

汪晖

导论

冷战结束之后，为当代世界提供统一规划的抱负似乎只能由当代自由主义来承担了。但令人惊异的是，为柏林墙倒塌而欢呼的声浪尚未消失，种族、性别、民族-国家、跨国资本、大众传媒、全球化等概念已经以密集的方式成为当代世界的关注中心。这些主题还经常伴随对“西方倡议民主与自由主义为普遍价值，维持其军事优势与促进其经济利益的种种努力”^[1]的谴责。对于许多历史学家、社会学家、关注跨区域进程和全球体系的学者来说，无论在民族国家内部还是在全球范围的互动关系中，这些问题都不是新鲜的问题，因为它们困扰人类已有数世纪之久。但仅仅是在冷战结束之后，它们才从意识形态的严峻冲突背后凸现出来：那些刚刚为国家社会主义实践的失败而欢呼“历史终结”的人们，不得不重新面对当代世界的新的历史挑战。各式各样的马克思主义者和激进理论家从这些社会关系及其矛盾中发现了仍在延续的“历史”；而自由主义的理论家则发现，较之社会主义的历史实践，当代世界围绕这些问题而出现的文化、政治和经济诉求严重地冲击着自由主义的诸多前提，以至于像亨廷顿这样

的自由主义政治学家认为：社会主义与资本主义的冲突不过是西方文明的内部冲突，而当代的文化冲突则具有更为不可调和的性质。值得注意的是，传统马克思主义者关注的阶级、财产权等问题在当代世界并未消失，却没有引起自由主义者的深刻不安；而当代理论所关注的族性、性别以及民族主义问题不仅在理论上提出了对自由主义的挑战，而且也在民主法制国家内部激发了以“寻求自主性”为标记的社会运动（包括分离主义运动），进而导致了对现存政治制度和国际关系的严重质疑。问题的微妙之处在于，笼罩在“文化多元主义”这一笼统概念之下的部分权利诉求是从自由主义的平等政治中衍生出来的，但却对自由主义构成了极为尖锐的挑战。

本文主要是对当代自由主义及其内在矛盾的分析，共分四个部分。第一个部分扼要地解释当代世界的新的变化以及当代不同理论（特别是马克思主义和文化多元主义）对这些变化所作的解释。第二部分以泰勒和哈贝马斯为个案，研究民族国家内部关系中的集体权利诉求与个人本位的权利理论的矛盾。第三部分讨论自由主义理论在国际关系方面面临的困难，我选择了亨廷顿和罗尔斯关于国际关系的规范式研究作为这一部分的主要分析对象。第四部分试图从历史的视野分析“文化、市场社会与公共性问题”。简要地说，当代自由主义没有能力在一个同质化和异质化相互交织的世界里提供普遍主义的权利理论，我们必须重新回到历史的复杂关系中分析“公共性”丧失的历史原因，理解“公共性”与“差异性”的相关关系，并提供平等政治的新视野。这种“公共性”曾经是社会主义和自由主义作为一种反抗封建等级制的下层阶级的运动的共同前提，但在历史过程中却成为压制“差异性”的工具。换言之，“公共性”首先是对一切不平等

的等级关系的否定和对社会多样性的肯定，而不应是这样一种普遍主义的命题：用某种普遍的共有的东西去瓦解这个世界的各种文化特征，摧毁一切争取经济民主、政治民主和文化民主的社会运动以换取由资本控制的高度同质化的世界。“公共性”应该成为一种争取平等权利的战斗的呼唤。

本文是对当代自由主义的一些内在困境的分析，而不是对自由主义的总体评价。当代自由主义包含了复杂的内容和取向，从而不可能在“自由主义”这一总名之下加以讨论。提出这一点，是为了避免对“自由主义”作简单化的讨论。

1. 全球化与差异政治

女性主义、文化多元主义、民族主义以及反对以欧洲为中心的殖民主义遗产的斗争构成了当代文化论争的中心问题。尽管性别问题与族性问题不能混为一谈，但用哈贝马斯的话说，它们都是一些亲和现象。“这些现象都是些解放运动，它们的集体政治目标主要是从文化角度确定的，虽然其中不乏社会不平等、经济不平等以及政治依附性等问题。”^[2]这些解放运动诉诸“差异政治”和“认同政治”，把西方中心主义看作是殖民主义的当代延续。阿尔君·阿帕杜莱（Arjun Appadurai）在题为《全球文化经济中的断裂与差异》（Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy）一文中概括说：“今天全球互动的中心问题是文化同质化与异质化之间的紧张关系。”^[3]一方面各民族国家的经济和文化日益的全球化（左派的媒体研究经常从美国化或商品化的角度进行分析），另一方面则是各种寻求自主性的社

会运动的兴起。值得注意的是，这些社会运动及其为获取承认而进行的斗争并不能够简单地化约为反对西方文化霸权，它们的权利诉求是在复杂的现实关系中展开的。它们既表现为如加拿大的魁北克独立运动，前南斯拉夫的分裂和种族战争，前苏联解体并分裂为若干民族国家等不同的诉诸民族自决原则的运动，也表现为民族国家内部少数民族、妇女、同性恋群体等边缘群体对他们的社会权利的要求。这些运动仍然诉诸启蒙运动以降日渐深入人心的平等原则，但他们对平等的诉求并不仅仅表现为追求普遍主义的平等权利，而经常是以保存差异性为目标，力图通过认同政治建构不同形式的想象的共同体，从而把平等问题作为某种集体独特性的权利诉求。如果说自由主义的权利理论为先前的民族解放运动、民权运动和妇女运动提供了平等的基础，它的那种抹平差异的平等概念对于这些新近发生的“承认的需求”则是十分陌生的。

冷战的结束把这些新的世界关系从意识形态冲突的阴影中释放出来，资本主义和社会主义两个阵营的关系不再能够解释当代世界的图景。三个世界模式、边缘与中心模式、移民理论、过剩与匮乏模式、消费与生产者模式等理论构架也不足以解释当代世界的复杂性。从总的方面看，离开了现代资本主义及其全球化的历史，我们就没有可能理解这些发生在民族国家内部和国际关系领域的新的现象。当代世界的政治结构建立在过去几个世纪的全球互动关系之上，货币、贸易、征服和移民构成了 15 世纪直至 20 世纪的持久的跨社会纽带。这个进程由于 18 世纪末和 19 世纪的技术转移和飞速发展而加快了速度 (Bayly 1989)，最终构成了一个以欧洲资本为中心并遍及整个非欧洲世界的复杂的殖民体系：亚洲、非洲和拉丁美洲成为西方资本主义的边缘

区域，并通过农业和矿业的生产而加入到全球劳动分工之中。概括地说，这一过程包含了两个不同的方面：一方面是以民族国家体系为其政治形式的工业体系的形成，另一方面是这些殖民地和半殖民地的民族解放运动的发展，这两个方面共同提供了“建构民族性”（想象的共同体）这一风靡全球的民族主义运动（the imagined communities, Anderson 1983）的基本背景。^[4]按照安德森所谓“印刷资本主义”（print capitalism）的说法，大众文学（mass literacy）在建构民族性的过程中发挥了关键作用，因为印刷资本主义提供了人与人、群体与群体之间进行直接的交流的可能性。但这仅仅是问题的开始，本世纪以来，特别是第二次世界大战以来的科技进步，特别是交通和电子工业的发展已经把整个人类抛入到“地球村”之中：传统的距离感被深刻地改变了，本土与世界的关系变得含混了，于是理论家们开始探讨一种“能够解释这种无根性的理论。这种理论必须阐明：一方面是个人与个人以及群体与群体之间的异化状态和心理距离，另一方面则是那种天涯若比邻的电子幻觉。”^[5]

科学技术的发展加速了生产、贸易和消费的跨国化，从而最终导致民族国家的某些功能性变化。但是，在分析这一过程时应该防止过分地夸大民族国家的衰亡。在我看来，当代世界日益全球化的经济和文化关系没有发展出与之相应的新的政治形式，因而全球化的经济过程仍然是以民族国家体系作为其政治保障的。我们甚至可以进一步地说，民族国家正以前所未有的姿态积极地干预当代的经济过程，并把自己看作是全球经济活动的最大的代理人。在这个意义上，与其说民族国家衰落了，不如说民族国家正在改变其传统功能，全面地介入当代世界的社会关系。然而，现代世界的非领土化（deterritorialization）过程明显地改

变着民族国家的含义，这一过程与民族国家的自觉的功能调整完全一致。如果把非领土化政治看作是当代世界的一个根本性特点的话，那么，它深深地植根于民族（nations）与国家（states）的前所未有的敌对关系之中。“一方面民族（或者更确切地说，具有民族性观念的群体）力争夺取或共同掌握国家和国家政权，另一方面国家也力争夺取并垄断民族性观念（Baruah 1986; Chatterjee 1986; Nandy 1989）。一般而言，跨国分离主义运动，包括那些使用恐怖手段的运动，体现了民族对国家的追求：锡克族、斯里兰卡的泰米尔族、巴斯克人、摩洛哥人、魁北克人，他们代表着这样一种想象的共同体，即既要力争创造自己的国家同时又渴望瓦解现存的国家。另一方面，国家也不甘示弱，它总是力图垄断共同体的道德资源，要么干脆宣称民族与国家体用不二，要么系统地展示遗产政治（heritage politics），将所有群体尽收网底，这些伎俩在世界各地似乎全部如出一辙（Handler 1988; Herfeld 1982; McQueen 1988）。”^[6]从边缘区域向中心地区的人口迁徙既可能造成对母国的强烈的批评意识，也可能产生对于母国的依附意识，阿帕杜莱断言“非领土化现在业已是全球原教旨主义的核心”。^[7]在非领土化的过程中，不仅货币、商品和人口在世界各地展开无休止的追逐，而且电影公司、艺术经理人和旅行社也从这种非领土化人口与母国的联系中找到了商业的契机。他们用形象的方式重新构筑出想象的、很可能是支离破碎的母国形象，但这些形象却可能产生新的导致族群冲突的意识形态图景。阿帕杜莱没有讨论的是非领土化过程可能导致的新的文化要求：移民群体在所在国家提出的平等尊重的集体性需求。

应该特别提出的是，某些当代文化研究经常把民众的民族主义与原教旨主义以及分离主义运动混为一谈，但它们并不是

一回事。民族运动的榜样一直都是法国大革命中产生的共和政体的民族国家，在这个意义上的民族主义是指具有相同历史命运的民众把自己看作是拥有相同种族、相同语言的集体。他们的认同不仅表现为出身相同，也表现为他们都是具有政治行为能力的国家公民。换言之，民族主义乃是西方现代性的基本内容之一。^[8]然而，正如三好将夫指出的，冷战结束以后在西班牙、苏格兰、印度和许多其它地区出现的分离主义运动与传统的民族主义存在根本区别。这些运动与其说是民族主义(nationalism)不如说是族群主义(ethnicism)的表现。他引用《国际新经济》的说法，这些独立运动是“作为一种政治统一力量的民族主义生命力日渐衰落的反映，而民族主义的衰落的原因则是经济与政治的国际化。”^[9]因此，我们不应当把世界各地出现的各种分离主义运动简单地看作是民族主义的复兴，而应该把这些运动同民族国家的功能转化联系起来考虑。^[10]

当代世界的非领土化过程是和跨国的生产和贸易过程同时发生的，它并不是一个突发的事件，而是近代世界结构变化的历史延续。三好将夫(Masao Miyoshi)把跨国公司的兴起与民族国家的衰落关联起来，并从这样一个视野观察传统的军事和政治力量如何从民族国家的利益转向新的占统治地位的整体结构；在他看来，跨国公司是殖民主义的当代延续，但旧殖民主义需要借助国家、族群和种族的名义，而跨国公司则倾向于非国家性(nationlessness)，其表现形态不仅是使各个不同的地区日益陷于同质化的命运，而且还唤起特殊的族群主义用以掩盖背后的经济关系。如果殖民主义者是在民族国家的观念中找到了制定政策的道德基础，那么全球结构的变化不仅会改变民族国家之间的关系，也必然威胁民族国家内部的自我设计及其道德基

础。^[11] 民族国家的衰落密切地联系着工业化世界的资产阶级的活动方式的变化，世界结构的转换因而并不意味着这个阶级丧失了权力，相反，这仅仅意味着他们运用的逻辑、他们为之效力的委托人、他们使用的工具、他们占据的位置发生了变化而已。^[12] 随着多国公司向跨国公司的转化，公司逐渐斩断了与母国之间的纽带，为了自己的利益，它可以剥削任何国家，包括自己的母国。因此，跨国公司的发展不仅可能导致国家主权的丧失，弱化国家认同，而且还创造了一个能够在世界各地流动的、具有多元种族结构的、能够使用英语的专业人员阶级。^[13] 在清除了国家和种族方面的累赘之后，跨国阶级也无法摆脱一种新的‘非意识形态’的意识形态，这种新型意识形态的使命就是有效地管理全球生产与消费，以及世界文化本身。世界各地的知识分子是否愿意同跨国公司结盟并成为它的辩护士呢？”^[14]

在“全球资本主义”的理论视野中，诉诸认同和差异的族群政治就不过是一种原质主义悖论：构成一个族群的原质（*primordia*）——无论是语言还是肤色，邻里关系还是亲缘关系——早已全球化了，从而诉诸原质的族群政治不过是一种建构。因此，族群政治在一定程度上不是源自某种特殊的传统，而是源自对这种特殊传统的建构。那么，这种建构活动的动力究竟是什么呢？阿帕杜莱虽然拒绝在文化与经济之间作出一种决定论的解释，而把问题归结为政治、经济、文化诸种力量之间的断裂、脱节及其无休止的流动，但他对问题的基本把握仍然是建立在对全球资本主义的生产过程和消费过程的理解之上的。在他看来，作为当代生产过程的一个主要特点的跨国化的生产过程仍然被掩藏在国民生产率和领土主权等传统幻觉之下，从而跨国化的生产关系恰恰被区域性或民族国家等偶像遮盖了。^[15] 阿帕杜莱从

人种图景 (ethnoscapes)、媒体图景 (mediascapes)、科技图景 (technoscapes)、金融图景 (finanscapes)、意识形态图景 (ideoscapes) 等五个维度描述全球的文化流动, 显示了力图复杂地把握当代世界图景的努力。^[16]他使用“图景”(scape) 这个后缀用以表示这些图景的不规律的状态, 它们深刻地体现了国际资本的流动特征。如果说人口的迁徙、科技的发展和金融的流动不断地冲破民族国家的藩篱, 那么, 媒体和意识形态具有相应的特征。他特别重视的不仅是这些图景的流动性, 而且是它们相互之间的断裂和脱节: 它们之间的关系无法预测, 每一图景不仅都受到其自身的限制因素和刺激因素的制约, 而且每一个图景的变动都对其他图景构成一个限制因素和运动参数。因此, 这些图景在任何意义上都没有构成一个简单的、机械的全球基础结构, 而折射出这些断裂的媒体图景和意识形态图景也具有了相应的特征。例如, 意识形态图景经常涉及国家意识形态以及旨在取得国家权力或部分权力的政治运动的反意识形态, 其中少不了的是“自由”、“福利”、“权利”、“主权”和“民主”这些关键词。如果说在欧美启蒙叙事中这些术语和形象具有一个内在统一的意义结构, 那么, 在全球性的流动中, 这种意义结构已经松动了, 不同的国家和不同的群体正在具体的语境中组建自己的政治文化。

马克思主义者把民族国家的衰落 (或功能转变)、族群政治的兴起看作是资本运行结构的变化的表征, 他们拒绝文化多元主义论证所包含的那种具有重要意识形态意义的文化主义。德里克断言“后殖民主义转移了对当代的政治、社会及文化统治形式的关注, 并且模糊了它自身与其发生条件即全球资本主义的关系, 不论在现象上显得多么支离破碎, 这种全球资本主义依然

是全球关系的结构原则。^[17]换言之，为什么欧洲中心主义能够规划现代的全球历史，把自身设定为普遍的抱负和全球历史的终结，而其它地区的种族中心主义却没有这样的能力？提出这一问题的目的，显然是把作为欧洲霸权的基础及其全球化动力的资本主义置于考察近代历史的中心地位，而不是把欧洲中心主义意识形态看作是起源性的东西。

“全球资本主义”的范畴清楚地解释了民族国家的功能转化背后的政治经济条件，但这种解释方式可能导致的结果之一是过分地将文化、种族和性别的诉求化约为政治和经济问题。后殖民主义和文化多元主义坚持异质性、差异性和历史性，坚持一种从局部到全球进行概括的倾向，这一点并非没有历史理由。关键的问题是：种族、性别与社会分层的关系不是漠不相关的问题，这些因素本身直接地参与现代世界的社会分层。在某些情况下，在某些国家，种族、性别本身甚至是决定经济政治地位的直接因素，而支配和影响这种社会分配的正是持续了几个世纪的西方中心主义。全球资本主义的结构是基础性的、总体性的关系，但是，这一基础性关系与各种政治和文化诉求的关系却不会那样的简单明了。正如过分地用文化关系解释政治经济关系可能掩盖了社会冲突的深层动因，把各种社会和文化冲突化约为资本主义世界的同质化现象也明显地简化了当代世界的复杂关系。马克思主义是后殖民理论的重要理论资源之一，但后殖民知识分子还是力图将后殖民批评与民族主义和马克思主义对殖民主义及其遗产的批判区分开来。如果说马克思主义者批评后殖民理论和文化多元主义回避了资本主义这一基础范畴，从而把自己创造成为全球资本主义时代的非意识形态的意识形态，那么，建立在后结构主义基础上的后殖民理论和文化多元主义则认为

民族主义和马克思主义都没有摆脱以欧洲为中心的元叙事。^[18]后殖民论述在揭露东方主义将殖民地建构为它者的同时，坚持差异性的原则，反抗资本主义对当代世界的同质化，在学术史和方法论的层面注重知识的形成过程及其历史关系。

在这样一种复杂而流动的社会关系中“寻求共识”、创立规范、为“权利的平等”奠定哪怕仅仅是理论的基础也是极为困难的。这不仅因为在当代语境中，这种“平等权利”经常表达为难以平衡的集体性要求，而且还因为在“文化差异”成为关注中心的时代，权利平等的理论难以找到即使是在抽象的层次上能够统一的基础范畴，如传统自由主义中的个人主体。自由主义不仅是以民族国家的法律结构来体现自己的规范，而且也是以民族国家体系作为论证自身的普世价值的前提。然而，这两个方面都面临着即使不是彻底的、也是深刻的挑战。我把当代自由主义面临的挑战归结为三个主要方面：

第一，族性、性别问题提出了保存某种文化和群体的特殊性的诉求，从而构成了对以个体为本位的自由主义权利理论的挑战；

第二，民族国家的变化和全球互动关系的复杂化造成了以民族国家为基本单位的自由主义的危机，它不得不在新的国际和国内关系中论证自由主义原理的正当性，亦即论证权利平等的可能性；

第三，马克思主义从经济关系角度提出的对自由主义的挑战从未消失，但在全球资本主义的关系中获得了新的含义，即跨国资本在全球政治、经济和军事关系中建立的新的不平等模式。

当代自由主义刚刚还沉浸在“历史终结论”的兴奋之中，却迅速地感觉到了较之以往更为深刻和严重的危机。在上述三项

挑战中，自由主义首先回答的是前面两项，对于跨国资本问题没有作出回答。我在下文中不拟讨论文化多元主义、马克思主义与自由主义之间的论争，而主要分析自由主义内部对前述问题作出的反应及其内在的矛盾。

2. 承认的政治与权利自由主义

社群主义在当代世界的重新活跃可以看作是部分敏感的自由主义者对“文化多元主义”政治——他们将之概括为：少数民族、“贱民”群体和女性主义对于承认 (recognition) 的需求——的中心议题作出的妥协性的反应。^[19]但这种妥协性的反应不仅没有能够说服那些从事“差异政治”的群体及其理论家，而且还激发了自由主义者从个体本位的权利理论角度发起的攻击。我在此暂不讨论文化多元主义者或马克思主义者对社群主义论点的批判，而侧重分析社群主义与个体本位的自由主义权利理论的冲突。这一冲突表现为两个最为基本的方面：第一，自由社会能否在某些情况下把保障集体性权利置于个人权利之上？第二，自由社会是“程序的共和国”，还是应当考虑实质性的观点？在有关这两个问题的冲突背后隐藏着的问题是：在当代社会的流动关系中，个人本位的权利理论是否需要重新修订？

权利自由主义是欧美国家宪章的特征之一，它的特征是坚持界定一系列的个人权利，保证平等对待公民所享有的各种尊重。后一项内容的含义，也可以解释为保护公民不会由于种族和性别等不相关的因素而受到歧视性对待。换言之，平等保护所有合法公民的非歧视主题（美国南北战争之后的宪法第 14 修正案

和司法复审制度集中体现了这一非歧视主题)与保护个人权利的条款是并行不悖的。权利自由主义及其在法律上的体现是把个人权利置于集体目标之前。罗尔斯(John Rawls)、德沃金(Ronald Dworkin)、艾克曼(Bruce Ackerman)以及哈贝马斯(Jürgen Habermas)等人在一些具体观点上虽然存在分歧,但他们都坚持自由社会的特点是:国家组织不能支持任何实质性观点或完备性学说,社会联结的纽带是平等尊重所有人的强有力的程序性承诺(Dworkin)或“政治的正义”(Rawls)。

但是,这一权利自由主义的基石正在面临“承认的政治”的挑战。这一问题由加拿大著名哲学家查尔斯·泰勒(Charles Taylor)提出并非偶然,这不仅因为他的黑格尔和现代认同的研究提供了理解“承认的政治”的历史和理论背景,而且因为他的理论探讨紧密联系着使整个国家濒于分裂边缘的加拿大魁北克分离主义运动。魁北克政府以保存特性这个集体目标为由对魁北克居民施加了某种限制,例如规定非法语居民或移民可以在英语学校就读,拥有50名雇员以上的企业必须使用法语,以及规定不用法语签署的商业文件无效,等等。1982年加拿大权利宪章增加了一个条款,使得特殊社会的集体目标合法化,从而使加拿大的政治制度在这方面与美国更为一致,这项立法为对各级政府的立法进行司法复审(judicial review)奠定了基础。然而,“由此而产生的问题是,这项条款如何对待加拿大法语居民尤其是魁北克人提出的独特性要求,另一方面是如何对待原住民的同类要求。这里的关键问题是这些民族保存其特性的愿望,他们要求享有某种自治的自主性形式,并且有能力采用必要的立法形式以保存其民族特性。”^[20]

但是,支持某个民族群体的集体目标很可能限制个人的行

为，侵犯他们的权利，从法理的角度看也可能被看作是内在歧视性的，因为不是所有受某种司法权管辖的公民都属于能够从该司法权受益的民族群体。因此，加拿大英语居民很可能认为这种对集体目标的保护构成了对宪章所规定的权利条款的威胁。从理论的角度看，要求保存某种文化和传统的集体性目标是和自由主义的程序性承诺或罗尔斯的“政治的正义”观念相悖的。在程序主义的自由社会里，“政治的正义”仅仅保障个人思考和选择这种或那种观点的权利，却不应该是某种完备性的学说或任何实质性观点。民主社会是一个在什么是好生活这一问题上保持中立的社会，它把自己的作用局限于保证公民能够公正地相互交往，以及国家平等地对待所有公民。因此，权利自由主义是一种普遍主义的、怀疑集体目标的模式，它不理睬保存文化差异这样的集体目标。显然，诉诸集体目标的差异政治不仅包含了关于好生活的实质性判断，而且它在某些方面或某些情况下承认，文化保存的重要性甚至超过了同等对待所有公民的重要性。“无可争辩的事实是，今天有越来越多的社会成为包含不止一个文化共同体的多元文化社会，这些共同体全都要求保存其自身的特性。僵化的程序性自由主义在未来的世界上可能很快就行不通了。”^[21]

自由主义对差异的漠视起源于它的价值中立的预设，似乎只有这一预设才能保障不同文化背景的人进行平等的交往。自由主义理论不断地重申公共领域与私人领域、政治与宗教的区分，目的之一就是那些可能引起争议的差异和分歧安置在一个与政治无关的领域里。但是，正如泰勒指出的，对于主流伊斯兰教来说，根本不存在西方自由社会实行的政教分离问题；^[22]在中国文化的氛围中，公共领域与私人领域的区分也是极为困

难的。程序的自由主义或“政治的正义”观念也是建立在西方社会的传统之中的，这一点罗尔斯在《政治自由主义》一书中已经作出了说明。换句话说，自由主义的价值中立的预设不仅包含了文化的价值，而且也是一种战斗的号召。正是由于这些原因，文化多元主义谴责自由主义的普遍主义观念，认为它把某些文化强加于他人，并按照自己的模式把其它文化塑造成没有自己的本质的它者。即使我们可以暂时地不讨论殖民主义历史造成的世界结构，而集中探讨民族国家内部的政治权利问题，上述自由主义的预设也非常脆弱。现存的民族国家基本上都是多民族国家，从而也必定包含了多元的文化（语言、习惯、信仰等等），而当代世界的全球化过程已经完全改造了原有的社会结构。在一种流动的移民社会中，无视边缘群体的文化，而专断地强调自己的规则，是否能够有效地保护所有的公民权利这一基本目标必定变得含混起来。近年来有关美国大学课程中是否应该加入其它文化的“经典”的讨论，典型地说明了文化承认在一个移民社会中已经成为多么严重的问题。

如果泰勒的讨论仅仅是对于某种集体性文化的权利诉求，那么他与文化多元主义者就没有差别。但问题显然不是这样。泰勒的讨论的第一个特点，是他把“承认的政治”而不是文化多元主义者的“认同政治”置于问题的中心，这一差别表明他并不是站在某个群体的立场表达集体性权利的诉求，而是自觉地站在对话者的立场或者更为广泛的社会立场考虑这一问题，并由此提出民主法制国家的法律改革的必要性。在这个意义上，“承认的政治”这一命题不是特殊主义的，而是普遍主义的。把问题从认同政治（politics of identity）转向“承认的政治”（politics of recognition），其表面的逻辑非常简单：认同一词表达的是一个

人对自己是谁，以及自己作为人的本质特征的理解；而“承认的政治”这一命题表明：我们的认同部分地是由他人的承认构成的；如果得不到他人的承认，或者只是得到他人的扭曲的承认，不仅会影响我们的认同，而且还会造成严重的伤害。在这个意义上，“社会”建立在一种对话关系之上，如果一个社会不能公正地提供对不同群体和个体的“承认”，它就构成了一种压迫的形式。但是泰勒没有从“认同政治”或“差异政治”的角度进入讨论而把问题设定在“承认的政治”的层面，这表明他和其它自由主义者一样关心的是自由社会的制度设计如何才能（实质性地或非实质性地）保障公民的平等权利。

泰勒把“承认的政治”放在自由主义的思想传统中进行讨论，从而建立了理解这一问题的历史的和理论的框架。这是他的讨论的第二个特点。平等承认的政治起源于等级制及其荣誉观念的崩溃和现代民主实践，在不同的历史时期它表现为各不相同的形式，而不同的文化和不同的性别要求享有平等地位则是它在当代政治中的表现形式。根据泰勒的描述，个人认同和平等承认的观念经历了两个主要的环节，它们分别可以被看作是个体的“本真性”(authenticity)观念和民族的“本真性”观念。“本真性”观念与18世纪末期产生的关于个人认同的崭新理解有关，如果说过去的观点认为人的完满存在同某种本原——例如上帝或善的理念——具有密切关系，那么，这种新的个人认同强调我们必须与之密切相关的本原植根于我们自身，这就是所谓现代文化的主体性转向的一部分，是内在性的新形式，也即现代自我观念的产生。卢梭的那种把道德问题表述为听从我们内在天性的声音的观点就是这种自我观点或个人认同的代表性的表达。^[23]不过，在卢梭的思想中，自由（不受支配），不存在角色划

分，以及一个高度统一的目标（公意），构成了他的平等尊严政治的构想。其中第一项包含了独特性的观念，第二项体现了无视差异的原则，第三项则明显地具有同质化倾向。即使把第三项排除在外，平等的自由与无视差异的结合也构成了对承认差异的障碍。^[24]

这一本真性观念在赫尔德那里不仅发展成为一种极大地提高了自我联系的重要性的独创性原则，而且也适用于与众不同的负载着某种文化的民族，即一个民族应该像个人忠实于自我那样忠实于自己的文化。这就是赫尔德被看作现代民族主义的先驱之一的原因。^[25]换言之，本真性观念促成了自我观念和民族独特性观念的发展，它们为不同层面的自主性（autonomy）奠定了道德基础。在传统社会里，社会地位和等级身份决定认同，人们普遍认可的社会范畴内在地包含了普遍的承认。但是现代认同却无法先验地享受这种承认，因为“自我”或“独特性”都依赖于交往才能获得承认。当代性别政治、种族关系和文化多元主义的讨论，“全都建立在拒绝承认可以成为一种压迫形式这个前提的基础之上。……至少就反对由他人导致的扭曲而言，平等承认的政治现在是和本真性观念一起作战的。”^[26]

本真性观念不仅开创了“平等的承认”这一政治诉求的两种不同的形态，而且也逐渐地分化出两种截然不同的东西，即普遍主义的平等观念和差异政治。换句话说，这两种看来截然对立的立场在某种意义上同根同源，因而可以说产生现代民主政治的那些基本观念包含了内在的悖论。平等的政治是对等级制的否定，它意味着等级制的荣誉观念必须转化为现代尊严观念，所有的公民享有平等的尊严。在这个意义上，平等的政治是一种普遍主义的政治，60年代的美国民权运动就是这一平等观念的突出

表达。与此同时，平等的政治是和本真性观念直接相关的，后者延伸出了差异政治，它要求承认个人或群体的独特的认同，这种独特的认同正在被占据统治地位的或多数人的认同所忽视、掩盖和同化。^[27]在极端的情况下，认同政治已经发展为垄断本民族文化的阐释权，从而逐渐地削弱了不同的公共领域中及其跨越不同公共领域的任何一种自由主义社会批评的可能性。

值得注意的是，差异政治并不像表面看来的那样与普遍主义截然对立，相反，它产生于一种普遍主义的基础，即把普遍平等的原则引入到尊严政治中来，吁求所有的独特性都应得到平等的尊重和承认。哈佛大学非洲裔美国人小亨利·路易·盖茨（Henry Louis Gates, Jr.）声称：文化多元主义是“自由主义的多元主义”的一次宣言。然而，正如泰勒所说：

这两种政治模式，虽然都建立在平等尊重的基础上，却是相互冲突的。一种观点认为，平等尊重的原则要求我们忽视人与人之间的差异。这种见解的核心是，人之所以要求平等尊重是因为我们都是人。另一种观点则认为，我们应当承认甚至鼓励特殊性。前者指责后者违背了非歧视性原则。后者对前者的指责是，它将人们强行纳入一个对他们来说是虚假的同质性模式之中，从而否认了他们独特的认同。^[28]

自由主义把无视差异的普遍主义原则看作是非歧视性的，而差异政治则认为“无视差异”的自由主义本身仅仅是某种特殊的文化的反映，因而它不过是一种冒充普遍主义的特殊主义。

泰勒把魁北克分离主义运动以及本世纪以来汹涌澎湃的民族主义运动部分地解释为承认的匮乏或承认的扭曲。他建议接

受这样一种假设，即所有的文化都具有平等的价值。换言之，无论不同的文化存在怎样的差异，我们对任何一种文化的研究都必须以这一假设为逻辑起点，并在实际的研究中适当地调整自己的标准，进而对不同的文化作出判断。泰勒断言：“如果拒绝承认这个假设就是否认平等，如果人们的认同得不到承认会造成严重后果，那么将这个假设作为尊严政治的逻辑延伸而加以普遍化，就是顺理成章的。”^[29]

泰勒的这种态度实际上隐含了二重性：一方面，他把差异政治看作是从平等尊严的规范中派生出来的，认为承认的必要性在于能否真正地贯彻平等的原则，这构成了对无视差异的自由主义的批评；另一方面，他把不同文化具有平等价值作为一个假设或逻辑起点，而不是实质性的判断，实际上是强调承认的政治必须是在公共交往的前提下进行的。没有这一交往的前提而对不同的文化作出实质性的价值判断只能导致屈尊俯就，而屈尊俯就本身是和现代尊严政治的基本原则相冲突的。尽管他在此没有提及他此前已经评述过的卢梭对古希腊体育竞赛和共和国露天举行的公共节日的描述，但他的预设方式显然是说：达成实质性的判断的先决条件是人们的完全的没有拘束的相互交流。换言之，泰勒试图在无视差异的同质性要求和差异政治之间建立一种平衡，寻找第三条道路。这种基本姿态使他处于被左右夹攻的境地，就丝毫不奇怪了。

泰勒的观点在自由主义内部引起的重视源自他的特殊方式：他不是如许多社会科学家那样对当代问题作实用的处理，而是如哈贝马斯所说的那样试图揭示当今重大政治问题的哲学价值。但是，如果认为泰勒问题的重要性仅仅来自其原理性那就错了，促使哈贝马斯等重要理论家作出回应的动力显然还来自当

代德国和欧洲的移民浪潮、排外主义、民族认同以及欧洲国家的避难政策等等现实问题。在《民主法治国家的承认斗争》(Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State) 中,哈贝马斯首先从理论层面分析泰勒的问题,但在他的讨论的最后两个部分即“移民·国籍·民族认同”(Immigration, Citizenship and National Identity)和“统一后德国的避难政策”(The Politics of Asylum in a United Germany)中,他为这场讨论提供了甚至较之魁北克问题更为复杂而普遍的现实背景:在冷战结束以后,西欧各国力图阻止来自第三世界的移民的(个人与集体的)共同努力。哈贝马斯敏锐地指出:移民改变了民众在伦理文化方面的结构,因而移民潮激发起来的是一个民族在伦理—政治方面的自我理解。

于是出现了这样的问题:“政治共同体的法律对于移民的要求有没有限制,以便保持其政治—文化生活方式的完整性?在完全自律的整个国家制度都打上伦理烙印的前提下,自决权是否包括一个民族坚持自我认同的权利,更何况是在面对有可能改变其历史上形成的政治—文化生活方式的移民潮的情况下?”^[30]与此同时,1993年德国联邦政府与社会民主党之间就避难问题达成协议,主要部分是把避难权问题仅仅限于政治避难,目的是“推卸掉欧洲对世界上贫困地区的难民所应承担的道德义务。”^[31]这项避难政策的理由是德国不是移民国家。哈贝马斯指出:这一理由不仅不符合德国的移民现实,而且也包含了德国特殊的民族意识;这种按照文化和语言进行自我理解的“特殊意识”正是战后德国人力图摆脱的。他问道:统一后的联邦德国是否会沿着民主政治的道路继续向前,或者说,昔日的“特殊意识”是否会改头换面一番之后又死灰复燃?^[32]

尽管哈贝马斯认为泰勒所分析的魁北克问题不是典型的问题，但非常明显的是：移民政策以及东西德人民的关系问题都涉及到了那些由于历史原因和现实原因而产生的不同群体之间的权利关系。我在此首先讨论哈贝马斯问题意识的现实背景，而不是先检讨他的理论分析，目的是要说明：如果哈贝马斯认为泰勒对权利自由主义的社群主义批评是错误的，那么，他就不仅必须证明个体本位的权利自由主义能够解决这些利益冲突，而且必须证明当代欧洲发生的变化表明的正是民主政治的危险倒退。换言之，即使权利自由主义的基本原理无须修订，那也意味着国家社会主义的失败并没有自然导致自由民主的实现，相反，欧洲国家正在面对民主政治进程的挫折。

哈贝马斯回答的问题与泰勒完全一致，即建立在个体主义基础上的权利理论能否清楚地解释那些坚持和强调集体认同的承认斗争。但他的结论与泰勒相反：只要正确地理解权利理论，就会发现它不仅包含着对文化差异的理解，而且也非常重视不平等的社会生活条件。哈贝马斯认为，泰勒仅仅从个人的平等权利的法律保障角度理解权利自由主义，从而没有完整地理解自主性概念 (the concept of autonomy)。“这种观点没有考虑到只有当法律的受众把他们自己看作是法律的制定者，而根据法律，他们又是私法主体的时候，他们才能够获得自主性（康德意义上的）”^[33]换句话说，泰勒在批评权利自由主义忽略集体目标时，没有充分注意到私人自主性与公共自主性之间存在着内在的、理论上是必要的联系。只有当他们充分地理解合法的旨趣和标准，并在一系列具体问题上达成共识的时候，亦即当他们作为公民实践其自主性的时候，我们才能说私人的法律主体享有平等的个人自由。^[34]

哈贝马斯关于个人主体与集体权利之间的关系的理解建立在他的交往行为（communicative action）或主体间性（intersubjectivity）概念之上。在他看来，现代法律保障的虽然是永远处于个体状态的法律主体的完整性，但这种个体的完整性取决于相互承认关系的完整结构，亦即权利理论保障的是获得国家认可的主体间的承认关系。“我们只有同时赋予主体法人一种主体间的认同，才能避免（泰勒）这种或然性解释所造成的盲目性。个人，包括法人，只有经过社会化，才能充分地个体化。由此可见，一种得到正确领会的权利理论所要求的承认政治应当维护个体在建构其认同的生活语境中的完整性。这点无须任何对立模式来从另一种规范角度对个体主义类型的法律体系加以修正，只要坚定不移地把法律体系付诸实现。”^[35]

如果我们仔细地比较泰勒与哈贝马斯的观点，那么，我们既可以看到一些明显的对立，也可以发现内在的相似性。我们首先观察到的是，泰勒对权利理论采用了一种历史分析或思想史的方式，而哈贝马斯则采用规范式叙述。从思想史的角度进入对权利理论的基本命题的分析意味着，这些基本命题与特定的历史和文化无法分割。这就是泰勒明确地承认权利理论与某种特定的政治传统具有密切的相关性的原因。从理论上讲，泰勒并没有转向特殊主义或文化相对主义，但在实质上却提出了奠基于这一政治传统的权利理论能否对建立在不同政治传统之上的集体性要求实施承认的问题。相反，哈贝马斯的分析方式完全是规范式的，他要确认的是这一普适性规范是否确实受到了挑战，而不去考虑规范的历史性。因此，尽管泰勒对卢梭的分析中已经十分明确地提出了哈贝马斯所说的交往实践的含义，并且强调公民权利是在一种自由的交往过程中获得承认的，但他十分自觉和

谨慎地把自己的描述限制在对特定政治传统的理解之中，从而不能自然地取消从其它政治传统出发提出的集体权利问题。

其次，我们还可以发现，哈贝马斯的规范性描述必须加以实践性的补充，否则这一规范性表述就可能掩盖了社会权利实践的实际上不平等。例如哈贝马斯承认，自由主义政治的目的是破除根据种族、性别和等级而获得的社会承认，保障妇女、少数民族和下层群体在就业、社会承认、教育和政治权力等方面的竞争中享有平等的机会；但是，形式平等仅仅部分得到了贯彻，这样反而使这些群体实际上受到不平等对待这一事实显得更加突出。正是在这个意义上，尽管哈贝马斯认为没有必要在规范层次对权利自由主义作出修正，但在实践上，这种权利自由主义的实施却需要诸如女权主义这样的社会运动和政治斗争。这样，哈贝马斯的基本态度就可以归纳为：“一方面，如果法律中规定的机会均等原则的实际前提不能得到充分的满足，那么，法律平等的规范意义将会适得其反；另一方面，实际生活和权力关系中的平等要求不能引向‘规范式的’干预，这种干预会明显地限制假定受益人自主地塑造自己的生活的能力。”^[36]事实上，哈贝马斯承认现存的自由主义模式的法律体系没有能够体现私人自主性与公共自主性之间的内在联系，从而势必要把基本权利的普遍性误解成抽象的抹平差异。在这个意义上，他与泰勒一样相信改革法律范式的必要性，所不同的是他拒绝用集体权利的范畴来重新解释权利自由主义的基本规范。

第三，泰勒与哈贝马斯都把主体间的关系看作是一种“对话”的关系，把自由和平等权利的实践看作是自由交往的结果，所谓“承认的政治”必须在这种交往和对话的关系中才能得到理解。更为重要的一致性在于，他们所理解的对话或交往关系是以

民族国家为运作形式的社会关系，因此，无论他们之间的理论对立多么严重，捍卫和修补民族国家的法律完整性仍然是共同的目标。与泰勒一样，哈贝马斯承认权利体系的民主设计不仅应当包含一般政治目标，而且也应考虑承认斗争中提出的那些集体目标。但哈贝马斯强调的是：集体权利目标不能够发展到打破法律结构以及法律与政治的界限的程度。“法律规范是从当地立法者的决定中产生，在特定地域范围内运用于该国的全体国民。在这个非常清楚地予以界定的有效范围内，法律规范把政治决定转变成为一种对集体具有约束力的纲领，而有了这些政治决定，一个社会才能按照国家进行组织和运转。当然，对集体目标的重视不应打破法律的结构。也不应摧毁区分法律与政治的法律形式。”^[37]正由于此，他在规范层面论证个体本位的权利理论能够包含集体目标，目的是把泰勒所关注的“承认的政治”的部分成果纳入到这种经过仔细界定的、充分社会化的“个人权利”之中。

但是，如何才能使得立法过程能够包含集体的权利要求，并把这种集体权利与个人权利吻合起来呢？这明显地涉及两个基本前提：第一，必须存在公共讨论和受歧视民族或社会群体反抗主流文化的政治斗争，例如少数民族要求在教育制度中加设有相关课程的努力；第二，无论在经验的层面还是在规范的层面，政治决定及其对立法过程的影响都依赖民族和国家的特定结合。一个国家的人口和社会构成是历史条件的产物，这种历史条件与权利体系和宪法原则具有内在的关系。^[38]困难的问题恰恰在于：如何才能满足这两个前提呢？例如，当少数民族的斗争直接指向一种集体权利的时候，如何才能让公众相信接受他们的权利要求与个人权利不相冲突呢？当移民不断改变原有的人口结构并服务于那些并非属于民族国家的机构时，如何才能让他们

的要求转化成为民族国家的总体利益呢？当国界的变化不断产生出新的少数民族的时候，如何才能把他们的自决要求保持在民族与国家的统一关系之中呢？

哈贝马斯坚持认为不同种族及其文化生活方式的平等共存不必由集体权利的品质来保障，相反，多元文化社会的理想形态是以自由主义文化为背景，以自愿联盟为基础，形成完美的交往结构和运作良好的公共领域，从而促使实现平等主体权利的民主进程能够同时保障不同种族及其文化生活方式的平等共存。^[39]在哈贝马斯的这种理想主义的权利理论背后，隐藏着的是—种内在的焦虑，即如果法律直接保护集体权利不仅会导致社会成员之间的歧视性关系，而且也将剥夺某—种文化的成员的选择自由。哈贝马斯确认在法律规范中引入集体权利将会导致现存规范的危机是正确的，但设想通过理想化的或“社会化的”个人权利包容集体权利则非常可疑。我们哪怕只是稍稍地偏离哈贝马斯的规范式描述，而关注他所说的那种交往的过程或个人的“社会化”过程，那么我们就不能不追问“形成“理想的交往结构”的先决条件究竟是什么？这种先决条件是否已经包含了对于不同的政治传统和文化价值的实质性判断呢？

哈贝马斯说：“在多元文化社会中，国家宪法只能容忍那些非原教旨主义的生活方式，因为这些生活方式的权利共存需要不同文化成员的相互承认：所有成员都必须被承认为由不同的善的观念构成的伦理共同体的成员。因此，拥有自己的集体认同的群体和亚文化的整合必须与公民平等的抽象的政治整合脱离关系。”^[40]换句话说，“程序主义的”宪法预先包含了“原教旨主义”与“非原教旨主义”的实质性判断，因而“程序主义的共识”不可能是纯粹“程序的”，它必须排除那些例如“原教旨主义的生活

方式”。哈贝马斯所要求的虽然也包含了主流文化的某种让步或调整，但主要是要求那些新的或边缘的族群必须把他们的信仰和生活方式转化到“基本权利”能够接受的限度之内。在这个意义上，理想的交往结构不仅是立法的前提，而且也是民族国家运行的先决条件，而这个交往结构的核心就是保持国民的政治一体化和对共同政治文化的忠贞不渝。只有这种国民的政治一体化才能保障他们拥护“交往自由”、“民主程序”以及“法治途径”等“合理的信念”。^[41]如果泰勒假定任何一种文化都有平等的价值的话，哈贝马斯站在一个规范式的和理想化的立场上对此给予了虽然不是绝对明确的、但也是断然的否定。在这种情况下，理想的交往结构不可能不是排他性的。事实上，哈贝马斯把当代的族群政治与现代民族主义加以区分，目的是肯定民族主义与民族国家及其共和政治的同构性，至于那些分离主义运动，除非它们重组民族国家，否则它们就必然与民主政治不相容，因而也谈不上民主法治国家内部的“承认政治”和权利平等。

然而，在民族国家体系发生深刻变化的时刻，在国内关系与国际关系难以截然区分的情境中，设想哈贝马斯式的“理想的交往结构”已经变得十分困难了。在全球化的语境中，试图通过“交往”的环节缓解泰勒所说的自由主义政治内部的矛盾，如果不是没有可能，也必然是强制性的。我们不妨从国际关系的范畴来观察自由主义权利理论面临的危机。

3. 文明的冲突与万民法

面对全球关系的新的变化和文化多元主义的挑战，即使像

罗尔斯(John Rawls)这样的自由主义者也难以保持沉默。继《政治自由主义》(*Political Liberalism*)^[42]之后,罗尔斯发表了长篇论文《万民法》(*The Law of Peoples*)。^[43]这篇论文把他的“政治的正义”观念适用于国际关系,从而试图论证“政治的正义”观念不仅是国内民主政治的基本原则,而且也是国际关系民主化的基本规范。对于罗尔斯的“政治的正义”概念在国际范畴中面临的困难的分析,也有助于我们理解哈贝马斯的程序主义的自由主义在国内关系中碰到的难题。这是因为当代世界的国内关系与国际关系不仅错综复杂,而且难以截然划分,其中的核心问题仍然是如何在文化差异的语境中确保不同文化的成员之间的权利平等。

在进入对罗尔斯的“万民法”的分析之前,简略提及在中国知识界引起了很大反响的亨廷顿(Samuel P. Huntington)的论文《文明的冲突》也许不是没有意义的。这是因为亨廷顿的文章是对未来国际关系的一种规范性分析,而罗尔斯的文章则是对未来国际关系的基础规范的研究。如果罗尔斯的目标是为平等的国际关系提供一种规范原则,那么他至少必须在理论层面论证存在着一种能够化解根本冲突的平等政治原则。《文明的冲突?》一文的核心观点是“新世界的冲突根源,将不再侧重于意识形态或经济,而文化将是截然分割人类和引起冲突的主要根源。在世界事务中,民族国家仍会举足轻重,但全球政治的主要冲突将发生在不同文化的族群之间。文明的冲突将左右全球政治,文明之间的断层线将成为未来的战斗线。”^[44]亨廷顿用一种规范的方式区别了法国大革命以前的君主冲突、法国大革命后的民族国家冲突、俄国革命后的意识形态冲突,其核心观念在于这些冲突都可以被理解为西方文明的内部冲突,而当代世界和未来

的冲突却是文明的冲突，世界政治也因而可以概括为文明的政治。正是在这种文明的政治中，“非西方文明不再是西方殖民主义下的历史客体，而像西方一样成为推动、塑造历史的力量。”^[45]

有关亨廷顿论文的讨论即使在中文世界也已经数量惊人，我在此无需重复有关的批评和回应。我只想指出如下几点与讨论“平等政治”相关的问题：第一，亨廷顿关于世界冲突模式的规范性描述把“文化差异”作为影响甚至支配经济、政治和军事冲突的根本要素，这从一个不同或相反的方向重复了文化多元主义的问题意识。第二，亨廷顿认为“文明共通性”或“文化差异”已经取代政治意识形态和传统势力平衡而成为国际合作与联盟的基础，因此，文明相左的世界无可避免是双重标准的；第三，国际的政治组织、经济组织和安全体系虽然假借“世界整体”的名目，但它不过是西方维持其优势、保障其利益、宣扬其政治及经济价值的工具。文明冲突的另一种表述就是国际关系的非西方化。换言之，取代意识形态和其它形式的冲突的文明冲突包含着某种不可调和的性质，因为不同文明的价值具有不可通约的特征。在文明冲突的视野中，自由主义和西方文明的普遍主义无法被理解为一种“普遍的价值”，而只能被看作是假借普遍主义形式的特殊主义。就像联合国和国际货币基金组织赋予符合西方利益的行动以合法性一样，自由主义的价值以“现代价值”的名义赋予西方文化的特殊价值以合法性。亨廷顿明确地站在西方利益的立场陈述问题，但在描述方式上却与许多文化多元主义者如出一辙，尽管他们双方很可能都不太愿意承认。文化多元主义者和亨廷顿都使我们感到：在当代世界的关系中“寻求共识”已经较之任何时代都更为困难了。

亨廷顿的规范式描述意味着，即使暂不讨论具体的经济、政治和军事关系，一项有关国际关系的基本规范的正义理论首先必须满足这样几项条件：第一，它必须能够在保障‘文化差异’的前提下消除由此带来的冲突因素；第二，它必须建立一种平等的原则对待不同的文化，从而消除双重标准；第三，这一原则应该有助于消除当代世界的霸权关系，在国际组织和国际关系中实施‘承认的政治’。这里的核心是“文化”与“公共性”能否相容？“公共性”的建立能否在保障文化差异的前提下消除双重标准？

罗尔斯的“万民法”(law of peoples)指的是适用于国际法及其实践的原则与规范的一种权利和正义的政治观念。这一概念是从传统的“国际法”(ius gentium)概念发展而来，罗尔斯用这一概念表达各民族人民的法律中那些共同的东西。^[46]他以这些法律为中轴，并用正义的原则对它们加以综合，使之适用于各民族人民的法律。“这种正义观念将指导各民族的行为趋向另一方向，趋向为其共同利益而考虑的普遍制度的规划。”^[47]那么，它能否满足这些条件呢？能否提供解决例如亨廷顿所提出的那些“文明的冲突”呢？如果他确实提出了，那么他的方案能否保障权利的平等呢？这里的关键是：能否提出一套既超越文化差异又保存文化差异的普遍的平等原则？这是满足前述三项条件的关键。

尽管《万民法》的篇幅不及《正义论》和《政治自由主义》但其内部的结构却不仅建立在这两部著作的基本主题之上，而且还包含了这两部著作之间的变化与区别，以及在万民法范围内对‘公平的正义’和‘政治的正义’这两个主题的限制和修订。《正义论》所假定的与公平的正义相联系的秩序良好的社会是一种非现实的理念，它的所有公民都是基于某种完备性的学说来认

