主义无法摆脱它力图避免的那种哲学主张。罗尔斯再三强调，政治自由主义不依赖有关完备性道德学说和宗教学说之各种主张的怀疑论。如果政治自由主义因此而允许某些这样的学说可以为真，那么什么东西能确保不会产生一些足以突破政治限制的紧要价值呢？也就是说，谁能担保不会产生一些比宽容、公平和基于相互尊重的社会合作这类政治价值更为重要的道德价值呢？

人们可能会说，政治价值与源于各种完备性道德学说和宗教学说内部的价值所涉猎的主题不同。政治价值适用于社会的基本结构和宪法根本，而道德价值和宗教价值则只适用于个人生活行为和意愿性联合体。但是，如果仅仅是主题差异问题，那么，在政治价值与道德价值和宗教价值之间就永远不会产生任何冲突，因而也就没有任何必要像罗尔斯反



复宣称的那样，宣称在政治自由主义所支配的立宪民主社会里，“政治价值通常都比任何与之相冲突的非政治价值更为重要”。^[43]

我们可以通过考量两场有关严肃的道德和宗教问题的政治争论，最清楚地看出这种在不诉求道德和宗教主张的情况下，便宣称“政治价值”优先的困难所在。一场是当代围绕着堕胎权利所发生的政治争论。另一场是发生在阿伯拉罕·林肯与斯特芬·道格拉斯之间的关于大众主权与奴隶制的著名争论。

假定人们对堕胎在道德上的可允许性存在强烈纷争，在此情形下，寻求一种政治解决 [的愿望]——该政治解决撇开各种争执不休的道德争论和宗教争论不谈，并对此争论保持中立——似乎尤其强烈。但是，出于政治目的而括置各种完备性道德学说和宗教学说是否合乎理性，很大程度上取决于这些学说中哪一种学说是真实的。如果天主教的学说是真实的，如果人的生命在相关的道德意义是从观念开始的，那么，将人的生命何时开始的道德一目的论问题括置起来，就远不如把这一问题看作是可能基于相互对立的道德假设和宗教假设的做法更合乎理性。在相关的道德意义上，我们对于胎儿不同于婴儿这一事实愈有信心，我们便愈有信心认同一种括置有关胎儿之道德特征的争论的政治正义观念。

政治自由主义可能会回答，宽容和平等的公民身份的政治价值，便是妇女们作出结论——即她们应自由选择是否堕胎——的充分根据；政府不应该在有关人的生命何时开始的道德争论和宗教争论中，采取片面立场。^[44]但是，假如堕胎在道德上等于谋杀，那么，我们就不清楚为什么宽容和妇女平等的政治价值——尽管它们很重要——应该压倒一切。如果天主教的学说是真实的，政治自由主义者关于政治价值优先的情形，就必定成为一种正义战争理论的范例；他或她就不得不表明，为什么这些价值应该压倒一切，甚至不惜每年牺牲 150 万 [胎儿] 平民。

当然，提出不可能把有关人的生命何时开始之道德一目的论问题括置起来，并不是反对堕胎的权利。它仅仅表明，面对各种道德争论和宗教争论，堕胎的权利问题无法做到中立。它必定介入而不是逃避我们所

讨论的那些完备性道德学说和宗教学说。自由主义者们常常抵制这种介入，因为该介入行动侵犯了权利对善的优先性。但堕胎的争论表明，这种优先性是无法维持的。尊重妇女自己决定是否堕胎，取决于下述情况，即：在怀孕早期打胎与杀死一个婴儿之间，存在着一种相关的道德差别，我相信人们能够表明这一点。

试图把有争议的道德问题括置起来存而不论的政治之正义观念所存在的第二个困难，是在阿伯拉罕·林肯与斯特芬·道格拉斯之间于1858年所发生的那场争论中反映出来的。道格拉斯对大众主权学说的论证，也许是美国历史上主张为了达成政治契约而把有争议的道德问题括置起来存而不论的最著名例子。由于人民对奴隶制的道德性问题必定会产生分歧，所以道格拉斯认为，国家政策应该对这一问题保持中立。他所捍卫的大众主权学说并不判断奴隶制的对错问题，但却给人们留下让他们各自作出他们自己判断的自由空间。“将联邦的权力限定在要么拥护自由、要么拥护奴隶制国家这样一个范围之内，会侵犯宪法的根本原则，并有引发内战的危险”。他认为，保持国家团结的唯一希望是同意分歧，把围绕奴隶制与尊重“各州和各地区自己决定这些问题的权利”^[45]所发生的道德争论括置起来存而不论。

林肯反驳了道格拉斯的政治正义观念。政策应该表达而不是逃避一种实质性的关于奴隶制的道德判断。尽管林肯不是一位废奴主义者，但他相信，政府应该将奴隶制视为道德上的不义之举，并禁止它扩散到其他区域。“在这场论战中，真正的问题——一个压在每一个人心上的问题——是两个阶级中部分人的情操问题，一个阶级中的部分人把奴隶制度视之为不义，而另一个阶级中的部分人却并不把奴隶制度看作是不义的”。林肯和共和党把奴隶制看作是不义之举，并坚持认为把奴隶制“当作不义之举来处理，而处理的方法之一，便是作出一个规定，使其不再蔓延。”^[46]

无论其个人的道德观点如何，道格拉斯宣称，至少是出于政治的目的，他对奴隶制问题抱有不可知论的态度；他并不关心是否让人民“投

票支持或是反对”奴隶制。林肯回答说，只有基于奴隶制不是他所认为的道德恶行这一假设，将奴隶制的道德问题括置起来存而不论才可能是合乎理性的。任何人都可以拥护政治中立性。他说：

有人的确看不到奴隶制的不当所在，但任何看到了奴隶制之不当的人都无法合乎逻辑地这样讲；因为任何人都不能合乎逻辑地说，他不在乎是否由人民投票支持或反对奴隶制的不当。他可以说，他不在乎是否由人民投票支持或反对一种与人无关的事，但在一件正当事情与一件不当事物之间，逻辑上他必须作出选择。他会争辩，任何想要奴隶的共同体都有权拥有奴隶。所以，如果奴隶制是不当的，他就不能说人民有权行不当之举。^[47]

林肯与道格拉斯之间的争论首先不是关于奴隶制的道德争论，而是关于是否为了达成政治契约而将一种道德争论括置起来存而不论的争论。在这一方面，他们围绕大众主权的争论与时下关于堕胎权利的争论可以类比。正如一些当代自由主义者认为政府不应该对堕胎的道德问题采取这样的或那样的立场，而应该让每一位妇女自己作出决定一样，道格拉斯也认为，国家政策不应该对奴隶制的道德问题采取这样或那样的立场，而应该让各地区自己作出决定。当然，这两场争论也有差别：在堕胎权利的个案中，那些想把实质性道德问题括置起来存而不论的人，是想让个人自己选择；而在奴隶制个案中，道格拉斯的括置方式，是想让各地区自己选择。

但是，林肯反驳道格拉斯论据的论据，乃是一种反对括置本身的论据，至少在严肃的道德问题至关重要时是如此。林肯观点的要害是，道格拉斯所为之辩护的政治之正义观念的可信性，有赖于对它宣称要括置起来的实质性道德问题作出一种特定的回答。这一要点对于那些论证堕胎权利，对有关胎儿之道德特性的争论保持中立的主张具有同样的力量。甚至在面对一种如此可怕的威胁到作为内战前景的社会合作时，林肯也

还是认为，将当时最具决定性意义的道德争论括置起来存而不论，既无道德感也无政治感。他说：

假如我们不再谈论它（指奴隶制——译者注），且公众的心灵也会同时不再受其刺激，何处有基于这样一种假设的哲学或政治家身份？然而，这也是一种政策……道格拉斯拥护这种政策——我们将会对它毫不在乎！我问问你：假如它不是一种伪哲学又当如何？从事建立一种政策体系，而该政策体系又建立在毫不在乎每一人都最为关心的事情之基础上，这难道不是一种伪政治家的姿态吗？^[48]

当今的自由主义者也肯定会抵制道格拉斯一伙的做法，也会基于奴隶制侵犯人权这一根据，要求国家政策反对奴隶制。问题是，被设想为政治之正义观念的这种自由主义，能否以其对诉求完备性道德理想的严厉批评，来始终如一地反对奴隶制。比如说，一位康德式的自由主义者可以反对奴隶制，认为它没有把人本身当作目的而给予尊重。但由于这种论据依赖于康德式的个人观念，就不适用于政治自由主义。因为同样的原因，其他历史上很重要的反对奴隶制的论据，也不适用于政治自由主义。例如，19世纪30年代和40年代的美国废奴主义者，就典型地按照政治自由主义无法诉求的那些宗教言论来构造他们的论据。

那么，政治自由主义如何才能逃避道格拉斯一伙的困境，并在不以某种完备性道德观点为先决前提的情况下来反对奴隶制呢？人们可能会回答，道格拉斯不惜一切代价来寻求和平是错误的；任何政治契约都不会这样。即使被设想为一种政治观念，公平正义也决不是一种权宜之计。假定这些原则和自我理解都已隐含在我们的政治文化之中，那么，惟有一种基于公平待人，把人视为自由而平等之公民条款的契约，才能为社会合作提供一种理性的基础。至少，对于20世纪的美国人来说，摒弃奴隶制是一个业已解决了的问题。但道格拉斯的历史遗产在今天却是我们

政治传统的事实，任何政治契约都必须将之看作是既定的遗产。

对于隐含在我们政治文化之中的公民观念的诉求，可能可以解释政治自由主义怎样才能在今天反对奴隶制，毕竟，我们现在的政治文化在很大程度上是由内战时期所塑造的，第十三、十四和十五 [宪法] 修正案，都采纳和重构了《布朗与伯德的教育法案》；而民权运动则重构和采纳了《选举权条款》；如此等等。这些经验和对他们所形成的种族平等与平等公民身份之共享理解，都为后来人们坚持反对奴隶制，将它视为与过去一个世纪所发展的美国政治实践和宪法实践相抵牾，提供了丰富的根据。

但是，这并不能解释政治自由主义怎样才能在 1858 年反对奴隶制。隐含在 19 世纪中叶美国政治文化中的平等公民身份的观念，对奴隶制度曾是宽容的。《独立宣言》宣告：“所有人生来平等……生来就由他们的创始者赋予了某些不可剥夺的权利”，但道格拉斯却认为（这并非是不可信的）：《宣言》的签署者只是断言，殖民主义者拥有自由接受大英帝国统治的权利，而没有断言他们的黑奴也享有平等公民身份的权利。^[49] 宪法本身并未禁止奴隶制，相反，它通过允许各州出于保持人口比例的目的，保留其人口中的五分之三为奴隶，^[50] 假如国会到 1808 年以前仍未禁止奴隶贩卖行动，^[51] 且要求归还逃亡的奴隶^[52] 的话。而且，在臭名昭著的《德莱德·斯考特案例》中，最高法庭确立了奴隶所有者拥有其奴隶的财产权，并规定美国的非洲人不是美利坚合众国的公民。^[53] 若按政治自由主义拒绝诉求于完备性道德理想，相反却依赖隐含在政治文化中的公民观念来看，它就很难解释为什么在 1858 年林肯是对的，而道格拉斯却是错的。

今天有关堕胎的争论与 1858 年林肯一道格拉斯之间的争论都生动地说明，一种政治的正义观念，必须以某种对它想要括置的道德问题的回答为先决前提，至少是在关涉到严肃的道德问题时必须如此。在这些个案中，权利对善的优先性无法得到保持。政治自由主义的另一个困境，涉及到它主张权利优先于善且有头等重要性的理由。对康德式的自由主

义来说，权利与善之间的非对称性源于某种个人观念。由于我们必须把我们自己看作是预定要先于我们的目的和依附的道德主体，所以我们必须把权利视之为我们所认肯的各种特殊目的的规导；权利之所以优先于善，是因为自我优先于目的。

对于政治自由主义来说，权利与善之间的非对称性，不是基于一种康德式的个人观念，相反，是基于现代民主社会的某种特征。罗尔斯把这一特征描述为“理性多元论的事实”：“现代民主社会不仅仅具有完备性宗教学说、哲学学说和道德学说的多元论特征，而且具有互不相容却合乎理性的完备性学说之多元论特征。这些学说中的任何一种学说，都不会得到公民的普遍认肯。”^[54] 在可预见之未来的某个时候，这种多元论也不可能消失。人们对道德问题和宗教问题的分歧，不是一种暂时状态，而是“自由制度下人类理性实践的正常结果”。^[55]

假定存在“理性多元论的事实”，问题就在于找到自由而平等之公民能够认肯——尽管他们存在着各种道德的、哲学的和宗教的差异——的正义原则。“这是一个政治正义的问题，而不是关于最高善的问题”。^[56]

无论它产生什么原则，解决这一问题都必须树立权利对善的优先性。否则，它将不能提供在互不相容却又合乎理性的道德确信和宗教确信之信奉者中间达成社会合作的基础。

这样一来，对政治自由主义来说，权利的优先性就建立在关于善的“理性多元论事实”之基础上。但在此却产生了一个困难。因为即便这一事实是真实的，该事实也不足以确立权利的优先性。权利与善之间的非对称性，依赖于一种更进一步的假设。这种假设是，尽管我们在道德和宗教上存在分歧，我们对正义却不存在类似的分歧，或者说，依恰当的反思平衡来看，我们不会对正义产生类似的分歧。

政治自由主义必须假定，不仅在自由的条件下，人类理性的实践将产生有关善生活的分歧，而且在自由的条件下，人类理性的实践不会产生对正义的分歧。有关道德和宗教的“理性多元论事实”，只能在它与不

存在的任何可比较的关于正义的“理性多元论事实”这一假设联系在一起时，才会造成权利与善之间的非对称性。

这种更进一步的假设能否得到证明？我们尚不清楚。我们只需看看我们周围就会明白，现代民主社会在正义问题上充满分歧。比如说，我们可以考量一下当代有关认肯行动、收入分配、公平纳税、医疗保健、移民、同性恋者的权利、言论自由与恶语伤人、极刑等问题的争论，能够称得上没有在正义问题上产生分歧的微乎其微。或者，考量一下投票分化和最高法院对涉及宗教自由、言论自由、隐私权、选举权、控诉权等问题的案例判决所产生的相互冲突的意见，也不难发现这一点。难道这些争论还没有展示关于正义的“理性多元论事实”么？倘若如此，现代民主社会里普遍存在这种关于正义的多元论，怎么就不同于那种关于道德和宗教的多元论呢？难道我们还有理由认为，在可预见的将来，我们对正义的分歧将会消解，甚至在我们对道德和宗教仍然存在分歧的情况下，它也会消解么？

政治自由主义可能会通过区分两种不同的关于正义的分歧，来回答我们的质问。一种是关于正义原则应该如何的分歧，另一种是关于正义原则应该如何应用的分歧。他们会认为，我们关于正义的许多分歧都属于第二种分歧。如果说，我们都普遍认同，言论自由是一种基本权利和基本自由，那么，我们对于言论自由的权利，是否应该保护种族侮辱性言论或暴力性的黄色作品，或商业广告或无限制地为政治竞选捉笔呐喊这类行为？则存在分歧。尽管这些分歧可能很严重且纠结不清，它们与我们在原则层面上的一致却是没有冲突的，该原则是：一公正的社会包括一种基本的言论自由的权利。

与之相反，我们对于道德和宗教的分歧却可以被看作是更为根本的。有人会认为，它们所反映的各种互不相容的善生活观念，并不是对于如何实践一种善生活观念的分歧，该善生活观念要求，或者在反思的层面上可能会要求人们达成广泛的一致。如果我们对于正义的争论关涉到我们所分享的或在恰当反思中可能分享的那些原则的应用，那么，当我们

对道德和宗教的争论达到较深程度时，政治自由主义所拥护的权利与善之间的非对称性就可能会被证明是有道理的。

但是，人们要有多大的信心才能断定这种对照呢？难道我们所有关于正义的分歧都关涉到我们分享的或在恰当反思中可能分享的那些原则的应用，而与这些原则本身毫无关涉吗？我们关于分配正义的争论究竟是什么？在这种争论中，我们的分歧似乎是原则层面上的，而不是原则应用问题上的。某些人坚持认为，只有当那些社会的和经济的的不平等也能改善社会最不利成员的状况时，它们才是公正的，这与罗尔斯的差异原则一致。比如说，他们认为，政府必须确保某些基本需求诸如收入、教育、医疗保健、住房和类似需求的条款，以便所有公民都能够有意义地实践他们的基本自由。

另一些人则反对差异原则。例如，激进自由主义就认为，帮助那些比自己更不利的人，对人民来说可能是件好事；但这应该是一个慈善问题，而不是资格（权利）问题。政府不应该用它的强制性权力，重新分配收入和财富，而应该尊重人们实践其选择才能的权利，并按市场经济的规则获取报酬。^[57]

在像罗尔斯这样的自由主义平等派与像诺齐克、米尔顿·弗里德曼这样的激进自由主义者之间的争论，突出地反映了现代民主社会里的政治论证的一个特征。它反映了人们对何为正确的分配原则的分歧。但它能提示我们，在民主社会里，既存在对正义的“理性多元论事实”，也存在对道德和宗教的“理性多元论事实”。若果真如此，权利与善之间的非对称性主张就该休矣。

政治自由主义并不是没有回答这一反驳，而是它必须作出的回答，在某种程度上竟与它所诉求的宽容精神背道而驰。罗尔斯的回答必定是这样的：即使存在对分配正义的多元论事实，也不存在任何理性的多元论事实。^[58]与人们对道德和宗教的分歧不同，他们对差异原则之有效性的分歧是不合乎理性的；激进自由主义的分配正义理论在恰当反思层面上是站不住脚的。与我们对道德和宗教的意见差异不同，我们对分配

正义的意见差异不是自由条件下人类理性实践的自然结果。

乍看起来，关于对分配正义的分歧不合乎理性这一主张，可能是任意或武断的，甚至是粗陋的，它与政治自由主义要把“宽容原则运用于哲学本身”^[59]的许诺相矛盾。它与罗尔斯对道德和宗教之差异多样性的表面宽宏大度形成了尖锐的对立。罗尔斯反复写到，这些差异是现代生活一种正常的、实际也是可欲的特征，它是人类多样性的表现，而惟有压迫性地使用国家权力才能克服这种多样性。^[60]在涉及各种完备性道德时，“人们并不期望具有充分理性能力的自觉的个人都能达到相同的结论，甚至在经过自由讨论之后也不会如此。”^[61]由于人类理性实践产生了各种合乎理性的道德学说和宗教学说的多元论，所以“想要运用国家权力的制裁，来纠正或惩罚那些与我们存在分歧的人，是不合乎理性的或错误的”。^[62]但这种宽容精神并不能延伸到我们对正义的分歧上。比如说，由于激进自由主义与差异原则的拥护者之间的分歧所反映的就不是理性多元论，对于运用国家权力来实行差异原则，就不存在任何反对意见。

尽管乍一看这似乎是不宽容，但下列观念却决不是任意武断的主张，该观念认为，与差异原则相冲突的分配正义理论是不合乎理性的，或者说，激进自由主义的正义理论不可能存在于恰当反思的层面。相反，在《正义论》中，罗尔斯对差异原则提出了丰富而强有力的论证，并反驳了激进自由主义的观念；按能力和应得分配，使一些人在市场经济中多得，另一些人少得，从道德的观点来看，这种分配观念是任意武断的；市场对你或我所拥有的丰富才能的标价和报酬都是偶然性的，这一事实同样是任意的；激进自由主义可能会同意，分配份额不应基于人的社会身份或偶然出生（如同在贵族制或世袭等级制社会中那样），但是，按天赋能力分配同样是任意的；激进自由主义者所诉求的自由观念只能在确保人们的某些基本社会需求和经济需求得到满足的条件下，才能付诸有意义的实践；如果人们能在不考虑他们自己利益的情况下，或者在对他们的才能及其在市场经济中的价值缺乏预先知识的情况下，来慎思分配正义



问题的话，他们可能会一致同意，按天赋才能分配不应是分配份额的基准；如此等等。^[63]

我的意思不是想复述罗尔斯对差异原则的论证，而只是想回顾他所提供的那些理由。通过把正当合理性证明看作是（正义）原则与他所考虑的以“反思平衡”为目的的判断之间相互调整的过程，罗尔斯试图表明，差异原则比激进自由主义所提出的替代性选择更合乎理性。^[64]在其论证令人信服（我相信这些论证确实如此）的范围内来说，在这些论证能使民主社会的公民们信服的范围来说，它们所支持的这些原则恰当地体现在公共政策和法律之中。分歧无疑依旧存在。激进自由主义不会因此沉默或销声匿迹。但我们无需把他们的不同意见看作是“理性多元论事实”，政府也不必对之非保持中立不可。

但这会导致一个触及政治自由主义“权利优先于善”之主张的心病；如果罗尔斯部署的这种道德论证或反思，使我们能够达到这样的结论——尽管仍存在各种相互冲突的观点——即：若某些正义原则比别的原则更合乎理性，那么谁敢担保在道德的和宗教的争论中，不可能有同样的反思呢？如果我们可以通过寻求一种反思平衡，对有争议的分配正义原则进行理性的推理，为什么就不可以用同样的方式对善观念作出理性的推理呢？如果人们能够表明，某些善的观念比其他观念更合乎理性，那么，保持分歧就不一定等于一种“理性多元论事实”，它也不需要政府对之保持中立。

比如说，我们可以考量一下我们的公共文化中对同性恋之道德特性的争议，一些人坚持认为，同性恋有罪，或者至少在道德上是不允许的；另一些人则认为，同性恋在道德上是可以允许的，且在某些情形下表现了重要的人类之善。政治自由主义坚持认为，这两种关于同性恋之道德性的观点，都不应在关于正义或权利的公共争论中发挥作用。政府必须对它们保持中立。这意味着，那些憎恶同性恋的人不会寻求将他们的观点具体表达在法律中；这也意味着，那些支持同性恋者权利的人，也不会把同性恋在道德上是可以得到辩护的这一观念，作为他们论证的基础。

从政治自由主义的立场出发，这两种方式都错误地把权利建立在某种善观念的基础上；都没有尊重关于诸完备性道德的“理性多元论事实”。

但是，我们社会对同性恋之道德特性的分歧所构成的“理性多元论事实”，更甚于对分配正义的分歧所构成的“理性多元论事实”吗？根据政治自由主义的观点，激进自由主义对差异原则的反驳，并不构成需要政府保持中立的“理性多元论事实”，因为基于恰当的反思，我们有充足的理由得出结论，对差异原则的论证比那些支持激进自由主义的论证更令人信服。但难道我们就不可能有同样的或更大的信心结论说，基于恰当的反思，对同性恋在道德上的不可接受性的论证，比对该问题的反证更令人信服吗？与寻求在各种原则和考量的判断中达到一种反思平衡相一致，这种反思可以从评估那些断言同性恋关系比异性恋关系卑下的人所提出的各种理由开始。

比如说，那些认为同性恋不合道德的人可能认为，同性恋无法实现人类性生活的最高目的，即生殖之善。^[65]对此，有人可能会这样回答，许多异性恋关系也没有实现这一目的，诸如，避孕后的性生活，或不孕夫妇的性生活，或超过生育年龄的性伴侣的性生活。这可能提示人们，生殖之善尽管重要，但对于评价人类性关系的道德价值来说却不是必然的；性生活的道德价值也可能存在爱及其所表现的责任之中，而这些善在同性恋关系中如同在异性恋关系中一样，都是可能的。反对者可能会反驳，认为同性恋常常乱七八糟，因而更不可能实现爱 and 责任的善。对这种主张的回答，可能需要用经验来表明相反的事实，或者用事实观察来反驳，即：乱交现象的存在并不能反证同性恋本身的道德价值，而只能反证同性恋的某些个例。^[66]异性恋也会发生乱交现象，也会有其他与作为性生活之道德价值的善相矛盾的性实践，但这一事实却并未导致我们憎恶异性恋本身。如此等等，不一而足。

我的意思不是想给同性恋在道德上的可允许性提供一种充分的论证，而只是想提示这类论证可能采取的方式。就像罗尔斯对差异原则的论证那样，它也可以从寻求我们的原则与所考量的各种判断之间的反思平衡

开始，并按照一方来调整另一方。与对差异原则的论证不同，对同性恋之道德性的论证提出了关于人类目的的种种要求，而善的观念却并不意味着我们不能运用相同的道德推理方法。当然，想使这种道德推理对道德的和宗教的争论作出结论性的或不可反驳的回答，这是不可能的。但正如罗尔斯所承认的那样，这种推理也不能对正义问题作出不可反驳的回答：持一种更适度的正当合理性证明观念才是适宜的。“最根本层面的哲学问题通常都无法通过结论性的论证得到解决”，罗尔斯写道，这些论证涉及对正义的论证。“对某些个人来说是明显的和作为基本理念接受下来的东西，对另一些个人来说却是不可理解的。解决这一问题的方式是，经过恰当的反思之后，考量究竟哪一种观点——在其得到充分表达后——能提供最连贯而有说服力的解释。”^[67]有关完备性道德的论证也可以作如是观。

如果善的推理和权利的推理都是可能的，那么，政治自由主义关于权利与善之间的非对称性主张就会动摇。对于政治自由主义来说，这种非对称性（主张）依赖于这样一种假设：即，我们的道德分歧和宗教分歧反映了一种“理性多元论事实”，而我们对正义的分歧却没有。使罗尔斯能够坚持认为我们对分配正义的分歧并不等于一种“理性多元论事实”的力量，是他为了论证差异原则，反对激进自由主义所提出的论证。但对于其他的争论——包括我们可以设想的某些道德争论和宗教争论——来说，也可以作如是观。民主社会的公共文化既包括对正义的争论，也包括对各种完备性道德的争论。如果政府能够认肯再分配政策的正义性，甚至面对激进自由主义者的不同意见也能如此，那么，为什么政府不能以法律来认肯比如说同性恋的道德合法性，甚至是面对那些把同性恋视为罪恶的人提出反对意见时也能如此呢？^[68]难道米尔顿·弗里德曼对再分配政策的反驳比帕特·罗伯特森对同性恋者权利的反驳是一种更不“合乎理性的多元论”吗？

对于道德如同对于正义一样，纯粹的分歧性事实不是产生让政府必须持守中立之要求的“理性多元论”的明证。为什么在任何既定的情形

中，我们不能结论说，按照恰当的反思，某些道德学说或宗教学说比其他学说更为可信？对此，原则上没有任何理由可以解释。在这类情形中，我们不能期望一切分歧都会烟消云散，也不能排除这样一种可能性，更进一步的慎思有一天可能会使我们修正我们的观点。但我们也没有理由坚持认为，我们对正义和权利的慎思，绝对不会涉及道德理想和宗教理想。

自由主义公共理性的限制。推理我们在任何既定的道德争论或政治争论中达成一致的方式是否可能，是我们在尝试之前所不得而知的事情。这正是为什么不能预先说有关完备性道德的争论反映了一种“理性多元论事实”，而关于正义的争论却没有的原因所在。一种道德争论或政治争论是否反映合乎理性却又互不相容的善的观念？或者，一种道德争论或政治争论是否可以通过恰当反思和慎思而得到解决？只能通过不断地反思和慎思才能决定。但这又给政治自由主义提出了另一个难题。因为它所描述的政治生活，几乎没有给这种公共慎思留下任何余地，而该公共慎思对于检验各相互竞争的完备性道德的真实可信性——即说服别人接受我们的道德理想的优点，或被别人说服，接受他们的道德理想的优点——是必要的。

虽然政治自由主义确立了言论自由的权利，但它却严重地限制了那些政治争论，尤其是对宪法根本和基本正义的政治争论的合法论证。^[69]这种限制反映了权利对善的优先性。不仅政府不会认可此种或彼种善观念，而且公民们甚至也不会把他们的完备性道德确信或宗教确信引入政治商谈，至少在争论正义和权利的问题时不会如此。^[70]罗尔斯坚持认为，这种限制是“公共理性的理想”所要求的。根据这一理想，政治商谈只能按照可以合乎理性地期待所有公民都接受的那些“政治价值”来进行。由于民主社会的公民并不分享完备性的道德观念和宗教观念，公共理性就不应诉求这些观念。

罗尔斯承认，公共理性的这些局限并不适用于我们对政治问题的个人慎思，或者说，并不适用于我们可以以诸如教会、大学这类联合体之





成员身份来进行的各种讨论，在这些联合体中，“宗教的、哲学的和道德的考量”可以适当地发挥作用。

但是，公共理性的理想却在公民介入公共论坛的政治辩护时适用于他们，因之也适用于各政治党派的成员，适用于他们竞选阵营的候选人，适用于支持他们的其他群体。当宪法根本和正义问题产生危机时，它也同样适用于公民们如何投票选举的行为。因此，公共理性的理想不仅在这些问题涉及根本问题时支配着选举的公共商谈，而且也支配公民对这些问题的投票方式。^[71]

我们怎样才能知道我们的政治论证——当它们被适当地取消了一切道德确信和宗教确信的凭借后——能够满足公共理性的要求呢？罗尔斯提供了一种新奇的检验标准：“要检查我们是否在遵循公共理性，我们可以追问：我们的论证是怎样使我们突然感到我们的意见已经以最高法庭的意见形式表现出来的。”^[72] 罗尔斯暗示，对于民主社会的公民来说，允许他们对根本问题的政治商谈受各种道德理想和宗教理想的指导，并不比一位法官将他或她的道德信念和宗教信念带入宪法更合法。

人们可以通过考量公共理性可能要排除的这些政治论据，看到这种公共理性观念的限制性特点。在有关堕胎权利的争论中，那些相信胎儿从一开始就是一个人，因此堕胎就是谋杀人，不可能寻求在公开的政治争论中，去说服他们持有这种观点的同胞公民。他们也不会投票支持一种可能基于这种道德确信和宗教确信而限制堕胎的法律。尽管信奉天主教有关堕胎教诲的人，可能会在他们教会内部以宗教的方式来议论堕胎权利的问题，但他们不会在政治竞选中、或者是在国家立法层面或在国会大厦内这样做。而反对天主教关于堕胎教诲的人，也不会政治角逐场合为他们的主张申辩。虽然很明显，天主教的道德学说与堕胎权利问题相关，但在政治自由主义所界定的政治场合，天主教的道德学说却是无法争论的。

在有关同性恋者权利的争论中，我们也可以看出自由主义公共理性的这种限制性特点。那些认为同性恋不合道德因而不具有与异性亲密关

系相同的隐私权的人们，不可能在公共争论中合法地表达他们的观点。他们也不能通过投票反对有可能保护男同性恋者和女同性恋者，使他们免于犯罪指控的法律，来按照他们的信念而行动。因为这些信念反映着完备性的道德确信和宗教确信，所以不可能在有关正义问题的政治商谈中发挥作用。

但是，公共理性的要求也限制着人们可以提出来支持同性恋者权利的各种论证，同样也限制着人们能够以宽容的名义所诉求的理性范围。在《鲍威尔·哈德威克》^[73] 案例讨论中，反对鸡奸法的那些人，也不能认为具体体现在这些法律中的那些道德判断是错误的，错的只是将任何道德判断具体化的那种法律。^[74] 同性恋者权利的拥护者，不能在反鸡奸法背后争辩实质性的道德判断，或者，通过公开的政治争论试图说服他们的同胞公民，使他们相信，同性恋在道德上是允许的，因为这样的论证会触犯自由主义的公共理性原理。

我们还可以通过 19 世纪 30 年代和 40 年代的美国废奴主义者所提出的论证，清楚地看出自由主义公共理性的这种限制性特点。由于植根于福音派新教主义，废奴主义运动根据奴隶制是一种滔天罪恶的理由，力主当即解放奴隶。^[75] 像今天某些反对堕胎权利的天主教徒们一样，废奴主义者们反对奴隶制，明显是以一种完备性道德学说和宗教学说为基础的。

在一段令人奇怪的文字里，罗尔斯谈到了废奴主义者，他宣称，尽管他们反对奴隶的论据是宗教的，但并不违反自由主义公共理性的理想。他解释说，当一个社会尚未形成良好秩序时，为了建立一个在其中公共讨论只按“政治价值”进行的社会，求助于完备性的道德是必要的。^[76] 当宗教论据在公共商谈中不会再发挥一种合法性的作用时，废奴主义者的这些宗教论据，就被证明是那个时代的仓促之举。“废奴主义者不会反对公共理性的理想”，罗尔斯结论道：“假如他们想到，或者在反思中想到（正如他们肯定能够想到的），他们所诉求的那些完备性理由乃是被要求给予随后将要实现的政治观念提供充分有力的支持的话。”^[77]



我们很难知道，这种论证是如何得来的。人们几乎没有理由假设（我认为罗尔斯的意思也不是想暗示），废奴主义者是依照世俗的政治根据来反对奴隶制的，而且他们只是简单地运用宗教的论据就能赢得大众的支持。人们也没有任何理由认为，废奴主义者是由于其鼓动才为世俗的政治商谈创造了一个安全的世界。人们亦不能假定，甚至在内省中也不能假定，这些废奴主义者会为一个他们曾以其反奴隶制的宗教论证为之作出过贡献却又对政治争论中的宗教论据不怀好意的社会而感到自豪。如果他们真的对这个社会抱有什么感情的话，那么更有可能是一种与自豪相反的感情：通过提出反对如此明显的非正义的奴隶制的宗教论据，福音派的信徒们——他们虽唤起了废奴主义运动——原本希望鼓励美国人民也能以道德和宗教的方式来看待其他政治问题。无论如何，我们都有理由设想，这些废奴主义者行如其言，他们认为奴隶制之所以是错误的，是因为它违反了上帝的法则，是一种十恶不赦的罪行，这就是奴隶制应该终结的全部理由。如果没有某些非凡的假设，我们很难把他们的论证解释为是与权利优先于善的论证相一致的。

堕胎、同性恋者的权利和废奴主义都清楚地表明，自由主义的公共理性也会给政治争论强加种种严厉限制。罗尔斯认为，这些限制已被证明是维护正义社会的根本条件，在这一正义社会里，公民受到那些可以合乎理性地期待他们认可的——哪怕是根据他们相互冲突的完备性道德也能认可的——原则的支配。尽管公共理性要求，公民们要在不考虑“他们视之为的那种完整真理”的情况下，^[78]来决定根本性的政治问题，但这种限制已被诸如礼貌和相互尊重一类的政治价值证明是正当合理的，正在这种限制，才使得这些政治价值成为可能。“通过一良序立宪政体所实现的政治价值是非常伟大的价值，不能轻易地僭越，它们所表达的理想是不能被轻易抛弃的。”^[79]罗尔斯对他的限制性公共理性与犯罪审判中的限制性证据规则作了比较。在犯罪审判中，我们也一致同意在不求助完全真理的情况下做出决定，就像我们为了发展其他善所可能了解——比如说，通过非法获得的证据——的那样。^[80]



自由主义的公共理性与限制性的证据规则之间的类比是有启发的。我们之所以要将完整的真理搁置一旁，是因为我们知道，它需要付出道德的和政治的代价，对犯罪审判和公共理性来说都是如此。这些代价是否值得，取决于它们与它们使之成为可能的善之间的比较有多大意义，取决于这些善是否能够在某个其他方面得到保障。比如说，要估价限制性的证据规则，我们就需要知道，结果有多少罪犯因此而逃避惩罚，较少限制的规则又是否会给那些被怀疑犯罪的无辜者增加不适当的负担，导致不能令人满意的法律强制实践，违反诸如尊重隐私（排除规则）、尊重夫妇亲密关系（夫妇特权）这样的重要理想，如此等等。我们通过衡量按完整真理定案的重要性与这些思想的重要之大小，来把握证据规则，如果所有的证据都是可以接受的，就可能会牺牲这些理想。

同样，要评估限制性的公共理性规则，我们就需要权衡这些规则的道德代价和政治代价，与那些政治价值的轻重比较，据说正是这些规则使这些政治价值成为可能。我们还必须探询一下，在较少限制性的公共理性规则下，是否能够获得这些政治价值，如，宽容的价值，礼貌的价值和相互尊重的价值。尽管政治自由主义拒绝权衡它所认肯的政治价值与可能从完备性道德中产生的相互竞争的价值之大小，但这种限制性公共理性规则，必须以某种这样的比较为前提。

自由主义公共理性的代价有两种：严格意义上的道德代价取决于道德学说和宗教学说的有效性和重要性，这些学说是自由主义的公共理性要求我们在决定正义问题时需要括置起来的。这些代价的大小必然因时因事而发生改变。当一种政治的正义观念裁定，宽容是一种严重的道德错误，就像道格拉斯为大众主权辩护时的奴隶那样，这时候所付出的代价最大。就堕胎而言，如果天主教的学说是正确的，括置做法的道德代价就很高，反之则要低得多。这提示我们，即使我们确定了宽容的道德重要性和政治重要性，对宽容一种既定的实践行为的辩护，必须对该实践的道德特性作出某种解释，也必须对避免社会冲突的善、让人民自己决定的善等等作出某种解释。



应当承认，这种思考自由主义公共理性之道德代价的方式，与政治自由主义本身是相矛盾的。尽管罗尔斯反复陈述，一种政治的正义观念所表达的价值，通常都要比其他一切与之相冲突的价值更为重要，^[81]但他也坚持认为，这绝不包含任何政治价值与它们所盖过的道德价值和宗教价值之间的实质性比较。他说：

我们无需考量政治正义的要求与这样或那样的完备性观点的要求；我们也无需说，政治价值比其他价值具有更为重要的内在意义，且这正是为什么前者超过后者的理由所在。我们希望避免的正是不得不这样说的局面。^[82]

但是，由于政治自由主义允许完备性道德学说和宗教学说可以为真，我们就无法合乎理性地避免这类比较。

自由主义的公共理性除了有道德代价之外，还要花费某些政治代价。在那些其公共理性最接近政治自由主义所提出的公共理性之理想的国家——美国尤为明显——政治中，这些政治代价日益明显，除了少数突出的例外之外，诸如民权运动，最近几十年美国的政治商谈逐渐反映了这种自由主义的解决方式，政府对各种道德问题和宗教问题保持中立，人们对根本性的公共政策问题的争论和决定根本不考量任何特殊的善观念。^[83]

然而，民主政治学无法长期把一种公共生活从道德目的中抽象出来，也无法将之与道德目的分离开来，就像它所设想的最高法庭那样。一种撇开道德和宗教的政治学始终容易太快产生祛魅效应。在政治商谈缺少道德共鸣的地方，对具有更大意义的公共生活的热望就会表现得让人失望。像“道德大多数”和基督教权利组织这样的群体，都寻求用狭隘的和缺乏宽容的道德主义来装饰这种赤裸裸的公共广场。在原教旨主义甚嚣尘上的地方，自由主义者只能望而却步。祛魅也有了更多的世俗形式。由于缺乏一种表明公共问题之道德向度的政治日程，公共注意力只会盯住公共岗位上的私人问题不放。公共商谈日益倾心注目于各种花边新闻



和“调侃秀”(talk show)所提供的丑闻、刺激性绯闻和忏悔故事,最后连主流媒体也掺和其中。

我们不能说,政治自由主义的公共哲学应对这些倾向负完全责任。但其公共理性见解太贫乏简单,以至无法涵摄一种活生生的民主生活的道德能量,因之它造成了一种道德空白,给不宽容的、琐碎的和其他误导性的道德主义打开了方便之门。

如果公共理性限制过多,人们就会问:一种具有更大空间的公共理想是否会牺牲政治自由主义力求促进那些理想,最突出的是那些持有相互冲突的道德观点和宗教观点的公民之间能否保持相互尊重。按照自由主义的观念,我们是通过忽视我们的公民同胞的道德确信和宗教确信(出于政治的目的),通过使其不受打搅,通过在不考量这些确信的情况下开展政治争论,来尊重他们。若让道德理想和宗教理想掺入有关正义的政治争论,就会削弱此一意义上的相互尊重之基础。

但是,这不是唯一理解民主公民所依赖的相互尊重的方式,或者说,它甚至不是最可信的理解方式。按照一种差异性的尊重观念——可以把它称之为慎思的观念,我们可以通过介入或参与我们的公民同胞之道德确信和宗教确信——有时候对之提出挑战和反驳,有时则又倾听其言并向它们学习——来尊重他们的道德确信和宗教确信,特别是,当这些确信关乎重要的政治问题时更应如此。没有任何东西可以保证,一种慎思的尊重方式在任何既定的情形下,都会导致我们与别人的道德确信和宗教确信达成相互一致,甚或会让我们欣赏这些确信。对一种道德学说或宗教学说了解得愈多,会使我愈不喜欢这种学说,这种情况总是可能发生的。但是,慎思的尊重和介入可以提供比自由主义所允许的更大空间和公共理性。对于一个多元社会来说,这也是一种更为合适的理想。就我们的道德分歧和宗教分歧反映着人类善的终极多元性这一范围来说,一种慎思的尊重方式将使我们更能欣赏我们的不同生活所表现出来的千姿百态的善。

(万俊人 译)

注 释

[1] 译自 [美国] 迈克·桑德尔著：《自由主义与正义的局限》一书，第二版新补结尾章。剑桥大学出版社 1998 年版。

(Michael Sandel, Liberalism and the Limits of Justice, Cambridge; Cambridge University Press 1998)

[2] 本章原稿曾发表于《哈佛法学评论》，第 107 卷，第 7 期，1994 年 5 月，第 1765—1794 页。我感谢约翰·本克勒、耶和華·柯亨、斯特芬·马西多和罗素·莫尔赫德有益的评论与批评。

[3] 约翰·罗尔斯：《政治自由主义》(1993 年)。

[4] 约翰·罗尔斯：《正义论》(1971 年)。

[5] 见 H.L.A. 哈特：“功利与权利之间”，收入阿兰·袁编：《自由理念》，第 77—98 页，(1979 年)。

[6] 罗伯特·诺齐克：《无政府、国家和乌托邦》；弗里德利希·海耶克：《自由宪政》(1960 年)，(邓正来中译本将此书名译为《自由秩序原理》，北京，三联书店 1997 年版——译者注)。

[7] 见罗尔斯的《正义论》一书：诺齐克的《无政府、国家和乌托邦》，第 33 页；罗纳德·德沃金的“自由主义”一文，收入斯图沃特·翰普歇尔编：《公共道德与私人道德》，第 127 页 (1978 年)；罗纳德·德沃金的《严肃地对待权利》(1977 年)；布鲁斯·艾克曼的《自由国家中的社会正义》(1980 年)；查尔斯·弗莱德的《正当与不当》(1978 年)；托玛斯·内格尔的“道德冲突与政治合法性”一文，载《哲学与公共事务》第 17 期，第 227—237 页，(1987 年)，查尔斯·拉莫尔的《道德复杂性的诸种模型》(1987 年)。

[8] 伊曼努尔·康德：《道德形上学基础》(1785 年)；康德：《纯粹理性批判》(1788 年)；康德：“论共同的声音：‘这在理论上可能真实，但不能应用于实践’”(1793 年)，见汉斯·里斯编：《康德的政治作品》，第 61—92 页，(1970 年)。

[9] 罗尔斯：《正义论》，第 30—32 页，第 446—451 页，第 560 页。

[10] 阿拉斯戴尔·麦金太尔：《追寻美德》（1981年）；麦金太尔：“爱国主义是一种美德吗？”（1984年）；麦金太尔：《谁之正义？何种合理性？》（1988年）。

[11] 查尔斯·泰勒：“分配正义的本性和范围”，见查尔斯·泰勒：《哲学与人学：哲学文集卷二》，第289—317页，（1985）；泰勒：《自我之源》（1989年）。

[12] 迈克·沃滋尔：《正义诸领域》（1983年）。

[13] 迈克·J. 桑德尔：《自由主义与正义的局限》（1982年）；桑德尔：“程序的共和国与无约束的自我”，载《政治理论》杂志，第12期，第81—96页，（1984年）。

[14] 本书的“参考书目”第二部分，开列了80年代至90年代有关这场争论的作品。

[15] 罗尔斯：《正义论》，第560页。

[16] 同上书，第561页。

[17] 同上书，第574—575页。

[18] 比如说，可见拉莫尔的《道德复杂性之模式》，第18—130页，（1987年）。

[19] 见麦金太尔：《追寻美德》，第190—209页（1981年）；麦金太尔：“爱国主义是一种美德吗？”《林德利演讲集》（1984年）；桑德尔：《自由主义与正义的局限》，第175—183页（1982年）；泰勒：《自我之源》（1989年）。

[20] 关于完备自由主义的最新例子，可见乔治·卡特伯的《内在的海洋：个人主义与民主文化》（1992年）；约瑟夫·拉兹的《自由的道德》（1986年）。在“自由平等的基础”一文中，罗纳德·德沃金把他自己的观点描述为一种完备自由主义的见解。该文收入《关于人的价值的坦纳讲座》一书，第1—119页（1990年）。

[21] 罗尔斯：《政治自由主义》，“导论”，第16页。

[22] 同上，第20页，28页。





[23] 罗尔斯：《正义论》，第 10 页。

[24] 同上，第 560 页。

[25] 同上，第 560 页。

[26] 同上，第 561 页。

[27] 罗尔斯：《政治自由主义》，第 30 页。

[28] 同上，第 31 页。

[29] 同上，第 32 页。

[30] 从一种政治的观点来看，我们应该把我们的道德义务和宗教义务看作是“自真的”（《政治自由主义》，第 33 页），这一观念与罗尔斯《正义论》中的一段陈述是相吻合的，该陈述是：“从公平正义的立场来看，这些 [道德和宗教] 的义务是自加的”（该书，第 206 页）。但人们并不清楚，按照这一观点，对于相应的宗教信仰或良心要求来说，这种证明可能在哪一个特殊方面与人们会同样强烈或更强烈地持有的其他偏好不相吻合（该书，第 205—211 页）。

[31] 《政治自由主义》，“导论”，第 21 页。

[32] 《政治自由主义》，第 13 页。

[33] 罗尔斯：“道德理论中的康德式建构主义”，载《哲学杂志》第 77 期，第 519 页（1980 年）。

[34] 理查德·罗蒂：“民主对哲学的优先性”，收入麦利尔·D·彼特逊和罗伯特·C·伏昂编：《弗吉利亚关于宗教自由的法规》，第 262 页（1988 年）。

[35] 同上，第 265 页。

[36] 同上，第 268 页。

[37] 同上，第 264 页。

[38] 罗尔斯：《政治自由主义》，第 8 页。

[39] 同上，第 147 页。

[40] 同上，第 157 页。

[41] 同上，第 194—195 页。

[42] 托马斯·霍布斯可以说提出了一种政治的正义观念，他是通过否认各种互竞的道德观念和宗教观念之真实性，来确保其政治观念对这些道德观念和宗教观念的优先性的。见霍布斯的《利维坦》一书。

[43] 罗尔斯：《政治自由主义》，第 146 页，另见第 155 页。

[44] 罗尔斯在一段关于堕胎的注脚中，似乎采取了这种观点，但他并没有解释为什么政治价值应该压倒一切，即使天主教的学说是真实的。见《政治自由主义》，第 243—244 页。

[45] 保罗·M.安吉尔编：《创造平等？林肯-道格拉斯 1858 年论战全集》，第 369 页、374 页（1958 年）。

[46] 同上，第 390 页。

[47] 同上，第 393 页。

[48] 同上，第 388—389 页。

[49] 同上，第 374 页。

[50] 《宪法》，第一款，第二节，第三条。

[51] 《宪法》，第一款，第九节，第一条。

[52] 《宪法》，第四款，第二节，第三条。

[53] 《斯坦福案宗：德莱德·斯考特案卷》，美国第 60 卷《豪伍德之 19 号》，393 号（1957 年）。

[54] 罗尔斯；《政治自由主义》，“导论”，第 16 页。

[55] 同上，“导论”，第 16 页。

[56] 同上，“导论”，第 25 页。

[57] 见罗伯特·诺齐克著：《无政府、国家和乌托邦》（1974 年）；米尔顿·弗里德曼著：《资本主义与自由》（1962 年）；米尔顿·弗里德曼和罗斯·弗里德曼著：《自由选择》（1980 年）；弗雷德里克·A. 海耶克：《自由宪章》（1960 年）。

[58] 尽管罗尔斯并没有清楚地陈述这一观点，但要使“理性多元论事实”成为有意义的观点，并使它能够发挥支持权利优先性的作用，这种观点就是必然的。他解释道，在执行差异原则的各种政策上，人们可

能会产生合乎理性的分歧。但他补充说：“这不是对正确原则的分歧，而只是对这些原则是否能够达成的困难所产生的意见差异而已。”（《政治自由主义》，第229—230页。）

[59] 罗尔斯：《政治自由主义》，第10页。

[60] 同上，第304页。

[61] 同上，第58页。

[62] 同上，第138页。

[63] 见罗尔斯：《正义论》，特别是第72—75页，第100—107页，第136—142页，第310—315页。

[64] 同上，第20—22页，第48—52页，第120页，第577—587页。

[65] 在这一段行文中，我从斯特芬·马西多的“新自然法律师”（载于《哈佛本色报》，1993年10月29日）；哈维·C.曼斯菲尔德的“把自由主义从自由者那里拯救出来”（同上，1993年11月8日）；约翰·芬尼斯和马达·纽斯堡的“同性恋不当吗？一种哲学交换”（载《新共和国》杂志，第209期，第12—13页，1993年）诸文中，引用了一些论证和反证同性恋之道德性的论据。

[66] 一种选择性反驳可能会为这种混乱现象提供辩护，并否认爱和责任的善是证明性生活之道德价值所必需的。从这一观点出发，我所提出的这类论证，会以一种与异性恋相类比的方式，错误地寻求对同性恋之道德合法性的辩护。见波尼·霍尼格著：《政治理论与政治学的误置》，第186—195页（1993年）。

[67] 罗尔斯：《政治自由主义》，第53页。

[68] 在既不肯定也不否定同性恋之基础上为某些同性恋者的权利辩护，也是可能的。这里的问题是，政府是否有正当的理由，在认肯同性恋之道德合法性的基础上，来支持这些法律或政策（比如，允许同性恋者结婚）。

[69] 罗尔斯陈述道，公共理性的限制适和于所有牵涉到宪法根本和

基本正义的讨论。他写到，正如对其他政治问题一样，“通过求诸于公共理性来解决政治问题，通常都是极有诱惑力的。然则，事情可能并不总是如此称心如意”。见罗尔斯著：《政治自由主义》，第214—215页。

[70] 罗尔斯：《政治自由主义》，第10页，15页，215页，224页，254页。

[71] 同上，第215页。

[72] 同上，第254页。

[73] 美国案宗第478卷，第186号（1986年）。

[74] 见迈克·桑德尔：“道德论证与自由主义的宽容：堕胎与同性恋”，载《加州法学评论》，第77期，第521—538页（1980年）。

[75] 见詹姆斯·M. 迈克菲逊：《自由战斗的呐喊：内战纪元》，第8页，（1988年）；埃里克·芳纳著：《内战年代的政治学与意识形态》，第72页，（1980年）；艾森·S·克拉迪特著：《美国废奴主义的手段与目的》（1967年）。

[76] 罗尔斯：《政治自由主义》，第251页注释。

[77] 同上，第251页。

[78] 同上，第216页。

[79] 同上，第218页。

[80] 同上，第218—219页。

[81] 同上，第138页，156页，218页。

[82] 同上，第157页。

[83] 我在《民主的不满：美国寻求一种公共哲学》（1996年）一书中，详细阐释了这一主张。

自我照看的伦理是一种自由实践 [1]

福 柯

问：首先，我们想问一下您现在思考的焦点问题是什么？我们一直关注您近来思想的发展，特别是听了您从1981年到1982年在法兰西学院关于主体的解释学的演讲，我们想知道您现在的哲学思路是否仍是由主体性和真理这两极所决定的。

福柯：事实上，我一直对这个问题感兴趣，即使我以前多少是用不同的思考框架来表述这个问题。我一直努力想弄清楚人的主体是怎样被纳入某种真理游戏的，不论这些真理游戏是采用科学的形式或参照某种科学的模式，还是那些人们会在控制制度或控制实践中遇到的那些真理游戏。这就是我在《事物的秩序》这本书中探讨的主题。在这本书中，我竭力想发现在科学话语中人的主体是怎样将自身界定成为言说的个体、有生命的个体和劳动的个体。我在法兰西学院讲授的课程中，是在一般性的层次上引发了这一问题域。

问：在您早期的问题域和有关主体性/真理的问题域（特别是从“自我的照看”（souci, care）这一概念出发的问题域）之间，是存在一个“断裂”（Break）吗？

福柯：到目前为止，我一直从两个角度来思考主体和真理游戏之间的关系问题，一个是强制性实践的角度，另一个是理论游戏或科学游戏

的角度。前者诸如我对精神病学和监狱体制的研究，后者诸如我对财富分析、语言分析和生命体分析的探讨。我在法兰西学院的讲演中竭力想要从某种可以称为自我实践的角度来把握这个问题；尽管这个现象尚未被广泛研究，但我相信对于我们的社会来说，自希腊罗马时代以来，它就是一个非常重要的现象。在希腊罗马文明中，比起以后的文明，这种自我实践要远为重要，尤其具有更大的自主性，但此后它们就在一定程度上陷入宗教制度、教育制度、医疗制度或精神病制度的重重围困中了。

问：因此可以说，在您的思想中存在某种转变：这些真理游戏不再涉及一种强制性的实践，而是一种主体的自我形塑的实践。

福柯：对。这种实践也可以称为是一种苦行实践，一种非常宽泛意义的苦行主义，换句话说，这不是一种弃绝 (renunciation) 的道德，而是一种力图发展自我，改变自我，达到某种存在方式的自我对自我的锻炼。比如说，这里我所说的苦行主义就比韦伯 (Max Weber) 赋予这个概念的意涵要宽泛一些，但我们的思路还是有些相同之处。

问：一种自我对自我的劳作 (travail)，可以理解为一种解放，一种解放过程吗？

福柯：对这一点，我希望更谨慎一些。我总是对一般意义上的解放主题有些犹疑，因为如果不是小心地在一定界限内使用这个概念，就有可能陷入这样的观念，认为存在一种人类本性或基础，经过某种历史、经济和社会过程，这一本性或基础被掩盖了，发生了异化，或者受到各种压迫机制的囚禁或限制。根据这种假设，我们所要做的一切就是打破这个压迫的枷锁，人就会重新和自己和谐一致，重新发现他的本性，或者重新接触到了他的本源，并与自身重新建立起一种完满、积极的关系。我认为，不应该不假思索地接受这种观念。我并不想说解放本身或某种

形式的解放不存在：当受到殖民压迫的人民起来从殖民者手中解放自己时，这确实是一种严格意义上的解放。但我们都清楚地知道，而且就是在这样的事例中，这种解放 (liberation) 实践本身不足以保证自由 (liberty) 的实践。而如果这里的人民、这个社会 and 这些人想要建立他们可以接受的、满意的生存形式或政治社会，他们就需要那些自由的实践。这就是为什么相对于解放过程来说，我更强调自由实践；重申一下，解放过程确实具有自身的地位，但对我来说，解放过程本身并不能决定自由的所有实践形式。这正是我在处理性本性时遇到的问题：“解放我们的性本性”这样说有意义吗？更重要的问题难道不是要确定究竟有哪些自由实践，人们可以借助它们来确定什么是性快乐，什么是与他人建立的性爱关系、爱恋关系和激情关系？在我看来，确定自由实践的伦理问题，要比反复重申必须解放性本性或欲望重要得多。

问：但是践行自由实践难道不需要某种程度的解放吗？

福柯：绝对需要。正是在这里，我们必须引入支配的概念。以往我一直进行的分析基本上是与权力关系联系在一起的。我认为权力关系与支配状态是不同的。权力关系在人与人的关系中有极为广泛的存在。注意，这并不意味着政治权力无所不在，而是说在人与人的关系中，存在一系列权力关系，它可能会在个人之间，在家庭内部，在教育关系，在政治团体等各处发挥作用。这种对权力关系的分析构成了一个非常复杂的场域；有些时候，我们会发现某些权力关系不再是变动不居的，使各方不再能运用某种策略来改变它们，而是成为某种牢固确立的冻结状态，这时我们可以称之为支配事实或支配状态。当一个人或社会集团成功地运用各种经济、政治和军事手段封锁了一个权力关系的场，使这些关系不再运动，不再变化，以防止出现任何逆向的运动，这时我们面对的就称为是支配状态。在这样一种状态下，当然自由实践就不存在，或者只是单方面的存在，或者受到极度的限制和约束。因此，我同意你

的观点，有时，解放是某种自由实践的政治条件或历史条件。以性本性为例，显然针对男性权力，要求进行大量争取解放的斗争。无论是有关异性恋还是同性恋，人们都必须把自我从这种压制性道德中解放出来。但是这种解放并不能产生幸福的人，使主体可以与他进行的所有性活动都实现一种令人满意的完美关系。解放为一种新的权力关系铺平了道路，而且我们必须用自由的实践来控制这种新的权力关系。

问：难道解放本身就不能称为某种自由实践的方式或形式吗？

福柯：在某些情况下可以。有些场合，解放和争取解放的斗争对于自由实践来说是不可或缺的先决条件。例如，就性而言（这里我并不想沉湎于争辩之中，因为我不喜欢争辩，我觉得它们往往毫无益处），存在一种赖希模式，它来自对弗洛伊德的某种解读。而对于赖希来说，性完全是一个解放问题。提纲挈领地讲，根据他的观点，存在欲望、驱力、禁令、压抑和内化，而只有消除这些禁令，或者说解放自身，才能解决性的问题。我认为（当然我知道我现在的做法是将许多学者表达得更有意思、更精致的观点过度简化了），这完全忽视了自由实践的伦理问题：一个人如何才能践行自由？在性的秩序中，通过解放我们的欲望，我们能够学会在我们与其他人的快乐关系中，我们能够以伦理的方式行事，人们认为这是显而易见的。

问：你是说自由必须以伦理的方式实践…

福柯：对。如果伦理不是指自由实践，不是对自由的反思性（réflexive）实践，那又能是什么呢？

问：换句话说，你将自由理解为一种本身就已经是伦理性的现实。



福柯：自由是伦理的本体论条件。但伦理是自由采取的反思性形式。

问：伦理就是在寻求自我或照看自我的过程中获得的东西吗？

福柯：在希腊—罗马的世界中，对自我的照看是一种将个人自由（在一定程度上，我们可以称之为是一种城邦公民的自由）作为一种伦理来反省的方式。如果你从柏拉图的早期对话开始，一直读到晚期斯多亚学派（如艾庇克泰德、马可·奥勒留等等）的主要篇章，你就会发现对自我的照看这个主题贯穿于道德反省的问题之中。而有意思的是，与此相反，在我们的社会中，从某一时期开始（现在很难指出到底是从何时开始），对自我的照看多少成为受到怀疑的事物。照看自我动辄被视为一种自恋的形式，一种自私自利的形式，这种个人私利与人们必须利他必要的个人牺牲相矛盾。所有这些都是基督教时期形成的；不过，我不能把责任完全推到基督教头上，问题要复杂得多。因为，对于基督教来说，实现一个人的救赎就是一种照看自我的方式。但是在基督教中，救赎是通过弃绝自我来实现的。在基督教的自我照看中就存在一个悖论，不过，这就是另外一个问题了。回到你刚才谈到的问题，我相信在希腊人和罗马人那里（特别是在希腊人那里），对自我的关注和对自我的照看对于良好的行为举止和自由的恰当实践来说是必不可少的，只有这样才能认识你自己（这就是我们熟悉 *gnō thi seauton* 的观念），形塑自我，超越自我，把握那些有可能操纵你的贪欲（*appetite*）。多少受到黑格尔的影响，人们通常认为，在希腊，面对城邦崇高的总体性，个人自由没有什么重要意义。恰恰相反，个人自由对于希腊人来说非常重要。不变成（另一个城邦的，你周围的人的，那些统治你的人的，以及你自己的激情的）奴隶绝对是一个具有根本意义的主题。在整整八百年的古代文化中，对自由的关注始终是一个本质性的问题。这一整套伦理是完全围绕自我照看形成的，它赋予古代伦理一种非常特殊的形式。我并不想说伦理就意味着对自我的照看，但在古代，伦理是一种反思性的自由实践，它围绕这样一个根

本性的律令：“照看你自身”。

问：这条律令暗含了对逻各斯、对真理的掌握。

福柯：当然。不认识自我，就不能照看自我。自我照看当然涉及到有关自我的知识 (connaissance) (这是苏格拉底—柏拉图的传统所强调的方面)，但还要了解大量行为举止的规则，许多原理，这些既是真理，也是规定。照看自我就是要使自我拥有这些真理，正是在这里，伦理与真理游戏联系在一起了。

问：你是说，照看自我涉及到使这种可以习得的、可以记忆的，并可以逐渐应用的真理成为一个以至高无上的方式统治你的准主体 (quasi-subject)。那么这种准主体的地位是什么呢？

福柯：在柏拉图的思想倾向中，至少是在《大阿尔西庇亚德篇》结尾处，有关主体或个人灵魂的问题是将目光转向自身，认识到自身的本来面目，并通过认识自身的本来面目来回忆从自身中产生出来的，自身能够加以沉思的真理^[2]；而另一方面，在我们统称为斯多亚派的思潮中，问题是通过教授大量的真理和学说来学习，在这些真理和学说中，有一些是根本性的原理，而另一些则是行为举止的规则。在每个场合，你必须按照这些原理的指点来行事，并且在某种程度，要能自发地知道如何行为举止。正是在这里，我们发现了一个不是来自斯多亚学派，而是来自普鲁塔克的比喻：“你必须坚持不懈地学习这些原理，最后，当你的欲望、贪求和恐惧像一只吠叫的狗一样醒来时，逻各斯就会像主人一样发言，他只需一声令下，狗就会默不作声”。^[3] 这里，我们发现了一种逻各斯的观念，这种逻各斯的运作方式，实际上并不是要你这一方面无所作为；而是要你本身成为逻各斯，或者逻各斯成为你。



问：我想回到自由与伦理的关系这个问题上。你说伦理是自由的反思性部分，这是否意味着自由可以意识到自身一种伦理实践？这种自由是不是自始至终就是所谓“道德化”的自由？或者，这种自由是指一个人为了发现自由的伦理方面，对自身进行的劳作？

福柯：希腊人将他们的自由，个人的自由加以问题化，理解为一种伦理问题。但是他们所理解的伦理是具有特殊意涵的：精神气质 (ethos) 是一种存在的方式，一种行为举止的方式。这种主体的存在方式，伴随某种行为方式，是别人都看得见的。一个人的精神气质明显体现在他的衣着、风度、步伐、待人接物的沉静等方面。对于希腊人来说，这是一种具体的自由形式；这就是他们对自由进行问题化的方式。一个人拥有某种美好的精神气质，为人所尊重，被视为是一种榜样，他就以某种方式践行了自由。我认为，希腊人无需什么中间的转换，就将自由看作是精神气质；他们直接将自由看作是精神气质的问题。但是这种自由实践，要求自我对自我进行全面的劳作，使自我形成一种善的、美的、令人敬仰、受人尊重、值得纪念、堪为榜样的精神气质。

问：你是否将你的权力分析置于这一分析中呢？

福柯：我认为，对于希腊人来说，自由就标志着不变成奴隶，这一自由定义与我们颇为不同。就这一点而言，自由问题就已经完全是政治性的。之所以说它是政治性，因为不成为他人的奴隶是一个条件：一个奴隶是没有伦理的。因此，自由本身就是政治性的。而且就自由指不做自我或自我的贪欲的奴隶而言，自由还有一个政治模式，它意味着针对自我而言，一个人建立了某种支配的关系，某种主宰的关系，它被称为 archē，或者可以翻译为权力、命令。

问：正如你所指出的，对自我的照看某种意义上也是对他人的照



看。在这种意义上，自我照看总是伦理性的，它是一种本来意义上的伦理。

福柯：对于希腊人来说，之所以它是伦理，并不因为它涉及到对他人的照看。自我照看本身就是伦理；但就这种自由的精神气质也是一种照看他人的方式而言，它意味着与他人的复杂关系。这就是为什么对于一个行为举止恰当的自由人来说，重要的是他能够治理他的妻子，他的孩子，他的家庭；这也是一种治理的技艺。自我照看使一个人能够在城邦中、在共同体中，或者在人际关系（无论是当官还是交朋友）中占据他的适当位置。就这一点而言，精神气质也意味着和他人的关系。而且恰当的自我照看要求听取一位导师的教诲，就这一点而言，自我照看也意味着一种与他人的关系。一个人需要一个向导，一个顾问，一个朋友，一个跟你讲真话的人。因此，与他人的关系这个问题体现在自我照看的整个发展历程中。

问：自我照看总是要使他人获得幸福；它的目的就是要管好在所有关系中都存在的权力空间，但管理这一空间却要采取非支配方式。在这种情况下，一个哲学家，作为一个关切如何照看他人的人，应该扮演什么样的角色？

福柯：让我们以苏格拉底为例吧。他在大街上向人们提问，或者在运动场里对青年人提问：“你是否关注了你自己？”因为是神委托他来完成这一使命，而他即使受到死亡的威胁也不放弃这一使命。他是一个关切如何照看他人的人；这正是哲学家的特殊位置。但是让我们简单地说，就自由人的情况而言，我认为，整个这套道德的前提是：出于同样的理由，一个恰当地照看自身的人，在与他人的关系中，为了他人，也会恰当地行为举止。在一个城邦中，如果所有人都能够好好照看自身，那么城邦一定能够运转良好，并从中找到自身长治久安的伦理原则。但是，



我认为，我们不能说，照看自身的希腊人必须首先照看他人。在我看来，这种观点只是后来才出来。不能把对他人的照看放在对自我的照看之前。在伦理上，对自我的照看具有优先地位，因为与自我的关系在本体论上具有优先地位。

问：是否我们可以把这种具有积极的伦理意义的自我照看，理解为一种对权力的转化 (conversion) 呢？

福柯：对，是一种转化。事实上，它是一种控制和限制权力的方式。因为，如果说奴隶制是希腊的自由所抗拒的最大危险，那么还存在另一种危险，初看上去和奴隶制正好相反：滥用权力。在滥用权力时，一个人超出了合法运用个人权力的限度，将自己的幻想、贪求和欲望强加在别人头上。这里，我们面对的是一个僭主的形象，或者仅仅是一个有钱有势的人的形象，他运用自己的财富和权力来滥用他人，在他人头上强加一种不正当的权力。但人们可以发现（无论如何，这正是希腊哲学家的观点），这样的人不过是他自己的贪欲的奴隶。而好的统治者恰恰就是那些以恰当的方式运用权力的人，也就是说，在针对他人运用权力的同时，也针对自己运用权力。而且正是由此，规制了对别人施加的权力。

问：难道这不表明对自我的照看，一旦脱离了对他人的照看，就会面临绝对化的危险吗？而且难道这不是说，这种自我照看的绝对化成了一种（在支配他人意义上）针对他人运用权力的方式吗？

福柯：不，因为支配他人和对他人运用一种暴虐的权力，恰恰是当一个人没有照看自我，而是成为自身欲望的奴隶的时候，才会发生。但是如果你恰当地照看自我，也就是说你知道在本体论的意义上你是什么，如果你知道你能够做什么，知道作为一个城邦的公民，一个主管家政 (oikos) 的主人意味着什么，如果你知道什么事情你应该担心，什么事情

不必担心，如果你知道你有理由对什么抱有希望，而对什么应漠然处之，如果你知道不必对死亡心存恐惧——如果你知道这一切，你就不会对他人滥施权力。因此，就没有危险。对自我爱护 (love of self) 的怀疑是比较晚出现的观念，而后被视为是各种不同的道德过错的根源。在这样一种新的情境下，弃绝自我成为自我照看的首要形式。所有这些在尼萨的格列高利 (Gregory of Nyssa) 著的《论贞洁》中就很明显，这本书将自我照看 (epimeleia heautou) 界定为对所有现世依恋的弃绝。这种自我照看弃绝了所有可能成为自我爱护的东西，所有与一个现世自我的依恋。^[4] 但我认为，在希腊罗马的思想中，自我照看本身并没有发展成为一种如此过度的自我爱护的形式，以致于忽视了他人，或者更糟，对他人滥用自己的权力。

问：因此，正是一种自我照看，在考虑自身的时候，考虑了他人？

福柯：绝对如此。照看自我的人就要准确地知道，他作为一个家户的主人，作为丈夫和父亲，他的责任是什么，这样的人才会与他的妻子和孩子保持一种恰当的关系。

问：但是否从有限性的角度来看，人的状况在这里扮演了非常重要的角色？你谈到了死亡：如果你对死亡无所畏惧，那么你就不可能对他人滥用你的权力。在我看来，这种有限性的问题非常重要；害怕死亡、恐惧有限性、担心受到伤害，这是自我照看的核心。

福柯：当然。正是从这里出发，基督教通过提出一种超越此生的救赎，以某种方式使自我照看的主题失衡，或至少扰乱了自我照看的主题。虽然如此，我需要重申一遍，寻求自我的救赎确实就意味着一种自我照看。但是达到救赎所要求的条件恰恰是弃绝。而在希腊罗马人那里，如果一个人要在自己的一生中照看自我，对身后 (afterlife) 唯一的寄托就只

是声名而已，那么对自我的照看可以完全集中在自我身上，集中于一个人的所作所为，集中于他在人们中占据的位置。自我照看可以完全集中在对死亡在接受上——这在晚期斯多亚学派中非常明显——而且甚至在某种程度上，几乎成为一种对死亡的渴望。同时，自我照看，即便不照看，也至少会有益于他人。例如在塞涅卡那里，有一点很有意思，我们会注意到存在一个重要的主题：让我们快些变老，让我们尽快步向人生的终点，从而使我们有可能会因此重返自身。面临死亡的时刻，不再发生任何事件，这种时刻与我们在基督徒那里发现的对死亡的渴望不同，基督徒是希望通过死亡来获得救赎。而斯多亚派对死亡的渴望却像是一种运动，急速地度过一生，最终到达一个时刻，此后除了死亡的可能性，不再剩下任何东西。

问：我现在想转向另一个话题。你在法兰西学院的演讲中谈到权力与知识 (savoir) 的关系。现在你在谈论主体与真理之间的关系。这两对概念 (权力—知识和主体—真理) 是否以某种方式相互补充？

福柯：正如我在访谈一开始所说的，我始终对主体与真理的关系这个问题感兴趣。我关心的是，主体是如何被纳入到某种真理游戏中的？我考察的第一个问题就是：癫狂为什么会从某一时期开始，遵循某些过程，被问题化，当作一种由某种医学来处置的疾病？癫狂的主体如何被放在这种由一个医学模式或一种知识界定的真理游戏中？而且通过对这个问题的分析，我意识到，与当时 (60年代初期) 颇为盛行的做法相反，仅靠讨论意识形态，不能恰当说明这一现象。事实上，有许多实践促使我返回到权力制度方面的问题，而不是意识形态的问题。特别是广泛采用的监禁，从17世纪初开始发展起来，一直是把癫狂的主体被纳入到这种真理游戏中的条件。正是这些研究促使我提出了知识和权力的问题，对于我来说，这一问题并不是根本的问题，而是一个工具，使我有可能是以我觉得最准确的方式来分析主体与真理游戏之间的关系问题。

问：但是一般来说，你一直“阻止”人们跟你谈论一般意义上的主体 (the subject in general) ？

福柯：不，我并没有“阻止”他们这么做。也许我说得不够清楚。我所拒绝的是这样一种观念，比如像在现象学和存在主义中那样，它从某种一般主体的理论出发，然后以此为基础，询问一种给定的知识 (connaissance) 形式如何成为可能？而我想要努力表明，主体是怎样以某种特定形式，通过某些实践将自身构成为癫狂或健康、违法或守法的主体。这些实践同时既是真理游戏，又是权力实践等等。我不得不拒弃一种先验的主体理论，才能得以分析在主体 (或不同形式的主体) 的构成和真理游戏、权力实践等之间可能存在的各种关系。

问：这意味着主体并非一种实体 (substance)。

福柯：主体不是一种实体，而是一种形式。而主体这种形式基本上 (或经常) 并不固守自身。当你把自己构成为一个要去投票或者在集会上发言的政治主体，和你努力要在一种性关系中满足你的欲望的主体，在两种情况下，你和自我的关系并不一样。无疑，在这些不同的主体形式之间，既有关联，也有抵触；不过，我们并不是面对同一种类型的主体。在每一种情况中，一个人参与、建立一种不同类型的与自我的关系。而我感兴趣的正是这些与真理游戏发生关联的不同形式的主体的历史构成过程。

问：但癫狂的主体、患病的主体和违法的主体 (也许还应该算上性主体)，都是作为某种理论话语对象的主体，我们也许可以称之为是一种“被动的”主体，而你过去两年在法兰西学院中的演讲谈及的是一种“主动的”，一种政治上积极主动的主体。自我照看涉及到与政治实践和治理等有关的所有问题。那么，对你来说，是否存在一种变化，不是视角的



变化，而是问题域的变化。

福柯：如果癫狂主体的构成确实可以看作是一套强制系统的结果（这就是被动的主体），那么你很清楚，癫狂的主体并非不自由的主体，而精神病人之所以构成一种癫狂的主体，恰恰是因为他们与宣布他们为癫狂的那些人建立了一种关系，并与这些人形成对照。在精神病学史和19世纪的收容所中占据重要位置的歇斯底里，在我看来，正是主体如何被构成为一种癫狂主体的绝佳说明。而且绝非偶然的是，正是在那些运用了最大限度的强制来迫使个人将自身构成癫狂的主体的地方，观察到了绝大多数歇斯底里现象。另一方面，我想指出，如果说我现在感兴趣的是，主体如何通过自我实践以一种主动的方式构成了自我，那么这些实践也并非个人自己发明的东西。它们个人可以在他的文化中发现的一些模式，由他的文化、社会和社会集团向他提出、推荐，并强加在他头上。

问：这样看起来，在你的问题域中，即反抗权力的观念中，欠缺某些东西。这种对权力的反抗预设了一种非常主动的主体，他对自我和他人人都非常关注，并因此胜任政治和哲学方面的活动。

福柯：这将我们又带回到一个老问题上，我所说的权力指的是什么。我几乎从不用“权力”这个词，即使偶尔确实用，也是我一般使用的“权力关系”这一表述方式的简明提法。这方面有许多现成的模式：一有人谈到“权力”时，人们立即想到的就是政治结构、政府、占支配地位的社会阶级，主人面对奴隶等等。当我谈“权力关系”时，想的根本就不是这些问题。我用“权力关系”来指，在人与人之间的所有关系中，不论这些关系是何种类型——不论它指的是比如我们此时此刻进行的言语沟通方面的问题，或是指情爱关系方面的问题，还是一种制度关系抑或经济关系——权力总是出现：我用权力关系指的是一方希望引导另一方的行为的关系。所以，我谈的是在不同层次上，以不同形式存在的关

系；这些权力关系是变动不居的，它们可以改变自身，它们并非一成不变。例如，我比你年纪大，而且在谈话一开始你可能会畏首畏尾，而这一状况在我们谈话过程中可能就会颠倒过来，最终可能恰恰会因为我在一个比我年轻的人面前而感到畏首畏尾。因此，这些权力关系是变动不居，可以逆转的，不稳定的关系。而且需要注意的是，只有当主体是自由的时候，权力关系才有可能。如果一个主体完全听任另一个主体的摆布，成为他手中的一个玩物，他可以为所欲为，肆意施加暴力，那就不存在任何权力关系了。因此，要使权力关系得以运作，权力关系涉及的双方都至少必须存在某种形式的自由。即使当权力关系完全失衡，一方可以声称对另一方具有全面的权力，这时权力能够运作的前提就是后者依旧拥有自杀、跳楼或杀人的选择。这意味着在权力关系中必然存在反抗的可能性，因为如果没有这种（暴力反抗、逃跑、欺骗、运用能使处境逆转的策略的）可能性，根本就不会存在权力关系。这正是权力关系存在的一般形式，因此我拒绝答复人们有时向我提出的质问：“要是权力无所不在，那就没有自由了。”我的回答是，如果说所有社会场中都存在权力关系，那是因为自由是无所不在的。当然，支配状态确实存在。在非常多的情况中，权力关系如此僵化固定，以致于它们始终以不对称的形式出现，只存在极为有限的自由缝隙。举一个无疑过于简化了的例子，在18世纪和19世纪的传统婚姻结构中，我们不能说只有男人在行使权力；妇女有相当多的选择：她们可以欺骗她们的丈夫，窃取丈夫的钱财，拒绝与他们发生性关系。不过，这些妇女能够采纳的选择最终仍然不过是一种不可能扭转处境的小诡计。从这一点来看，妇女仍然处于一种支配状态中。在这样的支配情况中，无论它属于经济、社会，还是属于制度和性，问题就在于知道反抗将会在哪里得以发展形成。例如，对一个想要反抗政治支配的工人阶级来说，反抗是否要借助工会，还是政治党派；要采取何种形式，罢工，总罢工，革命，还是议会中的反对派？在这样一种支配情境中，所有这些问题，都要在考虑相应支配的种类和确切形式，才能给出具体的答案。但声称“你说权力无所不在，那就没有给

自由留下任何余地”，这种说法在我看来，绝对是不恰当的。我从来不认为权力是一种控制一切的支配系统，没有为自由留下任何余地。

问：你在前面谈到自由人和哲学家具有两种不同的自我照看方式。哲学家的自我照看具有其特殊性，不能和自由人的自我照看混为一谈。

福柯：我更喜欢说哲学家和自由人的形象代表了在自我照看中两种不同的位置，而非两种不同形式的自我照看。我认为，照看的形式是一样的，但就对自己（以及对他人）的强度和热烈程度而言，哲学家占据了与普通自由人不同的位置。

问：从这一点来看，是否我们应该在哲学与政治之间建立一种根本性的联系？

福柯：当然应该。我认为，哲学与政治之间的关系是永久性的，具有根本性的意义。显然，如果你要去理解希腊思想中自我照看的历史，你就会发现在哲学和政治之间存在显而易见的关联。而且这种关系的形式非常复杂：一方面，比如说，你会看到在柏拉图的《阿尔西庇亚德篇》^[5]和色诺芬的《回忆苏格拉底》^[6]中的苏格拉底，他碰上青年人时，对他们讲：“你想成为一个政治家，治理一个城邦，照看他人，而你甚至还没有照看自我。你如果不能照看自我，就会是一个糟糕的统治者。”从这个角度来看，自我照看是塑造一个好的统治者的教育、伦理条件，也是本体论方面的条件。要将自我构成一个从事治理活动的主体，就意味着要将自我构成一个自我照看的主体。另一方面，我们会发现苏格拉底在《申辩篇》中说，“我之所以询问遇上的每一个人”，是因为要告诫他们必须照看自我；^[7]但是，他又补充说，“我这样做，是在为城邦尽最高的义务，你们不应该惩罚我，倒是应该奖励我，更甚于对奥林匹克竞赛胜利者的奖赏”。^[8]这里，我们发现了在哲学和政治之间存在

非常强的关联，而且当哲学家不仅照看公民的灵魂，还照看君主的灵魂时，这种关联就进一步发展了。哲学家成为君主的顾问、教师和精神导师。

问：我们是否可以认为，自我照看的问题域是一种新的政治思维方式的关键，这种新的方式与我们现在所知的政治形式迥然不同？

福柯：我承认，在这方面，我还没有想得那么远，我倒是非常愿意回到更为当代的问题，试着看看，在当前政治问题的情境中，我们上面谈到的这些问题可以发挥什么作用。但我有一个感觉，在19世纪的政治思想中（也许我们可以再进一步上溯至卢梭和霍布斯），政治主体本质上被理解为是一种法律的主体，无论是自然法，还是实定法。而另一方面，在我看来，当代政治思想几乎没有给伦理主体问题留下什么空间。我不想回答那些我没有研究过的问题。不过，我倒是非常愿意回到我通过对古代文化的研究所考察过的那些问题。