可公平的正义观念的。用罗尔斯的话说 他“致力的是把洛克、卢梭和康德所阐释的传统契约理论普遍化，使之达到一种更高的抽象体系。”^[48]“公平的正义”观念被发展成为一种优于功利主义的选择性的系统正义解释。“这种替代传统道德观念的选择性观念最切近我们所考虑的正义信念，并构成一个民主社会体制的最为合适的基础。”^[49]与此不同的是，《政治自由主义》处理的是在多元的现代民主社会中各种互不相容但却合理的各种学说和信念的关系。这些学说和信念中的任何一种都无法获得公民的普遍认可。“政治自由主义假定 出于政治的目的 合理的然而却是互补相容的完备学说的多元共存，乃是立宪民主政体的自由制度框架内人类理性实践的正常结果。”即使存在不合理性的、非理性的、甚至是疯狂的完备性学说，政治自由主义也决定去包容它们，以使它们不至于削弱社会的统一和正义。^[50]如果民主社会是一个持久地存在各种宗教、道德和哲学歧异的社会，那么，“正义的共识”就不可能是一种实质性的观点、信仰或理论，而是一种“重叠的共识”(overlapping consensus)，即它能被各种不同的、甚至相互冲突的信仰、道德和哲学所接受或核准。罗尔斯在《政治自由主义》的导论中提醒读者注意三项区分的重要性 因为它们构成了“政治自由主义”的基础 在他对《正义论》一书目的的概述中，社会契约论传统被看作是道德哲学的一部分，没有区分道德哲学和政治哲学；一种普遍范围的道德正义学说也没有与一种严格的政治正义观念区别开来；在完备性的哲学学说、道德学说与限于政治领域的诸观念之间也未做任何对比。^[51]而在《政治自由主义》中所有这三个方面都被严格地区分开来。

作为自由主义的政治正义观念在国际领域的扩展，万民法

同样需要处理“公平的正义”的两个基本原则（平等自由原则和机会的公正平等原则），但适用于这两个基本原则的主体发生了变化，即不再是民族国家内部的个人主体，而是当代世界的社会—国家共同体。《万民法》的核心问题是秩序良好的自由社会与秩序良好的非自由社会如何共处，并遵循一种合理的万民法。罗尔斯所说的秩序良好的社会是和平的而非扩张的；其司法体系能够为人们认可并有其合法性；尊重基本人权。符合这三条原则的不仅是秩序良好的自由社会，而且也包括秩序良好的等级社会因而这三个条件并不要求某一社会是自由的。《万民法》的更深的目的在于用政治自由主义的宽容原则处理自由社会与非自由社会的关系：“如同自由社会中的公民应尊重他人的完备性的宗教学说、哲学学说及道德学说，只要他们与一种合理的政治正义观念相谐和；自由社会同样应尊重其它由完备性学说所组织的社会，只要它们的政治和社会制度满足某些条件，从而使该社会遵循一种合理的万民法。”^[52]因此，万民法是政治自由主义的推论方式的继续。如果以人权作为一种合理的万民法的核心，那么，罗尔斯就必须不仅指明如上所述的三条原则作为宽容的界限，而且还需要论证任何民族都不得以“人权”及其相关标准是“西方的”而予以拒绝。换言之，问题并不在于万民法的中心论点是否合理，而在于罗尔斯通过何种方式才能让不同的民族认可这一中心论点。

政治自由主义从一个假设的封闭自足的自由民主社会状况出发阐释普遍的自由观念，并指出这一观念只包含政治价值而非全部生活，这一点对于万民法完全适用。罗尔斯清楚地意识到，如果不能用一种令人信服的方式把这一观念扩展到不同社会之间的关系，并产生出合理的万民法，那么自由主义的政治正

义观念就只能命定地限制在自由社会的政治制度及其文化之中。换言之 尽管‘政治的正义’的诸原则是从自由社会的状况中推出的，但它们却不是某种完备性的学说，不应被看作仅仅适用于西方社会的原则，而是普遍的原则。为了论证社会契约论的范围是普遍的，^[53]就必须避免从一种完备性的学说或信念（上帝或理智、道德价值等等）推论出普遍有效性的基础，而应该坚持一种建构主义的方式。“一种建构主义学说是从适用于一个封闭自存的民主社会之基本结构的政治正义诸原则出发，并靠吸纳一系列主题来推演的。如此，它才向前推出未来后代之要求的原则，向外推出万民法诸原则，向内推出特殊社会问题的原则。”^[54]正如“政治自由主义”一样，按照这种原则建立起来的万民法能够容纳不同的完备性学说、宗教和信仰，而且不同文化、宗教和完备性学说共存的状态正是万民法的基本特征。

尽管万民法与国家法以及国际法的区别是明显的，但它的设置方法似乎与国内正义原则的设定方法没有很大差别，^[55]即万民法的正义原则与国内正义原则一样，都必须从一种带有一层‘无知之幕’的‘原初状态’的假定中产生 这种‘原初状态’作为一种代表设置预设了对于各派都公平的条件，从而保证组织良好的等级社会的代表能够采用与自由社会的代表相同的万民法。^[56]在国内情况下各理性派别是个人的代表，但现在它们是各民族的代表。假定“政治的正义”的建构过程不再以各种完备性学说、信仰和道德为基础，那么，万民法也并不依赖特定传统如西方传统，而是一种自由社会与等级社会之间的“重叠的共识”，^[57]

我在此无法详尽地叙述和解释罗尔斯的复杂的推论过程，只能简要地分析这个推论过程面临的困难。这就是，如果希望通

过“原初状态”设置出万民法的基本原则，并要求各民族社会接受万民法，那么，它就必须完满地回答下述几个问题：

首先，为什么万民法的产生需要以按照政治的正义原则建构起来的社会为出发点，而不是以世界的总体状况、从全球的原初状态来出发讨论呢？对此罗尔斯含糊以对，只是说可以尝试不同的方案并加以权衡。但他的基本理由显然是：他对“公平的正义”的讨论是以国内社会为起点的，而民族作为被政府组织起来的法人团体正以某种形式遍布世界。在这个意义上，万民法的所有原则和标准应该能够为那些对公共舆论有所反省的民族及其政府接受。^[58]

罗尔斯不是从世界上所有个体构成的原始状态来推出万民法，而是从现有的各个分立的社会来推演，显然是有其考虑的。除了上述理由之外，罗尔斯显然还考虑到了社会与文化的差异问题。“对于包容一切的或全球性的原始状态而言，困难在于自由观念的运用更为困难。因为在这种情况下，我们可能被认为是无视人们的社会文化，而把个人当做是自由的、平等的、有理智的和合理的……这会使得万民法的基础过于狭隘。”^[59]换言之，要想使万民法获得不同社会的广泛认同，就必须建立一种更为普遍的自由理念，它应该在考虑不同社会之间的差别的基础上提出更加公平的原则，但却不包含民主政体的平等主义特征（即政治自由的公平价值、机会的公正和差异原则）。在罗尔斯看来，万民法的基本原则是自由社会和等级社会共同接受的，它们都被看作是这个世界中平等民族所组成的组织良好的社会中的有良好声誉的成员。^[60]

其次，即使我们认可罗尔斯的推论前提，仍然需要追问：怎样才能保障不同的民族之间构筑出公平的条件，并通过代表设

置规定出万民法呢？更为重要的是，这种设置所许诺的“公平的正义”和平等原则是否能够保障人们的文化差异得到“承认”呢？这里涉及的是“原初状态”假定的平等的性质问题。“原初状态”的“平等”设置是建立在“无知之幕”的基础上的，即各派不知道领土的大小、人口的多少、代表其基本利益的民族的相对力量的强弱。正如“政治的正义”要求所有人都应该以一种无差别的（difference-blind）方式相互对待、相互尊重一样，万民法也要求各民族在无视文化差异的情况下以“公平的正义”作为共处的原则。^[61]换言之，这种普遍主义的平等并不包含泰勒所谓“承认的政治”的意思。“承认的政治”坚信，对于特定认同的承认与尊敬是任何一种社会安排的前提条件。如前所述，“承认的政治”也是从现代平等观念中延伸出来的，但它无法在“无知之幕”背后确定平等的条件，因为“无知之幕”的特征就是遮盖群体的文化认同、社会立场或政治经济条件。从这个角度看，罗尔斯的正义理论并不必然创造出作为现代民族国家的社会主体性的一部分的相互尊敬，“无知之幕”创造出的平等状况并不是对差异的认可。^[62]即使人们可以不承认“承认与认同的伦理学”所要求的那种具有公共可见度的政治，即承认特定的人群及其成就的独一无二的认同和尊严，但很显然的是，如果认为一种正义理论的设置能够消解当代的“文明的冲突”，并在万民法的基础上建立平等的政治关系，其可能性微乎其微。

这样的叙述很可能被看作是从现实的层面对规范性理论进行的批评，在理论的层面是无效的。但我想指出的是，这一批评的有效性一定程度上是建立在罗尔斯的理论方式和他的目标的内在矛盾之上的。罗尔斯的《万民法》与他的《政治自由主义》一样，都是面对文化多元性的现实和文化多元主义的挑战的产物，

在某种意义上，他的确如哈贝马斯批评的那样，是以放弃认识的确定性为代价来获得其正义观的中立性。^[63]与此同时，罗尔斯试图赋予他的“公平的正义”概念以政治性的时候，承续了《正义论》提出的“原初状态”（the original position）和“无知之幕”（the veil of ignorance）的假设前提，而这个假设前提在“政治的正义”的层面却是无法得到合理证明的。哈贝马斯在讨论《政治自由主义》一书时曾经批评“无知之幕”是一种人为的“信息限制”，它意味着人们从一开始就被剥夺了自由言谈和思想表达的权利。^[64]这一批评在“万民法”的推论过程中同样适用，因为“无知之幕”无法建构出一种透明的政治模式，从而各民族社会的独特性及其政治观无法参与到万民法的基本原则的建构之中。正如艾克曼所说，“原初状态”和“无知之幕”不能成为政治自由主义的合理性前提。因此，罗尔斯要么放弃“无知之幕”的假设前提，要么放弃政治自由主义。^[65]

万民法和政治自由主义把它的政治的正义观念当作合乎理性的观念而不是真理加以讨论，目的在于回避西方中心主义或其他价值中心主义的陷阱。^[66]但是，不仅“原初状态”和“无知之幕”的预设包含了排斥性的内含，而且“重叠的共识”本身也不可能对各种信念、道德和哲学采取不偏不倚的态度。罗尔斯没有意识到的是，只是在政教分离的欧洲政治传统内部，才有可能把诸如信仰、宗教和道德问题放置在“政治”之外加以考虑，从而“政治的正义”不可能是真正超越特定传统的，它仍然是一种实质性的观点。^[67]在涉及各种不同的文化价值与政治价值的冲突时，罗尔斯坚持各种非政治价值必须服从于政治价值，从而他的“重叠的共识”的中立性变得极为可疑。宣称“政治的正义”观念是唯一的超越一切完备性的信念、道德和哲学的普遍理论，其隐含的

排斥性绝不亚于哈贝马斯的程序主义的权利理论。政治自由主义的这些内在矛盾不仅同样包含在罗尔斯所构想的“万民法”当中，而且由于“公平的正义”运用范围的扩大更加暴露出自身的危机。这是因为既然罗尔斯在《政治自由主义》一书中承认“政治的正义”与西方政治传统具有密切的关系，那么，他如何能够宣称这一观念不仅适用于国际关系，而且还能够符合平等的原则呢？

从《正义论》到《政治自由主义》到《万民法》罗尔斯的“公平的正义”观念不断地得到修正和限制。如果说《正义论》的平等主义取向得益于 60 年代民权运动以及其它下层阶级要求平等的社会运动，那么，《政治自由主义》显然也从多元社会的现实和文化多元主义的各种诉求中获得了某种进行自我反思的契机。《万民法》在一个更为广泛的范围内体现了这种反思。罗尔斯坚持政治自由主义和万民法都不能从一种完备性的学说和信念中推演出来，明显地表达了对于启蒙运动以来贯注于伦理和政治思想中的西方中心主义的警惕，尽管万民法的推演过程表明他并不能真正摆脱西方中心主义。《万民法》的基本原则乃是特定政治传统的产物，它也未能解决当代世界的那些基本问题，但我们仍应把《万民法》看作是一项积极的成果。例如，他对人权的界定不是从一种普遍主义的人性理论出发的，而是把人权理解为一个秩序良好的政治制度的起码标准，从而基本人权问题与政体形式分离开来了（如西方民主政体或其它政治体制）。在这个意义上，罗尔斯提醒我们应该注意这个万民法大纲“与拒绝自由观念的宗教性及扩张性国家所理解的万民法之间的差异。……万民法的自由观念并不要求秩序良好的等级社会放弃其宗教制度而采取某种自由制度”，它也丝毫不能证明采取经济制裁或武力干

涉迫使秩序良好的等级社会改弦更张的正当性。^[68]我们可以把这些看作是自由主义理论自我反思的结果。

然而，我们还是应该提及，万民法的代表设置是以理想的民族国家和民族国家体系为模型的。罗尔斯解释说，民族政府在负责维护领土完整、决定人口政策、保持环境的统一时，它就是该民族的代表和有效机构。“这一看法必须求助于财产所有权制度，除非某一确定机构有责任维持财产并承担不维持所造成的损失，否则这些财产就会趋于损失。在这种情况下，财产指的是民族的领土及其永久生养人们的能力，而机构则是指按政治性组织的民族自身。”^[69]这一设定迄今为止并未丧失效用，但它的局限性已暴露无遗。首先，在跨国资本主导世界经济活动的历史时期，民族国家的功能已经开始发生变化，这一点已如前述。其次，像北约这样的军事组织的变化和其它一些区域性的经济组织的活动也已经表明，民族国家作为一个独立的政治、经济和军事实体的含义正在改变。正如亨廷顿已经提及的那样，联合国等国际组织不过是美国和西方大国操控的舞台。一个相对完备的万民法，必须考虑这些新的和旧的世界关系，并把它们作为建立合理的平等的原则的另一个参照点。第三，从民族社会的单一结构出发推演政治的正义和万民法不仅掩盖了上述不平等的国际关系，而且也忽略了不同民族社会之间的互动关系。罗尔斯在讨论“非理想理论：不利的状况”时，把贫困社会中的巨大的社会罪恶归罪于强制性政府、腐败的权贵、由非理性宗教所造成的妇女的屈从等等，从而论定这些民族社会的困境全都隐藏在社会的背景结构当中。对于那些把国内危机转嫁给外来力量的国家统治者来说，这样的观点包涵了深刻的批判性。然而，当代世界的国内关系和国际关系错综交织，其经济政治结构是和殖民主义

时代以来的全球历史密切相关的。对于致力于当代国际关系的研究来说，回避这种不平等的世界历史关系，而把这些状况仅仅归罪于特定民族社会自身的文化、宗教和政治结构，不仅无助于消除这些罪恶，而且也可能掩盖了另一些罪恶。《万民法》没有触及这一类问题，在作者建构的图式中也不包含这方面的内容。罗尔斯思考万民法的焦点始终是“民主国家”如何“宽容地”对待“等级社会”，这多少让人觉得没有切中等级化的国际关系的要害。因此，一项范围广泛的万民法基本上不能从一个秩序良好的社会内部的政治正义中推导出来，相反，它应该建立在一种对于当代全球关系形成的历史的反思之上。

4. 文化、市场社会与公共性问题

自由主义的权利理论体现了一种普遍主义的原则，现代法律概念则被认为体现了自由主义的这种集正确性与公正性为一体的合理性。它不仅包含被广泛追求的权利意义上的公正性，也包含着通过确立一般性和抽象性的规范建立起来的法制。^[70]然而，无论在民族国家内部，还是在世界范围内，种族、性别、下层群体的集体性要求，以及当代世界结构及其运行规则的变化，都构成了对这种普遍主义的权利理论和正义观的挑战，因此，我们不得不考虑“文化与公共性”的关系问题。我在第一部分已经分析过当代世界的两个似乎相互冲突的现象，即跨国资本与国内资本的共同运作已经改变了民族国家体系的内在结构，而世界各地出现的国内或国际的分离主义运动则包含了文化上的“内卷”倾向，这两个方面似乎共同预示了一个结果，即自由主义理

论所预设的或吁求的那种“公共性”正在土崩瓦解。

讨论公共性丧失的途径之一，是观察现代民主国家的政治状况以及相应的民主理论。按照泰勒的分析，现代民主过程中出现了两种不同的失败的类型和理论，它们共同的特点是公民的民主参与能力的削弱，或者公民与国家之间距离的扩大。第一种类型是，国家丧失了理解和满足公民的需求和欲望的能力，越来越受到自己内部的权力运作、官僚程序或精英政治所左右，因而出现了普遍的政治冷漠，最终使得这个制度本身出现了合法性危机。第二种类型是某些右派政治运动的特征，其主要的表现是扩大国家与人民之间的距离，不是通过改进权力机关对公民需求的敏感来解决问题，而是大幅度地减少政府对人们日常生活的干预。^[71]后一种模式在当代中国集中地体现为有关市民社会的政治想象。“在任何有所作为的市民社会中，都存在着两种机制。自从 18 世纪以来，相关议题的著作便对这两种机制赋予十分崇高的地位。其中一种是公共领域。在公共领域中，整个社会透过公共媒体交换意见，从而对问题产生质疑或形成共识。另一种则是市场经济，主要功能在于经由谈判达成互惠的协定。”^[72]在公共领域为商品流通或国家所控制的情况下，右派运动总的说来倾向于不受干涉的市场理论。在政治层面，它极有可能犯西方国家自由主义民主的通病，即扩大国家与民众的距离，最终导致民主参与的丧失。

民主政体的公共性丧失是和公共领域的结构性转化密切相关的。哈贝马斯曾说，“公共性原则在功能上的转移是建立在作为一个特殊领域的公共领域的功能转移的基础之上的。这种转移清楚地体现在公共领域的突出机制即报刊的转化之中。一方面是报刊的商业化，商品的流通和信息的交流达到了同等的水

平，在私人生活内区分公共领域和私人领域的明确分界模糊了；另一方面，公共领域完全不再是私人领域的一个独特部分，而这是维持其机制的持久的独立性的唯一保障。”^[73]哈贝马斯设想的公共领域的自由主义模式产生于长期的历史分化过程，最后呈现为一个由私人集合而成的公众的领域。现代宪法中表明基本权利的那个部分提供了公共领域的自由主义模式的形象：它们保证社会是一个私人自主权的领域；反对它成为一个限于一些功能的公共权力；在这两个领域之间，存在着一个私人的领域，它们集聚而成为公众，并作为公民调节国家与资产阶级社会的需要，目的是在这种公共领域的调节下将政治权力转化为“合理性的”权力。在这个过程中，日常性的报刊起着重要的作用。^[74]

但是，当代世界的公共领域一直在经历着根本的变化：首先，随着商业化的发展，公共的边界超出了资产阶级的范围，公共领域因而失去了它的排他性。过去被推入到私人领域的冲突现在进入了公共领域；公共领域逐渐成为一个利益调节的场所；群体需求不能指望从自我调节的市场中获得满足，转而倾向于国家调节。换言之，公共领域得以形成的那种公/私分界模糊了。其次，法律几乎不能理解为产生于通过公共讨论而达成的私人意见的一致，而明显地产生于利益群体的集体斗争，它们或多或少地以不加伪装的形式在私人利益之间达成妥协。“今天，正是社会组织在政治公共领域中处理国家行为，无论是通过政党的作用还是直接与公共行政相联系。由于公、私两个领域的联合，不仅政治机构在商品交换和社会劳动领域承担了一定的功能；而且与之相反的社会权力也获取政治功能。这导致了公共领域的‘重新封建化’。”^[75]

公共领域的“重新封建化”加重了文化不平等，这是因为在资本的运作和社会再分配过程中，族性问题本身也是直接参与社会分层的重要因素。那些最大规模地控制资本的国家 and 集团，也最大规模地控制了国内和国际的公共舆论。少数民族、妇女和其他下层社会阶层，一如国际关系领域中的第三世界国家，不仅没有参与制定分配规则的权利，而且也很难享有公共领域中的发言权。哈贝马斯曾经谈到德国统一以后由于各自的历史命运而形成的东西德人民之间的关系问题，他说：“前东德人民蒙受了种种屈辱，他们根本没有自己的代言人和独立的政治公共领域；他们面临着新的忧虑：他们为了统一作出了举世瞩目的贡献，然而现在，他们心中却积郁着无穷的怨恨。”^[76]在这里，由于各自的历史命运而形成的文化的和政治的差异成为公共领域入场规则的重要依据。

当代德国涉及到的还仅仅是相当短暂的历史差异，那些在更为漫长而复杂的历史中形成的族性问题无论对国内政治还是国际政治都具有重要影响。早在 70 年代，格拉泽 (Nathan Glazer) 和莫伊尼汉 (Danie Patrick Moynihan) 编辑的《族性：理论与经验》(*Ethnicity: Theory and Experience*) 一书就曾指出：“新的社会分层在很大程度上与族性有关。它可能一直是如此，只是由于对财产关系的偏见妨碍了我们认识族际关系，它或者被看作是财产关系的衍生物，或者被视为史前时代的残留物。但是，我们已经看到，南斯拉夫共产党人为实现波黑、克罗地亚、马其顿、黑山、塞尔维亚和斯洛文尼亚之间平等的发展和相同的生活水准的努力是怎样的徒劳无功，……我们也看到，当大俄罗斯人标榜苏联境内族群平等时，华盛顿的乌克兰人却在俄国的大使馆门前示威，莫斯科的犹太人则要求移居以色列。由此看来，财产关

系才是衍生物，族性才是社会分层的根本动力。我们的假设是：在共同环境里，族群所具有的不同规范造成了它们之间不同的成功水平——在这里，是群（group）导致社会地位差别。这一现象可以广泛地存在于财产关系减弱中的发达资本主义社会，也同样存在于废除了财产关系的共产主义和社会主义社会。”^[77]也许我们没有必要用族性问题掩盖财产关系和政治公共领域中的资源分配，但是，对族性以及与之相关的文化诉求的有意无意的忽视无疑是当代公共性丧失的极为重要的表征。

关于民主实践的危机的讨论如果仅仅限制在政治层面，就无法清楚地解释市场社会与民主政治的关系。正如哈贝马斯描述的，针对专制统治提出的各种普遍而抽象的法律概念和要求产生于资产阶级公共领域的政治意识，而这种公共领域本身则建立在公共与私人之间的严格分界之上。民主实践的失败一定程度上可以从公/私范畴的变化中给予解释。资产阶级公共领域的特点是由私人集聚成为公众，由于资产阶级是私人，因此他们没有统治权。然而，市场社会的发展改变了资产阶级作为私人的这一特性。“我们把市场领域称之为‘私的’（private）领域，把家庭领域称之为‘私人的领域’（intimate sphere）。后者被认为独立于前者，而实际上却深深地卷入了市场的需求之中。……作为一种私人，资产阶级是双面一体者：他是物品和人的所有者，同时他又是众人中的一员，即资产者和个人。……成熟的资产阶级公共领域永远都是建立在组成公众的私人所具有的双重角色，即作为物主和人的虚构的统一性基础之上。”^[78]换言之，市场社会逐渐瓦解了资产者作为抽象的人的方面，现在作为私人领域的经济活动本身已经成为公共生活的核心部分。私人的领域现在成为公共的领域，它所遵循的规则却是利益均衡的规则。公共

讨论形同虚设，所谓“公共意见”成为利益集团操作和控制的领域。洛克关于保护财产的基本模式以‘所有制’的名义自然而然地将生命、自由以及全部财产一览无遗。因此，政治解放与‘人的解放’——按照青年马克思的划分——在当时很容易统一起来。”^[79]这样的乐观主义今天听起来不免有几分奇怪。看看遍及世界各个角落的跨国公司、多国公司和各种形式的大资本，他们正在以“不受干预的市场”和“市民社会”作为舞台，不仅与民族国家相互合作操纵整个经济运作和利益分配，瓜分社会财富，而且也以立法形式实施社会控制。在政治公共领域中，“私人”已经彻底消失，政党和大的利益集团成为唯一的合法代表。在东亚地区，有些刚刚产生的民主政治已经为明显的政党政治所笼罩和操纵，另一些经过艰苦斗争建立起来的民主政权已经成为大资本操控的牺牲品。更为明显的是，民族国家与大资本达成妥协，重新构筑当代社会的政治、经济和文化结构。

我们不必急于提出诸如“谁的公共性，何种公共性”的问题，或者担心“公共性”概念可能瓦解文化差异。在我看来，公共性的丧失与文化差异的抹煞乃是同一事件，它们都发生在现代社会运行的基本规则内部。阿伦特把公共性看作是世界本身，她的比喻也许能够恰当地表达“公共”的含义：共同生活在世界上。这从根本上意味着，事物的世界处于共同拥有这个世界的人之间，就正如一张桌子被放置在围着它坐在一起的人之间一样；世界向每一个中间事物一样，都同时将人联系起来和分离开来。按照这个比喻，公共性的丧失就变成了：“他们之间的世界已经失去了将他们聚集在一起、将他们联系起来和分离开来的力量。这种情况非常怪异，就好比在一次降神会上，一群人聚在一张桌子的周围，然而通过某种幻术，这种桌子却突然从他们中间消失了，两

个对坐的人不再彼此分离，与此同时也不再被任何有形的东西联系在一起了。”^[80]这就是现代社会的写照。

所谓“现代社会”亦即是市场社会或大众社会。阿伦特（Hannah Arendt）曾经断言：“近代意义上的私人性，就其最实质的功能——即保护个人的东西——而言，不是作为政治领域的对立面，而是作为社会领域的对立面而被发现的，因此它与社会领域之间的关系最密切也最真实。”^[81]在这里，阿伦特所谓个人与社会的对立包含了两方面的意义。首先，社会的兴起与家庭的衰落几乎同时发生，家庭单位被吸纳到社会的群体当中去。古代人将专制独裁统治看成是家庭的组织手段，而现在社会秩序却是一种无人统治。“这个所谓‘无人’并不因为失去了人格特征而中止其统治，它既代表着沙龙里的上流社会的假定的意见一致，也代表着整个社会在经济方面的一致利益。……正如我们从最具社会特性的统治形式，即科层制……中所了解的，无人统治并不一定意味着没有统治；无疑，在某些特定的情势下，它甚至有可能成为最残酷、最暴虐的统治形式。”^[82]其次，“社会在一切情势下都实现了平均化，平等在现代世界里取得了胜利，而这种胜利仅仅从政治上和法律上表明了对如下事实的承认：社会已经征服了公共领域，区分和差异已经变成了个体的纯属私人的东西。”^[83]阿伦特认为近代的平等是以内在于社会中的顺从主义（conformism）为基础的，而这种顺从主义奠定了近代经济学的基础。经济学的科学地位建立在如下基础上，即人成为社会生物，并一致遵循某些特定的行为模式，从而使那些不遵守规则的人能够被看成是反社会的或反常的。这种适合于统计学的整齐划一的行为方式与“利益的自然和谐”这一自由主义假设风马牛不相及。在这一意义上，我很怀疑，如果不触及现代社会的统治

形式，不触及市场社会的基本的顺从主义，哈贝马斯所假设的那种建立在“交往”基础上的“个人的社会化”能够包容“文化差异”。“差异性”是和现代社会的基本构造方式背道而驰的。

公共性不是某种人类的共同本性的产物，它的存在依赖于“共同世界借以呈现自身的无数视点和方面的同时在场，而对于这些视点和方面，人们是不可能设计出一套共同的测量方法和评判的标准的。……被他人看见和听见的意义在于，每个人都是站在一个不同的位置上来看和听的。这就是公共生活的意义。……当共同世界只能从一个方面被看见，只能从一个视点呈现出来时，它的末日也就到来了。”^[84]公共性存在于不同的视点及其相关关系，无论是视点的单一化，还是相关关系的消失，都会导致公共性或我们共同生活的世界的毁灭。换句话说，公共领域的丧失并不意味着一种“私人性”的复活，也不意味着“差异性”占据了主流。相反，正如差异性与认同相反相成一样，私人性与公共性无法分割。当艺术家或艺术的欣赏者丧失了他们的私人主体的体验时，艺术的公共性也就丧失了。正是在这样的时刻，金钱成为“客观性”的唯一基础。那些把“公共性”的丧失理解为“差异性”的罪过的人们，看来没有理解公共性与差异性之间的内在的相关性。

传统社会主义的国家实践剥夺了人的私人生活和私人空间，许多人因而随即转向市场社会，并为“私人生活”唱赞歌。他们不愿承认的是：市场社会正在以它独特的方式消灭公/私的分界，消灭文化的差异，把我们置于金钱的“客观性”之上。在那里，一切得到了换算和衡量，我们由此处于一个既无联系、又不能分离的世界上。市场社会是如何把“私人领域”转化成为“社会的”领域的呢？我们首先可以从市场社会中的财富的性质加以观

察。阿伦特在《人类状况》一书中对私人财产所作的精彩分析使这位反极权主义斗士的结论听起来像是对大众社会的审判。在她看来，财产与财富具有截然不同的性质，财产意味着在世界的某个特定地方拥有自己的处所，因此也就意味着归属于政治共同体；而财富却是个人在整个社会的岁入中所占的份额。当代富裕社会的本质是无财产的。“个人对财富的占有，如同积累过程的社会化一样，归根结蒂不会尊重私有财产。一切意义上的私人财产都只会妨碍社会‘生产力’的发展，因此私有制必须被推翻而代之以社会财富的越来越快的增长过程。这一认识并非马克思的发明，而是这个社会的本质所在。”^[85]

由于苏联、东欧国家社会主义的失败和中国朝向全球市场的改革，自由主义已经成为规划和构想国内和国际政治经济关系的主要理论资源，人们正在为市场社会的到来而欢呼。但与此同时，自由主义却陷于前所未有的困境之中，在这一思想的内部也产生出了众多的流派。国家社会主义的失败掩盖了自由主义自身面临的危机，也使许多人无法理解社会主义与自由主义的历史联系。只要认真地研究社会福利国家的制度设计，回顾本世纪以来劳工运动的成就，以及遍及世界的民族解放运动，我们能够更为复杂地看待社会主义运动与自由主义的历史关系。例如，如果没有社会主义运动、特别是争取社会经济平等的下层社会运动，当代世界将是一个更加不平等的社会结构；如果没有民族解放运动，联合国将比今天更加受控于几个霸权国家。事实上，正是在各种社会运动和社会冲突的语境中，罗尔斯这样的自由主义者所设计的理论才表现出如此强烈的平等主义的取向，以至让人从中感到了某些社会主义的气息。初期的自由主义和社会民主主义“是从市民解放运动和欧洲工人运动中产生出来的；

它们的目的无疑都是要保护下层群体的权利，以便阻止社会分化成不同的阶级。只是在反对剥夺社会平等机会的集体压迫的斗争中，自由主义的社会改革运动才表现为社会福利国家普及公民权的斗争。国家社会主义垮台之后，唯一的出路事实上也就在于改变雇佣劳动者的依附地位，使他们拥有参与到社会和政治中去的权利，从而真正能够生活在安全、正义和幸福的社会当中。资本主义社会中不平等的社会生活条件应当通过更加公平地分配集体财富来加以均衡。”^[86]20 世纪的历史表明，资本主义和社会主义的国家实践都没有摆脱等级化的模式，它充分地证实了现代性对于全球历史的意义。正是在这个意义上，我们必须把对传统社会主义的反思同时作为对于现代性问题的反思。那些认为资本主义模式能够解决现代中国问题的看法，又一次地陷入了历史织就的陷阱。

然而，在我们的生活中弥漫着一种奇特的氛围，似乎腐败和严重的社会不平等不过是合理的社会秩序的必要代价，“市民社会”或市场社会能够自然地把我们带入到公正、民主和幸福的时代。他们鼓励通过实际上受控的市场重新制造社会不平等，嘴里说的却是“不干涉主义”。需要追问的是为什么这些理论家对于民族国家与大资本之间的关系保持沉默？如果历史上曾经有过、并且仍然存在着“庸俗的马克思主义者”的话，他们就是“庸俗的自由主义者”。他们拒绝对实际的历史关系进行批判性思考，拒绝从当今世界的变化中理解自己的社会。但是，特定的社会姿态本身的含义也会随着历史的变化而变化，昨日是批判的斗士，今天也可能正是新秩序的辩护士。我们是否需要扪心自问：我们真的甘愿如此吗？

注 释

- [1] 亨廷顿：《文明的冲突？》，《二十一世纪》，1993 年 10 月号，总第 19 期，页 9。
- [2] Jürgen Habermas: “Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State”, *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, edited and introduced by Amy Gutmann, Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1994, pp. 116—117.
- [3] Arjun Appadurai: “Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy”, *Public Culture*, Vol. 2, Spring 1990, p. 5.
- [4] Ibid., p. 1.
- [5] Ibid., pp. 2—3.
- [6] Ibid., p. 13.
- [7] 例如“侨居国外的印度人显然受到印度国内和国外的各种利益的利用，从而形成一个复杂的金融网络和宗教认同，海外印度人的文化再生产同国内的印度原教旨主义政治在这个网络中联系在一起。”Ibid., p. 11.
- [8] Jürgen Habermas (1994), *Multiculturalism*, p. 118.
- [9] Makler, Martinelli, and Smelser, “Introduction”, *The New International Economy*, pp. 26—27.
- [10] 三好将夫指出：“在世界的各个冲突点上，这些刚刚觉醒的主体既有解体作用，同时又是被支解的对象，它们的目标不是建立自主的国家，而是抛弃国家作为政治经济规划的前景和责任。统一的政治经济实体陷入困境之后，族群与种族特性成为人们的避难所。随着全球化进程的加剧，新族群主义以其野蛮的简单明了和还原主义而在这个瞬息万变又难以把握的时代显示出它的魅力。然而，所有的分离主义热望……都笼罩着为经济感到焦虑的阴影，这些‘民族主义者’在追求独立和纯洁性的过程中没有充分认识到经济的作用。”Masao Miyoshi: *A Borderless World? From Colonialism to*

Transnationalism and the Decline of the Nation-State, *Critical Inquiry*, Summer 1993, p. 744.

- [11] Ibid. , p. 726, pp. 731—732. 三好重申了赛义德 (Edward Said) 的新著《文化与帝国主义》 (*Culture and Imperialism*, New York, 1993) 的主要观点, 即现代西方的自我设计与其殖民地有着内在的关系。“民族国家的神话 (即对于一个由代议制政府统治的共同体 的信念) 和文明使命的神话 (即航海探险家对于野蛮的异教徒的种族优越性) 是互相补充和必不可少的。”西方殖民主义从 16 世纪到 20 世纪中叶的发展, 恰与民族国家从兴起到衰落的过程相吻合, 这并不是偶然的。
- [12] 例如他分析了冷战时期美国的国防预算及其与政府在经济过程中的角色, 得出的结论是: “美国的五角大楼相当于日本的通商产业省; 它负责制定并实施一种中央计划经济政策。所以我们可以有把握地说, 国家安全问题本质上是一个经济问题。”Ibid. , p. 773.
- [13] 在 70 年代以前, 跨国公司主要就是指美国跨国公司, 这与美国为了整个西方的利益而控制世界秩序这一严峻使命有关。但在 70 年代以后, 欧洲和日本的跨国公司迅速崛起, 欧共体、北美和东亚国家形成了一个多国投资网络。根据世界银行的统计, 在 120 个国家中有 64 个国家的国民生产总值不到 100 亿美元。联合国 1985—1986 年度报告显示, 有 68 家矿产业和制造业跨国公司的年销售额超过 100 亿美元。Ibid. , pp. 739—740.
- [14] Ibid. , p. 742.
- [15] 由于商品流动的作用, 消费者已经被转化为一种符号, 真正决定消费过程的不是消费者的需求而是生产者的需求。因此, 消费主体也成为生产者和构成生产的各种力量的一种建构。阿帕杜莱的解释模式复杂而且辩证, 但在一些关键性的问题上仍然缺乏更为透彻的说明, 例如为什么某些原质没有被建构成为当代世界的流动力量, 而另一些原质却如此活跃呢? 全球资本的流动包含了深刻的同质化现象, 但是, 那些异质化的力量为什么能够完全突破那些表面

的经济利益或政治利益而呈现出来呢？更进一步需要回答的是：即使族群政治确实是一种原质建构活动，那么，我们如何断定这种特殊的差异性诉求或认同政治的正当性呢？

- [16] Arjun Appadurai (1990) ,*Public Culture*, Vol. 2, no. 2 , Spring 1990, pp. 7—11.
- [17] Arif Dirlik (The Postcolonial Aura :Third World Criticism in the Age of Global Capitalism,*Critical Inquiry* 20, Winter 1994, p. 331. 德里克的批评策略不是就后殖民主义的理论观点进行批评，而是从后殖民话语的生产过程与后殖民理论的关系出发解释这一理论，并特别关注后殖民理论的生产者与资本主义这一基础条件的关系。换句话说，德里克认为后殖民主义产生于第三世界知识分子进入第一世界的那一刻，他们对差异性的诉求和对民族主义的批评本身正是全球化过程的一部分，但后殖民知识分子却刻意回避自身与全球资本主义的关系，亦即弗罗贝尔 (Folker Frobel) 等人所描述的“新国际劳动分工”：生产的跨国化，生产过程（即使是同一种商品）通过转包合同的全球化，以及由于新技术的作用而产生的资本的全新的流动性，摆脱社会和政治干预并不断改变其位置的灵活生产，等等。
- [18] 后殖民知识分子认为：“民族主义在颠倒东方主义思维，将历史和主体地位赋予附庸国的同时，它还肯定了借助殖民主义才得以制度化的理性与进步的秩序；当马克思主义者唾弃殖民主义时，他们的批评构架是一种普遍主义的生产方式叙事。与此相反，后殖民批评旨在瓦解将西方的特殊历程予以制度化并且作为历史而占有它者的欧洲中心主义。……在这个揭露统治话语的过程中所形成的批评，占据着一个既不在西方统治的历史之内亦非其外的空间，而是同它保持着一种切线的关系 (tangential relation) 。”Gyan Prakash, *Postcolonial Criticism and Indian Historiography*, *Social Text*, no. 31/32(1992) :8.
- [19] Amy Gutmann 说：“我们正目睹着一场对自由主义政治理论的共

同体主义批判的复兴。同 60 年代的批判一样，80 年代的这场批判非难自由主义错误地无可挽救地陷入了个人主义。但是，这场新的批判浪潮不是上一次批判浪潮的单纯重复。如果说较早的批判是由马克思所激发的话，那么最近的这场批判则是由亚里士多德和黑格尔所激发的。亚氏认为，正义根植于‘某一共同体，该共同体的基本维系是一种对人之善和共同体善的共享理解’，这一亚里士多德式的理念，为阿·麦金太尔批评约翰·罗尔斯和罗伯特·诺齐克提供了信息；也使查尔斯·泰勒对‘原子论的’自由主义发起了攻击，指责他们‘试图捍卫……个体及其权利对社会的优先性’。而那种把人看作是受历史限制的存在之黑格尔式的人的概念则含蓄地为罗伯特·安吉尔和麦可·桑德尔摒弃把人视为自由而理性的存在的观点提供了信息。” Amy Gutmann: *Communitarian Critics of Liberalism*, *Philosophy and Public Affairs*, Summer 1985. Vol. 14, No. 3. 此处译文采用了万俊人先生《政治自由主义的现代建构》一文中的翻译，特此致谢。该文将刊于《学人》丛刊第 12 辑。

- [20] Charles Taylor: “The Politics of Recognition”, *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, edited and introduced by Amy Gutmann, Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1994, p. 52.
- [21] Ibid., p. 61.
- [22] Ibid., p. 62.
- [23] Ibid., p. 27.
- [24] Ibid., p. 51.
- [25] Ibid., p. 31.
- [26] Ibid., pp. 36—37.
- [27] Ibid., p. 38.
- [28] Ibid., p. 43.
- [29] Ibid., p. 68.
- [30] Jürgen Habermas (1994), p. 137.

- [31] Ibid. ,p. 143.
- [32] Ibid. ,pp. 146—147.
- [33] Ibid. ,p. 112.
- [34] Ibid. ,p. 113.
- [35] Ibid. ,p. 107,113.
- [36] Ibid. ,p. 114.
- [37] Ibid. ,p. 124.
- [38] Ibid. ,p. 126.
- [39] Ibid. ,pp. 128—129.
- [40] Ibid. ,p. 134.
- [41] Ibid. ,p. 134.
- [42] John Rawls: *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1993.
- [43] John Rawls: “The Law of Peoples”, *Critical Inquiry*, Autumn, 1993.
- [44] 亨廷顿:《文明的冲突》,《二十一世纪》1993年10月号,总第19期,页5
- [45] Ibid. , p. 6.
- [46] R. J. Vincent, *Human Rights and International Relations*, Cambridge, 1986, p. 27.
- [47] John Rawls: “The Law of Peoples”, *Critical Inquiry*, Autumn 1993, p. 60. (此文已收入本书。——编注)
- [48] John Rawls: *A Theory of Justice*, London & New York: Oxford University Press, 1971, p. viii.
- [49] John Rawls: *Political Liberalism*, p. vx.
- [50] Ibid. , p. xvi.
- [51] Ibid. , p. xv.
- [52] John Rawls: “The Law of Peoples”, *Critical Inquiry*, Autumn 1993, pp. 37—38. 应该特别指出的是,罗尔斯的“人权”概念主

要指的是法律应该维护的基本权利，如生存权、安全保障、个人财产权及法治的各种基本要素等，还包括各种特定的良心自由、结社自由和移民权。这种人权概念预设了一种共同善的正义观念和解释以及维护司法秩序的官员们的真诚意愿。这些含义并不要求自由观念，诸如人们首先是公民，是社会的自由且平等的成员，具有公民所有的基本权利等。进一步地说，它只要求人们是社会中具有责任感的合作成员，他们能依其道德义务与责任去决断、去行动。因此，罗尔斯断言：“如果把人权作为由这些条件而来的结果来考虑，也就不能把人权看作是只适合于我们西方传统的或特殊自由的东西拒而不受。由此而言，人权在政治上是中立的。”

Ibid , p. 57.

[53] *Ibid* , p. 38.

[54] *Ibid* , p. 39.

[55] 罗尔斯说：国际法“是一种现存的或确定的法律秩序，在某些方面它可能是不完全的，缺少通常作为国内法特征的有效的制裁方案。相反，万民法是一组政治概念，具有权利、正义与普遍善的原则，这些原则是自由主义的正义观念的全部内容，万民法因扩展及适应国际法而引出，它提供国际法判断所应参照的概念和原则。”“万民法和国家法的区别应当是直截了当的。适用于国内社会的基本结构的正义原则和体现这一结构的现存的政治、社会及法律制度之间的区别是不难理解的，万民法和国家法的区别正和这一情况相同。” *Ibid.* , 43.

[56] 罗尔斯指出：“有三个条件是重要的：第一，原初状态公平或合理地代表着各派（或各位公民）；第二，它表示他们是有理性的；第三，它表示他们依据适当的理由在可能的原则之间作出决断。由以下三方面我们认定能使这三个条件得到满足；从原初状态中他们所代表的地位的对称性与平等性上，可以看到它公平合理地代表了公民；其次，他们代表的目的是尽可能地寻求作为人们的基本利益，由此看出它是作为理性公民的代表而出现的；最后，它是作为

依照适当理由进行决断的公民之代表，假定它所代表的对象额度作为自由平等个人的公民，无知之幕就防止他们的代表去寻求被认为不适当的理由。” Ibid. , p. 45.

- [57] Ibid. , pp. 40—41.
- [58] Ibid. , pp. 42—43.
- [59] Ibid. , p. 55.
- [60] 罗尔斯在推演万民法时区分了两种状况，即理想的和非理想的。在理想的状况下，他假定只有两种组织良好的国内社会，即自由社会和等级社会；而在非理想的状况下，则存在其它一些拒不遵从合理的万民法的国家。 Ibid . p. 44.
- [61] 罗尔斯在《正义论》中曾经讨论过“民主的平等和差别原则”的问题，但这里的差别原则并不能保障群体的独特性问题。（see John Rawls: *A Theory of Justice*, pp. 75—82.）事实上，在万民法的范围内，罗尔斯认为差别原则仅仅适用于民主社会的国内正义，它无法解决各社会之间的不利状况这一普遍性问题。 see “The Law of Peoples”, *Critical Inquiry*, Autumn 1993, p. 62.
- [62] see Benjamin Lee : “Toward a Critical Internationalism”, *Public Culture*, spring, 1995.
- [63] see Jürgen Habermas : “Reconciliation through the Public Use of Reason : Remarks on John Rawls’s Political Liberalism ”, *The Journal of Philosophy*, March 1995, 关于罗尔斯与哈贝马斯的论争，参见何怀宏：《寻求共识——从“正义论”到“政治自由主义”》，《读书》，1996年6月。
- [64] Ibid
- [65] see Bruce Ackerman: “Political Liberalisms”, *The Journal of Philosophy*, July 1994. 关于艾克曼的评论以及哈贝马斯对罗尔斯的“无知之幕”的预设的讨论，参见万俊人：《政治自由主义的现代建构》一文。
- [66] John Rawls: *Political Liberalism*, p. xx.

- [67] 事实上，罗尔斯在《政治自由主义》一书中不仅反复地提及“政治的正义”观念与西方思想传统的历史联系，而且他正是在这一传统中阐释这一观念的。在回答哈贝马斯的批评时，他承认“公平的正义”属于自由主义传统和民主社会的政治文化，它既不可能是形式的和普遍的，也必然是实质的。 see John Rawls: “Reply to Habermas”, *The Journal of Philosophy*, March 1995.
- [68] John Rawls: “The Law of Peoples”, *Critical Inquiry*, Autumn 1993, pp. 66—67.
- [69] Ibid., p. 48.
- [70] Jürgen Habermas: *The Structural Transformation of the Public Sphere*, p. 53. Cambridge, Massachusetts: the MIT Press, 1991.
- [71] 泰勒：《公民与国家之间的距离》，《二十一世纪》1997年4月号，页4—5。（此文已收入本书。——编注）
- [72] 同上，页6。
- [73] Jürgen Habermas: *The Structural Transformation of the Public Sphere*. p. 181.
- [74] 参见哈贝马斯：《公共领域》（1964），汪晖译，《天涯》，1997年第3期。（此文已收入本书。——编注）又见 *The Structural Transformation of the Public Sphere*, pp. 27—56.
- [75] Ibid.
- [76] Jürgen Habermas: “Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State”, *Multiculturalism*, pp. 146—147.
- [77] *Ethnicity: Theory and Experience*, Edited by Nathan Glazer and Daniel P. Moynihan, With the assistance of Corinne Saposch Schelling, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1975. 这里采用了东来：《Ethnicity（族性）：从国内政治到国际政治》一文的译文，见《读书》，1996年8期，页13—14。
- [78] Jürgen Habermas: *The Structural Transformation of the Public Sphere*, p. 55.

-
- [79] Ibid. , p. 56.
- [80] Hannah Arendt: *The Human Condition*, Garden City & New York: Doubleday Anchor Books, 1959, p. 48.
- [81] Ibid. , p. 35.
- [82] Ibid. , p. 37.
- [83] Ibid. , p. 38.
- [84] Ibid. , p. 53.
- [85] Ibid. , pp. 59—60.
- [86] Jürgen Habermas: “Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State”, *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, edited and introduced by Amy Gutmann, Princeton University Press, 1994, pp. 108—109.