问：修行 (spiritualité) 之路与通向自我知识的哲学之路之间的关系是怎样的？

福柯：我认为，修行指的是，主体达到了某种生存状态，并且主体必须通过在自我身上进行特定的转变才能达到这种生存状态（不过，我这里提出的定义只是临时性的）。我认为，在古代的修行中，修行和哲学是一致的，或接近一致的。无论如何，哲学中最关注的那些问题是围绕自我展开的，比起自我照看来说，有关世界的学识是后出现的，并且在更多的时候是为支持自我照看服务的。如果我们去读笛卡尔的著作的话，我们会发现在《第一哲学沉思录》中，同样存在一种精神关注，关注如何才能实现一种不再可能出现怀疑的生存方式，在这种方式中，一个人最终能保证获得知识。^[9]但是我们会发现，在这样界定存在方式时，尽





管哲学提供了进入这一存在方式的路径，但这种存在方式完全是从知识的角度来界定的，而进一步，这种哲学则是从求知 (connaissant) 主体的发展 (或使主体具有主体的资格的东西) 的角度被界定的。我认为，从这个角度上看，哲学在为科学性奠定基础这一理想之外，还考虑到修行的功能。

问：是否应该重新践行经典意义的自我照看，以面对这种现代思想？

福柯：绝对是这样的，但我当然不愿意仅仅说：“我们已经不幸地遗忘了自我照看；而这就是自我照看，它是万用灵药”。有种观念认为，哲学在某一时刻曾误入歧途，遗忘了某些东西，而在哲学的历史中，一度曾经存在一种原则，一个基础，必须予以重新发现。这种观念与我的观念是极不相干的。我有一个感觉，无论这样的观念采取一种激进的形式，宣称哲学从一开始就是一种遗忘，还是采取一种更具历史取向的观点，说“某某哲学家遗忘了某个问题”，这样的观念都没多大意思，也没什么用。这并不意味着与这样的一个哲学家接触就毫无收获，但是必须强调，这种接触是要产生出某种新的东西。

问：这就带来了一个问题，为什么在今天，一个人一定要有机会了解真理，我指的是政治意义上的真相 (真理)，或者说是政治策略意义上的真相 (真理)？这种策略用来针对在关系系统中的各种不同的权力“障碍” (bloquage, blockage)？

福柯：这确实是一个问题，毕竟，为什么真理？为什么我们关注真理，并且比关切自我及其他东西更关切真理？而且为什么我们只能通过关注真理才能关注我们自己？我认为，这里我们触及的是一个根本的问题，我更愿意称之为西方特有的问题：所有的西方文化都以这种形形色色的真理义务为核心，这是怎么回事儿？事实既然如此，就没有可能脱离关注真理



来界定一种策略。只有在这种真理义务的范围内，才有可能选择向某个方向运动，有时能够反抗与真理结构或被赋予真理的制度联系在一起支配效果。如果十分粗略地说的话，这方面有大量的例子：目前存在所谓生态运动（顺便提一下，这种生态运动历史悠久，并不是20世纪的新现象），整个运动实际上经常与科学或至少声称由真理支持的技术发生对抗。但就是这个生态运动阐述了它自身的真理话语：以有关自然、生命过程的平衡等问题的知识（*connaissance*）之名来为批评提供根据。因此，一个人要摆脱某种真理的支配，就不是通过进行一种与真理游戏完全无关的游戏，而是以一种不同的方式来从事同一个游戏，或者说另来一局，另一手牌，手中拿着另外的王牌。我认为，这种情况对政治秩序来说同样适用；例如，在政治中，面对一种没有正当依据的政治处境导致的支配状态，人们可以从这种支配状态的后果出发进行批评，但这样做时只能借助某种真理游戏，表明这种支配状态的后果，指出存在其他合情合理的选择，告知人们，他们并不了解自己的真实处境、工作状况和受到的剥削。

问：就真理游戏与权力游戏的问题而言，你难道不认为，可以在历史中找到某种特定的真理游戏存在的迹象，这些真理游戏在与所有其他可能的真理游戏和权力游戏的关系中具有一个特殊的地位，它的特征就是本质的开放性，它与所有的权力（这里所说的权力是指支配和屈服的关系）“障碍”针锋相对？

福柯：绝对存在这样的真理游戏。但当我谈论权力关系和真理游戏时，我绝对不是在说真理游戏是被掩盖的权力关系——那将是一幅拙劣的漫画形象。正如我已经指出的，我的问题是理解真理游戏是如何确立的，它们是怎样与权力关系发生关联的。例如，我们可以证明，癫狂的医学化，或者说，围绕被认定为癫狂的个人，医学知识（*savoir*）是怎样组织起来的，这一问题既与一定时期内一系列社会过程和经济过程联系在



一起，也与各种权力的制度和实践有关。这一事实并没有损害精神病学的科学有效性或治疗效果：它既没有保证精神病学的科学性，也没有取消精神病学的有效性。例如，事实上，只要教授数学的方式，数学家之间达成共识的形式，仍在一个封闭的圈子内发挥作用，还有其重要性，还在决定数学中什么是好的（真的），什么是坏的（假的），那么数学也就同样与权力结构之间存在着关联，只不过是有一种与精神病学不同的方式。但这并不意味着数学只是一种权力游戏，而是说数学真理的游戏在某种程度上是与权力的游戏和制度联系在一起的，而这种联系并不能否认数学的有效性。显然，在某些情况中，这种联系的方式，使得一个人可以完全不考虑这方面的问题就足以撰写数学史，不过这个问题域总是一个有意思的研究领域，而现在已经有了数学史学者开始研究数学制度的历史。最后，在数学中，权力关系与真理游戏之间可能存在的关联显然与精神病学中可能存在的关联完全不同；但无论如何，我们不能简单地说明真理游戏不过是权力游戏而已。

问：这个问题又将我们带回到主本的问题上来，因为对于真理游戏来说，就是要知道谁在言说真理，他怎样言说真理，为什么他要言说真理。因为，在真理游戏中，一个人可以假装言说真理：存在一个游戏，一个人玩弄真理或者真理就是一个游戏。

福柯：“游戏”这个词可能将你带入歧途：我所说的“游戏”是指一套产生真理的规则。我说的“游戏”并非模仿或装样子的意思：它是导致某种结果的一套程序，而这种结果基于其原则的运作和程序规则，可以被视为是有效的，或无效的，成功的，或失败的。

问：这依旧存在“谁”的问题：是一个群体，一个集体吗？

福柯：既可能是群体，也可能是个体。事实上，这里存在一个问题。



我们可以发现自古希腊时代以来，就这些多种多样的真理游戏而言，我们社会的特征就是，对于真理游戏，没有一个封闭的、强制性的界定，人人都接受它，排斥所有其他的界定。在一定的真理游戏中，总是有可能发现某些不同的东西，并多少改变游戏中的某个规则，有时甚至改变了整个真理游戏。无疑正是这一点赋予西方以发展的可能性，而在其他社会中，则不存在这一特点。谁言说真理？自由的个人，他们确立了某种共识，发现他们置身于某种由权力实践和制约性制度构成的网络之中。

问：所以，真理不是一个建构之物 (construction) ？

福柯：这取决于具体的真理游戏。在有些真理游戏中，真理是一种建构之物，而在另外一些游戏中，则不是。例如，可以发现一种以这样的方式来描述事物的真理游戏：如果有人在对一个社会进行人类学描述，他提供的不是建构，而是一种描述，但描述本身具有大量从历史的角度看是可变的规则，所以人们可以说，在某种程度与另外的描述参照来看，有些描述就是建构。这不是说他的人类学描述只是无中生有，一切都是凭空臆想的产物。比如，就有关这种真理游戏的转换的论述，有些人总结说，我曾经说什么也不存在，人们认为我说过癫狂并不存在，而问题绝对相反：我想知道的问题是癫狂曾经被赋予各种不同的界定，而癫狂是如何在一个特定时期被整合进入一个制度场域，这个场域将癫狂构成为一种精神疾病，与其他疾病并列，占据了一定的位置。

问：在真理问题的核心，最终是某种沟通的问题，一种话语中的语词的透明性问题。有能力阐述真理的人也具有某种权力，能够言说真理的权力，能够以他愿意的方式表达真理的权力。

福柯：对。不过这并不像绝大多数人认为的那样，意味着这个人所说的就不是真的。当你告知人们在真理和权力之间存在某种关系时，他



们就会说：“好！那就根本不是真理。”

问：这就与沟通问题联系在一起了，因为在一个沟通达到高度透明性的社会中，真理游戏就很可能更加独立于权力结构。

福柯：这实际上是一个重要的问题。我猜想当你这么说时，你想到的是哈贝马斯的一些观点。我对他的作品非常感兴趣，尽管我知道我完全不同意我的观点。但在我看来，我还是同意他的一些说法。尽管如此，针对他赋予沟通关系如此重要的位置，甚至一种我想称之为“乌托邦”的功能，我总是有一点疑问。存在一种允许真理游戏自由流通的沟通状态，没有任何制约或强制效果，在我看来，这是乌托邦式的观念。这种观念恰恰未能看到，权力关系本身并不是什么坏的、人们必须摆脱的东西。如果我们将权力关系理解为个人力图引导和控制他人行为举止的策略的话，我不认为一个社会可以在没有权力关系的情况下存在。因此，问题不在于试图在一种完全透明的沟通所构成的乌托邦中消解权力关系，而在于投身于法律规则、管理技术以及道德、精神气质和自我实践之中，这些将使我们在最低限度的支配下从事这些权力游戏。

问：你与萨特的观点相去甚远，他告诉我们权力是邪恶的。

福柯：是的。但这种与我的思路相去甚远的观点却经常归到我的头上。权力不是邪恶的，权力是一种策略游戏。我们都知道权力不是邪恶的！我们可以以性关系或者情爱关系为例：这种情境是一种开放式的策略游戏，在这样的游戏中一方可以对另一方施加权力，而这种权力的运用是可逆转的，这种情况并不是邪恶的；它是爱的一部分，是激情和性快乐的一部分。让我们再举教育制度（教育制度经常受到合理的批评）为例：在教育制度中，在一个特定的真理游戏中，一个人比其他人知道得更多，由他来告诉别人怎么做，教育他人，将知识和技术传播给他人，

我看不出这个人的做法有何错误可言。在这些实践中，权力必定不可避免地发挥作用，但权力本身并非什么坏东西，问题在于要怎样才能避免各种支配效果。比如当一个学童受制于一个教师专断但又毫无必要的权威时，或者一个大学生听命于滥用权威的教授时，就会产生这种支配效果。我认为，必须从法律规则、理性的治理技术、精神气质、自我实践和自由实践的角度探讨这样的问题。

问：我们是否可以把你刚才谈到的观点视为是你所说的一种新伦理的根本标准呢？关键在于要尽可能减少支配……

福柯：我认为，事实上，这正是将伦理关注、争取权利的政治斗争、反对滥用治理技术的批判性反思和寻求为个人自由提供基础的伦理研究关联起来的关键。

问：当萨特将权力看作罪大恶极之物时，他所说的权力现实似乎指的是支配。在这一点上，你几乎和萨特没什么两样。

福柯：是的，我认为所有这些概念一度都曾被错误地加以界定，以致于人们对自己究竟说的是什么并不清楚。我甚至也不敢肯定，当我刚开始对权力问题感兴趣时，我是否清楚地表达了自己的观点，或者使用了恰当的词。现在，我对这个问题有了更清楚的感觉。在我看来，我们必须区分权力关系和支配状态。我将权力关系理解为自由人之间的策略游戏，在这种游戏中，一些人试图去控制他人的行为，而后者反过来竭力避免他们的行为受到控制，或者转而试图去控制别人的行为。而人们经常把我所谓的“支配状态”称为“权力”。在权力游戏和支配状态二者之间，存在各种治理技术。这些治理技术，宽泛地讲，不仅包括治理机构的方式，也包括一个人治理他的妻子儿女的方式。必须要对这些技术进行分析，因为经常是借助这些技术，支配状态得以建立和维持。对于

我的权力分析来说，存在三个层次，策略性关系、治理技术和支配状态。

问：在你有关主体解释学的演讲中，有一段讲到面对政治权力，首要和唯一有用的反抗点就是自我和自我的关系。

福柯：我不认为唯一反抗政治权力（当然这里所说的政治权力指的是支配状态）的点就在于自我和自我的关系。我说的“治理术”暗含了自我与自我之间的关系，而我打算用“治理术”这个概念来涵盖所有这样一些实践，这些实践对处于自由状态下的个人在彼此打交道时可以使用的策略加以构成、界定、组织和工具化。那些力图控制、决定并限制他人自由的人本身就是自由人，在他们手中掌握着某些他们可以用来支配他人的工具。因此，所有这一切的基础就是自由，自我与自身的关系以及与他人的关系。如果你不是基于自由、策略和治理术来分析权力，而是以政治制度为基础，那么你只会将主体看作是一种法律主体。这样人们处理的就是具有或者缺乏某种权利的主体，他拥有的这些权利要么是由政治社会的制度授予的，或者是被政治社会剥夺的；而所有这些观念都将我们带回到主体的法律观念。而另一方面，我认为治理术的概念使我们有可能揭示主体的自由及主体与他人的关系，而正是这些问题构成了伦理学的素材。

问：你认为，哲学能否告诉我们，为什么会存在力图控制他人行为的这种趋向？

福柯：控制他人行为的方式，可以采取各种非常不同的形式，它所激发的欲望和贪求的强度随社会的变化而有很大差异。我对人类学知之甚少，但我可以想象一些社会，在这些社会中，对他人行为的控制预先已规定齐备，以致于在某种意义上，游戏已经结束了。而另一方面在像我们这样的社会中，有各种各样的游戏，控制他人行为的欲望也更强，

比如正像我们在家庭关系或情感关系和性关系中看到的那样。不过，人们之间彼此越是自由，他们就越想控制他人的行为。游戏越是具有开放性，它就越会吸引人参加，令人着迷。

问：你是否认为哲学的作用就是告诫权力的危险？

福柯：这始终是哲学的一个重要功能。就哲学的批判一面而言（这里，我是在宽泛的意义上使用“批判”这个词的），哲学就是对在任何层面发生，以任何形式存在的（无论是政治、经济、性、制度的，无论你想到哪一种）支配提出置疑。在某种程度上，哲学的这种批判功能来自于苏格拉底的律令“关注你自己”，换句话说，“通过把握你自身，使自由成为你的基础”。

（李猛 译）

注 释

[1] 本文是 H.Becker,R.Fornet-Betancourt 和 A.Gomez-Miil ler 在 1984 年 1 月 20 日对福柯进行的一次访谈。最初发表于 *Concordia:Revista internacional de filosofia* (July-December 1984) ,No.6,pp.96-116,题目为“L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”，英译文最初收入了 *The Final Foucault* 一书，由 j.d.gauthier 译，后收入 *ethics* 文集中，由 P. Aranov 和 D.McGrawth 译，这个英译本根据法文本增加了一些注解，并调整了一些译文，但仍有一些不足之处。中译文先由李猛初译，然后经过了福柯小组的集体讨论，中文译校的过程参考了上述几个不同的版本。

[2] Platon,Alcibiade,133a-d, (trad.M.Groiset) ,Paris,Les Belles Lettres,《Collection des universites de France》,1925, pp.109-110.

[3] 指的是 Plutarch,De la tranquillité de l' â me 465c 一段 (trad.J.Du-morties et J.Defradas) ,in (Euvres morales,Paris,Les Belles Lettres,《Collection

des universités de France》,1975,t.VII,第一部分,第99页,引用大意。

[4] Grégoire de Nysse,Traité de la virginité,chap.XIII:《Le soin de soi-même me commence avec l'affranchissement du mariage》,303c-305c (trad.M. Aubineau) .Paris,Ed.Du Cerf,coo.《Sources chrétiennes》,N.119,1966,pp.423-431.

[5] Platon,Alcibiade,124b,p.92,127d-e,p.99 (trad.M.Groiset) ,Paris,Les belles Lettres,《Collection des universités de France》,1925.

[6] Xénophon,Mémoires,livre III,chap.Vii,9 (trad.E.Chambry) ,Paris,Garnier,coll.《Classiques Garnier》,1935,p.412. (《回忆苏格拉底》,第3卷,第9章,第118页以下。吴永泉译,商务印书馆,1997年,北京——中译者注)。

[7] Platon,Apologie de Socrate,30b (trad.M.Croiset) ,Paris,Les Belles Lettres,《Collection des universités de France》,1925,p.127。

[8] 同上,36c-d,p.166。

[9] Decartes,Meditations sur la philosophie première (1641) ,in Oeuvres,Paris,Gallimard,coll.《Bibliothèque de la Pléiade》,1952,pp.253-334.

孟德斯鸠

伯 林

I

J.边沁（1748—1832）的作品比常人料想的更富有诗意，他在孟德斯鸠（1689—1755）死后半个世纪写道：“洛克的作品干燥、冰冷、死气沉沉、极为乏味，但却足以不朽。孟德斯鸠的文字灵动、辉煌、光彩照人、令人陶醉，但却活不过他那个世纪。”^[1]在把莱布尼兹的名字与孟德斯鸠作比较时，他断定二人都将被人们忘却，因为他们那些一度或许是有趣的思想，包含着太多错误的而非真实的论断。这些皇皇然大体系确实应当受到礼赞，然后便该是体面的葬礼，因为它们已经完成了自己的使命。至于构成这些体系主要部分的错误论断则必须彻底根除，不容许它们再度荼毒人的心灵。

然而，真正被久已遗忘的恰恰是这个判断本身连同它那充满量化色彩的评说功过荣辱的方式。这或许不无道理。在19世纪，尤其是19世纪末，孟德斯鸠的大部分主张已被平和地融入到许多文明国家的观念和制度。他倡导立宪主义、保护公民自由和废除奴隶制，主张节制平和的渐进主义，主张国际主义，并认为社会与经济进步应当兼顾民族或地方的传统。他信奉公正和法治；捍卫思想和结社自由；抨击形形色色的极端主义和狂热主义；相信权力制衡与分权主张是反对个人、团体或多数人专制的武器。他赞成社会平等，但以其不威胁个人自由为限度；赞成



人的自由，但那是不会破坏社会管理秩序的自由。在他去世后一个世纪，这些理想的大部分，至少在理论上已为许多欧洲文明政府和国家所接受。尽管事实上各种专制制度还在俄罗斯帝国和亚洲肆虐，教权主义在西班牙横行，拉丁美洲的动乱和腐败此起彼伏，非洲充斥着原始的暴行，民族主义和帝国主义倾向在欧洲的增长令人不安，但孟德斯鸠学说的主旨构成了四处流行的自由信念的核心。他的学说似乎已得到充分了解，对于20世纪已毫无新意可言。但是，时间使其学说中的舛谬之处渐渐显露。他在历史、地理和种族等方面的知识甚至在他那个时代就已经落伍了。他的最著名学说，即分权理论（他曾充满热情但却是错误地相信，那就是流行于英国的制度）除了曾依次对布莱克斯通爵士（英国法理学家）和德洛尔姆（法国思想家）产生误导外，还被法国大革命证明是不适用的。美国虽相当忠实地采纳了这个制度，但其结果也并不尽如人意。从其学说的保守方面来看，他反对激烈变革，强调缓慢的、“机制性”进化的价值，注重不同文明和传统生活方式的独特性，厌恶对它们施加千篇一律的齐一性方法；他强调世袭贵族的美德，祖传技艺和职业的长处，以及机械性平等的种种不足——然而，所有这些内容实际上都在伯克（1729—1797）那里得到了更为恰当和雄辩的表述，并被黑格尔及其弟子整合到其形而上学的大视野中。反之，从其学说的自由方面来看，他维护个体自由，维护公正的社会行政权力的正直与独立，维护国家和个体之间那种文明的和人性的关系——然而，所有这一切无不在从托克维尔（1805—1859）和穆勒（1806—1873）以降的自由主义的滔滔雄辩中沦为陈词滥调，这种雄辩在饶勒斯（1859—1914，法国历史学家和哲学家，社会党右翼领袖）和威尔逊总统那里达到了巅峰。最后，就其最具有原创性的成就而言，他开辟了社会学与人类学研究的领域，开创了对不同地域的人类制度及其自然和心理原因或条件的比较研究。这些成就无论在伟大的法国实证派那里，还是在其遍布于英国、德国的追随者或挑战者那里，都被发扬光大，变成了一种非常专业的知识。不过，当这些学科的实践者们回过头来打量他这位杰出的先行者时，他们固然充



满了敬意和好奇，但仅此而已。因为他的所谓科学不过是格言和公理的汇集，其中充满大量事实性错误，他的社会史也无外乎奇闻逸事，他的推论多半站不住脚并且使用的概念也充满玄学气味。他的全部著作尽管并被公认为文学杰作，并且其中不乏发人深思的议论，但总的来说缺乏连贯系统，有些地方甚至相当肤浅。他是一个荣耀的祖先，一件似乎属于奥古斯都时代的出土文物，如此而已。作为他的直接后承，卢梭、康德、休谟和边沁的话题至今还能撩动人的心灵并引起巨大争论，而在后人记忆中的孟德斯鸠，尽管仍是一位极具魅力、相当敏感、充满怀疑精神而且富于儒雅贵族气质的作家，尽管仍被视为以一部作品开创了一个时代、强烈地影响了一个时代的作者，但仅仅在一个世纪后，似乎就变成思想史激流中一块硕大的化石，一座消逝并死去时代的纪念碑。这显然就是孔德、巴克尔、斯宾塞和杜克海姆等人的看法，在他们那个时代，没有人会对此加以否认或怀疑，当然，今天连这些人本身也多半被遗忘了。然而，就算那个时代的人们大致持有如此看法，我认为它在今天仍不是无可质疑的。相反，我将证明，就我们今天的情形而言，孟德斯鸠的看法远比其 19 世纪的后继者们的学说更值得关注。那在今天的凄风苦雨中凋谢委弃的恰恰不应是孟德斯鸠的看法，而是那些后继者们的观点。

II

让我们从一些众所周知的事实开始：1689 年 1 月 18 日，孟德斯鸠男爵诞生于波尔多附近的拉·布利达城堡。父亲是官员，母亲是虔诚和善的贵夫人。一位偶尔行经城堡的乞丐被指定为他的教父，这就使他终生都会把穷苦人当作自己的兄弟。他由农民养育，受教于神甫。他青年时代曾涉猎各种自然科学课程，但主要是生物学而非物理学方面内容。32 岁那年，他因发表《波斯人信札》（Lettres Persanes）而文名大振。该作品风格泼辣，文字优美，对法国社会和罗马教廷极尽讽刺之能事。尽管该作品或许比路易十四死后流行于世的那些充满怀疑精神的文学作品都要





大胆，但它们在实质上并没有什么不同。他是一位出色的外省官员，一位作家，从伯父那里袭得孟德斯鸠这一封号和波尔多法院大法官职位，由此顺理成章地被选入波尔多学院，直至后来进入法国大学院（Academie francaise）。他安居在自己的领地上，履行着自己的司法职能，不时造访一下巴黎的学者沙龙。在其生命的第40个年头，他开始了自己的伟大工作，这项持续20年之久的工作使他举世闻名。在大功告成后七年，他在巴黎去世，赢得了广泛地赞誉和哀悼。

显然，孟德斯鸠认为自己作出了一项惊世骇俗的发现。据他说，他曾度过一段漫长的、痛苦的内心彷徨时期，智慧之光虽时有闪现，但总把他再次抛入黑暗。终于，他不期然间发现了一个足以使万物清晰起来的中心原则，它使混乱的、彼此无关的事实之间呈现出清晰的和理性的秩序。^[2] 他的这种豁然开朗的说法与那些具有类似思想转变体验的人大体相似。笛卡尔、维科、休谟、吉本和卢梭都曾用同样的字眼谈到这种危机，正是这种危机改变了他们对生活的看法。

那么，究竟是什么深深打动了这位极为冷静并富于怀疑精神的人呢？在他生活的那个时代，世界在理性主义者眼里被划分为两块领域：其一是自然领域，它的规律和原则终将被发现，因此任何粒子在空间中的运动最终都能依据一些简单规律和演绎规则得到解释；其二是人类习惯和制度的领域，那里的一切似乎都是不确定或不可确定的。人类的场景就像一个展示着偶然机遇和非理性力量的舞台，其中充斥着独裁者和冒险家的梦想以及大众的狂热，所有这一切惟有诉诸形而上学的和神学的解释，而这些解释根本不会得到任何可称为证据的东西的支持，它们是以那些与理性对立的方式推演出来的——总之，这里是一个听凭顽固分子、江湖骗子及其信众与奴仆纵情欢乐的狩猎场。上述一切正是持反教权立场的反对派的基本看法。那个时代理性主义者的作品直接揭露了上述丑闻，因而时常受到路易十四末年教会势力的一致打压。由此，我们可以理解，笛卡尔何以会认为，史学乃至一般的人文研究对于那些真理追求者来说已经失去了吸引力：这些主观性研究不可能提供精确的定义、



明白的证据和公理法则，并在此基础上借助不容置疑的有效手段推演出真实的结论。在笛卡尔眼里，史学无非是长舌妇口中那些无聊琐事和旅游者的见闻，其用途只在于打发无聊时光。不错，维科确实声称他发现了一条走出迷宫的线索，可以凭借他揭示的全新原则将那些散漫的材料组织起来。然而，他不过是一位声名不显、穷困潦倒的那不勒斯隐士，当时的法兰西没人读过他的书，没人对他倾注过一丝一毫的关注。关于孟德斯鸠曾经读过《新科学》（*Scienza nuova*）的说法看来只是一种纯粹的谣传。难怪孟德斯鸠的口气就像是他在人类历史上首次发现了那些支配着人类社会行为的基本法则，如同自然科学家在前一个世纪曾经发现了无生命物的活动法则一样。他谈到法律制度的起源，但其涉及的内容显然远不止于此：他谈论的是具体的人类社会赖以生存的整个制度性结构，这不仅包括其法律制度，也包括有关发展、政治、宗教、道德和审美行为的各种模式和法则。一旦把握这些法则，一门关于人的科学就是可行的。随后便可以建立一门关于政府管理的理性科学，而孟德斯鸠最关心的就是用这门科学来检验政府管理者和被管理者的行为，并由此发展出一种社会技术科学（*social technology*），发展出适合于一定目的的各种手段，而这些目的与那些从经验和观察而来的原则是完全一致的。

孟德斯鸠是他那个时代的产儿，他在很大程度上把人类的苦难归结为对未知的恐惧，归结为因无知和迷信而带来的精神上的消沉和羸弱，而所有这一切恰恰为各个领域中的江湖骗子和权力角逐者所利用。这些因人类关系中的偶然或不安定因素所造成的无能为力之感能够而且必须被永远消除。正如物理学和生物学领域中的发现彻底改变了建筑学和医学这两种全然不同的技艺，孟德斯鸠相信，他的伟大社会发现应当能够彻底改变最广泛意义上的政府管理技艺，从而创造出这样一种社会：在那里，人们可以把握自己的命运，而不必继续乞求自然力的慈悲，不必延续自己的罪恶和愚昧。为达此目的，人们必须系统地研究社会，其方式就如解剖家研究人体器官，动物学家和植物学家确定动植物的行为。孟德斯鸠在一处著名段落中阐述了其著作立论的核心观念：“人受许多



东西支配：气候，宗教，法律，政府的准则，过去事物的典范，习俗和生活方式。这些因素的结合便产生了一般精神。”^[3] 社会既不是异质因素的偶然集合，也不是一种人为结构。它们是各种自然发展的形态，人类遵循的法则应当适应这种发展的特点。人类生活服从于不同原因，它们有些是不可移易的，有些则是可变的。然而变化的过程一般是缓慢的，并且常常是十分困难的。每一人类社会都有异于其他社会。因此，法律

应适用于它们为之而被制定的那些人民，如果一个国家的法律居然适用于另一个国家，那一定是少有的巧合……它们应当适合于一个国家的自然条件，如气候，无论它是冷是热，还是温和；应当适合于它的土壤特性，无论其地形或面积怎样；应当适合于它的人民的生活方式，无论它以农耕为生，抑或依赖于畜牧或狩猎。它们应当适合于该国家宪法所能容忍的自由度，适合于住民的宗教信仰，适合于他们的气质、财富、人口数量、商业活动，适合于他们的习惯和行为方式。最后这些法律是彼此相关的，它们有其渊源，出于立法者的设计，与它们赖以制定的事物的秩序一致。它们必须从所有这些角度得到思考。

这就是我打算在这部著作中做的事。我将考察所有这些关系，它们共同构成了那或许可以被称为法的精神的东西。^[4]

上述一切将构成社会学、人类学和社会心理学这些新科学的原则。由此可以理解孟德斯鸠何以会因为他的发现而大喜过望。统治世界的既非上帝也非偶然性；波舒哀（1627—1704，法国有神论者作家）和怀疑论者同样是错误的。人类行为，无论是个体的还是群体的，从根本上说都是可理解的，这需要耐心和理智地观察事实，概括并证实假设，最后建立法则。对比自然科学中的伟大发现，所有这些工作都要求同样的天才禀赋，也必定能达到同样的成就——为什么不呢？——物理学、天文学和化学领域已经作出划时代发现，同样的凯旋在生物学、生理学和心

理学领域中也似乎指日可待。物理学的成功似乎给乐观主义提供了充分理由：一旦发现了恰当的社会法则，那些盲目的权宜计较和人类愿望必将被理性的策划所取代，在自然齐一性的限度内，一切理性预测在原则上都有可能变为现实。这种自信在 18 世纪达到了空前绝后的地步：爱尔维修和孔狄亚克，霍尔巴赫和孔多塞，更应当提到的是，狄德罗和杜尔哥，伏尔泰和达兰贝尔，他们都相信自己已站在新时代的分水岭处，那理想的彼岸已遥遥在望。尽管敌人依旧强大，但科学的进步必然使它们显得更加荒谬和衰落。没有什么可以最终阻挡科学知识的发展，惟有知识可以给人带来幸福、德行、智慧和自由。这胜利的福音远远传出法国沙龙的方寸天地之外，在几乎所有欧洲国家，甚至在俄罗斯，你都能听到它的回声。压迫的黑暗愈浓重，未来便显得愈有光彩。在当时被誉为最自由、最开化的英国社会中，即使人们的热情相当有节制，但他们仍带着全部善意和同情来看待这样的学说。至于它的美洲领地的反应就更不必说了。当然，对于这个学说中的唯物主义内容，卢梭和马布里曾从道德的角度加以抨击，而包括天主教和新教在内的一小撮基督教神学家也站在宗教的立场予以反驳，但直到那个世纪末，这里基本没有形成对孟德斯鸠学说的真正严重的思想挑战。自中世纪以来，西欧思想还从未达到如此统一的程度。即使这种社会乐观主义在 19 世纪的某些时候也曾一度盛行，但它都无法回复到它在路易十五早期时代崛起时所达到的巅峰状态。

尽管我们可以在一定意义上将孟德斯鸠视为启蒙时代的先驱之一，但其精神与这个时代并非完全契合。在他的作品中渗透着一种怀疑主义的基调，这就使那些更加严肃并充满热情的改革者困惑不解。他关于政治和社会问题的某些见解令百科全书派思想家十分恼火，他们由此对他的理想产生怀疑。例如，无论他多么热情地赞成他的年轻朋友爱尔维修对那个时代的教会和法兰西大加鞭挞——鞭挞它们的不公正和贪婪，不宽容和腐败，蒙昧和愚蠢，但很显然，他对爱尔维修那更加激进和革命的学说却并不上心。尽管他那个时代以及 19 世纪的批评家们大都把这归

结为他天生怯懦和保守，然而今天我们可以更清楚地看到另外一些原因。

III

孟德斯鸠从骨子里是一个经验论者，无论何时何地，只要可能，他就要使用自然主义手段来解说一切东西。当然，他也承袭了一些形而上学观念，如自然法和自然目的，因为它们已经渗透在那个时代多数启蒙学者的思想之中，即使他们宣称已经完全摆脱了这些观念也无济于事。然而，他最注重的还是观察的结果。终其一生，他一直在充满好奇地、不间断地和不知餍足地进行观察。他的旅行笔记，史学研究纲要，关于各种话题的零散笔记，详细生动而且深刻。他常常被所见所闻的事情本身吸引，并不在乎这些事能否给他的假设提供证据，或是否符合他注重的道德要求。难怪他的著作会枝蔓横生，人们根本不能指望它成为一本系统一贯、逻辑周密的政治文集，其中的事实应当成为有助于概括和得出法则的材料。当然，孟德斯鸠也知道应当寻求这些法则，但他迷失在具体细节之中了。这就是孟德斯鸠的独特真实：他关于各种人物和情境的描写决不是程式化的，没有那个世纪流行的漫画化因素或理想化成分。他笔下的波斯人，无论居家或置身国外，既不是未开化的野蛮人，也不是心肠歹毒的禽兽；乌孜别克人和里加人既不比他们所见的巴黎人高贵，也不比他们卑贱，然而他们的确有很大差异——在一种文化中理所当然的东西在另一种文化中就可能是邪恶荒谬的。每一群人都映衬出另一群人的鲜明特征，这种映衬常常带有讽刺意味，但决不是故意夸张。《法的精神》一书使用的就是这种片段叙述方法：作者过多地耽溺于特定的事实或事件本身，以至削弱了用这些事实来支持那本应加以证明的假设的力量。孟德斯鸠花费很大气力来解说《法的精神》中的章节联系，因为表面看来，该书只是关于各种研究话题的总汇，并没有十分明确的思想秩序。如果在今天对如此多的研究孟德斯鸠的学者与评论家所作的工作说三道四，那多少显得有些小气，但人们有时确实怀疑，他们之中究



竟有谁真正理解孟德斯鸠。孟德斯鸠不是系统的哲学家，不是长于推论的思想家，不是一个史学家、科学家。有一个事实最能表明他的鲜明特点：尽管他宣称将根据笛卡尔的精神建立一门新科学，但其实践比其表白更值得重视。事实上他没有做任何他声称要做的事，因为他意识到现有的材料不允许那样做。其结果是：他一方面知道调查社会事实对于他给自己设定的任务是不可或缺的，同时又隐约意识到，试图把材料塞入一个预先做好的模式（无论是形而上学的还是归纳的），这是一个包含大量人为因素的过程，它与这个特殊话题的本性是矛盾的，事实将证明，正如以后的社会学反复证明的那样，这样得出的结论是没有生命力的。事实上孟德斯鸠就曾说过：On ne s'est guere jamais trompe plus grossierement que lorsqu'on a voulu reduire en systeme les sentiments des hommes, et, sans contredit, la plus mauvaise copie de l'homme est celle qui se trouve dans les livres, qui sont un amas de propositions generales, presque toujours fausses.（想把人的情感塞入一个体系，没有什么比这更错误的了。人的最糟糕的模仿，就是对书的模仿，这些书里是一堆全然错误的一般命题。）^[5]

然而，如果人的情感不能被还原为一般论断，那么人们该怎么做呢？如果一个新发现不是来自对大量精心收集的事实概括（如同奥古斯特·孔德和赫伯特·斯宾塞在一个世纪后推荐的方法），如果这个发现不能应用于令政治学家、务实的立法者和行政官员感兴趣的特殊事例，那么它究竟包含着什么呢？尽管孟德斯鸠对笛卡尔的方法津津乐道，但他并没有应用它们，这无论对他本人还是对后人都是一桩幸事。他所做的无外乎提出一些权宜的原则或假设，举出一些全然不具有确定性的观察证据对之加以辩护，然后把它们当作他所说的理性（也就是它们所能有的最佳判断）那样使用，以所谈论的主题本身所要求的方式来使用它们。这里不存在机械的或实验的方法，例如化学的和物理的方法。一般来说，那些方法只能训练出合格的、但却毫无灵感的操作者。孟德斯鸠的原则更像一些警句和箴言，而不是精心归纳出来的结论。比如，他从未认真想过举例来证明那个对其整个主题具有根本性意义的论断：即人从根本



上说是社会性的——因而无需引入霍布斯关于社会契约的假定，以说明人们在社会中聚合的理由。他只是不加论证地断言，霍布斯那种自然状态中的人，那种相互敌视、彼此隔绝和自我中心的人，是一种神话。关于社会的起源无需做特别说明，因为社会既不是产生于防止相互残杀的人为措施，也并非源于寻求安全或追逐权力的精心考虑。社会的形成是由生物法则决定的，这正如鸟兽成群那样自然。霍布斯把战争或对战争的恐惧当作形成社会的动机，殊不知这种动机恰恰只能发生社会形成之后——一个人与他人联合，感到自己有足够的力量打击其他权力角逐者，这种支配或毁灭他人的欲望本身就是社会性的，只有在一种公共生活中才可能产生。此外，孟德斯鸠认为^[6] 不应当把人类社会理解为由孤立的原子式的个人组成的集合，或是基于一种精心策划而形成的人为结构，毋宁说它更像一个具有自己行为规则的生物有机体——只有对那些把社会视为一个整体而非人工混合物的人，它才是可观察的。每一个社会有机体都将在某些方面不同于其他类似的有机体。因此我们必须对它们分别加以研究，即确定不同的物质条件和精神（他称为“道德”）条件对社会有机体的影响。那些使社会有机体相互区别的相关因素包括地理位置、气候、规模、内部制度和发展阶段，等等。当然，人类的许多精神特性是相同的：他们寻求自我保护并由此派生出一系列相关活动；他们寻求社会生活，并需要被管理；他们致力于满足各种物质或精神的渴望。然而更重要的是他们的差异，因为只有这样，不同社会发展之间的差异，不同制度、观念之间的差异，不同物质、道德和心理特性之间的差异，才能得到解释。孟德斯鸠十分憎恶抽象的人的观念，其程度决不逊于后来的伯克、赫尔德或我们时代的文化人类学家。他也可以套用后来的德·梅斯特那样的说法：“我一生见过法国人、意大利人、俄国人……但说到人，我郑重宣布，我从未见过他。”^[7] 不仅如此，他还可以补充说，“我也从不认识那位名叫本性的夫人”。当然，类似的话维科也说过，但如前所述，孟德斯鸠对其著作似乎一无所知。只是在一个世纪后，维科如此大胆宣示的真理（虽然其论述常常是晦涩混乱的）才变得

广为人知，它成为有教养的欧洲人的共同财富，这多半要归功于孟德斯鸠本人以及他在德国和法国的追随者们的影响，包括赫尔德和德国历史学派，以及后来法国那些深受圣-西门影响的新历史学家们。这是一些十分大胆并富于成果的观念，但它们依据的是一种受道德目的支配的、概览性的和非系统性的观察，而不是他的同时代人布丰和林奈等人所从事的那种精心的、穷尽性的和道德中立的研究。

但是，无论是否成系统，孟德斯鸠观点的新颖之处在于，他认为人类社会首先是由物理因素构成的，此后在其发展中，它越来越直接和深刻地受到精神的而非物质的原因的影响。孟德斯鸠就像一位人类社会的植物学家，他叙述了自己对社会有机体类型的分类。这里，改善了亚里士多德的分类法，从而把社会分为君主型、贵族型、共和型和专制型。作为一种分类，它无疑还有许多需要改进的地方。它的重要性并不在于孟德斯鸠所使用的概念提供了多么丰富的分析或预测方法，而在于这样一个事实：这种形式的分类——即像区分理想物体那样区分出理想的社会模式——注定要在赫尔德和圣-西门、黑格尔和孔德、杜克海姆和马克斯·韦伯的社会历史分析中发扬光大。

孟德斯鸠的这类观念并不是经验性的，它源于古代的自然种类学说，是十足的形而上学的和亚里士多德的观点。在他看来，每一类型的社会都具有一种内在结构，一种能够使该结构以独特方式运动的内在能动原则或动力，在不同类型的社会中，这种内在动力是彼此有别的。任何可以使有机体走向繁荣的“内在”力量，同时也就是使它没落的原因。他为这些力量开列了一个十分著名的清单：君主制依赖于荣誉原则，贵族制崇尚节制原则，共和政体强调美德原则（如公共精神，*civisme*，即公民素质，几乎与现代的团队精神相差无几），专制政体则诉诸恐怖原则。孟德斯鸠凭借亚里士多德的方式把任何社会有机体都视为目的论整体，即完满的生命过程（*entelechy*）。这是一种生物学的而非化学的模式。在他看来，这些社会的内在原动力是使社会本身朝着一个内在目的发展的原因，只有依据这个原因，社会才是可理解的。这就是众所周知的“内

在”动力观念，它是被新科学所接弃的那种机械性最终因的替代物，莫里哀曾在喜剧《庸俗的贵族》中对此大加嘲讽。应当说明的是，后来的斯宾塞和汤因比都曾试图给他们自己的伦理学或神学系统赋予一种客观法则的外观，相比之下，孟德斯鸠的上述方案并不具备更多的理由以赢得历史的支持。

孟德斯鸠从未宣称，他的社会类型观念是建立在对观察材料的统计基础上的。的确，它不是一种立足于经验材料基础上的可矫正假说。在他看来，其全部历史哲学的核心观念是：任何个体与国家，只要违反了其“内在”机制所遵循的特定规则，便要走向衰落。每一国家或人类共同体都有其不同的、个别的和唯一的特殊发展道路，它最初由物质原因决定，政治家的责任便是去认识这种特殊机制，从而把握用以维护并加强这一机制的特定规则。个体与国家之间必要的和谐关系是最重要的，任何司法体系，如果其目的是使一个既定社会中的人们足够健康、幸福、有效率、自由并且公正，并进而使人们具有多少得到公认的其他美好特性，那就要适应这种关系。古希腊哲学常常把这比喻为治疗：对立法者、执政者、法官以及所有以这样那样方式涉及到社会事务的人来说，他们的责任无非是保护、维持和改善社会的健康状况。然而，社会健康意味着什么呢？这无异于追问人们的目的是什么：如果不同人群或社会的目的是冲突的，它们应当怎样协调？进而言之，那种大异其趣的利益是否真的具有彼此调和的可能性和理由呢？孟德斯鸠只是大致意识到，这里存在着各种可能的答案，即形形色色的宗教和哲学体系，它们一向致力于对终极目标的概括——这些目标是人类应当追求的或事实上已经在追求的，或者，只要你是理性的或明于善恶的人就一定会追求的。他对那个时代基督教神学家提出的目标采取了本能的拒斥态度。在他看来，宗教如同所有自然现象一样是由某些自然原因促成的，正是这些原因导致北欧出现新教和宽容，南欧盛行天主教和宗教迫害，东方成为伊斯兰教和狂热信仰的世袭领地，等等。他要求自己对这些原因进行调查：那些地方的气候寒冷还是暑热，干燥还是湿润，其土壤肥沃还是贫瘠，其地

理位置依山还是傍海——正是这些条件创造了人的需求以及那些为满足需求而设计的制度。人们应当如何评估人类的制度、法律和生活方式？以前，无论是孟德斯鸠的赞成者还是反对者大多以为，他仅仅满足于观察和描述（不管在孟德斯鸠那个时代还是今天，凡是投身于政治研究的人或许都觉得，这种不偏不倚的态度从道德上说不仅是有问题的，甚至是危险的），但这是一种幻觉。的确，孟德斯鸠的笔调不温不火，他说过，他希望凭借自己的文字，让读者们欣喜地看到，那些庄严而威严的神学家不是被粗暴地打翻在地，而是体面地但却不知不觉地坠入深渊。^[8]然而，他对于道德问题的关切，就其深入性和直接性而言，丝毫不亚于那个时代那些激烈的论战者。如果说他们有什么差异，与其说在于他对行为问题有自己的看法，不如说在于他的解决方式，当然也包括他那种温和的论战风格。孟德斯鸠从未提到当时的任何功利主义准则。诚然，他偶尔谈到人生来具有自保本能，^[9]“幸福与不幸存在于某种情绪之中，即体现为感官愉悦或不愉悦”，^[10]或者，“利益是地球上最伟大的君主”，^[11]但所有这些说法几乎是18世纪每一个道德学家的口头禅。他从未说过或暗示过，幸福或对某种特定需求的满足是人类的唯一目的，或者，对这种目的的追求是人类行为的唯一动机——无论它采取怎样邪恶或蒙昧的形式。虽然对这些问题的各种回答构成了18世纪的重要内容，但对孟德斯鸠来说，那真正的答案显而易见，因此无需他再去费心概括其含义。不同的社会当然追求着不同的目标——它们之所以追求其目标，只是因为它们这样追求着，因为它们“内在”原则对它们的环境作出了这样的反应。对于那些彼此相像、生活在相似条件下的人们来说，他们的目标也会是相似的。而对于那些彼此不同的人们来说（他更关心这种差异而不是相似性），他们的目标也会相应不同。简而言之，孟德斯鸠从没有看出其他人所关注的那些问题。这正如一位医生不会没完没了地问自己，健康的确切含义是什么，为什么，因为这对于他来说本来就不成问题。他之所以被称为医生，乃是因为他从那些生病或反常的有机体中知道了什么是健康或正常，并进而知道，对一种有机体



有益的东西或许对另一种有机体具有致命害处，在一种气候下需要的东西也许在另一种气候下便是不必要的，甚至是危险的。根据类似的理由，孟德斯鸠假定，所谓政治和道德健康的观念人们实在太熟悉了，因而无需作更多分析。理性的态度只在于承认面前的现实，了解它的症状，知道如何治疗相关疾患以及维护这个有机体。毋庸置疑，要想把握一个有机体异于其他有机体的独特需求和习惯，需要相当强的想象洞察力。《波斯人信札》一书的一个异乎寻常的特点就在于，孟德斯鸠笔下的那个波斯游客是用一种完全新奇的目光来看待法国和欧洲的制度 and 习惯的，因此，那些在巴黎或罗马被视为想当然的东西在波斯人看来则是古怪的、荒谬的或神经病的，反之，无论这看法有多少道理，在那些具有类似偏见的欧洲人眼里，波斯的风俗亦可作如是观。这就是孟德斯鸠那著名的相对主义观念：不存在任何可以适用于任何地方的任何人群的价值观念；不存在对任何国家的社会或政治问题均行之有效的解决方案。由于这个原因，孟德斯鸠一向被视为一个道德怀疑论者，一个善恶莫辨、无力为道德或政治行为提供一个客观标准的主观主义者。然而这种看法实在是对其思想的误解。孟德斯鸠真正信奉的东西是最大限度地实现社会卫生。他认为，如果人们对于立宪进程、社会团结以及社会中的弱点或缺陷持有足够的理性和冷静态度，他们之间就不会发生巨大的分歧。他在考察罗马兴衰时指出，罗马之所以覆灭是因为它违反了罗马共和政体的“根本”原则：一个共和国惟有在一定规模限度内才可能是健康的——当适合一个共和国的特定制度能够在一只鸡犬声相闻的小国中得到保持时，其公民的物质和精神需求才能得到适度的满足。而致使罗马毁灭的恰恰是其帝国主义的过度扩张，是其用个人独裁取代“共和美德”，这一切都直接瓦解了共和结构的“根本”原则。也许，孟德斯鸠在讲这番话时会人们对人们能在多大程度上接受他的解释心存疑虑，但他坚信人们不会对这里所涉及的那些价值产生疑问。事实上，罗马帝国正是在第三、第四或第五世纪开始没落；此外，身为罗马执政官的西塞罗（106—43 BC）要远胜于后来的罗马皇帝埃拉加巴卢斯（204—222），尽管后者或许得到了



更多的享受。

孟德斯鸠意识到，他本人对上述话题的创造性贡献在于能够对国家或社会兴衰的“机制性”原因作出解释；他的独特成就在于展示了一般解决方案的不可能性。他表明，对于某个特定情境中的人有益的事情，对于处在不同情境的他人未必有益，这不仅因为手段的不同，也由于目标的差异。因此，如果说一个社会并不必然高于另一社会，那仅仅因为它的需求以及满足需求的方式是不同的。看来他从未想到，同样开化的人们或许会对终极目标的差异产生质疑，两个同样具备知识和想象力的民族（它们缺乏的是基于充分的史学和人类学同情，对那些与其生存条件迥然有别的境况的理解）会为不同的目标争论不休，并指斥对方的道德观念为无可辩驳的错误或邪恶。对孟德斯鸠来说，理性不仅是使手段适合于目的的知识，也不仅是对历史因果——尤其是社会结构赖以发育、协调和衰落的方式——的充分把握，它意味着对人与自然的全部相互作用领域的理解；意味着要认识哪些欲望和活动是自我毁灭性的和自杀性的，哪些并非如此；意味着需要明了生活在各种不同条件中的人们所追逐的各种目的；进而言之，意味着要找到能够使那些彼此冲突的目标实现和解的方式——如果不能达到全面和解，是否可以在它们之间达成一种妥协。当然，对于追求某些特定目标的人来说，这些目标无疑比其他目标更具有普遍性。这一切都属于观察或事实研究的范畴。除了处于不同境况中的不同社会所使用的具体原则外，不存在终极性的和普遍性的标准。因此，要寻求一种唯一的客观标准以判定、验证或批评这些目标本身是没有意义的。孟德斯鸠不像休谟那样把人们赞成与否当作分别善恶的尺度，因为他并不关注情感问题。对他来说，道德和政治价值是在行为中——而不是在观念或感受的联结中——显示自己的。只要它们适合于具体情境，只要它们适合于一个给定社会的本能（当然不是自我毁灭的本能），它们就是无可非议的。“所谓美、善、高尚、伟大、完美，只有对那些想要得到它们的存在物来说才是客观属性。你应把这个原则谨记于心，它可以扫除几乎所有偏见。”^[12]



既然不存在客观目的观念，那么谈论作为其对偶语的主观主义也就没什么意思。此外，这也不是一种怀疑主义或道德冷漠的态度。人们尽可以说孟德斯鸠是一个对道德问题不大有兴趣的人，一个对许多人花费毕生精力予以关注的目标或原则缺乏深入研究的人，如此而已。在这一点上，孟德斯鸠的立场与亚里士多德非常相似——或许对其理论最感兴趣的是那些行政官员或律师，而决不是帕斯卡尔或陀斯妥也夫斯基的信徒。

对于那些热切希望改善世界的人，他们最反感的就是孟德斯鸠的单纯事实描述方式，爱尔维修和他的朋友们曾诚心诚意地劝阻他出版关于法的精神的著作，理由是它会玷污孟德斯鸠的名誉。在他们看来，对如此多种类型的人类错误或过失的过细描述简直是浪费时间，作者似乎认为凡现存的东西都是有价值的。爱尔维修宣称，他只知道两类政府：一类是好的但迄今尚未存在的政府；一类是旨在把穷人的钱放进富人口袋中的坏政府。阿贝·西哀士（1748—1836，法国《人权宣言》起草人之一）在18世纪末说过：“……真正的政治科学不是关于‘实然’（what is）的科学，而是关于‘应然’（what ought to be）的科学。”其实，早在半个世纪之前人们就可以说出类似的话，因为这几乎成为那个伟大世纪中所有理性思想家的共识。在那时，睿智的人总是要关心科学，而科学不仅仅止于描述或概括，同时还包括设计一些借用最便捷手段以改善事物的实用性规则。孟德斯鸠对这一切显然不以为然。他对速度和强力既厌恶又充满疑虑；他对那种急速变革的渴望大泼冷水；他似乎仅仅因为现存制度是现存的便承认它们的价值；他在使用价值判断方面过于吝啬；他更感兴趣的事显然是理解而非行动。当然，以前斯宾诺莎就曾在一定程度抱有类似的态度，然而到了18世纪，这成为他反对进步之敌的战争中最不得人心的方面。不仅如此，难道孟德斯鸠本人没有抨击过斯宾诺莎的决定论观念吗？难道他没有抨击过斯宾诺莎对于人类行为不可或缺的热情的压抑吗？然而孟德斯鸠确实忘记补充说，这种人类行为必须是善的而不是恶的。他似乎更看重对行为类型的分类，而不论它们是否会



增益幸福。“关于幸福，他只字未提”，^[13] 边沁这愤愤不平的评论无疑是对爱尔维修的回应。那不勒斯律师费朗吉利更是指责他“只研究已然行为（what has been done），而忽略应然行为（what ought to be done）”。^[14] 孟德斯鸠耐心地承受着这类批评，然而更值得关注的是，百科全书派学者的批评矛头并非指向他对事实的就事论事描述，而是指向他这种中立态度所包含的意味。他们认为，孟德斯鸠出于过多的顾虑，一再强调一个稳固有益的社会结构很少是简单的，关于政治行为的广大领域一向是错综复杂、其理难明，对其中一部分的剧烈改变很可能会给其他方面带来难以预期的后果，其结局很可能比开端更不如人意。他们觉得，孟德斯鸠喋喋不休地谈论本性要求，谈论缓慢而谨慎行事的必要性，似乎是对他们那充满狂热色彩的方案的蓄意破坏；此外，他的警句 *La nature agit toujours avec lenteur*（本性一向是慢慢奏效的）^[15] 以及他关于“最完美”的政府应当是 *celui qui conduit les hommes de la maniere qui convient le plus a leur penchant et a leur inclination*（能以最恰当的方式来引导人的习性和爱好的政府）^[16] 的著名定义听起来也缺乏热情。其实，这一切还不算什么，因为他甚至说过，即使变革真的在所难免，人们也应当“以一只颤抖的手”^[17] 去触动现存的法律。更有甚者，他竟然说“混乱、财产损失……乃至丧失公正的危险，是每个公民为赢得自由而付出的代价”。^[18] 对此，边沁再度愤怒地说：“对于拖延和各种社会形态的过分赞美构成了一道屏幕，我看到它已经使用 55 年了。在屏幕上制造场商的名字赫然在目：手工场的名字是‘法的精神’，商号的名字是‘孟德斯鸠公司’。没有任何商品像它一样便利或时髦。”^[19] 不用说，那些让边沁在 18 和 19 世纪之交感到不能容忍的社会弊端肯定与孟德斯鸠在 18 世纪早期所抨击的法国的丑恶现象大不相同。然而，这里的确还有一种思想观点的基本分歧。孟德斯鸠一向认为，简便、效率和速度，都是专制制度的基本特性，它们会破坏个体自由，这种自由需要一种相对松弛的社会结构，相对缓慢的发展速度。

如果人们必须毁灭什么，他在动手之前至少应当因为感到不安而踌



踌躇顾虑。这种看法自然为那些更加激进的变革者所不容，他们由此怀疑孟德斯鸠其实是借用科学术语和启蒙观念来掩盖其反动倾向。这种怀疑并非全错。^[20] 因为孟德斯鸠确实反对革命：叶卡捷琳娜二世以及追随她的俄罗斯保守思想家可以援引他的观点（事实上，他们确实这样做了），以证明俄国对独裁统治有一种“机制上的需求”。而他的自然主义观念无疑包含着一种承袭而来的根深蒂固的形而上学信念。然而正是这个反动分子对奴隶制进行了前所未有的鞭挞；正是他认为没有什么比自杀、离婚和乱伦更邪恶或反自然；也正是他将宗教单纯地视为一种社会制度。

“……当蒙提祖马二世（1466?—1520，墨西哥阿兹特克皇帝，被西班牙占领者杀害）争辩说，西班牙人的宗教只适用于西班牙人的国家，惟有墨西哥的宗教才适合他自己的国家，他的话并没有什么错。”^[21] 孟德斯鸠的这种态度显然是为了激怒他那个时代的争论双方，他确实也做到了这一点。索邦神学院的学者们自然要对他进行谴责，詹森主义者（17世纪天主教教派）更对他口诛笔伐，他的著作被列入罗马教廷的禁书目录。就启蒙阵营而言，伏尔泰和启蒙思想家们的愤怒之情也并不稍减。因为，如果孟德斯鸠的看法是正确的，人们就无法依据科学研究而论断一些道德目的是与非，无法说明一些——乃至所有宗教——都是由谬见构成的，它们正是因为这个原因才是有害的。事实上，启蒙思想的全部价值体系都依赖于这样一种假定：人们可以凭借一种唯一适用的普遍方法以获得解决道德和形而上学问题的真实答案，即对所有地方、所有时代的所有人（quod ubique, quod semper, quod ab omnibus）均适用的真实答案。^[22] 一旦有人怀疑或否定这个假定，这种价值体系便会土崩瓦解。的确，孟德斯鸠思想的基调，其工作的全部主旨，总让人觉得是要颠覆新时代的原则。当然，在对诸如宗教天启的可信度，教会的权威，皇权的本性和独裁统治的非理性等一系列问题的看法上，孟德斯鸠确实表明他是启蒙阵营的同盟。他憎恨专制压迫，反对压制思想和言论自由，反对皇权所实施的愚蠢的经济政策。他信奉知识、科学和宽容。他仇视





军队、征服者、独裁者和牧师。然而，他与其反对者的共同之处仅仅到此为止。他根本不相信任何普遍的解决方案，不相信任何简单的或最终的解决方案。诚然，他不认为人处于一种原罪状态，但也不认为人可以无限度地得到完善。他相信人不是软弱无能的，他能够被磨练得强壮起来，但需经过巨大努力，而且即使这样也不可能变得非常强壮。他不相信理想方案能够被彻底实现，它们充其量只能得到近似的实现。他对简单性观念充满疑虑，不相信任何制度、任何道德法则（除公正观念以外）可以永存。他相信，只有理性可以解决人类的问题，但就其本性来说，理性没有多大的效力。与休谟不同，他不认为由于理性不如热情强烈，它必然会成为热情的奴隶。孟德斯鸠认为，既然理性软弱，热情强烈而且在任何情况下都不可战胜，那么我们就应当以热情为敌，而应当驾驭它，创造一定条件以把它疏导到指定渠道。后来的圣-西门、孔德和帕累托（1848—1923，意大利经济学家）都采纳了这个看法。康德说：“在弯曲的人性模具上做不出正直的事情。”^[23]这段话恰好代表了孟德斯鸠用以反对他的朋友——那些乐观的策划者——的观点。与那些人不同，孟德斯鸠仇视并恐惧一切形式的专制，即使是最理性和开明的专制，因为他对一切中央集权，一切伟大的社会管理者，一切十分自信而精干地对他人命运作出安排的人都抱以不信任的态度。他在谈到“普遍的决定者”（*Decisionnaire universel*，他发明的概念）时充满了蔑视和敌意——这种人之所以从不会受到他人的质疑，是因为他组织的社会无论如何有秩序和如何开化，从根本上说是专制的。他满怀热忱地相信，每个公民都应当拥有最起码的个人自由空间，无论他用这自由去做什么。他不赞成狂热，无论它表现得多么仁慈，因为这种情绪通过无限制地抬高个人自由，最终将窒息个体（美德自身需要界限）。

这里还有一个对孟德斯鸠的更严厉指控：他不是一个人死心塌地的决定论者。虽然很少有人像孟德斯鸠那样，对物质因素用以塑造人的特性和制度的各种被忽略的形式都投入了巨大的关注，也很少有人像他那样揭示出那些在社会关系网络中具有战略意义的主题（如自由贸易与军事

保障之间的关系，社会交往的发展对专制政府的影响，或者，前所未闻的新式毁灭性武器的出现对国际关系的影响），^[24]然而，他不认为这类阐释对于说明人类行为整体会有多大意义。在他看来，制约着人类行为的法则远不像支配空间内一切非生命物的法则那样包罗万象。他认为，他所谓的“普遍原因”不过是高度或然性的东西——它们造成一些特定情境，这些情境导致某种后果。换句话说，这些或然性原因也可以使某些（仅仅是某些）可能的行为过程变得不可行。偶然因素之所以会引发重要后果，只是因为它们是在与可解释的普遍原因的关联中发生作用的：“假定恺撒和庞培像加图（前95—前46，古罗马政治家，斯多葛学派信徒）那样思考，那么其他人也会像恺撒和庞培那样思考；这样的话，将注定要灭亡的共和国推向深渊的就会是另一只手。”^[25]即使英国的查理一世没有以既有的方式对其子民的生活方式进行“打击”，一般来说，他肯定会以其他方式这样做；^[26]假定瑞典的查理十二世没有败于波尔塔瓦，他必定会在另外什么地方遭到败绩^[27]——当时的“普遍原因”是这样生效的，瑞典的国家和军队已经陷入这样一种状态，一场战斗的失利就会造成整个战争的失败。不过，以上事例至多只涉及到一些原本不可能意识到的可能性，如果有谁认为所有这些可能性都会对历史产生影响，那将导致对历史的不真实阅读。但我们也不能由此推论说，历史只是一条因果性的必然之路，这里不存在任何选择的可能。

杜克海姆年轻时就注意到孟德斯鸠从严格决定论的倒退，这使他感到苦恼。他当时把孟德斯鸠奉为社会学的先行者——如果不是开拓者的话。^[28]他不理解孟德斯鸠何以会认为，从后果来看，制约着人类行为的法则在精确性和可预测性方面远不如那些支配着物理世界的法则。因此，当看到孟德斯鸠断定思虑周密的人类行为可能会在很大程度上抵消物质原因的作用时^[29]（的确，他在1749年曾赞扬休谟的工作，“une beaucoup plus grand influence aux causes morales qu'aux causes physiques”，即对道德原因的影响远胜于对自然原因的影响），^[30]杜克海姆难以克制愤懑之情。如果社会学要成为一门科学，它就必须把人类行为本身视为

自然原因的产物，而不是自然原因发生作用时的障碍。最后，杜克海姆批评孟德斯鸠无缘无故地背叛了他本人首次以清晰连贯的方式构想出来的科学。当然，杜克海姆的思想是相当一贯的，如果孟德斯鸠要求成为那门严格按照爱尔维修和孔德的原则建立起来的现代科学社会学之父，这的确要作相当程度的妥协。然而正是孟德斯鸠的背叛给他带来了永恒的荣耀。他始终听命于他观察到或思考着的实在事实。他不愿将它们强行塞入某种对称的模式之中，而不问这种安排是否对它们产生不良影响。他观察到一些对他来说十分重要的自然或历史的规则性，并忠实地给予报道，但他同样试图对人类行为在某种情境类型中表现出的力量进行估价。他猜想，这些人类行为中的一部分可以追溯到自然原因，但仅仅是一部分，而非全部。他拒绝在理论上以机械外推的方法超越现有证据，即由于看到某些现象受到严格法则的决定，便以为所有现象都如此。人具有让事物屈从于自己意志的能力，尽管这力量尚不够强大；然而，即使人是软弱的，也没有弱到像蒙田（1533—1592）所夸大的那样软弱和无助的境地。帕斯卡尔断言，法则拥有权威的秘密乃在于人们对习俗的盲从。这意味着谁对此进行研究（即“追溯到它的原则”），谁就是在毁灭它。但孟德斯鸠却说，谁对现象“追根溯源”，即追溯到其“原则”，谁就是在强化它。知识不可能是软弱的根源：它无疑有其限度，但我们必须尽我们所能；它也许微不足道，但毕竟不是乌有。这个世界受法则统治，但法则不能解释一切。孟德斯鸠由此对斯宾诺莎感到不满，后者认为，一个人可以是一个著名的恶棍但却没有罪责，因为他的恶行是由不受他控制的环境引发的。^[31]在孟德斯鸠看来，自然原因无疑强大异常，但它们往往会受到法治和教育的抵消。即使是社会风气这个最伟大的统治者（“它的帝国高于一切”），其后果也可以受到深入的道德教育的矫正和调节。人几乎能矫正和调节（这是孟德斯鸠最常用的两个概念，即 *regler* 和 *moderer*）任何东西。一个法则可以由另一个法则检验，同样，一种权力可以由另一种权力检验。最好的政体犹如一幅用彼此抗衡的权力精心结构而成的拼接画。人的天性趋于堕落，他甚至不愿花费气力以

获得理性或自由，不愿在专制主义和无政府主义之间找到一条狭窄的中间道路。要找到这条道路，惟有通过细心的工作，克服种种困难以趋于一种平衡。这种平衡并不总是稳定的。要维持其稳定不仅需要相当的细心和警觉，同时还要有可获得的、最精确的事实——也就是科学——材料。无知、懒惰和自利是人类进步的大敌，但更具有破坏性的是那些极为偏执的人或好走极端的人：修道士要求人们钝化他们的自然感官，伟大的征服者杀戮人民以成就他们的个人野心，最坏的是那些专制统治者，他们以奴役自己的人民为代价以换取国家的自由。法国历史上最坏的两个公民是黎塞留（1585——1642，法国红衣大主教，路易十三的首相）和 Louvois，如果孟德斯鸠足够大胆，他还会加上路易十四的名字。

自由不是遗世独立，也不是一张许可证。它得来不易，难于护持，但没有它一切都将黯然失色。没有什么东西能够补偿它的失落，无论是政府的效率，国家的荣耀富强，还是社会的平等。君主政体是自由面临的最大危险，因为它的归宿往往是专制集权，正如河流使自己消逝在大海。^[32] 专制主义意味着恐惧的流行——无论在什么地方，只要那里普遍存在着恐惧，所有公民都惧怕某一个人，那里就不会有安全感——“精神的安宁”，^[33] 这种致命疾病最终将破坏正常的社会生活组织。但自由是什么呢？孟德斯鸠指出，它不等于为所欲为，因为这将导致无政府，而无政府必将招致专制力量对它的镇压。拥有自由，借用一句名言，就是“能够去做应当想做的事，而不是被迫去做不应当想做的事”。^[34] 但是，谁能告诉我们什么是应当想做的事呢？法。自由便是“依法行事的权利”。^[35] 然而，是否会有非专制的法呢？有的。在一个合理的社会中，法的基础是公正。我们既不能把公正理解为那种于法有据的东西，也不能把它视为统治者想要便要的东西。根据现行法来说明公正，其荒谬性不亚于说，“在人们实际画出圆形之前，所有的半径都不相等”。^[36] 好的法当然包含公正准则，但这些准则是自身绝对、客观、独立和系统的。那么，究竟什么是公正呢？它是“一种像存在一样的属人性质”。^[37] 它是 *un rapport de convenance, qui se trouve reellement entre*

deux choses: ce rapport est toujours le meme, quelque etre qui le considere, soit que ce soit dieu, soit que ce soit un ange, ou enfin que ce soit un homme. (一种介乎两个事物之间的恰当关系, 这种关系始终是同一事物, 某种存在, 这也许是上帝, 也许是天使, 最后, 也许是人。) [38] 这种确定的结构无非是那种“由万物本性派生出来的必然关系” [39] ——这就是《法的精神》开篇宣示的那条关于法的著名定义, 它使现代评论家们感到困惑和愤怒。La justice eleve sa voix; mais elle a peine a se faire entendre dans le tumulte des passions. (公正提高了自己的声音, 但它在情感的喧嚣中很难让人听到自己) [40] 这是实在本身在讲话: “la justice est eternelle, et ne depend point des conventions humaines” (公正是永恒的, 丝毫不依赖于人类的习惯)。在这里, 他应当再加上一句: “Es, quand elle en dependroit, ce seroit une verite terrible, qu’il faudroit se dérober a soi-meme.” (如果说它一定要依赖于人类的习惯, 这大概就是它应该尽量避免的可怕真理。) [41]

这些论述使我们得以喘口气。它们没有什么太新的内容——这个学说, 甚至那以讽刺口吻提出的要掩盖真理的倡议, 至少像柏拉图一样古老。至于孟德斯鸠的惯用语 *mutatis mutandis* (作出必要的矫正或修改), 在许多中世纪文献中更是屡见不鲜, 无论是胡克还是格老秀斯都不会觉得它们有什么特别之处。的确, 它们原本是中世纪神学的表述, 后来被改造成世俗用语。休谟 [42] 指责孟德斯鸠从马勒伯朗士 (1638——1715) 那里提取到这种将公正理解为绝对客观之关系的观念, 并正确地指出这是一种难以理解的抽象。其实, 这种观念源于对自然法的信念, 持有这种信念的不仅有 17 世纪的法学家, 还包括 18 世纪的经济学家和社会哲学家。重农主义关于一切人的真正利益彼此一致的论断本身就是对自然法观念的运用。在这里, 自然法是一个先验系统, 它当然可以被违反, 但违反者必定为此付出代价; 它是一切成文的制定法需要精确复制的母本。由此可见, 人治的政府, 即使掌握在大智者手里, 也保留着独裁的因素, 它应当被法治本身取代。这里不难看出, 正是通过这种方式, 陈



旧的神学自然秩序观念被改写为经济学的或社会学的术语。圣-西门宣称，对人的统治应让位于对物的管理，马克思重申了类似思想，黑格尔也提出理性的“法治国家”（Rechtsstaat）观念，所有这些论断，连同他们的后继者在现代法律和政治理论中提出的主张，无不植根于关于自然秩序的形而上学观念。这个观念虽经人们用经验术语多次改造，但仍保留着难以泯灭的超越性根源的影子。奇怪的是，正是这个由来已久的观念在《法的精神》中表现出了与孟德斯鸠伟大发现的根本精神不相兼容的地方。孟德斯鸠竭力证明，法并非来自虚无，它也不是来自上帝、牧师或君主的成文法令。如同社会中所有其他东西一样，法所表达的是处于地球上特定区域、特定时期中的特定社会中那不断变迁的道德习惯、信念和普遍态度，这种表述受到自然和精神的双重影响。正是这种看法构成了伟大的德国历史法学学派、法国革命后编年史学派和各种现代社会学法律理论的基石，在此背景下，我们很难理解它是如何与笛卡尔或莱布尼兹等人的规则观念调和在一起的——那是一些运用理性能力所发现的普遍的、万古不移的规则，它们对处于所有地方、所有时期中的所有入都是有效的，而这恰恰是孟德斯鸠花费巨大历史努力所要推翻的信念。尽管如此，孟德斯鸠走得更远。如果法所表达的是永恒公正，即那种独立于所有人、所有时间和所有地方的“自然必然性”，那就必须公开表明，法官的唯一任务就是尽可能严格、精确地运用它来解决眼前的特殊案例，而执政者的唯一任务就是尽可能完全准确地让它在现实中生效。这正是孟德斯鸠不遗余力坚持的主张，他要求让法律尽可能严格和自动地发生作用。由此可知，英国判例法的全部传统肯定不会适合他的口味——这种法律在把已有法律条文的解释运用于新的案例时，更注重的是条文的精神而不是其字面意思，其理由在于，每一代人都是根据自己的标准来贯彻公共利益的，这个标准不一定适合于其他社会或其他年代的人。然而不可思议的是，像孟德斯鸠这么敏感的观察家，在其对英国制度的分析中竟然对这么重要的司法传统只字未提。在他看来，法律条文不可更动，这里不允许解释、变通或实用性修改。他似乎认为，如果

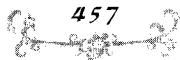


一条法律失效，不再能体现客观的公正原则，那就应当公开废除，另由立法机构创制新的法律。当然，正如休谟所说，这将造成朝令夕改的局面，从而削弱法律的尊严。然而，按照对孟德斯鸠公正观念的严格解释，这一切都是不可避免的。我们必须忽略由此而产生的社会问题，问题在于，永恒的自然法带来了怎样的社会功利？

西方法律理论有一个经久不衰的观念，即成文法自身应当严格符合一套超法律的准则系统，这些准则或者见诸圣典，或者来自一些权威人物的语录，或者基于某种特殊的理性直观能力。这显然与另一种同样著名的观点相抵触，后者认为法不过是社会发展诸侧面中的一方面，它同社会生活一样受到大致相同的因素的制约，关于这一点，霍布斯作过一种为孟德斯鸠所拒斥的极端表述，的确，这表述多少有些荒诞：凡法律规定的，必定是公正的。其实，相信法是社会进化的函数，或者相信存在着固定不变的公正准则，以及在此基础上形成的公开法规及其严格运用，这两种信念之间并不存在严格的逻辑矛盾，因为准则本身可能包含着在变动不居的社会因素中存在的那种稳定不变的关系，譬如功利主义关于最大多数人的最大幸福的原则。然而，这里显然存在着根本不同的态度。孟德斯鸠留给我们的公正观念显然不是一种自然的函数或关系，而是一种超越性的永恒准则。实用法学理论（其代表人物有霍姆斯，1902年至1932年间任美国联邦最高法院副法官；布兰代斯，1916年至1939年间任美国最高法院陪审法官）与那种主张原封不动地机械运用立法机构颁布的法律的陈旧观念彼此冲突，这种冲突在法学家——尤其是美国法学家——中十分引人注目，并造成分裂，我们可以由此追溯到政治的、社会的乃至形而上学观念的深刻差异。有必要补充的是，孟德斯鸠把绝对公正当作永恒有效的立法准则的观念与那些与对法律的社会解释也不是不相容的，这种社会解释包括孔德的实证法学理论或马克思主义的法学思想（法的理论是建立在社会和经济基础之上的上层建筑）。所有这些思想的江河都发源于孟德斯鸠，这不免使他的思想本身出现显而易见的矛盾。

为什么会落入这种境地呢？这或许是因为，对专制主义和独裁的恐惧把孟德斯鸠引上了两个全然不同而且不易调和的方向。一方面，他一再、再而三地强调，每个社会的道德态度、习惯和生活方式均为该社会所特有，单纯的法律制定与法规颁布本身只会遮蔽、而不能败坏这些道德和社会范式，如果它们过于背离那些制约社会进化的社会法则，就不会得到有效的实施。孟德斯鸠以此来反对个人独裁者或专制组织的对社会横加干预、无端镇压和蹂躏。正是这种恐惧激发起人们保存等级制社会的意愿，分权制衡的渴望，对各种类型狂热的警惕，对“中介性”权能的诉求。人们因此要求维护世袭贵族制和祖传职业，维护地方的立法与审判机制，维护从封建制度继承或遗留下来的东西，维护通过向中产阶级出让权利而形成的新型封建制度以及与之有关的各种变革——所有这些措施都是为了在中央集权与大众之间确立缓冲机制，以防止相互侵害，这种侵害势必使该社会陷入过度自由与野蛮的大众与专制政体的冲突之中。另一方面，孟德斯鸠对法制本身倾注了巨大热情。他坚决主张法律条文必须诉诸清晰的文字以使所有人都能看懂。这种清晰性是一种强有力的手段，其压倒一切的目的是预防某些强大个人不受约束地推行其个人意志（这种观点不单是针对那些皇权卫道士，比如阿贝·迪博，也指向以伏尔泰为代表的开明专制思想的信徒），并通过使平等得到保障的公开的和系统化的法律，使每个人免受统治权势的侵害。

然而，不论对孟德斯鸠的态度给出怎样的心理解释，其内在矛盾依然存在，它导致了两种对立的思想和实践路线，双方都标榜自己为正宗。一种是实用法学理论，主张法律应是可修改的以顺应社会变迁。不过，这里又有进一步的分别：首先，伯克的论述和德国法学家的观点具有一种保守形态。这些法学家认为，法律所表达的是最深层的传统以及形成一个民族或文化特征的生命力量，它顺应着一个共同体的“有机”发展，决不能因统治者的专断命令或一些“人为”改革而背离历史精神。此外，我们还在许多社会改革者和激进分子那里看到一种激进观点，他们认为法律应反映社会需要的变迁，而不应当被捆绑在那些仅仅适合于某个死



去时代的过时原则。这两种形式的进化论法学观点显然都与古罗马的或拿破仑的法典传统格格不入，后者致力于应用那些公开昭示的一般原则，而这些原则通常被认为是普遍永恒的，独立于任何时间、地点和场合的。

孟德斯鸠在使用“理性”、“自然”概念时表现出了18世纪人们特有的矛盾情结，我们从这里也可以发现其思想的内在冲突。孟德斯鸠的理性有时与笛卡尔以及其他理性主义者相似，意味着对普遍法则的理性直观；而在其他场合，这个概念又指一种经验直观，它面对着一个处于特定时期和地域的既定社会希望得到“良好”和健康运行的需求。自然的进程通常是温和并迟缓的，它凭借着难以觉察的力量来实现自己的目的；但它也能释放出雷霆般的令人战栗的力量：孟德斯鸠宣称，从纯粹功利主义精神来看，这种震撼的好处在于，它会使我听到“la voix de la nature qui crie contre moi”（自然的声音向我大声呼唤），^[43]从而使我回到自己的感官；而在其他场合，自然是一种不可以得到规范性把握的东西，它索性就是万物与具体人的现实构成，是行为的原因，是人在特定场合中的需求。正是在这个意义上，它构成了所有科学的对象。总之，一边是与一般人类的永恒利益相对应的绝对价值，另一边是依时间、地点和具体场合而变动不居的相对价值，孟德斯鸠的全部论述中始终贯穿着这种辩证的矛盾。

IV

矛盾依然如故。但这两种对立观点之所以能在孟德斯鸠学说中联系起来，主要是因为它们都具有共同的自由主义目的。要了解孟德斯鸠对自由的真正理解，单指望他给出的那些正式定义是不行的，因为那不过是老生常谈：自由即不违法行事的权利。我们最好还是看他在对其他社会和政治理念的阐述中所透露出的价值观点。从根本上说，孟德斯鸠不是一个执着于某个唯一原则的思想家，这类思想家往往根据某种基本的道德或形而上学范畴来统摄和阐明一切事情，概括抽象出一切真理。他



不是一元论者，而是多元论者；他的多元信念达到了登峰造极的地步——当他试图表达一种与他本人或他的多数读者不同的文化、世界观或价值体系时，那最能体现他的本色。一位语气激烈的作者说他的阐释缺乏节制：他似乎要给所有东西找出理由。正是在这方面，孟德斯鸠与他那个时代的不良风气保持着距离——人们根据不同价值观和文化与18世纪启蒙准则的亲疏远近，把它们分成不同等级。而他对任何与基督教西方有差异的制度都表现出极大宽容，并以此使自己区别于蒙昧主义和激进观念。在他看来，用一般原则来替代对个体差异的感知能力是罪恶的开端。他把同情洒向四方。他令人信服地为各种大相径庭的生活方式辩护，其中的每一种都受到其自身自然环境的制约，因循着其自身可理解的发展道路，并满足着特定人群的需求。这些人的需求满足程度决不逊于存在于其他时期、其他地域、其他气候条件下和地理环境中的其他文化。这种以想象的方式把自己与形形色色的生活方式联系在一起的独特才能不仅使孟德斯鸠享有宽容和宽恕的声誉，而且使他抱有一种更积极的态度。在他那个时代，只有为数不多的几个思想家像他那样意识到人类道德史的一个根本特性：人们所追求的目的不仅各式各样，而且常常彼此不容，这不可避免地要引发文明之间的冲突，造成同一共同体在不同时刻或者不同共同体在同一时刻的理想差异，导致共同体内部、阶级内部、团体内部乃至个人意识内部的矛盾。进而言之，孟德斯鸠意识到，由于各种处境千差万别，每一个别事例都极端错综复杂，所以不能指望由一种道德体系——更不用说某一道德或政治目标了——为任何时间场合中的所有人类问题提供普遍答案。任何试图把这种单一体系强加于人的做法，无论多么令人信服，出于多么高尚的动机，获得多么广泛的支持，其结果都必然导致对自由的迫害和剥夺。专制主义显然要求“无所不在的齐一性。要确立这种统治只需有热情就足够了，任何人都可能产生这种热情”。^[44]只有那些处于某种“不安”或动态平衡状态中的社会才是真正自由的，它的成员可以追求自己的目的或目标，并在它们之中作出选择。一个国家本身可以是自由的，也就是说它是独立于其他

国家而存在的。然而，一旦它开始封冻乃至压制人的意见，无论借助何等神圣原则的名义，它的公民都不会是自由的，而只能是被奴役的。孟德斯鸠不喜欢冲突；他向往和平、和解和妥协。他对一切新的信念都心存疑虑，因为它们往往是狂热信徒的产物，可能会导致激烈纷争。然而，一旦某个信念获得一定程度的接受，那么无论它多么愚蠢，也应当得到谅解，而不应被剥夺存在的权利。这里体现出一个更加重要的原则：人即使自由地步入歧途，也远胜于被迫接受正确的观念。对于真理，孟德斯鸠并不是一个相对主义者。他像那个时代绝大多数启蒙人士一样相信，任何领域中的客观真理都是可发现的。不过，他更加坚信，那种不承认人有理想选择自由的社会，那种想方设法压制人们为不同理想而公开论辩的社会，是注定要腐烂和灭亡的。