汉娜·阿伦特著刘锋译

公共领域和私人领域

人：社会的动物还是政治的动物

积极的生活（*vita activa*），亦即处于积极行动状态的人类生活，总是植根于人与人造物的世界之中，这个世界是它永远不可能脱离或彻底超越的。人与物构成了人的每一项活动的环境，离开了这样一个场所，人的活动便无着落；反过来说，离开了人类活动，这个环境，即我们诞生于其间的世界，同样也无由存在。人的活动创造了环境（如制造品），照应着环境（如耕地），通过组织建立起环境（如政治共同体）。离开了一个直接地或间接地为其他人的存在作见证的世界，人类生活，即便是栖居于旷野里的隐士的生活，也都是不可能的。

一切人类活动都要受到如下事实的制约：即人必须共同生活在一起。一旦超出了人类社会的范围，行动甚至是不可想象的，并且也唯有行动是如此。尽管一个在绝对孤立状态中劳动的生物不可能是人，而是劳动的动物（就这个词的最直接的字面意义而言），然而劳动活动本身并不需要他人的在场。尽管人或许仅仅创建、制造和构筑了一个唯有他自己才栖居于其间的

世界，但他仍不失为一个制造者，即便他还不能算是一个灵巧的人。也许可以说，他已经失去了他那特殊的人的品质，而变成了神——自然并不是基督教的造物主上帝，而是柏拉图在他的一篇神话中描述过的禀有神性的造物主。唯有行动才是专属于人的特权，无论是动物还是神都不具备行动的能力^[1]同时，也唯有行动才完完全全地依赖于其他人的恒久在场。

由于行动与人之间存在着这种特殊的共在关系，因此亚里士多德的“*zōon politikon*”（政治的动物）一词在最早的时候被翻译成“*animal socialis*”（社会的动物），似乎就是很有道理的了。这个译名早已见于塞尼加的书中，后来经过托马斯·阿奎那的阐扬更是成了一个标准译名：*homo est naturaliter politicus, id est, socialis*（人按其本性便是政治性的，亦即是社会性的）。^[2]这样一来，他们便用社会性置换了政治性。这种无意识的置换比任何精心建构的理论都更加明确地透露出，希腊人对政治的原初理解在很大程度上已经丧失。就此而言，值得注意的是（但并不具有决定性），“社会的”一词源自拉丁文，在希腊文里没有对等词，在希腊思想中也没有对等的观念。然而，拉丁文里的 *societas* 一词最初也具有一种尽管有限、但却十分明确的政治涵义，它指的是人们出于某一特定目标而结成的联盟，例如为了统治他人或实施犯罪而组织起来。^[3]以后出现了 *societas generis humani* (*society of man-kind*)^[4] 的概念，只是到了这时，“社会的”一词才开始获得了“基本的人类状况”这个一般涵义。并非柏拉图和亚里士多德不明白或不关心人不能离群索居这个事实，而是他们根本没有把这个条件列为人类的独有特征。恰恰相反，这是人类生活与动物生活的一个共同条件，仅仅由于这个缘故，它就不能成为人的某种根本性的东西。人类

的天然、仅仅具有社会属性的伙伴关系被看成是出于肉体生存的需要而强加在我们身上的局限性，而肉体生存的需要无论是对人这种动物来说还是对其他动物种类来说都是一样的。

根据希腊人的思想，人类的政治组织能力不仅不同于以家(oikia)和家庭为轴心的自然关系，而且还直接地与之相对立。城邦的兴起意味着，“除了他自己的私人生活以外，人还接受了第二种生活，即政治生活(bios politikos)。现在每一位公民都隶属于两种生活秩序，在他自己的生活(idion)与共同体的生活(koinon)之间存在着鲜明的区分。”^[5]在建立城邦之前，一切基于亲族关系的组织单位，如 phratría 和 phylē 都已经遭到了毁灭。^[6]这不光是亚里士多德的一个观点或理论，而是一个简单的历史事实。在人类共同体的所有必要活动中，只有两种活动被看成是政治性的，构成了亚里士多德所说的政治生活：即行动(praxis)和言语(lexis)。从中产生出了人类事务的领域(柏拉图经常称之为 ta tōn anthrōpōn pragmata)，一切仅仅具有必然性和实用性的东西都被严格地排除在外。

无疑，只是伴随着城邦的建立，人们才得以在政治领域里，在行动和言语中度过自己的一生。然而，早在城邦兴起以前，人们便开始相信，这两种人类能力是携手并肩的，同属最高级的人类能力。这种信念在前苏格拉底思想中已露端倪。我们必须将荷马笔下的阿基利斯看成是“一个干了一番伟业、说了一些伟辞的人”^[7] 只有这样我们才能理解他所达到的那种境界。与现代人的理解不同，这些言辞之所以被看成是宏伟的，并不是因为它们表达了什么宏伟的思想。恰恰相反，我们从《安提戈涅》的最后几行得知，一个人可以凭借“伟辞”(megaloi logoi) 回敬他人的猛击，言说“伟辞”的能力终将在一个人步

入老年时教给他思想。^[8]与言语相比，思想是次要的，但言语和行动则被看成是互相平等的，它们属于同一个等级，同一个种类。在刚开始时，这不仅意味着，大多数处于暴力范畴之外的政治行动的确都是通过言辞来实施的，而且更为根本的是，它还意味着，所谓行动就是在恰当的时刻找到恰当的言辞，至于言辞本身所传达的知识或信息则完全是另外一回事。只有单纯的暴力才是无言的，也正是由于这个缘故，单纯的暴力永远不可能达致伟大。在古代较晚的时期，兵法和演讲术（修辞术）成为教育的两大政治主题，然而，即便在此时，整个发展也仍然是由城邦建立以前的这种较为古老的经验和传统激发起来的，并且要受制于这种经验和传统。

在一切政治共同体中，城邦一直都被看成是最喜欢言谈的，这种看法并非毫无道理。在城邦的经验中，尤其是在源自城邦经验的政治哲学中，行动和言语开始相互分离，彼此间成为越来越独立的活动。强调的重心从行动转移到言语，而言语乃是一种劝说的手段，而不是那种对任何已经发生或完成的事情作出应答、用言辞予以回击、抗衡的独特人类方式。^[9]以政治方式行事、生活在城邦里，这意味着一切事情都必须通过言辞和劝说，而不是通过强力和暴力来决定。按照希腊人的自我理解，凭借暴力威逼他人、以命令而非劝说的方式对待他人，这是一种前政治手段，用以对付那些以城邦外的生活、家庭生活（在家庭里，一家之主以无可争辩的专制权力实施统治）和亚洲野蛮帝国（其专制主义经常被比作一种家庭组织）的生活为特征的人们。

亚里士多德把人界定为 *zōon politikon*（政治的动物），这一定义与在家庭生活中体验到的那种自然联系毫无关系甚且截然

相悖；不仅如此，若欲充分理解这一定义，还必须再加上第二个著名定义，即人是一种 *zōon logon ekhon*（会说话的动物）在拉丁文里，这个术语被译成了 *animal rationale*（理性的动物）这个译名与“*social animal*”（社会的动物）一样也源自一种根本性误解。亚里士多德无意于给一般的人下一个定义，也不想指明人的最高级能力。事实上，对他来说，人的最高级能力并不是“逻各斯”（*logos*），即言语或理性，而是“努斯”（*nous*），即静观沉思的能力，其主要特征在于，它的内容不能经由言语来转述。^[10]在他的两个最著名的定义中，亚里士多德仅仅表述了城邦关于人和政治生活方式的流行意见。按照这种意见，城邦之外的所有的人——奴隶和野蛮人——都是 *aneu logou*。当然，这些人并非被剥夺了说话的能力，而是被剥夺了这样一种生活方式：即言语且唯独言语才有意义，一切公民所主要关心的就是相互交谈。

在拉丁文里，“*political*”（政治的）被译成“*social*”（社会的），这表现出一种深刻的误解。这种误解再清楚不过地体现在托马斯·阿奎那的一番讨论中。在那里，阿奎那试图对家庭统治和政治统治的性质进行比较：他发现，一家之主与王国首脑有某种相似性，不过他又补充说，一家之主的权力不如国王的权力那么“绝对”。^[11]然而，事实上，不仅在希腊和城邦，而且在整个古代西方，即使是暴君的权力也不如 *paterfamilias*（一家之主）或曰 *dominus*（家长）藉以统治他的家奴和家庭的权力那么充分和“绝对”，这一点似乎是不言自明的。其所以如此，并不是因为城邦统治者的权力要受到众多家长们的联合权力的制衡，而是因为绝对的、不容争辩的权力与严格意义上的政治领域是相互排斥的。^[12]

城邦与家庭

尽管对政治领域和社会领域的误解、等同与希腊术语之翻译成拉丁文并适应于罗马—基督教思想一样古老，然而在这两个术语的近代用法中，在对社会的近代理解中，这种情况变得更加令人迷惑。私人生活领域与公共生活领域的区分对应于家庭领域与政治领域的区分，而至少从古代城邦兴起以来，家庭领域和政治领域就一直是作为两个不同的、分离的领域而存在的。然而在另一方面，一个既非私人又非公共的社会领域的兴起严格说来是一个比较晚近的现象，从起源上说，它是随着近代而开始的，并且在民族国家中获得了自己的政治形态。

这一新发展对我们理解公共领域和私人领域、城邦和家庭、与共同世界相关的活动和与维持生计相关的活动之间的决定性区分（全部古代思想都建立在这个区分之上，并把它当成是自明的、公理性的）造成了异乎寻常的困难。在此，我们所关心的主要就是这个问题。按照我们的理解，上述分界线已经彻底模糊了，因为我们从家庭的影像中看到了民族和政治共同体的身躯，现在家庭的日常事务必须由一个庞大的、全国性的家政管理机构来进行管理。与这一新发展相应的科学思想不再是政治科学，而是“国民经济学”，或“社会经济学”，或 Volkswirtschaft 所有这一切都意指一种“集体家政管理”。^[13] 众多家庭按照经济的要求组织在一起，形似一个超人的家庭。我们把这个家庭的集合称为社会，把它的政治组织形态称为“国家”。^[14] 因此，我们感到很难理解下述情况：按照关于这些问题

的古代思想，“政治经济学”这个术语本身将是一种词语矛盾：任何有关“经济”的东西依其定义就必然是一种非政治的家事，因为它是与个体的生活和种族的生存联系在一起的。^[15]

从历史的角度来看，城邦的兴起很可能是以牺牲家庭这一私人领域为代价的。^[16]不过，家庭古老的神圣性从未彻底消失，尽管它在古典时期的希腊没有在古代罗马那么显著。城邦之所以没有侵害公民的私人生活，并且还把围绕着每一份财产而确立起来的界限视为神圣的，这并不是由于它尊重我们所理解的那种私人财产，而是由于这样一个事实：一个人假如不能拥有一所房屋，他就不可能参与世界事务，因为他在这个世界上没有一个属于自己的位置。^[17]柏拉图在他的政治方案中预见到私人财产最终将被取消，公共领域将扩展到彻底消灭私人生活的地步。然而，即便如此，他在谈到边界的守护神 Zeus Herkeios 时也仍然怀有深切的敬意，他把 horoi，即一个庄园与另一个庄园的界限视为神圣的，看不出其中有什么矛盾。^[18]

家庭领域的一个显著特征在于，人们是在匮乏和需要的驱使下才共同生活在一起的。推动力是生活本身——按照普鲁塔克的想法，家神乃是“使我们得以生存并滋养我们身体的神”，^[19]为了维持个体的生存和种的延续，那就需要同其他人生活在一起。个体的生计应当是男人的任务，而种的延续则应当是女人的任务，这一点是非常明显的。男人为获取食物而劳动，女人则专事于生养后代，这两种自然功能受制于生活的同一种紧迫需要。因此，家庭内部的自然共同体的产生乃是出于一种必然性，这种必然性制约着共同体的一切活动。

相反，城邦则是一个自由领域，如果说这两个领域之间有什么关系的话，那应该在于，对家庭内部的生活需要的驾驭乃

是城邦自由的先决条件。在任何情况下，政治都不可能仅仅是保护社会——不管是一个信徒的社会（中世纪的那种社会），还是一个财产所有者的社会（如洛克所设想的那种社会），还是一个无情地卷进攫取过程的社会（如霍布士所设想的那种社会），还是一个生产者的社会（如马克思所设想的那种社会），还是一个职业者的社会（如我们自己的社会），还是一个劳动者的社会（如某些社会主义和共产主义国家）——的手段。在所有这些情况下，正是社会的自由（在某些情况下只是所谓的自由）要求对政治权威进行限制，并为这种限制提供正当理由。自由存在于社会领域里，而强力或暴力则逐渐地被政府所垄断。

所有的希腊哲学家，不管他们怎样地反对城邦生活，都把下面一点视为理所当然：自由毫无例外地存在于政治领域之内；必然性主要是一种前政治现象，是私人家庭组织的一个特征；在家庭领域里，强力和暴力是正当的，因为它们是驾驭必然性（如统治奴隶）、达至自由的唯一手段。由于所有的人都受制于必然性，因此他们都有权对其他人施加暴力；暴力是一种前政治行为，旨在将每一个人从生活的必然性中解放出来，建立一个自由的世界。自由是希腊人所说的 *eudaimonia*（幸福）的一项基本条件，而所谓的 *eudaimonia* 是指一种首先取决于财富和健康的客观状态。贫穷和体弱多病意味着一个人受制于物质的必然性，若是一名奴隶，还要进一步受制于人为的暴力。奴隶的这种双重“不幸福”与奴隶实际的主观幸福感完全是两回事。因此，一个贫穷的自由人更喜欢每日都在发生变化的、缺乏稳定性的劳动市场，而不大喜欢有保障、有规律的工作；后者限制了他每天随心所欲做事情的自由，因此被认为是一种奴役状态。对于自由人来说，即使是恶劣、痛苦的劳动也比许多家奴的轻

松生活要好。^[20]

一家之主凭借前政治力量来统治他的家庭和奴隶。人们感到，这种前政治力量是必要的，因为人在成为“政治动物”之前首先是一个“社会动物”。不过，这种前政治力量与混沌的“自然状态”毫无共通之处（按照 17 世纪的政治思想，人只有通过建立一个政府才能摆脱自然状态的暴力，因为政府通过对权力和暴力的垄断“使所有的人时刻处于畏惧之中”，从而结束“人对人的战争”）^[21] 恰恰相反，我们今天所理解的统治与被统治、政府与权力之类的概念，以及实施这些活动的井井有条的秩序，都被认为是前政治的，属于私人领域而非公共领域。

城邦与家庭的区分在于，城邦仅仅是由一些“平等的人”组成的，而家庭则是最严格的不平等的中心。自由意味着既不受制于生活的必然性或他人的命令，也不对其他人发号施令。它既不意味着统治，也不意味着被统治。^[22] 因此，在家庭领域里，自由是根本不存在的；仅当一家之主，即家庭的统治者有权离开家庭，进入人人平等的政治领域时，他才被认为是自由的。无疑，政治领域的这种平等与我们今日所理解的平等概念几乎没有什么共同之处：它意味着生活在自己的同侪中间，并且仅仅与自己的同侪打交道；它预设了一群“不平等的人”的存在，而且事实上，这类人总是占城邦人口的大多数。^[23] 因此，与近代的情形不同，平等与正义没有什么关系，而是自由的本质所在：成为自由人意味着摆脱内含于统治中的不平等，跨入既没有统治也没有被统治的领域。

因此，古代和近代对政治的理解是很不一样的。不过，以一种截然对立的方式来描述两者之间的深刻差异的可能性也就到此为止。在近代世界，社会领域与政治领域的区分要小得多。

政治不过是社会的一项功能，行动、言语和思想主要是一些基于社会利益的上层建筑：这并不是马克思的发现，而是马克思从近代政治经济学家那里不加批判地接受过来的自明假设。一旦把政治看成是社会的一项功能，人们便再也不可能感到这两个领域之间有什么严格区分了。这并不是一个理论或意识形态的问题，因为随着社会的兴起，也就是说，随着“家务”或经济活动进入公共领域，家政管理以及一切前此与私人家庭领域相关的活动都变成了一桩“集体的”事情。^[24]在近代世界，这两个领域就如同川流不息的生命大河里的滚滚波浪不断地涌向对方。

古代人必须每天穿越横亘在他们面前的那条鸿沟，越过狭窄的家庭领域，“升入”政治领域。不过，这条鸿沟的消失基本上是一个近代现象。尽管在中世纪私人领域与公共领域之间的鸿沟已经失去了它的很大一部分意义，并且已经完全改变了它的处所，然而它却仍然以某种方式继续存在。有人认为，在罗马帝国分崩离析之后，正是天主教会给人的公民身分（这种身分原来是市政府的特权）提供了一个替代物。^[25]这种观点是十分正确的。在中世纪，伴随着从世俗领域向宗教领域的转移，日常生活的黑暗与环绕着一切神圣之物的壮丽光芒之间出现了一种张力关系，此一张力在许多方面都对应于古代从私人领域向公共领域的升腾。自然，差别也是非常显著的，因为不管教会变得多么地“世俗”，信徒共同体一直都主要是靠一种来世关怀而得以维系的。尽管我们只能勉强地把公共领域与宗教领域等同起来，然而，封建主义统治之下的世俗领域在整体上的确与古代的私人领域完全相同。它的一个显著特征就是，一切活动都被吸纳进家庭领域（在那里，这些活动仅仅具有一种私人的

意义)，从而使公共领域彻底消失了。^[26]

私人领域的这一发展，及其附带的古代家长与封建领主之间的差别有一个特点：封建领主可以在他统治的范围内执法，而古代的家长，尽管他可以要么实施比较温和的统治，要么实施比较严酷的统治，但他在政治领域之外既不管什么法律也不管什么正义。^[27]将一切人类活动引入私人领域，并依照家庭的模型确立人与人之间的一切关系，这种做法一直延续到中世纪。当时，城市里的各种具有典型中世纪特点的行业组织，如行会、*confréries*（行会）*compagnons*（手工业行会）都采取了这种做法，就连早期的商社也不例外。在早期商社里，“最初的联合家庭的特征似乎可以用‘合伙’一词和‘共吃一块面包的人’、‘共有一块面包、共享一瓶酒的人’这类词语来加以概括。”^[28]中世纪的“共同利益”概念并不表示存在着一个政治领域，它仅仅承认一群私人个体在物质和精神方面有着某些共同利益，只有当他们中间有一个人站出来承担起看护这种共同利益的责任时，他们才能保有自己的私人性，一心一意地做自己的事情。这种对待政治的态度基本上是基督徒式的，它与近代现实的区别并不在于“共同利益”得到了承认，而在于私人领域是唯一的，我们称之为社会的那个奇妙的混合领域（其间私人利益具有公共的意义）尚不存在。

因此，毫不奇怪，中世纪的政治思想仅仅关注于世俗领域，它一直未能意识到家庭里的退隐生活与城邦里的无情暴露之间的区分，因而也未能意识到勇气作为最基本的政治态度之一是一种美德。至今仍让人感到惊讶的是，在整个后古典时期，察觉到这一鸿沟并对跨越鸿沟所需的勇气有所认识的唯一一位政治理论家竟是马基雅维里，他作出超乎寻常的努力，试图恢复

勇气在政治中的古老尊严。他对勇气进行了描述，说明“军事冒险家如何从卑微的身分上升到显赫的高位”、从平民上升为王公贵族，也就是说，从一切人共同的处境上升到通过伟大业绩而取得的辉煌的荣耀地位。^[29]

一个人离开家庭，最初往往是为了从事一番冒险事业，实施一项光荣计划，以后则仅仅是为了将自己的一生奉献给城市事务。然而，离开家庭是需要勇气的，因为只有在家人的范围之内，一个人才主要关心他自己的生存。任何人一旦进入政治领域，他首先都必须时刻准备着牺牲自己的生命，过分留恋生命会妨碍自由，这是受奴役的明确标志。^[30]因此，勇气便成了不折不扣的政治美德，只有那些具备这种美德的人才会被允许进入在内容和目标两方面均为政治性的共同体中，从而超越因生活的紧迫需要而强加在每个人——奴隶、野蛮人和希腊人均不例外——身上的那种单纯的共在性。^[31]亚里士多德称公民的生活为“幸福的生活”，这种生活不光是比日常生活更加完美、更加无忧无虑或更加高贵，而且还具有一种完全不同的性质。它之所以是“幸福的”，是因为公民驾驭了单纯生活的种种必然性，从劳役和工作中解脱出来，克服了一切生物对于自身生存的内在的紧迫要求。这样一来，“幸福的”生活就不再受到肉体性生命过程的束缚了。

在希腊人政治意识的深处，我们发现了在进行这种区分时所表现出来的无与伦比的清晰性和明确性。任何仅仅服务于谋生目的的活动，任何仅仅维持生命过程的活动都不允许进入政治领域。为了做到这一点，希腊人甘冒一个很大的风险，那就是放弃商业和制造活动，将其委诸奴隶和外邦人的勤苦。这样一来，雅典便真正地成为一个由“无产消费者”组成的“靠养

老金过活的城邦”（马克斯·韦伯对此作过十分生动的描述）。^[32]这种城邦的真正性质在柏拉图和亚里士多德的政治哲学中阐述得十分明确，尽管家庭与城邦的分界线有时被弄得模糊不清了。尤其是柏拉图，也许是为了追随苏格拉底，从私人生活的日常经验中抽取出城邦的实例，并对城邦进行描述。亚里士多德亦复如此，他紧步柏拉图的后尘，提出一个尝试性的假定：至少城邦的历史起源必须同生活的种种必然性联系在一起，它只是在内容或内在目标（telos）方面才通过“幸福的生活”超越了生活本身。

苏格拉底学派的这类学说很快就变成了公理，甚至变成了陈词滥调。不过，在当时，这些学说是所有学说中最新颖、最具革命性的，它们并不是从政治生活的实际经验中产生出来的，而是从希望摆脱政治生活的负累的愿望中产生出来的。按照哲学家们自己的理解，他们为了证明这种愿望的正当性，就只能说明，即便是这种一切生活方式中最自由的生活方式也仍然与必然性相联系，并受制于必然性。但是，至少在柏拉图和亚里士多德那里，实际政治经验的背景是如此强烈，以至于家庭和政治生活这两个领域之间的区分从来没有遭到过怀疑。诚然，倘若不能驾驭生活的必然性，无论是生活抑或是“幸福的生活”都将是不可能的。然而，政治从来就不是为生活而存在的。恰恰相反，就城邦公民而论，家庭生活反倒是为了城邦里的“幸福的生活”而存在的。

社会领域的兴起

社会从家庭阴暗的内室步入光明的公共领域，它的出

现——家政的兴起、它的活动、问题和组织手段——不仅模糊了私人领域与政治领域的传统分界，而且几乎在人们无所察觉的情况下改变了这两个术语的涵义及其对个体和公民的生活的意义。希腊人认为，在私室里、在共同世界之外度过的生活按其本质便是“愚蠢的”；罗马人也认为，私人性仅仅提供了一个逃避共和国事务的临时藏身之所。如今，我们已很难赞同这两种观点了。不仅如此，我们还把一种隐私的领域也称为私人的。这一领域的起源尽管很难追溯到希腊古代的任何时期，然而却能够追溯到罗马晚期。不过，这一领域的特殊多样性确实是近代以前的任何时期所不具备的。

这不光是一个重心转移的问题。在古代人的感觉里，私人生活的被剥夺性质，正如这个词本身所显示的，是最重要的；它依其字面意义代表着一种被剥夺了某种东西的状态，而且是一种被剥夺了人的最高和最能显示人类特点的能力的状态。一个人如果仅仅去过一种私人生活，如果像奴隶一样不被允许进入公共领域，如果像野蛮人一样不去建立这样一个领域，那么他就不能算是一个完完全全的人。时至今日，当我们使用“私人性”一词时，我们不再主要地想到剥夺，之所以如此，是因为私人领域已经通过近代个人主义得到了极大的丰富。不过，看来更为重要的是，私人性同社会领域——这种社会领域是古人所不知道的，因为他们将社会领域的内容看成是一桩私人的事情——的对立至少与它同严格意义上的政治领域的对立一样尖锐。具有决定性的历史事实是，近代意义上的私人性，就其最实质的功能——即保护个人的东西——而言，不是作为政治领域的对立面，而是作为社会领域的对立面而被发现的，因此它与社会领域之间的关系最密切也最真实。

在隐私性的问题上，让—雅克·卢梭是第一位能言善辩的探寻者，甚至在某种程度上算得上是第一位理论家。很有典型意义的是，他是唯一一位仍然经常以其名字（略去姓氏）而被称引的伟大作家。卢梭并非通过反抗国家的压迫，而是通过反抗社会对人的难以容忍的扭曲，反抗社会对人的内心深处（迨至当时无需任何特殊保护）的侵蚀而得出了自己的发现。心的隐私性与私人家庭不同，它在世界上没有客观而实在的位置。它反抗社会，在与社会的对垒中坚持自身的权利。不过，这个社会并不能够像公共空间那样确切无疑地加以定位。对卢梭来说，无论是隐私性还是社会性，都是人类生存的主观模式，以他为例，就好比是让—雅克在反对一个姓卢梭的人。近代的个人及其无尽的冲突、他既不能安然地处于社会之中也不能完全地生活在社会之外、他那变化不居的性情、他那彻底主观主义的情感生活——所有这一切都是从心的反叛中产生出来的。卢梭的发现真实性是不容置疑的，不管那个姓卢梭的个人的真实性是多么地可疑。从 18 世纪中叶直至差不多 19 世纪最后三分之一的年代里，诗歌和音乐获得了惊人的发展，与之相伴的是小说的兴起。这一繁荣局面与一切更具公共性质的艺术门类——尤其是建筑——的同样惊人的衰落恰巧发生于同时，这充分证明了社会性与隐私性的紧密关系。

卢梭和浪漫主义者通过对社会的反叛发现了隐私性，这种反叛首先针对的是社会领域的那种欲将一切削平的要求，即我们今天所说的内在于每一个社会的顺从主义。记住下面一点是非常重要的：这一反叛发生时，平等的原则还没有来得及在社会领域或政治领域里得到确立；而自从托克维尔以来，我们一直都是根据平等的原则而对顺从主义加以责难的。就此而言，一

个国家究竟是由平等的人组成的，还是由不平等的人组成的，这都无关紧要，因为社会一直要求它的成员这样行事，就好像他们是一个仅有一种观点和一种利益的大家庭的成员。在家庭于近代瓦解以前，代表着这种共同利益和单一观点的是家长，他根据这种利益和观点来进行统治，以防止家庭成员之间可能出现的冲突与不和。^[33]社会的兴起与家庭的衰落在时间上的惊人巧合清楚地表明，实际情形是，家庭单位被纳入相应的社会群体中去。这些群体的各成员之间的平等并不是享有同等地位的人之间的平等，它也完全不像是处于家长的专制统治之下的家庭成员之间的平等，因为在社会中，由于一种共同利益和一致意见的自然力量得到了单纯人数上的极大增强，因此，实际的独裁统治（代表着共同的利益和正确的意见）最终是可有可无的。顺从主义现象乃是这一近代发展的最后阶段的典型特征。

古代人将专制独裁统治视为家庭的组织手段。无疑，这种统治在社会——我们今天所理解的社会，其间社会秩序的顶端不再由专制统治者的皇室所构成——中被转化为一种无人统治。但是，这个所谓的“无人”并不因为失去了人格特征而中止其统治，它既代表着沙龙里上流社会假定的一致意见，也代表着整个社会在经济方面的假定的一致利益。正如我们从最具有社会特性的统治形式，即科层制（开明专制制度之下的独裁统治是民族国家的政权形式的第一阶段，科层制则是第二阶段）中所了解的，无人统治并不一定意味着没有统治；无疑，在某些特定的情势下，它甚至有可能成为最残酷、最暴虐的统治形式。

具有决定意义的是，社会在其自身的所有层次上都排除了行动的可能性（而在以前，家庭也排除了这种可能性）。社会期待

着它的每一个成员表现出一种特定的行为，它要求其成员遵循无以计数的各类规则，目的是让他们守规矩，排除一切自发的行动或杰出的成就。这些规则倾向于将社会成员“标准化”。我们和卢梭一道在上流社会的沙龙里发现了这种要求；按照沙龙的规矩，个体总是等同于他在社会框架里的身分地位。重要的是个体与社会身分的这种等同，至于社会框架究竟是 18 世纪半封建社会里的实际身分，还是 19 世纪阶级社会里的头衔，抑或是今日大众社会里的单纯功能，这都无关紧要。相反，大众社会的兴起仅仅表明，不同的社会群体遭遇到了与家庭在以前所遭遇到的同样的命运，即它们都被吸纳到一个单一的社会中去。随着大众社会的兴起，社会领域在经历了几个世纪的发展之后终于达到了这样一个水平：它毫无例外地、并以相同的力度囊括和控制了一个特定共同体的所有成员。社会在一切情势下都实现了平均化，平等在现代世界里取得了胜利，而这种胜利仅仅从政治上和法律上表明了对如下事实的承认：社会已经征服了公共领域，区分和差异已经变成了个体的纯属私人的东西。

近代的平等是以内在于社会中的顺从主义为基础的，它之所以成为可能，是因为行为取代了行动，成为人类关系的最主要的形式。这种平等在每一方面都不同于古代的平等，尤其是希腊城邦里的平等。那时，成为少数“平等者”(homoioi)中的一员意味着被允许生活在地位相等的人中间；然而，公共领域本身，即城邦则弥漫着一种激烈的竞技精神，每个人都必须不断地把自己同所有其他的人区别开来，必须通过独一无二的业绩或成就证明自己是最出类拔萃的(aien aristeuein)。^[34]换句话说，公共领域是专供个人施展个性的。这是一个人证明自己的真实的和不可替代的价值的唯一场所。正是出于对这种机会的

珍视，同时也出于对国家的热爱（离开了国家，任何人都不能获得这种机会），每一个人都或多或少愿意承担司法、防卫和管理公共事务的负担。

正是这同一种顺从主义（它假定人们是守规矩的，并且彼此之间都不会针对对方采取行动）奠定了近代经济科学的基础。经济学的诞生与社会的兴起恰好发生在同时，它携带着其主要的技术工具，即统计学，成为一门标准的社会科学。人变成了社会生物，一致遵循某些特定的行为模式，凡是不遵守规则的人都被看成是反社会的或反常的。只有在这样的条件下，经济学（直到近代为止，它一直都是伦理学和政治学的一个不太重要的部分，并建立在这样一个假定之上，即人们在经济活动方面与在其他方面一样均以相同的方式行动^[35]）才获得了一种科学的性质。

统计学法则仅在涉及巨大的数量或漫长的时段时才是有效的，行动或事件从统计学的观点来看只能算是偏离或波动。人们为统计学提供的辩护理由是，行动和事件在日常生活和历史中是十分罕见的。但是，日常关系的意义并不是在日常生活中，而是在那些罕见的行动中被揭示出来的，正如一个历史时期的意义仅在说明它的少数几个事件中显现出来一样。将适于巨大的数量、漫长的时段的法则运用于政治学和历史学，这实际上等于是故意抹煞它们的研究主题。当日常行为或自发倾向以外的一切都被当成是无关紧要的东西而予以取消时，要在政治学和历史学中探寻意义，是根本不可能的。

但是，既然统计学法则在我们处理巨大的数量时非常有效，因而很显然，人口的每一次增加都意味着有效性的增加和“偏离”的显著减少。以政治的视角观之，一个特定国家的人口越

多，构成公共领域的就越有可能是社会领域而不是政治领域。希腊人的城邦是我们已知的最具有个人性质、最缺少一致性的政治共同体。希腊人清楚地意识到这样一个事实：城邦特别强调行动和言语，因此，它只有在公民的数量相对有限时才能够存在下去。众多的人聚集在一起，往往会发展出一种几乎无可抗拒的专制主义倾向，不管这是一个人的专制还是多数人统治的专制。尽管统计学（它以数学方式对现实进行处理）在近代以前并不为人所知，然而，按照希腊人的自我理解，使这种处理方式成为可能的社会现象——巨大的数量，它解释了人类事务中的顺从主义、行为主义和自动性得以产生的原因——正是一些将波斯文明与他们自己的文明区别开来的特征。

有关行为主义及其“法则”的有效性的不幸真相是，人的数量越多，他们就越有可能循规蹈矩，就越不可能容忍除行为以外的一切。从统计学的观点来看，这表现为消除一切起伏波动的因素，形成一种整齐划一的格局。实际上，行动越来越不可能抗拒行为的潮流，事件越来越失去其意义，也就是说，失去其阐明历史时间的能力。统计学的一致性绝不是一种无害的科学理想，而是社会的一个不再隐秘的政治理想。事实上，社会已经完全淹没在常规化的日常生活中，它与内在于其自身的存在中的科学观达到了和谐一致。

整齐划一的行为适于统计学的规定，因此也适于具有科学正确性的预见，它不能用“利益的自然和谐”这一自由主义假设（它是“古典”经济学的基础）来加以解释。引进“共产主义神话”的是自由经济学家而不是马克思。这些经济学家假定，整个社会有一个单一的共同利益，它通过“看不见的手”指导人的行为，使他们彼此冲突的利益达到和谐。^[36]马克思与他的

前辈的区别仅仅在于，他像对待假设性的和谐神话那样严肃地对待当时社会的冲突现实。马克思正确地认为，“人的社会化”将自动地产生出一切利益的和谐，他提出将作为一切经济理论之基础的“共产主义神话”变成现实，在这一点上，他只是比他的那些自由主义老师们更大胆一点而已。马克思所不明白——处在他那个时代也不可能明白——的是，共产主义社会的胚芽已经出现在民族国家的现实中，它的充分孕育并非受到了阶级利益本身的妨碍，而仅仅是受到了民族国家的已经过时的君主制结构的妨碍。显而易见，使社会的顺利运作受到阻碍的仅仅是一些传统的残余因素，这些因素起着干扰的作用，并且仍然影响着“落后阶级”的行为。从社会的观点来看，它们仅仅是一些阻碍社会力量充分发展的干扰因素；它们不再与现实相符，因此在某种意义上比有关共同利益的科学“神话”要“虚假”得多。

社会的彻底胜利总会产生出某种“共产主义神话”。这种神话的显著政治特征在于，它的确是由“看不见的手”，即“无人”来统治的。我们在传统上称为国家和政府的东西在这里让位于单纯的行政管理。马克思正确地预见到这种事态终将导致“国家的衰微”。不过，马克思错误地假定只有通过一场革命才能促使这种情况的发生；不仅如此，他还相信社会的彻底胜利必将导致“自由王国”的最终出现，这种想法自然就更加错误了。^[37]

在近代，社会在相当大的范围内取得了胜利，它最初用行为取代了行动，最终则用科层制，即无人统治取代了个人统治。为了对这一切进行度量，我们不妨回忆一下，它最初的经济科学仅仅在这个十分有限的人类活动领域里用行为模式取代了行

动，然而到了最后，各门社会科学都提出了无所不包的僭妄要求，它们作为“行为科学”旨在将整个人类连同其全部活动还原到受限制、守规矩的动物的水平上。经济学在其早期阶段上仅仅将自身的规则强加给某一部分人口以及他们的某一部分活动；如果说在当时经济学还是关于社会的科学的话，那么“行为科学”的兴起则明显地代表着这一发展的最后阶段。到了这个时候，大众社会已经吞噬了民族的一切阶层，“行为科学”已经成为一切生活领域的标尺。

自从社会兴起以来，自从家庭和家政活动被纳入到公共领域以来，新领域便表现出一种不可抗拒的发展趋势，它不仅吞噬了较晚建立起来的隐私领域，而且还吞噬了较为古老的政治和私人领域。这是新领域的突出特征之一。我们可以看到，这一发展至少在过去三个世纪里还在不断地加速，它的动力来自于这样一个事实：正是生命过程本身通过社会以这种或那种方式被引导到公共领域。家庭的私人领域乃是这样一个领域：其间生活、个体生存以及物种延续的必然要求得到了满足和保障。在隐私领域尚未被发现以前，私人性的特点之一是，人不是作为一个真正的人，而是作为动物种类的一个标本（即作为种的人类）而存在于这个领域中。这正是古人对私人性表示极大蔑视的终极原因。社会的出现改变了对这整个领域的评价，但却并未改变其基本性质。每一种社会类型的铁板一块的性质，它那仅仅允许有一种利益、一种观点的顺从主义，最终乃是植根于作为种的人类的片面性之中的。正因为作为种的人类的片面性并不是一个幻想，甚至也不仅仅是一个科学假设，如古典经济学的“共产主义神话”那样，所以一方面，在大众社会里，人作为一个社会动物享有最高统治权，而且很明显地，人类作为

一个物种的生存能够在全世界范围内得到保证，但在另一方面，大众社会又使人类面临着灭绝的危险。

社会构成了生命过程本身的公共组织，这一点最明显地反映在下述事实中：新的社会领域在一个较短的时期内便将一切近代共同体都转变成了劳动者和固定职业者的社会；换句话说，它们立刻便围绕着一种为维持生命所必需的活动而聚集在一起。（建立一个劳动者的社会，并不一定要求每一个成员都成为实际的劳动者或工人——即便是工人阶级的解放以及多数人统治所赋予它的潜在的巨大力量在这里也不具有决定的意义；真正重要的仅仅在于，社会的所有成员都将他们的一切活动主要看成是维持他们自己以及他们家庭的生存的手段。）社会是这样一种形态：只有为生存的目的而建立起来的相互依赖关系才具有公共的意义，一切与单纯的生存相关的活动都被允许公开地表现出来。

一种活动究竟是在私下进行的，抑或是公开地进行的，这绝不是一个无关宏旨的问题。很显然，公共领域的性质肯定会伴随着允许进入公共领域的活动而有所改变，然而，在很大程度上，活动本身也会改变自身的性质。虽然劳动活动在一切情况下都是与最根本的、最具有生物学特征的生命过程联系在一起的，然而它保持固定不变已经有好几千年了，它被限制在与之相联系的生命过程的永恒循环中。劳动之被提升到公共的水平上，并没有彻底消除它作为一个过程的特性——我们或许期待着这种情况的发生，因为我们记得，政治共同体总是被设计成一种经久不变的东西，它的法则总是被理解成对变化过程的限制；恰恰相反，劳动之被接纳到公共领域，正好将这一过程从其单调的循环往复中解放出来，使之转变成一种迅速向前推

进的发展过程，而这个过程所产生的结果在几个世纪之内便已经彻底改变了我们所栖居的整个世界。

在过去，劳动曾一度被放逐到私人领域中去，从而给自身造成了种种限制。一旦将劳动过程从这些限制中解放出来（这种解放并不是工人阶级解放的一个结果，而是其先导），内在于一切有机生命中的成长要素仿佛都已经彻底克服和超越了衰颓的过程，而正是在这种衰颓过程中，有机生命在自然的大家庭中受到抑制和抵销。生命过程在社会领域里建立起自己的公共空间，而社会领域则将自然的东​​西的非自然发展释放出来。正是面对着这种发展（不光是面对着社会，而是面对着一个不断发展的社会领域），无论是私人领域和隐私领域，还是政治领域（就这个词的较狭窄的意义来说）都被证明无力保护自己。

我们所说的自然的东​​西的非自然发展通常被看成是劳动生产力的不断加速的增长。从一开始，这一不断增长的过程所牵涉到的一个最主要因素就是劳动的组织，这种组织在所谓的劳动分工中可以非常明显地见出，它出现在工业革命之前。就连劳动生产力的第二大因素，即劳动过程的机械化也要以它为基础。由于组织原则本身明显地是从公共领域而不是从私人领域中产生出来的，因此劳动分工乃是劳动活动在公共领域的条件下所经历的一个过程，它在家庭的私人化条件下是从来不可能发生的。^[38]除了在劳动的革命性转变中，我们在任何别的生活领域中似乎都不可能达到这样一种卓异的境界；不仅如此，这一境界还是如此地非同寻常，以至于语词的文字意义（它在以往一直都与不堪忍受的“苦役和忧烦”、努力和痛苦联系在一起，因而也就与人的身体的扭曲变形联系在一起，以至于唯有苦难和贫困才可能是它的根源）对我们来说开始失去了意义。^[39]可

怕的必然性使劳动成为维持生计的不可或缺的条件，在这种情况下，卓异便成了我们能够从中指望的最后的東西。

希腊人称卓异本身为 *aretē*，罗马人则称之为 *virtus*。卓异总是存在于能使一个人卓然而立、并将自身同其他一切人区别开来的公共领域之中。在公共条件下从事的每一项活动都能够达到在私人条件下永远无法企及的卓异境界。为了达到卓异境界，为了获得自我界定，那就总是需要其他人的在场，而这种在场又要求公众（由与自己地位相等的人组成）遵循正规的程序，它不能是与自己地位相等或比自己地位低下的人的偶然的、习以为常的在场。^[40]即使是社会领域——尽管它使卓异具有了某种匿名性质，强调人类的进步而不是个人的成就，并且不知不觉地改变了公共领域的内容——也无法彻底取消公共活动与卓异境界的关联。尽管我们在公开从事的劳动活动中达到了卓异境界，然而在社会领域兴起以后，行动和言语就被放逐到私人领域和隐私领域中去了，自那时以来，我们的行动和言语能力就在很大程度上失去了它从前的性质。这种有趣的差异并未逃过公众的注意，它通常被归咎于我们的技术能力与我们总的人文发展、自然科学（它们改变和控制自然）与社会科学（它们尚不知道怎样改变和控制社会）之间的假定的时间滞差。且不谈这一论点的其他一些谬误（这些谬误经常为人们所指出，因而在此不拟复述），这一批评仅仅涉及到人的心理——所谓的行为模式——的一种可能的变化，而并未涉及到他们进入其间的那个世界的变化。对于这种心理学解释来说，公共领域的有无与任何有形的、世俗的实在一样无关宏旨。不过，一旦我们考虑到这样一个事实：即如果世界不能为一项活动的实施提供适当的空間，任何活动都不可能达到卓异境界；那么，这一心理

学解释似乎就变得十分可疑了。无论是教育，还是机巧、天资，都不能取代公共领域的诸多构成要素，因为正是后者使公共领域成了人类卓异性的恰当表现场所。

公共领域：共同的空间

“公共的”这一术语指的是两个紧密相联但又并不完全相同的现象。

它首先是指，凡是出现于公共场合的东西都能够为每个人所看见和听见，具有最广泛的公开性。对我们来说，表象——即不仅为我们自己、也为其他人所看见和听见的东西——构成了现实。与通过看见和听见的方式而构成的现实相比，就连个人生活的最强大的力量——如心灵的激情、大脑的思想和感官的愉悦——也是不确定的、朦胧的，除非（直到）将它们加以转化、非私人化和非个人化，使之具有一种适于公共表现的相状。^[41]这种转化的最常见形式便是讲故事，或者更一般地说，对个体经验的艺术转化。然而事实上，我们无需艺术家所提供的形式就能够见到这种变形。我们每次在谈到一些只能在私人或隐私情境下体验到的东西时，都将它们带进了这样一个领域：其间它们能够获得一种在以前从来不可能获得的现实性（尽管它们非常强烈）。其他能够看见我们所看见的东西、听见我们所听见的东西的人的在场向我们保证了世界和我们自己的现实性。虽然经过充分发展的私人生活的隐私性（例如在近代社会兴起、公共领域相应地衰落之前从未出现过的那种隐私性）总会极大地强化和丰富人的全部主观情感和私人感受，但这种强化向来

都是以失去对世界和人的现实性的保证为代价的。

的确，我们已知的最强烈的感受莫过于身体剧痛的体验（它强烈到能将其他一切体验全部抹去的地步），并且这种感受也是一切感受中最具私人性质、最不可传达的。或许它不仅是我们无法转化为适于公共表现之相状的唯一体验，而且实际上还在相当大的程度上剥夺了我们对现实的感受，以至于我们忘记它要比忘记任何其他东西都更快，也更容易。在最彻底的主观性——其间我不再是“可辨识的”——与外部的生活世界之间似乎并不存在相互沟通的桥梁。^[42]换句话说，痛苦确实是生命（作为“在人中间的存在”）与死亡之间的一种边界体验，它具有如此鲜明的主观性、并且离事物与人的世界是如此遥远，以至于根本没有什么表象可言。^[43]

既然我们对现实的感受完全依赖于表象，从而也就依赖于公共领域——事物能够脱离其黑暗的、隐蔽的存在形态，而进入公共领域——的存在，因此，就连照亮我们的私人生活和隐私生活的微光最终也是来自于公共领域的更加刺目的光芒。但是，有许多东西根本抵挡不住公共舞台上其他人恒久在场的那道无情亮光。在那里，唯有被认定为重要的东西，唯有值得被看见或听见的东西才能够受到容忍，这样一来，无关的东西就自动地变成了一桩私人事务。无疑，这并不意味着凡是私人的关怀一般都是无关痛痒的；恰恰相反，我们将会看到，有许多关系重大的事情都只能在私人领域里存在。例如，爱与友谊就有很大的不同，一旦在公众面前展示它，它就会遭到扼杀或毁灭（“不要试图讲述你的爱 / 爱永远不能被讲述。”）由于爱的内在的无世界性，一旦将它用于政治目的，如改造和拯救世界，就只能令它变得虚假和扭曲。

被公共领域视为无关紧要的东西具有一种异乎寻常的、感染人的魔力，因此整个民族都可以将它作为自己的生活方式来加以接受，并不会因此而改变它那基本的私人性质。现代人对“小玩艺儿”的着迷，尽管得到了 20 世纪初期几乎所有欧洲语言的诗歌的大肆宣扬，实际上已经在法国人所说的 *petite bonheur* 中得到了经典的表述。自从他们那一度伟大而辉煌的公共领域衰颓以来，法国人便力求“在小玩艺儿中间”，在四壁的空间之内，在箱柜和床榻、桌子和椅子、狗、猫和花盆之间享受快乐，他们成了精通这门艺术的大师。他们对这些东西倾注了关爱和温情。突飞猛进的工业化不断地消灭昨日的东西以生产今日的东西，在这种境况下，关爱和温情甚至可能代表着世界的最后一个富于人情味的角落。整个民族私人的东西、着迷的东西的这种扩大并未使这种东西成为公共的，并未构成一个公共领域；相反，它仅仅意味着公共领域已经彻底退缩了，从而在一切地方，宏伟都被魔力取而代之了。因为尽管公共领域可以是宏伟的，然而它却不可能是迷人的，之所以如此，恰恰因为它不能容纳无关紧要的东西。

第二，世界对我们来说是共同的，并与我们的私人地盘相区别。就此而言，“公共的”一词指的就是世界本身。然而，这个世界并不能与地球或大自然相等同，它不是指人的活动的有限空间和有机生命的一般条件。相反，它既与在共同栖居于人造世界上的人们中间进行着的事情相联系，又与人工制品、即人手制作的東西相联系。共同生活在世界上，这从根本上意味着，事物的世界处于共同拥有这个世界的人之间，就如同一张桌子的四周围坐着许多人一样；世界像每一个中间事物一样，都同时将人联系起来和分离开来。

公共领域作为一个共同的世界，将我们聚集在一起，但却阻止我们彼此争胜。使大众社会如此难以忍受的并不是人的数量，至少主要不是这个因素，而是这样一个事实：他们之间的世界已经失去了将他们聚集在一起、将他们联系起来和分离开来的力量。这种情况非常怪异，就好比在一次降神会上，一群人聚在一张桌子的周围，然而通过某种幻术，这种桌子却突然从他们中间消失了，两个对坐的人不再彼此分离，与此同时也不再被任何有形的东西联系在一起了。

一群失去了对世界的共同兴趣、并不再感到被这个世界联系起来和分离开来的人组成了一个共同体。正如我们所知，历史上只有一项原则是被设计来维持这一共同体的凝聚力的。早期基督教哲学的主要政治任务便是找到一个足以替代世界的人与人之间的强大纽带。奥古斯丁提出不仅要建立基督教的“兄弟情谊”，而且还要在仁爱的基础上建立一切人类关系。但是，尽管这种仁爱的无世界性明显地与人类一般的爱的体验相契合，但与此同时它又明显地与这种体验相区别，因为如同世界一样，它乃是处于人与人之间的：“就连盗贼相互之间也有他们所谓的某种仁爱关系。”^[44]对基督教政治原则的这种令人吃惊的描述事实上是经过精心选择的，因为人与人之间的仁爱纽带虽然不能建立自身的公共领域，但却完全满足了基督教最根本的无世界性原则，因此也绰绰有余地适合于引导一群本质上无世界的人，如一群圣徒或一群罪人在世界上走一遭，只要大家明白，世界注定要毁灭，一切活动都必须在 *quamdiu mundus durat*（只要世界还继续存在）的条件下进行。^[45]基督教社团的非政治、非公共性质在如下要求中得到了早期的界定：即它必须形成一个 *corpus*（肢体）其成员必须像同一家庭的兄弟那样相

互联系在一起。^[46] 社团生活的结构是以家庭成员之间的关系为模型而建立起来的，因为人所共知，这种关系是非政治的，甚至是反政治的。在家庭成员之间从来不可能存在什么公共领域，因此，如果基督教社团的生活仅仅遵循仁爱的原则，那么从中根本不可能发展出公共领域。正如我们从修道会——这是唯一企图将仁爱原则当作一种政治手段加以实施的共同体——的历史和诫规中所了解的，即便如此，也一直存在着一个危险：依“当前生活之必然性”（*necessitas vitae praesentis*）^[47]而进行的活动，由于是在他人在场的情况下实施的，因而其本身就会导致在修道会内部建立一个反世界，亦即建立一个公共领域；并且这一危险还是如此之大，以至于它要求遵循额外的规章制度，其中与我们的讨论最有关系的就是对卓异及由此而来的骄傲的禁绝。^[48]

无世界性作为一种政治现象，只有基于下述假定才是可能的：即世界不会持久地存在下去。不过，按照这一假定，无世界性几乎不可避免地会以这种或那种方式主宰政治舞台。在罗马帝国崩溃以后便出现了这种情况，而且这种情况似乎又一次发生在我们自己生活的时代，尽管是出于别的原因，并且其所采取的形式也非常不同，甚至令人感到抑郁。许多人都秉持着这样一个信念：人工制品，即人手制作的东西与其制作者一样不可能永存。不过，基督教对世俗事物的戒绝肯定不是我们能够从这一信念得出的唯一结论。相反，它完全可能加强对世俗事物的享受和消费，加强一切形式的交往关系（其间世界主要不是被理解成 *koinon*，即不是被理解成一切人共有的东西）。由于公共领域的出现，世界被转变成了一个将人们聚集在一起、并将他们互联系在一起的事物共同体。只有公共领域的存在以

及世界的这种转变才完全依赖于永恒性。世界若欲包含一个公共空间，它就不能是为某一代人而建立起来的，也不能只是为活着的人设计出来的；它必须超越凡人的生命大限。

没有这种向着潜在的尘世永生的超越，任何政治，严格说来，任何共同世界和公共领域都是不可能存在的。因为与基督教所理解的共同利益——即一切人共同关注的灵魂拯救——不同，共同的世界乃是我们出生的时候进入、死亡的时候离开的世界。它超越了我们的生命大限，而进入过去和未来；我们来到这个世界之前，它就已经在那里了，在我们的短暂逗留之后，它仍将继续存在。它不仅是我们与跟我们生活在一起的人共有的世界，而且也是我们与我们的先辈和后代共有的世界。一代一代的人来去匆匆，而这个共同的世界则长存不没，不过，它只是在具备了公共性之后，才能够如此。正是公共领域的公共性才能够吸纳人们想从时间的自然废墟中拯救出来的任何东西，并使之历经数百年而依然光辉照人。在我们降生到这个世界之前的许多个世纪里，人们已经逐渐地进入了（但现在却不再）公共领域，因为他们想让自己的某种东西或他们与其他人共有的某种东西比他们的尘世生命更加永恒。（因此，做奴隶的悲哀并不仅仅在于被剥夺了自由和可视性，而且也在于这些默默无闻的人自身的某种恐惧：他们害怕由于自己的默默无闻而最终死得不留痕迹，就仿佛他们从来不曾存在过一样。）^[49]在现代，公共领域的丧失的最明确证据莫过于人们几乎彻底丧失了对永生的本真关怀；与此同时，对永恒的形而上关怀也已经彻底丧失了，而且前一种丧失在一定程度上被后一种丧失掩盖了。后者乃是哲学家和 *vita contemplativa*（沉思生活）所关注的一个问题，不在我们的讨论范围之内；但前者却得到了一种流行

分类的证明：对永生的追求被列为一种图慕虚荣的私人恶习。无疑，在现代条件下，任何人都不可能认真地渴求尘世永生，我们完全有理由认为，这种渴求不过是贪图虚荣而已。

亚里士多德有一段著名的话：“在考虑人类事务时，我们绝不能够……按人的本来样子去考虑他，不能在有死的东西里面去考虑有死的事情，而是只能这样来考虑它们：即设想它们具有不朽的可能性。”这段话非常恰当地出现在他的政治著作中。^[50]因为城邦之于希腊人就如同共和国之于罗马人，它首先为他们提供了抵制个体生命无益性的保证，它是一个使希腊人摆脱生命的无益性、专为凡人的相对长存（如果不是不朽的话）保留的空间。

在社会引人注目地上升到显要的公共地位上之后，对公共领域的近代看法在亚当·斯密那里得到了表达。亚当·斯密以无可怀疑的真诚提到了“通常叫做文人的那班落魄的人”，对他们来说，“公众的赞赏……常是他们报酬的一部分……。对医生来说，这要占……相当大的一部分，对律师来说，所占的部分更大，对诗人和哲学家来说，几乎占了全部。”^[51]在此，不言自明的是，公众的赞赏和金钱的报酬属于同一种性质，两者可以互相置换。公众的赞赏也是某种可资利用和消费的东西；地位身分，正如我们今日所言，满足了一种需要，就如同食物满足了另外一种需要一样：公众的赞赏满足了个体的虚荣心，而食物则满足了他的食欲。很明显，从这个观点来看，对于实在性的检验并不在于其他人的公共在场，而在于需要的紧迫程度，而这种需要的存在与否，只有那些切身感受到它们的人才知道。既然对食物的需要在生命过程本身中有着可证实的现实基础，因此很明显，纯粹主观的饥饿痛苦要比“虚荣”（霍布士曾用这个

词来表示对公众赞赏的需要)更加实在。但是,即使这些需要能够通过某种奇迹般的同情作用而为其他人所分有,它们的无益性也会阻止它们建立起任何固定而持久的东西来作为共同世界。因此,关键并不在于,在现代世界,公众缺乏对诗歌和哲学的赞赏之心,而在于这种赞赏不能构成一个将事物从时间的毁灭力量中拯救出来的空间。相反,公众赞赏(它每天都被愈来愈多地消费)的无益性已经达到了这样的地步,以至于作为世间最无益的东西之一的金钱报酬能够变得更加“客观”,也更加实在。

这种“客观性”的唯一基础就是金钱,而金钱乃是评判所有这些需要是否得到满足的一个公分母。与这种“客观性”不同,公共领域的实在性则要取决于共同世界借以呈现自身的无数视点和方面的同时在场,而对于这些视点和方面,人们是不可能设计出一套共同的测量方法或评判标准的。因为,尽管共同世界乃是一切人的共同会聚之地,但那些在场的人却是处在不同位置上的,一个人所处的位置不可能与另一个人所处的位置正好一样,如同两个物体不可能处在同一个位置上一样。被他人看见和听见的意义在于,每个人都是站在一个不同的位置上来看和听的。这就是公共生活的意义,相形之下,即使是最丰富、最惬意的家庭生活也只能使一个人自己的立场以及与之相伴的各种视点和方面得到延长或倍增。私人生活的主观性可以在家庭里得到延长和倍增,它甚至能够变得异常强大,以至于在公共领域里都能够感觉到它的分量;但这一家庭“世界”却永远无法取代从一个物体呈现在众多的观看者面前的各个方面的总和中产生出来的那一现实。事物必须能够被许多人从不同的方面看见,与此同时又并不因此而改变其同一性,这样才能

使所有集合在它们周围的人明白，他们从绝对的多样性中看见了同一性，也只有这样，世俗的现实才能真正地、可靠地出现。

在共同世界的条件下，现实主要不是通过所有构成这种现实的人的“共同本性”得到保证的；为它提供保证的是如下事实：尽管每个人都站在不同的立场上，从而也就持有不同的观点，然而他们却总是关注着同一个对象。如果对象的共同性不再能够被察觉到，那么不管人有什么样的共同本性（当然大众社会的不自然的顺从主义就更不在话下了），都无法阻止共同世界的毁灭。在共同世界遭到毁灭之前，这个世界呈现在不同的人面前的许多方面通常都先已遭到了毁灭。这种情况有可能发生在极端孤立的条件下，此时任何一个人都不再能够与另外一个人达成一致意见，例如在专制体制下便是如此。但它也可能发生在大众社会或大众的歇斯底里的条件下，在这里，我们会发现，所有的人都会突然地变得很守规矩，就仿佛他们是同一个家庭的成员，每个人都在增殖和延长他的邻人的观点。在这两种情况下，人们变得完全私人化了，也就是说，他们不再能够看见和听见他人，也不再能够为他人所看见和听见。他们被锁闭在一己的个别体验的主观性之中，即使这同一种体验被无数次地增殖，它也仍然是一己的个别体验。当共同世界只能从一个方面被看见，只能从一个视点呈现出来时，它的末日也就到来了。

私人领域：财产

“私人的”一词，就其原初的剥夺涵义而言，只有与公共

领域的多元性联系起来才有意义。过一种彻底的私人生活首先意味着被剥夺了对真正的人的生活具有本质意义的东西：被剥夺了来自于被他人看见和听见的现实性，被剥夺了与他人的“客观”关系（这种关系来自于通过一个共同事物世界的中介而形成的与他人的联系和分离），被剥夺了达到比生命本身更加永恒的境界的可能性。私人生活之所以具有一种被剥夺的性质，原因在于他人的缺席；对他人而言，私人并没有出现，因此他仿佛是不存在的。无论他做了什么，都不会对他人产生任何意义或结果，对他来说至关重要的事情对其他人则是无足轻重的。

这样就剥夺了与他人的“客观”关系，剥夺了经由他人而获得保障的现实性。在现代的境况下，这已经发展成一种群体性的孤独现象，^[52]而且在这里，孤独采取了最极端、最反人性的形式。这种极端性的原因在于，大众社会不仅毁灭了公共领域，而且也毁灭了私人领域；不仅剥夺了人们在世界中的位置，而且也剥夺了他们的私人家园。在过去，人们曾一度感到，一旦躲进私人家园，便可以避开外部世界的干扰；无论如何，就连那些在外部世界遭到排斥的人也可以在温暖的小家庭和家庭生活的有限现实空间里找到一个替代物。家庭生活经过充分的发展，最后变成了一个内在的私人空间。我们认为，这种发展应归因于罗马人的政治意识。与希腊人不同，罗马人从来不为了公共领域而牺牲私人领域，相反，他们认识到，这两个领域只能相互依赖，彼此共存。虽然在罗马，奴隶的状况或许并不比在雅典更好一些，但是罗马作家有一个普遍的信念，即认为主人的家庭之于奴隶就如同共和国之于公民。^[53]但是，无论家庭里的私人生活是如何地可以忍受，但它明显地不过是一种替代品而已，尽管罗马的私人领域如同雅典的私人领域一样，也为

我们今天列为比政治活动更高级的活动提供了大量的空间，如希腊人之聚敛财富，或罗马人之投身艺术和科学。由于希腊人和罗马人采取了这种“自由的”态度，因而在某些特定的情况下完全可能冒出一些非常有钱的奴隶，或教育程度很高的奴隶。不过在另一方面，这仅仅意味着，发家致富在希腊城邦里并没有什么现实性，做一个哲学家在罗马共和国也没有什么了不起。^[54]

私人生活的被剥夺性质在于，一个人能够意识到，如果仅仅在家庭的有限范围内度过自己的一生，那就等于是被剥夺了某种具有本质性的东西。这种意识在基督教兴起以后遭到了严重削弱，甚至几乎到了完全被毁灭的地步。这是非常自然的。基督教的道德观与其基本的宗教训诫不同，它总是强调每个人应管好自己的事情，政治责任首先是一种负担，承担这种责任仅仅是为了那些无需操心公共事务的人的幸福和得救。^[55]毫不奇怪，这种态度一直延续到世俗化的近代时期，以至于卡尔·马克思最终预见到并期待着整个公共领域的“衰微”。在这一方面，如同在其他方面一样，马克思仅仅总结了已经过二百年发展的现代性的某些基础性假设，并将它们予以概念化，转化为一种方案。就这一点而言，基督教观点与社会主义观点的差异在于，前者认为，由于人的罪过，政府必定是邪恶的，而后者则希望最终消灭政府。不过，这种差异并不是在如何评价公共领域方面的差异，而是在如何评价人性方面的差异。人们从这两种观点出发都不可能认识到，先于马克思所说的“国家的衰微”，公共领域已经衰微了，或者更准确地说，公共领域已经变成了一种非常有限的政府区域。到了马克思的时代，这种政府形式进一步地衰微了，也就是说，它变成了一种“全国性的”家

政管理形式；而到了我们这个时代，它更是消失得无影无踪了，最后沦为一种更加有限、更加非个人化的行政区域。

在公共领域即将最后消失之际，私人领域同样也面临着被彻底消灭的危险，这似乎是由公共领域与私人领域之间的关系所决定的。整个讨论最终变成了一个关于私有财产是否可欲的论题，这也绝非偶然。因为与财产相联系的“私人的”一词，即使从古代政治思想的角度来看，也立刻失去了它的被剥夺性质，并且在很大程度上不再与一般性的公共领域相对立。财产明显地带有某些限定性条件，这些条件尽管存在于私人领域中，但却一向被认为对国家具有极端的重要性。

从最基本的层面来看，私人的东西与公共的东西之间的深刻关联明显地体现在私人财产这个问题上。在今天，这种关联常常易遭误解，因为现代人一方面将财产与财富等同起来，另一方面又将无财产与贫困等同起来。从历史上看，无论是财富还是财产都比其他的私人事情或私人关怀对公共领域具有更重要的意义，两者至少在形式上或多或少起着相同的作用，成为一个人进入公共领域、具备充分的公民资格的主要条件。因此，人们很容易忘记，财富和财产并不是一回事，恰恰相反，它们具有截然不同的性质。现在，到处都能见到一些实际的或潜在的富裕社会，然而这些社会本质上却是无财产的，因为构成任何个人财富的是他在整个社会的岁入中所占的份额。这类富裕社会的出现清楚地表明财富与财产的联系是多么地微弱。

近代社会肇始于对穷人的剥夺，随后又着手解放各新兴的无财产阶级；而在近代开始以前，一切文明都建立在私人财产的神圣性之上。相反，财富无论是私人拥有的还是公共分配的，在以前都从来不具有神圣性。起先，财产不多不少地意味着在

世界的某个特定地方拥有自己的处所，因此也就意味着归属于政治共同体，也就是说，成为共同构成公共领域的诸家庭的一个首领。这一方私有世界与拥有它的家庭是完全等同的，^[56]因此放逐一个公民不仅意味着没收他的地产，而且还意味着实际拆毁他的房屋。^[57]在任何情况下，一个外国人或一个奴隶的财富都不能取代这种财产，^[58]贫困并不会使一位家长丧失掉他在世界上的这个居所，也不会使他丧失掉由此而来的公民身分。在古代，如果一个人碰巧失去了他的居所，他也就几乎自动地失去了他的公民身分，失去了法律的保护。^[59]这种私人财产的神圣性十分类似于隐蔽的东西——即凡人的诞生与死亡、开端与结局——的那种神圣性；而凡人如同一切生物一样，都是从黑暗的下界生长出来的，最终又回到黑暗的下界。^[60]家庭领域的非剥夺性质起先在于它是一个诞生与死亡的领域，这个领域必须避开公共领域，而将自身藏匿起来，因为它包含着一些人眼所不能见、人的认识所无法穿透的东西。^[61]它是隐蔽的，因为人在出生时并不知道他来自何方，在死亡时也不知道他去往哪里。

这一领域的内部结构一直都是隐蔽的，不具备公共的意义。对于城市来说，重要的也不是这一领域的内部结构，而是它的外表形态。它通过一个家庭与另一个家庭的分界线而展现于城市领域中。法律最初是同这一分界线相等同的，^[62]在古代，这一分界线仍然是一个实际的空间，是私人领域与公共领域之间的一个无人地带，^[63]它荫庇和保护两个领域，与此同时又将它们加以分离。诚然，城邦的法律已经超越了这一古代认识，不过，它也从中保留了它原来的空间意义。城邦法律既不是政治行动的内容（有一种观点认为，政治活动尽管渊源于罗马，但却主要是立法性质的。这其实是一种近代的观点，它在康德的政治

哲学中得到了最完满的表达)，也不是基于十诫的“汝勿”之上的一系列禁令（而所有的近代法律都仍然是以此为基础的）。它实际上是一堵墙（照字面意义理解的），倘若没有这堵墙的话，那么就只会出现一片一片的房屋，一个小镇，而不会出现一座城市，一个政治共同体。这种如城墙一样的法律是神圣的，但只有围墙才具有政治性。^[64]离开了它，公共领域就不可能存在，正如一份没有围栏圈住的财产不可能存在一样；一个将政治生活围在一个圈子里，另一个则荫庇和保护家庭的生物性的生命过程。^[65]

因此，如果我们仅仅说在近代开始以前，私人财产被认为是进入公共领域的自明条件，那实在是很不精确的。事实上，私人财产远远不只是这样。私人性与公共领域的另外一个方面，即黑暗的、隐蔽的方面是很相像的；成为政治的动物意味着实现人类生存的最高可能性，但假如没有私人居所（如奴隶那样）的话，那就意味着不再具有人性。

人们赖以取得生活资料的私人财富则具有一种完全不同的、在历史上也比较晚近的起源。我们在前面曾提到过，古人将生活需要与家庭的私人领域相互等同起来；在家庭内部，每个人都不得不为了自己而去驾驭生活的种种必然性。自由人可以自由地处置他自己的私人生活，他不像奴隶那样受到主人的支配。不过，他仍然有可能受到贫困的“强迫”：贫困强迫自由人像奴隶那样行事。^[66]因此，私人财富之所以成为进入公共领域的一个条件，并不是因为它的拥有者在积累它，而是因为它以一种合理的确实性保证它的拥有者不必努力地去为自己提供各种用品和消费资料，从而能够自由地从事公共活动。^[67]很明显，只有在生活的更迫切需要得到满足之后，公共生活才有可

能。满足这些需要的手段是劳动，因此，一个人的财富经常都是按他所拥有的劳工，即奴隶的数量来计算的。^[68]在这里，拥有财富意味着一个人能够驾驭自己的种种生活需要，因而具备做一个自由人的潜在可能性，能够自由地超越自己的生活，进入一切人共有的世界中去。

只是伴随着这样一个有形的共同世界的出现，也就是说，只是伴随着城邦的兴起，这种私人所有制才获得了它那突出的政治意义。因此，在荷马的世界里，还不存在人所共知的“对卑下职业的蔑视态度”，这几乎是理所当然的。假如财产所有者选择扩大自己的财产，而不是将它全部用于过一种政治的生活，那么看来他就仿佛是自愿牺牲他的自由，主动变成连他的奴隶也不情愿但又不得不做的那种人，即受必然性支配的奴仆。^[69]

迄至近代的开端，这种类型的财产从来未被奉为神圣的，只有在财富作为收入的来源正好与一个家庭所处的那块土地重合一致的地方，也就是说，只有在一个本质上为农业性质的社会里，这两种类型的财产才会表现出较大的一致性，从而使一切财产都具有一种神圣的性质。近代私有财产的倡导者们一致地仅仅将私有财产理解为私人拥有的财富，实际上，他们无论如何没有理由求助于一个古老的传统，按照这个传统，如果不能适当地建立和保护私人性，就不可能有什么自由的公共领域可言。近代社会巨大的、并且仍在继续着的财富积累——它开始于对农民阶级的剥夺，而这种剥夺本身又是宗教改革以后对教会和寺院财产的剥夺的一个几乎偶然的結果^[70]——从来都不怎么关心私有财产，相反，每当私有财产与财富积累发生冲突时，它都总是牺牲私有财产。普鲁东说，财产是盗窃来的赃品。从近代资本主义的起源来看，这句名言有着坚实的真理性的。更

加意味深长的是，就连普鲁东本人也不太情愿接受对一般性剥夺所作的可疑的补赎，因为他非常清楚地知道，尽管废除私有财产有可能消除财产的罪恶，但这非常容易导致专制这一更大的罪恶。^[71] 由于他没有对财产和财富进行区分，因此他的这两个见识在他的著作中便呈现为一对矛盾，然而事实上，它们并不矛盾。个人对财富的占有，如同积累过程的社会化一样，归根结蒂不会尊重私有财产。一切意义上的私人性都只会妨碍社会“生产力”的发展，因此私有制必须被推翻，而代之以社会财富的越来越快的增长过程。这一认识并非马克思的发明，而是这个社会的本质所在。^[72]

社会领域和私人领域

我们在前面曾经谈到社会领域的兴起。在历史上，社会领域兴起之际，适逢对私有财产的私人性关注转变成了公共关注。当社会刚刚进入公共领域时，它被装扮成一个财产所有者的组织。这些财产所有者并非凭借自己的财富而要求进入公共领域，事实上，他们要求得到公共领域的保护，以便能够积累更多的财富。用博丹的话来说，政府属于国王们，而财产则属于臣民们，因此国王有义务为保护臣民的财产而实施统治。正如最近有人指出的，“联邦（commonwealth）主要是为共同的财富（common wealth）而存在的。”^[73]

这种共同财富乃是从前被驱逐到家庭的私人领域中去的种种活动的结果。当这种共同财富被允许接管公共领域时，私有财产——它本质上不如共同世界那么经久，也更容易受到它的

所有者的必死命运的影响，而共同世界总是从过去发展出来的，而且也旨在为了以后的世代而长久地存在下去——便开始颠覆了世界的持久性。的确，财富可以积累到这样的地步，以至于任何个人在其一生中都不可能将其全部耗尽。在这种情况下，财富的所有者已经不再是个人了，而是家庭。但是，无论财富能够维持多少个体一生的生活，它毕竟仍是某种可供使用和消费的东西。只有当财富变成了资本，私有财产才能达到或接近内在于共同世界中的那种永久性，因为资本的主要功能便是生出更多的资本。^[74]不过，这种永久性具有一种完全不同的性质，它乃是一个过程的永久性，而不是一个稳定结构的永久性。离开了积累过程，财富就只能供人们使用和消费，这样也就重新跌回到一个相反的解体过程中去。

因此，共同财富永远不可能具备共同世界意义上的那种共同性；它保持着，或者说旨在保持一种严格的私人性质。政府的职能是向私有者提供保护，使他们不致在为取得更多财富而展开的竞争中互相侵害。因此，唯有政府才具有共同的属性。这个近代的政府概念有一个明显的矛盾，即人们所共有的唯一的東西恰恰是他们的私人利益。这个矛盾仍使马克思感到困惑，对此，我们则不必再感到困惑了，因为我们知道，私人的东西与公共的东西之间的矛盾（这种矛盾在近代的最初几个阶段上是非常典型的）其实只是一个暂时现象，它导致了私人领域与公共领域之间差异的彻底消灭，从而使这两个领域淹没在社会领域中。而且，当公共生活领域与私人生活领域业已消失之后，我们便能够更好地认识到由此对人类生存所造成的后果。公共领域的消失是由于它已经变成了私人领域的一个函数，私人领域的消失则是由于它已经变成了公众关注的唯一对象。

从这个观点来看，近代对隐私性的发现似乎表明，人们从外部世界逃逸出来，进入到个人的内在主观性中去；而在以前，这种主观性曾受到私人领域的荫庇和保护。我们可以从如下现象中方便地观察到这个领域解体并融入到社会领域中去的过程：不动产逐渐地转变成了动产，到最后，财产与财富，罗马法中的“代替物”与“消费品”之间的区别完全失去了意义，因为每一个有形的“代替物”都已经变成了“消费的”对象；它失去了由其所在的位置所决定的私人使用价值，而获得了一种由其不断变化的可交换性所决定的绝对社会价值。就可交换性的波动而言，它只有在与金钱这个公分母联系起来时才能暂时得到固定。^[75]有形物消失在社会中，与这一现象密切相关的是近代对财产概念的最具革命性的贡献。按照这一观念，财产并不是它的所有者以这种或那种方式获得的世界的固定的、有着牢固位置的一部分，相反，它的渊源在于人本身，在于他对身体的拥有以及对这个身体的体力，即马克思所说的“劳动力”的占有。

因此，近代意义上的财产失去了作为世界的一部分的性质，而处于人自身之内，即处于一个人只有在死亡时才可能失去的东西之内。洛克认为，人的体力劳动乃是财产的来源。从历史的角度来看，这一假定非常可疑；但在另一方面，考虑到我们今天已经生活在这样的条件之下：即我们唯一的财产就是我们的技术和劳动力，这一假定又很可能变成现实。因为，在财富成为一个公共问题之后，它已经发展到了相当大的规模，私有制几乎已经不能驾驭它了，就好像公共领域向那些为了自己的私人利益而竭力利用它的人进行了报复。但是，这里的最大威胁并不在于财富的私人所有制的废除，而在于私有财产（即一

个人在世界上所占据的有形地盘)的废除。

对于私人领域来说，隐私性并不是一个非常可靠的替代物。为了认识因私人领域的废除而使人类生存所面临的危险，我们最好思考一下比隐私性的发现更加古老、并且独立于这种发现的私人性的非剥夺性质。我们共有的东西与我们私人拥有的东西是有区别的。这种区别首先在于，对我们的私有财产，即我们每日使用和消费的东西的需要比对共同世界的任何部分的需要紧迫得多。如果没有财产的话，那么就正如洛克所指出的，“共同的东西毫无用处。”^[76]站在公共领域的立场上来看，这种需要仅仅显示出它的消极的一面，也就是说，它是对自由的剥夺。然而，这同一种需要也具有一种推动力，其紧迫性是人的所谓较高级的愿望和渴求所不能比拟的。它不仅居于人的需要和忧虑的首位，而且还能够防止人的首创精神的冷淡和消失；事实上，所有过分富裕的共同体都很明显地面临着这种威胁。^[77]必然性与生活有着密切的联系和关联，因此，当必然性被彻底根除之后，生活本身也会受到威胁。因为必然性的消除并不会自动地导致自由的确立，而只会把自由与必然之间的分界线弄得模糊不清。（在近代关于自由的讨论中，自由从未被理解成人类存在的一种客观状态，而是要么呈现出主观性的无法解决的矛盾，一种完全未被决定或完全被决定的意志的无法解决的矛盾，要么就是从必然性中发展出来的。所有这类讨论都指向这样一个事实：拥有自由与受必然性强制这两者之间的客观的、实在的差异已不再为人们所感觉到了。）

私人性的第二个突出的非剥夺性质在于，一个人的私有财产的四壁构成了唯一一个能够躲避共同的公共世界——不仅躲避公共世界里所进行的一切，而且也躲避公共性本身，使自己

免于被看见和听见——的空间。完全在公共领域、在其他人在场的空间里度过自己的一生，正如我们或许会说的，是浮泛的。尽管像这样度过的一生保持了它的可视性，但它却失去了从某个较黑暗的地方跃升至人的视界之内的性质，如果它不想失去其非常实在的、非主观意义上的深度的话，这个黑暗的地方就必须一直隐藏起来。为了确保那个需要隐藏起来、不被公共性的亮光照亮的地盘的黑暗性，唯一有效的手段便是私有财产，即私人拥有的藏身之所。 [78]

当人们面临着私人性的被剥夺的危险时，私人性的非剥夺性质表现得最为明确。尽管这是非常自然的，但近代以前的国家处理私有财产的实际方式很清楚地表明，人们一直都意识到这种性质的存在和重要性。不过，这并没有促使他们去直接地保护私人领域里的活动，而是去维护世界的私人拥有的部分与世界的其他部分、尤其是共同世界本身之间的界限。另一方面，近代政治经济理论将私有财产看成是一个至关重要的问题，就此而言，这种理论的显著标志就在于强调财产所有者的私人活动，强调他们需要政府的保护，以便不惜牺牲有形的财产本身而去积累财富。但是，对公共领域来说，最重要的并不是私人实业家或多或少表现出的那种冒险精神，而是环绕公民的房舍和庭园而修筑的围垣。社会对私人性的侵蚀，“人的社会化”（马克思）通过剥夺得到了最有效的实施，但这并不是唯一的方式。在这里，如同在其他方面一样，社会主义或共产主义的革命性措施也完全可以用公共领域（从一般的方面来看）和私人财产（从特殊的方面来看）的较缓慢的、不那么确定的“衰微”来加以取代。

从私人性而非国家的角度来看，私人领域与公共领域的区

分相当于应该显现出来的东西与应该隐藏起来的東西之间的区分。唯有近代在其反抗社会的过程中，才真正发现了隐匿物所构成的领域在隐私条件下是多么地丰富多彩。但是，令人惊讶的是，有史以来，直至我们这个时代，需要隐匿于私下的东西一直都是人类存在中身体的部分，即一切与生命过程的必然性相关联的东西，而在近代以前，生命过程囊括了服务于个体的生计和种族的延续的一切活动。被隐藏起来的有劳工和妇女，前者“通过他们的身体来满足（身体性的）生活需要”，^[79]后者则通过她们的身体来保证物种的自然延续。妇女和奴隶属于同一范畴，都被隐藏起来。之所以如此，不仅因为他们是某人的财产，而且也因为他们们的生活是“耗费体力的”，履行着身体的职能。^[80]在近代的开端，当“自由”劳动力已经失去了它在家庭的私人环境中的藏身之所时，劳工仍然被隐藏起来，与社会相隔绝，就如同罪犯一样被关在高墙之内，处于经常不断的监督之下。^[81]在近代，工人阶级和妇女几乎在同一历史时刻被解放出来，这一事实的确必须算作是一个不再相信身体功能和物质事务应当被隐藏起来的时代的众多特征之一。更能说明这些现象的是，即便在我们自己的文明中，严格意义上的私人性的少数几个残余也仍然是与“需要”联系在一起的，而这类需要带有其原初的含义，即：它们之所以具有必然性，是因为人有身体的缘故。

人类活动的处所

尽管私人领域和公共领域的区分与必然和自由、无益性和

永久性、羞耻和荣誉的对立恰好是对应的，但如果由此得出结论说，唯有必然的、无益的和羞耻的东西才在私人领域里拥有适当的位置，那是绝对不正确的。两个领域的最基本意义在于，为了自身的存在起见，有些东西是需要隐藏起来的，而另有一些东西则需要公开地展露。在任何特定的文明社会里，不管我们在何处发现了这两种东西，只要对它们进行观察，就会看到，这两种活动中每一种都指向世界上的某个特定处所。对于积极生活（*vita activa*）的主要活动，如劳动、工作和行动来说，情况都是如此。不过，这一现象还有一个应当承认是非常极端的实例，它对我们的描述很有帮助，因为它在政治理论中发挥了相当大的作用。

绝对意义上的善与古希腊和古罗马的“对某某人有好处”或“卓异”相区别，它在我们的文明中只是伴随着基督教的兴起才开始为人所知。从那时以来，我们便知道，善工乃是可能的人类行动中重要的一种。早期基督教与共和国之间的这一人所共知的对立在德尔图良的一句名言中得到了极好的总结；德尔图良说，“没有任何东西比具有公共重要性的东西离我们更加疏远了。”^[82]这一对立通常被正确地理解成早期末世论期待所产生的一个结果，仅当经验告诉人们，罗马帝国的崩溃并不意味着世界末日时，这些期待才失去了直接当下的意义。^[83]但是基督教的来世性质还有另外一个根源，这一根源或许与拿撒勒人耶稣的宣教有着更加密切的关系。无论如何，它完全独立于那种认为世界终将毁灭的信念，使人们看到基督徒何以在末世希望明显地未曾实现的情况下仍然十分容易地继续保持与世界的疏离关系，揭示出这一现象的真实和内在的原因。

耶稣言传身教的行为之一便是善工，而所谓的善明显地带

有一种隐匿起来、不被他人看见或听见的倾向。基督徒对公共领域采取一种敌视态度，至少早期基督徒希望尽可能地去过一种远离公共领域的生活，这可以理解成倾心于善工（独立于任何信念和期望）的一个自然结果。因为，一旦善工被公开出来，为众人所知，它就失去了它那特殊的善的品质，就不再是仅仅为了善的缘故而做的事情了。当善被公开地展示出来时，它就不再是善了，尽管它作为一项有组织的慈善活动或一项共契行为仍然十分有用。因此，“你们要小心，不可将善事行在人的面前，故意叫他们看见”。只有当善未被察觉到，甚至未被行善者本人察觉到时，它才可能存在。任何人如果看见自己在行善，他就不再是善的了，而顶多只是社会的一个有用的成员或教会的一个尽责的成员。因此，“不要叫左手知道右手所作的”。

或许，正是善的这种有趣的消极性质，正是这种竭力避免明确的外在显现的倾向使得拿撒勒人耶稣在历史上的出现成为一个具有深刻悖论性质的事件。无疑，正是由于这个缘故，他才认为并且宣讲说，没有任何人能够是良善的：“你为什么称我是良善的？除了神一位之外，再没有良善的。”^[84]同样的信念在犹太圣法经典有关三十六个义人的故事中也表达出来，上帝为了他们而去拯救世界，但他们却并不为人所知，尤其不为自己所知。这使我们想起苏格拉底的伟大识见：没有任何人能够是智慧的，然而爱智慧，即哲学正是从这里面诞生出来的；耶稣一生的行述似乎也证实了对善的爱是如何从没有人能够是良善的这一识见中产生出来的。

如果把对智慧的爱和对善的爱转变成一种哲学活动和善工，它们便具有了一个共同特征：即一旦我们假定人能够是智慧的或良善的，这两种品质顿时就烟消云散了，也可以说是自

我取消了。行为本身是转瞬即逝的，很多人试图确立起一种不可能在行为终止之后继续存在的东西，他们总是陷入荒谬的境地。古代晚期的哲学家要求自己必须是智慧的，他们声称自己在被活烤时是快乐的，其实他们已经陷入了荒谬的境地。基督徒要求自己必须是良善的，挨揍之后再吧另一边脸也凑上。当这不是从隐喻的意义上理解，而是被当作一种真实的生活方式而付诸实践时，他们也同样陷入了荒谬的境地。

但是，产生于对善的爱的活动与产生于对智慧的爱的活动之间的相似性也就到此为止。诚然，两者在一定程度上都与公共领域相对立，但善在这方面要极端得多，因此对我们的讨论也有更大的相关性。善若想不被毁灭，它就必须绝对地隐藏起来，避免一切外在显现，并且也唯有善才是如此。哲学家即使同柏拉图一道决定离开人类事务的“洞穴”，他也不必隐藏起来，使自己看不见自己。相反，在思想的天空底下，他不仅能够发现一切存在的东西的真正本质，而且还能够通过“我与我自己”(eme emautō)的对话——柏拉图明显地在这种对话中看到了思想的本质——发现他自己。^[85]孤独意味着与一个人的自我在一起，因此，尽管思想乃是一切活动中最孤独的，但它却从来不可能完全离开对话者和同伴而孤立地进行。

对善情有独钟的人从来不可能去过一种孤独的生活，不过，他与旁人生活在一起，为了旁人而生活，这必须从根本上是没有见证的，他必须首先不要自我的陪伴。他不是孤独的，而是闲静的；当他与别人生活在一起时，他必须将自己隐匿起来，不被他人看见，甚至不让自己看见自己在做什么。哲学家总是能够与自己的思想为伴，而善工则不能陪伴任何人；它们一旦完成后就必须立刻被遗忘，因为就连记忆也会毁掉它们“善”的

品质。而且，一个人的思想活动由于能够被记忆，因此便能够凝结成思想，而思想恰似一切依靠记忆而存在的东西，也能够转化为有形的物体。如同书写的纸页和印刷的书籍一样，这类有形物体成为人类技能的一部分。善工由于必须立刻被忘却，因此它就不可能是世界的一部分，它来去匆匆，不留痕迹。它确实不属于这个世界。

正是内在于善工之中的这种无世界性使爱善者从根本上成了一个宗教人物，并且善如同古代的智慧一样，从根本上成了一种非人类的、超人的品质。但是，对善的爱与对智慧的爱又有所不同，它并不局限于少数几个人的体验，正如闲静与孤独不同，是处在每个人的体验范围之内的一样。因此，从一定的意义上来说，善和闲静同政治的关联比智慧和孤独同政治的关联要紧密得多。但是，在哲学家那里，唯有孤独才能成为一种本真的生活方式，而闲静这一更带有普遍性的体验则是与以“众多”为特征的人类状况相矛盾的，因此如果它不想彻底取消人类存在的话，那么它就根本不可能被忍受片刻，就需要上帝的陪伴，而上帝乃是善工的唯一可以想象得到的见证者。宗教体验就其作为一种真正的爱的体验（即作为一种活动，而不是作为那种更常见的被动地静观启示真理的体验）而言，它的彼岸性正是在世界中显现出来的。如同其他活动一样，这种活动也不能离开世界而进行。不过，这种显现尽管出现在其他活动被实施的空间里，并且要依赖于这一空间，但它却具有一种主动避世的消极性质。它逃离世界，将自身隐匿起来，不被世界上的居民所看见，这样一来，它就否定了世界给予人的那个空间，尤其是否定了世界的公共部分，而正是在这里，每一件事情、每一个人都能够被其他人所看见和听见。

因此，善作为一种一以贯之的生活方式，不仅在公共领域的范围内是不可能的，甚至还会对公共领域产生毁灭性影响。或许，没有任何人像马基雅维里那样敏锐地意识到善工的这种毁灭性质。他的书中有一段大胆地教导人们“怎样才能做到不善”。^[86]不用说，他的意思并不是指应当怎样教人学坏，他并没有这样说过。一桩犯罪行为也要避免被他人看见和听见，尽管是出于别的原因。马基雅维里给政治行动所定的标准是荣耀，与古代毫无二致；恶与善一样，也不可能焕发出荣光。因此，一个人借以“取得权力而非荣耀的”一切方法都是坏的。^[87]从隐蔽的地方冒出来的恶是无耻的，会直接毁灭共同世界；而从隐蔽的地方冒出来的、承担一种公共作用的善也不再是善的，它依其本身的性质便是堕落的，并且传到哪里，就将堕落带到哪里。因此，对马基雅维里来说，教会之所以在意大利的政治中成为一股堕落势力，是因为它参与了世俗事务，而不是因为主教和上层教士个人的堕落。在他看来，宗教对世俗领域的统治这个问题引出了如下两个不可避免的选择：要么就是公共领域败坏了宗教机构，从而也将自己败坏了；要么就是尚未败坏的宗教机构完全地毁灭了公共领域。因此，在马基雅维里眼里，经过改革的教会甚至更加危险。他怀着很大的敬佩、更怀着极大的忧虑旁观着当时宗教的复兴，他目睹了一些“新的教团”竭力“拯救宗教，使之免于因教会的主教大人們的放蕩而遭到毁灭”，这些教团教导人们要行善，不要“抗恶”——结果是，“邪恶的统治者可以随心所欲地干坏事”。^[88]

我们选择了做善事的一个非常极端的例子，之所以说它极端，是因为即使是在私人领域里，这种活动也不能算是很得体的。我们的目的是要说明各政治共同体的历史判断可能在积极

生活之活动本身中有着某种与之相一致的东西。每一个共同体正是凭借这些历史判断来确定积极生活中有哪些活动应当在公众面前显露，又有哪些活动必须隐藏在私下。我之所以提出这个问题，并不是想对积极生活的活动进行详尽的分析，而是想比较有把握地确定它们的政治意义，因为在一个主要从沉思生活的角度来看待积极生活的传统中，积极生活的任何表现都很奇怪地被忽略了。

注 释

- [1] 引人注目的是，荷马史诗里的众神仅仅针对采取行动，它们从遥远的地方支配着人，或干预人的事务，众神之间的冲突和争斗似乎也主要起于它们对人事的参预或对凡人的相互冲突的偏爱。于是，便上演了一幕人与神共同行动的戏剧，不过，场景仍然是由凡人所设置的，即使当众神在奥林匹斯山的聚会上作出决定时，情况亦复如此。我认为，这种“合作”在荷马史诗的 *erg' andrōn te theōn te*（《奥德赛》 i. 338）中表现得十分明显：诗人吟唱神与人的共同业绩，而不是神与人各自的故事。同样，赫西俄德的《神谱》所讲述的也不是神的业绩，而是一个创世的故事（116）；因此，这本书描写了万物是怎样通过生殖活动（这是一个循环往复的过程）而产生出来的。诗人（缪斯的仆人）吟唱“古人和圣洁天神的辉煌业绩”（97ff），但据我所知，却从来没有单独吟唱过神的辉煌业绩。
- [2] 这句引文出自陶里尼安版阿奎那全集（1922）索引。“*politicus*”一词并未出现在文本中，但索引正确地概括了阿奎那的意思，这可以从《神学大全》 I. 96. 4；ii. 2. 109. 3 中得到印证。
- [3] 在李维乌斯那里是 *societas regni*（统治的联盟），在科内利乌斯·内波斯那里则是 *societas sceleris*（无赖的联盟）。这种联盟也可以出于商业目的而建立。阿奎那仍然认为，只有“在投资者分担风险的地方”，亦即只有在合伙人形成一个真正联盟的地方，商贾之间的“真

正的 *societas* ”才可能存在（参见 W·J·阿什利：《英国经济史与经济理论导论》，1931，419 页）。

[4] 在这里，以及在以下各处，我用 “*man-kind*” 一词来指作为种的人类，以此与表示人的总和的 “*mankind*” 相区别。

[5] 维尔纳·贾格尔：《派地亚》，1945，第三卷，111 页。

[6] 尽管按照《古代城市》（安克尔编，1956）一书的引言，福斯特尔·德·古郎耶的主旨在于说明古代家庭组织和古代城市是由“同一种宗教”构成的，但他也引用了大量的文献来说明如下事实：基于家庭宗教的氏族组织与城市组织“实际上是两种对立的管理形式。要么城市无法持久地存在下去，要么它总有一天就必须打破家庭”（252 页）。在我看来，这本出色的论著之所以出现前后矛盾之处，原因在于，古郎耶试图将罗马城邦与希腊城邦并置在一起来进行研究：他的证据和范畴主要得自于罗马人的制度观点和政治观点，尽管他承认女灶神崇拜“在很早的时候在希腊便已经被削弱了，而在罗马，这种崇拜则从来未曾被削弱过”（146 页）不仅家庭与城市之间的鸿沟在希腊比在罗马要大得多，而且只有在希腊，奥林匹亚宗教，荷马和城邦的宗教才与家庭的更古老的宗教相分离，并且比后者更加优越。女灶神在罗马统一和第二次建立以后成为“城市之炉”的女守护神，并且成为官方政治崇拜的一部分，而她的希腊同行赫斯提则为赫西俄德首次提及。赫西俄德有意识地与荷马作对，他是赞誉家庭生活的唯一一位希腊诗人。在城邦的官方宗教中，赫斯提在奥林匹斯山十二神的集会上让位给了狄俄尼索斯（参见芒森：《罗马史》，第五版，第一卷第十二章；罗伯特·格雷夫斯：《希腊神话》，1955，27 页）。

[7] 这段话出自菲尼克斯之口，见《伊尼亚特》，ix, 433。它显然是指战争和 *agora*（公共集会）的教育。在这类场合，人可以显示自己的卓异才能。字面的翻译为：“（你的父亲）命我把所有这一切教给你，教你怎样成为一个语辞的言说者和行动的实施者”（*mythōn te rhētēr' emenai prēktēra te ergōn*）。

- [8] 《安提戈涅》最后几行（1350—1354）的字面翻译是：“但是宏伟的语辞能够抵御（或回击）傲慢者的重击，在一个人步入老年时教给他思想。”对于现代人的理解力来说，这几行诗实在令人迷惑，以至于我们很少能够发现有哪位译者敢于直截了当地传达出它们的意涵。唯一的例外是荷尔德林的译文：“Grosse Blicke aber, /Grosse Streiche der hohen Schultern/ Vergeltend, /Sie haben im Alter geleht, zu denken.”我们可以用普鲁塔克讲述的一则轶事来说明行动和言语在一个更低层次上的关联。有一次，一个人来到德摩斯梯尼面前，向他讲述自己遭到痛打的经历。德摩斯梯尼说，“你并没有受你跟我讲的那些苦。”听到这话，那人提高嗓门大叫起来：“我没有受苦？”德摩斯梯尼说，“现在我听到一个受伤和受苦的人的声音了（《名人传》；德摩斯梯尼）”。言语和思想的这一古老关联的最后一点残余可以在西塞罗的流行箴言 *ratio et oratio*（理性与言语）中找到，而在我们的通过语词表达思想的概念中，这种关联连一点影都没有了。
- [9] 这一发展的特征是，每一个政治家都被称为“雄辩家”，修辞术（即公开演讲的技巧）与辩证法（哲学言语的技巧）被亚里士多德界定为说服的艺术（见《修辞学》1354a12ff., 1355b26ff.）。（这一区分本身来自于柏拉图，见《高吉亚斯篇》，448）。正是在这个意义上，我们可以理解希腊人对忒拜城覆灭的看法。在他们看来，忒拜城覆灭的原因在于，忒拜人忽略了修辞术，而崇尚军事武功（参见雅各布·布克哈特：《希腊文化史》，克罗纳编，第三卷，190页）。
- [10] 《尼各马可伦理学》，1142a25, 1178a6ff。
- [11] 阿奎那，上引书，ii. 2. 50. 3。
- [12] 因此，*dominus* 和 *paterfamilias* 是同义词，正如 *servus*（奴隶）和 *familiaris*（仆人）是同义词一样：*Dominum patrem familiae appellaverunt; servos... familiares*（家长称为一家之主，奴隶称为仆人）（见塞尼加：《书信集》，47. 12）。当罗马皇帝接受了 *dominus* 的头衔之后，罗马古老的公民自由便消失了，“奥古斯特和提比略仍

将这个名称当成一种诅咒和辱骂加以拒斥”（H. 瓦伦：《古代奴隶制度史》，1847，第三卷，21页）。

- [13] 根据古纳尔·米尔多尔（《经济理论发展中的政治要素》，1953，x1页）的观点，“社会经济学或集体家政管理（*Volkswirtschaft* 即国民经济学）”乃是“三大焦点之一，从一开始便弥漫于经济学的政治思辨正是围绕着这几个焦点而结晶化的。”
- [14] 这并不是要否认民族国家及其社会产生于中世纪的王国和封建体制；事实上，在这一框架中，*family* 与 *household* 所具有的重要性是古代所不能比拟的。但是，区别也是非常明显的。在封建体制的框架内，*family*（家庭）与 *household*（户区）几乎是相互独立的，因此，皇室代表着一个特定的领土区域，并且作为 *primus inter pares*（在众多地位平等者中居于首位）支配着封建领主，但它并不像一个绝对统治者那样佯装为一家之主。中世纪的“国家”是一个家庭联合体，它的成员并不把自己看成是囊括了整个国家的单一家庭的成员。
- [15] 这一区别在伪托亚里士多德《经济学》的最初几段里非常明显，因为它把家庭组织的独裁统治（*mon-archia*）与城邦的完全不同的组织形态对立起来。
- [16] 在雅典，我们可以在梭伦的立法中看到这一转折点。雅典的法律规定赡养父母是尽孝道，古郎耶在这一法律中正确地看到了父权丧失的证据（上引书，315—316页）。不过，父权只有在与城市利益相冲突时才受到限制，它从来不会为了某一个别的家庭成员的缘故而受到限制。因此，出卖子女、丢弃婴儿的现象贯穿于整个古代时期（见 R·H·巴罗：《罗马帝国的奴隶制度》，1928，8页：“包含于 *patria potestas*〔父权〕中的其他权利已经过时了；但弃婴的权利直至公元 374 年才遭到废止”）。
- [17] 就这一区分来看，有趣的是，在某些希腊城市里，法律规定每一个公民必须与其他的公民共同分享和消费自己的收获物，但在另一方面，他对自己的土地又拥有无可争辩的所有权。见古郎耶上引书，61

页。古郎耶称这个法律为“一个奇特的矛盾”。其实，并不存在什么矛盾，因为按古代人的理解，这两种不同类型的财产毫无共通之处。

[18] 见《法律篇》，842。

[19] 引自古郎耶，上引书，96页；这段话见于普鲁塔克的《罗马审判团》，51。很奇怪，古郎耶对希腊和罗马宗教中的地下神祇的片面强调竟然忽略了这样一个事实：这些神并不仅仅是死神，对它们的崇拜也不仅仅是“死亡崇拜”；事实上，这一早期的附着于土地的宗教将生与死当成是同一过程的两个方面，并服务于这种宗教。生命来自于土地，最终又回归于土地；出生与死亡是地下神祇所统治的同一个生物生命过程的两个不同阶段。

[20] 在色诺芬的《回忆录》一书中（第二卷第八章），苏格拉底与犹泰鲁斯之间的讨论非常有趣：犹泰鲁斯迫于维持生计的需要亲身参加劳动，并且确信他用自己的身体来维持这种生活的时日已经不多了，当他步入老年之后，他将无以为生。但他仍然认为，劳动比乞讨要好。于是，苏格拉底建议他去找“一个有钱的需要帮手的人”。犹泰鲁斯回答说，他不愿意做奴隶。

[21] 引文出自霍布士：《利维坦》，第一部分第十三章。

[22] 我们可以从希罗多德关于不同政体形式的讨论中（iii. 80—83）得到一个最著名、最绝妙的引文。在那里，希腊平等（isonomiē）的捍卫者奥塔内斯说道，他“既不想统治，也不想被统治”。但是，正是本着同样的精神，亚里士多德提出，自由人的生活比暴君的生活要美好得多，因此，他认为暴君没有自由是理所当然的（《政治学》，1325a24）。根据古郎耶的观点，所有表示对他人的某种统治关系的希腊词和拉丁词，如 *rex*, *pater*, *anax*, *basileus*，原来都是指一种家庭关系，都是奴隶称呼他们主人的名称（上引书，89页及以下各页，228页）。

[23] 这个比例有一些变化，在色诺芬转述斯巴达的话中无疑被夸大了。据传，一个外邦人从市场上的四千人中点出的公民不到六十人（《希腊史》，iii. 35）。

- [24] 见米尔多尔上引书：“社会如同一家之主一样为其成员管家，这一观念深植于经济学术语中……在德语中，Volkswirtschaftslehre(国民经济学理论)暗示出，存在着一个具有共同目的和共同价值的经济活动的集体主体，在英语中“theory of wealth”或“theory of welfare”也表达了相同的思想”(140页)。“具有社会家政管理功能的社会经济究竟指的是什么呢？首先，它隐含或暗示出一个处理他自己的家务或其家庭家务的个体与社会之间的类似性。亚当·斯密与詹姆斯·穆勒明确地阐述了这种类似性。在经过J·S·穆勒的批评后，并且随着人们更广泛地认识到实际的政治经济学与理论的政治经济学之间的区分，这种类似性一般说来不那么受到强调了”(143页)。这一类似性之所以不再被利用了，原因可能也在于这样一个发展过程，即社会吞噬了家庭单位，最终成为家庭的一个成熟的替代者。
- [25] 见R·H·巴罗：《罗马人》，1953，194页。
- [26] E·勒法塞尔（《1789年以前法国工人阶级的历史与工业史》，1900）在封建的劳动组织中所发现的特征同样也适用于整个的封建社会：“每个人都生活在自己的家里，都靠自己而生活，贵族生活在他的庄园里，农民生活在他的耕地上，市民生活在城市里”(229页)。
- [27] 柏拉图在《法律篇》(777)中提出应当公平地对待奴隶，不过，这种公平对待与正义几乎没有什么关系，也不是“出于对奴隶的尊重，而更多地是出于对我们自己的尊重”。关于两种法律，即政治的正义法和家庭的统治法的共存，见瓦伦上引书，第二卷，200页；“法律在很长一段时期内都……避免渗透到家庭中去，因为在那里，它发现了为另一种法律所统治的帝国。”在古代，尤其是在罗马，针对家庭事务、对奴隶的处置、家庭关系等等也制定了一些司法措施，但这些措施主要是用来限制一家之主的权力，因为若不这样，他的权力就将不受任何限制；在奴隶自己的纯粹“私人的”社会里根本不可能有什么正义的统治——奴隶按其本性便处于法律

的范围之外，并听凭其主人的统治。唯有主人，就其同时为一个公民而言，才受制于法律；而法律为了保护城市的利益，最终甚至可能剥夺他在家庭内部的权力。

- [28] 见 W·J·阿什利上引书，415 页。
- [29] 从一个等级或阶层“上升到”另一个更高的等级或阶层是马基雅维里著作中反复出现的一个主题（尤其见《君主论》论叙拉古的希罗的第六章，以及第七章；《论丛》，第二卷第十三章）。
- [30] “到了梭伦的时代，做奴隶开始被视为比死还糟糕”（罗伯特·施莱弗尔：“从荷马到亚里士多德的希腊奴隶制理论”，载《哈佛古典语文学研究》，1936，XLVII）。从那时以来，*philopsychia*（爱生命）和怯懦便与受奴役等同了起来。因此，柏拉图相信他可以通过如下事实来证明奴隶之受奴役乃本乎天然：他们宁肯做奴隶也不愿意去死（《理想国》，386A）。这一观点后来还在塞尼加对奴隶抱怨的回答中得到了反响：“自由已经近在眼前，但还是有人愿意做奴隶，是不是这样呢？”（《书信集》77.14）。他还说：“*vita si moriendi virtus abest, servitus est.*”（生命若不具备懂得怎样去死的美德，那它就无异于受奴役）（77.13）。为了理解古代对奴役的态度，记住下面一点是至关重要的：大多数奴隶都是战败的敌人；一般说来，只有很少一部分人才是天生的奴隶。在罗马共和国，奴隶总的说来都是从罗马人统治的领土之外搜罗来的，然而希腊的奴隶通常与其主人同属一个民族。他们不去自杀，这就证明了他们受奴役的本性；由于勇气乃是典型的政治美德，而他们又缺乏这种勇气，这就表明了他们“天生”不配、不适合做公民。在罗马帝国时期，对奴隶的态度有所改变，这不仅是由于斯多葛学派的影响，而且也由于更多的奴隶人口都生来便是奴隶。但是，即使是在罗马，*labos*（劳役）也被维吉尔看成是与不光彩的死亡紧密联系在一起（《埃涅阿斯纪》，vi）。
- [31] 自由人与奴隶的区别在于是否有勇气，这似乎是克里特岛诗人希布里阿斯一首诗的主题：“我的财富是长矛、刀剑和美丽的盾牌……但

那些不敢佩戴长矛、刀剑和保护身体的美丽盾牌的人都战战兢兢地匍匐在地，认我为主和大王”（转引自爱德华·迈尔：《古代的奴隶制度》，1898，22 页）。

[32] 马克斯·韦伯：“古代的农业情况”载《社会与经济史文集》，1924，147 页。

[33] 塞尼加的一句话很好地描述了这一点。他在讨论受过很高教育的奴隶（对经典作品烂熟于心）对一个无知的主人的用处时评论道：“家人所知道的事情主人也知道”（《书信集》，27. 6，引自巴罗：《罗马帝国的奴隶制度》，61 页）。

[34] *Aien aristeuein kai hypeirochon emmenai allōn*（成为最优秀的、出类拔萃的人），这是荷马史诗中的英雄们最关心的问题（《伊利亚特》，vi. 208），荷马是“希腊的教育者”。

[35] “主要作为一种‘科学’的政治经济学这一概念只是从亚当·斯密才开始出现的，不仅古代和中世纪没有这一概念，而且在宗教法规教义中也没有这一概念（宗教法规乃是最早的“完整的经济学说”，它“与现代经济学的区别在于，它是一门‘技艺’，而不是一门‘科学’”）（见阿什利上引书，379 页及以下各页）。古典经济学假定，人乃是一个积极行动着的存在物，就此而言，他毫无例外地按其自身利益而行事，并且仅受一种欲望的驱使，那就是攫取的欲望。亚当·斯密认为，“有一只看不见的手在促进并非任何人意图之一部分的目标”。他所引进的这一概念证明了这样一个事实：即使是这一最低限度的为统一动机所驱使的行动也包含着大量不可预测的主动性和首创性，因此很难据此建立一门科学。马克思进一步发展了古典经济学，他用群体或阶级利益取代了个别的和个人的利益，将这些阶级利益归结为两大阶级：资本家和工人。这样一来，在古典经济学发现大量矛盾冲突的地方，马克思只看到了一种冲突。马克思的经济学体系之所以比他的先驱们的经济学体系更加首尾一贯，并因此而明显地具有更多的“科学性质”，原因主要在于他建构了一个“社会化的人”的概念，而较之自由经济学的“经济人”，