这显然与所有正统学说的主张背道而驰，无论它们多么珍贵，也无不论这些正统学说所标榜的理想多么崇高，多么令人神往。正是这种对立把孟德斯鸠同那个时代的有神论与无神论，理想主义激进派与权威主义者区别开来。它在启蒙阵营内部的民主派与自由派之间燃起战火。这两派或许可以在反对教会或世俗蒙昧主义和专制主义方面结成同盟，但那不过是暂时的。专制政体不会因其自身的消沉或狂热而减少其专制色彩。自愿为奴的人也仍然是奴隶。多少年后，只是在本亚明·贡斯当（1767—1830，原籍瑞士的法国政治家）的评论中，在自由派对雅各宾党和保皇党的抨击中，我们才再度听到孟德斯鸠这样的论断。由于这种观点将自由置于幸福、和平和美德之上，因此它总是受到质疑，总是不太受人欢迎。

我们今天之所以对孟德斯鸠怀有特殊的兴趣，乃是因为他清晰地意识到一个事实：无论具备多高水准的知识、技巧和逻辑力量，人们也无法给社会问题提供一种自动的、普遍的和一劳永逸的解决方案。法国的启蒙运动领袖，那些伟大的科学普及者，通过向各种类型的无知与蒙昧主义公开宣战为人类作出巨大贡献。他们反野蛮，反愚昧，反对压制真理，反对对人权的轻视和漠视。他们为自由和公正而战，即使当时他们



对这些理想不甚了了，但毕竟塑造了一个传统，我们今天的生活和自由无不由此而得到恩惠。这些人中的大多数还确信，既然存在着关于万物运动的科学，也就应当有一门研究人类行为的科学。无论谁把握了这门科学的原则，他都可以通过运用这些原则来认识人们一致追求的那些目标。所有这些目标，譬如真理、公正、幸福、自由、知识、美德、繁荣，以及物质和精神力量，都如孔多塞所说“由一条难以解开的链条”彼此连缀在一起，最不济也能彼此相容。一旦我们依据新发现的关于社会存在的科学真理所提供的可靠原则对社会进行改造，这些目标就可能变为现实。

但是，法国大革命并没有让人们在一夜之间获得幸福和美德。于是它的信徒们便宣称，这些新原则或者没有得到正确理解，或者没有得到有效运用。当然，有人更彻底地认为，解决问题的真正钥匙或许根本不是这些原则，而是另外一些原则。例如，雅各宾派的纯粹政治解决方案造成了一种致命的简单化错误，它本应当对社会和经济原因给予更多的关注。然而，即使人们在1848年革命中充分考虑到这些因素，其后果依然不如人意，于是，信奉科学方案的人们又断言另有一些因素被忽略了，如阶级之间的斗争，孔德的进化论原则以及其他重要内容。总之，这是一群“可怕的简化论者”——清晰的理智和心灵的道德纯洁性使他们时刻准备着借助那想象中的人类行为科学，以虚无缥缈的美妙幻想的名义，将人类一次又一次地送上祭坛。正因为这样，孟德斯鸠那审慎的经验论观念，他对法的普遍运用的怀疑态度，他对人类权力界限的敏锐意识，才获得了用武之地。当一种不公正的统治已经达到不能容忍的地步，“自然呼唤”反抗时，激进的改革、叛乱和革命恐怕在所难免。但这个进程总是蕴涵着危机，人们很难指望通过对各种社会后果的正确计算，保证它在道义上和物质上获得成功。简单规则的观念催眠了一代又一代高贵的思想家——尤其在法国，但人类历史从不听命于这些原则。“La plupart des effets arrivent par des voies si singulieres, ou dependent de causes si imperceptibles et si eloignees qu'on ne peut guere les prévoir。”（它的多

数后果或者是通过某种特殊方式产生，或者取决于某些人们无法预见的、难以觉察的、深奥微妙的原因）^[45] 既然如此，我们所能做的就是尽量使人们——无论他们怀有怎样的目的——少受挫折。好的政府是那种与人的“*penchant et leur inclination*”（习性与爱好）协调一致的政府。^[46] 在制定法律时，人们首先应当意识到（这种意识只能在体验和历史中变得敏锐），法律在其与人类意识的相互作用中所形成的与人类本性和人类制度的密切关系是相当复杂的，这种关系是很难用整体划一的体系来表达：将永恒规则硬性地强加于人，其结果总不免是血腥的。

孟德斯鸠对政治体制所作的分类是陈旧的，他提出的社会发展之内在原则以及作为自然中一种永恒关系的绝对公正也都是些先验观念，但尽管如此，在涉及手段和目的的问题上，他比霍尔巴赫、爱尔维修，甚至边沁——更不用说卢梭或马克思了——表现出更纯粹的经验论倾向。保守主义者、自由主义者和费边式的社会主义者都分别从他开创的传统中引申出自己所需的结论。尤其是在对立的意识形态激烈冲突的今天，他的那些非独断性原则便显示出非同一般的意义。“如果不是把他的名字与权力……制衡的学说联系在一起，”马克西姆·勒鲁瓦写到，“孟德斯鸠的身后将一无所有。当然，他或许还给我们留下了一种心灵状态，一种社会学思潮，一个关于那波斯人的迷人想象的记忆。”^[47] 或许，正是这种对历史实在的纯粹感知（其细节化程度与伯克在伯仲之间）使孟德斯鸠摆脱了强烈的偏见和浪漫主义的曲解。无论如何，在亚里士多德之后，还没有谁在对人或人类社会生存条件的理解方面堪与孟德斯鸠比肩。

（李河 译）

注 释

[1] 《边沁文集》，John Bowring 编，爱丁堡 1848 年版，第 10 卷，第 143 页。

[2] 《孟德斯鸠全集》（简称《全集》），A. Masson 编，巴黎 1950—1955 年版，第 1 卷，A. 第 lxii 页。以后所有孟德斯鸠引文均出自本版本。鉴于其中第 1 卷收入了 1758 年版的三卷本，引文中便特别注明 A, B, C。

[3] 《法的精神》，《全集》，第 1 卷，A. 第 412 页。

[4] 《法的精神》，第 8—9 页。

[5] 《法的精神》，第 2 卷，第 9 页。

[6] 《法的精神》，第 134 页。

[7] “Considerations sur la France”，里昂/巴黎 1866 年版，第 88 页。

[8] 参见 1754 年致 du Deffand 夫人的信，《全集》，第 3 卷，第 1515 页。

[9] 《全集》，第 1 卷，C. 第 298 页。

[10] 同上，第 2 卷，第 8 页。

[11] 同上，第 1 卷，C. 第 212 页。

[12] 《全集》，第 2 卷，第 158 页。这段论述还见于孟德斯鸠 1757 年为《大百科全书》所写的辞条，以后略加改动收入 1783 年出版的孟德斯鸠《遗著》，载《全集》，第 1 卷，C. 第 611—612 页。

[13] 《边沁文集》，第 9 卷，第 123 页。

[14] 见 G. 费朗吉利《立法科学》，（Gaetano Filangieri: *La scienza della legislazione*），参照威廉·肯达尔（William Kendall）关于该文的英译本，伦敦 1792 年版。卢梭在《爱弥尔》一书中也表达了类似看法，见《卢梭全集》，Bernard Gagnebin 等编，第 4 卷，第 836—837 页。

[15] 《全集》，第 1 卷，C. 第 227 页。

[16] 同上，第 164 页。

[17] 同上，第 257 页。

[18] 同上，第 1 卷，A. 第 100 页。

[19] 同上，第 8 卷，第 481 页。

[20] 卢梭在《社会契约论》中对格老秀斯的批评与边沁对孟德斯鸠

的批评大体相似。

[21] 《全集》，第1卷，B.第103页。

[22] 柏拉图曾根据同样理由对智者派提出非常相似的批判。

[23] 《康德全集》，第8卷，柏林1912年版，第23页。

[24] 《全集》，第1卷，C.第208—209页。

[25] 同上，第427页。

[26] 同上，第3卷，第169页。

[27] 同上，第1卷，A.第195页。

[28] 参见E.杜克海姆英译本：《孟德斯鸠和卢梭：社会学的先行者》，密希根1960年版。

[29] 《全集》，第1卷，A.第312—313页；第361页。

[30] 1749年5月19日致休谟的信，《全集》，第3卷，第123页。

[31] 《全集》，第2卷，第343页。

[32] 同上，第1卷，A.第167页。

[33] 同上，第208页。

[34] 同上，第205页。

[35] 同上，第206页。

[36] 同上，第3页。

[37] 同上，C.第1卷，第26页。

[38] 同上，第169页。

[39] 同上，第1卷，C.第1页。

[40] 同上，C.第169页。

[41] 同上，第170页。

[42] 见休谟“An Enquiry Concerning the Principles of Morals”第158页，注。

[43] 《全集》，第1卷，A.第124页。

[44] 同上，第84页。

[45] 同上，第3卷，第166页。





[46] 同上，第1卷，C.第164页。

[47] 参见 Maxime Leroy: “Histoire des idées sociales en France”，巴黎1946年版，第1卷，第110页。



休谟与德国反理性主义的渊源

伯 林

I

本文主要不为刻画休谟的思想和理论发展过程，也不为展示他的生活以及他赖以生活和写作的那个世界。我的问题是，休谟的一些观念何以竟影响了一群与他的信念和立场格格不入的思想家，或者说，这些思想家怎样利用了这些观念。这群思想家所造就的思潮可以被准确地称为德国反启蒙运动，它在18世纪末达到了巅峰。在这个运动中，至少约翰·乔治·哈曼 (Johann Georg Hamann) 和弗里德里希·海因里希·雅可比 (Friedrich Heinrich Jacobi) 这两位领袖人物一向将休谟视为彻头彻尾的敌人。不过这个敌人似乎有些特别，因为无论是否出于其本心，他都为德国反启蒙运动打击它的死对头法国百科全书派提供了全套攻防武器，而后者恰恰是休谟自己的亲密哲学盟友。假如休谟能够预见到他们是如何利用他的某些论述来达到其目的的话，一定会感到震惊乃至恐惧。因为无论就道义还是就理论而言，他与这些德国非理性主义者都鲜有共同之处。这正是观念史中颇具讽刺意味的事。

无庸赘言，在休谟生活的年代，西方文化在很大程度上受着法国启蒙观念的支配。无论法国哲学家们，philosophes，与他们在其他国家的追随者之间有多大分歧（这种分歧比人们通常所意识到的还要深刻和广泛），他们至少在一点上获得了广泛的共识：他们实际上都以一种世俗方式承



袭了传统的自然法学说。根据这种思想，万物的本性具有一成不变的结构，世界上的任何差异和变化无不服从于普遍的和永恒的法则。通过推理和在一定条件下的观察，这些法则原则上是可以发现的。自然科学方法无疑是对这些法则的最成功的运用。数字是获取知识的最有力工具。这或许因为，数学是一种关于实在自身基本结构的抽象表现系统或符号系统；或者因为，即使自然的真正本性高深莫测，数学的方法仍足以成为记录、预测乃至控制自然的最可靠手段。无论上述哪一种假定，其中都包含着一种重要的看法，即惟有自然科学是通向知识的真正道路。换句话说，一切关于真理的陈述必须是公共性的、可理解的和可验证的——即对任何理性研究者都适用并为他们所接受的可证实和证伪方法，由此生成的信念是，必须拒斥除数学以外的一切权威形态，尤其是作为信仰依据的圣经，天启以及经过授权的解释者对它的教义阐释，传统和规范，古老的智慧，私人性的直觉以及其他具有非理性形式或超验根源的推论知识。人们认为，这个原则同时适用于属人的和非人的世界：即适用于诸如逻辑和数学一类的抽象学科，适用于那些旨在确立无机物、植物、动物和人类活动法则的应用型科学，适用于各种规范性学科，它们揭示着人类最终目的的真实本性，揭示着人类公共的和私人的、社会的和政治的、道德的和审美的等各种行为的正确规则。

根据这种信念，一切真问题都应当是可回答的：错误可以多样，真理只有一个。真答案一定是必然的、普适的和不可变的，也就是说，它在任何时间和地点，对任何人都为真，可以通过恰当地使用理性，通过相关的体验、观察以及实验、逻辑和计算的方法来发现。人们原则上可以建构出某种逻辑上自洽的规则、法则和公理系统，一种具有高度确定性的证明系统（一种一旦需要便可适用于不同场合的应用系统），并以此取代那充斥着无知、懒惰、臆断、迷信、偏见、教条、空想，一句话，充斥着爱尔维修所说的“有趣的错误”的混沌混合体——正是它们使得阴谋家和强人主宰和压迫着那些愚昧、无知和软弱的人群，使人类历史充满了人的邪恶、愚蠢和悲惨。惟有知识，也即科学的生长，才能把人

类从这些在很大程度上属于自我诱惑的罪恶中解救出来。当然，一些人相信可以把握经验事物中的确定性，另一些人则认为最多可以得到一些具有高度或然率的东西；一些人对于指向美德或幸福的发展进程持悲观态度，另一些人则对此充满信心。然而，大多数哲学家都确信，如果非理性的热情得到控制，无知、偏见、恐惧和贪婪受到削弱，人类思想和情感中那种极度混乱的状态将告结束，正是这种混乱造成了人类思想的盲目狂热和实践的野蛮不开化。

不过，即使在 18 世纪中叶的西欧，理性与科学的力量也并未得到普遍信服，至少没有获得人们同样的信赖或热情。它不断受到攻讦，这种攻讦来自怀疑论者那居心叵测的质疑，来自教会和国家权威的卫道士们的敌意，它还可能来自其他许多方面：如个人的和文化的辩护者，本土的和传统价值的辩护者，甚至来自那些拜普遍规则或法规之赐才得以发挥艺术想象的大师，他们在该世纪中叶开始对新古典主义集团展开猛烈抨击。但即使如此，我仍然确信，把启蒙运动的基本传统归结为我在前面扼要概括的假定大致是准确的。当然，当时一些批评家仍坚持着历史理解的立场并对早期史诗的优美和力量大为赞赏，这些人包括瑞士的冯·穆拉尔特 (von Muralt)、鲍德默尔 (Bodmer) 和布莱廷格 (Breitinger)，英格兰的洛斯 (Lowth)、布莱克威尔 (Blackwell) 和瓦顿 (Warton) 父子，特别是历史主义之父——那不勒斯的 G.维科；此外，人们日益沉醉于将《圣经》当作犹太民族的史诗，将《荷马史诗》视为全部希腊人的心声，并以此方式阅读古代斯堪的纳维亚人和凯尔特人的英雄史诗，东方的文学作品，莎士比亚和弥尔顿，民歌，神话和传说，一句话，阅读那些与巴黎的趣味裁判者们的批评范式格格不入的形态各异的文化传统（这种状况在很大程度上还局限于文学和艺术的领域）。但所有这些基本上都没有触及到启蒙运动的意识形态大厦。

对启蒙意识形态的首次强有力打击来自德国。这种打击是毫不妥协的、疾风暴雨式的，它带来了深远的后果。这里，我无意深究导致德国反对法国在西欧的文化主宰地位的各种因素。它当然与路德改教中出现

的反理性主义思潮不无关系；同时也与路德改教后百年里德语世界在文化和经济方面的相对衰落密切相关——面对意大利、法国、英国、西班牙和低地国家出现的文化繁荣局面，德国人越发感到自己土气低人一等，30年战争的灾难性后果更强化了这种感觉。我不是一个社会历史学者，尚无资格对照法国的情况，尤其是它对自己的实力、财富和艺术成就的极大自豪感，来探讨那弥漫于德国的怨恨之情与受到伤害的自尊所产生的必然原因及其后果。然而，即使从非专业的角度也不难发现，这种状况促成了虔信派的出现——这是路德教中一个最重内省、最具苦行色彩、并对各种内部思潮兼容并蓄的派别。虔信派教徒从骨子里就漠视政治，对世界及其多样性无动于衷，他们只寻求个体灵魂与上帝的直接沟通。由于很容易走向情感和自律这两个极端，虔信派教徒对宗教等级、仪规、经学和理性思辨充满戒心——它们固然为那些在上帝的教诲与世界、肉欲与魔鬼的诱惑之间进行着无休止苦斗的负罪灵魂提供着绝对道德感、精神责任和一贯正确的指导，但同时也压制着个体良知那活生生的声音。在18世纪中叶，虔信派在东普鲁士十分兴盛。在这个落后的半封建地区，菲特烈大帝正试图在讲法语的官员的帮助下完成现代化，这一努力招致那些虔诚保守的人们的愤怒反抗。或许正是这种情绪使人们对唯物主义、功利主义、道德自然主义和法国启蒙思想中的无神论观念十分反感，我们在哈曼、拉瓦特 (Lavater) ^[1]、赫尔德 (Herder) ^[2] 和康德那里都可以感受到这种情绪。这些思想家以及他们的后承，如雅可比、费希特、谢林和巴德尔 (Baader) ^[3]，事实上构成了前浪漫派时期和浪漫派时期的德国文化抵抗运动——即 Sturm und Drang, 狂飙突进运动——中的哲学阵营。

现在让我们谈谈被康德等人称为“北方的麻葛”^[4]的神秘人物哈曼。他大概是那个充满激情的、从根本上说富于宗教色彩的文化抵抗运动中最有影响力的领袖。在人们眼里，他是德国启蒙运动的第一批叛逆者，他领导了对启蒙运动的叛乱。哈曼于1730年生于哥尼斯堡，如同他那稍微年长的朋友和一段时期中的资助入康德，他从小就受到了严格的

虔信派教育。18世纪50年代和60年代，他积极投身于德国启蒙运动并被视为很有作为的青年出版商。他第一次与法国文化发生关系是翻译一篇有关商贸的法语文章，在译文后面他还附上了自己的论文，讨论贸易的后果与商人的社会价值。他十分仰慕莱辛，并引起了摩西·门德尔松(Moses Mendelssohn)^[5]、尼古拉(Nicolai)^[6]等柏林自由德国文化的领袖们的关注。康德及其同道对于这位年轻后生寄予了莫大期望。然而，在1757—1758年前往伦敦做短暂旅行的日子里，哈曼陷入了精神危机。早年的虔信派信仰重新复苏，再次回到哥尼斯堡时他已经成为启蒙运动的坚定反对派。直到1788年去世之前，他发表了一系列文章对科学唯物主义、普救主义(universalism)和现世主义(secularism)进行无情地抨击。这些文章的笔法怪异、晦涩、夸张、狂放，充满了难以索解的暗示、无法共鸣的笑话、穿凿附会的双关语以及曲折通幽的论证。毫无疑问，他故意以一种极端方式使自己的语言与法国沙龙座上客们常用的文字对立起来，那些文字一向优雅明快，现在却令人生厌，表露着肤浅的清晰性和精神的空洞性。在他看来，那些沙龙中人由于与真实的、内在的生活无缘，因而不过是一群盲人的领头人。对于那些致力于发现宇宙的可理解秩序的人，那些希望借助于理论体系来解释世界或相互沟通的人，他不仅从骨子里感到不以为然，简直就是根本敌视。他属于那些仇视一切简洁合理理论的思想家(这些人或许在莱茵河东侧比西侧更多见)，他们致力于寻求例外的和反常的东西，以瓦解人们对普遍规则的依赖，批驳那些试图通过人为理论来把握和梳理实在的多样性的人们。对哈曼来说，无论是一元论、二元论还是多元论体系，都不过是欺骗性的幻想——它们指望对那些不可限定的、包含着大量冲突的、不可预测的、通常是混乱的直接体验材料进行限定，并通过数学和逻辑手段将这些材料纳入到规则和对称的系统之中。按照哈曼的说法，这就如同企图以沙墙来阻挡洋流一样徒劳。

哈曼以一种罕见的彻底程度坚持其反科学和反理性立场：对他来说，通过感官、本能和想象，通过诗人、恋人与持有朴素信仰的人所拥有的

直接的、无矛盾的直觉而直面实在，是获取知识的唯一途径。他最喜欢引述《科林斯人》中的一段话：“上帝故意选择世界上的荒谬事物来戏弄那些聪明人”——这是指笛卡儿、伏尔泰及其在思想自由的柏林的追随者。哈曼像同时代的英国作家和版画家威廉·布莱克 (William Blake) 一样坚信，真理永远是特殊的，而非普遍的；真知是直接的，通过一些亲知的方式获得的；外部和内部感官并不意味着它们直接提供经验材料，也不意味着可以在扭曲这些材料的具体现实性的前提下将它们组织起来纳入系统。“割断信仰与感官的联系是我们以颠倒的方式进行思想的第一个征候。”哈曼所说的信仰是一种“基本直觉”(Grundtrieb)，离开它我们将寸步难行。^[7] 语词是表达言说的符号。它们既是真实个人之间、不朽的灵魂之间彼此沟通的途径，也可以是一种非人科学的机械手段和分类工具。作为一个狂热的基督教虔信派教徒，哈曼坚信，在任何时间和场合，人们都具有或能够具有对上帝的直接体认：《圣经》的语言是上帝对人的直接诉说，对于那些有视听能力的人来说，全部自然和人类历史都无非是上帝对人的直接诉说。这种神圣语言对一种不曾被巴黎学者的公式化理论所玷污的无遮无碍的理解传达着精神的真理。与培根、洛克、贝克莱等人的看法不同，哈曼认为语言并不是接近真实实在的主要障碍。概念、理论和体系对直接感知内容的所作的扭曲要粗暴得多。这种图书管理员式的思想手段或许对控制经济或政治活动(哈曼对这些领域已失去了兴趣)是有效的，但它们无法揭示真实世界。它们仅仅是一些虚构物，*entia rationis*，一些被错误地等同于真实世界的人工摹本。惟有从切身感受——尤其是从对一个人或物的爱——中涌流出的直觉才可能揭示或照亮那实在。我们不可能去爱由法国哲学家在他们与实在之间搭起的那个由一连串公式、一般命题、法则、概念和范畴构成的毫无生气的网络。哲学家的任务应当是在保持其全部矛盾和特异之处的前提下去阐释生命，而不是去抹平那特异的地方，或者用实体化的抽象物去取代它们。观念化实体或许对有限的目的而言是奏效，但它终究是虚构。上帝是一位诗人，不是数学家。只有斯宾诺莎那样的蜘蛛才会编织那只能用来

“捕捉几只小苍蝇”^[8]的体系或 castles in the air, 即“空中楼阁”,^[9]它们把真实世界拒之门外, 人误用“语词来表示概念, 又误用概念来表示实在”。^[10]在哈曼看来, 没有任何体系, 任何精雕细镂的科学公理系统足以使人理解一个姿势、一个眼神、一块石头、一种神态所传达的东西, 或者足以使人理解一段小诗、一幅绘画、一处风景、一种精神状态、一种 *etátdame*, 一种生活形式。那些深陷于抽象物网络不能自拔的人怎么可能与他的同伴沟通呢? 更不要说与上帝沟通了。上帝用《圣经》那样简明的人类语言对人说话, 用灵境的、自然的和历史的鲜明语言对人说话, 凡是能听能看的人都可以懂得。

真实的东西永远是特殊的。唯一性、个别性和具体性最为重要, 它们使某物区别于他物。这种区别就是它的本质特点, 而不是它与他物共有的性质, 不是一般科学寻求获得的东西。“惟有感受可以给抽象概念和假说提供手、脚和双翼。”上帝用诗意的语言对我们的感官说话, 而不是博学之士的抽象言辞对我们说话。康德(一个知心朋友)曾告诉我们, 他一直忍受着“那令诺斯替教派愤愤不平的事”,^[11]即用人为模式来框定实在并生活在一个由碎片拼凑而成的世界中。哈曼一再告诫说, 体系无非是精神的囚笼。它们不仅会导致错误的观念, 而且或迟或早会造就出一个巨大的官僚机器, 该机器的运转规则将无视一切多样性、唯一性和人类生活的不对称性, 以某种智力拼接的方式, 将活生生的人类创造强行塞入一个与生生不息的历史无关、与人的现实生活无关、充满压抑性的政治体制之中。要理解一个人、一个团体、一个教派, 人们就应当把握那塑造他们的力量——即语言、传统和历史的整体。每个法院、学校、职业和教派都有自己的独特词汇。人们怎能了解它们? 唯一的途径就是像一个恋人、一个密友那样怀着一股热情, 一种信仰, 而不能借助于干瘪的规则。实在是一个不可分析的、动态的和处于不断变化的机体, 它不可能在数学和自然科学的静态类比中得到表现。一切绝对法则和清规戒律都是短命的: 它们在日常生活行为中或许不为无用, 但从来就不能指导人们获得任何了不起发现。





英国的批评家，尤其是扬格 (Young)，曾正确地指出，原创性本身就孕育着犯规。只有把傲慢的理论大师的训示束之高阁，人才能获得创造活动或革命性直觉。哈曼宣称，规则就像神圣的处女，只有在受到冒犯时才显示出其存在的意义。自然不是秩序井然的整体；那些所谓的富于理智的人不过是一些只会盲目循规蹈矩的生物，他们由于被人类发明的障眼物所遮蔽，对实在的真实的、纷纷扰扰的特性视而不见。一旦有机会瞥见原原本本的实在本身——那是一种疯狂的舞蹈，他们便会心烦意乱：那些可怜的书呆子怎么敢把狭隘乏味的范畴强加在那个由绵延不绝的、丰饶的、变化莫测的和神圣的造物构成的巨大世界上呢？除了直觉以外没有任何知识——哈曼把对于实在的直接感受称为 Glaube，即信仰。所有人都具有以无可质疑的方式接受 data (即事实) 而不是 ficta (虚构) 的直接能力。^[12] 信仰与眼光和口味相似：身体感官给我提供关于物理世界的直接经验，而信仰则向我揭示我的内在生活，向我展示他人通过符号、姿态、礼仪行为、艺术品、著作或任何其他想象性和情感性的表达方式所传达的意味。对哈曼来说，信仰是一种感觉。如同各种感觉一样，信仰不是理性的产物，所以也无法被理性否定。基于信仰的发现不需要证据，它不需要根据，不屈从于任何怀疑。当然，信仰可以是幻觉，但这无法通过计算、理性论证以及科学家们的模型来矫正。那些东西充其量只是服务于功利目的的实用性手段，它们对我们的灵魂和感觉无话可说，只有上帝和自然才能通过我们的灵魂和感觉对我们说话。^[13] 那些自作聪明的巴黎人，正如他们在柏林的同道一样，只会肢解自然，与僵死的事物打交道：他们知道得很多，却理解得很少。人不是为理性而生，而是为了吃喝和繁衍后代，为了爱恨和烦恼，为了牺牲和崇拜而生的。然而巴黎人对此一无所知。在那里“我思”这个庞然大物遮挡着“存在”的无比光芒。

哈曼的全部努力无非是要把启蒙运动的价值全部颠倒过来。他要用特殊和具体来取代抽象和一般；用直接所与的、非中介性的和纯感觉的东西来取代哲学家和科学家们提供的理论框架、程式化模式和观念化实

体。他是一位名副其实的反动分子，念念不忘回到古老的信仰时代的传统：他要的是质而不是量；是所与物而不是分析化的理智的优先性；是直接呈现的第二性质而不是由推论而来的第一性质；是自由联想而不是逻辑。他在内心深处坚信精神和物质，人的纯感觉和精神特性，上帝、超越物和个人之间的不可分离性。与此同时，他不赞成唯意志论那种失去自我感的世界灵魂观念，不赞成自然神论把上帝理解为远方的钟表匠，理解为需由理性证明、多少有些玄虚的最高存在。

以上，我尝试着描述了这个最不成体统的德国浪漫派之父的大致情况：他极为憎恨法国百科全书派，对反常规的生活大加赞叹；他对于方外人和漂泊者，对于放逐者和梦想家情有独钟，认为他们比那些致力于以逻辑方法论证上帝的自由神学家离上帝更近。哈曼对30年前一位德国虔信教徒^[14]的话笃信不移：“谁用头脑去理解上帝，就将沦为一个无神论者。”宗教，或者是对上帝存在的直接体认，或者什么也不是。从Glaube——信念或信仰——到天启不过咫尺之遥。因此，哈曼的宗教是一团丛林火焰，不是托马斯主义的逻辑或半路德教中的“自然”；它发源于狄奥尼修斯式的体验，不是阿波罗式的冥想。将哈曼的思想推到极致，他对全部普遍化思想的批判最终会导致对一切语言和思想的否定。不过哈曼本人并没意识到这一点，他只是满足于这样一个信念：分析和分类将葬送生命的完满性和顿悟的革命性力量。难怪他虽然遭到黑格尔的严厉批评，却受到歌德和浪漫派的崇敬。他激励着赫尔德、雅可比，尤其克尔凯郭尔——这些人都称他为“大帝”。

你可能会问，以上论述与大卫·休谟有什么关系呢？休谟的禀性、信念和全部世界观与那种陷入半迷狂状态的生命观点大相径庭，他一生最反感的莫过于狂热的宗教感情，并对此进行过激烈的反抗，而这（根据最好的休谟传记作家的说法）恰恰是他在基督教长老会的严厉教养下长大成人的结果。的确，以上论述与休谟没什么关系，然而反过来看，休谟却在不知不觉中对德国反启蒙运动产生了巨大影响。



II

像许多英国作家一样，休谟著作在 18 世纪中叶的德国知识界拥有大量读者。尽管《人性论》到 1790 年才译成德文，但他的一些关于道德、政治和文学的文章早在 1754—1756 年便以译文集形式在德国陆续问世，其中就有 1755 年出版的《人类理解研究》。德文版的《宗教的自然史》出版于 1755 年，而一部或许译自法文的休谟作品汇编（J.G.布雷默编）也在 1774 年面世。1781 年，K.G.施莱特（Schreiter）全文出版了休谟遗著的译本《自然宗教对话录》。

哈曼可说是休谟的终身弟子。他虽然有时也读休谟著作的译文，但主要是阅读英语原文——至少在旅居伦敦期间，他应当读过《人性论》的原著。哈曼首次提到休谟是在 1756 年，当时他刚刚读过休谟作品的译文集。在 1787 年致雅可比的信中，哈曼提到“甚至在撰写《纪念苏格拉底》之前（也就是 1759 年以前），我就已经研究过（休谟），它是我信仰理论的源泉”。“当我写作《纪念苏格拉底》时，休谟占据了我的心……我们只能通过信念而非任何其他推论方式来理解我们自己的生存和在我们以外的万物的生存。”^[15]当然，如果认为哈曼所持的作为一切知识和理解基础的信仰观念仅仅来源于休谟，那未免言过其实。然而同样无可怀疑的是，休谟的信念理论，尤其是他在《人性论》中的一段论述，对哈曼产生了深刻的影响：“信念与其说属于我们本性中思想能力的部分，不如说更可能属于我们的感觉活动。”^[16]正是类似的论述对哈曼重新皈依狂热的基督教信仰起到了推波助澜的作用，并为其反理智主义补充了强有力的反笛卡儿武器。从一种关于世界的事实陈述向另一种事实陈述的纯逻辑推论并不能促进理性的进步，笛卡儿的全部本体论体系以及其他所有理性主义形而上学恰恰建筑在这个根本谬误之上——休谟的这个论断对于哈曼及其追随者来说，实在是个无可估量的恩典。他们利用这架攻城车对当时在德国大学占统治地位的可憎的沃尔夫哲学展开猛攻。



在他们看来，这种哲学旨在使世界非精神化，即将世界的无章可循的活生生结构还原为毫无生气的人为范畴框架；或者，作为法国经验论的翻版，它将世界还原为霍尔巴赫、爱尔维修那死气沉沉的唯物主义——在哈曼眼里，这个世界既无色彩和新意，也无创造性的天才；既没有电闪，也没有雷鸣；既无烦恼，也没有变化。哈曼正是以这种方式将休谟的心理学和逻辑观念变形为宗教观念。对他来说，信念、信仰和天启才是终极的观念。

否定自然中存在着必然性联系，将逻辑关系与真实世界中的关系区别开来——正是休谟的这种怀疑思想将康德从教条的迷梦中惊醒，并且使哈曼欢欣鼓舞。因为，这无疑为他清理出了一条使基本的人类信仰能力得以显示其存在和力量的道路。离开这种信仰能力，那就既不会有思想也不会有行为；既不会有外部世界也不会有历史；既不会有上帝也不会有他人；剩下的只有无可置疑的唯我论。当然，哈曼对休谟的一般立场并没抱多大幻想。无论是谁，只要他在研究人类心灵的同时，又要求哲学采纳自然科学方法，那他就只能是敌人。不过休谟这个敌人，尽管是无意的，却在一个关键点上发现了真理。在1781年致赫尔德的信中，哈曼（他显然是在对休谟与康德进行比较）写到：“休谟一向是我的人，因为他至少能够忠于信仰原则，并在其体系中对此加以体现。”不用说，哈曼将休谟的信念学说等同于圣保罗教义中对无形之物的信仰是不恰当的。然而，不依赖于先验论证而相信和接受实在，这的确是休谟认识论的基础。在敌人阵营里竟有这样一个同盟，他虽然有一种怀疑论者的外观，但上帝竟选中他来昭示那最重要的真理，这本身就是一个神迹。在《纯粹理性批判》二版序言结尾的一段著名论述中，康德指出：“我们只能在信仰中……接受外在于我们的物的存在，这对于一般哲学和人类理性来说一向是个丑闻，然而就算有谁怀疑这一点，我们也无法提供充足的反面论证来支持他。”^[17] 康德所说的丑闻恰恰是哈曼学说的中心内容。他曾引述休谟在《人类理解研究》中的一段话说：“事情很清楚，人们出于自然本能或先天倾向，将信仰寄托在感觉之中。”^[18] 他对康德

说：“无论吃鸡蛋还是喝水，休谟这个阿提卡式的（即高雅的）哲学家都需要信仰……如果他在吃喝时都需要信仰，那为什么在判断那些比吃喝……更重要的事物时要掩盖自己的原则呢？”^[19]换句话说，既然我们可以凭借作为一种直接熟知形式的信念来确证外部世界的实在，这种方式为什么就不适用于我们对上帝的信仰呢？我们可以从人类心灵中最琐碎和最不起眼的地方发现这种信念或信仰，持有这种信仰的人每时每刻都从上帝的造物中看到上帝，从圣典的经文中，从圣徒和先知的宣示中听到上帝的声音。因此，无论休谟有什么错误，他在信念问题上肯定没错。没有信仰，哈曼在 1759 年告诉康德，就不可能有行动：“如果你想为每件事情提供证据，那就只能无所作为——休谟便意识到了这一点。”

尽管休谟的信念概念远不是那么清晰——他本人在《人性论》中也承认这一点，但它无论如何与哈曼那种类直觉的、一贯可靠的和圣保罗-路德意义上的 Glaube，即信仰，相去甚远。休谟常把信念当作一种特殊的东西去谈论，一种无法得到进一步描述的“感受”^[20]或“超越力量、活力、稳固性、坚定性、持久性”等等。^[21]然而，实在信念的合理性与证明主要不是依赖于上述内省所提供的明证，而是依赖于简单观念的重复性组合，复合观念的连接，即依赖于经验中表现出来的规则性以及基于对系统关联的可靠预期而产生的理论，没有这种理论，就不可能有人类的思想和行为。归纳法产生于那种相信未来是对过去的模仿的非推论性信念，但它不能提供确定性。但尽管如此，归纳法的任务还是要对或然性的程度进行区别。正因为这样，对休谟来说，至少应当在一定程度上把理性信念（他常常以不够严谨的方式把它与风俗、习惯、经验和自然等概念相提并论）与单纯的玄想、臆测、成见或迷信区别开来。既然一物的存在在逻辑上决不蕴涵着他物的存在，这些归纳方法便成为唯一可行的构造知识系统的方法。正是将这个准则用于各种神学——无论是基督教正统神学还是自然神论——论断，休谟那极具怀疑色彩和破坏力的结论才真正显示出合理性。

哈曼认为信仰是通向外部世界、他人和上帝的唯一途径，除此之外，

我们不可能从他对信仰的狂势辩护中得到更多东西。有时，哈曼也几乎承认这一点。他在 1787 年写给雅可比的信中说：“我不知道休谟或我们两人究竟是怎样理解信仰的——我们对它谈论得越多，设法得到的东西反而越少。信仰不能像一盒物品那样来传递，它就是我们内心中的天堂和地狱。”^[22] 这与休谟的世界相去甚远。从某种意义上说，哈曼对休谟的一些思想缺乏了解，因为他对休谟哲学中不合他口味的东西几乎全然不加理会，而正是那被他忽视的思想在相当程度上代表着这个苏格兰哲学家的基本特色。譬如，休谟一向坚持那些“已被接受的科学、道德、思想和行为的公理”，^[23] 哈曼对此只字未提，因为他认为那些东西恰恰是获得原本意义上的真理的世俗障碍。此外，哈曼也完全没有提到休谟在《人性论》中对迷信与偏见、对基于直接体验的信念与基于具有稳定联系的证据之上的信念所作的区别。他无视休谟以自然、习俗和传统为基础的信念心理学，并对联想心理学那种机械特征和吹毛求疵的讨论（这正是他的说法）深恶痛绝。不难想象，他对休谟将自我视为感觉的总和，视为欲望和热情的玩物的想法不会有什么兴趣，因为哈曼的自我是一种凭直接信仰和内在生命的意义来了解的不朽灵魂，这对休谟哲学来说是难以想象的。对哈曼来说，休谟是个怀疑论者，他的神学观念值不得上心。也正因为这样，他完全没有注意到休谟思想中的一个矛盾之处：他在《宗教的自然史》中明确使用了自然神论论证，但在《自然宗教对话录》中（坎普·史密斯等人指出了这一点）却放弃了这一论证而代之以菲洛（Philo）^[24] 的彻底不可知论。当然，他更不会留心休谟对他和他的朋友竭诚拥护的基督精神的冷嘲热讽了。

无论休谟的实证思想还是反教权立场，都与哈曼的精神诉求大相径庭。哈曼绝口不提休谟《人类理解研究》第 12 章的那段著名论述，即无论什么书，只要其中既无数学推理又无经验内容，那就只配投到壁炉里。^[25] 他同样没提到休谟的另一段同样著名的文字，他在那里把历史上的宗教说成是“病人的梦魇”和“一些人形猴子们的滑稽可笑的念头。”^[26] 休谟断言，“在未来时代，人们恐怕很难轻易地让一些民族相



信，曾经有一些人或两足动物信奉过这些宗教原则。这当然是毋庸置疑的，但这些民族的信条中仍将保留一些让人毫无保留地加以信奉的荒唐的东西”。^[27] 休谟在理论上不能容忍荒谬的非理性体系和宗教，但在哈曼眼里，非理性从来就不是一个缺憾——真的，他不仅接受它，而且以之为荣。尽管哈曼对休谟保持着浓厚的和终生的兴趣，但其兴趣点仅仅局限在休谟对理性主义思想家的理性观念所作的反驳论证上，这些理性主义思想家包括笛卡儿、莱布尼茨和斯宾诺莎的追随者。休谟认为，理性不是一种发现机制，它一点也不具备创造和启示力量，它的真正功能无非是（对观念的）重组、阐释、协调和分类，这些思想得到了哈曼的喝彩。他在1759年写到：“休谟是一个长于破坏——而不是建设——的精灵，这确实是他的荣耀。”^[28] 休谟是一位形而上学迷梦的粉碎者。尽管哈曼曾将康德称为——无论这里是否有恭维的成分——“普鲁士的休谟”，^[29] 但由于他的这位哥尼斯堡老朋友热心于构造自己的体系并在一定程度上复活了休谟所怀疑的先验观念，所以哈曼显然更偏爱休谟而不是康德。当然，休谟是启蒙运动的一个重要精神支柱，是一位处于错误一方的斗士，但哈曼却将他引为同道——并且不在乎休谟自己怎么看。他在1759年写给林德纳的信中说：“正像大自然常常在毒草滋蔓的地方附近繁衍出作为解毒植物，尼罗河会给凶猛的鳄鱼预备下狡猾的天敌，休谟也发现了他自己的真理之剑。”^[30] 如同苏格拉底一样，休谟证明了人类在相当大的领域内是十分无知的。哈曼就此议论说，这是用来反对“那些自作聪明和人云亦云的人们”的有力武器。休谟的不朽成就在于，他摧毁了先验论这种由逻辑和形而上学来保障的关于世界的真理观念。在哈曼看来，这个成就扫除了那妨碍人与自然和上帝直接沟通的理性主义屏障，解放了这种沟通赖以实现的创造性想象，打碎了形而上学建筑师们所营造的虚构的纸房子。至于休谟的相对主义、现象主义以及他关于信念在科学知识增长中的作用理论，哈曼毫不上心。真正使哈曼兴奋不已的是休谟所持有的苏格拉底式的怀疑主义观念，即承认对第一原因或事物最终目的的无知，正是这种观念为苏格拉底的守护神和圣保罗所