“社会化的人”更难算得上是一个行动着的存在物。

- [36] 自由功利主义而非社会主义“被强行塞进一个关于社会统一性的不可企及的‘共产主义神话’中去”，“大多数的经济学著作都隐含着共产主义神话”——这是米尔多尔的出色著作的主要论点之一（见上引书，54，150页）。他决定性地证明了，只有当人们假定某种单一的利益笼罩着整个社会时，经济学才能够成为一门科学。在“利益的和谐”的背后总是隐藏着一种关于单一利益的“共产主义神话”，这种单一的利益可以称为福利或公益。因此，自由经济学家总是受到“共产主义”理想（即“整个社会的利益”）的引导（194—195页）。这一论点的要义在于，一旦秉持一种共产主义理想，那就“等于是在断定社会必须被设想为一个单一的主体，然而，这一点恰恰是不可想象的。如果我们执意要这样做，那就等于是在否定这样一个基本事实：社会活动乃是多个个体的意图的结果”（154页）。
- [37] 关于马克思的理论对近代社会的实际意义的这一通常受到忽略的方面的绝妙阐说，参见齐格弗里德·兰德舒特：“从马克思的理论看现代”，载《汉堡经济和社会政治学年鉴》，第一卷，1956。
- [38] 在这里以及在以后各处，我把“劳动分工”这一术语仅仅用来指一种活动被细分成无数琐碎操作的近代劳动条件，而不用它来指专业分工中的“劳动分工”。后者只能按下述假定来加以归类：即社会必须被设想成一个单一的主体，为了实现它的需要，一只“看不见的手”在社会成员中间分派角色，令其各司其职。同样的情形略加变化也体现于两性之间的劳动分工这一古怪的观念之中，有些论者甚至将这种劳动分工看成是一种最具本源性的劳动分工。它假定作为种的人类是一个单一的主体，这个主体在男人与女人之间分派劳动。尽管这同一个论点也见之于古代（例如色诺芬的《房屋管理者》，vii. 22），然而强调的重心及意涵却完全不同。主要的区分存乎一个人在室内、在家庭里所过的生活与他在外面、在世界中所过的生活之间。只有后者才是完全与人的称号相配的生活，因此，很自然地，男女平等的观念是根本不存在的，而对于劳动分工的观念

来说，这却是一项必然的假定（参见注 81）。古代人似乎仅知道专业分工，而这种分工乃是由人的自然素质和禀赋所预先决定的。于是，开掘金矿的劳动因为需要几千名工人来共同承担，因此这种活动就必须按体力和技能而在工人中间进行分配。参见 J·-P·维尔纳：“古希腊的劳动与体力”载《常态与病理心理学杂志》第七卷第一期（1955 年 1 月至 3 月）。

- [39] 表示“劳动”这一意义的所有欧洲词语，如拉丁文和英文的 labor，希腊文的 panos，法文的 travail，德文的 Arbeit，都是指痛苦和努力，有时也指分娩时的剧痛。Labor 与 labare（扛着重担蹒跚而行）具有相同的词源；panos 和 Arbeit 与 poverty（希腊文中的 penia，德文中的 Armut）具有相同的词源。赫西俄德现在被认为是古代为劳动进行辩护的少数几个人之一，然而就连他也把 ponon alginonta（痛苦的劳动）列为折磨人的万恶之首（《神谱》，226）。关于“劳动”一词在希腊文中的用法，参见 G·赫尔索格-豪瑟的“Ponos”一文。德文中的 Arbeit 和 arm 都是从日耳曼语的 arbma-派生出来的，意指孤独和被忽视、被遗弃。参见克鲁格与戈泽：《词源字典》（1951）。在中古德文中，这个词被用来翻译 labor、tribulatio、persecutio、adversitas 和 malum（参见克拉拉·冯托贝尔：《德国新教中的工作伦理》，学位论文，伯尔尼，1946）。
- [40] 荷马有一个时常被人引用的思想：当奴役的那一天攫住一个人时，宙斯便带走了他的卓异的一半（《奥德赛》，xvii. 320 页及以下各页）。这句话出自尤迈欧斯之口，而尤迈欧斯本人也是奴隶。不过，这句话是一个客观陈述，而不是一个批评或道德判断。奴隶之所以失去了卓异，是因为他失去了进入公共领域的机会，而正是在公共领域里，卓异才得以显现出来。
- [41] 这也是为什么不可能“替任何一个曾经生活过的奴隶写一篇性格素描的原因……除非奴隶赢得了自由或变得臭名昭著，否则他们就只是一些阴暗的类型化人物，而不是真正意义上的人”（巴罗：《罗马帝国的奴隶制度》，156 页）。

- [42] 在此，我引用里尔克临死前所写的一首鲜为人知的吟咏痛苦的诗。这首无标题的诗的前几行是：“你来吧，你是我最后承认的一个东西，/ 我的躯体中无法疗治的痛苦”；最后几行是：“被烧灼得不成人形的人便是我？/ 我没有把我的回忆置于其中。/ 哦，生活，生活：在外的生活。/ 我身处烈焰之中，没有人能够认识我。”
- [43] 关于痛苦的主观性以及它与形形色色的享乐主义和纵欲主义之间的关联 参见 15 和 43。对生者而言，死亡主要意味着一种消失。然而与痛苦不同的是，死亡还有另外一个方面：它仿佛也在生者中间出现，当一个人步入老年时便是如此。歌德曾经说过，衰老就是“逐渐从现形中退却”。这句话的真理性以及这一消失过程的实际出现在一些大师——如伦勃朗、列奥那多等等——的自画像中得到了具体的展现。自画像中的人物眼睛迸发出强烈的光芒，照亮并统摄着逐渐衰颓的身体。
- [44] 见《反对摩尼教的福斯图斯》，第五卷。
- [45] 当然，这仍然甚至是阿奎那的政治哲学的预设前提（参见上引书，ii. 2. 181. 4）。
- [46] *Corpus rei publicae* 这个术语在基督教兴起以前的拉丁文中非常流行，但它有居住在共和国这个特定的政治领域中的人口的含意。与之对应的希腊文术语 *sōma* 在基督教兴起以前的希腊文中从未在政治的意义上使用过。这个隐喻首次出现于保罗的传道中（见《哥林多前书》，12: 12—27），在所有早期的基督教作家中间非常流行（例如德尔图良的《护教篇》 39、安布罗西乌斯的《论服侍的职责》，iii. 3. 17）。它对中世纪的政治理论是最重要的；这些理论一致假定，一切人均属同一个肢体（阿奎那上引书，ii. 1. 81. 1）。不过，尽管早期的作家强调成员之间的平等，强调所有成员对于维护整个身体的健康来说都是同等必要的，然而到了后来，强调的重心转移到了首领与成员之间的差异，以及首领的统治义务和成员的服从义务。（关于中世纪的情况，参见安东—赫尔曼·西劳斯特：“中世纪的团体观念”，载《政治评论》，第八卷，1947。）

- [47] 阿奎那上引书，ii. 2. 179. 2。
- [48] 参见本笃会会规第五十七款：若有哪个修士对自己的修行感到骄傲，他就必须放弃它。见勒法塞尔上引书，187 页。
- [49] 参见巴罗：《罗马帝国的奴隶制度》，168 页。在这里，巴罗对奴隶在罗马社团中的成员身分进行了颇有启发性的讨论。这些社团除了“提供生活中的良好的伙伴关系、确保死后能得到体面的安葬之外。”...还使奴隶能够享有墓志铭的殊荣。正是在这最后一点上，奴隶感受到一丝忧郁的快乐。”
- [50] 《尼各马可伦理学》，1177b31。
- [51] 《国富论》，第一卷第十章（人人丛书本第一卷，120，95 页）。
- [52] 现代人的孤独已经成了一种群体现象。关于这一问题的讨论，参见大卫·李斯曼：《孤独的人群》，1950。
- [53] 普利尼乌斯·朱尼奥尔持这种看法。转引自 W·L·魏斯特曼“奴隶制度”载 Pauly-Wissowa，增补第六卷，1045 页。
- [54] 有大量的证据表明，罗马人和希腊人对财富和文化作出了这种彼此不同的评价。然而，注意到下面一点是非常有趣的：即这种评价是怎样首尾一贯地同奴隶的地位相吻合的。罗马的奴隶在罗马的文化中所起的作用比在希腊要大得多。相反，在希腊，奴隶在经济生活中所起的作用要重要得多（参见魏斯特曼的论文，载 Pauly-Wissowa，984 页）。
- [55] 奥古斯丁（《上帝之城》，xix. 19）在 *caritas* 对 *utilitas proximi*（邻人的利益）所负的义务中见出了 *otium*（闲暇）和沉思所受的限制。但是，“在积极的生活中，我们不应贪图这种生活所带来的荣誉或权力，……而是应该为我们手下的人谋福利。”很显然，这种责任十分类似于一家之主对他的家庭的责任，而不像是严格意义上的政治责任。基督教关于管好自己的事的训诫出自《帖撒罗尼迦前书》，4: 11：“又要立志做安静人，办自己的事”（*prattein ta idia*，在这里，*ta idia* 被理解成是与 *ta koina*〔公共的共同事务〕相对的）。

- [56] 古郎耶（上引书）认为：“*familia* 的真正含义是财产：它是指田地、房屋、金钱和奴隶”（107 页）。不过，这种“财产”并不被看成是附属于家庭；恰恰相反，“家庭附属于壁炉，而壁炉则附属于土地”。这意思是说，“财产附属于壁炉和坟墓，它像壁炉和坟墓一样是不可移动的。过世的是人”（74 页）。
- [57] 勒法塞尔（上引书）描述了中世纪共同体的建立以及进入共同体的条件：“要想获得进入共同体的权利，光是住在城里是不够的，还需要……拥有一所房屋……”而且，“当众辱骂共同体会招致拆毁房屋、放逐罪人的后果”（240 页及注 3）。
- [58] 这一区别在奴隶身上表现得最为突出。尽管奴隶没有古代人所理解的那种财产（即自己的居所），但如果从现代的观点来看，他也绝不是没有财产的。*Peculium*（奴隶的私有财产）可以达到相当的数量，甚至还包括他自己的奴隶（*vicarii*）。巴罗还谈到“奴隶阶层的最下贱的人所拥有的财产”（《罗马帝国的奴隶制度》，122 页；这本书对 *peculium* 的作用提供了最佳的报道）。
- [59] 古郎耶报道了亚里士多德的一句话：在古代，儿子在父亲活着时不可能成为公民，即使在父亲死后，也只有长子才享有政治权利（上引书，228 页）。古郎耶认为，罗马的 *plebs*（平民）原先是由没有家和壁炉的人组成的，因此，*plebs* 明显地与 *populus Romanus*（罗马的公民）相区别（229 页及以下各页）。
- [60] “这整个的宗教都是封闭在每一所房屋的四壁之内的。……所有的神，如家神、护家神、阴间诸神都被称为隐蔽的神或内室之神。对于这种宗教的全部活动来说，隐秘是非常必要的，西塞罗称之为 *sacrificia occulta*（秘密的祭祀）”（古郎耶上引书，37 页）。
- [61] 看来伊洛西斯秘密仪式似乎提供了对这整个领域的共同的和准公共的体验。这一领域由于其固有的本质，即使它对所有人皆为共同的，它还是需要隐蔽起来，对公共领域保密：每个人都可以参加这种仪式，但绝不允许谈论它。这种秘密仪式涉及到不可言说的东西，而不可言说的体验依其本质便是非政治的，或许还是反政治的

(参见卡尔·克伦伊：《海伦娜的诞生》，1943—1945，48 页及以下各页)。这种仪式牵涉到生死之秘密，似乎为品达的一个残篇所证实：*oide men biou teleutan, oiden de diosdoton archan* (片断 137a)；初次参加这种仪式的人据说知道了“生命的终结和宙斯所界赋的开端”。

- [62] 希腊文中表示法律的词语 *nomos* 是从 *nemein* 一词派生出来的，后者有分配、拥有（分配的东西）和居住之意。法律和隔墙这两层意思在 *nomos* 一词中的结合在赫拉克利特的一个残篇中体现得十分明确：*machesthai chrē ton dēmon hyper tou nomou hokōsper teicheos*（人们应当为法律而战，就如同为墙垣而战一样）。拉丁文中表示法律的词语 *lex* 则具有一种完全不同的意义：它是指人与人之间的一种正式关系，而不是指将一个人与另一个人分隔开来的围墙。但是，边界及界标之神忒耳弥努斯（他把公共的与私人的领地（李维乌斯）加以分离）比对应的希腊神祇 *theoi horoi* 受到更高的尊敬。
- [63] 古朗耶报道说，有一项希腊古代法律规定，两幢房屋永远不允许挨在一起（上引书，63 页）。
- [64] *Polis* 一词原来是指某种类似于“环形墙”，一类的东西，拉丁文的 *urbs* 同样也有“圆圈”之意，与 *orbis* 具有相同的词根。我们自己所使用的“town”一词也包含着相同的含义。如同德语中的 *Zaun* 一样，该词原来也是指围垣（参见 R·B·奥尼安斯：《欧洲思想的起源》，1954，444 页，注 1）。
- [65] 因此，立法者不一定是公民，经常都是从外面请来的。他的工作不具有政治的性质；然而，只有在他完成了立法之后，政治生活才开始。
- [66] 参见德摩斯梯尼：《演讲录》，57. 45：“贫困迫使自由人去做许多奴隶般的下贱事情。”（*polla doulika kai tapeina pragmata tous eleutherous hē penia biazetai porein*）。
- [67] 进入公共领域所必须具备的这个条件在中世纪早期仍然存在。英国

的“习俗录”仍然“在市镇的工匠与自由人（*franke homme*）之间划了一道鲜明的区分。……如果某一工匠有了钱，希望成为一个自由人，那么他就必须首先断然放弃他的手艺，把他的工具从家里扔出去”（W·J·阿什利上引书，83页）。只是到了爱德华三世统治时期，工匠才变得非常富有，以至于造成了这样一个后果：“不仅不禁止工匠成为公民，恰恰相反，若欲取得公民身分，就必须首先成为某一行会中的一员”（89页）。

- [68] 古郎耶与其他几位论者不同，他强调一个古代市民所必须从事的消耗时间和体力的活动，而不是他的“闲暇”。亚里士多德曾经说过，任何必须为自己的生计而劳动的人都不能成为公民。古郎耶正确地看到，这一观点乃是一个简单的事实陈述，而非表达了一种偏见（上引书，335页及以下各页）。近代的一个典型发展是，财富本身，无论其拥有者的职业如何，变成了获取公民资格的一个条件：只是到了这个时候，做一个公民才成了一种单纯的特权，不再与任何特殊的政治活动相关联。
- [69] 在我看来，这为“古代世界经济史研究中的一个著名难题提供了解决办法。这个难题是，罗马人在其他的部门，在公共事务和军队的大规模组织方面表现出了彻底性和巨大的能力，然而他们的工业在发展到一定水平之后却止步不前了，未能取得本应取得的进步”（参见巴罗：《罗马帝国的奴隶制度》，109—110页）。在“公共事务”和私人事务两方面都期待有同样的组织能力，这似乎是一个可归因于近代状况的偏见。马克斯·韦伯在他那篇卓越的论文（上引）业已坚持认定了这样一个事实：古代城市“主要是一些消费中心而非生产中心”；古代的奴隶拥有者是“食利者而非资本家”（13，22页及以下各页，144页）。古代作家不关心经济问题，因此在这方面也就没有留下多少文献，这更进一步增加了韦伯论点的分量。
- [70] 劳动阶级（即由一群没有财产、仅靠双手的劳动过活的人所组成的一个阶层）的全部历史皆因下述天真的假定而受到扭曲：即认为这个阶层一向都是存在的。但是，正如我们在前面所看到的，在古代，

即便是奴隶也并非没有财产，古代的所谓自由劳动力通常是由“自由的店主、商人和工匠”所构成的（参见巴罗：《罗马帝国的奴隶制度》，126 页）。因此，M·E·帕克（《西塞罗时代的城市平民》，1921）得出结论说，根本不存在什么自由劳动力，因为一个自由人似乎总是某种类型的所有者。W·J·阿什利对中世纪迄至 15 世纪的情况进行了总结：“当时还没有一个较大的雇佣劳动者阶层，没有近代意义上的‘工人阶级’。我们使用‘工人’这个概念是指这样一大群人：其中确有一部分人能够往上爬，当上雇主，但绝大多数人却永远不能指望爬到一个更高的位置上去。然而，在 14 世纪，当几年雇工只是穷人所必须经过的一个阶段，大多数人在学徒期满后都有可能成为工匠师傅”（上引书，93—94 页）。

因此，在古代，劳动阶级既不是自由的，也并非没有财产；通过解放的形式，一个奴隶可被给予自由（在罗马）或用钱赎回自由（在雅典），但他却并不因此而成为自由劳动力，而是立刻成为独立的商人或工匠。（“大多数奴隶似乎都是携带着自己的一定数量的资本而成为自由人的，这样，他们便可以在商业和工业方面创业 [巴罗：《罗马帝国的奴隶制度》，103 页]）。而且，在中世纪，成为近代意义上的工人乃是人一生的一个暂时阶段，是成为师傅、进入成年之前的一个准备阶段。中世纪的雇佣劳动只是一种例外现象，德国的日工（在路德翻译的圣经中作 Tagelöhner）或法国的普通工均生活在固定的共同体之外，与穷人，英国的“劳动贫民”相等同（参见皮埃尔·布里松：《劳动和劳动者的历史》，1926，40 页）。不仅如此，在制定《拿破仑法典》以前，没有任何一部法典处理过自由劳动力的问题（参见 W·恩德曼：《私法中对劳动的处理》，49，53 页），这提供了一个决定性的证据，说明工人阶级的出现是一件多么晚近的事情。

[71] 参见普鲁东死后出版的著作《财产理论》209—210 页上对“财产即偷盗”所作的机智评论。在这里，普鲁东认为，财产具有一种“自私自利的邪恶本质”，它是在“不推翻国家的情况下抵制暴政的最有

效的手段”。

- [72] 我必须承认，我不明白，自由经济学家（他们在今天自称为保守主义者）能够在今日社会的什么基础上为下述乐观主义信念提供辩护：即认为财富的私人占有足以捍卫个人的各种自由权利，也就是说，发挥与私有财产相同的作用。在一个人人拥有一份固定职业的社会里，只有当这些自由权利得到国家的保障，它们才是安全的。即使是现在，这些自由权利也经常主要是受到来自社会而非国家的威胁，正是社会给人们分配职业，并决定个人占有的份额。
- [73] 参见 R·W·K·兴顿：“查理一世是暴君吗？”载《政治评论》第十三卷，1956年1月。
- [74] Capital 一词是从拉丁文 *caput* 中派生出来的，后者在罗马法中被用来指欠款的本金。关于 *capital* 一词的历史，可参见 W·J·阿什利上引书，429, 433 页，注 183。只是到了 18 世纪，作家们才开始在近代的意义上使用该词，指一种“出于获利的目的而投资的财富”。
- [75] 中世纪的经济理论尚未把金钱设想成一种公分母和衡量尺度，而是把它列入代替物的范畴。
- [76] 《政府论下篇》，27 节。
- [77] 相对说来，只有很少几个古代作家称赞过劳动和贫困，他们这样做的原因正是由于认识到了这种危险（有关的参考资料可参见 G·赫尔索格—豪瑟上引书）。
- [78] 希腊文和拉丁文意指房屋的内室的词语 *megaron* 和 *atrium* 带有很强的黑暗的涵义（参见芒森上引书，22, 236 页）。
- [79] 亚里士多德：《政治学》，1254b25。
- [80] 亚里士多德将妇女的生活称为 *ponētikos*，参见《论动物的生殖》，775a33。妇女与奴隶属于同一类人，并生活在一起；任何妇女，即便是一家之主的妻子，也不是生活在与她的地位相同的人——其他自由的妇女——中间的，因而划分等级的主要依据并不是出身，而是“职业”或职能。瓦伦（上引书）曾对这一点作了很好的说明，他谈到“等级的混乱，全部家庭职能的这种分配”；“妇女……在内

室生活的日常事务方面经常与她们的奴隶互相混淆。不管她们的地位如何，生育是她们的特权，正如战争是男人的特权一样。”

[81] 参见皮埃尔·布里松：《劳动与劳动者的历史》，第四版，1926，184页。在这里，布里松谈到 17 世纪工厂劳动的状况。

[82] 参见德尔图良上引书，38 页。

[83] 这种经验的差异可以部分地解释奥古斯丁极度健全的理智与德尔图良政治观点的可怕的具体性之间的差异。他们两人都是罗马人，都受到罗马政治生活的深刻影响。

[84] 路加福音，18：18。同样的思想也见于马太福音，6：1—18，在那里，耶稣警告人们不要假冒为善，不要公开展示善事。善事不能行在“人的面前”，而只能行在上帝的面前，而上帝则“在暗中查看”。的确，上帝“必然报答你”，但却并不是像标准译本所称“在明处”。德文词 *Scheinheiligkeit* 十分贴切地说明了这种宗教现象；仅仅是露面本身便已经是假冒为善了。

[85] 这个习语在柏拉图的著作中随处可见（尤可参见《高吉亚斯篇》，482）。

[86] 《君主论》，第十五章。

[87] 同上，第八章。

[88] 《论丛》，第三卷，第一章。

本文译自 Hannah Arendt: *The Human Condition*, Garden City & New York: Doubleday Anchor Books, 1959.

尤根·哈贝马斯著汪晖译

公共领域（1964）

概念

所谓“公共领域”，我们首先意指我们的社会生活的一个领域，在这个领域中，像公共意见这样的事物能够形成。公共领域原则上向所有公民开放。公共领域的一部分由各种对话构成，在这些对话中，作为私人的人们来到一起，形成了公众。那时，他们既不是作为商业或专业人士来处理私人行为，也不是作为合法团体接受国家官僚机构的法律规章的规约。当他们在非强制的情况下处理普遍利益问题时，公民们作为一个群体来行动；因此，这种行动具有这样的保障，即他们可以自由地集合和组合，可以自由地表达和公开他们的意见。当这个公众达到较大规模时，这种交往需要一定的传播和影响的手段；今天，报纸和期刊、广播和电视就是这种公共领域的媒介。当公共讨论涉及与国家活动相关的问题时，我们称之为政治的公共领域（以之区别于例如文学的公共领域）。国家的强制性权力恰好是政治的公共领域的对手，而不是它的一个部分。可以肯定 国家权力通常被看作是“公共”权力，它的公共性可以归结为它的照管公众的任务，即提供所有合法公民的共同利益。只有在公共权力的行动已经从属于民主的公共性的要

求时，政治公共领域才需要以立法机构的方式对政府实施一种体制化的影响。“公共意见”这一词汇涉及对以国家形式组织起来的权力进行批评和控制的功能，这种功能是在定期的选举时期由公众完成的。有关国家行为的公众性（或原初意义上的公共性）的规章，如法律程序的公开性（原文为 *the public accessibility* 直译是公众的可进入性——译注）也与这种公共意见的功能相关。公共领域是介于国家与社会之间进行调节的一个领域，在这个领域中，作为公共意见的载体的公众形成了，就这样一种公共领域而言，它涉及公共性的原则——这种公共性一度是在与君主的秘密政治的斗争中获得的，自那以后，这种公共性使得公众能够对国家活动实施民主控制。

公共领域和公共意见的概念直到 18 世纪才形成并非偶然。它们从一个具体的历史情境中获得它们的特殊意义。就是在那时，人们开始区别意见与公共意见或公共性意见。鉴于一般的意见（它们被理所当然地当作一种文化的假定，规范的承诺，集体的偏见和价值的东西）似乎保持作为一种历史沉积物的准自然结构，公共意见，按其理想，只有在从事理性的讨论的公众存在的条件下才能形成。这种公共讨论被体制化地保护，并把公共权力的实践作为其批评主题。这种公共讨论并非古已有之——它们只是在资产阶级社会的一个特殊阶段才发展起来，只是依靠一种特殊的利益群体，它们才被组织进资产阶级立宪国家的秩序之中。

历史

在中世纪盛期的欧洲社会，没有证据说明已经存在独立的、

与私人领域相分离的公共领域。然而，主权的各种特征，如国王的印玺，在当时被称为“公共的”。那时存在的是权力的一个公共表现。在由封建法律建立起来的金字塔的各个层次，封建君主并不在意“公共的”和“私人的”范畴。但是拥有这个地位的人公开地代表这个地位；他无时无刻不在展示他自己，声称他是一个一直存在的“较高的”权力的化身。这个“代表”的概念一直延伸到晚近的宪政历史。即使在今天，无论最高政治权威的权力已经在怎样程度上与它的先前的基础相分离，它仍然需要国家元首来作代表。但这样的因素源自前资产阶级社会结构。在资产阶级公共领域意义上的代表，如在“代表”国家或特别的委托人时，与中世纪的代表的公共性（representative publicness）毫无关系，后者本质上属于一个君主的具体存在。只要君主及其社会等级等同于其领地，而不仅仅是“代理”它，他们就是自己领地的化身；他们在人民的“面前”而不是受人民之托体现（代表）他们的权力。

在一个很长的两极化的过程中，这种代表的公共性所附着的封建权力（教堂，君主，贵族）解体了；到 18 世纪末，他们已经一方面分化为私的因素，另一方面则分化为公共的因素。宗教改革导致了教堂地位的改变；通向教堂所代表的神圣权力的纽带，即宗教，成了私人的事情。历史地看，所谓宗教的自由保障了私人自主性的第一个领域；教堂作为一个法人团体与其他法人团体一道在公共法律之下继续其存在。君主权也出现了相应的两极化过程，它的明显征候就是公共财政从封建君主的私人家产中分化出来。官僚政治和军队（以及司法行政的部分），也从君主法庭的私人领域独立出来，公共权力机构成为自主的。最后，在封建等级方面，从统治集团分化而

来的因素发展成公共权力机关和议会（部分地成为司法机关）；从职业身份集团分化而来的因素——他们已经在城市行会和土地产业的分化中得到确认——发展成为资产阶级社会的领域，这个资产阶级社会将作为一个真正的私人自主权的领域面对国家。

代表的公共性让位给新的“公共权力”领域，并与民族—地域国家相并存。不断进行的国家活动（永久的行政和常备军）通过物品和信息的交易而与股票市场和报刊发生持久的关系，在这种持久关系中他们同时又是对手。公共权力是在一种具体明确的对立关系之中得到确立的，这就是与那些单纯受制于它的人和那些从一开始就发现在其中他们仅仅是一种自己的否定性的定义的人的对立。那些被排斥出“公共权力”的人成为“私人”，因为他们没有任何职位。“公共的”一词不再涉及一个具有既定权威的个人的代表性宫廷；相反，它现在指涉一个机构的权能调节活动，这个机构享有暴力的合法运用的垄断权。至于那些公共权力所指向的私人，则在国家的统摄下构成公众。

社会成了与国家相对立的一个私人领域，一方面，它清楚地从公共权力中分化出来，另一方面，在市场经济的风险之中，生活的再生产超出了私人家政的限制，在这个意义上，社会成为一种共同关心的对象。资产阶级公共领域可以被理解为集中形成公众的私人的领域。他们很快开始利用那些官方控制的信息报刊的公共领域来反对公共权力本身。利用这些报纸，以及具有道德的和批评的取向的周刊，他们就一般规则进行辩论，这些规则控制着他们自己的本质上是私人的但同时又与商品交换和劳动等与公共相关的领域的关系。

公共领域的自由主义模式

产生这些辩论——公共讨论——的媒介是独特的，并无历史的原型。原先，那些社会等级一直与他们的君主讨价还价，订立契约，在这些契约中，对权力的要求被限制在一个个个案的基础上。如我们所知，这项发展在英国跟随着不同的过程，在那里，君主权力经由议会而被相对化了，而在欧洲大陆，这些社会等级则被君主所统摄。尔后，“第三等级”打破了权力的平衡状态，因为它不再能够作为一个统治等级建立它自己。通过商品经济，通过封建权威的占有权（自由属于这些社会等级）的分化而完成的权力分配不再可能——资本主义财产的处置权是非政治的。资产阶级是“私人”因此他们不“统治”。因此他们的与公共权力相反的权力要求不是指向权力的集中或权力的“瓜分”。相反，他们的理想指向现存权力奠基其上的原则本身。资产阶级公众用监督的原则反对现存权力的原则——亦即要求程序的公开性。监督原则因此是转换权力属性的手段，而不仅仅是替换另一个的合法性基础。

在最早的现代宪法中，标明基本权利的那个部分提供了公共领域的自由主义模式的形象：它保证社会是一个私人自主权的领域，并将公共权力限于有限功能之上；在这两个领域之间，存在着一个私人的领域，他们集聚而成为公众；作为国家的公民，他们调解国家与资产阶级社会的需要；其理想目标是在这种公共领域的调节下，将政治权力转化为“理性的”权力。在社会建基于商品自由交换的前提下，市场中的私人交易从社会强力中

解放出来，他们在公共领域中摆脱了政治强制，在这种条件下，一般利益——这是用以估价这种合理性的标准——将被保证。

在同一时期，政治性的日常报刊扮演着重要的角色。在 18 世纪的下半叶，文学期刊对逐条编写新闻条目的旧的新闻写作形式构成了严重挑战。卡尔·布切(Karl Bucher)勾勒了这项发展的主要轮廓：“报纸从发表新闻的单纯机构，发展成为公共意见的载体和指导者——政党政治的武器。这导致了报纸的商业化。对于报刊业的内在组织来说，在新闻的聚集和发表之间出现了一种新的功能：编辑功能。然而，对于这些报纸的出版者来说，这项发展的意义是他们从新闻的销售者转变为公共意见的经销商（如赌博中的发牌者——译者）。”出版商提供报纸的商业基础，然而从未使它本身商业化。报刊仍然是公众本身的机构，它提供和加强公共讨论，不再仅仅是一个信息传递的机器，但还不是一个商业文化的媒体。

这种类型的报刊在革命时期特别多见，那时，与弱小的政治联盟和群体相关的报刊大量涌现，如在 1789 年的巴黎。在 1848 年的巴黎，几乎半数的政治家组成自己的俱乐部，而另一半则创办自己的报刊：仅仅在 2 月到 5 月之间就出现了超过 450 个俱乐部和 200 种以上的报纸。在起政治功能作用的公共领域获得永久合法地位之前，创办政治报刊是争取自由和公共意见的努力，因而也是为公共性（公共领域）原则而进行的斗争。只是随着资产阶级宪法国家的建立，知识分子报刊才从意识形态观点的压力下解放出来，从事理性的公共运用。从那时起，它一直能够放弃它的论辩姿态并利用商业活动的赢利的潜能。在英国、法国和美国，从一种意识形态观点的报刊向商业性报刊的转变几乎同时发生在 30 年代。在从私人的文学报刊向大众媒体的消费服

务的转换过程中，公共领域被私人利益所改变：这种私人利益在大众媒体中得到了特别的呈现。

社会福利 —— 国家的大众民主中的公共领域

就新闻向公众开放这一规范性诉求而言，公共领域的自由主义模式仍然具有启发性；但它并不适用于大众民主的实际状况，这种大众民主是随工业化而发展并作为社会福利国家而建构的。就某些部分而言，自由主义模式一直包含着意识形态的方面；同样也是就某些部分而言，社会先决条件一直经历着根本的变化，意识形态的因素至少曾与这种社会先决条件相关涉。甚至，这种公共领域在其中呈现自身的形式——自由主义模式的支持者向这种形式寻求证据——也伴随着英国的宪章运动和法国的二月革命而开始变化。伴随着报刊和宣传的扩散，公共的界域超出了资产阶级的范围。公共群体不仅失去了它的社会排它性，此外它还失去了由资产阶级社会体制和相应较高的教育所创造的协调性。过去被推入私人领域的冲突现在进入了公共领域。群体需求不能指望从自我调节的市场中获得满足，转而倾向于国家调节。公共领域现在必须调节这些要求，它成为一个利益竞争的场所，这些利益竞争常以暴力对抗的形式出现。法律几乎不能理解为产生于进行公共讨论的私人的共识，而明显是从“街道的压力”之下产生的。他们或多或少地以不加伪装的形式在私人利益之间达成妥协。今天，正是社会组织在政治公共领域中处理国家行为，无论是通过政党的作用还是直接介入公共行政。由

于公、私两个领域的联合，不仅政治机构在商品交换和社会劳动领域承担了一定的功能；而且与之相反的社会权力也获取政治功能。这导致了公共领域的“重新封建化”。无论何时，大型的组织为与国家以及相互之间的政治妥协而奋斗。但同时，通过公开性的展示式的表演，这些大组织确保从大众那里获得公民表决中的投票通过。

福利国家的政治公共领域是以它的批评功能的独特弱化为特征的。程序的公开性曾被设想为将人与事诉诸于理性的公共运用，也用于在公共意见的法庭面前对政治决定进行质疑以至修订，今天它却不得不经常被用于谋取利益的秘密政策；在“公共性”的形式下，它现在为人和事获取公共声誉，并在一种非公共的意见的气氛中给予他们获得喝彩的能力。“公共关系”一词本身暴露了这样一个事实，公共领域起初一定是在一个个具体案例的基础上艰苦地建构起来，这个公共领域是从较早的社会结构中产生出来的。甚至公众、政党和议会的中心关系也被这种功能上的变化所影响。

然而，作为一种原则的公共领域的弱化趋势是与社会福利国家中的基本权利的扩展相反的。向公众开放信息的公共性要求从国家机构扩展到与国家相关的所有组织。当这成为现实的时候，一个由有组织的私人构成的公众群体将取代业已不存在的、由作为个人进行活动的公众群体。在现行条件下，只有这些有组织的个人能够有效地参与公共交往的过程，只有他们能够利用存在于党派、团体和程序公开性之中的公共领域的渠道，后者是为便利于组织与国家的交易而设定的。政治妥协的形成将不得不通过这个公共交往的过程而获得合法性。保存在社会福利国家的大众民主之中的公共领域的理想——这种理想呼吁通

过在私人化的个人之间的公共讨论的媒介实现权力的合理化——在公共领域本身的结构转换过程中面对更替的局面。今天，它只能在一个不同的基础上、作为一种社会政治权力活动的理性化而实现，这种社会政治权力的活动是在相互竞争的组织相互控制中进行的，这些组织承诺要在他们的内部结构和他们与国家及相互间的交易中实行公开性。

原文题为 *Öffentlichkeit* 载于 *Kultur und Kritik*, Frankfurt Suhrkamp Verlag, 1973。

本文参照两种英文译本译出。

尤根·哈贝马斯著曹卫东译

公共领域的社会结构

1. 概论

资产阶级公共领域首先可以理解为一个由私人集合而成的公众的领域；但私人随即就要求这一受上层控制的公共领域反对公共权力自身，以便就基本上已经属于私人，但仍然具有公共性质的商品交换和社会劳动领域中的一般交换规则同公共权力展开讨论。这种政治讨论手段，即公开合理讨论（*das öffentliche Raesonnement*）的确是史无前例，前所未有的在我们的措辞中，该词还保留着以下两个方面的细微差别，即既依赖理性，又吹毛求疵^[1]。迄今为止，各个等级都已经同封建诸侯达成协议，根据各自的具体情况用他们的高贵或尊严来平衡等级自由划分过程中权力要求的冲突^[2]。13世纪以来，这一实践的结果首先就是统治阶级和王公贵族分裂了；不久，特权等级（*Landstände*）取代了君主，成了国家的代言人^[3]。众所周知，这种发展趋势在英国采取的是议会限制君权，因而和欧洲大陆由君主宣布取消等级完全不同。但是，这样一种权力均衡的模式却产生了第三等级，因为该等级再也不能将自己塑造成统治阶级。限制主权（*Herrenrechte*）（主权也就是等级“自由”）在交换经济

基础之上无法实现分权——对于资本主义意义上的财产的私法支配权甚至没有什么政治意义。市民阶级是一些私人；作为私人，他们自身没有统治权。因此，他们向公共权力提出的权力要求并不是要将必须分开的统治权集中起来；相反，他们是要破坏现存统治原则。资产阶级针对这种统治原则所提出的控制原则，以及公众想要改变的就是这种统治本身。公开讨论过程中提出的权力要求当然得放弃一种统治要求的形式，它要想贯彻下去，就不能仅限于变换一种原则上仍在坚持的统治的正当性基础。

公众想让统治遵从“理性”标准和“法律”形式，以此来实现实质性的变革，因此就必须对资产阶级公共领域本身加以分析，特别是要对这样一个事实加以分析，即资产阶级公共领域中作为公众进行交往的是一些私人；惟有如此，才能揭示出这些标准和形式的社会学意义。公开讨论的自我理解主要靠这样一些源自小家庭私人领域（*Intimsphäre*）中与公众密切相关的主体性的私人经验。这种私人领域是私人性，用时髦术语来说即是丰富而自由的内心世界的历史源头。“私人”的古典意义——即切身所需——同社会劳动努力和依附关系似乎一起被赶出了私人领域的内在空间，即被从其家园中赶了出来。商品交换打破了家庭经济的界限，就此而言，家庭小天地与社会再生产的领域区别开来：国家和社会的两极化过程在社会内部又重演了一遍。个人将商品所有者与家庭中的父亲、物主与“人”的角色完全结合起来。私人领域在更高内在层面上的扩张构成了上述双重角色在“个人”这个共同名义下趋同的基础；资产阶级公共领域在政治层面上的自我理解最终也要追溯到其中。

公共领域在国家和社会之间的紧张地带获得明确的政治功能之前，源自家庭小天地的主体性可以说无论如何都建构起了

其自己的独特空间。犹在公共权力的公共性引起私人政治讨论的争议，最终被完全取消之前，在它的保护之下，一种非政治形式的公共领域——作为政治公共领域前身的文学公共领域（literarische Öffentlichkeit）已经形成。它是公开讨论的练习场所，这种公开讨论还是集中在自己内部——这是一个私人对新的私人性的天生经验的自我启蒙的过程。除了政治经济学之外，心理学是 18 世纪出现的另一门特殊的资产阶级科学。心理学旨趣同样也引导着发生在已经向公众敞开的文化产物，如阅览室和剧院、博物馆和音乐厅中的讨论。由于文化具有了商品形式，而且它只有这样才能真正称得上是“文化”，因此，就要求它作为成熟的讨论对象，对于这个对象，与公众密切相关的主体性自身有着清楚的认识。

但是，文学公共领域也不是什么地道的资产阶级公共领域；它和王室的代表型公共领域（repräsentative Öffentlichkeit）之间保持着一定的联系。成熟市民阶级中的资产阶级先锋派通过与“上层社会”，与王公贵族社会交往掌握了公开讨论的技巧；随着现代国家机器越来越独立于君主政体的个人领域，“上层世界”自身也在不断地摆脱宫廷，在城市里构成了一种平衡势力。

“城市”不仅仅是资产阶级社会的生活中心；在与“宫廷”的文化政治冲突中，城市里最突出的是一种文学公共领域，其机制体现为咖啡馆、沙龙以及宴会等。在与资产阶级知识分子相遇过程中，那种充满人文色彩的贵族社交的遗产通过很快就会发展成为公开批评的愉快交谈而成为没落的宫廷公共领域向新兴的资产阶级公共领域过渡的桥梁。

18 世纪资产阶级公共领域的基本轮廓可以用下面的社会结构图来加以表示，但这样描述并不排除有简单化的问题：

私人领域	公共权力领域	
市民社会 (商品交换和社会 劳动领域)	政治 公共领域 文学	国家 (公安机关)
	公共领域 (俱乐部、新闻界)	
狭小的内心世界 (资产阶级知识分子)	(文化市场 商品市场) “城市”	宫廷 (王公贵族社会)

对于我们的讨论来讲，国家和社会的分离是一条基本路线，它同样也使公共领域和私人领域区别了开来。公共领域只限于公共权力机关。我们把宫廷也算作公共权力机关。私人领域当中同样包含着真正意义上的公共领域；因为它是由私人组成的公共领域。所以，对于私人所有的天地，我们可以区分出私人领域和公共领域。私人领域包括狭义上的市民社会，亦即商品交换和社会劳动领域；家庭以及其中的私生活也包括在其中。政治公共领域是从文学公共领域中产生出来的；它以公众舆论为媒介对国家和社会需求加以调节。

2. 公共领域的诸种机制

公众 (Le public) 在 17 世纪的法国指的是作为文学和艺术的接受者、消费者和批评者的读者、观众和听众^[4]；在人们心目

中，说到公众，首先是指宫廷臣仆，其次是坐在巴黎剧院包厢里的部分城市贵族以及部分资产阶级上流社会。因此，早期的公众离不开宫廷和“城市”。在这种彻头彻尾贵族式的社交天地里，一种现代因素已经初露端倪；随着兰布依耶（Rambouillet）饭店的建立，后来所说的沙龙取代了专供王公贵族庆典和豢养艺术家所用的宫廷宴会厅^[5]。模仿它们，出现了许多华丽的室内沙龙（ruelles），它们一反宫廷，要求拥有一定程度上的独立性。18世纪沙龙的典型特征是，毫无经济生产能力和政治影响能力的城市贵族与一般都是市民出身，而且具有举足轻重地位的作家、艺术家和科学家联起手来；这种情况在室内沙龙中尽管已经初露端倪，但是，在这样一种十分体面的氛围里，文人无法摆脱贵族主人的控制，无法获得自律，无法将谈话变为批评，把美言变为论证。一直到将首都由凡尔赛迁到巴黎的奥尔良的菲力普（Philipps von Orleans）摄政期间，宫廷才失去了其在公共领域中的核心地位，甚至失去了其作为公共领域的地位。由于“城市”将其文化功能承担了过来，因此，不仅公共领域的基础，甚至整个公共领域本身也都发生了变化。国王的交际场所变得徒有其表，国王及其两位继承人偏爱小的团体——当然还不是家庭——在一定程度上抛开了礼节。繁文缛节差不多被市民阶级的亲密无间所取代：“在路易十六的宫廷里，一周六天的聚会具有一种私人社交特征。在他统治期间，唯一用于处理宫廷事务的地方是美妮公爵夫人的城堡，而这里已经变成了艳丽、奢侈和新颖的庆典场所，变成了崭新的艺术中心和真正的缪斯宫。但是，公爵夫人的宴会蕴含着宫廷生活内部最终解体的萌芽：它们构成了古代意义上的宫廷向18世纪沙龙过渡的桥梁——沙龙是宫廷的精神遗产”^[6]。

在英国，宫廷从未能像法国太阳王执政时期那样控制城市^[7]。尽管如此，我们从大革命之后的 court 和 town 的关系中还是能够看到一种同后来 cour 和 ville 关系相似的彻底转变。在斯图亚特王朝，直到卡尔二世，文学和艺术一直都是供国王应酬所用。可以，“革命之后，宫廷变得黯淡无光。无论是王权的政治地位，还是国王的人格尊严，都不可与以往同日而语。以严厉著称的威廉也好，以宽容出名的安娜也好，以盖奥尔格为名的德国国王也好，农场主乔治也好，节俭的维多利亚也好，没有谁希望继续维持伊丽莎白时代的宫廷风格。此后，宫廷只是退出政治舞台的王室的家庭生活场所，人们只能远远地看它，由于人所周知的无聊原因，想接近它是相当困难的”^[8]。一系列新的机构加强了“城市”的核心地位。这些新机构虽然各不相同，但在英国和法国具有同样的社会功能：咖啡馆的繁华时期是在 1680—1730 年，沙龙则在摄政和革命之间。无论何处，它们都首先是文学批评中心，其次是政治批评中心，在批评过程中，一个介于贵族社会和市民阶级知识分子之间的有教养的中间阶层开始形成了。

17 世纪中叶，不仅早就普及开来的茶叶，连巧克力牛奶和咖啡也都成了起码是民众中的富裕阶层的一般饮品，此后不久，一个地中海国家的商人的车夫开了第一家咖啡馆。18 世纪初叶，伦敦已有 3000 多家咖啡馆，每一家都有固定的常客圈子^[9]。德莱登（Dryden）在威尔（Will）咖啡馆的年轻一代作家圈子里争论“古典和现代”问题，稍后一些，艾迪逊（Addison）和斯蒂尔（Steele）则在布顿（Button）咖啡馆作他们的小评论；同样，在罗塔（Rota）俱乐部，米尔顿（Milton）、马威尔（Marvell）和佩普斯（Pepys）以及哈灵顿（Harrington）已经开始聚会，并且轮流主持；哈灵顿《大洋》（Oceana）中的共和

观念显然是在这里陈述出来的^[10]。和在沙龙中一样，文学在这些咖啡馆里也取得了合法性；在这里，知识分子和贵族走到了一起。一个与庞大的市民阶层密不可分的贵族阶层在这里无论如何都具有法国人所失去的社会功能；他们所代表的是地主阶级和有钱阶级的利益。所以，围绕着文学和艺术作品所展开的讨论很快就扩大为关于经济和政治的争论，和沙龙中诸如此类的讨论一样，起码不能立刻就断定它们毫无意义。与此相关的或许还有，咖啡馆最终只有男人能进，而参加沙龙的一般都是女人，这点和罗可可风格完全一致。每到晚上便被丢到一边的伦敦社交场合的妇女对这种新的机制也作了坚决的斗争，当然毫无用处^[11]。咖啡馆不仅向权威性的圈子自由开放，进入其中的主要还是广泛的中间阶层，乃至手工业者和小商人。耐华德（Ned Ward）有关“富裕店主”每天数次光顾咖啡馆的报道^[12]，同样也适用于贫民^[13]。

沙龙在法国则不然，它们是名副其实的飞地（Enclave）。随着市民阶级在丝毫不受国家和教会领导之下越来越在经济领域中占据一切要位，而贵族阶层则通过君主特权和严格强调社会交往过程中的等级秩序，从而在市民阶级的物质优越性面前获取平衡，贵族以及正在和它们同化的银行家和官僚等杰出的市民阶层同“知识分子”可以说是平等相遇了。城市平民达朗贝也不例外；在妇女沙龙里，无论是贵族的，还是市民的，亲王和伯爵的子弟和钟表匠、小商人的子弟相互交往^[14]。沙龙里的杰出人物不再是替其庇护人效力；“意见”不受经济条件的限制。在早期菲力普时代，沙龙更多的还是华丽的享乐场所，而非合理讨论的场合，但是，不久讨论就加入到了宴会当中。狄德罗关于书写和言谈的区分^[15]揭示了这些新兴聚会场所的意义。 18

世纪没有一位杰出作家不是在这样的讨论，以及在向学院抽提交的报告，特别是沙龙报告中首先将其基本思想陈述出来的。沙龙似乎垄断了首发权：一部新的作品，哪怕是音乐作品，首先必须在这一个论坛上取得合法地位。神父伽莱尼 (Abbe Galiani) 关于谷物贸易的对话在这方面是个生动的例子，它让人们看到，交谈和争论是如何完美地融合在一起，无关紧要的事情、旅游和祝福与举足轻重的戏剧和政治一样受到认真对待而且穿插进行。

这个时期的德国还没有“城市”，能够用一种市民公共领域的机制来取代宫廷的代表型公共领域。但是，相似的因素在这里已经可以见到，而且主要是在 17 世纪学者们的宴会和古老的语言协会里。当然，相对于咖啡馆和沙龙而言，它们的影响要小得多。它们比沙龙更加远离政治实践；但是，其听众的组成和咖啡馆一样，除了来自王公贵族当中从事创造性劳动的私人之外，受过良好学院教育的市民在其中占据绝对多数。高特舍德 (Gottsched) 于 1727 年在莱比锡建立的“德意志协会” (Deutsche Gesellschaften) 和几个世纪以前的语言教团 (Sprachorden) 是一脉相承的。这些语言教团是由王公贵族召集起来的，但它们没有等级歧视；后来试图把它们变成骑士教团 (Ritterorden)，则以失败告终，这点很是值得注意。正如一份创建宣言中所说，它们目的是要“使不同等级的个人相互之间实现平等和交往”^[16]。这些团体、协会和学会之所以一丝不苟地研究母语，是因为它们认为母语是人与人之间沟通的媒介。在这里，市民冲破了社会等级制度的束缚，和具有社会地位，但无政治势力，并且“仅仅”是人的贵族聚集到了一起^[17]。这里关键不在于成员之间的政治平等，而是他们共同反对政治领域中的专

制主义：社会平等最初只有在国家之外才能实现。因此，私人组成集体起初是在不公开的情况下悄悄进行的。共济会所特有的秘密启蒙实践具有辩证特征，后来则在其他团体中间广泛普及开来。理性体现在有教养的人共同使用知性合理交往过程当中，由于任何一种宰制关系都对它构成威胁，因此它本身也需要保护，以防表面化（*Veroeffentlichung*）。只要公众在王公贵族的秘密机构当中有着一席之地，理性就不能直接显示出来。其公共领域还得靠秘密维持，公众作为公众本身也是私下的。而靠遮蔽来自我保护的理性之光则越来越清晰可见。这使我们想起莱辛关于共济会运动（*Freimaurerei*）的名言，这在当时的欧洲甚至都是一个普遍现象：共济会运动或许和市民社会一样古老——“尽管市民社会绝不只是共济会运动的产物”^[18]。

秘密团体的实践在一定程度上也有着自身的意识形态，这就是说，讲理的公众以及建立在此基础之上的市民公共领域矢志不愈地反对受上层控制的公共领域。它们由市民共有的外向集体精神变成了“内在结构，其出发点在于脱离业已存在的公共领域”^[19]。相反，其他团体，特别是那些 18 世纪从市民绅士中产生出来的团体，不断壮大，逐渐发展成为公开的组织，这些组织的基础也是在于合作，并且相对容易加入。在这些组织里，市民的交往方式以及私生活和对抗宫廷习俗的道德获得了独立，因而无论如何都不再需要维持礼节性的亲密联系。

尽管宴会、沙龙以及咖啡馆在其公众的组成、交往的方式、讨论的氛围以及主题的趋向上有着悬殊，但是，它们总是组织私人进行具体的讨论；因此，在机制上，它们拥有一系列共同的范畴。首先要求具备一种社会交往方式；这种社会交往的前提不是社会地位平等，或者说，它根本就不考虑社会地位问题。

其中的趋势是一反等级礼仪，提倡举止得体^[20]。所谓平等，在当时人们的自我理解中即是指“单纯作为人”的平等，唯有在此基础上，论证权威才能要求和最终做到压倒社会等级制度的权威。私人（*Les hommes, private gentlemen, die Privatleute*）构成公众，不仅意味着公共机构失去权力，变得威信扫地，同时也意味着经济依赖关系在原则上不容许继续存在；市场规律和国家法律一道被悬搁了起来。虽说不是有了咖啡馆、沙龙和社交聚会，公众观念就一定会产生；但有了它们，公众观念才能称其为观念，进而成为客观要求，虽然尚未真正出现，但已在酝酿之中。

其次，公众的讨论应当限制在一般的问题上。当资本主义的发展已经为某些社会范畴提出越来越以信息为准绳的行为要求时，公众所批判的“一般问题”的解释权被教会和国家所垄断，讲坛上下如此，哲学、文学以及艺术当中更是如此。但是，如果说哲学作品和文学作品，乃至整个艺术作品都是为市场制造的，并且以市场为中介，那么，这些文化财富和所有那些信息便是极为相似的：即都是商品，它们一般都是可以理解的。它们不再继续是教会或宫廷公共领域代表功能的组成部分；这就是说它们失去了其神圣性，它们曾经拥有的神圣特征变得世俗化了。私人把作品当作商品来理解，这样就使作品世俗化了，为此，他们必须独自沿着相互合理沟通的道路去寻找、讨论和表述作品的意义，这样于不言之中同样也可以产生无穷的力量。正如威廉斯（*Raymond Williams*）所指出的，“艺术”和“文化”只是在 18 世纪才完全摆脱社会生活的再生产领域，而具有现代意义^[21]。

第三，使文化具有商品形式，进而使之彻底成为一种可供

讨论的文化，这样一个相似的过程导致公众根本不会处于封闭状态。不管公众多么排外，他们永远都不会完全与世隔绝，自成一个牢固的小集团；因为，他们一直清楚地知道他们是处于一个由所有私人组成的更大的群体之中，而私人作为读者、听众和观众只要拥有一定的财产和受过良好的教育就能占领讨论对象的市场。值得讨论的是“一般”问题，这不仅是就其意义而言，而且也是指它们可以理解：也就是说，所有人必须都能加入到讨论行列中。公众一旦建立起有讨论伙伴组成的稳定的团体机制，那么，它就不再是这个公众自身，而是要求充当其代言人、甚至充当其教育者，要以它的名义出现，要代表它——这是一种新的市民代表形式。最早的公众同样深知，他们是一个在更大的公众范围内由一定的个人所组成的圈子。它已经是一个潜在的政论团体，因为通过讨论，它能够由内在而转向外部——博德默尔（Bodmer）和布赖廷格尔（Breitinger）自1721年开始在苏黎世出版的《论磨坊师》（*Diskurs der Mahlern*）是众多例子之一。

然而，在早期公众机制之外所形成的比较杂乱的“大”公众圈同广大农业人口和城市居民比较起来，范围依然是相当狭小。最初的学校教育都十分有限；起码在英国是这样，文盲比例甚至比过去的伊丽莎白时代还要高^[22]。18世纪初，这里一半以上的人生活在最低生活线上：广大群众不仅一直目不识丁，而且普遍处于赤贫状态，书籍他们是断然买不起的。如此低廉的文化商品，他们都支付不起^[23]。尽管如此，随着杂乱的公众出现在文化交流商品化过程中，一个新的社会范畴诞生了^[24]。

17世纪的宫廷贵族实际上并未能塑造出一个阅读群体来。他们尽管供养着一大批文人和仆人，但是，这是一种受人资助

的生产，它需要的与其说是严格意义上出于兴趣的阅读，毋宁说是一种出于标新立异的消费。这种阅读群体直到 18 世纪初叶才出现，其前提是，出版者作为作家的委托人代替了资助人，承担了向市场发行作品的义务。

当宫廷戏和室内戏——这在德国最常见——“公演”之后，戏剧表演也就有了严格意义上的观众，这和文学作品是一样的。而且，民众——当时称之为平民（*Pöbel*）——自 17 世纪以来已经开始出现在英国和法国的环球游历剧或戏剧当中——充当佣人、士兵、学徒、年轻的文书以及不断制造骚动的流氓无产者。但是，所有这些角色都还是另外一种公共领域的成员，其中，所有“楼座”（作为不良建筑结构在我们的剧院里还有残留）在欢呼雀跃的观众看来所发挥的是代表功能。“底层的人”是如何迫不得已转变为市民公众的，这从巴黎警方的命令当中看得一清二楚；自从 1641 年国王宣布此项命令之后，巴黎警方便开始对喧闹和争执以及真正你死我活的争吵采取行动^[25]；因为，不仅包厢和楼上的“社交圈子”应当避免受骗，就是楼下一些公众同样也要如此——他们就是其中的市民集体，对于他们来说，最值得效仿的是圣·德尼（*St. Denis*）所说的普通商人（新兴时尚店铺和豪华店铺的店主，包括珠宝商、眼镜商、乐器商以及手套工人等）。在底层，后来所说的有教养的阶层慢慢聚集到了一起，但他们还不属于沙龙中你来我往的大资产阶级上层社会。在英国，这一重大转折看得更加明显。大众戏剧完全失败了；卡尔二世时期，伦敦只有一家得到宫廷资助的剧院，“即便那里也不是市民去的场所，而只是用于社交”^[26]。只是到革命以后，随着德莱顿的喜剧向康格里夫戏剧的发展，剧院才向观众开放，而高特舍德在 18 世纪 60 年代才认为：“柏林现在

才有真正的观众”^[27]。这就是说，“在高特舍德和莱辛的努力批判下，‘德国民族戏剧’直到 1766 年才有一个稳定的舞台”。

从范畴角度看，音乐会的听众可以说比新的读者和观众还要姗姗来迟；他们姗姗来迟，并没有导致公众的重新组合，而仅仅是产生了音乐会听众而已。这是因为，直到 18 世纪末，一切音乐还摆脱不了其代表公共领域的功能，正如我们今天所说的，还是实用音乐（*Gebrauchsmusik*）。从社会功能来看，这种音乐主要是用于赞美和歌颂礼拜，使宫廷社交充满欢乐气氛以及衬托欢庆场面。音乐家一般都是教堂乐师、宫廷乐师或枢密乐师（*Ratsmusiker*），和作家受雇于其资助人，宫廷艺人受雇于王侯一样，音乐家也要按照协议工作。在教会和贵族社交场合之外，市民根本欣赏不到音乐。最早解放出来的是私人音乐协会（*Collegia Musica*）；不久，它们又建立起了公共音乐协会。入场费取代了赞助费，从而使音乐表演商品化；同时也出现了无功利音乐：听众第一次聚集到一起欣赏音乐本身，这是一种纯粹由爱好者组成的集体，任何一个人，只要有一定的财富和受过一定的教育，就可以加入^[28]。艺术摆脱了其社交表现功能变成了自由选择和随意爱好的对象。“趣味”依然是艺术的指针，它表现为业余的自由判断，因为任何一个公众成员都应当享有独立的主权。

一旦某个内行圈子一直拥有专业水平，并且享有社会特权，那么，关于业余判断和作为批判权威的公众的争论也就显得尤为激烈——比如绘画，直到艺术家最终认识到必须为市场工作为止，主要是供贵族当中的内行收藏用。同样，画家也从行会、宫廷和教会中解放了出来；从手工业中产生了一种自由职业（*ars liberalis*）。而这也只是处于超越国家垄断的过程之中。1648

年，勒布律纳（Le Brunne）在巴黎创办了艺术研究院；1667年，科尔贝尔（Colbert）使之具有和法兰西学院同等的地位，三年之后，它首次面向公众举办“沙龙”。尽管如此，路易十四执政期间，最多只举办了十次这样性质的展览^[29]。直到1737年之后，展览才有规律地进行；十年后，拉封特（La Fontaine）出版了他那著名的沉思录，首次阐述了这样一条原则：“一幅公开展出的画就是一本印刷之中的书，一出舞台上表演的戏剧，任何一个人都有权利对它加以评判”^[30]。展览馆像音乐厅和剧院一样使得关于艺术的业余判断机制化：讨论变成了掌握艺术的手段。许多把批判和维护主流艺术理论当作对象的小册子和沙龙中的讨论是分不开的，本身甚至就是沙龙讨论的内容——艺术批评变成了交谈。18世纪上半叶，新的艺术公众的内在核心是有评判能力的业余爱好者。由于公开展览吸引越来越多的人，这样就使得艺术作品超越了专家而与广大观众直接发生接触，因此，这些展览虽然不能永久，但其功能不可或缺；现在，正规的艺术批评承担了它的这一功能。至于这种功能究竟是如何从沙龙中产生出来的，我们从最初，也是最重要的代表人物身上很快就能看得一清二楚。这个代表人物就是狄德罗，自1759年起，他一直为格林的《文学通讯》杂志撰写“沙龙报告”^[31]，以及关于学院定期展览的艺术评论；而《文学通讯》这个杂志深受德埃皮耐（d’Epinay）夫人所组织的那个著名沙龙的影响，也主要是供沙龙内部所用。

在艺术、文学、戏剧和音乐的批评机制内部，已经成熟或正在成熟的公众的业余判断变得有组织了。与之相应的新兴职业，用眼下的行话来说叫做艺术评论员（Kunstrichter）。他们事实上承担着双重使命：即他们既把自己看作是公众的代言人，同

时又把自己当作公众的教育者^[32]。艺术评论员之所以能将自己看作是公众的代言人，——这在他们和艺术家发生争执时是一个主要话题——因为他们除了享有论证权威之外，不觉得自己还有什么其他的权威，并且和一切服膺论证的人想法一致。与此同时，当他们作为反对“教条”和“模式”的专家呼吁对艺术不甚了了者提高判断能力时，他们自己又可以反过来面对公众。艺术评论员的实际地位从他们的这种自我理解中同样也可以看得一清二楚：严格来讲，他们当时所从事的还算不上是一门职业。艺术评论员有些业余爱好者的味道，他们没有鉴定权，在他们身上，业余判断集中了起来，但是并没有专业化，因而还是私人判断，只对自身有效，自身之外，没有什么约束力。艺术评论员和法官的区别就在于此。但是，他们同时又必须得到整个公众的接受，而不应当局限于沙龙、咖啡馆和社交的狭小圈子里，哪怕是在这些圈子十分兴盛时也得如此。随之不久，杂志，首先是手抄通讯，接着是印刷的月刊和周刊成了公众的批判工具。

艺术和文化批评杂志^[33]成为机制化的艺术批评工具，乃是18世纪的杰出创举。因此，德莱斯特纳（Dresdner）这样惊叹也就不无道理：“特别奇怪的是，上千年来，没有艺术批评，世界照样运转得很好；可是，18世纪中叶，艺术批评突然一下子就出现了”^[34]。一方面，哲学越来越变成一种批判哲学，文学和艺术只有在文艺批评的语境中还有可能存在；作品自身所批评的内容在“批评杂志”上再也见不到了。另一方面，通过对哲学、文学和艺术的批评领悟，公众也达到了自我启蒙的目的，甚至将自身理解为充满活力的启蒙过程。

就此而言，一个关键现象是道德周刊。这里，后来相互分

开的各种因素还混合在一起。批评杂志已经摆脱了社交讨论圈子，同样，它们也和它们讨论过程中所涉及的作品脱了钩。相反，那些周刊完全成了咖啡馆里讨论的一个部分，并且同样也把自己看作是文学的一部分——人们完全可以称之为定期出版的散文^[35]。

1709年，斯蒂尔（Steele）和艾迪逊（Addison）推出第一期《泰特勒》（Tatler）时，咖啡馆已经相当普遍，进咖啡馆的人也已经形成广泛的圈子^[36]，以至于这样一种上千人的圈子靠一份报纸就能组织起来，并且可以维持下去^[37]。与此同时，新的杂志和咖啡馆生活的内在联系也十分密切，以至于随意翻阅某期杂志都可以完整地复述出咖啡馆里的生活。报刊文章不仅被咖啡馆成员当作讨论的对象，而且还被看作是他们的一个组成部分；杂志的泛滥就是最好的说明，编辑每周都要从中选择一些编成选刊。“观众”（Spectator）和“监督者”（Guardian）分开的时候，读者来信便赢得了一种特有的机制：布顿（Button）咖啡馆西边安装有一个狮子头，读者可以把信从它的嘴里扔进去^[38]。有些文章保留的对话形式表明它们十分接近口语。同样的讨论在其他媒介当中继续进行，以便跨过阅读重新进入起初的对话媒介当中。后来出版的一些这类周刊甚至不要日期，以此来强调相互启蒙过程的永恒连续性。道德周刊^[39]中自觉已经成熟的自明倾向比后来的期刊要明显得多。很快就成为专业艺术评论的东西，在这些周刊里一直还是合为一体的艺术和艺术批评以及文学和文学批评，公众用《泰特勒》、读者和监督者来检查自己；他们还没有间接地反思哲学、文学、艺术以及科学的作品，而是自己作为对象进入到“书”中。艾迪逊把自己看作是风俗和道德的检察官；他提到了慈善活动和贫民学校，建

议改善教育，提倡文明的交往方式，批判赌博的恶习，反对狂热和迂腐，反对毫无趣味的文艺爱好者以及钻牛角尖的学者；他大力提倡宽容，努力将市民德行和生存之道分别从道德神学和学院哲学中解放出来。阅读和讨论这一类作品的公众本身就是其中的主题。

3. 市民家庭和公众私人性的机制化

资产阶级公共领域的早期机制起源于从宫廷中分离出来的贵族社会，与此同时，剧院、博物馆和音乐会中正在形成过程之中的“泛”公众，就其社会起源范畴而言，同样也是一种资产阶级的公众。其影响在 1750 年前后达到了高潮。整个欧洲触目可见的道德周刊迎合了那个世纪人们的口味，从而使非常一般的《帕米莱》（Pamela）畅销整个世纪。这些道德周刊是应已经形成的市民读者的需求而出现的，而市民读者的需求真正获得满足，靠的是后来市民悲剧和心理小说这些文类。这就是说，自身积极要求占据中心的公众在私人的公开讨论中相互寻求沟通和理解所依靠的经验，其源头在于一种特殊主体性：其家园从字面意义上讲是父权制下的家庭小天地。众所周知，这个小天地是随着几个世纪以来资本主义革命过程中家庭结构的变化而产生的，并且越来越强大，成为市民阶层的主导类型。

可是，城市贵族，特别是作为整个欧洲效仿榜样的法国首都里的贵族还继续死守着“王室”，并且过着比较内向的市民家庭生活，他们这样做惹人反感。特殊的性别秩序以及继承秩序单靠姓名就足以得到保障，而从不需要配偶双方共同组成家庭

加以维护；配偶双方通常都是各自住在自己的“公馆”里，有时候，他们在家庭之外的沙龙中见面的机会比在自己家里还要多。女性作为主人 (*aitresse*) 已经制度化，表明虽然不断波动，但依然十分保守的“社交生活”关系很少容许一种资产阶级意义上的私人领域存在。尽管如此，失去的私人性依然时有发生，但和新型家庭生活中能够持久的私人性完全是两回事。另外，这种能够持久的私人性和过去所有大家庭式共同生活形式相比也不一样，这种大家庭式共同生活形式直到 18 世纪之后很久依然“有人”抱残守缺，特别是在乡村，而且，它们还是前资产阶级意义上的生活形式 因为它们无法准确区分“公”和“私”。

但是，17 世纪已经市民化的英国乡村贵族似乎没有遵从这样一种与“整个家庭”紧密连在一起的生活方式。生活的私人化从建筑风格的转变上可见一斑：“新建房屋在建筑上有了一定的改变。上有雕刻尖顶的大厅……不再时髦。餐厅和卧室现在被安排在了楼上，相反，过去的大厅不得不一厅多用，被分隔成许多差不多大的房间。大部分的生活时间都在里面度过的院子大大缩小了……，也从屋子中间移到了后边”^[40]。脱利卫连 (*Trevelyan*) 关于英国底层贵族庄园的描述同样也适用于欧洲大陆下一个世纪市民住所：“现代大都市的私人住所都把供全家公用的整个空间限制得再小不过了：本来是宽敞的前厅变成了又小又窄的过道，厨房里忙碌的一般不再是全家和家庭主妇，而是女仆和厨师；尤其是院子，通常都是变成了又窄又潮，还散发臭味的角落……看一看我们卧室内部，就会发现，全家男女老幼共用的大房间不是变得越来越小，就是完全没有了。相反，每个家庭成员独有的房间却越来越多，布置得也越来越有个性。家庭成员在住宅内部的独立化是最值得重视的”^[41]。里

(Riehl)对那种使住宅对于个人来讲变得越来越舒适，对于家庭却越来越狭窄和越来越乏味的私人化过程作了分析^[42]。大家庭式的“公共”豪宅中，家庭主妇住在男主人边上，表明她比仆人和家庭其他成员要高出一头；但是，这种豪宅被小家庭中以卧室为主的住宅所取代，其中，夫妻双方及其未成年的孩子各自独立。家庭节日变成了社交晚会，家人共用的房间变成了私人聚集的客房：“全家共同使用的地方和厅室变得越来越小。相反，典型市民住宅中最重要的场所是一个全新的房间，即是沙龙……但是，沙龙也不是供‘家庭’所用，而是用于‘社交’；这种沙龙社交的意义和有一定的朋友组成的既封闭又狭小的圈子不可同日而语”^[43]。私人领域和公共领域之间的界线在家里面也表现了出来。私人从其舒适的卧室里走出来，进入沙龙公共领域；但是，二者是密切相关的。唯有沙龙这个名称还让人想起它是源于贵族社交领域里面的集体争论和公开讨论。沙龙作为市民家庭里父母的交际场所已经完全脱离了贵族社交领域。其中形成公众的私人并不是“从社交中”产生出来的；他们可以说一直都是从私人生活中走出来的，而私人生活在父权制的小家庭内部已经赢得了其机制形式。

小家庭的内部天地是相应于政治—经济解放的心理解放的场所^[44]。尽管家庭领域本身想摆脱一切社会关系，保持独立和充满纯正人性，但是，它和劳动领域以及商品交换领域之间还是有着一种依附关系——独立意识同样也可以从那种内在领域对于私人市场领域的实际依赖角度加以理解。从一定意义上讲，商品所有者可以认为自己是独立的。由于他们从国家指令和控制当中解脱了出来，因此，他们可以根据赢利原则自由抉择，而不必听从任何人，只须遵守似乎隐藏在市场内部，发挥经济合

理性的无名规律。这些规律受到了公平交易这一意识形态的保护，因而公正应当能够彻底战胜权力。建立在拥有一定财产，并在交换过程中一定程度上得以实现的这样一种私人自律必须如此。物主在市场上的独立性和个人在家庭中的自我表现是一致的。他们似乎摆脱了社会压力的内心世界是一种在竞争当中实现的私人自律的真正标记。私人自律否定了其经济学起源，它是一种在自以为独立的市场参与者唯一的实践领域之外的自律；它使市民家庭意识到自己的自律。这种自律首先似乎是建立在个人自愿的基础之上，坚决反对强制；其次，它似乎是建立在永恒的爱之共同体之中；最后，它似乎保证了受过教育的人能将其一切能力都充分自由地发挥出来。自愿、爱的共同体以及教育这三个因素合在一起就是人性概念，这种人性应当扎根在人自己身上，真正占据统治地位：纯粹人性一词听起来就是要求根据自身规律自行完善的内在世界从任何一种外在目的当中解放出来。

小家庭中的私人领域有关自身的这种观念在市民意识中势必还要和市民家庭的现实功能发生冲突。因为很显然，家庭并没有摆脱市民社会以及此前的社会所赋予它的压力。在资本使用过程中，家庭所发挥的恰恰是其额外功能。作为一种谱系学的关系，家庭保障了个人真正永远不断地积累资本，并且享有财产继承权。作为一种社会代办机构，家庭的首要任务就是调节；这种调节可谓困难重重，它要不顾自由的表象严格服从社会基本需要。弗洛伊德揭示了父权制下的内向机制；他的学生从社会心理学角度将之归结为父权制的小家庭类型^[45]。不管如何，妻子和孩子依赖一家之主，和物主在市场上的独立性是相一致的；市场上的私人自律在这里转变成了权威，并使那种个体提

出的自愿要求变成了幻想。即使是双方自愿的婚约形式也是一种虚构；特别是结婚，只要家庭是资本的支柱，结婚就不能不顾及到资本的保值和增值。迄今为止的文学（不仅仅文学）一直把爱的共同体中由此而产生的危害当作爱情和理性的冲突加以处理；俗话说，因此而达成的婚姻是金钱婚姻和门第婚姻^[46]。最后，职业需求也和教育观念发生了冲突，教育本身应当就是目的。黑格尔后来认识到了教育在其作为市民教育而不应当有的核心上一直和社会必要劳动密切相关。时至今日，这种古老的冲突还在继续，表现为人格教育和技能训练之间的矛盾。

尽管这样会导致市民社会的需求严重破坏家庭作为培育人性场所的自我理解，但是，这些一直都是从内在私人领域中产生出来的自由、爱和教育观念还根本称不上是意识形态。作为一种现实体制当中所包含的客观意义，离开它的主观意义，社会将无法进行再生产，所以说，这些观念也是现实的。同特殊的人性概念一起，资产阶级当中还普及了一种希望得到现存压力的救助，但又不要走向对立的现存观念。坚持内在超越是市民意识形态超出一般意识形态的真正因素；最初恰恰是在“人性”^[47]经验发端伊始，人之为人相互之间的亲密关系所具有的“人性”特征受到了家庭的保护^[48]。

在小家庭的私人领域里，私人甚至还认为自己独立于其经济活动的私人领域之外——并且还认为自己是相互能够保持“纯粹人性”关系的人，当时这方面的文学形式是来往书信。18世纪被称为书信世纪并非偶然^[49]；写信使个体的主体性表现了出来。现代邮政开始之际主要是发送新办的报纸，但不久，书信也被用于学术交往和家庭联络。不过，17世纪的家书主要是“报平安”不是告诉丈夫妻子对他“深爱不渝”就是告诉父母孩

子非常听话；这种家书传递的都是些干巴巴的消息，这些“消息”后来自成一类。相反，赫尔德的未婚妻早就担心，她的信只是“叙事”，“而您则会认为我是一个出色的报纸撰稿人”^[50]。到了感伤时代，书信内容不再是“冰冷的信息”而是“心灵的倾吐”。如果不得已提到了“冰冷的信息”，则需要予以道歉。用当时的行话来说，书信是“心灵的复制和探访”；书信中充满了作者的血和泪^[51]，这点要很好地感谢盖勒特（Gellert）。心理学兴趣一开始就处于双重关系之中，既关涉自己，又涉及别人：亦即自我认识部分是出于好奇，部分是出于同情，和他者自我的心灵活动发生了联系。日记变成了一种写给寄信人的书信；第一人称小说则可以说是讲给陌生的收信人听的独白；在家庭内部的亲密关系当中，主体性有着相应的经验。

这种最最内在的私人主体性一直都是和公众联系在一起的。和文学所表现的内在世界相对立的是披露内情，而非公众性本身。别人的书信不仅被借用和抄袭；许多书信一开始甚至就是打算发表的，比如德国盖勒特（Gellert）、格莱姆（Gleim）以及歌德等的书信。当时流行着这样一种说法，认为好的书信“应当公诸于众”。因此，我们可以根据书信和日记中直接或间接与公众相关的主体性来解释清楚 18 世纪典型的文学类型以及真正的文学成就的起源：诸如市民小说，传记形式的心理描写等。其早期样本是《帕米拉》（1740 年），长期以来发挥了极大的影响，在里查生（Richardson）看来，其目的就是要成为受人欢迎的名信汇编。于是，本来是借题发挥的故事在作者笔下渐渐变成了主要内容。事实上，《帕米拉》不仅成了书信的样本，也成了书信小说的样本。坚持使用这种形式的并非只有里查生本人的《克莱里莎》（Clarissa）和《查尔斯·格兰蒂

森爵士》(Sir Charles Grandison)。但是，等到卢梭的《新爱洛伊斯》以及歌德的《少年维特的烦恼》使用书信体小说形式的时候，就没有人再用了。过去的世纪一直沉浸在主体性范围之内，十分自信，但开始时几乎没有对主体性范围进行深入细致的研究。

作者、作品以及读者之间的关系变成了内心对“人性”、自我认识以及同情深感兴趣的私人相互之间的亲密关系。理查生和他的读者一样，也替他的小说人物落泪；作者和读者自己变成了小说中“自我吐露”的人物。特别是斯特恩(Sterne)，他运用反思、书信，乃至补充说明等手法使叙事者的角色出神入化；他又一次把小说放到了与公众相关的场景之中，目的不是为了制造陌生化效果，而是为了彻底遮蔽存在与表象之间的差别^[52]。英语称新的文类所创造的幻想现实为“fiction”，这个词没有纯属虚构的特征。心理小说创造了一种现实主义，允许每个人替自己要求一种作为补偿活动的文学活动，把人物与读者，以及与作者之间的关系作为现实的补偿关系。当代戏剧通过引进“第四堵墙”而变成了虚构作品，和小说没有什么两样。斯达尔夫人(Madame de Stael) 在家里经常举办社交活动，饭后让所有在场者都回去，然后相互写信。她意识到，每个人都会成为自己以及他人的“虚构主题”。

公共领域在比较广泛的市民阶层上最初出现时是对家庭中私人领域的扩展和补充。卧室和沙龙同在一个屋檐底下；如果说，一边的私人性和另一边的公共性相互依赖，私人个体的主体性和公众性一开始就密切相关，那么同样，它们在“虚构”文学中也是联系在一起的。一方面，满腔热情的读者重温文学作品中所表现出来的私人关系；他们根据实际经验来充实虚构的

私人空间，并且用虚构的私人空间来检验实际经验。另一方面，最初靠文学传达的私人空间，亦即具有文学表现能力的主体性事实上已经变成了拥有广泛读者的文学；同时，组成公众的私人就所读内容一同展开讨论，把它带进共同推动向前的启蒙过程当中。文坛上出现《帕米拉》之后两年，第一座公共图书馆建立了；读书俱乐部、读书会、慈善图书馆如雨后春笋般涌现出来，并在一段时间里使阅读小说成为市民阶层的习惯，比如1750年以后的英国，在四分之一世纪的时间内，日报和周刊销售额翻了一翻^[53]。通过阅读小说，也培养了公众；而公众在早期咖啡馆、沙龙、宴会等机制中已经出现了很长时间，报刊杂志及其职业批评等中介机制使公众紧紧地团结在一起。他们组成了以文学讨论为主的公共领域，通过文学讨论，源自私人领域的主体性对自身有了清楚的认识。

4. 文学公共领域与政治公共领域的关系

参与讨论的公众占有受上层控制的公共领域并将它建成一个公共权力的批判领域，这样一个过程表现为已经具备公众和论坛的文学公共领域的功能转换。以文学公共领域为中介，与公众相关的私人性的经验关系也进入了政治公共领域。私有化的交换经济领域中的利益代表问题可以借诸从家庭私有天地里生长出来的观念获得澄清；真正属于人性活动场所的正是家庭私有天地，而非像其希腊蓝本所说的那样是公共领域本身。随着社会领域——围绕着它的治理问题，公众舆论和公共权力展开了争论——的产生，相对于古代公共领域而言，现代公共领

域的主题由本来的市民的共同政治使命（对内是自我判断，对外则是自我维护）转变成了进行公开讨论的社会的市民使命（保障商品交换）。资产阶级公共领域的政治使命在于调节市民社会（和国家事务不同）^[54]；凭着关于内在私人领域的经验，资产阶级公共领域敢于反抗现有的君主权威。从这个意义上讲，它一开始就既有私人特征，同时又有挑衅色彩。而这两种特征都是希腊模式的公共领域所没有的，因为一家之主的政治地位取决于他的私人地位，而他的私人地位靠的又是丝毫没有内在表象自由的统治地位；相反，公民的行为完全是处于相互竞争当中——这种竞争表现为一种对抗外部敌人的表象形式——，而不是处于与自己政府之间的争执之中。

18 世纪市民公共领域当中具有政治意义的争论范围，在紧接着的两个世纪里被国家法中关于专制统治原则的争论充分展开了。国家奥秘的辩护文献对王公贵族维护其主权，即王权（*jura imperii*）唯一所能使用的手段加以了讨论——同时讨论到的还有神权（*arcana imperii*），亦即马基雅弗里所发明的一组能够统治未成熟民众的有效手法。秘密实践后来遭到公众性原则的反对^[55]。当代反对者，即 *Monarchomachen* 则提出这样的问题，即法律是否应当由王公贵族随意驱使，或者说王公贵族发号施令是否只能以法律为准绳。作为立法者，他们当时考虑的是把各个阶层组织起来：*Monarchomachen* 的争议还是依赖王公贵族与统治阶级之间的紧张关系，但是，他们已经开始反对这种专制主义的官僚政治，17 世纪末以来，市民争论也集中在这点上。在孟德斯鸠那里，这两条路线甚至面临着共同的手，它们相互交织在一起，难分难解。唯一能够把新旧两种争论区分开来的可靠范畴是严格意义上的法律概念，这种法律概念不

仅包含被广泛追求的权利意义上的公正性，也包含着通过确立一般性和抽象性的规范所建立起来的法制。

无论是亚里士多德—经院哲学传统，还是现代笛卡儿哲学传统，对一般的法律范畴显然都有一定的认识；但在社会哲学和政治学领域里，直到霍布斯才首次引入该范畴，对它做出明确定义的则是孟德斯鸠^[56]。“这样看来，在一个社会里，不论是谁拥有立法权或最高权力，都必须遵循业已确立的永久性法律，而不是临时性的法令，这种永久性法律是由人民颁布并为人民所通晓的。”^[57]洛克认为，和命令及规定不同，法律是永恒的权威^[58]。随后一个世纪的法国文献准确地将法律定义为：“法是由事物的性质产生出来的必然关系”^[59]。它们是具有一定的普遍性和永恒性的理性规则。孟德斯鸠称专制政府的法令和救令是“一种糟糕的立法形式”^[60]。这样也就为推翻霍布斯国家理论最终表达出来的专制统治原则打下了基础：*veritas non auctoritas facit legem*（建立法律的是真理而不是权威）。作为普遍的、抽象的和永恒的规范总和——要想彻底贯彻这些规范，就应当降低控制——，“法律”当中蕴藏着一种集正确性与公正性于一体的合理性。

从历史上来看，这种针对王权的秘密实践的合理性的争论要求是和私人的公开讨论一起发展起来的。和维护建立在个人意愿之上的统治奥秘一样，公众性应当贯彻一种建立在理性基础上的立法。洛克早就把公共法律和一种共同认可联系了起来；而孟德斯鸠则坚持将法律追溯到人的理性上去；但是，真正将法律和公众舆论当中表现出来的理性明确联系起来的，非接下来还要讨论的重农论者莫属^[61]。资产阶级公共领域当中形成了一种政治意识，针对专制统治，它提出了普遍而抽象的法律概

念和要求，最终还认识到应当将公众舆论当作这种法律的唯一合法源泉。在整个 18 世纪，公众舆论都被当作是那些建立在争论—理性主义概念之上的规范的潜在立法资源。

对于在文学公共领域的交往过程中能够保障其内在主体性的私人来说，法律规范的普遍性和抽象性标准必须具有一种真正的自明性。因为作为公众，私人已经处于虽未表达出来，但已成熟的平等法律之下，其抽象普遍性唯一保障的是对它来讲同样抽象，并且被归结为“纯粹的人”的个人能够被因此而从其主体性当中解放出来。“平等”和“自由”等陈词滥调已经成为资产阶级革命口号，但在此却依然有效：市民公众的公开讨论原则上来讲遵循的是普遍原则，而置一切社会和政治特权于不顾；这些普遍原则对个体本人来讲永远都是外在的，因此它们能够保障个体内心世界的文学表现有着一席之地；由于它们具有普遍有效性，从而又能保障一切偶然之物都有着一席之地；由于它们具有抽象性，所以同样也能保障一切具体之物有着一席之地。与此同时，这些条件下从公开讨论中得出的一切结论都要求具有合理性；根据这种合理性观念，从更有说服力的论证中产生出来的公众舆论要求具有一种力图集正确性和公正性于一体，并且自称道德色彩极浓的合理性。公众舆论应当切合“事情的本质”^[62]。所以，公众舆论试图为社会领域建立的“法律”除了普遍性和抽象性的形式标准之外，还要求自身具有合理性这一客观标准。重农学派从这个意义上认为，只有公众舆论认识到了自然秩序，并且将它揭示了出来，这样一来，经过启蒙的君主能够运用普遍规范把自然秩序当作其行为基础——统治应当沿着这样一条途径和理性统一起来。

用法律规范的核心范畴加以检验的政治公共领域的自我理

解是以文学公共领域的机制意识为中介的。事实上，这两种形式的公共领域相互之间已经完全渗透到了一起，因而共同塑造了一种由私人组成的公众，他们因为拥有私人财产而享有的自律在市民家庭领域内部表现为爱、自由和教育，一言以蔽之，这种自律的确想将自己体现为人性（Humanitaet）。

我们称市场领域为私人领域；称作为私人领域核心的家庭领域为私有领域。私有领域自以为独立于私人领域之外，事实上它深深地被卷到了市场需求当中。家庭的尴尬处境，即它既是社会的代言人，又以某种方式提前从社会中解放出来，集中表现在家庭成员的地位上；一方面，父权统治把他们束缚在一起，另一方面，内在人性又把他们相互联系在一起。就其作为私人来讲，资产阶级的个人既是财产和人格的所有者，又是众人中之一员，即既是资产者（bourgeois），又是个人（homme）。私人领域的这样一种矛盾，在公共领域中同样也存在；关键要看，文学讨论中作为人的私人是否会就其主体性的经验达成共识；或者说，政治讨论中作为物主的私人是否会就其私人领域的管理达成共识。公众的两种人格范围并不完全一致：无论在事实上，还是法律上，妇女以及不能独立的人都被排除在政治公共领域之外；与此同时，女性读者群以及学徒和仆人在文学公共领域当中占据的比例通常比私人物主和家长要高得多。尽管如此，受过良好教育的阶层一般都认为这两种形式的公共领域是统一的；在公众舆论的自我理解中，公共领域是一个不可分割的整体。如果私人不仅想作为人就其主体性达成共识，而且想作为物主确立他们共同关心的公共权力，那么文学公共领域中的人性就会成为政治公共领域发挥影响的中介。成熟的资产阶级公共领域永远都是建立在组成公众的私人所具有的双重

角色，即作为物主和人的虚构统一性基础之上。

作为“物主”的公众和作为“人”的公众的统一过程可以说是集中表现了资产阶级私人的社会地位本来就具有财产和教育双重特征。特别是一种公共领域由于实际承当了市民社会从重商主义乃至专制主义控制之下获得政治解放的语境当中的一切功能，因而其虚构也就变得比较容易：因为它用公众性原则来反对现有权威，因而一开始就能够使政治公共领域的客观功能与其从文学公共领域中获得的自我理解一致起来，使私人物主的旨趣与个体自由的旨趣完全一致起来。洛克关于保护财产的基本模式以“所有制”的名义自然而然地将生命、自由以及全部财产一揽无遗；因此，政治解放与“人的解放”——按照青年马克思的划分——在当时是很容易统一起来的。

注 释

- [1] 康德纯粹是从启蒙角度使用“*Räsonieren*”和“*Räsonnement*”的；他似乎还未越出雷池，黑格尔则恰恰相反。他认为，合理讨论思想作为纯粹理智的考察并没有发展成为一个具体而普遍的概念。他坚持柏拉图主义传统，以诡辩派为例来建构其概念。关于诡辩派的理智，他指出：“他们不是从事情的自在自为地存在着的概念来了解义务、了解应作的事，而是提出一些外在的理由，来分别是和非、利和害”。（《哲学史讲演录》，第二卷，第 20 页）黑格尔在公开使用时更是贬低理智，这样做的目的是想替和进行合理讨论的公众发生争执的政治权威辩护，认为后者更高一筹：“理智，即反思的理智的考察之所以最难理解君主这一概念，是由于它只限于做出零星的规定”（《法哲学原理》，第 297 页）。
- [2] 这样一些地位契约大多是为了争取遗产而签定的，和现代私法意义上的契约当然不可同日而语，参阅 Brunner, *Land und Herrschaft*, Brunn, 1943, S. 484ff。

- [3] 参阅 W. Naef, *Frühformen des modernen Staates im Spätmittelalter* , 见: *Historische Zeitschrift* , Bd. 171 , S. 225ff.
- [4] E. Auerbach (*Das französische Publikum des 17. Jahrhunderts*, München 1933, S. 5) 认为该词在戏剧观众意义上讲早在 1629 年就已出现;直到当时,使用名词 *public* 都是和国家乃至公共利益联系在一起。
- [5] 当时人们完全是从意大利文艺复兴意义上来理解的,人们还从这个意义上理解豪华的大厅,认为它们不是 *cabinet*、*circle*、*reduite* 等。
- [6] A. Hauser, *Sozialgeschichte der Kunst und Literatur*, München 1953, Bd. II ,S. 6。
- [7] London 从未像 Paris 那样完全被国王所统治。由选举出来的议员本身直接管理,警察机关则通过自己的部队发挥影响的城市比国内任何一个其他的城市都更不容易让宫廷和议院接手管辖。大约在 17、18 世纪之交,约 12000 纳税人——他们几乎无一例外地都是属于 89 个行会和商会的成员——选举产生了 26 位议员和 200 位市政成员——这对当时来说可谓是绝无仅有,构成了一个广泛,乃至“民主”的基础。尽管如此,大革命之后,*court* 和 *town* 的关系还是发生了根本改变,可与法国摄政期间的历史发展相提并论。
- [8] G. M. Trevelyan, *Kultur-und Sozialgeschichte Englands* ,Hamburg 1948, S. 327。
- [9] L. Stephen, *English Literature and Society in the 18th Century* London 1903, 以及 1947, S. 37。亦可参阅 H. Reinhold, *Zur Sozialgeschichte der Kaffees und des Kaffeehauses* , 见: *Köln. Zeitschr. f. Soz. und Sozialpsych.* , Bd. 10, 1958, S. 151ff。
- [10] H. Westerfrölke, *Englische Kaffeehäuser als Sammelpunkte der Literarischen Welt*, Jena 1924, S. 21ff。
- [11] 早在 1674 年就出现了这样的传单,宣称“女性过度饮用咖啡这种固体饮料会有伤她们的身体,因此,她们向大众嗜好品管理部门提交了妇女反咖啡抗议书”。

- [12] Trevelyan , 同上 , S. 315 , 脚注。
- [13] 参阅 *National Review*, Nr. 8 上的一则报道 , 引自 Westerfrölke, 同上 , S. 15: “ 每行职业 , 每个商业阶层 , 每个派别都有其钟爱的咖啡馆。法学家们在 Nando 或 Grecian 咖啡馆以及协会里讨论法学问题或学识问题 , 批评最新形势 , 讲述最近的 〈Westminster-Bissen〉 市民则在 Garraway 或 Jonatan 咖啡馆聚会 , 议论股票的涨跌 , 明确保险金的状况。文人们在 Truby 或 Child 咖啡馆就大学里的流行话题进行交谈 , 或对 Dr. Sacheverell 最近的布道进行考察。士兵们在 Charing 十字路口附近的老人或年轻人的咖啡馆聚集一堂 , 发泄他们的劳怨。 St. James 或 Smyrna 咖啡馆是辉格党的主要聚集场所 , 而保守党经常光顾的是 Cocoa Tree 或 Ozinda 咖啡馆 , 所有这些咖啡馆都坐落在 St. James 大街上。苏格兰人把 Forest 咖啡馆当作他们的聚集地。法国人则到位于 St. Martins Lant 的 Giles 或 Old Slaughter 咖啡馆会面。赌徒们到位于 Covent 花园周围的 White 咖啡馆或巧克力馆赌钱 , 艺人光顾 Gresham 学院边上的咖啡馆 , 领导潮流的文艺爱好者集中在 Great Russel 大街上的 Will、Button 或 Tom 咖啡馆里 , 他们在这里看完戏之后接着玩扑克牌 , 消遣直到深夜 发迹的商人在 Lloyd 咖啡馆里对股票的涨跌争的喋喋不休。在 Robin 或 Mrs. Rochefort 咖啡馆里 , 来自异国他乡的使节和银行家们讨价还价。爱好艺术的朋友则把 Cheyne Walk 的 Don Saltero 咖啡馆当作光临的对象 ”。
- [14] Hauser , 同上 , I , S. 7。
- [15] “ 我们的写作只对某个阶级的公民产生影响 , 我们的言论则影响所有的人。”
- [16] E. Manheim, *Die Träger der Öffentlichen Meinung*, Wien 1923, S. 83。
- [17] 语言作为 “ 一种先验共同感的有机部分 ” 和 “ 共识的媒介 ” , 参阅 Manheim , 同上 , S. 88 和 S. 92。

- [18] Lessing, *Ernst und Falk, Gespräch für Freimaurer*, 1778。要想总体上理解, 请参阅 E. Lennhoff 和 O. Posner, *Internationales Freimaurer Lexikon*, Zürich, Leipzig, Wien 1932 以及 B. Fay, *La Franc-Maçonnerie et la Revolution intellectuelle du XVIIIe siecle*, Paris 1935。
- [19] Mannheim, 同上, S. 11。
- [20] H. Plessner 将公共领域定义为“礼节的有效范围”, 当然, 他是从另一种意义上说的。角色承担者之间的外交关系, 自然人格之间的礼节关系, 请参阅 *Grenzen der Gemeinschaften*, Bonn 1924, 特别是 S. 100。
- [21] R. Williams, *Culture and Society 1780—1950*, London, 1958: “艺术原先可指任何人类技术(即技艺意义上的艺术——哈贝马斯注); 但是, 大写字母开头的‘艺术’现在特指某些技术, 即‘想象的’或‘创造性的’艺术……它从一种‘技术’变成成为一种制度, 一系列某种类型的活动。”和这个过程对应, “文化”的意义也发生如下变化: “……它基本上是指‘培养自然的成长’(即栽培植物意义上的文化——哈贝马斯注), 此后类推为指人类训练的过程(即一个“人的培养”——哈贝马斯注)。但是后面这种用法, 通常是指某种东西的培育, 现在成为‘文化’, 一种自足的东西。(R. Witttram *Das Interesse an der Geschichte*, Göttg. 1958, S. 40ff) 也从概念史的角度对“文化”作了一些论述。
- [22] 参阅 R. D. Altick, *The English Common Reader, A Social History of the Mass Reading Public*, Chicago 1957, 特别值得注意的是第一章第 30 页将其结论总结为: “在我们掌握的材料十分有限的情况下, 如果我们要描绘卡斯頓以后三个世纪阅读公众增长的情况, 那么在头一个世纪增长是非常缓慢的。在伊丽莎白时代, 增长的步伐显然加快了。在内战和共和时期, 阅读公众的增长达到顶点, 因为公众的兴奋骚动有力地刺激了阅读的兴趣。但是在复辟时期, 由于群众骚动逐渐平息, 战争对教育制度的破坏, 以及贵族在屈莱顿

时期文学中的统治地位，阅读公众又有所下降。在 18 世纪初爱迪逊和斯蒂尔时期，阅读公众又出现新的增长势头，并且从此以后一直稳步增长。”

- [23] J. Watt, *The Reading Public*, 见: *The Rise of the Novel*, London 1957.
- [24] Hauser, 同上, II, S. 53: “资助人被出版商所取代；订购被人们十分准确地称作集体资助，从而构成了两者之间的中介。保护 (Patronat) 的确是作家和公众之间的高雅关系形式；订购放松了约束，但又保持了这层关系上的某些个人特征；只有书籍的出版，而且是为了作者和根本就不熟悉的一般公众，才能适合于建立在匿名商品交换基础之上的市民社会结构”。
- [25] 参阅 Auerbach, 同上, S. 13.
- [26] Treveyan, 同上, S. 255.
- [27] 引自 Groth, 同上, I, S. 620.
- [28] Hauser, 同上 II, S. 84f; 亦可参阅 L. Balet, *Die Verbürgerlichung der deutschen Kunst, Literatur und Musik im 18. Jahrhundert*, Leyden 1938, S. 38: “自 1723 年之后，Frankfurt 定期举办公共音乐会，Hamburg 则始于 1724 年，Strassburg 自 1730 年，Lübeck 自 1733 年开始。1743 年，几个好事的商人在 Leipzig 举办了‘庞大的音乐会’，后来则扩大成为众所周知，直到今天仍在坚持的‘Leipzig 室内音乐会’。”
- [29] 它们是在科学院年会期间在 Palais Royal 宫举行的；1699 年第一个“沙龙”在转移到了 Louvre 举行。1704 年之后，这些展览萧条了长达一代人。
- [30] La Font, *Reflektions sur quelques causes de l'état présent de la peinture*, 转引自 A. Dresdner, *Die Entstehung der Kunstkritik im Zusammenhang des europäischen Kunstlebens*, München 1915, S. 161.
- [31] 具有开创意义的主要是 1765—1767 年期间的“沙龙”批评；但是，

它们都是到了大革命之后才公诸于众。

- [32] 一般情况下，参与公共讨论的每个人都要买一本书，在音乐会或剧院里都要有一席之地，都要光顾一次艺术展览，这样才有权利作自由判断。但是，在判断争论中，他们对有理有据的论证置之不理，他们必须放弃“成见”。克服了平民和专家之间的那种从代表公共领域中产生出来的限制，特殊潜能，无论先天的，还是后天的，无论是社会的，还是知性的，都将化为乌有。但是，由于真正的判断应当在讨论中得出，因此，真理表现为一个过程，即表现为一个启蒙的过程。部分公众在其中可能比其他人更进一步。所以，公众虽然不承认特权人士，但接受专家。他们应当对公众进行教育，但是他们只能信服论据，而不能盲信更好的论据。
- [33] 一旦报刊承担了批判功能，通俗手法就会一跃成为新闻写作方法。后者源于社交讨论，这点从自称是月谈之类的早期报刊当中看得一清二楚。经院哲学学派杂志当中最早出现的是 *Gelehrte Anzeigen*，它们通过短评的形式公开讨论哲学和科学。著名的 *Frankfurtische Gelehrte Zeitungen*（创办于 1736 年）同样也讨论“纯科学”问题。在 Gottsched 的不懈努力下，随着 Nicolai (1777) 在 Berlin 创办 *Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste*，文学批评杂志大量出现，达到顶峰。自 Lessing 和 Mylius 的 *Beiträge zur Historie und Aufnahme des Theaters* (1750) 之后，戏剧批评也出现了。音乐批评杂志虽然在数量上经常少于戏剧杂志，但毕竟还有，它们始于 Adam Hiller 在 Leipzig 创办其 *Wöchentliche Nachrichten und Anmerkungen die Musik betreffend* (1767)。
- [34] Dresdner，同上，S. 17。
- [35] L. Stephan，同上，S. 76：“发表在期刊上的文章是那个时代最成功的创新……因为它是最有教养的作家赖以同最广大的读者的真正利益建立有效联系的形式。”
- [36] *Tatler* 明确声称针对的是“那些更多的生活在咖啡馆，而非他们的

店铺里的富裕市民”；1709年5月17日刊。

- [37] *Tatler* 第一版发行量就达 4000 份。1711 年初, *Tatler* 突然停止出版, 引起许多人的遗憾, 由此可见当时人们的兴趣有多高昂。具体请参阅 Westerfrölke, 同上, S. 64。
- [38] 打那以后, 读者来信每周刊登, 题为“咆哮的狮子”。
- [39] 英国的这些榜样影响了三代道德周刊, 甚至包括大陆在内, 在德国, 1713 年汉堡出版了 *Vernünfftler*。该刊后来远远不及 *Hamburger Patrioten* (1724—1726)。在整个 18 世纪, 德国这类杂志多达 187 种; 英国同期有近 227 种, 法国为 31 种。
- [40] Treveyan, 同上, S. 242。
- [41] W. H. Riehl, *Die Familie*, 第 10 版, Stuttgart, S. 174 以及 179。
- [42] 同上书, S. 187: “个人对家庭态度的建筑符号在老式房子里是其突出部分。在这一本来属于公用房间和大厅的突出部分, 个人无疑有其工作、消遣和赌气的角落, 他可以躲藏在里面, 但不能把自己封闭在其中, 因为这个部分对各个房间都是敞开的”。
- [43] 同上书, S. 185。
- [44] 参阅 Hans Paul Bahrdt, *Öffentlichkeit und Privatheit als Grundformen städtischen Sozierung*, (手稿, 1956, S. 32: “家庭生活内向化和文明化、有意识地塑造窄而又窄的物化环境的居住文化、教育手段的私有化以及被社会小团体所共同使用、作为亲属共同生活的规范形式和统一形式的精神交流、个人性爱、自始至终从未承认过父母的否决权而自由选择友伴等等——所有这一切都是私人以及市民文化和习俗领域扩张的典型现象”。(该文后来扩充发表在 *Die moderne Großstadt*, Hamburg, 1961, S. 36ff)
- [45] 特别值得参阅的是 Erich Fromm, 见 Max Horkheimer, *Autorität und Familie*, Paris 1936, S. 77ff。
- [46] 参阅我的杂文 *Heiratsmarkt*, 见: *Zeitschrift Merkur*, Nov. 1956。
- [47] 从社会学角度来看, 文艺复兴的人文主义和英法启蒙运动的人文主义以及德国古典时期的人文主义的根源并不相同, 这里说的就

是这个意思。

- [48] 参阅 M. Horkheimer, *Autorität und Familie* , 同上, S. 64: “只要父亲挣钱, 母亲只是性对象和家庭女奴, 而子女如果成为财产继承人或生活保障, 人们后来就会加倍向他索取, 那么, 人在经济领域里被异化成经济学意义的纯粹功能这样一种情况在家庭中就会继续下去。但是, 在家庭里, 各种关系不是以市场为中介, 相互之间也不是竞争伙伴, 因此, 人总有可能不去充当功能, 而是纯粹做人。在市民生活里, 共同的兴趣在本质上具有一种否定特征, 保证自己能够躲避险境, 但是, 性爱和母爱却具有一种肯定的性质。他者的成功和幸福想实现这样一种统一……就此而言, 市民家庭导致的不仅是市民权威, 而且还有一种更佳人类状况概念”。
- [49] G. Steinhausen, *Geschichte des deutschen Briefes*, Berlin 1889 , 特别值得注意的是 S. 245ff。
- [50] 同上书, S. 288。
- [51] 在德国, 虔信主义本来对这些世俗化形式的善感性已经打好了基础。
- [52] 参阅 Hauser , 同上, Bd. II, S. 74 ; 关于叙事者的作用, 请参阅 W. Kayser , *Entstehung und Krise des modernen Romans*, Göttingen 1954。
- [53] G. D. Leavis , *Fiction and the Reading Public*, London 1932, S. 130; Altick, 同上, S. 30ff。
- [54] 关于市民社会的经典概念, 请参阅 M. Riedel, *Aristotelestradition am Ausgang des 18. Jh.* , 见: *Festschrift f. Otto Brunner* , Göttingen 1962, S. 278ff。
- [55] C. Schmitt , *Die Diktatur 2*, München-Leipzig 1928 , S. 14ff。
- [56] 关于18世纪严格的法律概念, 请参阅 E. Lask, *Fichtes Geschichtsphilosophie*, 1902 ; 从法学角度来讲则有 E. W. Böckenförde, *Gesetz und gesetzgebende Gewalt*, Berlin 1958, S. 20ff。

- [57] J. Locke , *Two Treaties of Civil Government*, London 1953 , S. 182。
- [58] 同上书 , S. 191。
- [59] Montesquieu *Oeuvres completes*, Masson 编 ,Paris 1950, I, I , S. 1。
- [60] 同上书 , XXIX, 17, S. 289。
- [61] 参阅本书第四章 , 第一节。
- [62] 关于“ 17 世纪精神科学的自然体系 ” , 请参阅 Dilthey 的出色研究 , 见其 *Ges. Schrift*, Bd. II, 5. Aufl. , Göttg. 1957。 F. Borkenau 对理性主义 “ 自然 ” 概念的社会哲学意义和社会学意义的解释 , 请参阅其 *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild*, Paris 1934