见证的神性的启示提供了土壤。哈曼对法则、规则和体系的仇视几乎是一种挡不住的诱惑。他喜欢一种开放性的结构——无论是个体想象还是社会关系，都应当立足于本能的自发性和自然的人类感受。在以后的两个世纪中，哈曼的这个立场在赫尔德及其追随者那里得到了强烈共鸣。这些追随者包括深受卢梭影响的共和主义者和浪漫主义者，那些对失落的家园念念不忘的怀乡者以及对种种异化形式的批判者。

在所有上述观点中，惟有个体与事物、人们、上帝以及历史和自然运动的直接关联，也就是哈曼所说的“信仰”，构成了哈曼思想中的主导概念。他说，就其最极端的形式而言，这种信仰必定以一种比所有种类的“规则”更直接、更内在玄妙和更确定的方式引导和启发着我们。当然，这种信仰观念在性质上全然不同于休谟所说的那种不可避免要接受的外部实在信念——那是一种人与动物共有的，多少带有机械色彩的信念；它也不同于雷德 (Reid)^[31] 和苏格兰学派的认识论思想。然而，这些认识论思想都涉及到了一个根本性的问题，哈曼在晚年写到：“说实话，我觉得致力于证明自己拥有一个身体或存在着一个外部世界的人十分可怜。将自己的时间和才智浪费在这类真理或证据上实在愚蠢荒谬之极。”^[32] 休谟指出了那种对人与物、人与上帝的存在进行证明的要求的荒谬性，他没有像康德那样在实在与经验之间划出一条本体论界限，正因为这样，哈曼才将他视为同道。由此我们可以理解一个事实，哈曼在提到休谟时丝毫没有流露出他的英国反对者们对他持有的那种贬抑态度——贝蒂 (Beattie) 指斥他的思想是“生硬的和愚蠢的心灵的邪恶融合”，瓦伯顿 (Warburton) 和赫德 (Hurd) 也对他严词相加。显然，在哈曼看来，休谟完全不同于这三个人，他们就像雷诺兹那幅著名寓言画中的三个魔鬼一样在天使的驱赶下坠入无底深渊。

为说明哈曼以怎样特殊的方式来对待休谟，我们最好看看他对《人类理解研究》第十章“神迹” (On Miracles) 结尾部分所作的评论。在这段坎普·史密斯 (Kemp Smith) 认为“或许是休谟全部著作中最著名的段落”^[33] 中，休谟宣称：



因此，总括起来，我们可以断言说，基督教不仅是在其初创时带有许多神迹，而且即使在今天如果没有神迹也不能令任何有理性的人信服。单有理性并不足以使我们相信基督教的真实：无论是谁，只要他在信仰的驱策下相信基督教，那就一定会亲身体验到一个持续不断的神迹，这个神迹会推翻他的全部理解原则，使他坚定相信那些与习俗和经验全然相反的事情。^[34]

任何无偏见的读者都会注意到，确如坎普·史密斯所说，无论从内容还是从口气来看，这段论述都具有讽刺意味，它显然对关于神迹的信仰持怀疑态度。休谟的基本论点是，就当时存在的证据来看，这些对神迹的信仰多半不是出于事实，而是出于人类的谎言、欺骗、幻觉或轻信。《旧约》所报道的奇闻和神迹与在经验基础上确立的自然法则格格不入。既然我们不能确定那些号称亲眼目睹神迹的人所提供的证言比人们据以接受自然科学法则的大量经验观察更可靠，那就不能以前者来否定后者的证言所拥有的力量。

哈曼及以后的雅可比本来可以对休谟上述论证的有效性提出质疑，但他们没有这样做。他们只是简单地将这个论证颠倒过来，并迫不及待地利用它来证明信仰的不可思议的本性——哈曼最狂热的崇拜者克尔凯郭尔成为这一信仰学说的最著名的辩护者。哈曼认为，神迹并不是对自然秩序的破坏，因为他根本不相信因果性——无论它意味着实在对象之间的关系还是指一种心灵范畴（一种休谟意义上的真理）。哈曼认为，万物都是上帝的作品。它们并非产生于第二原因，而是产生于上帝的直接意志活动。他问到，在自然中，在那些最寻常和最自然的事件中，究竟有哪些东西对我们来说不是一种神迹，一种严格意义上的神迹？任何已发生的事情本来不必发生，除非上帝的意志使然：由于我们被给予了信仰（这本身就是一个神迹），我们便将所发生的事接受为实在。正是信仰将上帝的意志深深印在我们的心灵，印在我们的感官、想象、记忆和理智中。



这很像休谟所说的“亲身体验到的一个持续不断的神迹”，反启蒙思想家对这种神迹笃信不移，或者说很愿意相信这一点。1759年，哈曼在写给他的朋友林德纳 (Lindner) 的信中对休谟的上段论述评论说：“无论休谟说这话的口气是讽刺性的还是郑重其事的，他所说的内容是不容置疑的——那是对真理的见证，尽管它出自一个真理的敌人和反对者口中。休谟的所有怀疑都不外是对上述论断的证明。”^[35] 在星期三以后致康德的信中，哈曼再次引述了休谟的上述论述——“这个论述足以表明，人们即使在不经意开的玩笑中，也可能说出真理”。^[36] 休谟就如同“众先知中的扫罗”，^[37] 他是真理的见证人，尽管他对这真理一无所知。难道休谟在上述论述中不是宣布信仰——真正的基督教信仰——既不是习俗也不是常识，而是一种精神的神迹吗？问题在于，休谟没有意识到这论述同样适用于他自己，没有意识到这是对他本人的怀疑论学说的否定。也许休谟的本意是反对基督精神，但他没想到竟因此充当了信仰者的炮灰，这正是上帝的荣耀。

大概正是出于这种意识，哈曼开始翻译休谟的《自然宗教对话录》。该书第一版是休谟的侄子大卫 (David) 在作者去世三年后于1779年7月21日出版的。一年以后，也就是1780年8月7日，哈曼结束了对该书的翻译。然而，哈曼提供的并非全译本，他只翻译了原著的四分之一内容并对其余部分进行了缩写。哈曼曾在私下里将译稿送给朋友们传阅，直到纳德勒 (Nadler) 1951年整理出版哈曼著作时，该译稿才公开面世。就目前了解的情况而言，这是康德所读到的《自然宗教对话录》的唯一译本，没有任何证据表明，他曾经认真读过施莱特在1781年出版的全译本。“《对话录》是一部充满诗意的著作”，哈曼在1780年给出版商哈特克瑙赫 (Hartknoch) 的信中这样写到，“同格林一样，^[38] 我不认为这本书会带来什么危险。我在翻译此书时就像一位50岁的斯瓦比亚神甫 (Swabian clergyman)，相信它会对那些开明的同事和同胞们大有裨益……”^[39] 据说，康德对这本书的翻译十分高兴并获益非浅，然而他在1783年出版的《未来形而上学导论》中，没有完全接受休谟对“设计

论”^[40]的批判。对哈曼来说，任何对理性宗教和自然神论的抨击都会给他带来莫大的好处。同样，他也十分支持天启理论的卫道士对无神论和自然宗教的同情者们——在哈曼和他的同道看来，这两者似乎没有什么区别——所作的批判。自然宗教的观念使哈曼感到恼火，他觉得这种观念就如同自然语言的观念一样——那是缺乏现实感的哲学家和逻辑诡辩家的典型虚构，这些人不懂得语言总是与特定的时间地点、特定的环境、特定的历史发展形态存在着内在关联，不懂得语言是那些处于特定关系中的特定人类群体的系统表达，是某种不能由普遍公式来加以表达的东西。哈曼认为自然神论者是真正的敌人，他们杜撰了一个抽象物，一个第一原因或推动宇宙的神圣的钟表匠。然而这种哲学家的虚构物与那个只对人类心灵说话的上帝有什么关系呢？与那个将自己唯一的儿子献出来以把我们从原罪中拯救出来的上帝有什么关系呢？休谟在《人类理解研究》第12章中指出：“很明显，人类出于本能或天性将信仰内敛于他们的各种感觉。不必借助任何推理，甚至在使用任何推理以前，我们就已假定一个外部世界了……”即使动物也是如此。“然而这种所有人都拥有的……信念很快就被哪怕是最不起眼的哲学摧毁了，它告诉我们，如果没有表象或知觉，任何东西都不能呈现于心灵面前。”^[41]休谟本来指望用这个论证来反对常识意义上的实在论观点，但在哈曼看来，这段论述也许恰好包含着相反的意思，如果说这种意思是休谟无意中表达出来的，那就更有说服力：要警惕那种陈腐的哲学旨趣以及富于欺骗性的哲学虚构物，尤其当它们涉及到最终关怀——如人与上帝的关系——这一类问题的时候。

同样的情况也适用于《自然宗教对话录》。休谟最后修订该书时曾在结束部分加上了一段话，在那里菲洛说：

一个人，随着他意识到自然理性的不圆满，就会对启示性的真理怀有极大热情。与之相反，傲慢的独断论者由于自信单凭哲学就足以建立一个完满的体系，所以对一切其他手段都不屑一

顾，并对那外来的最高发令者采取拒斥态度。因此，对一个有教养的人来说，要成为一个响当当的，虔诚的基督教徒，首先应当成为一个哲学怀疑论者。^[42]

据我所知，哈曼从未提及这段论述。如果他读过该论述的话，肯定会认为这是基督教的敌人无意中提供的见证基督教真理的又一个论据，它足以捣毁《自然宗教对话录》中的菲洛所秉持的怀疑论或不可知论立场。在哈曼看来，比之康德那种小心翼翼的论证，休谟对于那阻碍人们获得信仰的破绽百出的理性体系的打击似乎来得更彻底。我前面已经提到，在晚年给雅可比的一封信中，他说“当我写作《纪念苏格拉底》时，休谟占据了我的心……我们只能通过信念而非任何其他推论方式来理解我们自己的生存和在我们以外的万物的生存。”^[43] 哈曼认为，这就是《自然宗教对话录》一书的主旨所在。“必须从 *a posteriori* (后验) 而不是 *a priori* (先验) 观念开始——这是另一类哲学家的错误。”^[44] 无论因果律还是决定论都阻碍着人们理解实在的超自然本性。“哲学家，你是否意识到在原因和结果、手段和目的之间，根本就不存在什么确定的联系？唯一存在的只是一种精神的、观念性的联系，一种世界上最伟大的作家(他描述着他的国家的历史和‘大自然的教堂’)所信守的盲目信仰。^[45] 这种盲目“信仰”既非“理性的产物，也不受理性的侵犯，因为信仰的产生不是基于理性而是基于趣味或眼光”。^[46] 出于这个缘故，哈曼才说“休谟”，而不是康德——即“我那位与自己的因果性观念不懈斗争的同胞”——“一向就是我的人”。^[47]

III

休谟居然成了德国信仰主义和非理性主义的一尊保护神，这虽然不合常理，但确是事实。哈曼的弟子弗里德里希·海因里希·雅可比承袭了这条思想线索。根据亚瑟·洛夫乔依 (Arthur Lovejoy) 在其遗著中的说法，



雅可比属于他那个时代影响最大的思想家之一，其读者分布于德国内外，由此我们不难理解他的理论何以对德国和法国的哲学直觉主义思潮产生了重大影响，而这种直觉主义正是现代活力论、非理性主义和存在主义赖以产生的温床。雅可比（1743—1818）不算数一数二的思想家，他更愿意作一个哲学小说家，职业作家，观念掇客和孜孜不倦的书信作家。他与康德、赫尔德、哈曼、歌德和门德尔松都有书信往来；他与门德尔松就莱辛的真实信仰问题所作的论战（即 Pantheismusstreit, 关于泛神论信仰的争论）曾为世人所瞩目；他曾对康德、费希特、赫尔德和谢林进行抨击并招致谢林的猛烈回击；他重新发现了诸如斯宾诺莎和布鲁诺（Bruno）这样已被遗忘的重要思想家。他的所有这些工作激励着那些比他更有才华的思想家并给处于 18 世纪和 19 世纪之交的德国哲学界舞台投上了一束亮光。1786 年，他出版了一部著作《大卫·休谟论信仰，或关于实在论与观念论的对话》。^[48] 在这部主要由哲学对话体写就的著作中，尤其是在序言部分，雅可比将休谟美化为一个热心传播非理性信仰的使徒。其次，从该书题目中提及休谟的情形，我们不难看出休谟在早期德国浪漫派的万神殿中占据着怎样的位置。虽说雅可比在认识论上是个实在论者，但他同时也是一个狂热的反理性主义—神论者。这位像康德、赫尔德和哈曼一样在虔信派传统中成长起来的思想家忠实地实践着哈曼的自省主张，并像哈曼那样利用休谟的论述来打击那些粗俗浅陋的法国唯物主义和自然神论，打击该理论的德国追随者，尤其是那些自由路德派的牧师们。他在自己著作的扉页上援引了帕斯卡尔的一句话：“理性拒斥独断论者，自然拒斥怀疑论者。”^[49] 这是雅可比在相当长时期中信守的立场。菲力普·墨兰在一篇探讨哈曼、休谟和雅可比之间关系的短小精悍的文章中^[50] 曾想方设法地证明，与理性不同，自然拒斥不了什么，它只能使我们回避真理而接受幻象，因为真理始终是真理，幻象始终是错误，无论它们显得如何怡人或不可或缺。

我相信，这是对雅可比思想的误解。雅可比的主旨是说，这里只有一种真知识，那就是我们的自然信仰：“只要我们生于社会，我们便生

于信仰。”各种形式的直观证据表明，对于我的各种自知活动——诸如我意识到我的本己同一性，意识到在我的故意行为和活动中显示出的因果性效果，^[51] 意识到我的自由意志——理性既无力肯定什么，也无力拒斥什么。我正是以与自知类似的方式确定着上帝、理性世界以及其他各种具有感觉能力的存在物的存在。在雅可比看来，这些信仰不仅是我们的全部所做、所感和所思活动赖以成立的前提，而且对我们来说是与生俱来的东西，它们使我们与实在结为一体。这些信仰完全独立于任何形式的假说、预设或理论体系（比如作为自然科学命题之必要前提的自然齐一律假说），因为假说总要服从于证实或证伪原则，而 Glaube, 信念或信仰（没有它们是不可想象的），则是完全自由的。我们对于自己存在的确定，对于自己独特人格的确定，是一种“感受”，一种关于实在的感觉。它保证了它所揭示的无论何种实在的确实性。我们对本己自我的无可置疑的信念是所有其他知识的试金石：我们用它来衡量其他信念的可靠性，任何其他东西，如推理或证据，都不可能达到我们对本己人格的熟知程度。哲学的任务就是去“揭示存在”，Dasein zu enthüllen，^[52] 只有上述感受才能完成这个工作，我们不能“超越这种感受”去确立真理。为证实这一观点，雅可比引述了休谟在《人性论》中的一段话。^[53] 休谟在那里把信仰描述为“心灵感受到的某种东西，它将判断观念与想象的虚构区别开来。它赋予判断观念更大的影响力，使它们显示出更大的重要性。它将这些观念植入心灵，并把它们变为支配我们全部行为的原则”。同样，他也（像哈曼那样）引述了《人类理解研究》第12章中关于“人们出于自然本能或先天倾向，将信仰寄托在感觉之中”的论述。“这个桌子，我们看到它的白颜色，感觉到它的硬度，因而相信它是独立于我们的知觉而存在的。它外在于我们用以感知它的心灵而存在。”^[54] 雅可比接着说，“我们信任我们的感觉，因而也信任一个感觉世界的存在。同理，我们信任我们的内感觉，因而也相信一个超感觉世界的存在”。^[55] 雅可比觉得，他的这种看法是从休谟的前提中引申而来的。对雅可比来说，也正如对哈曼那样，这种信仰（他根本没有提到休谟所遭遇的唯我论困

惑)不经意间给人们带来启示,那是一种不必借助理性的直接给予的真理的呈现。显然,雅可比的思想与柏拉图或斯宾诺莎那些关于普遍物或抽象物的理论截然相反——是他们营造出由虚构观念构成的逻辑上自洽的体系,这种体系窒息了我们对实在的感觉。

雅可比对休谟采取了一种取之于敌、为我所用的方法,这突出表现在他对休谟那著名的反设计论观点的处理方式上。他像哈曼一样将休谟的观点倒置过来,以支持他自己的信仰学说。休谟在《人类理解研究》中曾论辩说,〔56〕既然推论依据的是相似性,它就不能适用于那具有唯一性的存在,即上帝。〔57〕只有在两个属于一个类(它包含着其他现实的或可能的成员)的实体之间,人们才能找到相似之处。理查德·沃尔海姆(Richard Wollheim)在其关于休谟论宗教的著作中对休谟的这一思想作出了精辟概括:

我们只能在一种情形中有效地从一个特殊事件推出它的原因,在那里,该事件属于这样一系列事件,它们在观察中总是连接着那被人们认为是原因的事件。换句话说,如果一个事件在人的经验中是独一无二的,我们就不能把它当作原因。然而很明显所谓“自然的结构”正是这种意义上的唯一物:因此宗教的假说……被证明是一种不可靠的推论。〔58〕

这的确是休谟在《自然宗教对话录》中对“宗教的假说”所提出的批评,它很容易产生歧义性理解。

雅可比非常喜欢这种推理方式。他同意普通知识是以他所说的“比较”为基础的,因为上帝是唯一的,所以任何与他的比较都是不可能的。上帝不是一个一般概念的例证。然而,雅可比反过来又说,我的心灵也不是一般概念的例证:它也是唯一的、完全个体性的、不能由任何身体起点来推知的。这恰恰是我可以像知道我自己那样知道上帝的缘由。我知道他们的存在,不是通过类比或其他任何方式的推论,也不是——在

自我验证的情况下——通过记忆或其他间接方式，而是凭借一种直接感觉。对我自己而言，我不是一个可描述的、更不用说可分析的观念。我对自己存在的肯定不能与我对自己的状态、自己的心灵、自己的唯一性本质的肯定割裂开来。正是凭借这种唯一性本质，我直接知道我是谁。这个知识是其他所有知识的基础：它是直接的和超越的。难怪休谟和康德对此视而不见，因为他们试图从日常的感觉经验或处于逻辑范畴阴影下的世界中去寻求自我。

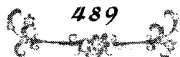
总之，将休谟的经验论和怀疑论倒置过来以支撑其信仰理论，这已经成为这个独断的宗教超越论者集团的一个颇具特色的整体战略。他们可以借休谟这个外来专家的手对那令他们深恶痛绝的知识论和理性主义形而上学进行扫荡。对雅可比来说，实在是通过他有时所说的 *Wesenheitsgefühl*，即对本质存在（他认为这是上帝的馈赠）的直接感受来揭示的。他说 *Glaube* 即信仰是对上帝、自我和外部世界的直接领会。这是 *a kind of salto mortale*，一种信仰的跳跃。没有它，我们将永远被囚禁在那个虚幻的逻辑、数学或形而上学的世界中，囚禁在哈曼所说的那种远离实在的“空中楼阁”中——许多杰出的、受人尊敬的思想家在那里耗尽了全部生命。在这种情况下，只有休谟的怀疑论能够拯救我们。的确，雅可比告诉我们，休谟由此赢得了不朽的名声。

我们可以对休谟与德国反理性主义的奇特联系作一个概括：如果说德国的反启蒙主义者需要依靠休谟来确立他们的立场，那是大可怀疑的；然而一个不争的历史事实是，他们的创始人哈曼和雅可比的确为休谟的反自然神论论证所倾倒。在他们看来，自然神论是比彻底的无神论更可恶的敌人，这大概因为，至少在他们看来，无神论不大会败坏和消解上帝存在观念以及关于上帝的直接知识对于真正信徒的意味。不过，德国反启蒙主义者只是从休谟的论述中取其所需。雪莉·莱特文 (Shirley Letwin) 最近在一篇关于休谟的文章^[59]中说得对，“每个伟大哲学家都被塑造成截然不同的形象”。莱辛、赫尔德和歌德就曾这样对待斯宾诺莎。这位哲学家一度被视为法国唯物主义的秘密精神领袖，但不久就被

改扮为具有泛神论倾向的超越论者，成为德国绝对唯心主义之父。对休谟来说，这种变形程度更是有过之而无不及。一些人称他是“最有破坏力的怀疑论者”，他不仅消除了传统哲学的藻饰，而且证明任何知识都是一种幻象；然而在另一些人眼里，休谟却摇身一变成了“一位相信人类可以获得无可置疑的真理的独断的经验论者”。^[60]

上述两种解释都可以在休谟的著述中找到根据，其他解释也是如此。伯克 (Burke) 对哲学抽象所抱有的不信任态度，他对自然、睿智、历史、文明的信赖，对绝对法则和先验观念的仇视，乃至推而广之，对那些在永恒的原则或变化莫测的民众热情的名义下所进行的激进改革的敌意，均可以在休谟那里——正如在孟德斯鸠和胡克 (Hooker) 那里一样——找到思想根源。此外，穆勒以及后来的罗素也将他们的大量理论努力归因于休谟，如他们信赖科学方法论但拒斥独断论、先验论和错误的神学推论，他们反对那种将习俗混同于永恒原则的传统观念，他们将或然率理解为是对不可企及的经验确定性的最近似描述，他们对非理性主义极为仇视，他们在倾向上与自然主义和一种经过修正的功利主义十分相近。而对哈曼和他的追随者们来说，休谟无非是一个比康德这类老理性主义者更具有毁灭力量的批评家。在他们看来，休谟最终瓦解了那沿袭已久的经验范畴，摧毁了各种形式的二元论或两个世界的学说，无论那是基督教的、莱布尼兹的还是康德的世界。这里只存在一个世界，就是那直接面临实在的世界。尽管休谟关于这个世界的观念与他们的大不相同，但对他们来说，最重要的是要意识到这个世界的统一性，意识到正是柏拉图主义的谬见促成了那种通过割裂实在与日常经验来确定观念领域的各种尝试。

对于哈曼、雅可比这类神秘的唯名论者来说，自然世界和精神世界之间并不存在一道鸿沟。上帝用他们懂得的符号，包括自然的、历史的和圣典中的符号，对他们说话，他们的眼睛和耳朵都对上帝的文字和语言敞开着。在信仰的武装下，他们不需要为眼前所见的一切的实在性提供证明或证据。他们在古木长林中闻听上帝的声音，从湍急跳跃的小溪



读出他的文字，从满坡燧石领受他的布道，只要稍加留意，便可感受到他无所不在。对他们来说，这些说法都不是比喻：他们膜拜的上帝是一个个人，而泛神论在他们看来不外是无神论的一种翻版。哈曼和他的同道希望那直指神性的信仰力量无遮无碍。这种不受规则束缚和法则摆布的信仰彻底远离由人类发明构成的渺小世界，远离制度化的秩序和功利主义的算计，远离逻辑的人为构造和以事实为基础的各种自然科学，远离各式各样的清晰合理的社会组织理想——热心于这种理想的人包括普鲁士国王、边沁、巴黎的激进思想家，也许还包括休谟。启蒙运动的理想至少对于它的德国反对者之一兰茨来说，不过意味着一种被延迟的死亡；霍尔巴赫的体系在年轻的歌德看来则透露出一种晦暗的、灰败的僵尸般的颜色，它标志着活力、自由和想象的终结。因此，一些浪漫主义思潮的先行者认为休谟的怀疑论是他们能够找到的打击这些精神上的敌人的最有效武器。休谟摧毁了先验的观念结构，而这正是理性主义的有效性所依赖的保障（的确，在休谟身后，哲学家们无论如何都不可能把人们对先验观念的信任恢复到以前那个程度）。而对那些我正在谈论的思想家来说，汰除先验观念似乎意味着一场神圣典礼：为宗教信仰的凯旋廓清基础。

我们不可能从休谟和他的世界观中引申出更多的东西了。说到底，他对一小撮德国唯信仰主义者的影响史不过是其哲学的一个注脚——当然是一个相当离奇的注脚。这种影响的更重要意义在于，它促成的对理性的反叛开启了 19 世纪和 20 世纪非理性主义观念史的先河，无论这种非理性主义是宗教性的还是世俗性的。想想觉得奇怪，那位沉静、通情达理、平和、谦恭并擅长讽刺的休谟，凭着他那坚实的实在感和流畅严谨的叙述，居然被这个充满动荡、狂热和急风暴雨的运动奉为创始者之一并获得了一种半神地位——如果不是拥有全部合法性的话（不过哈曼向来对一切成规抱有一种爱恨交织的态度，尤其是对父权制的权威），而他对这个运动的领袖们，就目前了解的情况来看，完全一无所知。这或许是一件值得庆幸的事，因为休谟肯定不会赞成他们这些人或他们的观点。

的确，面对这种处于失控状态的充溢着精神热情的风暴，他只能产生一种本能的反感。进而言之，如果休谟了解到他们以一种坚决的和充满景仰的态度把他奉为主要的精神先驱，他或许会认为，这不过是他们自己的观念所带来的一个意外的、令人不快的、也许并非全然不可预测的后果——即使是那些最富于理智的、最谨小慎微和善于自保的、最具有适应能力的思想家也并不能总是逃脱这种后果的。

(李河 译)

注 释

[1] Lavater, Johann Kaspar (1741—1801年) 德国-瑞士诗人、神学家、生于苏黎士。与瑞士文学批评家关系密切。——译注

[2] Herder, Johann Gottfried (1744—1803年)，德国艺术评论家和哲学家，狂飙突进运动的代表人物。——译注

[3] Baader, Franz Xavier von (1765—1841)，德国哲学家和神学家，主要代表作有《思辨的独断论》(Speculative Dogmatik)。——译注

[4] “The Magus of the North”：“麻葛”为“Magus”的音译，指古代米太人和波斯人中精通占星术的祭司，这里指有神秘气质的智者，故英文中有时也将上述句子变为“The Wise Man of the North”，即“北方的智者”。——译注

[5] Mendelssohn, Moses (1729—1786)，德国18世纪伟大的犹太哲学家，与莱辛和C.F.尼古拉关系密切，被称为“犹太的苏格拉底”。——译注

[6] Nicolai, Christian Friedrich (1733—1811年)，德国出版商，与莱辛和门德尔松交往颇多。——译注

[7] 参见约瑟夫·纳德勒 (Joseph Nadler) 编辑的《哈曼全集》(1949—1957年，维也纳，以下简称《全集》)，第3卷，第190页。本文引述的哈曼论述有两个基本来源：一般论述出自这个版本的《全集》；书

信引文则出自瓦尔特·兹司默尔 (Walther Ziese mer) 和亚瑟·亨克尔 (Arthur Henkel) 编辑的《哈曼书信集》(1955年—1979年, 威斯巴登和法兰克福, 以下简称《书信集》)。

[8] 致康德的信, 1759年, 7月27日, 《书信集》第1卷, 第378页。

[9] 致雅可比的信, 1784年, 11月14日, 《书信集》第5卷, 第265—266页。

[10] 《全集》, 第264页。

[11] 同上, 第3卷, 第285页。

[12] 致雅可比的信, 1788年, 5月22日—5月24日, 《书信集》第7卷, 第487页; 还可参见《全集》第3卷, 第190页。

[13] 《全集》第2卷, 第73—74页。

[14] 尼古拉·路德维希 (Nikolaus Ludwig): 《论信仰与生命》, 奥图·赫普尔 (Otto Herpel) 编 (莱比锡1925年版), 第16页。

[15] 4月22日和4月27日的信, 《书信集》第7卷, 第155页和第167页。

[16] 大卫·休谟: 《人性论》(塞尔比·比格编, 牛津1888年版), 第183页。

[17] 《康德全集》(柏林1911年版)第3卷, 第23页注。

[18] 大卫·休谟: 《人类理解研究》(塞尔比·比格第三版, P.H.尼迪奇修订, 牛津1975年版), 第151页。

[19] 1759年6月27日的信, 《书信集》第1卷, 第379页。

[20] 参见《人性论》第624页; 《人类理解研究》第48—49页。

[21] 《人性论》, 第629页。

[22] 1787年4月27日—5月3日的信, 《书信集》第7卷, 第176页。关于这一点还可参见亚历山大 (W.M.Alexander): 《约翰·乔治·哈曼: 哲学和信仰》(海牙1966年版), 第130页注释。

[23] 雪莉·罗宾·莱特文正确地对此予以强调, 参见她的文章: 《休

谟：一个新哲学任务的设计者》，载《政治理论》(Political Theory)，1975年第3期，第134—158页。其中休谟的引文见休谟的《自然宗教对话录》(坎普·史密斯编辑，牛津1935年版)，第169页。

[24] 菲洛 (Philo)，休谟在《自然宗教对话录》中设计的一个对话人物。该名字令人联想到古希腊后期一位著名语言学家 Philo。此外，这个名字与“哲学”(Philo-sophy)一词同根。——译注

[25] 休谟在《人类理解研究》结尾处对其知识论观念作出了影响深远的经典描述：“如果我们拿起一本书，比如说神学或经院哲学的书，我们就可以问：这里面有关于数和量的抽象推论吗？没有。有关于实在事实和存在的经验推论吗？没有。那我们就可以把它投到烈火里，因为它包含的没有别的，只是诡辩和幻想。”——译注

[26] 《宗教的自然史》，第15节。《伦理、政治和文学论文集》(T.H.格林和T.H.格罗斯编，1875年伦敦版)，第2卷，第362页。

[27] 同上，第12节，第344页。

[28] 致林德纳的信，1759年3月21日，《书信集》第1卷，第305页。

[29] 致赫尔德的信，1781年5月10日，《书信集》第4卷，第293页。

[30] 1759年7月3日的信，《书信集》第1卷，第355页。

[31] Reid, Thomas (1710-1796年)，苏格兰常识哲学家，生于阿伯丁。主要著作有《基于常识原则研究人类心灵》(An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense)。——译注

[32] 致雅可比的信，1785年，1月16日，《书信集》第5卷，第326页。

[33] 《自然宗教对话录》，第60页。

[34] 《人类理解研究》，第131页。

[35] 1759年7月3日的信，《书信集》第1卷，第356页。

[36] 1759年7月27日的信，《书信集》第1卷，第380页。又可

参见亚历山大：《约翰·乔治·哈曼：哲学和信仰》（海牙 1966 年版），第 152 页注②。

[37] 同上。

[38] 康德的朋友，英国商人，住在哥尼斯堡。

[39] 1780 年 7 月 29 日的信，《书信集》第 4 卷，第 205—206 页。

[40] 设计论 (The Arguments of Design)，18 世纪基督教最权威的理论论证，在当时的宗教界以至思想界影响甚广，设计论的核心是以类比律来论证上帝的存在：既然自然作品与人工作品相似，而人工作品的“因”是有意志、有理智的人，那么自然作品的“因”也必然是一个与人相似的存在，即上帝。休谟在《人类理解研究》和《自然宗教对话录》中对此进行了大量反驳。——译注

[41] 《人类理解研究》第 151 页。

[42] 《自然宗教对话录》，第 282 页。

[43] 1787 年 4 月 27 日的信，《书信集》第 7 卷，第 167 页。

[44] 1786 年 2 月 25 日的信，《书信集》第 6 卷，第 281 页。

[45] 《全集》，第 3 卷，第 29 页。

[46] 同上，第 2 卷，第 74 页。

[47] 致赫尔德的信，1781 年 5 月 10 日，《书信集》第 4 卷，第 293 页。

[48] 该文载《雅可比文集》（莱比锡 1812 年，1815 年版），第 2 卷（1815 年），第 1—310 页。

[49] 《雅可比文集》第 2 卷，第 1 页。

[50] P. 墨兰：《康德、哈曼—雅可比和谢林论休谟》，Rivista critica di storia della filosofia (1967 年)，第 484 页。

[51] 怀特海等人后来讨论过这个问题。

[52] 致哈曼的信，1783 年 6 月 16 日，《书信集》第 5 卷，第 56 页。

[53] 《人性论》，第 629 页。





[54] 《人类理解研究》，第 151 页。

[55] 《雅可比文集》第 2 卷，第 152 页。

[56] 《人类理解研究》第 144—148 页。

[57] 参见注 [40]。

[58] 参见《休谟论宗教》，理查德·沃尔海姆编（伦敦 1963 年版），第 23—24 页。

[59] 雪莉·罗宾·莱特文：《休谟：一个新哲学任务的设计者》，载《政治理论》，1975 年第 3 期，第 134 页。

[60] 同上。



政治的之字形过程 [1]

罗伯特·诺齐克

我们希望我们的个人生活能够表达我们对现实的想法（以及我们回应该现实的想法），我们也因而希望整体上界定我们生活的制度，能够表达和突出地象征我们所热切期盼的相互关系。民主制度及与之偕行的自由，并不仅仅是控制政府权力和把政府权力引向共同关切事宜（matters of joint concern）的有效手段。它们本身就以一种直截了当的、正式的方式，表达和象征我们平等的人格尊严、自治的权利和自我引导的能力。尽管我们认识到自己的实际投票几乎不可能对结果施加决定性影响，我们还是投票，在一定程度上借此表达和象征性地确认我们是自治和自我管理的人。自治和自我管理的人经过慎重考虑所作出的判断甚至意见，必须获得和其他人的判断或意见同等的重要性。这样的象征手法对于我们至关重要。在民主制度的运作之中，我们还希望那些与我们相关的并把我们结合在一起的价值能有所表达。我曾经提出的自由主义立场，现在在我看来颇多不当之处。部分原因在于，它没有把其留待讨论的人道关怀和相互合作更为严密地纳入到它的结构之中。它忽视了对争议或问题的一种正式政治关切所具有的重大象征意义，即这种关切是标示（mark）争议或问题重要性或紧迫性的方式，因此也是表达、强化、沟通、激励并确认我们对待这些争议或问题所采取的个人行为与个人关切的方式。与私人目标或家庭目标不同，政府完全忽略的共同目标，往往是不值得我们共同予以留意的，也因此很少得到我们的共同留意。有一些事情是我们一起选择通过政府做的，这就是对我们人类联合（solidarity）的郑重标示。我们





一起以此种正式方式去做这些事情的事实说明了这一点，而此种行为本身的内容也经常说明了这一点。^[2]

有人可能会说：“通过正式行为来标示人类的联合固然不错，但我们通过尊重个人权利，诸如保障他们安定生活不受干涉、保障他们不受残杀等等，也能标示人类的联合。并且，这足以表达我们对公民同伴(fellow citizens)极富人情的尊重。不仅仅是没有必要为了把公民和其同伴更为紧密地联结起来，而更多地干涉公民生活，而且，这种对个人自治的干涉本身就意味着缺乏对个人自治的尊重。”不过，我们对个人自治和自由的关切本身，在一定程度上也是一种含意深刻的关切。我们相信它们是有价值的，不单单是因为它们能够促使一个人去选择完成一些特定行为，也不单单是因为它们能够促使其获得一些利益，而且是因为它们能够以某些方式促使其去从事直截了当的、精心的自我表达与自我象征行动，而这些行动又进一步发挥和发展了这个人。有些价值可以以共同的、正式的——亦即政治的——方式，得到最好、最直截了当更不必说最有效的表达。关切这些价值的表达与象征，就是对个人自我表达的关切的延续。我们自身存在许多寻求象征性自我表达的方面，并且，即便个人的一面得到优先考虑，也没有理由赋予其独占的支配优势。如果象征性地表达某个事物是一种强化该事物实在性的方式，那么，我们就不会愿意削弱政治领域，以致于削弱我们社会联合的实在性和对他人人道关怀的实在性。我无意暗示政治领域仅仅是一个共同自我表达的问题。我们还希望通过政治领域切实实现某件事情，并使一些事情之间截然有别。如果我们相信某些政策无益于帮助或支持其他政策，我们就不会认定其适当地表达了同其他政策的一致性。自由主义观点单纯把目光放在政府的目的上，而不是放在政府的意义(meaning)上，因而它对政府目的也是采取了一种不恰当的狭隘观点。

共同的政府行为并非纯粹是象征性地表达我们的关切纽带(ties of concern)，它还构成了一种亲合关系纽带本身。在政治领域内，这种亲合关系态度导致我们希望表达和例示与我们同伴之间的关切纽带。如果与



进一步改善其境况已经好转的人的处境相比，帮助那些贫困中的人，从我们这一边和领受人一边，都算得上使相互关系更为亲密和持久，那么，亲合关系态度就可以解释困扰功利主义的难题，即为什么对改善他人处境的关切特别集中于穷人。如果圣餐从天而降以促进穷人的境况，没有我们的任何帮助，我们将不得不去寻找另一种共同表达和强化我们亲合关系纽带的方式。

但是，难道人们没有权利不去感受关切与联合纽带呢？要是没有这种权利的话，政治社会怎么才能认真地对并不存在的事物给予象征性的表达呢？政治社会凭借什么权利，来为其他人表达他们自身并未选择表达的事物呢？这些其他人应该感受联合纽带和对公民同伴（以及对人类同伴，或许还对有生命的同伴）关切的纽带，尽管他们有权利不感受。假如他们感受了，他们就会成为更好的人。（有时候人们有权利不做或不感受某件事，即便他们应该做或感受；他们有权利作出选择。）不过，他们的公民同伴可以选择作他们的代言人，以掩盖这种关切与联合的匮乏，而无论人们自身是否认识到他们缺乏某个东西。为他们所做的掩盖可能是出于礼貌，或者是因为对关切与联合的一种公共确认，对于其他人而言是重要的。只有这样做，这些人才不会受到促动，去注意他们的一些同胞是多么的漠不关心和不近人情。

当然，这种公共确认并不仅仅是口头上的，那些被代言的人也许不得不支付税款，以支持这种确认所涉及的计划。（制造出一块遮盖布以掩盖他们漠不关心的廉耻，并非意味着他们无需为此付出代价。）对关切与联合的任何象征性公共表达和标示的完全缺乏，会使我们余下的人失去一个承认人类亲合关系的社会。“唔，为什么那些渴望和需要这样一个社会的人不主动为该社会的公共计划支付款项，而要课税于其他对此毫不关心的人呢？”然而，由许多人主动出资予以支持的一个计划，也许是有价值的。但是，就关切与联合纽带而言，该计划并不会构成社会对这些纽带的重要性与核心地位的郑重标志和象征性确认。只有通过社会以全民名义作出的正式共同行为，该计划才能构成这样的郑重标示和象征





性确认。关键之处不仅在于实现特定目的，因为这是可以单独通过私人出资来完成的；也不仅在于促使其他人也支付款项，因为这是可以通过从他们那里巧取 (stealing) 必要的资金来做到；而且还在于郑重地以每个人的名义、以社会的名义宣布社会所珍视的事物。

一个特定个人可能倾向于仅仅代表其自己。但是，要生活在一个社会之中并认同该社会，你就必然要勇于为你个人所无法负责的事情而感到羞耻——例如侵略战争或颠覆外国政府，就必然要善于为你自己所未有做的事情而感到骄傲。有时候，一个社会是以我们的名义进行宣告的。有些人试图通过消除这样的表达，来反对就关切与联合作出的共同的公共表达，以及随之而来的计划。我们可以令他们满意，但这就会使我们余下的人为我们的社会感到羞愧，因为它的公共关切之声沉寂无音。代表我们发言的就会是这样的沉寂无音。

“那么，不要认同社会！你就不必为其所做或所说的感到羞愧，也不必为其所没有做或所没有说的而感到羞愧。”这样的话，要使反对者同意公共计划，我们就必须压制我们的一种愿意与需求，即希望我们所认为的、对于我们相互关系而言最为核心的事物能够得到共同标示。这个愿望与需求实际上是个人自我表达的愿望与需求的延续。不仅如此，我们还必须不再认同我们的社会，而不管对于我们的情感生活和自我意识而言，这究竟意味着什么。这个代价太大了。