查尔斯·泰勒著宋伟杰译

吁求市民社会

1 近年间，市民社会（civil society）的概念重又活跃起来。它最初发展于 19 世纪初期，现在的目的则是吁求与国家概念形成对比的市民社会的类似物。但事实上，援引这个概念的那些人正尝试着阐明可回溯更远的西方文明的发展特征。

此一再度风行的术语最初得以应用的领域之一，是东欧的政体。“市民社会”界定了这些国家一度被剥夺的、而现在正力争重新创造的东西：即一个自治的社团网络，它独立于国家之外，在共同关心的事物中将市民联合起来，并通过他们的存在本身或行动，能对公共政策发生影响。就此意义而言，西方的自由民主制度被视为具有市民社会的功用。

.....当斯大林主义的极端恐怖退潮时，一些东欧社会兴起了要求改革的压力。对政权进行全盘改变由于明显的地缘政治原因，似乎是乌托邦的。目标更倾向于从下层局部地消解专制主义，并打开一个自由社团的边缘地带，它外在于政党控制，但享有法律认可。最近，波兰和匈牙利比其它任何东欧社会都更为深入地探讨了这一问题。

可以理解的是，他们的这种愿望应该在区分市民社会与国家的过程中得以表达。因为，基于这种模式，国家（按照直截了当的韦伯式术语，可理解为具有物质力量的垄断性代理机构）将具有与社会全然不同的基础。其最终的基础是外在的，处于苏联干预的威胁之中，不过新近获得自由的“市民社会”将表现出地方性的各种社会力量。

但是在使用这一术语时，东方和西方的思想家欲图表达的都不仅仅是国家与社会相互独立这一观点。他们也想吁求西方民主政体的历史和实践作为一种典范。这种看法首先认为西方已经存在市民社会，其次则认为这种当代现实是几百年来对市民社会与国家进行区分的过程中长期发展的结果。这两种主张都有许多货真价实之处，不过为了理解它们的真实性，我们必须调整“市民社会”的含义。新的含义将比我们最初所思考的更为复杂也更为多样。种种细微的差别是值得研究的，因为这些差别影响着我们要在未来的岁月中借以遵循的政治进程的模式。

首先提出第一种主张：市民社会已然存在于西方。的确，在西方社会存在着自治社团网络，它们独立于国家之外，并对公共政策发生着影响。然而也存在着这些社团被整合到国家内部的趋势，即走向所谓的“社团主义”（corporatism）的趋势（通常以略带冷嘲热讽的腔调称谓它，因为该术语源于法西斯时代的意大利）。诸如瑞典、荷兰、西德等很多这一类国家，正在把工会、雇主协会等组织整合到政府规划之中。此处提及的整合“到国家之内”是有争议的；有些人视之为政府为了某种特殊利益而丧失了独立性。但实际发生的是社会与政府交织在一起，即，二者之间的区分不再表示以权力或者决策动力为基础的重大差异。政府与社团都凭借并响应于同一公众。试举一例，国

民收入政策的问题在资方和工会以及作为第三者的政府之间进行三方协商，这些问题也能够在议会中进行辩论，而在议会中，旗鼓相当的社会力量以诸如社会民主党和保守党的形式表现出来。实际上，协商 / 辩论这两种轨迹通常是互补的；关于社团主义的议题可被书写成这样一个问题，即有多少重要的协商发生在议会之外。

当然，西方社会有许多社团没有卷入社团主义类型的协商之内。这一类社团中，有的能够通过院外游说和公众竞选运动对政策施加影响，而其它的则位于边缘或容易被忽略。但现代工业民主政体的社团主义倾向则属于第一类，具有潜在势力的社团越来越多地被整合到决策的过程中。对民主制政府而言，可以理解的是，在作出决定之前先进行磋商，这不单单是为了确定最受欢迎的政策，它也还要缓解失利者进行对抗的尖锐性，因为后者将至少有这种感觉：他们曾被聆听过，并将再次被聆听。

政府的这一类方式受到来自右翼和左翼的严厉谴责。但显然两派都没有提出可行的替代物。来自右翼的攻击主要露迹于英语国家，玛格丽特·撒切尔（Margaret Thatcher）是其最知名的倡导者。当然，她使得在两个党派的前任那里可以理解的游戏规则趋于无效。她在以前存在协商的地方引入一种冲突性政治。她的支持者们争辩道，这是必要的，以便向会社（Unions）在英国社会赢得的地位挑战。她不得不造成一场冲突，并在矿工罢工的激烈战斗中收场。然而冲突的结果通常是在新的基础上重归和平。在民主制国家中，对抗作为一种治理方式是无法长久持续的。撒切尔（正如经常在政策中所表现的）似乎成为她早期成就的囚徒，她还提议不断地抨击特殊利益集团——后来则转向合法职业。但是她日益明显地失信于民

是一种信号：这不是民主制选民年复一年乐于被统治的方式。类似的战争疲倦感笼罩着特鲁多 政府在加拿大的最后岁月。

当然，像撒切尔这样的右翼政治家在理论上不会赞成永无休止的冲突。他们在特殊利益集团得以处理各类产业和职业私有化之后，就会设想一种新的统治。在这种统治里，政府当下精心组织的许多事情都自行其事，不受国家干预。国家与社会各自为政，互不往来。这一点受到右翼分子极其热诚的拥戴，因为他们相信纯粹的市场力量的功效。

现在我终于相信，实际上如果你不与右翼分子共享同一种道德观望，那么，这一希望会是乌托邦的——或是反乌托邦的。我的信条是，允许政府与社会互不合作地共同存在是问题丛生的。20 世纪后期真正成功的经济实体都绝对是“社团主义式的”，譬如德国和日本。认为存在着另一条路径直导世界市场上可相媲美的成功，这似乎是对盎格鲁—萨克逊国家的怀旧式幻觉，是回昧着更为古老也更为美好的曼彻斯特的纯洁年代。但那些岁月一去不返。专制主义完全压制市场的政策一败涂地，这一事实只会被那些头脑简单者视为一种证据，去证明完全依赖市场是最好的政策。显然，我们所有人都要生活在市场的刻意安排与国家的刻意安排（orchestration）这两者的混合体中。难题乃是，何种混合适用于各自的社会。事实上，右翼政府继续作出的刻意安排比它们承认的要多得多。而且其程度竟至于它们该戒除如是作为的地步——也就是到了像英国和美国该抛弃工业政策的地步——或许有一天他们会悔之晚矣的。

特鲁多（Pierre Elliott Trudeau, 1919— ），加拿大总理 [1968—1979；1980—1984]，自由党领袖，实行对内繁荣经济，对外追求和平与安全的政策，1982 年颁布加拿大新宪法。——译注

那么所有这一切与市民社会的观念有何干系呢？干系在于反社团主义的强烈愿望能够恰到好处并通常是在这种社会 / 国家的区分之中得以表达。所以市民社会为西方所拥有这一观念本身需要细致入微地予以描绘。某种意义上我们的确拥有，而在另一种意义上，这是必须力图达到的一个目标，它与现代民主制政府格格不入。

让我们更为细密地考察这些不同的意义。1. 在最起码的意义上，市民社会存在于有自由社团之处，而不是处于国家权力的监护之下。2. 在较强的意义上，市民社会只有在作为整体的社会能够通过独立于国家监护之外的社团来组织自身并协调自身行为这样的地方才存在。3. 作为第二种意义的替代或补充，只要各式各样的社团的整体能够举足轻重地决定或转变国家政策的进程，我们就能够谈论市民社会。

没人能否定，市民社会在第（1）种意义上存在于西方；也没人能否定它在专制主义的统治下是匮乏的，它已成为专制主义政权下生活着的芸芸众生一种强烈的愿望。但是对比西方政治理论中的“国家”一词，“市民社会”所包括的不仅如此；它也涵盖第（2）种有时还有第（3）种意义。正由于此，它才可以用单数形式称为市民社会。我们可以说，（2）和（3）引入了一个公共维度，它对西方传统中的这一概念来说是至为重要的。下文我将再谈这一问题。

右翼对于“社团主义”的一种控告可详尽见于下列指责：即它在第（2）种意义上压制了市民社会。第（3）种意义可以被视为通过社团主义的协商机制而完整实现，但它不会被轻易接受，因为有人怀疑这种种社团实际上正被整合到国家机器中，而没有把独立的力量施加到国家机器之上。

这便将我们带入左翼对于这种社会的批评，而这种社会也能并有时用市民社会一词予以表达。此处它也是一个丰富的概念，包含活跃着的第（2）和第（3）种意义。我正在思考来自有时被称为“新社会运动”（New Social Movements）的这种批评，该“运动”已经在西德的绿党之中表现出来。

从这一景观出发，它与之磋商的国家以及种种强大的社团构成了一个整体。他们同样倾向于精英控制，并逐渐远离他们声称为之发言的选区选民。此外，他们同样以技术的有效性为名，对人类生活越来越多的方面实施日益强大的官僚控制。甚至最初根据左派的倡议而引入的福利国家现代社会的宽厚特征，也被怀疑成对人们生活进行控制与“规范化”（normalization）的机制。要成为福利国家的受惠者，就要服从官僚机制的调节，它使人们的生活受到种种范畴的影响，而那些范畴会迅速影响人们想要度过其一生的场所。

对此观点的一种回应是，自发结社的群体一直试图开辟一块独立的自我调节的领域。另一种回应则一直试图为新社会运动自身赢得更为巨大的影响力，以作用于政策的形成。它们分别与第（2）种和第（3）种意义相关，所以新左派也一直试图使“市民社会”一词发挥作用便不足为奇。他们的境遇与东方集团中持不同政见者的境遇之间的相似的意义，无论是否得到证明，都已然强化了这种诱惑。^[1]

2 于是上文我所提的第一种主张，即市民社会已经存在于西方，比它所貌似的要更成问题。对此进行探讨已经给此概念的范围带来了更大的清晰度。但第二种说法同样不是完全真

实的，它甚至值得更为详尽地予以探讨。

第二种说法关涉到西方传统。我们享有的（相对的）自由被看作在西方的历史中是源远流长的，特别是它可回溯到中世纪基督教世界的社会观。这些源流可以用类似市民社会的概念予以阐明。在当代东欧的语境中，明显两相对照的一极是俄国。俄国在其持续发展的时期，显然采用了一条不同于西方政体的政治路径。独立的贵族阶级、自由城市以及由此而来的“等级”（Estates）制的发展，被伊凡雷帝（Ivan the Terrible）以及后来的彼得大帝（Peter the Great）的国家设置在关键时刻突然切断。随后力图加入西方的种种倡议遭到尼古拉一世（Nicholas I），当然还有列宁的压抑。西方得以发展的一种主要依靠，也就是说真正独立于政治权威机构之外的教会组织，从未在东正教传统中存在过。

故事就是这样进行的；显然有大量的真相与之相关。而且与东欧的状况特别切题；至少对匈牙利、波兰、捷克斯洛伐克、东德等国如此。这些社会在与西欧密切的文化接触与共生中发展着。他们共享类似的机构发展以及某些相同的理想。例如，自治的共和理想曾出现在波兰，甚至以分离前国家 *Rzeczpospolita Polska* 的名义被供奉于神龛之上。今日这些社会的悲惨命运在于，它们一直被迫接受外来的实际上是源于俄国的政治体制，后者与这些社会格格不入，并成为永无休止之冲突的缘由。这些社会之内对于更大的自由的强烈愿望，实际上与他们重新加入欧洲的意愿是同义的。这也是为何它在欧洲政治传统的观点里，并在“市民社会”的概念中找到自然合理的表达形式之原因所在。^[2]

也许这种俄国与西方的对照有点被过分强调了。这样做，有

时是要暗指俄国悲剧性的政治困境实际上自蒙古人入侵以来，已成为无法规避的命运。而西方的自由以一种对比之下沾沾自喜的方式，被描述为从我们遥远的过去势在必然地延续至今。事实上，曾经有过可能发生逆转的时刻。大概布尔什维克的接管对俄国而言是一场事出偶然的政治变更，它搅扰了至少是在第(1)种意义上的“市民社会”的缓慢发展，而这种发展至少在俄国沙皇统治的最后几十年间已经逐渐加快了脚步。也许彼得大帝的方式并非当时向俄国敞开的通向“现代化”的唯一道路。彼得大帝确实试图模仿欧洲，同时他还采用了当时被认为是最新的、最有效的模式，即所谓的“绝对”君主制度。这些君主制度实际上相当程度受制于法律和独立社团的环境。但当时没有人充满信心地预言这些君主制度不会变得更强大，也没人说它们会在一种全然不同的统治方案面前（当时只在英国和荷兰有效）退避三舍。西方的民主政体并没印在我们的基因中。与此同时，代议制机构无法在本土文化之外生根发芽这一沙文主义观念，遭到印度和日本这样的社会实体的驳斥。

然而在尽述上文观点时，仍旧真切的是，西方的自由主义民主政体根深蒂固于我们的过去。某些受到社会保证的自我概念极有力地刺激了它的兴起，而许多这样的概念在俄国尚付阙如，或被其早期的统治者彻底根除在外。那么，这些“根”究竟是什么，它们怎样相关于“市民社会”一词的？

对于这种关联，有大量因素值得谈论；其中部分是观念，部分是制度，但最为常见的是二者兼备，即，将二者本身的自我解释合为一体的制度与实践。它们以或此或彼的形式，似乎成为西方自由主义民主社会之背景的一部分。然而这种联系有时似乎比乍看起来要更为复杂也更为暧昧，这主要是因为现代民

主政体本身就是这样一种现实，它比通常所承认的要更为复杂也更具张力。理解市民社会 / 国家的区分以及该区分得以呈现的方式，这是若干此类张力得以浮现之处。

A. 中世纪的“社会”概念是在西方发展的过程中变得举足轻重的概念之一。其重要之处就某种意义而言，是一个否定性事实：即，社会不是根据其政治组织加以界定的。潜在的问题是：什么赋予一个社会以同一性？如果没有它们，社会就不再是社会或者变成全然不同之物的那些特征究竟是什么？在许多不同的文明与时代之中，这些问题都在政治结构方面予以回答。对于希腊人和罗马人来说，“社会”的同一性通过其 *Politeia* 即其政治体制加以界定。在帝国统治之下，即便保留着权威来自人民的行为这一虚构的说法，统一仍旧源自对于权威的共同服从。现在，一个“社会”则通过其政治组织予以界定，就此而言，它基本上被政治权力所渗透。它缺少一种原则去抵抗君主政治权威的渗透力。单纯从政治上予以界定几乎不是这种暴君权力统治的充分条件，这恰如希腊的城邦所证明的。相反，假如权力增大的条件曾经成熟，那么对这种权力进行某种限制的基础则是不足的。

与古代的种种概念不同，中世纪早期所发展的观念是这样一种“社会”观念，政治权威只是若干机构中的一个。例如国王的权威在小范围内是主要的，但在大范围内是次要的。这种思想，即“社会”并不等同于其政治组织，可被视为一种极其重要的区分，它是后来市民社会概念的来源之一，也是西方自由主义的根基之一。

B. 该区分经由拉丁基督教世界最为重要的特征之一进一步得以扩大，此特征就是教会是一个独立的社会这一思想的发展。原则上讲，基督教世界的居民便是基督徒。但这同一类人

被组织进两个社会中，一个是世俗社会，一个是宗教社会，而任何一个社会都不轻易服从另一个。当然，这是用来解释永久争斗的一种习惯说法，而这种为了某一方或另一方而提出的过分要求，则包括没有来由地把大部分权力（Potestatis Plenitudo）归结给英诺森三世（Innocent III）^①一方的教皇权威。但潜在共同的理解保留在杰拉西乌斯（Gelasius）^②对于“二权”（Two Swords）的界定之中。权威的来源有两种，根据不同的目的全都由上帝所授予。每一种权威为了某些目的服从另一种权威，而为了另一些目的又凌驾于对方之上。西方基督教世界就本质而言是双焦的（bi-focal）。

与这两种普遍的特征共存的，还有中世纪政治调解（arrangements）的若干特殊方面，事后看来显得不同寻常。

C. 其一是主体权利这一法律观念的发展。这关系到封建式权威关系的特殊性质。从半契约的眼光可以看出这种臣属关系。上级对下属也有义务（obligations）。对属于他份内的这些义务加以拒绝，这是一种重罪，同家臣受的处分一样大。所以下属被视为义务的受惠者，这些基本权利被他们作为一种财富来享有。这就是西方主体权利观念的由来。它在被 17 和 18 世纪的“自然权利”理论互换之前，本来是一种纯粹的实在法（positive law）的观念。但它指的是中世纪的君主们面对的一种社会，该

英诺森三世（1161？—1216），意大利籍教皇（1198—1216），同时也是一位伟大的神学家和寺院法学家，召开第四次拉特兰会议（1215），使教廷权力达到鼎盛时期，发动众多的教会改革运动和两次十字军东侵，中世纪欧洲教皇获得极为重要的地位，在很大程度上归功于他。——译注

圣杰拉西乌斯一世（？—496），出生于非洲的教皇（492—496）在其书信中主张神权、王权彼此独立，均为上帝所授。杰拉西乌斯二世（？—1119），意大利籍教皇（1118—1119），在世俗统治者有无神职任免权问题的争端中被下狱，两次被神圣罗马帝国皇帝亨利五世逐出罗马。——译注

社会部分被界定为一系列的权利和义务，这迫使他们必须为重大的变化赢得必要的同意。这一点，伴随着（D）相对独立、自治的城市的存在，带来了（E）中世纪政体的标准政治机构，在此机构内，一位君主依靠等级主体（body of Estates）断断续续、并不确定的援助进行统治，这些主体不得被时而不时地召至一处，而君主则提出他控制和从事战争所需要的资财。这种两头政治（dyarchy）构成了另一种纯粹世俗的二元主义，它将政治机构与整个社会联系起来。

我们能看到我们的根基全在于此。但它并不保证我们能够无忧无虑地走向现代自由主义民主政体。在我们与那个时代之间，存在着席卷欧洲大部分地区，试图建立“绝对”君主政体的早期伟大的现代尝试。国王们在不召集各等级人士的情况下便有权筹集税款，他们靠这些资财设立了正规军，而这些武装力量反过来又使国王的权力很难遭受挑战。在1680年左右，这种状况看起来像是未来的浪潮；它当时一定很像是这样的：只有这种国家才能在军事上有效。此外，种种有影响力的理论证明了这种政治社会的新模式是合理的。一方面，支持君主权力的罗马法概念成为主流。另一方面，博丹（Bodin）^①与霍布斯（Hobbes）^②发展了一种君权概念，它完全削弱甚或取代了中世纪对于社会（A）的理解。这一概念认为一种社会为了从根本上生存，必须由君主权力掌管，而君主权力不受任何其它权力限

让·博丹（1530—1596），法国政治哲学家。其《国家论六集》（1576）认为主权产生于人类的需要，家庭是国家的基础，国家只是那些承认制定法律的权力属于某个人或一部分人的家庭联合体。国民的天职就是服从。他还认为有必要在法兰西建立一强大君主政体。——译注

托马斯·霍布斯（1588—1679），英格兰哲学家，法律观点受培根和博丹影响，《利维坦》（1651）认为教会权力应属于世俗权力，并认为国家的形成是唯一能取代自然状态（会导致无政府状态）的形式。——译注

制。换言之，社会对其政治组织的认同以一种明显青睐专制主义的形式卷土重来。A 的种种重要痕迹出现在社会契约理论之中，在该理论那里，社会被赋予了先于政府的存在，这是格劳秀斯(Grotius) 和普芬道夫(Pufendorf)^② 的观点。这也正是霍布斯想要压抑的契约论的特征。然而，即便是在格劳秀斯和普芬道夫那里，“服从的契约”仍被视为设立了绝对的权力，社会自此以后就没有法律依靠与之抗衡。

与此同时贯穿了这一时期的，是教会的附庸国化正发生在许多新教国家，而且恰恰是基督教世界的分化，暗中削弱了 B 的中心思想，即，任何人都属于一个单独的可选择的社会。

恰如我在上文所说的，“绝对的”君主政体在专制主义中运用起来实际上是相当受限制的，这可见于 20 世纪独裁政府的情形，它们废除了 D 和 E，但仍被 C（已经确立的权利传统）所限制。当然，没有什么能保证如果专制政体寻求更进一步的发展，C 反过来不会被腐蚀。18 世纪改革思想的重要潮流（倾向于“开明的专制主义”，以求在理性的路线上重组社会）敌视传统的权利，并以理性为名希望这些权利被撂到一旁。但专制政体无法自然发展。暗中削弱它的是军事力量，而军事力量的背后是那些最初处于劣势的力量在经济上的成功，这些劣势力量以另一种更具共识的模式运作，特别是在英国和低地国家。就此意义而言，18 世纪末也许与 20 世纪末有相似之处。

格劳秀斯（1583—1645）荷兰法学家，《战争与和平法》（1625）奠定了当代国际公法的基础，认为人们的行为受自然法约束，在自然法的基础上，制定一个无论何时何地都适用的清楚的法典很有可能。——译注

塞缪尔·冯·普芬道夫（1632—1694），德国法学家，在《自然法与万国法八集》（1672）中扩展了格劳秀斯的理论，建立了基于自然法的公法、私法和国法的完整体系，反对霍布斯的观点，认为自然状态是和平的，而不是战争的。——译注

围绕这另一种模式，许多反专制主义的学说得以具体化。最杰出也最具影响力的是洛克（Locke）的学说。某种意义上他改写并更新了 A 和 B，并以一种新的形式将其引入政治理论之中。A 以空前强有力的形式回到洛克的学说中，它将政府界定为一种信任。^[3] 社会先于政府而存在；它产生于第一种契约，该契约使个体脱离自然状态。然后这种新的实体设立了政府。这种政府可以被界定为至高无上的，但实际上是与社会保持信托关系。如果政府亵渎社会的信任，后者就将追回前者行动的自由。

然而洛克也重新引入了 B 的一种变体。在所有政治社会之前，人类组成了一个共同体。他们在自然法下组织自身，而这自然法是上帝吩咐给他们的。^[4] 换言之，我们通过共享自然的权利，组成一个共同体。事实上，该共同体被界定为 C 的一种变体，现在被书写到事物的秩序之中，而不是仅仅铭刻入实在法之内。任何特定的政治社会都必须尊重这一更高的法则，既然设立它的人也受制于它，他们便无法转移他们不具备的种种权力。

当然，洛克仍旧在传统意义上使用“市民社会”一词，其同义语是“政治社会”。但他为下一世纪新的、对照鲜明的意义的出现奠定了基础。这种对照兴起于 18 世纪反专制主义的学说，却是以两种不尽相同、甚至某种程度上相互对立的方式产生的。这两种形式，一种脱胎于洛克将人类视为前政治的共同体（pre-political community）这一尚未成熟的观念。洛克的自然状态不是霍布斯所描摹的破坏性场景，但它缺少安全感，这也就是人类被驱使着设立政府的原因所在。而另一个方面，它也是后来所谓的“文明”的内部所发生的伟大进步，是经济发展、劳动分工、货币发展以及财产积累所具有的可能性场景。这种观念可能曾经在 18 世纪发展成为一幅人类社会生活的图画，其中非常有价值的部分

发生在一个前政治或非政治的领地之中，充其量只是处于政治权威的庇护下，而绝无受其指导之意。

还有另一个可资对比的来源，我们也许会极容易地认同于孟德斯鸠。他在《论法的精神》中对于“君主制”的描画，提供了另一种反专制主义的理论，并替代了洛克的学说。与洛克不同，他假定了一种不可撼动的强有力君主制政府。核心问题在于这种政府究竟是不受约束并转向专制主义的，还是受制于法律。然而，除非存在着在这种法律中占有一席之地并随时捍卫之的独立实体，否则的话，法律的限制是无效的。法规与“中介实体”（*corps intermédiaire*）生死与共。二者相互支撑。没有法律，像最高法院（*Parlement*）这样的机构或是像贵族这样的阶层就没有地位；而没有这样的机构和阶层，法律就没有有效的捍卫者。自由君主国（对孟德斯鸠来说这是一种赘述，因为不自由的君主国是一个专制国家）作为一种平衡，存在于强有力的中央权威与它必须调停的种种连锁式代理机构与社团之间。

孟德斯鸠的理论从洛克的学说中汲取了传统的不同要素。它基于中世纪政体的 C、D 和 E 的要素。的确，在法国持续几世纪之久关于专制政体之兴起的辩论，被视为在一个连续性学说（*a doctrine of continuity*）之上留下了古代政体的印迹，该政体最初由法兰克征服者承继下来，反对源于罗马法的模式。孟德斯鸠认为自己重新系统阐述了“日耳曼人”的状况。在谈及他所敬慕的英国政制时，孟德斯鸠说它们源自古代的日耳曼人。“这种优良的制度是在森林中被发现的”（*Ce beau système a été trouvé dans les bois*）^[5]。他完全不必涉及的是 A 和 B。社会不是独立于其政治体制之外被界定的。相反，自由社会便等于某种这样的体制。

虽然中世纪政体对孟德斯鸠而言有其重要性，但就这方面而

言，他更像古人那样思考问题。城邦也同样在政治上予以界定。恰恰是我们使用的这些术语表明这是一种同义反复。对事物的这种看法并没有为区分市民社会与国家留下空间。而这种区分对希腊人或罗马人而言，会是难以理解的。孟德斯鸠和他同时代许多反专制主义者一道，钦慕古代的自由。但他并未把这一点变成替代专制规则的他本人的模式。他的天才更在于他已然明确表达了第三种标准，这种标准在某种意义上相对于城邦，对参与者而言仍然是关于自由和尊严的圭臬。君主政体与共和政体是对立的，因为后者假设了“美德”（*vertu*），即对公共利益（*public good*）的忠诚，以及严格的民德（*austere mores*）与平等；而君主政体要求赋予个人的权利和特权以鲜明意义，并且靠与“名誉”（*honneur*）密切相关的地位的差别、财富和权力的展示而繁荣兴旺起来。在古代的共和政体中，爱国的美德是使社会保持自由的驱动力，因为它引导人们至死捍卫法律以抵抗内部与外部的威胁。在现代君主政体中，人们自身权利和地位的鲜明意义就是自由的保护者，因为是它使得特权人士抵制皇室的侵犯（*encroachment*），并耻于服从任何违背其规范（*code*）的命令。

所以在保留社会的完全政治性的定义（像古人一样）的同时，孟德斯鸠为市民社会/国家的区分设下了基础，这种区分迥异于古人。他是通过将社会视为中央权力与一系列已经确立的权力之间的一种平衡，来做到这一点的。

这两种反专制主义的学说都反映在最终出现于世纪之交的这种区分里，并在黑格尔的《法哲学原理》一书中见到最著名的陈述。但事实上，它们在新的市民社会概念中如坐针毡。两种学说之间，以及在一个可以用这种新概念加以阐明的自由社会的不同模式之间，存在着一种张力。

3

于是有两股潮流一同汇入“市民社会”。在我选择两个符号（也许有点随意）去代表它们之后，让我们将其分别称为 L-流与 M-流。此处我想标明这种趋同（convergence）倾向，并突出某些张力关系。

我称之为 L-流的核心特征乃是详尽阐述将社会视为一种超政治的现实这一更富意义的观点。这种阐述的某一层面直到最近还主导着对于“市民社会”之特性的讨论。这是社会作为一种“经济”（economy）这一描述的发展，而这种“经济”作为生产、交换以及消费等内在相关行为的一个整体，具有其自身内在的动力以及自治的规则。这在 18 世纪由重农主义者，更确切地说，是亚当·斯密（Adam Smith）的著作得以具体化。此处所卷入的思想革命究竟有多伟大，可以用该术语意义的转变来加以衡量。“经济学”（Economics）字源学的意义是家务管理的艺术；它指的是精明管理这一特定的领域。“nomos”（法则）是管理者即户主或 oikos（家庭）的主人所强加的。开始把整个王国视为像家庭一样，需要按照这种方式“管理”其生产与消费，这种思考本身已经包含一种革命。它使得我们跃入“政治经济学”之中。不过，这场重要的革命是将这一领域视为在某种意义上组织着自身，并遵循着自身的平衡与变化的法则。现在“nomos”在单词中的用法与它在“天文学”（astronomy）这一术语中的用法越来越类似，即引导我们去参照一个具有因果规律的“自治”领域。于是现代“经济”作为具有自身内在组织的领域，诞生了。

这便赋予社会（被视为享有超政治的同一性）这一观念一种新的扭曲和一种新的力量。“经济”现在界定了社会生活的一个维度，在那里我们行使社会的功能，而该社会暗中完全外在于政治

的轨道。当然，这门新科学应该如何自治，就此问题，其实践者们存在着分歧。即便是亚当·斯密也喜欢更多的国家管理，远甚于他今日获得的令名美誉所能允许的程度。但这场思想革命毕竟允许我们提出了经济自治的问题；如果没有经济由自身规律来治理这一观念，那么该问题就还提不出来。现在所有人都用这样的词思考问题，干涉主义者（interventionist）和自由创业者（free-enterpriser）也是如此。他们的差别只在于对于失控的流通可能产生的后果的估计上，以及对于需不需要补救或多或少的激进行为的估计上。甚至马克思，实际上特别是马克思，已经提出了关于不加限制的流通的理论。这是一种灾难性的构想（scenario）在《资本论》中得以展开。

这为市民社会新概念的内容，至少是 L 层面，提供了重要内容。它出现在黑格尔的系统阐述中，在那里自我管理和企业家的经济在社会的这一层面，被置于核心位置。马克思采用了黑格尔的概念，并将它几乎完全还原至此，而且部分由于马克思的影响，“市民社会”才这么长时间以来纯粹是用经济学术语加以界定的。但这集中体现了黑格尔概念本身的贫乏。这也使某些东西应归功于 M-流，以致他的市民社会包含着参加有意识的自我管理的各种团体——即社团组合（Corporations）——它们也以自身的方式被整合到国家中去。

但是当我们关注这两种潮流之间的张力关系时，我在后文要回到这一问题。而此时此刻，重要的是必须看到，即便在我所称的 L-流中，经济也不是唯一的成分。18 世纪同样具有巨大意义的是有自己“舆论”的自治公众的发展。

这包含着对“公共”（public）这一观念一种相当新的用法。该术语不仅仅客观地或从一个外在者的视角指出了什么是共同

关心的事情，而且还指明了什么被一致认为是共同关心的事情。所以“公共”就是与整个社会有重要关系的，或属于这整个社会的，或附属于社会借之作为一个实体聚集起来并进行行动的那些工具、机构或场所的东西。所以清楚说来，社会的政治机构就是公众，是其执行部门，是其立法权力的所在地，也是他们需要的无论什么样的集会空间，其范围包括从公民大会（ekklesia）聚集的地点（agora）直到国王实行统治的宫廷。这些地方是人们所称的公共空间的所在地。

18 世纪有关“舆论”的新观念确定了公共空间一种迥然不同的模式。通过有教养阶层之间的报纸、评论和书籍的流通，以及沙龙、咖啡屋、还有（某种情况下的）政治聚会中零零散散、规模不大的面对面交往，由此产生了一种民族感，或者民族感的书面片断，一种应该称为“公众的”舆论。公众舆论正如最初被理解的，即便在我们自发地表示同意的地方，也并非仅仅是我们私下的个人观点的总和。它是在争辩与讨论之中得以详尽阐述的，并被我们诸色人等作为共同执掌之物加以承认的。这一共同承认的要素便是在较强的意义上使公众舆论成为公众的。

这同样赋予它一种力量，一种在历史上全新的力量。其新的侧面是它关系到我们的关怀：公众舆论完全是在政治机构的渠道与公共空间之外得以形成的。更激进地说，它在任何属于权威的渠道与公共空间之外发展着，因为它同样独立地外在于欧洲社会的第二个中心，教会。当然，政府习惯于面对由教会所明确表达的宗教舆论的独立权力。全新之处在于这种舆论将自身展示为社会的舆论，但不是通过任何官方的、已建立的、等级式的规定机构（organs of definition）加以详尽阐述的。^[6]

同经济一样，公众舆论也在这里止步不前。虽然某些思想家

曾设想一种在开明意见上自行结盟的专制统治，但实际上从长远观点看，自由舆论与专制权力相互并不协调。而公众舆论恰恰无法被遗忘，所以当代的专制政府被迫使着不但去压制公众舆论，而且还伪造它。官方报纸撰写社论并报道会议和决议，据称这些言论全都是从个别的作者与发起者那里自发产生的。精心策划这一切的人必须隐藏在幕后。这便是公众舆论的威望所在。

自我调节的经济以及公众舆论，这就是社会能够在政治机构之外达成某种统一或合作的两种方式。它们提供了洛克思想的主干，而又反过来具有中世纪思想的根基，即，社会有外在于政治维度的自我同一性。似乎结果是，政治权威应该尊敬其得以呈现之领域里面社会的自治权。这包含着对该权威的一种新限制。在基督教世界中，它总是被理解为在这种或那种程度上受到教会的限制；而且还受制于归诸个人或社团的各种权利。但政治在以前是世俗的社会目标能被阐明并得以实施的唯一领地。当这些非政治的社会同一性的新领域达到可以承认的程度时，情形便不再如此。

诚然，公众舆论的新空间，经由印刷品的媒介作用，能够成为更加激进之挑战的源泉，这种挑战在政治机构自身熟悉的领域内质问其最高权力。以前不证自明的是，社会通过传统上并且是在传统上已经确定的政治中（而且只有在那里——无论是宫廷、议会，还是二者的某种结合），来确定他们的政治同一性。非官方压力的施加方式可能是通过煽动行为和出版小册子，但是这并未向下述原则提出挑战，即，确定政治目标的官方场所位于已经建立的团体之中。由于公众舆论新空间的发展，更为深远的主张开始形成。试举一例，已经有观点认为^[7]，在 18 世纪初期的美洲，一种新的话语形式便已出现在报纸和小册子上。作为一种话语，

它暗中硬行赋予这种靠印刷业维系的空间以权力和责任，以确定人民的目标，并呼吁已经建立的团体指控对这些团体的悖离行为。该话语倾向于传统的共和政治的辩论术，然而在这熟悉的外表下，一种全新的方案正在推行。在共和政体的社会里，人们的确批评而且控制着他们的官员，但在埃克雷西亚（*ekklesia*）或者全体大会中他们全都聚在一处。这本身就是一种统治团体，即一种基本的团体。现在，聚集起来的人群的各种权力被硬行交给了一种新的以印刷业为媒介的公共空间，而这在任何传统的机构中，或者更确切地说，在任何一种碰头会议里面都无法体现出来。社会的政治同一性转移到一个前所未有的场地。无论这种分析是否适于 18 世纪英国在美洲殖民地的特点，类似这种转折的东西对于现代民主政体的自我理解，显然是至关重要的。

这种关于经济和公共空间各类思想的聚集，构成了判然有别于国家一词的“市民社会”新观念的一支。它包含公共场所，但不是政治上结构化的领地。第一种特征是基本的：市民社会不是私人领域。亚里士多德将 *polis*（城邦）与 *oikos*（家庭）区分开来，只有前者是公共领地，黑格尔在“伦理”篇（*sittlichkeit*）区分了三个术语：家庭、市民社会与国家。市民社会并不等同于第三个词，城邦，但它也不等同于第一个词。这便是为何我在上面说，在第 1) 种意义中对于市民社会的任何界定（简单等同于脱离国家监护的自治社团的存在）都拙于公正评判该历史概念。这界定了公众社会生活的一种方式，不仅仅是私人飞地的一种聚集。

这种市民社会观念，即 L 变体，能够引发激进的政治希望：有时是一种反政治的希望。甚至洛克亦将政治机构视为一个社会的流溢物（*emanation*），该社会在某种意义上已经是政治的。

因为人们业已行使其权力去共同实施自然法，但还仍旧未能拥有政治机构。随着这一概念的日益丰富，我们能详尽阐述下面这种观点：社会有其自身前政治的生活与统一体，而政治机构必须为之服务。社会有权利与权力去设置并取消政治权威，这取决于政治权威是否为社会服务。

这便是托马斯·潘恩（Thomas Paine）的激进信条。而美国人在其独立战争中，以一种较少激进变化的方式奉行着该信条的类似物。它之所以较少激进，是因为有 13 个殖民地的政治当局作出了反叛的决定。正式设置的下级权力机构可以违背最高当局的信托关系而进行反叛，这一早期的现代思想 [例如，合法要求反抗暴君（*Vindiciae contra Tyrannos*）这一重要观念] 亦用来证明那种反叛的合理性。美国人认为自己是反对侵占已经确立的权利而战斗。但事实上，他们采用的语言“我们，人民”有更为激进的影响。似乎从 L 变体可以得出革命性的结论：人民具有一种同一性，他们有各种意愿，甚至可以说，具有一种意志，外在于任何政治机构。他们以这种同一性为名，如果顺从这种意志，就有权建立或取消这些机构。在西方的社会概念里（能以不同形式上溯至中世纪），这种焦点的二元性最终采用了其最具革命性的阐述。

这已然成为现代思想的常识。从 1776 年到现在，民众的前政治的同一性这一观念已经采取了一种更新颖而且更有力的形式，即民族的形式。现在我们把这种设立或取消各种机构的权利视为自我决定的权利时，今天没人胆敢在原理上否认这一点，不管它在实践中会受到何等的压制。

然而激进的希望也能采取一种反政治的形式。人们可以梦想非政治的社会领域变得日益自治、日益自足。走向极端的话，

它会提供一种没有政治的社会想象图景，在那里，对于人的统治让位于对于事物的管理，这恰如圣西门所描述、恩格斯所追随的那样。在较少极端化的形式里，人们能够希望存在这样一个社会，在那里，工业与商业的发展将在越来越大的范围中使人们联合起来，和平共处，并因而大量降低政府的作用，同时减轻其监督功能，并且废除战争。

我在上文所描述的 18 世纪的多种发展，为我们提供了经济和公众舆论的概念，也形成了“文明”的概念。一个“文明的”社会之所以部分是文明的，是因为其政治构成——而且诚然，该词在某些层面取代了早期的法国说法“*l'état policé*”（文明国家）。但是“文明”包含较之多得多的内容，它需要安定、启蒙、生产的发展、艺术与科学，还有完美的道德观念。与其它社会以及欧洲本身的过去相对照，现代欧洲自我界定为文明的，在此过程中，和平生产的美德大幅度膨胀，而古老的武士美德则被视为不合时宜。当欧洲社会背离这些曾经陪伴它们的美德以及荣誉感时，它逐步走向完善。但也正是这种荣誉感，赋予了政治生活以内在价值。对于和平的生产力这一新的社会道德规范而言，恰如我们在功利主义者那里所看到的，政治机构具有纯粹工具性的意义。我们对这些机构的需要越少则越好。

于是，当社会这一观念具有前政治或非政治的同一性时，两种判然有别的政治希望由此产生。其一走向自我决定的标准；其二则朝向将政治边缘化这一目标。所以此刻我们能看出为何 L-流不是能够培育市民社会新概念的唯一潮流。说这两类希望分别以各自的方式削弱了市民社会 / 国家的区分，这并不恰当。当然它们这样做过。激进的自我决定以某种假设的共同意志使国家淹没于社会之中；而边缘化的目标则试图尽可能密切地靠近无政府状态。

但远更重要的是，这两类希望也对自由构成一种威胁，而市民社会 / 国家的区分最初是被引入到反专制主义思想的语境中的。再次出现的对于自由的一种威胁，来自后来被称为普遍意志的政治。正如卢梭所详尽阐述的，这种压力思想使得独立于所有政治机构之外的人民意志的观念融入古代共和政体的伦理规范之中，并从前后两个方面汲取力量。卢梭恰恰是在社会契约即由意志构成社会这一非古代的思想之中，吁求前政治的状态，这同样可见于他对于作为心声的自然的理解之中。他在一种透明的面对面的政治社会的理想之中，吁求古代的德性这一伦理规范。当然，这后来在现代社会中作为无法实现之物而退出想象的视野。所遗留下来的是大众意志（popular will）这一概念，作为所有政治机构和权威的最终正当的理由。

对于市民社会最为彻底的解构是在 20 世纪，其实行者以这一观念的某些变体及后继者为名，特别是以民族和无产阶级的名义。一种奇怪而且令人恐怖的倒退已经发生，而根植于前政治的社会概念的一种思想，现在能够证明使生活完全服从政治改革的事业是正当的。而在较少引人注目的形式中，国家的权力时常通过把自身定义为民族意志的工具而得以增强。

但是，使政治边缘化的政治还以更微妙的形式被视为对自由构成一种威胁。当“政治正在被边缘化”这一名目下的社会领域成为自我调节的经济领域时，情况尤其如此。因为在这一领域内，整个社会里的事物的部署不是来自任何集体意志或者共同的决定，而是经由一只“看不见的手”。将我们的集体命运听任盲目的经济力量的摆布，这可被描摹为一种异化。在此基础上，所有那些虔信政治生活本身是好的这一理想的人，将会把政治的边缘化视为抛弃了生活中最有价值的东西，是从公众

逃入更为狭窄也更为无意义的个人安逸的小圈子里，用托克维尔的话说是寻求“微小的和庸俗的快乐。”^[8]

发展了异化理论的马克思，其本人赞同他自己没有政治的世界这一说法。托克维尔则道出了最具影响力的观点，在他那里，L 理论所产生的在两类希望中都内含着的危险已经得到探究和叙述。他认为，包含普遍意志的现代民主政体能蜕化为一种“温和的专制主义”（despotisme doux），^[9]在那里，市民深深受害于阻碍其发展的监护权；这是从公众转向私人的原因和结果，尽管它诱人，却也表现出市民境界的降低。

那些因而不满意市民社会观念的 L 变体的人，就会被引而转向孟德斯鸠。托克维尔可被视为 19 世纪最伟大的孟德斯鸠的信徒。不过黑格尔在他对 L 变体的不满中，已经利用了孟德斯鸠的观点。黑格尔，像他身后的马克思那样，无法相信一种自治的、不用调整的经济领域会有良好效果。他创造了他本人关于市民人道主义信条的变体，即，市民的生活有其自身的价值。与此同时，他关于现代生活的理论，有别于古人，反对着这种非政治的公共领域的有差别的发展，把我们联系到我们自身孤立的、非政治的同一性。其结果便是黑格尔式的市民社会概念。这是一个孤立的领域，但不是自足的。不但其构成的经济程序需要调整（部分在市民社会内部进行），而且这种社会只能通过融入更高级的国家统一体，例如，在政治上被组织化了的社会，才能逃避解体的命运。

黑格尔在他的市民社会概念中结合了 L 与 M 两股潮流。重述一次，如果 L 概念反对有关社会的非政治方面的思想，那么孟德斯鸠的贡献就在于描绘了这样一个社会，它是由其政治组织加以界定的，但在那里，这种状况在宪法上是分散的，即在许多独立的源流之间分配着权力。此处同样重要的是，存在着

出于非政治目的的若干独立的社团。但这些社团的意义不在于它们形成了一种非政治的社会领域，而在于它们为政治体制之内权力的分裂与多样化构成了基础。相关之处不是它们外在于政治体制的生活，而是它们被整合到政治体制之内的方式，以及它们在其中具有的份量。

于是，黑格尔的政治社会的不同要素开始在国家中发挥它们的作用，产生不同的等级，并构成有差异的宪法的基础。这些宪法的准则（formula）部分受到孟德斯鸠的启发。借这种方式，我们既避开了普遍意志的国家不具差异的同质性（黑格尔认为这必定导致暴政与恐怖），也逃脱了盲目的经济力量不加调节而最终自我毁灭的作用（似乎曾威胁过英格兰）。

经由托克维尔，孟德斯鸠的传统甚至更为清晰了。抵制温和的专制主义的唯一堡垒就是社团。各类自发的社团都是有价值的。但它们的意义在于，它们赋予我们自治的趣味和习惯。所以，带有政治目的的社团是根本性的。然而如果它们真的成为自治的场所，它们必须是非巨型的（non-gigantic）和为数众多的，并在政体的诸多层面存在。这本身就应该非中心化，以便自治也能在地方层面而不仅仅是国家层面得以实践。如果前者逐渐消失，后者也会身临险境。“在民主国家里，社团科学乃是科学之母。”^[10]

4 所以我们的市民社会概念是错综复杂的。它是两种判然有别的影响，我称之为 L-流和 M-流的混合物。它在前面第 I 部分结尾处明显超越了最起码的第（1）种定义。然而由于其双重的来源，它在其它两种定义之间摇摆不定。不过为了解构一种专制主义政权，这些定义中的任何一种都会跃跃欲试。但当

我们询问市民社会的概念如何关系到西方自由民主制度的自由时，我们发现一个更为复杂的叙事。

现在我们能明白为何我在开始讨论的一个问题，即，我们在西方是否实际上具有一个行之有效的独立的市民社会，是并不能轻易作答的。除此之外的另一个原因在于下面一件事实：这种独立包括什么，对此有相当不同的界定，而这些定义在我们两股潮流的传统之中都有同样强有力的理由。更难于回答的是这一问题：市民社会的概念在将来捍卫自由时必须发挥什么作用。

正因为市民社会在有关西方自由的复杂的思想背景与制度背景中所占有的地位，认为它几乎注定有某种作用是引人入胜的。对西方传统而言，市民社会与国家之间的区分的确重要，这不仅仅是因为这一概念在更早的西方历史中根深蒂固，更为特殊的原因在于它对不同形式的反专制政体的思考来说，已经必不可少。诚然，它的存在和相关性有赖于西方改革式专制主义（在 17、18 世纪被称为“组织良好的警察国家”^[11]）的发展过程。它在城邦或者中世纪政体的语境中是没有意义的，在许多传统的非西方政体中同样如此。人们也许会说，市民社会是在面对西方传统中暗含的对于自由的特殊威胁时，作为一种必要的捍卫工具而产生的。但是现代国家仍旧被引领到动员并重组其主体的生活这一职责方面，确切地说只有就此范围而言，那种市民社会 / 国家的区分才被确保具有一种持久的相关性。

因此人们可以争辩说，市民社会 / 国家的区分对于下面一个问题所持的看法是必不可少的，即，保留自由的究竟是什么。但是，这种区分也一直遭受被假定出来的更为简单也更为醒目的自由社会的定义的排挤，而这些定义反对普遍意志或者无政治领域的思想。要使市民社会的观念成为人们政治话语的核心，应

该抛弃这些迷惑人的清晰的套语。

然而，认为这些比较简单的定义不尽如人意者（如我所为），以及想要重提市民社会的人，将发现它不是一种统一的思想。它利用了两种不同的源泉。两种源泉都深密交织于我们的政治传统与生活方式之中。我们接受哪一种市民社会的定义，对于我们描绘自由社会以及我们的政治实践来说，将具有重要影响。

事实上，我们今日的选择不仅仅存在于 L 与 M 两种变体之间。L 思想的力量太过巨大也太过突出，以致于不能完全否定。它似乎存在于两种观点之间，一种观点认为市民社会几乎只关注 L-流，另一种则试图平衡两种潮流。在第一个范畴里，落下的是那些处于右翼的“社团主义”政治批评家，他们旨在击退国家的权力。第二个范畴中可以发现托克维尔的当代追随者们，这其中某些人与那些使人眼花缭乱的空想家们一道，最终成为从事生态保护活动的左翼分子，但他们也遍布许多西方社会的中心地带。我希望在上文的讨论中能产生一种印象，即，平衡两种潮流的第二种观点远远优于第一种观点；再者，第一种观点时常有危险沦为有关前政治的自由的较为简单的方案的牺牲品，而这些方案最终会颠覆这种区分，或者使该区分反击官僚权力的力量归于无效。在任何情形下，这都是我乐于争辩的。然而此处篇幅有限，也许是能力所不逮，我只限于提出这一点。

注 释

- [1] 以极为明澈的方式同时讨论这两种困境的著作，参见 John Keane, ed., *Civil Society and the State*, London: Verso 1988. 市民社会传统通过葛兰西的著作，已经部分调和到左翼思想家的行列中，葛氏有比马克思更为丰富的概念，而马克思更从黑格尔那里受益匪浅。还应该说的是，专心于技术功效的官僚机制带来了“生活世界的殖

- 民化”，关注此一问题的左翼人士并不仅限于“绿党人”。已经探讨这一问题而且完全不是“绿党”成员的一位著名理论家是 Jürgen Habermas。参见他的 *Theorie des Kommunikativen Handelns*, Frankfurt: Suhrkamp 1981.
- [2] 在此语境中对于东欧的讨论，参见 Jenö Szücs, “Three Historical Regions of Europe”, and Mihaly Vajda, “East-Central European Perspectives”, in John Keane, ed., *op. cit.*。
- [3] 参见 *The Second Treatise of Civil Government*, Paras 221–2, in Peter Laslett, ed., *Locke's Two Treatises of Government*, 2nd edition, Cambridge: C. U. P. 1967, p. 430.
- [4] 参见 *Second Treatise*, Para 172, 该处洛克谈到“人类统一到一种团体与协会之中的共同纽带”，见 Laslett, *op. cit.*, p. 401.
- [5] *de l'Esprit des Lois*, Livre XI, chap. 6, in *Œuvres Complètes*, Paris: Seuil 1964, p. 590.
- [6] 有关这一全面发展的有趣讨论见于 Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Berlin: Luchterhand 1962.
- [7] 此处我使用的有趣讨论见于 Michael Warner, *The Letters of the Republic*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1989.
- [8] 参见 *Democracy in America*, Vol II, p. 332.
- [9] *Ibid.*, p. 331.
- [10] *Ibid.*, p. 118.
- [11] 参见 Marc Raeff, *The Well-Ordered Police State*, New Haven: Yale University Press, 1983. 当然，该词不是在其 20 世纪的意义使用的。“Police”译自 18 世纪的德文“Polizei”，后者适用于安排其主体的生活的国家行为，而不是指向压迫性的暴力。

本文英文标题为“Invoking Civil Society”，载于芝加哥跨文化研究中心论文专刊第 31 号(1990)，此次译出时略有删节。译者翻译过程中，曾参照吴予所译查尔斯·泰勒的《公民社会的模式》载于《国外社会学》1994 年第 2 期。

查尔斯·泰勒著李保宗译

公民与国家之间的距离

1 我们要怎样才能跨越公民与国家之间的距离呢？在这时代中，经常有人会以焦虑的口吻提出这个问题。他们觉得现代的国家越来越无动于衷，越来越不能满足公民的需求与欲望，越来越受到自己内部的权力运作、官僚程序、或精英政治所左右。“距离”所象征的意义，是表示政府机关已经与普通公民脱节了。换言之，公民觉得自己越来越无力影响政府的作为，也无法使自己的声音为政府所倾听。在过去半个世纪中，这个问题是否变得更糟似乎仍可讨论，但毋庸置疑，这确是当代西方民主国家的状况。不可否认的是，许多人觉得这个问题确实存在于当代西方民主政治中，而这种感觉本身也确实对我们的民主政权构成了相当的威胁。例如，它使得许多人对政治避而远之，不再参与，甚至不去投票，而最终使得这个制度的合法性大不如前。

这是“距离”的一种意义，它显然是负面的。然而，有时人们想对同样问题如无动于衷的政府作出反应，但他们不是设法改进权力机构对公民需要的敏感度，反而是想大幅削弱政府所扮演的角色。这是由某些右派政治运动，尤其是英语世界所提出的