如果民主政治多数人渴望共同地、象征性地表达其最为郑重的关切与联合纽带，有不同倾向的少数人就必须充分参与，以使他们的意愿得到代言。不过，多数人也可能并不强行要求少数人达到多数人所独自希望的程度，借此可以向少数人表达其关切与联合纽带。

更为直截了当地，我认为社会应当在可能的范围内允许一个人选择退出公共政策，只要这个人基于道德理由在良心上反对该政策的目标，即便其余的人希望把这个人纳入到他们共同的象征性确认之中。在美国，晚近的一个事例是许多人在道德上所反对的战争；当前的一个事例是堕胎，有一部分人认为其接近于谋杀。当这些事情通过政治制度得以施行

或得到拨款资助，每个人不管其是否愿意都是共犯。有些人建议把在道德上有争议的任何事情撤出政治领域，将其交由私人去尝试。但是，这就会阻止多数人共同地、公开地确认其价值。一个可替代方案是更加区别对待的，即允许那些在道德上反对这类计划的人选择退出对计划的参与。我们并不愿意容纳无足轻重的反对意见，而且，如果我们单纯允许人们不为这类计划支付税款，就会在评估这些反对意见的诚意方面出现重大问题。因此，有可能建立这样一个制度。在其中，如果一个人认定某个计划在道德上是可以反对的，他就可以选择不为其支付税款，条件是他通过向其他某个公共计划支付更多的税款（可能高出5%）来取而代。即便得到如此认真的财政保障，我们还是会为允许良心反对者选择退出而感到忧心忡忡。因为，政治过程的促进，依赖于良心反对者勤奋工作以变革他们所反对的政策。如果他们个人不再被牵连其中，他们的动机就可能减少。然而，我认为这个考虑应该从属于一个普遍原则，即如果人们认定某些目标在道德上是可以反对的或令人发指的，在我们力所能及的情况下，我们应当避免强迫他们参与实现这些目标。（如果一些无政府主义者在道德上反对在任何情况下参与国家，我们可能允许他们捐献一笔款项给一些特定的私人慈善事业，否则，他们将不得不支付赋税，而前一笔款项比赋税要高出5%。而且，他们可能会抱怨必须向国家提供已经这么做的证据，但我们也许可以忽略这样的抱怨。）所有这些看起来好像是纯粹象征性的帐目登录（bookkeeping）——难道拨付一笔款项给共同慈善事业的人影响了分配结果吗？不过，即便是这样的象征手法，对我们而言也是极其重要的。

关切他人之联结纽带，不仅涉及通过普遍税收制度而获得象征性表达的（希望其）有效的政策，而且涉及各类行为的自由限度。举一例言之，考虑一下歧视情形。有些事情由某个癖好特殊的怪人来做是可以忍受的，比如，歧视红发人的人。但是，当社会有很大一部分人歧视这一群体并对其造成重大损害时，尤其是当这个群体自我认同的重要原因就在于这个特征或这个群体的成员身份时，这些事情就变得难以忍受了。



因此，就黑人、妇女或同性恋者而言，在就业、提供公共住房、住宅租赁或销售等方面施行反歧视的法律，是有正当理由的。对普遍性和中立性的关切，就由此把这些法律转变为反对基于种族、性别、性爱偏爱、国籍等的歧视的法律，即使这些罕见的歧视他人的行径并没有给他们带来巨大负担。没有必要决定是否存在一项歧视权利，只是当这种歧视十分普遍，足以对一个群体构成巨大负担时，该权利才无效。也没有必要决定是否不存在这样的权利，因为某些罕见的歧视行径的影响过于微不足道，以致于无法证明系统的法律干预是正当的，而系统的法律干预也有其成本和效应。^[3]

由于关切与联合纽带可以由关心穷人直至关爱邻居，这些纽带将在多大范围内、以多强烈的程度在公共政治领域内得到表达呢？没有一个原则明确划出界线。它将取决于一般民众真正感受联合与关切的程度和广度，以及他们所感受到的给出这些象征性政治表达的需求。然而，联合与关切纽带，并非我们所希望看到的在共同政治领域得以郑重标示与表达的唯一事物。在该领域中，哪些价值是最值得予以表达、追求和象征的呢？

经常引起政治理论家注意的是政治“立场”，他们哀叹民主政治选民缺乏理论的一致性。这些选民开始让一个政党上台掌权，接着若干年以后，又让另一个政党上台掌权。美国的作者有时候依恋地关注欧洲政党更为纯洁的意识形态，但是在那里，我们也发现投票人在社会民主党和保守党之间交替更换掌权者。投票人知道他们在做什么。

让我们设想，在政治领域中存在相互竞争的多元价值，这些价值都可以得到陪护、激励和实现。它们是：自由、为先前不平等群体争取平等、共同体的联合、个性、自立、同情心、文化繁荣、国力、帮助处于极端不利地位的群体、伸张冤情、制订大胆的新目标（太空探索、征服疾病）、缓解经济不平等、所有人接受最充分教育、消除歧视和种族主义、保护无能力的人、公民的隐私权和自治权、援助外国，等等。（正义也完全可能是一个最为重要的价值。我在若干年前提出的“权利理论”^[4]，也

许已经适当地对这个价值予以把握，也许没有。但无论如何，它是一种有时候可以在平衡过程中被推翻或贬低的价值。)并非所有这些有价值的目标都可以得到全力和彻底的追求，在理论上，这些目标还可能是不可调和的。因为，并非所有好的事物都可以一起被装进一个和谐的包裹里。(这后一点已经在以赛亚·柏林 [saiah Berlin] 的著述中得到特别强调。)

于是，每个政党都会有一揽子建议，包括这些目标的一部分而不是全部，这部分目标之间有粗略的一致性。每个政党在其所选择的目标方面有所差异，也在如何评定他们共同持有的目标的等级方面有所差异。一个“有原则”的政治立场，必然涉及这样的选择和一些目标的等级评定，同时附着支持该选择的理论依据和对其他选择的批评。

把所有目标协调一致地包容进来是不可能的。即使一个人通过某种方式可以给出全部包容的表面现象，例如把某个目标确定为第 93 位，但是，某些目标还是会因不够显要而没有被视为政治立场的一部分 (或被作为政治立场的一部分而遵照执行)。然而，无法在同一时间共同追求的许多目标，却可以在时间延续中被调和为彼此一致，或至少是被结合在一起。首先用若干年追求一个目标，数年以后接着追求另一个。不过，没有一个政党纲领宣称，某某目标将用四年予以追求，然后追求其他目标。任期的长度不足以让这样的宣称成为适当的；在下一个选举期间，倒有足够的时间来宣布那些其他目标。

然而，事实上，当这个时间来临之时，掌权的政党并不能有效地转向其他目标。它将动员选区选民支持其正在追求的目标，这些选区选民的自身利益完全在于对那些目标的进一步追求之中。在到来的期间内声明放弃这些目标，或者明显地贬低它们，就需要建立截然不同的选区。这是一项艰难的任务。更何况，在追求目标实现的过程中，忠实地予以执行的一些计划不会运作得非常良好；在达到这些目标的过程中，会出现没有预测到的不合心意的副作用、没有预见到的困难，等等。该政党的反应将是越发深入细致地追求那些计划；它将动员选区选民支持那些计划；该政党的某部分机构将把其事业的成就投入到那些计划之中，或



者投入到维系公众对那些计划的高度评价之中。毕竟，这就是其“政绩记录”（record of accomplishment）的一部分。出于这个原因，要让该政党现在运用截然不同的手段去（继续）追求那些不同的目标，对其制订的计划做重大削减或转换，是极端困难的。

另一方面，这些计划可能运作得相当顺利；设计它们所欲实现的目标，可能得到了相当可观的促进。可是，怎样才算是“足够的”？何时是转向其他目标的时机？由于变更的情势，或者由于最初目标的近期发展，其他目标现在变得更为紧迫。鉴于政治目标是极其广泛的，可以有把握地说：总会有一些人认为有必要进一步追求最初的目标，追求的方式可能涉及社会中重大的“结构性”变化；而另一些人认为已经做得足够了，因为在他们看来，不同的目标现在似乎更为紧要，或者因为不管怎样，他们不希望那些先前的目标得到任何更深入的追求。

然而，最为活跃的政党参加者会在转向其他目标方面表现迟缓，他们可能属于最后转向的人。因为，事实是这些参加者赋予这些目标以极大的优先权，比起其他大多数人所赋予的都要多。而正是如此大的优先权，成为吸引他们加入该政党的根本原因，或者促使他们投入充分的精力而成为政治上的活跃分子。并且，他们中的许多人多年为这些目标参加竞选和工作、建构有关这些目标的专门知识、在这些目标上取得事业上的成就，在这个过程中他们变得更加积极地奉行这些目标。也许他们的转向并非不可能，但是，他们并不会心甘情愿地这么做，也不会看到有这么做的重大必要，直至选民再三强调地告诉他们必须这么做。而掌权的政党又不会听取这条信息。

我发现选民处于以下状态：目标和计划业已在一段时间内由掌权的政党予以追求，而选民开始认为那已经足够了，甚至可能走得太远了。现在是恢复平衡、把其他（至少是近来）被忽略或被赋予过低优先权的目标纳入进来的时候了，是推销一些新近制订的计划、改革或削减它们的时候了。

于是，一个新政党开始执掌政权，带着它自身的新计划，以微弱的



精力去执行由其对手近来提出的计划，对它们做必要的改动。也许投入的精力过于微弱，但也还是有机会在以后的某个时间予以矫正。下野政党耐心等待它的时机，在一定程度上修改其计划，增加一些其以前未加追求的而当前执政党也没有追求的新目标，等候钟摆回归到它（经过修正的）这一边。有一种诱惑是更为坚定和纯粹地坚持其旧有的目标，辩称该政党失去执政权力的原因在于他们没有充分彻底地追求这些目标。英国工党即为一例。但这误解了选民所希望的。

选民希望的是一种之字形过程。选民是明理事的人，他们认识到，没有一个政治立场会适当地容纳某人希望在政治领域内追求的所有价值和目标，因此，这些价值和目标不得不轮流坐庄。即便有一大部分人不管发生什么事都依然致力于他们先前的目标和钟爱的计划，作为一个整体的全体选民，还是按照这种明智的方式行事。因为，可能存在一个数量可观的左右选举结果的投票人集团，他们愿意转向新目标并力求变化；而在意识形态上最少信仰的投票人尽管也可能会左右选举，但这与一种观点相悖，该观点希望政治过程能够建构一系列特定而又可取的原则。并且，无论如何，新一代投票人会出现在政治舞台上，准备寻求另一种平衡，甚至渴望尝试新事物。

这并不是—种能够使我们预测下一个转向何时发生的理论。事情已经进展得足够远了、过于远了吗？是转向被忽略的任务和目标的时候了吗？我们应该更有力地去追求我们已经获得某种进展的目标吗？这些由选民去决定，而且选民决定什么，部分地依赖于其听到的政治竞选演说是什么，以及是由谁来阐发的。（值得去思考一些能够帮助选民更加深思熟虑地作出决定的方式。）一个离开执政地位、成为反对党的政党的任务，并不在于不加变更地重复其先前的立场，而在于带着某种理解甚至同情地去观察其他目标的追求（这些其他目标的价值足以驱动很大一部分选民），并同时阐发其自身的观点，最终帮助公众就下一个之字形过程表达他们的观点。

作为个人，我们可能选择在一个不同的时间进行转向，早于或晚于



投票的多数人。然而，我们每个人都不应该过于狂热，应该承认经过一段时间以后，社会将适当地转向积极地追求某些目标，它们不同于我们现在最为钟爱的目标。并且，我们应该充分节制地认识到，关于这个时机何时已经来临，以及当前在无法全面结合的或无法共同予以积极追求的有价值目标中间的平衡应该是什么的问题，并不应该由任何单独的一个人作出决定，包括我们自己。民主政治全体选民经历过一段时间的目标追求；聆听过其他被阐发的观点；就个人而言，他们知道了更大范围的政策结果。比起任何单独的一个人，他们是关于当前适当平衡的更好裁判者吗？或者，对于他们而言什么平衡是适当的，部分地依赖于他们下一步希望走向何处吗？无论如何，要在使迄今为止所阐发的任何一组政治原则的特定内容永久性地制度化和民主政治的之字形过程之间作出选择，我始终投票选择之字形过程。在这里，我所说的政治原则是指意欲具体说明在民主政治之中应该追求什么目标的几类原则，而不是那些提供民主政治理论依据和正当理由的、构成民主政治本身基础的原则。在我所说的民主政治之字形过程中，除其他原则之外，全体选民还可以被提供这些政治原则。

(沈岩 译)

注 释

[1] 本文节译自罗伯特·诺齐克《反省的生活》(The Examined Life)一书。自从《无政府、国家与乌托邦》出版以后，诺齐克的研究旨趣已经从政治哲学转向他处。所以，虽然他受到许多批评，但从未给予回应。在本文中，诺齐克首先阐述民主政治过程本身不仅表达个人自治，而且表达那些把人们联结在一起的价值，即便这些表达可能只是象征性的、没有实际效果。把人们联结在一起的就是关切与联合(人道关怀和相互合作)纽带，可是，它们并非政治过程唯一予以表达的价值。那么，哪些价值是值得政治过程予以表达、追求和象征的呢？诺齐克随后十分形象和深

刻地指出政治的之字形过程。由于值得表达、象征的所有价值不可能同时得到追求，所以，选民在某一时期只是倾向于追求其中部分价值，政党顺应选民的需求而把这些价值的追求具体化为施政方案和计划。于是，选民在不同时期的不同价值倾向造成了民主政治的一种之字形过程。可以看出，诺齐克的阐述旨在对其以前的自由主义观点进行补充。

本文的翻译得到北京大学哲学系教授何怀宏先生细致与富有教益的指导和校对，深表感谢。——译者注

[2] 我无意通过这些论述来阐发一种理论，来替代《无政府、国家与乌托邦》一书所提出的理论，也无意把那本书提出的理论尽可能地同现有的材料保持一致。我只是指出一个重大领域（也许还存在其他领域），在此领域中，那个理论走入了歧途。

[3] 我们甚至可能被引导去衡量对自由的限制，将这些限制看成与言论和集会自由同等重要。考虑一下身着白衣在黑人聚居区横行的三K党成员、穿着纳粹制服手举卐字旗在犹太人聚居区横行的人，以及在美洲土著印第安人保留地内、在亚裔美国人的社区内、在亚美尼亚人居住区内手持类似明显和侵犯性旗帜横行的人。这些在以往广为流传的恶行和（非法）行为，是蓄意屠杀的、奴役的、种族灭绝的、虐待的。在其家乡居住区内的居民，可以被要求忍受对这些行为表示支持的宣扬与炫耀吗？这些行为所针对的，正是作为他们自我认同的部分原因的群体成员身份。我们可以有如下简单的希望吗？即来自外界爱好和平的其他公民堵塞在那些横行之人所经过的道路，阻挡他们的行进，借此表达与这些受害群体的联合，显示出一种关切，而这种关切的强烈程度又足以引发逮捕与监牢之刑，因为他们阻碍了这样的横行示威。或者我们是否可以制定一些具体原则，其适用范围被“裁剪”至这种特定情形，目的在于合法地阻止这样的逮捕与监牢之刑的引发，而同时仍然注意到我们普遍和强烈地信奉社会中意见的自由互动呢？

[4] 《无政府、国家与乌托邦》，第七章。

译文丛

序 跋

中国城市的现代性与民族性 [1]

周锡瑞

无论是发展中国家还是某些发达国家，现代性与民族性之间都存在着复杂的辩证关系。一方面，民族主义和民族认同在很大程度上是现代经济与政治力量的产物，民族国家（Nation-state）是一个民族获得财富、权力和国际认同的社会单位。 [2] 现代性与民族主义携手共进。另一方面，二者之间又存在着难以调和的张力，即格尔兹所说的“寻求认同”（search for identity）与“要求进步”（demand for progress）之间的张力：前者回溯历史和过去，后者瞻望未来。 [3] 这种张力在亚洲和非洲表现得尤其尖锐，在那里，西方的帝国主义强权把欧美式“现代性”界定为（而且经常是强定为）进步的标志——而亚非大陆新兴的民族正是在反抗欧美帝国主义的斗争中获得了自己在世界上的地位。

总体上看，为争取民族性和现代性的斗争（以及二者之间的斗争）往往发生在城市中。在任何社会里，城市都是现代化的中心。在20世纪早期中国的话语中，“现代”城市总是与“落后的”乡村对立的。一个民族要想现代化，城市必须走在前头。在这个时期的中国，乡村广阔，中央政府贫弱，在实行现代化的进程中，城市改建工作也自然而然地成为了中国现代化最成功的范例。然而，城市也是知识分子集中的学校、报纸、社团、军政机关的所在地，这些组织常常是中华民族之民族认同的界定者、倡导者和捍卫者。

在对城市生活的研究中，现代性与民族性的张力常常表现为时间和空间的冲突。很多社会科学理论认为，现代社会的一个重要特征就是，

“时间征服空间”^[4]。在城市中，“日常生活国际化”，与现代生活相连的一系列制度与实践（从电影到周末制度，从可口可乐到街灯，从报纸到工业产品）已经遍布全球。现代性的共同方面在逐渐掩盖着各地不同文化的差异。这一由资本主义生产带来的变化仍然生息未止，新的世界正如马克思所言：“一切牢固的东西都将烟消云散。”^[5] 现代性所带来的持续变化既解放了人们，又使人们迷惑，既带来了力量，也带来了焦虑。因而，城市现代化的一个核心课题就是建造和维系一系列的建筑和场所，它们既要体现出本土传统的持久性，又要导致民族认同的舒适感。本书所涉及的内容正反映了中国人在 20 世纪前期为城市现代化改革所做的这种努力。

中国的城市规划传统源远流长、成就斐然，不亚于世界上的任何古老民族。古代典籍中明确记载的都城布局使后继王朝在建造中有章可循有典可依。除少数城市因地形而例外，多数城市的平面布局都是东西走向，四方建城，城的周围筑以高墙，明清以来，城墙的外部多以砖石构筑。城门的间距相差无多，其上方都修筑巨大的城门楼。从城门出发是一条条宽阔的大道，成为东西南北纵横交错的大街的骨架。在城墙之内，城里的建筑基本上是一样高矮的，只偶尔有庙宇或署衙的屋顶稍微高出一两层来。在现代以前，中国城市一直是世界上面积最大和人口最多的城市，早期来华的欧洲人曾惊叹它们的繁荣富庶和秩序井然。^[6]

中国城市曾有过如此辉煌的规划历史，而到了现代，中外评论者却都认为它们肮脏、混乱、疾疫流行、效率低下，需要根本改革。20 世纪前期，从满清（1644—1911）的最后十年，到整个民国阶段（1912—1949），曾有过改造中国城市的巨大努力。城墙被拆毁，街道被拉直、拓宽、铺油；先有了人力车，然后出现了有轨电车和公交车，运输速度提高了；公共设施开始提供水电和电话服务；新规章改善了公共卫生和安全，新组建的警察管辖街道，执行这些规章制度；公园、广场和运动场提供了新的公共场所，功能不断扩充的新政权也随之增加了各种大小部门；百货大楼引进了商业文化的新形式，也推动了市中心的发展，新的

交通形式也为此提供了服务；戏院、影院、咖啡馆、舞厅、宾馆和妓院为大众与精英提供了新的娱乐方式；活跃的出版社向城里的读者群提供新闻、评判、流言、谈资、时尚和新潮；到 20 年代中期，收音机开始出现在上层家庭；铁路、银行和电信将各大城市连接成全国范围的城市网；民国以来新成立的市政府将其行政管辖范围集中在城里，与其一向所管辖的农村分离了。

在努力实行城市现代化的进程中，中国城市改建者也在竭力保持城市建设的中国特色和地方特色。空间依然在和时间较量。新的市政府既要保存城市中的历史遗迹，又要将它们改建以适合现代旅游的需要；既要修建现代建筑，又不能忽视外在的中国形式；建造现代博物馆来回顾和纪念民族的历史；设置新的社交和仪式场所（公园、广场、体育馆）来庆祝中国的现在。不过，中华民族的认同更加体现在日常生活和风俗习惯中。小街深巷、杂货铺子、菜摊肉铺、饭馆茶社往往是生活记忆的所在，是亲朋好友、邻里乡亲的活动所在，亦是民族认同的所在。

现代都市类型

在中国各地的城镇，城墙、低矮的房屋、店铺林立的街道、老百姓居住的胡同、神俗公共建筑的修建样式，都很相像，以至于 18 世纪的欧洲来客写道：“中国的多数城镇几乎毫无差别，因而我们见到一个就足以了解其他所有了。”^[7] 上述评论既表明了这个局外人对细微差别的无视，也提供了一个有益的比较视角。但不论 18 世纪的中国城市曾经如何的趋同，到了 20 世纪，这样概括已是绝无可能了。这时候，已出现了相当一批截然不同的城市类型。

有些城市（如上海）属通商口岸：这是一些向外国进行贸易的商贸港口，是在同西方和日本签订不平等条约后开放的，这些城市中往往设有租界，由外国领事管辖。中国主权受到极大限制。天津、广州和汉口也是重要的通商口岸。这种特殊的都市类型，是西方（和日本）权力与

影响的据点。列强特权由于包括领事裁判权，在一定程度上，中国政府的财政和政治管辖对这些城市鞭长莫及。为了躲避中国政府的专制，大量的经济、政治、报刊和文化活动都集中在通商口岸。中国的很多现代工业、可以说所有的现代银行业、主要报纸、出版社和电影厂都坐落在这些特权区域。这些因素使通商口岸的生活有了一层独特的现代气息和都市气息，但也使这些城市成为帝国主义和欧美文化影响的中心。〔8〕

从19世纪后期开始，上海的公共租界（和香港的英殖民地）提供了现代秩序与政治经济进步的范例，中国改良派希望赶超它们。从中国都市改革者的角度来看，这些租界既成为他们自己的现代化规划的样本，也成为对他们的挑战——尤其是在卫生、公共设施和治安方面。但是，通商口岸互不统属的主权也妨碍了制订全面规划，全市范围的资源调动是不可能的。主权的分裂也使被禁止和被限制的活动（娼妓、赌博、舞厅、吸毒）可以相当容易地从一个司法权下跑到另一个之下。尤其是在上海，主权的分裂鼓励了黑社会帮派（如青帮）的发展，这种帮派已成为主权分裂区域中的一种必要的社会组织，它们是跨越司法边界的实权机构。〔9〕

租界的地位十分突出，这使得通商口岸形成了一种独特的城市形态，也就是林达·约翰逊（Linda Johnson）所谓的“二元城市”（dual city）。租界地通常临水而建，以商业为主导，其最突出的特点是有中心商业区，这些商业区的主要建筑或是西方殖民式的，或是新古典风格的。通商口岸中的中国区域以官绅阶层为主导，其中心是官府的衙门或城隍庙。〔10〕两个区域中的民居建筑各不相同，租界地房子的窗户朝向街道，而中国区域的房子呈蜂窝状，大街小巷纵横交错，靠院墙连接起来，而房子朝向庭院里面。〔11〕

如果说通商口岸代表了相当现代化的都市模式，那么与它们相对的则主要是那些行政中心，尤其是都城。这些城市依然如旧。街道和城墙笔直，城门坚固。城市的中心是宫城及衙署，居民区以街坊为单位，分布在城区各处。市场一般远离中心而设在城门附近。〔12〕一项最近的研究

究表明，清朝的北京曾是世界上治安管理最严密的城市之一，平均每 30 个居民就有一个巡捕，内城中有 1219 坊门，街坊之间由坊门和坊墙相隔。居民夜间只能在区内活动，以便加强社会治安。^[13] 街道治安的这种极大可见性与皇权的不可见形成鲜明对比，后者限制在紫禁城的墙后面。

民国的各个首都都试图与这种模式彻底决裂：其中包括民国早期的首都北京（1911-1928）、国民政府的首都南京（1927-1937，1945-1949），以及战时陪都武汉和重庆。在北京，御用殿坛变成了公园。在南京，城市模式是国际性的，力图仿效华盛顿，或更晚近的堪培拉、安卡拉：街道宽阔，街景宽广，有公共的纪念建筑和西式建筑（但戴着中国式的“帽子”），窗户使政府建筑向公众开放——虽说政府建筑的围墙好像使得人们更易于从里往外看，而不是从外往里望。在武汉和重庆，政府从未试图修建永久性的建筑和纪念碑，因为战时陪都只意味着暂时撤离日占的南京和沿海地区。在所有这些首都中，设计者都有一种特定的意图，就是不仅要给民国的公民，而且也要给外国来宾留有深刻的印象——这种意图并不只是中国人的，在同一时代，希特勒规划柏林和墨索里尼规划罗马时也都是这样的。^[14] 在对民族认同的寻求中有对国际认可的内在需求。格尔兹说：“其中一个目标就是，要让人注意到，自己是世界上的一个成员。”^[15] 由于具有现代性的民族容易得到国际的认可和承认，这种对认可的需求就在民族认同和现代性之间制造了另外一种内在联系：一个民族只有成为现代的，才能得到尊重。

本书中讨论的最后一个都城是长春，它成为日本傀儡政权伪满洲国的新京。在中国 20 世纪的首都之中，它的规划是最宏大的。日本人设计的新京有宽阔的林荫大道、开阔的公园和绿地、巨大的阅兵场、现代地铁和宏伟的公共建筑。这是一个名副其实的殖民地首都，和东北其他新兴城市（如哈尔滨、大连）一样，虽然长春带有很明显的异族风格，但它也给我们提供了一个现代都市的模式，我们可以回顾一下中国对南京和北京的规划。

在对中国城市的研究中，通商口岸和都城、商业城市和行政城市、现代都市与传统的古城——是我们常见的比较。在对上海和北京的两种风格的研究中，京派与海派之别使这些对比得到了最清楚的表达。上海是发展迅速的现代都会，因充斥着金钱、摩登女郎和青帮而闻名于世；北京是故都，文化传统的宝藏^[16]。但这并不是中国独有的二分法，世界上很多新兴民族都在内地建都，力图使首善之区避开商业和殖民文化的污染：如土耳其的安卡拉（相对于伊斯坦布尔），巴基斯坦的伊斯兰堡（相对于卡拉奇），印度的新德里（相对于加尔各达和孟买），巴西的巴西利亚（相对于里约热内卢），澳大利亚的堪培拉（相对于悉尼），尼日利亚的阿布贾（相对于拉各斯），甚至美国的华盛顿（相对于纽约），都表现出这种区别。在上述的每一例中，新都的设计都是为了表现独特的民族认同，使之同港口（或殖民）都会那样的现代社会区别开。^[17]在中国，尽管港口和都城都相当重要，但这二者并未囊括现代中国的城市状况。

第三类城市（尤其从当代意识的层面说）是内陆城市。从很多方面看，这是一种特殊的现代都市类型，因为它的出现和飞速现代化的海岸正好形成对比。在通商口岸出现之前，沿海和内陆城市没有根本的区别。但在20世纪，尤其是在抗日战争时期，中国众多的沿海人民迁往内陆，内陆城市无一例外地被形容为落后、肮脏、疾疫流行、保守，缺乏文化和物质的地方。Lee McIsaac 记述了“下江人”所讲的战时重庆，1932年，日军攻打上海，逃往扬州等城市的难民所形容的扬州与此非常相似，^[18] 此类城市图景在巴金的《家》和茅盾的《虹》这些著名小说中俯拾皆是。^[19]

在抗战前，从未有过发展内地的长期全国计划——更没有像巴西那样以巴西利亚作为新中心发展全国的规划^[20]，也没有土耳其新建安卡拉或巴基斯坦新建伊斯兰堡那样的意图。只是战时的迫不得已才刺激了这方面的行动，由于战争使得大批士兵、学生和产业工人涌进重庆、成都、昆明、桂林、兰州和洛阳，这些城市的人口增加了50-100%。抗战同时



带来了公交车、汽车和柏油路。都市空间被重新划分，并引起种种相应的变化。^[21] 这些内地的战时工业在 1949 年以后延续发展下来，从第一个五年计划开始，内地城市工业化成为一项国家政策。^[22] 虽说沈从文等小说家和民俗研究将内地乡村描绘得非常美妙，但是很少有人讨论中国内地城市的独特地位。相反，有很多人用沿海城市（尤其是上海）那种不可企及的标准来衡量它们。^[23] 这当然表明，在界定中国城市的现代性时，上海是很重要的，但它同时也把内地城市看作是落后的。

在汪莉平研究杭州的文章中，我们看到了第四类城市，旅游城市。在 1949 年后的共和国，这些城市被称为“文化城市”，因为它们保留了中国传统文化的历史遗迹，因而得到认可和支援。^[24] 在民国时期，这类城市很少，但很重要，因为，只有在这里，人们才有意识地创造了一种独特的中国城市风景。杭州和苏州当然是最有名的了，但正如董悦在文中指出的，1928 年北京更名北平而不再是首都后，也跻身其列。这些城市为了发展旅游业而刻意地创造了传统（invention of tradition），旅游业也带来了城市自身的商品化。旅游业需要仔细地把现代设施（铁路、公交车、旅馆、饭店、纪念品商店和照相馆）和文化景观结合起来，使现代城市表现出历史的真实性。

David Buck 的文章引入了第五类城市，铁路城市。毫无疑问，铁路当然影响了多数中国大城市，它穿过城墙，使火车站周围成为各种活动的中心。火车站是旅馆、城市运输和商店的集中地；火车站对面的广场通常被看成是一个城市的窗口，象征这一城市的纪念性建筑物也常常建在车站广场。对政治要员的欢迎和送别仪式总要在车站举行（并在这里拍照）。虽然火车经过的城市都可能产生这种现象，但像长春、石家庄、郑州或徐州这样的城市，的确是由于铁路的出现而逐渐兴起的。这些铁路城市位于重要的铁路枢纽，几乎完全是从平地拔起（或极大地扩建了）的新城市。在东北，日本人经营的南满铁路株式会社规划和建造了长春的很大部分。这些城市是以公司办城市的形式出现的，它们产生了同别国的铁路城市（尤其是北美的）极其相似的形式和功能。



最有现代特色的都市类型是工业城市，而在民国时的中国却很少见。这正是中国经济发展缓慢和畸形的症结所在。1949年以后，相当一批城市可以算作工业城市，尤其是一五计划中重点发展的18个城市。在这个名单中，很多重要城市在民国时期主要是铁路城市（长春、石家庄、郑州和包头），其中还包括一些更纯粹的工业中心（如鞍山、洛阳、太原和兰州）。这些城市的工业发展大多是在日本傀儡满洲国之下或抗战之时开始的。在20世纪前期，中国的工业生产集中于通商口岸。上海（1937年，上海的工厂占全国的31%）主导了那时的工业生产，^[25]天津是华北的工业中心。但这些通商口岸首先是贸易、金融和服务业中心，不能算真正的工业城市。当时最接近纯粹工业城市的是矿业城市，如河北的唐山，是开滦煤矿的一个开采点（有七个矿井和4200名矿工），还有启新水泥公司及一个火车制造厂。唐山明显是个工业城镇，那里的大企业还设有学校、医院、浴池和公司住宅。^[26]但在民国时代，这样的城市是相当少见的。

最后一个都市类型应该算边境城市，Ppiper Rae Gaubatz曾经在别处讨论过。尤其是在中国的西北边境线，这类城市有很多特点。这些城市大多由汉人官吏所建，严格地建成四四方方的样式，行使行政中心的功能。但它们也很接近于二元城市，其间有明确的民族界限。在内蒙古，这种区分一般是在汉人商业城市和满蒙军营之间；在西北，则在汉人州府的高墙和回民聚落之间。^[27]我们在东北也可以略微见到这类二元性，哈尔滨有俄国，长春有日本，南满城市的二元性与通商口岸遥相呼应，在城市布局的计划中，具体体现了殖民地的特性。

现代中国城市之区别于古代城市，不仅在于功能与形态的多样化，而且在于城市之间的等级序列。在王朝统治时期，中国城市都是单一级序中的一部分。这个级序以高居帝都的天子为中心，下面依次是省、府、州、县。政令、礼乐和各级科举考试形成了科层链，体现着这种等级体系。在每个级别上，建筑、官员的活动和其他具体的象征都形成统一的体系，让我们看到帝国体制的一体性。但到了现代，通商口岸（尤其是

上海)对政治中心的核心地位提出了挑战,于是,在现代的沿海地区和“落后的”内地之间,因发展程度不同而形成了新的等级。

通商口岸的都会和民族政治中心之间形成了一种二分——这正是现代性与民族认同之间的矛盾在城市中的体现。从这种二分的角度分析中国城市的新发展,确实很有诱惑力。但却过于简单。现代交通手段把所有这些城市连接成一个整体:政治、经济和文化精英可以借助铁路或轮船在其间往来穿梭。比起帝政时代,现代资本主义要求政治和经济两个领域充分分离,但现代国家却应该和新的工业与金融权力建立紧密联系。因此,1927年,国民党把首都从北京迁到了南京,很大程度上是为了靠近上海这个经济中心。由于上海在经济领域的成功,它在文化领域中的主导地位也逐渐显示出来。从满清宫廷发展起来的京剧在民国初年被提升为“国剧”,哪个京剧演员如果不曾成功地前往上海的新戏院演出,就很难成为名角。^[28] 外国人也许会把上海这样的大都会当作“东方的巴黎”,但是上海市民不仅喜欢京剧,而且挚爱中国历史和文化,因而他们是到杭州旅游的主要游客。现代性和民族认同之间虽然有内在的矛盾,但这两者却被牢牢地联结在一起,对于现代中国城市的结构来说,这种联结是相当基本的。

现代规划

虽说现代城市类型多种多样,中国城市的改建方案却相当一致。这种一致性不但反映了现代性较为普遍的特点,也反映了改革方案大多依据同一模式:即西方和日本的城市规划,还有眼前的例子:香港和口岸租界里新的城市秩序。1879年,康有为第一次来到香港,看到洋房华丽,街道整洁,治安有序,颇为震动。^[29] 当然,这些地方正是西方城市改革的肇始之处。这场改革是从对公共卫生的关注(以及它对工业生产的影响)开始的。在英国,1842年,实用主义的官员 Edward Chadwick 撰写了《卫生报告》(Sanitary Report),随后,又有研究将1848—1849年度

和 1853—1854 年度的霍乱流行归因于水源污染，这两个关键事件促使人们系统地改善公共卫生和城市规划。^[30] 在巴黎，郝斯曼男爵（Baron Haussmann）的规划方案包括拓宽林荫路 and 美化街景等，还有建筑规则的统一法令，调整新公寓的外观，建立安全供水，下水道也要非常干净，这些城市公共措施本身就吸引了不少游客的注意。^[31]

据说，1848 年革命将“健康、净化、通风、流动的话语”赋予政治意义，而促进了郝斯曼的城建措施。^[32] 中国的政治危机同西方的一样重要。本书中所描述的天津卫生改革是在 1900—1901 年八国联军占领期间开始的。辛亥革命的胜利给杭州和北京带来了基础性的变革；新政权在 20 年代对广州和成都进行了城市改革；1927 年后，国民党的当政对南京的改造和上海的城市改革非常重要。在全国范围内，革命提供了一个机会，以清除旧秩序的政治腐败和环境混乱，创造一套崭新、洁净、有效的城市秩序。

20 年代的国民革命为有技术专长的年轻官员提供了一个特殊的机会，使他们可以实现城市改革的宏大计划。其中很多人留学外国，当代城市规划这一专业在 Le Courbusier、Lewis Mumford、Frederick Osborn 等人的影响下提高了地位。在广州、上海和南京等国民党的重镇，这些受过西方训练的建筑师和工程师对城市改造的规划有着极为重要的作用，另有些外籍顾问也发挥了重要作用。^[33] 在新的上海市政府，负责卫生、教育、公共建设和公共设施等技术部门的负责人一般在大学里受过新式技术训练，很多还是在海外受的训练。^[34] 在东南沿海，厦门的华侨为城市迅速实现现代化提供了资金、技术和政治意愿。^[35]

在一个又一个的城市里，城市改革的项目几乎相同，而且经常按相同的顺序进行。一般地，第一步就是拆掉城墙，然后总是在原来城墙所在的地方建造宽阔的环城柏油路，这条路上总是主要走电车。在广州，拆城墙的任务就包给了电车公司，条件是该公司有权使用这条线路。拆城墙是为了撤除壁垒，鼓励商业流通，欧洲城市拆城墙也来自同一动力。^[36] 经济发展的新话语战胜了过去对安全的关注，对商品和

人民流动的控制转变为对它们的促进，拆城墙的工程正体现了此种转变。

同样，各城市将中心大道拓宽、修直和铺柏油的工程也来自对商业流通的关注。在明清时期，中国所有的城市都面临着人口压力，随着商业经济的发展，店铺和摊点也在迅速增加，这使得最初的城市规划中的宽阔大道越来越窄。尤其是在华北，一些道路上淤积了几百年的灰尘和垃圾，非常肮脏，一到雨季就成为一片泽国，无法通行。民国初期，蚕食街道的摊点和店面被清理了，重建了笔直的大道。遍及各处的柏油路引进了一种新的交通工具：人力车，这种车迅速普及全国；到二三十年代，大些的城市又发展了电车和公交车线路。^[37]

公共卫生在哪里都是被重视的：它包括净水、居民区和粪便的夜间按时清理、公共厕所、垃圾处理、灭鼠等——这是一套相当彻底的工作，使城市看上去和闻上去都很干净。^[38] 在本书中，Ruth Rogaski 描述了天津的这项工程。对公共卫生的关注引进了种痘和检疫技术，可以防止疾病传染，对卖淫的登记和检查可以控制性病，学校中的健康检查保证了未来市民的健康。同样，对毒品，特别是鸦片的控制不仅是为了减少犯罪活动，而且是为了有一个强大而健康的中国国民。

为了执行这种干预人身的监控和对公共行为的训导，中国的城市都组织了警察体系，这成为改进城市社会的最初步骤之一。警察是市政改革显而易见的成果，用 David Strand 的话说，“是街道一级的官僚体系，是中国现代国家的开路先锋。”^[39] 他们的职责远远不只是制裁罪行。他们也收税，以支付自己的开支，为市政府提供资金；他们检查卖吃食的小贩，禁止在公共场合吐痰和大小便，保护了公共健康；他们执行对吸毒、赌博、卖淫和乞讨的强制法令，以提倡公共道德。这样，警察充当了“民间教士”（domestic missionary）的角色^[40]，以一种前所未有的人身干预，提倡（和限制）相当一部分公共行为。这种人身干涉即使在戒备森严的帝都也是从所未见的。1927年后，在国民政府独裁统治下，他们的职责进一步扩展，包括了书报检查、信件检查和政治控制。他们的权力如此之大，魏斐德（Frederic Wakeman）在他对上海警察的研究中，

把他们同他所谓的“市政独裁”联系起来。^[41]

为了完成和指导城市改革，需要一些新的机构。帝政时期，城市并不是独立的行政单位。它们最多只是一县或一府的衙门所在地，职责所辖包括相当一部分农村。多数大城市和省会被分成了两个独立的县，如本书中所讲的广州。在通商口岸，租界地自治权妨碍了城市管理的统一。为了协调进行城市规划和改革需要建立新的市政制度。民国初年，这种制度首先在北京建立，1919年，由国家法令认可下来。1921年，在国民党统治下的广州形成了自己的市政模式。20年代，全国的专业刊物和政治团体展开了对市政建设的广泛讨论，在这个背景下，其他城市也先后建立了自己的市政机关。^[42]

国民党政权的南京时期（1927—1937），市政制度基本到位了，很多城市开始了大规模的建设规划。在本书中，Charles Musgrove 讨论了国民政府在南京建设新都的规划。Christian Henriot 和 Kerrie MacPherson 已描述过大上海规划中建设全新市中心的计划。^[43]但在这两个规划中，财政短缺阻碍了宏大计划的完成。不过在环境允许的条件下，市政府的资金一旦稍为充足，城市改造的成果就会相当显著。例如在杭州，西湖边的很多贵重地产原属满清八旗军营，辛亥革命后，民国政权将其没收，并用于城市发展。

城市改造是一项投入极高的事业。历史上最成功的城市改造是郝斯曼对巴黎的改造，这是在繁冗的赤字中完成的。在几十年的时间里，经济增长每隔一段就带来税收增加。根据税收的增加，市政又借款以还前债。债务越滚越多，到1870年已达2.5亿法郎。这时候，所需费用吞掉了城市预算的44%，人民怨声载道，郝斯曼被赶下了台。^[44]上海的城市改造也依靠了债务，而即使这个中国最富的城市，也很难提供足够的税收来完成如此庞大的计划（特别是在1932年日军的毁灭性攻击之后）。^[45]为了镇压共产党和准备抗日，国民政府的预算以军事优先，因此也影响了南京的新都建设速度。

新的市政工程资金短缺，很多现代化项目被转给私营企业。公共设

施（其中水电是最重要的）几乎完全由私营公司提供——而且经常是外资企业。这些公司的逻辑是要赢利，因而，公共利益和公司之间产生了持久的斗争，再加上现代化和民族主权立场之间的冲突，这种斗争更复杂了。〔46〕

新城市景观 对城市空间的重组是现代化规程中的一个基本部分。在北京，朝廷举行典礼的场所变成了公园。〔47〕在欧美“美化城市”运动的影响下，各城市的主要街道两旁种满了树木，既有了绿荫，也可赏心悦目。对于现代市民来说，有一套现代化的公共建筑是很重要的，因而各地城市都建起了公共图书馆、博物馆、大礼堂、展览馆和运动场。一些空地被清理干净，建成广场，并树起爱国或革命的纪念碑——不过它们很少得到公众的热情支持。市民们更向往的是城市娱乐的新场所：剧院、影院、舞厅、游乐中心、咖啡馆、饭店和宾馆。

民国时期，重要的城市街道在晚间都是灯火辉煌，起先用汽灯，后来用电灯。当然，上海是最先安装街灯的城市，热闹的娱乐活动可在晚间举行，所以上海曾被称做“不夜城”。〔48〕“光明的城市”征服了黑暗，无论白天黑夜人们都可以安全地逛街闲走。华灯点缀的街道成为现代性的典型标志。〔49〕

传统的中国城市有一个特点，就是没有明确的市中心。身份认同主要决定于居住地。不同的区域都有自己的宗教团体，礼敬该地的土地公。〔50〕日常用品的购买主要靠走街串巷的小贩或附近的集市或店铺。主要的集市一般位于城门附近，甚至会在城外。在上海和广州这样重要的贸易中心，主要的商业区就在城外。那里有用于地区间交易的仓库和市场，还有各地的钱庄和会馆，可以满足各个商业区域的经济、政治和文化需求。〔51〕

20世纪的城市无一例外都有一个有清晰可辨的“市中心”，这个市中心的重要特点是集中了市内的零售商业，并以此为主。Michael Tsin描述了广州的这个转变过程，该城放弃了西关原有的商业区，而将署衙所在之处转变为市中心，同时兴建了百货商店，并设置了公交车站与电车站

供顾客来往。杭州把原来的满洲兵营改造成新市场，使之成为旅游业和商业的中心，取代了原位于城隍山周围的老商业区。重庆和武昌也兴建了新市场。如此看来，在民国初期，这类“新市场”很受城市规划者的推崇。上海的南京路位于公共租界，成为全国奋力模仿的样板：这是一个宽阔、洁净、整齐的商业和娱乐中心，到处是商场、宾馆、饭店，和高级影院。^[52]

市中心并不是现代城市唯一的新中心。火车站及其对面的广场是另一种中心，遍布着商店和宾馆，经常举行全城的仪式。除此之外，还有董悦在研究北京的文章中指出的一些其他的中心，包括新开放的公园、博物馆和运动场。这些地方不仅提供了空气新鲜、可供人休闲的场所，而且还成为娱乐、公民教育和政治游行的中心。所有这些中心最醒目也最重要的特点是，它们的核心建筑（商场、火车站、宾馆、影院、公园和博物馆）都是现代城市的创造，是一种崭新的现象，这使得互不知名的陌生人以新的方式走到一起，为现代都市创造了新的社会纽带。

要兴建这样的中心，必须有现代运输方式，使人们可以离开自己的居住区域。所有的现代城市都有一个重要特点，就是流动性增加了，商品和人口的流通加快了。现代性带来了流动，使人们跨越社会的和物质的界限。^[53] 在中国，随着主要道路的铺设，出现了人力车、电车和公交车，它们促进了这种流通，也促成了市中心的出现。

城市认同，城市行为

城市之间也出现了新的流动。没有这种流动，旅游城市杭州的发展就是不可想象的。民国时期，轮船和火车（尤其是火车）的出现造就了一个新的阶层，其成员是一些“居无定所”的城里人。Brett Sheehan 在分析现代银行家时提到了这一现象。钱的推动作用发挥到了极至，能带着这些银行家到处跑。此外，娱乐也是这样的，而在某种程度上，知识精英也总是在北京、天津、上海和广州之间穿梭——在抗战期间，他们还

将城市生活方式带到了重庆、成都和昆明等内陆地区。

其他的现代通讯方式亦将 20 世纪的中国城市连接起来，更加促成了城市特有的现代文化。其中最重要的也许算是电影，这是一种仅限于城市的传媒，其内容以描写城市题材为主。电影是典型的现代传媒，因为它使人们可以幻想各种各样的未来。^[54]而报刊等文字传媒也是很重要的，由于有了邮政，有了铁路和轮船运输，上海报刊得以充斥全国市场。这些传媒主要针对“小市民”，但实际上读者可以是每个中国城市里的居民。^[55]

美国汉学研究里有一种普遍的观点，认为在中国的传统文化中，城乡之间没有清晰的文化界限，而只有一种“城乡连续性”。^[56]最近已有论者对这种观点提出了质疑，认为明清时代存在“独特的城市文化”，^[57]这种文化体现在小说里、城居富商和文人的生活方式里，体现在书坊、古董行、妓院和茶馆里，这种生活方式与乡土生活大异其趣。我个人更倾向于这种新观点，但无论明清时期的情况如何，现代中国的城乡鸿沟确实是清晰而真实的，这应该不太成问题。^[58]

随着城市的现代化，现代性的定义也同城市结合起来。如果说古代中国的“农”字并无贬义，现代的“土包子”这个词可是颇为轻蔑了。从城市的立场来看，农民是“落后”、迷信和保守的。城乡差别随处可见。城里人穿得五光十色：20 年代中期以后，很多男人不再穿长袍，穿上了西装、制服或新式的中山装；女人穿裙子和短衫，或是穿旗袍（这本身是一种现代的发明），乡下人会觉得太露了。女人剪短发或留长发；男人则抹头油，把头发梳在脑后，或是戴上一顶软帽。年轻男女自己居住，或是和朋友同事们在一起，或是在公司的宿舍里。由于和父母分开来往，他们获得了前所未有的自由，这体现在他们的社会生活和性生活中。^[59]

城市中的工作还导致了一种新的时间意识。城市工作按阳历、星期和 24 小时安排。按钟表工作不仅约束了生活，而且加快了生活节奏；星期制有了周末，人们有了休闲时间。于是出现了典型的都市行为：看电

影、购物；逛公园、参观博物馆、或看赛马和体育比赛；稍微不健康的活动还有：逛赌场、跳舞或嫖妓；或者是和朋友们吃喝一顿。在一些特定时候，人们还可以在周末去旅游点度假——乘火车，按程序游玩。^[60]

城市生活方式显然带来了新的自由。城市生活提供了各种娱乐方式和自我表达的机会，尤其受到年轻人的欢迎。这种自由并不局限于中上层阶级的男人。在上海，棉纺厂的女工积攒下自己微薄的收入，打扮起来，和朋友们去看电影、听戏和逛商店——有些人甚至还离开家庭，和工友们住在一起，以享受更大的自由。^[61]但正如从马克思到韦伯这些理论家所认识到的，现代性“是这样一种条件，它在赋予人们新权力的同时，也把他们限制起来了”。^[62]这些限制中，有些是靠法律维持的。在人们互不相识的城市中，社区里的互相约束削弱了，警察对公共行为强加了新的限制。在街上流浪、无照贩卖、阻碍交通、奇装异服、乱扔垃圾、随地吐痰、便溺和“扰乱安宁”都会受到惩罚。

巴金的小说《家》中有一些场景给人留下了难以磨灭的印象，其中之一就是，在成都这个保守的“前现代”城市，有教养的上层妇女只能坐着密闭的轿子抛头露面。^[63]现代城市向妇女开放了街道和公共场所，性别关系大不一样了，这也需要一系列新规则。有些生活指南向来访者介绍城市生活的新条规，非常详细地记录了城市里的规范。一本1911年的天津指南列出了有关公共生活的125条规则，例如，不准男人和年轻女子一起乘坐人力车，也不能携手走进公共澡堂，当女学生或女工们进出学校工厂时，不准年轻男子围观取笑。^[64]后来，妇女看戏被接受，并流行起来，很多城市出笼了新的规则，为妇女提供单独的入口，楼上安排了单独的包厢。

并不只是官方条规在训练人们适应城市行为的新模式。新的、流动性的、不针对具体人的现代性，也影响了人与人之间的行为，特别是两性间的行为。鲁迅有一篇著名的杂文“上海的少女”，描写“惯在上海生活”的女性所表现出的神气，“是在招摇，也在固守，在罗致，也在抵



御，像一切异性的亲人，也像一切异性的敌人。”她们用这种方式和城市店铺里的店员等陌生人打交道。公共行为就这样逐渐发生着变化，也影响到了男人：

“在上海生活，穿时髦衣服的比土气的便宜。如果一身旧衣服，公共电车的车掌会不照你的话停车，公园看守会格外认真的检查入门券，大宅子或大客厅的门丁会不许你走正门。所以，有些人宁可居斗室，喂臭虫，一条洋服裤子却每晚必须压在枕头下，使两面裤腿上的折痕天天有棱角。”^[65]

超越上海

我引用了鲁迅描述上海风俗的文章，实际上还是在遵循传统的观念，即，把上海当作现代中国城市的代表。我在本书前言中已经说过，本文集肇端于一个名为“超越上海”的研讨会。我们的目的是要组织一组对上海之外的城市研究，以体现现代中国城市生活的全貌和其间的差异。

但超越上海并不意味着忽视上海。也许，上海不一定像 Rhoads Murphy 1953 年著作的副标题所说的，是“理解现代中国的钥匙”，但在全国范围内，它依然是最具支配性的城市。施坚雅强有力地证明，明清时期并没有一个统一的城市体制，而是有九个区域性的城市体制。^[66] 这个论点的核心就是，全国并没有一个支配性的经济和人口中心。但是，到了 20 世纪 30 年代，在经济领域就不是这样了：上海的经济支配地位已不可动摇了（也许要除去日占伪满洲国一隅）。在 30 年代，估计上海的产业工人占全国的 43%，工业生产占全国的 51%。^[67] 金融领域的情况更为明显，据 Brett Sheehan 的统计，1935 年在中国的 23 个最大的银行中，总部在上海的银行占有了 97.9% 的资产。

上海的支配地位不仅在经济上，它对文化的影响也非常大。中国的



一些主要出版社，比如商务印书馆就在上海。全国发行的一些重要报刊也在上海出版。新的电影工业几乎全部集中在上海，广告业自然也要在这个中国最大的商业中心扎根。只有北京，作为大学和文化中心，可以和上海抗衡。^[68] 上海的现代文化事业使它既成为一个样板，也成为一个磁场。在巴金的畅销小说《家》里，主人公之一，反叛英雄觉慧在逃离了家乡之后，立即奔向上海，“在那里新的一切正在生长”^[69]。不能去上海的人也在模仿那里的生活方式，比如在天津，一本 1921 年的生活指南便不无悲哀地写道：“一切都跟上海学。”^[70] 再如昆明，城市在抗战时扩建，出现了一种“上海风格的商业干道，沿街兴建了四五层的楼房和一些西式建筑”。^[71]

上海在经济和文化上的影响极大，因而，这个城市的“意义超越了它自己的范围”。^[72] 在 Lee McIsaac 讨论抗战时期重庆的文章里，我们可以清晰地看到这一点。在那里，“下江人”评价陪都是否进步、是否现代的标准完全来自上海：“大厦、影院、咖啡馆、西式餐厅、光亮的轿车、公交车和霓虹灯。”人们也许会觉得，既然重庆是新都，它就应该和南京相比，但事情并非如此。只有上海是现代化的真正标准。

几乎每个城市都或多或少地和上海发生联系。杭州作为旅游城市的崛起，是因为它靠近上海，接近那里的新兴中产阶级——这个阶级希望逃出西化的口岸，寻求“真正”中国的文化。天津的银行和银行家与上海及其金融精英联系紧密。而以传统和文化标榜自身的北京，其形成过程显然是要对抗上海粗俗的商业文化。

为了历史的空间

北京和杭州的情况告诉我们，上海影响虽大，它毕竟不是全中国。在现代化与中华民族认同的冲突中，上海当然代表了现代性。但现代中国还得为中国找块地方，找一个可以让历史回顾的空间。即使是在上海，为筹建规划新市中心的第一批建筑就受到了指责，因为它们没有把“传

统中国的建筑同现代城市规划结合起来”。^[73]

在新兴的民族国家中，将民族风格同现代建筑材料结合起来的愿望是一个常见的题目。在设计国都时，人们尤其会清楚地意识到这一点，规划者会“仔细地规整建筑环境，从而形成一种民族认同”。^[74] Charles Musgrove 在研究南京的文章中考察了中国在这方面的努力。在一百年前，Louis Sullivan 阐明了现代建筑的经典原则：“形式服从功能。”^[75] 因而，多数现代建筑的形式由它们的现代功能决定，而民族认同只能体现在装饰上，尤其是屋顶。^[76] 实际上，这种设计方案总是勾画出民族形式与现代结构之间明确的区分，民族形式是为了满足人们的情感，现代结构则体现了科学的理性原则。^[77]

总体上讲，国民政府的民族纪念碑修建工程并不成功。董悦与 Lee McIsaac 的文章分别提到了这一点。北京纪念革命英雄的工程徒劳无功，而重庆的“精神堡垒”在修建后不久就倒塌了。不过也有例外，就民族象征的纪念物来说，最成功的例子就是南京的中山陵，它坐落在市郊，景色怡人，如同花园，而且与附近明太祖的孝陵交相辉映。^[78] Musgrove 指出，国家本来还想把政府官邸建在中山陵脚下，但因财政问题未能成功；其附近还建造了中央体育场，1933年，在那里举办了全国运动会。^[79] 这些新式建筑的建造是为了提高民族认同，例如建造运动场举办大型体育比赛来展现新的国体，修建博物馆和图书馆来提高国民的修养，而为上演传统京剧——民国时期称为“国剧”——的新式戏院，在京津沪三大城市亦修建了不少。^[80]

通过对城市中历史的遗存的维修和保护提高了民族认同。汪莉平和董悦在研究杭州和北京的文章中阐述得最为清楚。对杭州来说，城市改建，亦即“传统的创造”的最大目标就是为了满足现代上海新兴中产阶级的需要。而在北京，民国的国民则可以在新开放的满清宫殿和花园里，陶冶性情，尽心地追忆本民族的辉煌过去。在这些城市，市政府极力促进对历史遗迹的保护，这成为他们城市改造方略的一部分。

不过，中国真正的民族认同是在一些小的、不太起眼的私人地方上

保留下来的。如果说民国时期大型的公共建筑主要以西式为主，那么民居及其室内的布置则主要按中国情调安排。我们也许可以这样说，由于城市的改造，很多中国城里人的生活方式也随之而变。虽然回到家里大多数中国人仍然过着中国式的生活，但在公共场合，他们的生活却受到现代化的很多影响（这很像我们惯常听到的一种说法，即士大夫在庙堂是儒家，在田园是道家）。当然，在家庭、小巷和邻里之中——远离大街和华灯的地方——，有充足的历史空间，在中国现代城市里，也有足够的民族认同。

本书的结构

本书分为三大部分：现代化城市、传统和现代性、城市与民族性。首先，我们安排了对现代城市的五篇研究。Michael Tsin 研究广州的文章向我们介绍了这个现代城市的新空间秩序。他的文章涉及范围很广，从街道到市政统计，从卫生到社会调查，从公园到百货商店，考察了现代规划带来的双重逻辑：解放和纪律。广州是国民党在 20 年代建造的新的政治中心，作者在这里看到了一种新的政治理性，考察了一种新的空间秩序，使一个“对完整的、理性的和有序的政权的想象”成为可能。

离开广州，我们再来看两篇研究天津的文章。Ruth Rogaski 在研究这个北方港口的文章中考察了公共卫生，还考察了城市为净化视野和空气带来的新社会规范。在天津的“多元殖民地”，租界地使得主权被分裂，控制病菌流散相当艰巨。但是，城市还是被当成“可医治的对象”（福柯的概念），得到了有力的治理。为了保证水源清洁和垃圾的处理，其结果是出现了新的、更加干预人的社会控制形式。

对公共卫生的保护需要对城市居民的行为加以监察。Brett Sheehan 写到了另外一种“城市行为”，即都市银行家的专业化，他们的团体形象是典型中国现代城市金钱的化身。作者有力地讲到，银行及其分行在经济上把中国城市联结起来，而银行家们则形成了他们自己的社会网络，他



们的社会圈子赋予他们一种特定的城市认同；但这种身份并不固着在哪个特定的城市。有趣的是，30年代，各银行和银行家们都开始关心起乡村贷款来，这使他们试图重建与乡村社会的联系，几乎同时，作家和学者们也对农村题材表现出了新的兴趣——无疑，这是受到了农民中日益增长的红军革命的影响。

我们离开沿海港口，来到完全不同的一种殖民统治类型，看一下 David Buck 所写的长春的历史。Buck 把这个东北城市的发展划分成三个阶段：作为边疆城镇、铁路城镇和乌托邦式首都的三个阶段。它最初是东三省北部的一个边疆贸易中心，随着俄国和日本先后兴办铁路而发展起来。作为一个铁路城镇，它在一些方面很像北美的铁路城市，街道整齐划一，居民区和商业区界线分明；由于有殖民规划者，它还呈现出二元的城市形态，很像通商口岸。最后一个阶段，是作为乌托邦式首都的阶段，这在文章中有详细论述。我们看到，这里同当时的乌托邦设想有很多联系，其日本设计者曾向 Le Corbusier 学习过，此外，我们也可以看到日本殖民地建筑所特有的“亚洲共荣”的风格，这种风格把现代功能主义和亚洲传统结合了起来。城里的中轴街道、宽阔的广场和巨大的公园使长春在中国城市中呈现出一种独特的现代殖民面貌，Buck 的论文巧妙地挖掘出这个乌托邦殖民首都那已被遗忘的历史。

这部分的最后一篇文章是 Kristin Stapleton 的，她证明了一个重要事实：现代化的城市改革并不仅仅限于通商口岸或殖民首都。她的文章研究军阀杨森的城市改革措施，表明了，在 20 年代，追求更激进的市政和建设运动实际上是遍及全国的。专业刊物和各种政治团体鸣锣开道，市政改革的提倡者呼吁更好更干净的街道、下水道、厕所、公园和树木——所有这些甚至改变了成都这个相当内陆的城市。杨森的独裁作风使他很快就下了台，但是，他所开启的改革规划在他离开后还是相当有效地进行了下去。

第二部分的三篇论文考察传统和现代性。第一篇文章是汪莉平研究旅游城市杭州的。辛亥革命以后，杭州的城市景观大为改观，原来在西

湖边的八旗满城变成了新市场。为了向上海新兴中产阶级的游客服务，湖畔的文化公园同时创造了传统和现代。在杭州提倡文人士大夫传统的文化的同时，却忽视并压制了城隍山周围旧的宗教和商业中心。城市为了发展旅游业，虽然过去的精英文化得到了细心的改造，但原来每年春季的上香时节连接城乡的民间宗教传统却被压制了。

然后是董悦写北京的文章，我们看到，故都的民国精英试图重新塑造城市，使它变成一个文化城，以对抗惟利是图的西化上海。北京和杭州一样，也想塑造一幅“中国”形象，尤其是在1928年它不再是国都之后，开始系统地发展旅游业——虽说它的旅游业是专门针对外国人的。结果，城市被商品化，“中国传统”被展示出来。于是，过去被延续了下来，不是作为民族历史的一部分，而是作为“器物”延续下来——这是分散在各处的物质形式，抵抗了大工业时代对地方认同的侵蚀。

我们看到北京要保存故都的历史遗迹，而 Charles Musgrove 的文章则分析了国民政府在南京建设新都的过程。在海外受过训练的建筑师、工程师和一些美国顾问一起按国际标准设计了一个现代首都。他们关心的是巨大的公共空间和生动的街景，与中国关于都城布局的传统观念做了彻底的决裂。但在建筑上，南京还是要创造一种“有中国特色的现代性”——其建筑的基本形式来自现代化的功能考虑，但在审美和具有象征意味的装饰部分上（尤其是屋顶）却体现了中国传统的连续性。

第三部分集中于城市与民族性的主题，考察了中国的两个抗战时期的首都。1937年，日军入侵中国，国民政府被迫内迁。国民党不愿承认自己放弃了沿海地区，因而只是把武汉和重庆当作战时陪都，没有过多地改造这两个城市的外观。二三十年代，两个城市虽然都经历了某些改造（武汉比重庆改造得更多），但最引人注目的是政治文化上的改造，使它们成为中华民族的象征。

Stephen Makinnon 强调了武汉独特的革命传统：辛亥革命在这里爆发，1927年，国民党左派曾在此建立首都。1938年，武汉三镇这个著名的工商都市，再次成为中国的首都，当时是抗战的第一年，政治宽容和

多元性是前所未有的。Mackinnon 的文章再现了中国乃至世界的文化名流会聚武汉的盛况：其中有作家、戏剧家、新闻记者、电影摄制家和医生。他们加入到武汉三镇的政客、学生和产业工人当中，创造了中国历史上一个很独特的时刻。武汉成为“中国的马德里”，不仅象征着中华民族，而且象征了中国未来民主政治欣欣向荣的愿望。

Lee McIsaac 研究了抗战时的重庆。国民政府溯长江而上，进一步向内陆迁徙，重庆是最后一站。作者描述了城市景观中明显的二元性：临江地带肮脏、“落后”，鼠疫流行；但在山崖顶上的半个城市却以现代方式实行管理（清扫街道，赶走乞丐和娼妓）。现代化的一面很重要，因为要给外国官员和记者看。而在市政方面，“下江的”外来人负责现代化的市政管理。造成了沿海、内陆——现代、落后的两极分化。国民政府吸引全国人民来到重庆，使该城成为全民族的一个缩影，然而现代领导人和“落后”城市之间象征性的二元分化不可避免地把抗战时的重庆居民分成了两部分。

本书中的最后两篇文章是前面十篇的评议。Jeffrey Wasserstrom 提出了他对上海的观点，因为上海是一个非常重要、而又研究极多的城市，是中国城市现代化的象征。上海这个城市是中国其他城市都不能忽视的。其他城市的居民和领导总以某种方式体现出对上海模式的嫉妒、模仿、防范、研究或批判。本书中的很多文章考察了一些城市针对上海的各种实际的或假想的策略。Wasserstrom 考察了“上海例外论”的各种表达方式，尤其考察了“上海不是中国”这个复杂的观念。他考察了人们把上海同中国其他城市对比和对立的各种方式。他在结论中指出，这些比较之所以如此困难，一个原因是，实际上存在很多个上海。上海的这种多元性使它很像其他的现代城市：伦敦、纽约、洛杉矶等。我们其实可以说，上海的多元性乃是它的现代性的另一方面。

本书的最末一篇文章是 David Strand 的，他不仅评议了前面几章，而且瞻望了现代中国城市研究的下一阶段。他考察了这个时期中国城市的各个方面，分析了新技术和旧习惯之间、城市想象和物质文化之间、对

变革的抗拒和新兴城市复合体之间的互动。他的文章很具挑战性和启发性。他认为，城市改革确实有很多缺陷和失败，国家尚很弱小，无力规整和治理城市，因而改造规程尚不完善，但是，20世纪中国的城市经验在塑造中国未来的幻想中还是扮演了核心角色。

(吴飞 李静 译)

注 释

[1] 此文为周锡瑞教授为其所编英文论文集《超越上海》所著的序言，该书将在美国出版。

[2] 关于民族主义的著述卷帙浩繁，和我们的目的有关的最重要著作是：Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. (London: Verso, 1991); Ernest Gellner, *Nations and Nationalism* (Ithaca: Cornell University Press, 1983); Partha Catterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993); and E.J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth and Reality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990)。

[3] Clifford Geertz *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973), p.258.

[4] John A. Agnew, *Place and Politics: The Geographical Mediation of State and Society* (Boston: Allen and Unwin, 1987) .

[5] Marshall Berman, " Why modernity still matters" in Scott Lasch and Jonathan Friedman, *Modernity and Identity* (Oxford: Blackwell, 1992) ,pp. 35-36. 又见 Berman, *All That is Solid Melt Into Air* (New York, 1982) .

[6] Steinhardt, *Chinese Imperial City Planning* (Honolulu,1990) . Skinner, *The City in Late Imperial China* (Standford, 1977) . Sen-Dou Chang, *The*

Morphology of Walled Capitals, 见 Skinner 所编上书之第 75-100 页。

[7] Du Halde (1735) , 引自 Fernand Braudel, *Capitalism and Material Life* 一书译文,第 1400-1480 页。

[8] Murphey ,*Shanghai: Key to Modern China* (Cambridge, 1953) and "The Treaty Ports and China's Modernization" (1974) , in Elvin and Skinner, eds., 17-72; Zhang Yingjin, *The City in Modern Chinese Literature and Film: Configurations of Space, Time & Gender* (Standford, 1996) . 关于通商口岸和租借地的外交与经济史的叙述, 可参考张洪祥: 《近代中国通商口岸与租界》, 天津 1993; 关于华南五个通商口岸的历史, 参考张仲礼编《东南沿海城市与中国近代化》(上海: 上海人民出版社, 1996)。

[9] Macpherson, *A Wilderness of Marshs: The Origins of Public Health in Shanghai, 1843-1893* (HongKong, 1987) . Wakeman, *Policing Shanghai, 1927-1937* (Berkeley, 1995) ,pp.25-34. Coble, *The Shanghai Capitals and the Nationalist Government, 1927-1937* (Cambridge, Mass 1980) , p.12,pp.32-36.

[10] Johnson, *Shanghai: From Market Town to Treaty Port, 1074-1858* (Standford, 1995) ,pp.320-346.

[11] Schinz, *Cities in China* (Berlin, 1989) , p.171, cf.139.

[12] Steinhardt, *Chinese Imperial City Planning* (Honolulu,1990) . Skinner, *The City in Late Imperial China* (Standford, 1977) . Arthur Wright, "The Cosmology of the Chinese City" , 见 Skinner 所编上书. Sen-Dou Chang, *The Morphology of Walled Capitals*, 见 Skinner 所编上书之第 75-100 页。

[13] Dray-Novey, "Spatial Order and Police in Imperial Beijing" , 载于 *Journal of Asian Studies* 52 卷, 1993 (11 月) 第 4 期, p.885-992。

[14] Helmer, *Hitler's Berlin: The Speer Plans for Reshaping the Central City* (Ann Arbor, 1985) , pp.30-31.

[15] Greertz, *The Interpretation of Cultrues*, p.258.

[16] Zhang Yingjin, *The City in Modern Chinese Literature and Film: Configurations of Space, Time & Gender* (Standford, 1996) , pp.61-113.



[17] Vale , *Architecture, Power, and National Identity* (New York, 1992) . Vale 注意到并研究了其他一些例子, 包括坦桑尼亚的 Dodoma 的失败, 这个城市终究没能超过达累斯萨拉姆的核心地位。

[18] Finnane, " A Place in the Nation: Yangzhou and the Idle Talk of Controversy of 1934" , 载于 *Journal of Asian Studies* 53 卷, 1994 (11 月) 第 4 期, pp. 1150-1174。

[19] 巴金: *Family* (Prospect Heights, Illinois: Waveland Press, 1972) ; 茅盾: *Rainbow*, trans. By Madeleine Zelin (Berkeley: University of California Press, 1992) 。

[20] Holston, *The Modernist City: An Anthropological Critique of Brasilia* (Chicago, 1989) , pp.17-18.

[21] Gaubatz, *Beyond The Great Wall: Urban Form and Transformation on the Chinese Frontiers* (Standford, 1996) , pp. 91-92, p.96.

[22] Schintz, *Cities in China* (Berlin, 1989) , pp. 24-28, 126-131, 148-154, 272-279, 282-288, 291-297, 348-350.

[23] Finnane, " A Place in the Nation: Yangzhou and the Idle Talk of Controversy of 1934" , 载于 *Journal of Asian Studies* 53 卷, 1994 (11 月) 第 4 期, p. 1154, 1164. 又见 MaIsaac 在该卷中文章。

[24] 80 年代, 中国政府先是指定了 24 个这类城市, 后来增加为 62 个 (Schinz, *Cities in China*, 1989 , pp.41-42) 。

[25] Albert Feuerwerker, " Economics Trends, 1912-49" , *The Cambridge History of China, Volume 12: Republican China 1912-1949, Part I*, edited by John K. Fairbank (Cambridge University Press, 1983) , p.43.

[26] Schinz, *Cities in China*, pp.118-119.

[27] Gaubatz, *Beyond The Great Wall: Urban Form and Transformation on the Chinese Frontiers* (Standford, 1996) .

[28] Joshua Goldstein, " Theatrical Imagi-nations: Beijing Opera and China's Cultral Crisis, 1900-1937" (Ph.d. diss., University of California at

San Diego, 1999) .

[29] " Chronological Autobiography of K'ang Yu -wei," translated in Jung-pang Lo, ed. Kang Yu-wei: A biography and a Symposium (Tucson: University of Arizona Press, 1967) ,p.36.

[30] Ravetz, The Governace of Space: Town Planning in Modern Society (London, 1986) ., pp.40-42. MacPherson 1987, pp.40-42.

[31] Jordan, Transforming Paris: The Life and Labors of Baron Haussmann (New York, 1995) .

[32] Jordan, Transforming Paris: The Life and Labors of Baron Haussmann (New York, 1995) , 185.

[33] Cody, " American Planning in Republic China, 1911-1937," 载 (1996) Planning Perspectives 11: 339-377; MacPherson, " Designing China's Urban Future: the Greater Shanghai Plan, 1927-1937," 载 (1990) Planning Perspectives 5: 39-62。

[34] Henriot, Shanghai, 1927 -1937: Municipal Power, Locality, and Modernization (Berkeley, 1993) , 111-114.

[35] James A. Cook, Bridges to Modernity: Xiamen, Overseas Chinese and Southeast Coastal Modernization, 1843-1937 (Ph.D. diss., University of California at San Diego, 1998) , Chapter 6.

[36] Mumford, The City in History: Its Origins, Its Transformation, and Its Perspects (New York, 1961) , p.410; 关于 1912 年上海城墙的被毁和“共和路”的铺设, 见 MacPherson 1990, “Designing China's Urban Future: the Greater Shanghai Plan, 1927-1937,” p.47。

[37] Strand, Rickshaw Beijing: City people and Politics in the 1920s (Berkeley, 1989) , esp. 23-26; Lu Hanchao, Becoming Urban: Daily life in Early Twentieth-Century Shanghai (Berkeley, 1994) , Chapter 2.

[38] 关于上海租借地中早期的公共卫生努力, 见 MacPherson, A Wilderness of Marshes: The Origins of Public Health in Shanghai, 1843-1893,



Hong Kong, 1987。

[39] Strand, *Rickshaw Beijing: City people and Politics in the 1920s* (Berkeley, 1989), p.65.

[40] Storch, "The Policeman as Domestic Missionary: Urban Discipline and Popular Culture in North England, 1850-1880," 载 *Journal of Social History* 9, No. 4, pp.481-509.

[41] Wakeman, *Policing Shanghai, 1927-1937* (Berkeley, 1995), 212; Wakeman, "Licensing Leisure: The Chinese Nationalists' Attempt to Regulate Shanghai, 1927-1949," 载 *Journal of Asian Studies* 54, No.1 (February), pp. 19-20.

[42] Shi Mingzheng, "Beijing Transformations: Urban Infrastructure, Public works, and Social Change in the Chinese Capital, 1900-1928" (Ph.D. diss., Columbia University); and Kristin Stapleton in this volume.

[43] Henriot, *Shanghai, 1927-1937: Municipal Power, Locality, and Modernization* (Berkeley, 1993), pp.175-184; MacPherson 1990; 又见 Schinz, *Cities in China*, p.172, pp.178-79, 189-90.

[44] Jordan, *Transforming Paris: The Life and Labors of Baron Haussmann* (New York, 1995), pp.227-245。

[45] Henriot, *Shanghai, 1927-1937: Municipal Power, Locality, and Modernization* (Berkeley, 1993), pp.130-155, pp.175-84.

[46] Henriot, *Shanghai, 1927-1937: Municipal Power, Locality, and Modernization* (Berkeley, 1993), pp.173-175; 又见 Tsin 和 Rogaski in this volume。

[47] 除去 Dong 在本书中的文章外, 亦见 Mingzheng Shi, "From Imperial Gardens to Public Parks: The Transformation of Urban Space in Early Twentieth-Century Beijing," *Modern China* 24.3 (July 1998): pp.219-245。

[48] 张仲礼编《东南沿海城市与中国近代化》(上海: 上海人民出

版社, 1996), pp.577-78。

[49] Zhang Yingjin, *The City in Modern Chinese Literature and Film: Configurations of Space, Time, & Gender* (Stanford, 1996), pp.9-10; 参考 Berman, *All That is Social Melts into air* (New York, 1982), pp.183, 198。有关 St. Petersburg 的内容以及 David Nasaw, "Cities of Light, Landscapes of Pleasure," 载 David Ward 与 Oliver Zunz 编 *The Landscape of Modernity: Essays on New York City, 1900-1940* (New York: Russell Sage, 1992)。

[50] Skinner 编, *The City in Late Imperial China* (1977), pp.547-8; Sen-dou Chang, "The morphology of Walled Capitals," 载 Skinner 上书 99 页; Schipper, "Neighborhood Cult Associations in Traditional Tainan," 载 Skinner 上书。

[51] Skinner 上书, pp.527-528; Johnson, *Shanghai: From Market Town to Treaty Port, 1074-1858* (Stanford, 1995), pp.96-121; Antonia Finnane, "Yangzhou: A Central Place in the Ming," 载 Johnson 等编 *Cities of Jiangnan in Late Imperial China* (N.Y., 1993), pp.132-33。

[52] 最近一本书宣称“南京路反映了大上海, 大上海反映了全中国。”(程同一 [音译——译者], 《开埠——中国南京路 150 年》, 北京: 昆仑出版社 1996, 3)

[53] Mumford, *The City in History: Its Origins, Its Transformations, and Its Prospects* (N.Y., 1961), pp.368-70, 429; Sennet, *Flesh and Stone: The Body and the City in Western Civilization* (N.Y., 1994), pp.22-28, 257-258。

[54] Daniel Lerner, *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East* (New York: Free Press, 1958), pp.27-28, p.400。

[55] Wen-hsin Yeh, "Progressing Journalism and Shanghai's Petty Urbanities: Zou Daofen and the Shenghuo Weekly, 1926-1945," 载 Wakeman 与 Yeh 编 *Shanghai Sojourners* (Berkeley, 1992)。

[56] F.W.Mote 是这个观点最有力的支持者。见 Mote, "The Transformation of Nanking, 1350-1400", 载 Skinner 编 *The City in Late Imperial*

China (1977) ,pp.102-104;以及施坚雅的精彩评论, Skinner 上书, pp.268-69。

[57] Rowe, " Introduction," 载 Johnson 等编 *Cities of Jiangnan in Late Imperial China* (N.Y., 1993) , pp.13-15。

[58] Mann, "Urbanization and Historical Change in China," 载 *Modern China* 10, No.1 (January) , pp.79-113.特别是其中有关中国人关于“城乡分离 (Urban separateness)” 的共识的记载。

[59] Zhang Yingjin , *The City in Modern Chinese Literature and Film: Configurations of Space, Time and Gender* (1996) , pp.3-20; Lu Hanchao, *Becoming Urban: Daily Life in Early Twentieth-Century Shanghai* (待刊) , "Introduction," chapters 5-6。

[60] 对于这里的很多观点, 汪莉平应该负责, 见她的论文 (汪莉平, " Paradise for sale: Urban Space and Tourism in the Social Transformation of Hangzhou, 1589-1937," Doctoral dissertation. University of California, San Diego,1997) 和谈话。亦见叶文心 Wen-hsin Yeh, *Corporate Space, Communal Time: Everyday Life in Shanghai's Bank of China*, 载 *American Historical Review* 100, No.1 (February) : pp.97-122; 又 "Shanghai Modernity: Commerce and Culture in a Republican City," 载 *China Quarterly* 150 (July) :pp. 382, 384, 393。

[61] Honig, *Isters and Strangers: Women in the Shanghai Cotton Mills, 1919-1949* (Standford, 1986) ,pp.154-55, 159-64, 170.

[62] Berman, *All that is Social Melts Into Air* (N.Y., 1992) , p.42.

[63] Pa Chin (巴金) , *Family*, 1972, p.131。

[64] 史小川 (音译——译者) 《天津指南》 (1911), 2: 第45-51页。

[65] 鲁迅, “上海的少女” 《鲁迅全集》第四卷《南腔北调集》。

[66] Skinner 1977.

[67] Murphey, *Shanghai: Key to Modern China* (Combridge: Mass,1953) , p.166.

[68] Zhang Zhongli 1996, 21, pp.622-23; Cheng Tongyi 1996, p.106.

[69] Pa Chin (巴金) 1972, p.329.

[70] 无名氏《天津指南》(1921), 1: 4。

[71] Schinz, *Cities in China*, p.294.

[72] Finnane, "A Place in the Nation: Yangzhou and the Idle Talk of Controversy of 1934", 载于 *Journal of Asian Studies* 53 卷, 1994 (11 月) 第 4 期, p. 1154。

[73] MacPherson, "Designing China's Urban Future: the Greater Shanghai Plan, 1927-1937," 载 (1990) *Planning Perspectives* 5, p.49.

[74] Vale, *Architecture, Power and National Identity* (New Haven, 1992), p.42.

[75] 引自 Carol Willis, "Form Follows Finance: The Empire State Building," 载 Ward 与 Zunz 1992, p.162。

[76] Vale, *Architecture, Power and National Identity* (New Haven, 1992), p.273.

[77] Vale, *Architecture, Power and National Identity*, 94; Cody, "American Planning in Republic China, 1911-1937," 载 (1996) *Planning Perspectives* 11, p.357, 他在这里提到了“建筑怀旧”。

[78] 汪莉平: "Creating a National Symbol: The Sun Yatsen Memorial in Nanjing," 载 *Republican China* 21:2 (April), pp.23-63。

[79] Morris, Andrew D., *Cultivating the National Body: A History of Physical Culture in Republican China* (Ph.D.diss., University of California at San Diego, 1998), pp.367-385.

[80] Joshua Goldstein, *Theatrical Imaginations: Beijing Opera and China's Cultural Crisis, 1900-1937* (Ph.D.diss., University of California at San Diego, 1999) .



一书在手 纵览西方学术精华

The Problem of Modernity in The Developing Countries

人文译丛

后发展国家的现代性问题(下)

20世纪90年代中期以来，“现代性”问题成为我国学界关注的焦点，观点歧出、论争激烈，从介绍西学研究到关注中国问题，从现象描述、线索梳理到范畴讨论、结构剖析，对中国学界的现代性研究有相当大的引导和启发作用。本书提供了大量现代性经典文献，对学界把握西方现代性问题的源流，有相当大的价值。

作为源出于西方的学术话语，“现代性”已成为全球关注的问题，其得以在中国激起如此巨大的讨论热情，并将此前种种争论热点——“激进”与“保守”、“民族主义”与“全球化”等，都涵盖其中并得到充分展开，自然与当代中国的思想文化语境分不开，更与中国加速推进的现代化进程和政治经济形势，以及全球各种政治经济力量的消长博弈有着重大关联。本书围绕着“现代性”问题的几个方面来进行论述，重心则在中国学人立足于中国经验、中国情境对“现代性”问题的探寻与反思。

人文译丛