补救之道。最典型的范例便是英国撒切尔式的保守主义理念，或是由美国共和党国会议员所提出的新版“与美国定契约”的计划。换言之，这些人希望拉大公民与国家间的“距离”，即他们想大幅减少政府对人们日常生活的干预。他们的目标是“让政府别找麻烦”，让人民“过自己的生活”。这是他们所广为宣传的两句口号。

我们不清楚他们是否有切实可行的计划，但我以为这条路最终是行不通的。不过我暂时还不想对这个问题预下判断。事实上，的确有人希望顺着这条路走。因此，“距离”在政治领域中的形象并不一致。

在这两种形象的运用背后，其实存在着两种民主自由社会的构成模式。现在所有人都同意，政治自由的关键乃在于一个积极主动的“市民社会”。在这个社会中，公民通过政府控制之外的各种组织与活动来相互连系。然而，共识也仅只于此。有一种观点认为，市民社会的唯一角色便是限制国家的权力，界定出一个国家权力起作用的领域，从而划定国家的界限。另一种观点则认为，虽然市民社会的消极限制功能不可忽视，但其结合公民与国家的功能也同样重要。它为公民得以共同努力来影响政治活动的运作过程提供了一条管道。托克维尔（Alexis de Tocqueville）针对民间组织在美国民主运作中的角色所发表的一篇重要文章，是这种观点的典范说明^[1]。

在任何有所作为的市民社会中，都存在着两种机制。自从18世纪以来，相关议题的著作便对这两种机制赋予十分崇高的地位。其中一种是公共领域。在公共领域中，整个社会透过公共媒体交换意见，从而对问题产生质疑或形成共识。另一种则是市场经济，主要功能在于经由谈判达成互惠的协定。藉由仅存的知

识分子，以及马克思的共产主义如今在政治上走向低潮，每个人都认识到这两种机制对自由社会的重要性。

然而当我们试图界定其重要性时，差异便出现了。西方民主世界中即形成了两大阵营，各自拥护两种不同的距离形象。有人认为，上述两种关键机制最主要的意义乃在于限制可能无孔不入的国家权力，因此，只要它们越趋近完全独立的完美形态，其运作便益趋完善。让市场经济尽可能免受国家的干预。让公共领域尽可能与政治领域全然分开，完全由宣称绝对政治中立的媒体来组成。持这种观点的阵营深深以为，政治以外的力量是保卫自由的主要堡垒。

反对者则形成了另一个阵营，他们认为不能把关注的焦点完全集中在限制权力的尝试。自由主义也必然蕴涵自治，它必然会努力争取权力，并且促使我们的生活环境能够因应集体的决定。将焦点完全集中在限制权力上，会阻碍这个目标的达成。显然，将市场自由化视为最关注的焦点，会造成这样一种环境，它对许许多多的人民造成不利的影响；在设定的干预界限太过狭隘的情况下，人民无法改变这种状况。

这第二种倾向，也与作为集体自治系统是否健全有关。从这个观点出发，公共领域不仅扮演限制权力和揭露弊端的角色，它同样可以提供或破坏、升高或降低、支援或阻碍公共辩论与意见交流。而公共辩论与意见交换，正是构成自觉而有见地的集体决定所固有的一部分。

这两种观点得以区分，部分是由于他们对自由社会所追寻的两项主要善行——个人自由与自治——有孰先孰后的不同争议。显然，极力争取限制权力的人认为前者比后者更为重要。两大阵营对于平等条件的理解也时有出入，而他们对自由民主政

体的稳定性与合法性状态的评估也有重大的差异。

在托克维尔之后，许多人都主张自治是现代自由社会中最主要的理想之一。的确，要不那么认为也很难。公共领域是政治外的公共活动空间，政治权力在此必须倾听。我们只要将促成公共领域的相同政治与文化变革再向前推进一步，便可得到人民应该自治、主权在民的命题。如果现代社会真的能够广泛并深刻感受到这个理想，那么自治的式微便会危及自由社会的稳定性，从而危及其所护卫的自由。因此，消极自由的命运，便与托克维尔所谓“政治自由”的命运息息相关。这位有远见的思想家不断强调，后者的式微会危及前者。如果你也持这样的观点，那么你便更有理由加入第二阵营，并将自己与集体决策的品质好坏牵连起来。

但在现代的民主社会中，我们却又会因此而大惑不解。当我们自己参与集体决定的品质好坏时，到底我们所要评估的是什么？要表达对民主的需求很简单：左右我们的规范与决定，应该交由人民来订定。这意味着：（1）人民大众对于自己何去何从应该表示意见，而不是一味听命于人。（2）这些意见必须真正出自他们的心声，而不是经由宣传、误导、非理性的恐惧产生。（3）这些意见所反映的，应该是他们经过一定的思考所产生的想法和愿望，而不是在资讯不足和本能反应下的偏见。

经过这样的说明后，真正的民主决策制定对许多观察家而言仿佛是乌托邦一样。有人认为第三项条件在大众民主中几乎不可能达成，因为一般选民获得的资讯太少、兴趣太低，以致很少经过深思熟虑后再投票。对这一现象的反思，导致二战后“修正主义”民主学派的出现。他们主张，只要大众能够在候选的统治精英间决定竞争的胜负，那么便能充分达到民主的程度。不论

他们的选择是多么的非理性，精英对人民的依赖会迫使他们注意到人民的喜恶^[2]。

此外，对大众民主的决策制定，还有来自于另一个方向的批判。他们质疑第二项条件是否真的能达成。他们怀疑利益集团会经由掌控媒体、主要政党、以及宣传工具操纵民众，从而将公共辩论导入符合其目的的狭窄管道中^[3]。

尝试评估这些主张是很困难的。我们应该采取什么样的理性标准来评估第三项条件呢？媒体何时在引导或控制公众，何时又在反映大众的偏见？然而在这一切背后，还存在着一个最主要的困难。这个困难导源于这种大众决策的根本性质，以及根深柢固的哲学偏见，而这种偏见使得大众决策的性质难以适当地表述。

我所指的是一种经常被人拿来与公共领域相提并论的特性，我也曾在别的地方讨论过这种特性^[4]。特性的一部分是参与者具有共同的理解。公共领域所产生的“公共意见”是经由公共的讨论而来，即使参与者从未在同一时间地点聚会。但在那些面对面的小团体中，印刷资料相互流传，而散布其间的交流也会形成讨论进而形成共识。要产生这种分散的“公共意见”必须有一项基本条件，那就是参与者必须了解自己的所作所为的意义。

相似的观点支持着现代政治中的民主决策制定。除了在瑞士某些地区的值得赞美的例子外，要聚集所有人民开会是未曾发生也不会发生的。而真实的状况则是一连串分散的过程，包括透过媒体的公开讨论，投票选举议会议员与行政官员，于是由他们作出的决定便具有公共决策的价值。这一套分散过程的结果，必须被视为国家或社会的决策。这对政治现实而言是十分重要的。达成某种形式的共同理解是必要的条件。

虽然是必要的条件，但当然不是充分的条件。事情总有出差错的可能。辩论可能受操纵，不同意见可能因资讯错误或决策管道受控制而遭到人为的打压，但我们很难了解到底为什么会出错，因为我们连正确的状况都还没有完全掌握。有人会这样声称：某件事应该是未受强迫的真正公共决策。这种声明可能是假的。我们通常可以了解到要评判这类事件会牵涉到哪些部分：我们将此声明与独立事实做比较，看看两者是否相符。但在此，事实并非全然独立。在部分成立的事实中也包含了人的认知在内。而当我们害怕受操纵，或感到整个过程已经由于缺乏真实的资讯或理解而遭到破坏时，我们便要挑战这种错误的认知。

为了避免这种困扰，重新塑造民主决策模式的诱惑于是应运而生。我们将现象简化，进而改变成功的标准。其中一种与左派相同的做法，是根据卢梭的理念，认为真正的民主决策是产生普遍的意志、达成一致的目的。在某些时刻，针对某些议题，全体人民是会有强烈一致的共同感受的，尤其在对外国的政策上更是如此 例如 1940 年的英国，以及在波斯湾战争高峰时期的美国。我们知道当时的状况如何，我们也知道这些状况几乎不容置疑，因此我们将其视为民主决策的标准，而将那些意见不一的多数决定，贬抑为人为操纵和假民意的结果。

当然，自我认知是造成社会现实矛盾的部分理由，而由此矛盾衍生出的哲学怀疑在此并不是唯一的动机。起源于雅各宾民主主义与布尔什维克传统的一股独立势力，主张真正的人民意志必须是全体一致的。意见分歧不过是由某种扭曲的形式所造成，如阶级统治，或党派运作。然而，趋向统一也是部分地在趋向透明化。把一个多样化社会中的集体决定置于中心位置的哲学怀疑，就强化了这种趋向。

为了更容易掌握议题而采取的另一种重新塑造模式的方法，则是由多元化的事实出发，并且声称以客观的方法来评估民主决策。在订定决策前，人们有各自的利益立场。决策制定后，则必然有利于一方而不利于他方。若是有利于大多数的人民，便达到了民主的目的；如果不是，那么就是受到了精英的非法统治。

然而，这些观点所提出的判别民主决策的有效标准，并不适合于我们所生活的这个社会现实。雅各宾民主主义的观点无法接纳真正的多元意见、需求与理念，而客观利益的观点则无法完全接纳那些通常反映我们的道德观，却没有明显眼前利益的决策。更严重的是，它没有考虑到人民的意见会因为相互交流而改变，有时共识便由此产生。公民经常会视自己为共同体的一分子，因此并不单只是为了个人的利益而投票。我们或许可以这样说，雅各宾的观点无法接纳多元化；利益观点则容不下其他不具利益的事物，尤其是它未能考虑到政治社会作为一个共同体的功能。

构成真正民主决策的条件，不能由自我理解的抽象方式界定。这些条件包括了：(a)相关的人民要了解自己是共同体的一分子，这个共同体拥有某些共同目的，并且认定其他成员也分享这些目的；(b)公民的各种团体、形态与阶级的心声能够真正被倾听，并在辩论中也能发挥他们的影响力；(c)由此所产生的决定，是真正为大多数人民所喜好的。

在一个彼此互不相干，只顾自己前途的社会中，人们要求的条件就只有(b)和(c)(甚或只有(c))而已。在这种社会中，的确只需要客观利益的标准就够了。但这并不像是现代的民主。人民主权的理念乃在于由自主的人民形成某种形式的统一共同

体。他们不是由历史所拼凑的乌合之众，共通点连一架国际班机的旅客名单都比不上。他们的组合绝非偶然。我们很难想象一群彼此毫无瓜葛的人会广泛接受并遵守民主决策的结果与规范，只有那些具备康德式超强良心的人才会服从与自己毫不相干的多数人。

就是顺着这个民主社会的方向（a），才使得自我理解有其相关的意义，因为一个不了解自己的社会在任何意义上都不能是一个共同体。然而这个事实也影响到我们对条件（b）的履行。在我们所能想象的彼此互不相干的群集里，条件（b）可以用完全客观的方式加以衡量。例如对某种立场的报导在报纸上占多少版面，或是在电视上曝光的时间。但我们若想超越于此，询问某种观点是否曾真正被倾听，或是否因为偏见而遭到事先打压或排挤，或是其倡导者未获承认，我们就不清楚这要如何加以评估。的确，对于真正彼此互不相关、只顾自己前途的个体，我们是会怀疑他们是否考虑过倾听他人的观点。在这样的世界中，你的观点如果没有获得支持就会被忽略，两者之间并无其他可能性。因此，获得同意是在此判别真正倾听的唯一标准。

在共同体之中的情况则是相当不同的。在此，获得倾听的意思并不只是基于某次特定的交流，而是基于整体的关系。我们可以说，一个人之所以感受到自己的意见受到倾听，是因为他知道自己受到了某种形式的评价，即使他的某些特定要求并未达成也没关系。至于是否受到倾听的感受，也端视他们的目标与公共目的之间的关系，以及他们与团结在公共目的下的其他团体的目标之间的关系。在这个脉络下，对他而言某一提议遭到拒绝并不等于未被倾听。例如，在具有共同理解的状况下，我们可能会发现某一要求对于其他团体而言显得太高，而其他要求就比较

容易达成。若是拒绝了容易的要求，的确会显得无异于拒绝那些提出要求的人。但若是反对前者，就比较容易为人接受。

以上我仅就被倾听的感受来说明，但关键是，我们不能将感受与现实一刀两断。这并不是说感受不会出错，而是现实无法全然脱离参与者的理解，因为现实包含了整个共同体之间的关系。我们能够加以独立判断的事物，并不仅止于超越感受的状态。决定某一团体的主张是否受到倾听的因素包括许多方面，如该团体与大多数人民之间是否能分享共同的理解与尊重，以及对接纳其要求的难易度是否能达成共识。

因此，大型社会的民主决策制定就有点像是公共领域；其成功与否和成员的自我理解有关。然而民主并不只像是公共领域。公共领域的运作显然主要着重在过程的参与。雅各宾式的民主标准以及客观利益的民主标准，则只要求我们以某种预设的标准，如普遍意志或个人利益等来衡量结果。若是我们扬弃这两种标准，则我们就不只要考虑结果，还要考虑过程。这就是上述条件(b)的意义所在，亦即在辩论中，公民的各种团体、形态、与阶级的意见真正得到倾听。然而，现在很清楚的是，在现代社会中，狭义的政治系统（政党、立法机构与政府等）是无法单独进行充分的辩论。仅在这些管道中进行辩论，会使广大的公民与团体置身局外。在我们所谓的公共领域中，也必须筛选过滤各种议题。公共领域是透过非直接隶属于政治系统的媒体，或政治立场中立的媒体，进行分散讨论的公共空间。

众所周知，蓬勃发展的公共领域是民主的基本条件。这也就是为什么连当代的极权政体也觉得非得要装模作样一番，就好像过去曾有过的许多例子一样。然而如今我们了解到，这不仅是因为自由的媒体能够扮演守门人的角色，小心翼翼地检视权力，

在它逾越权限时发出警告。这项功能固然重要，但并不是全部。公共领域的媒体品质与功能，还可以深深决定公共辩论的品质与范围。而揭发内幕的重要功能更赋予媒体一种气息，这是其他任何功能所无法比拟的。水门事件的传奇已成为年轻一辈美国记者的梦想。然而毫无止境的挖掘内幕，却可能阻碍了对重要议题进行健全的辩论。正如最近美国大选的过程所显示的一样。

以上这些对真正民主决策的说明，也暗示了民主决策可能失败的不同方式。条件（b）可能无法达成，不同的团体或阶级可能被排除在外，或是他们的声音没有受到真正的倾听，他们所关切的议题难以影响国家的计划。又或许是条件（a）无法达成，因为不同的团体、阶级或次级社团感觉自己被排拒在外，或是在其他方面不再认为自己与其他同胞能团结成为一个共同体，以共同的理解来做成决定。一个民主的社会——也就是一群“自主的人民”——会发现，他们创造真正民主决策的能力，会因为参与程度的降低或政治共同体的分裂而有所衰退。这两种失败的模式显然会紧密地相互作用，使彼此的效果更为加重。不过这两者在观念上是不同的。在某些案例中，其中之一可能会成为主导的力量。

2 我现在要说明民主过程中某些熟悉的失败类型，以及可能的补救之道。

（1）第一种失败类型，是在大型、极权和官僚社会中常见的公民疏离感。这是我们刚才开始讨论的现象：普通公民对权力感到有极大的距离感。距离在此的形象是负面的：权力是无动于衷的。公民在面对统治机制时会有无力感。统治机制我行我素，罔

顾普通公民的利益。人民的需求似乎求告无门。不论是决定大方向还是对关系个人的决策过程稍作调整，普通公民对决策过程似乎毫无影响力。只要有越多的事和越重大的事集中在遥远的中央政府手中，政府的办事程序便越官僚化。

当然，中央集权的官僚权力并不表示政府完全依自己的方式办事。有力的游说也会干预并影响其决策过程。但这些游说也是远离普通公民，通常对人民的建言也是充耳不闻。

这正是托克维尔警告的状况。他最后也谈到补救之道。其中包括了分散权力，将政府的某些功能下放到地方阶层来执行。在地方上动员人民来影响政策是比较可行的做法。

然而过度的中央集权不但会造成政治系统的危机，同时也会影响公共领域。如同在政治领域一样，地方上所关切的事很难打动中央。因此，全国性的辩论可能就会集中在少数的大型媒体而对地方上的建言无动于衷。例如大家普遍感到在主要电视网所进行的辩论，是由比较狭隘的团体与利益所形成的。它的推动者是在一个很难打进的象牙塔中闭门造车。其他的观点、其他的质问方式、其他的理念计划，是无法受到倾听的。

托克维尔式的分权在公共领域也是必要的。的确，两者可以相互支援。若是重要议题能交由地方处理，便可提高地方媒体的重要性，而地方媒体则可转而将辩论焦点集中在这些影响所及的议题上。

然而，这并不只是将一些议题下放到地方层次，并因此而受到地方性辩论的影响。全国性的辩论也会因为有效的地方公共领域而有所改变。在此，可行的模式似乎是将较小的公共领域寄宿在较大的公共领域中。地区性的公共领域对于整体是有意义的，它能影响全国性的公共领域的议程，奉献出属于这个社会本

身的政治生活——政治分权的良好示范有助于公共领域的扩大。

然而，除此之外还有其他形式的小领域。对于某些西方社会而言，由某些政党和社会运动所代表的类型，是十分重要的例子。它们就好像寄宿的公共领域（*nested public sphere*）一样，其内部的辩论也可以对外公开。于是，基于政党或运动在政治上的重要性，其内在辩论可以制定协助全国性的计划。有些政党便具有这样的功能。不过在最近几十年当中，最惊人的例子要算是某些“新社会运动”：例如女性主义运动（我们甚至可以称它是独一无二的），以及生态保护运动。这些运动影响政治过程的方式，与游说团体通常使用的方式大不相同。游说团体是以某种众所认可的立场来动员力量，但其内部的讨论却不对外公开。相反的，社会运动的内部辩论则是开放给所有的人。就是凭借着如此开诚布公以及全球性的影响力，使它们得以重新改造公共计划。这也就是为什么我要称其为寄宿的公共领域。

就某种程度而言，朝向中央集权与官僚化的趋势在现代社会中是无可避免的。这对民主是不利的，它使得条件（b）难以达成，而其所造成的恶梦情境，便是一个过度集权的政府。在一个充斥着有力精英说客与全国性电视网的环境中，他们对来自地方的声音充耳不闻。然而这个潮流可以藉由双重的分权而加以抵消：一是朝向地区性的社会，一是寄宿的公共领域。它们可以传达广大人民的声音，否则人民会觉得，除了年度的全国大选外，他们完全置身事外。

我们在此所讨论的公共领域模式，显然与 18 世纪原本的模式不同。不同的地方至少有两点。原本的模式似乎是设定一个单一的空间，而我在此所主张的则是彼此依存的多元化公共空

间。在此固然有辩论国家政策的中央竞技场，但却不像是一元化国家的公共领域，反而像是联邦国家的中央政府。第二，必须缓解政治系统与公共领域间的鲜明界限。事实上，某些最有效的寄宿公共空间是政党和鼓吹运动，它们是存在于政治与公共领域间的灰色地带。在现代民主政治中，政治系统与公共领域间的界限必须尽可能开放。

如果我们想要使公共领域能够扩大公共辩论的功能，我们就必须这样做。如果我们仍将其视为守门人和限制权力的力量，则旧有的模式似乎是对的。让全国电视网或具有全国性声望的报纸去对付当权者，显然是比较容易的。为了达到这项功能，由政治中立的大型有力机构来主导公共领域似乎是理想的选择，但它却可能破坏了真正的全国性辩论。

(2) 政治共同体内部的分裂同样会阻碍，甚至完全断绝民主决策的制定。发生分裂的方式有好几种。其中之一是“阶级战争”的形式，最低微的人民觉得自己的利益受到有系统的忽视或排拒。就这点而言，在大多数西方民主政体中（除了本身固有的理由外）以不同的“福利国家”措施所表达的团结形式显然对维系民主社会的运作是十分重要的。

另一种分裂则是由于一个团体或文化社团觉得自己未获大社会的肯定，于是便不愿依循大多数人民的共同理解来运作，因而产生脱离的要求。即使不脱离，也会造成伤害感和排拒感，使得要求倾听所有团体的条件（b）似乎不可能实现。在假定受到排斥的气氛下，未能完全达到要求的团体便觉得丝毫不被倾听。这种分裂一旦产生就难以处理，然而民主政治的首要目标之一便是要预防它的发生。这也就是为什么确定所有团体受到倾听是极为重要的另一个原因。但在当今这个“多元化”的时代这是

不容易达成的^[5]。

(3) 中央集权与分裂如果会产生我所谓的政治分化，则其效果会更为严重。如果集权与分裂会影响到政治的过程并改变其形式，则这种情况就会发生。人民对排斥感的反应可能会采取一种政治模式。这种模式所根据的信念，似乎是认为社会最好由互不相干的公民组成，与团体间的联系大概多半都是不好的。秉持这种信念的人民已接受了一种原子论世界观，将社会看成是个人及其生活计划的累积，并拒绝接受政治共同体的现实。这种反应非常容易发生，它也可能因为哲学上的排斥观点而更为加剧。例如马克思主义认为“资产阶级”社会因阶级战争而造成无法挽回的分裂。又例如女性主义认为，自由社会因父权主义而造成的无可补救的破坏，以致于政治共同体的任何信念处处都显示出可耻与欺骗。

这种从排斥感中产生的政治，无论建立在现实的或哲学构想的基础上(它经常是二者的混合物)都是这样一种政治：它逃避在一种广泛的政策的基础上建立联盟，这种政策包含着一些有关普遍的善的理念。它的企求毋宁是激发群体对某种狭隘议题的要求，无视整体的图景及其对整个共同体的影响。任何以共同的善为基础来限制这种政治的祈求都会遭到怀疑。

这就是我所谓的政治分裂，多数联盟的潜在选民的分裂，这种多数联盟存在于社会解决整体的主要问题多面向的计划背后，而政治分化则将这些潜在选民打散，让他们支持一个个目标狭隘的活动。每一种活动都会动员一群选民，决心不惜任何代价护卫自己的立场。

我在此所描绘的景象有点像是托克维尔的理论，但却又与他有很大的差异。他所理解的是一种恶性循环，公民的冷漠会使

得不负责任的政府权力更为扩大，进而加重人民的无助感，使得他们更为冷漠。但在循环的终点所存在的是他所谓的“柔性专制”人民会被一个“极大的保护力量”所统治。

托克维尔的“柔性专制”，主要在于与传统的专制暴政作出区分。然而他的描述听起来仍然具有十分传统的“专制”意味。现代民主社会似乎与此有很大的差距。因为现代民主社会中充斥着抗议、自由的创制以及对权威不敬的挑战。政府面对被统治者的愤怒与蔑视，确实也会不寒而栗。这些都会在选票中显示，而统治者也必须永远承受。

但我们若能以略为不同的方式来看待托克维尔的恐惧，这种恐惧似乎就变得十分真实了。危机并不在于实际上的专制统治，而是在于我所谓的分裂。也就是人民越来越无法形成并实现一个共同目标。当人民越来越以原子的方式看待自己，亦即越来越无法与自己的同胞团结在共同的事业和忠诚的信念下，分裂便会产生。他们确可能会在某些共同的事业中感觉到与他人的联系。但这些事业逐渐属于小团体，而非整体的社会。例如地方社区、少数种族、某些宗教或意识形态的信徒、或是某些特殊利益的推动者。

产生这种分裂的原因，部分是由于同情关系的减弱、由于发生上述的某种分裂，部分也是由于某种自足的方式，它促使民主动力自身的消失。因为民主选民越是以这种方式分裂，便越会将政治精力转移去推动自己的小团体（这点我会在下面加以叙述），于是就越不可能动员民主的多数选民去支持共同理解的计划与政策。人们越来越感到，作为整体的选民在面对庞大国家时是不堪一击的。一个组织健全而团结一致的小团体或许真能有所作为，但若是以为多数人民可以形成并实现一个共同的

计划，那就是天真得不切实际了。于是人们放弃了。已经受到打击的同情心，又进一步由于缺乏共同的行动经验而更形脆弱。失去希望的感觉使得连尝试也像是在浪费时间。然而也因此使得一切更加无望，于是便形成了恶性循环。

在某种意义下，现在那些仍在走这条路的社会，还算是非常民主而平等的，并且充斥着挑战权威的活动，当代的美国就是一个明显例子。于是，政治以我提及的方式开始了不同的模式。即使所有的共同目标都不存在，但仍有一个为人们所分享的共同目标，那就是：社会是为了维护权利而组成的。法律规范与权利维护被视为非常“美国化的方式”，也是一强有力的共同效忠的目标。由水门案件丑闻所激起的强烈反弹，终于导致一位总统的下台，这便是最好的明证。

循此路线，政治生活的两个面向便越来越突显。第一，越来越多人打官司。美国是最先确立权利法案的国家，而反歧视条款更将其予以扩大。经由法庭向涉嫌违反这些条款的立法行为与私人活动挑战，在美国社会中造成了重大的改变。著名的“布朗对教育局”案例便是一则很好的例子，该案使得学校于 1954 年取消了种族隔离制度。在最近数十年间，越来越多的美国政治过程将力量转移到这种司法审查的过程。在其他的社会中，有许多事是经过不同意见间的辩论与妥协后，透过立法过程加以决定的，但从美国宪法的观点来看，这些事却适合司法判决的主题。堕胎便是一个切题的案例。自从“罗依对韦得”的案例在 1973 年大幅放宽了美国的堕胎法，保守主义者就一直努力挑选一个合适的法庭来达到改判的目的。如今他们的努力逐渐实现了，其结果促成了惊人的知识变化，通过司法审查的政治渠道，它使法学院成为全美校园中的社会与政治动力中枢。至于参议院对总统

提名的最高法院大法官人选行使同意权，在过去通常是例行公事，或至少不具有党派色彩，如今却也掀起了一连串的大战。

美国将自己投入司法审查。透过司法审查，美国的能量被引导进入利益政治或鼓吹政治。人民投入了单一议题的运动当中，为自己所支持的理由而奋战不懈。堕胎辩论中的双方便是很好的例子。这个面向与先前的面向有重叠的地方，因为虽然有部分战争是属于司法的，但同时也牵涉到游说、群众意见的动员、选择性地干预选战以支持或反对特定的候选人。

所有这一切，造成了大量的社会活动。我们很难说具有这种现象的社会是专制的，然而，这两种面向的成长却与第三者的式微有互为因果的关连。所谓第三者，是指形成一个支持有意义的计划并促使其实现多数的民主。就这点而言，美国的政治景况如在深渊。主要候选人之间的辩论变得毫无关连。他们的声明都是在自吹自擂，他们的宣传包含了越来越多现在有名的“sound bites”（指候选人在媒体里用几秒钟说一句“深刻的话”以吸引选民——译注），他们的承诺可笑地难以置信（如“read my lips”——布什的竞选口号：read my lips, no new taxes——译注）又讽刺地无法遵守，而他们对对手的攻击更是低级到了无耻的地步，似乎是享有免责权一样。同时，雪上加霜的是，选民对全国性选举的参与率也下降了。最近的投票率是合格选民的50%，远比其他民主社会为低。

对于这种不对称的系统，有若干支持的说法，但或许有更多反对的声浪。人们或许会担心长期的稳定性，也就是担心因日渐失效的代议制度所导致的公民疏离，能否因为对特殊利益政治投入大量的精力而有所弥补。同时，这种政治类型也使问题难以解决。司法判决的结果通常是赢家通吃，不是赢就是输。尤其是

与权利有关的司法判决结果，通常都是你死我活的。权利的概念所要求的似乎是完全的满足。如果是权利，就是全部的权利；否则就是一无所有。我们在此又可以用堕胎为例，一旦你将这件事视为胎儿的权利对上母亲的权利，那么在其中一方的无限安全与另一方的完全自由之间，几乎没有什么可以妥协的地方。喜好以司法解决事情，再加上对立的特殊利益活动煽风点火，便有效地斩断了妥协的可能性^[6]。

或许我们也可以认为，这会使得某些议题难以突显。那些需要广泛民主共识的措施，也会遭遇到一些困难与牺牲。或许这是持续的美国问题的一部分，它伴随着经济衰退的情况和某种巧妙的工业政策。或许这与美国尚未发展的福利国家特性有关，例如缺乏公共的全民健康计划^[7]。在这种政治类型的主导下，这些公共计划越来越难以获得通过，因为这些计划无法动员一批支持单一狭隘立场，且旗帜鲜明的选民。他们需要的是建立一个更为广泛的联盟，这个联盟可以跨越时间，维系许多政策的连贯性。这正是在若干西方民主国家中的社会民主政党所施行的政治。（在这方面，或许也同样是他们的对手：例如撒切尔夫人的反革命政府所施行的。）

这个不平衡的制度，同时也反映并保护了分裂的现象。它所呈现的是对立的精神。秉持着这种精神，公民有效地为你争取权利，不论其结果是否有利于全体人民。司法的补救与单一议题的政治都是以此方式运作，并进而予以强化。在一个分裂的社会中，其成员会发现越来越难把自己的政治社会看作是一个共同体。恶性循环于焉产生。缺乏认同或许反映出一种原子论的观点，人民完全以工具化的方式看待社会。认同感的缺乏同时也有助于原子论的确立，因为没有由多数人民对广泛的议题采取有

效的共同行动，就无异是让人民回到他们自己。感觉政府无动于衷而人民无能为力，无法透过正常的选举管道产生重大的影响，绝对会使分裂更为严重。而分裂的政治却更进一步促使这些选举管道更加无能，于是恶性循环便产生了。（这或许也就是为什么在美国当代最受到广泛支持的社会哲学之一，是中立的程序自由主义，它与原子论的观点十分契合。）

要如何才能对抗分裂呢？这并不简单，而且没有能治百病的万灵丹。这要依个别情况而定。不过我们看到的分裂程度，已经使人民不再认同自己的政治共同体。他们的共同归属感转移到其他地方，或是变得完全冷漠。分裂同时也导源于对政治无能为力的经验。这两种发展彼此相互强化。一种正在消逝的政治认同难以有效动员选民，而无助感更促成了疏离。现在我们可以原则上看出这个潜在的恶性循环如何才能转变为良性循环。成功的共同行动能够带来成就感，并强化对政治共同体的认同。的确，针对某些议题进行辩论，可以突显某些共同的目标。即使对执行的方式有强烈的异议，这种辩论也有助于强化政治共同体的参与感，通过将对手抹黑成异己价值的拥护者，在一定程度上可以抵消掉深刻的政治分裂倾向。最显著的例子便是堕胎的辩论，对立的双方很轻易的就相信对方是道德与文明的敌人。

这听起来好像是说，成功之道就是成功，这虽然没错但或许没什么帮助。不过我们可以再多说一些。无力感的重要成因之一，就是我们由一个庞大、极权而官僚的国家所统治。如托克维尔所说的，要减轻这种感觉就只有分散权力。因此大致而言，像是联邦制度的权力下放或权力分散，尤其是根据分层负责的原则，是有助于民主的权力伸张的，而如果接受权力下放的单位正是其成员所生活的共同体，那么效果就会更加显著。

再回到托克维尔的分权主题。如同我在第一节中指出的，我们不但应将分权应用在政治制度上，同时还应运用在公共领域上。

我们在此所表达的，是自由主义政治制度所应追求的一种平等主义，这是在政党选举制度与社会运动的扩展之间取得平衡。这两者间并未直接相关；如果有任何关连，便是与党派间的斗争有关。而透过前者的管道，就相关的议题能够组成广泛的联盟并遂行其目的。当这个管道式微或运作不良时，那么就许多议题所发起的有效的公民运动，即使不是完全不可能，也会变得十分困难。但如果议会政治外的各种运动不复存在，只剩下政党选举制度的话，那么社会也会以另一种方式受到严重的阻碍。它会缺乏寄宿的公共领域的网络，它孤立地保持着议题的开放，为许多人提供一条能够发挥政治影响力的道路，而他们在既有的政党中，是绝对无法造成相同的影响力。

这两者间所需要的不只是平衡，而更是共生的关系，或至少是开放界限，使人们与理念得以在社会运动与政党间相互交流。这是自由主义民主社会所需要的政治形态。

3 在第一节中，我指出距离有两种形象的使用法。一种是正面的，一种是负面的。就第一种形象而言，在削弱政府在人民生活中所扮演的角色的意义上，我们希望扩大政府与人民间的“距离”。至于第二种距离，则是指缺乏反应的、僵硬的、无动于衷的、完全不负责任的权力，最好尽可能加以避免。这两种形象也与两种不同的计划相结合。一种是节制政府，减轻其作用；另一种则是开放人民与权力间的联系管道。一种计划所追求的是建立障

碍、划清界线；另一种计划则是试图重新连接中断的沟通、决策、与影响的管道，将人民与政治系统更紧密地连接在一起。

我在第二节的论证中似乎更清楚的指出，与第一种距离的形象相关的计划，即限制政府，极有可能会犯上当代自由主义民主的通病。在我们的民主社会即人民自主的体制中，存在有一连串的症状与衰败；在这里，我们所极需的不只是围篱限界，而是与权力建立起新的联系。

然而最基本的错误，可能就在于我们以为单凭上述两种距离形象中的一种，就可以理解当代自由主义民主的毛病。这种狭隘的看法是犯了知识上的错误，还有可能会造成实际上的伤害。事实上，自由主义一向是一种复杂的信念，它所拥有的目标也不只一个。的确，在各种不同的定义当中，至少有三项不断反复出现的目标：自由、自治以及基于平等的权利规范，其中每一项本身都十分复杂而具有多重面向。自由主义民主想要存活，就必须将这三项目标都列入考虑，否则就会有触怒广大人民的危险。这意味着自由主义政治必须具备构成真正民主公共决策的条件，而公共领域也不能只被视为限制政治力量的社会形式，却应该是作为民主政治本身的媒介。

为了面对当代自由主义民主所带来的挑战，我们必须维持多重意义的政治距离形象，即使各个意义间可能互相矛盾。矛盾本身也正反应出我们所处的这个复杂环境。

注 释

[1] 参阅 Alexis de Tocqueville, *La Democratie en Amerique*, 尤其是 Vol. I, Part I, Chap. IV 以及 Vol. I, Part I, Chaps. IV-VII。

[2] 请特别参阅 Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy* (New York: Harper, 1950), 他为这个观点提供了生动的说明。

- [3] 参阅 Noam Chomsky, *Deterring Democracy* (London: Verso, 1991). 这是对此发表过最尖锐的批判之一。
- [4] 想了解对公共领域兴起的有趣讨论, 请参阅 Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (Neuwied: Luchterhand, 1962); Michael Warner, *The Letters of the Republic* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990)。我曾在坦纳讲座 (The Tanner Lectures) 以 “Modernity and the Public Sphere” 为题, 尝试处理过这个议题。
- [5] 我曾经讨论到 “承认的政治” (Politics of Recognition) 的背景, 并以同名发表过一篇论文。请参阅拙著 *Philosophical Arguments* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995)。
- [6] Mary Ann Glendon, *Abortion and Divorce in Western Law* (Cambridge: Harvard University Press, 1987)。本书显示出这种现象如何促使美国人对此议题作出与其他西方社会不同的决定。
- [7] 我曾经谈到民主稳定性的议题: “Cross-Purposes: the Liberal-Communitarian Debate”, in *Liberalism and the Moral Life*, ed. Nancy Rosenblum (Cambridge: Harvard University Press, 1989)。另请参阅 Michael Sandel. “The procedural republic and the unencumbered self”, *Political Theory* 12 (February 1984)。其中对趋向这种不对称的美国政治制度现象有不错的讨论。我曾就这点比较过美国与加拿大的制度: “Alternative Futures”, in *Constitutionalism, Citizenship, and Society in Canada*, eds. Alan Cairns and Cynthia Williams (Toronto: University of Toronto Press, 1985)。而对美国政治文化, 有一篇不错的批判, 请参阅 B. Bellah et al. *Habits of the Hearts* (Berkeley: University of California Press, 1985), and *The Good Society* (Berkeley: University of California Press, 1991)。

本文原刊于《二十一世纪》(香港中文大学, 中国文化研究所), 第 40 期(1997 年 4 月号) 本书获原刊同意转载。

约翰·罗尔斯著黄成林译

《政治自由主义》导论

本书内容如下：前三讲或多或少包括了我 1980 年 4 月在哥伦比亚大学所作三次演讲的基本内容，经过较大修改后，曾以“道德理论中的康德式建构主义”为题发表在是年 9 月号的《哲学杂志》上。距今已有十多年了，我又进行了重写和进一步修改。我以为它们较前清楚多了，但这并不是说它们现在就很明白了。我之所以继续把它们称之为演讲而不是文章，是由于它们原本就是以演讲形式发表的，而我试图保持一种确定的习惯性风格，也许不能如愿以偿。

最初发表这些演讲时，我曾打算把它们与另外三篇补充性演讲一起付诸刊印。一篇是“作为主题的基本结构”（1978），此篇业已讲过并刊行。另两篇是“基本自由及其优先性”（1982）和“社会统一与基本善”（1982），其时，这两篇也大致草就或接近完成。但当这三篇补充性演讲最后完成时，我发现它们之间或它们与前三篇演讲^[1]之间缺乏我所要求的那种统一性。于是，我便又写了三篇我现在称之为政治自由主义的讲稿，^[2]开篇为“政治学的而非形上学的”（1985），其大部分内容已包含在本书的第一讲中，其续篇是“重叠共识”（1987）、“善的理念”

(1988) 和“政治的领域”(1989)。这三篇经过较大修改后与首次在此发表的“公共理性”一起组成本书第二部分的三讲。

前六讲以这样一种方式相互关联：前三讲设定了政治自由主义在实践理性中的一般哲学背景，尤其是第二讲的第一、三、七、八诸节和整个第三讲，而后三讲则更详尽地设计出政治自由主义的几个主要理念：即重叠共识的理念；权利优先性的理念及其与诸善理念的关系；公共理性的理念。现在，各讲之间以及它们与《正义论》^[3]的精神和内容之间均有了令人称心的统一性，一种由它们的标题即政治自由主义的理念所给定的统一性。

关于这最后一点，《正义论》的前言（第二至三段）已对该书的目的有大致提示。为简释其意，我一开始就解释到，在现代道德哲学发展的大部分时期内，英语世界里占支配地位的系统性观点一直是某种形式的功利主义。个中原因之一，是道德哲学一直是由一长串非凡的作者所代表的，从休谟、亚当·斯密到艾奇沃思和西季威克，他们建立了一种在广度和深度上确实让人印象深刻的思想体系。那些批评功利主义的人常常是见子打子，无以洞开，他们谈到了功利原则的种种困难，指出了功利主义旨义与我们日常道德确信之间明显有严重抵牾。然而，窃以为这些批评者没有精心创立一种能成功反驳功利主义的有效而系统的道德观念。结果是，我们常常被迫在功利主义与理性直觉主义之间作出选择，最终可能用一种为特定表面的直觉主义钳制所囿的功利原则变种来解决问题。

《正义论》的目的（再简释一下）是将传统的社会契约学说普遍化，并使之擢升到一种更高的抽象层次。我想表明，这种学说不易遭到人们通常以为是致命的明显反驳。我希望更清楚地阐释出这一观念的主要结构性特征——我称之为“公平的正义”。

义”——并将其发展成为一种优于功利主义的选择性的系统正义解释。我认为，这种替代传统道德观念的选择性观念最切近我们所考虑的正义确信，并构成了一民主社会制度最恰当的基础。

本书这些演讲的目的则殊为不同。注意：在我对《正义论》一书目的的概述中，社会契约论传统被看作是道德哲学的一部分，没有区分道德哲学与政治哲学。在《正义论》中，一种普遍范围的道德正义学说没有与一种严格的政治正义观念区别开来。在完备性的哲学学说、道德学说与限于政治领域的诸观念之间也未做任何对比。然而，在本书这些演讲中，这些区分及相关理念却至关重要。

的确，这些演讲的目的和内容似乎与《正义论》有着一种主旨的改变。当然，诚如我所指出的那样，两者间确有一些重要差异。但要理解这些差异的本性和程度，就必须视之为源自力图消解内在于公平正义的一个严重问题所产生的差异，亦即源自这样一种事实所产生的差异，这事实是：《正义论》第三部分关于稳定性的解释与全书的观点并不一致。我相信，所有差异都是消除这种不一致性的结果。若不然，这些演讲就会采取《正义论》一书的结构和内容，在实质上保持不变。^[4]

解释一下，我内心以为严重的问题，有关《正义论》中秩序良好之社会的不现实的理念。与公平正义相联系的秩序良好之社会的本质特征是，它的所有公民都是在我现在称之为完备性哲学学说的基础上来认可这一观念的。他们对正义两原则的接受是以这种学说为根基的。同样，在与功利主义相联系的秩序良好之社会里，公民们一般都把这种观点作为一种完备性哲学学说来加以认可，并在这一基础上接受功利原则。尽管《正义论》没有讨论一种政治的正义观念与一种完备性哲学学说之

间的区分，但一当人们提出这个问题，我认为，《正义论》有关公平正义和作为完备性或部分完备性学说的功利主义的具体行文还是清楚的。

现在，严重的问题是，现代民主社会不仅具有一种完备性宗教学说、哲学学说和道德学说之多元化特征，而且具有一种互不相容然而却又合理的诸完备性学说之多元化特征。这些学说中的任何一种都不能得到公民的普遍认肯。任何人也不应期待在可预见的将来，它们中的某一种学说、或某些别的合理学说将会得到全体公民或差不多所有公民的认肯。政治自由主义假定，出于政治的目的，合理的然而却是互不相容的完备性学说之多元性，乃是立宪民主政体之自由制度框架内人类理性实践的正常结果。政治自由主义还假设，一种合理的完备性学说并不拒斥民主政体的根本。当然，某一社会也可能包含有不合乎理性的、非理性的、甚至是疯狂的完备性学说。在这些情形下，问题是去包容它们，以使它们不至于削弱社会的统一和正义。

这种合理却又互不相容之完备性学说的多元性事实——即合理多元论事实——表明，在《正义论》中我所使用的公平正义之秩序良好社会的理念是不现实的。这是因为，它与在最佳可预见条件下实现其自身的原则不一致。因此，《正义论》第三部分关于秩序良好社会的稳定性解释也是不现实的，必须重新解释。这是我自 1980 年以来发表的论文所论及的问题。现在，《正义论》的模糊性得以消除，而公平的正义从一开始便被描述为一种政治的正义观念（第一讲第二节）。

令人惊奇的是，这种改变又依次使我作出许多其它的改变，并需要一组以前所不需要的理念。^[5]我之所以说令人惊奇，是因为稳定性问题在道德哲学史上一直很少受到人们的重视，所以，

这种不一致性必须做这样大范围的修正，看起来确乎让人奇怪。然则，对于政治哲学来说，稳定性问题至关重要，而一种不一致性必定要求作基本性的调整。所以，除了需要已经提到的那些理念——作为与完备性学说相对立的政治正义观念的理念、重叠共识的理念、公共理性的理念——之外，还需要其它的理念。在本书中，我提出了与简单多元论相对立的政治的个人观念的理念（第一讲第五节）和合理性的理念。进而我接下来评论到，政治建构主义的理念是与这些问题相联系的，它提出了有关道德判断之真理性的问题。^[6]

从这些评论中引出的主要结论——我马上要回到这一结论——是，政治自由主义的问题在于：一个因各种尽管互不相容但却合理的宗教学说、哲学学说和道德学说而产生深刻分化的自由平等公民之稳定而公正的社会如何可能长期存在？易言之，尽管合理但却相互对峙的诸完备性学说，怎样才可能共同生存并一致认肯一立宪政体的政治观念？一种能够获得这种重叠共识支持的政治观念的结构和内容是什么？这些都在政治自由主义力图回答的问题之列。

时下有几种对政治自由主义的评论。有时，人们听到有关寻找一种世俗哲学学说——一种基于理性然而又是完备性的学说——的启蒙运动谋划的言论。那时，这种学说可能适合于现代世界，所以，人们认为，当时的那种宗教权威和基督教时代的信仰不再是支配性的。

是否有或何时有过这样一种启蒙运动的谋划，我们无须考虑。因为无论如何，政治自由主义（就我所以为的而言）以及作为其一种形式的公平正义绝无这样的野心。如我所说，政治自由主义姑且假定的不是简单多元论，而是合理多元论的事实；

在此之外，它假定了主要现存的合理完备性学说，其中一些是宗教的。为了使这种假定得以成立，我刻画了合理这一观念（第二讲第三节）。政治自由主义的问题是，为合理性学说之多元性——这永远是自由民主政体的文化特征——可能认可的立宪民主政体，制定一种政治的正义观念。这意图不是取代那些完备性观点，也不是给它们提供一种真实的基础。的确，这意图可能是虚妄的，但这不是关键所在。相反，这不是政治自由主义要做的事。

政治自由主义部分显见的复杂性——比如说，在它不得不引进一簇新的理念时所表现出来的复杂性——来自它接受合理多元论这一事实。因为，一当我们这样作，我们也就假定了，在一种理想的重叠共识中，每一个公民都既认肯一种完备性学说，也认肯“作为这种共识”核心的政治观念，两者多少相互联系。在某些情形下，政治自由主义仅仅是某一公民的完备性学说的结果，或是其完备性学说的继续。在另一些情形下，它可能作为一种可接受的既定这种社会世界环境的近似物而相互联系着的（第四讲第八节）。无论如何，由于政治观念为大家所共享，而合理性学说则不然，所以，我们必须在公民们普遍可接受的关于根本政治问题证明的公共基础与属于多种完备性学说、且只对那些认肯它们的人才是可接受的许多非公共证明基础之间作出区分。

同样，还将存在许多与之平行的区分。因为政治的正义观念诸要素必须与各完备性学说内可与之类比的诸要素分离开来。故尔，我们必须持道而行。因此，在政治观念中，善理念必须是切合政治的，也必须与那些更广泛的观点中的善理念区别开来。这一要求同样适用于政治的作为自由而平等的个人观念。

政治自由主义认定民主文化之合理多元论事实，目的是揭示一种对根本政治问题之证明的合理性公共基础之可能性条件。如果可能的话，它会阐明这一基础的内容，阐明为什么这一基础是可接受的。在这样作的时候，它必须把公共的观点与许多非公共的（但不是私人性的）观点区分开来。或者换句话说，它必须刻画出公共观点与非公共观点之间的不同特征，并解释为什么公共观点采取它所采取的形式（第六讲）。而且，在各种合理完备性学说的观点之间，它必须保持公正无偏。

这种公正性在各个方面表现出来。起码一条，政治自由主义不攻击或批评任何合理的观点。其中，它不批评（更不用说否定）任何特殊的道德判断真理论。^[7]关于这一点，它只设想这种真理的判断是从某种完备性道德学说的观点出发作出的就行。这些学说提供了一种判断，考虑到了所有的事情，就是说，考虑到了它们看到的所有相关的道德价值和政治价值，以及所有相关的事实（如同每一种学说所确定的那样）。究竟哪些道德判断是真实的？或者去考虑一切，这不是政治自由主义的问题，因为它只从其自身限制性的观点内部来考虑各种问题。然而，在有些情形下，它必须有所表示，以加强它自己的力量。在第三讲第八节和第五讲第八节，我对此作了尝试性探讨。

进一步地说，政治自由主义不把它的政治的正义观念当作真理来谈，相反是把他当作合乎理性的观念来谈。这不纯粹是一个语词问题，而是要说明这样两个问题：第一，它表示，政治观念的观点更严格地限定在明辨政治价值而非所有价值的范围内，同时，提供一种公共的证明基础。第二，它表明，政治观念的原则和理想，是建立在与社会和个人的观念以及与实践理性观念本身相联合的实践理性原则之基础上的。这些观念具

体指定了实践理性原则于其中得以应用的那种框架。本书第三讲对政治建构主义（与道德建构主义相对应）的解释，阐明了所有这些意义。

政治建构主义的理念对于熟悉公平正义之原初状态、或熟悉某种相似框架的人来说并不陌生。政治的正义原则是一种建构程序的结果，在这一建构程序中，理性的个人（或他们的代表）服从于合理性的条件，采用这些原则来规导社会的基本结构。这些原则源于一种适当的建构程序，恰当地表达了实践理性的必要原则和观念，我把它们看作是合乎理性的。这些原则所支持的判断也是合乎理性的。当公民们共享一种合乎理性的政治的正义观念时，他们便有了一个基础，在此基础上，他们就可以对根本政治问题进行公开讨论，并合理地为之作出决定，当然，不是在所有情况下都能如此，但我们希望在绝大多数情况下，能够对宪法根本和基本正义问题进行公开讨论。在政治自由主义中，政治观念的观点与许多完备性学说的观点之间的二元论，不是那种起源于哲学的二元论。相反，它起源于具有合理多元论特征的民主政治文化的特殊本性。我相信，这种特殊本性说明了（至少在很大范围内）政治哲学在现代世界（与古代世界相比较）的不同问题。为说明这一点，我陈述了一种推测——我只敢这么说——一种有关历史情景的推测，这些历史情景分别说明了古代和现代的特殊问题。

当道德哲学开始时，比如说发轫于苏格拉底时，古代宗教曾是一种平民的公共社会实践宗教，是平民用以庆祝节日和公共庆典的仪式。而且，这些平民宗教文化并不是建立在像《圣经》、《古兰经》和印度教的《吠陀经》那样的圣典基础之上。古希腊人颂扬荷马，荷马史诗是他们教育的一个基本部分，但

《伊利亚特》和《奥德赛》（一译《奥德修》）却从来就不是圣经经文。一个人只要按预期的方式参与其中，认识到各种得体的礼节，那么，他所相信的具体细节就无足轻重。实际上，他只是在做或做过他想做的事而已，而作为一个值得信赖的社会成员，他随时都要准备听从召唤，履行他作为一个好公民的平民义务——参加陪审团出庭作证，或出海征战。这不是基督教意义上的救赎宗教，而且也没有任何惠施神恩的僧侣阶层；确实，在古典文化中，不朽和永生救赎的理念并不占中心地位。^[8]

所以，古希腊的道德哲学原肇始于城邦之平民宗教的历史情景和文化情景内部。在这一情景中，荷马史诗及其中所诵的诸神和英雄占有中心地位。这种宗教不包括任何与通过荷马史诗的诸神和英雄所表达的最高善理念相左的其它最高善理念。那些英雄都出身贵族望门，他们公开追逐功名，争权夺利，猎取社会地位和声誉。他们并非对家庭、朋友和仆从的善漠不关心，而只是这些要求占较次要地位。至于神，从道德上讲，他们与英雄并无殊异，只是由于不朽，他们的生活要相对幸福和安稳些。

所以，古希腊哲学在摈弃以过去武士阶层之生活方式为代表的荷马史诗式理想的过程中，不得不为自身创造出人生至善的理念，即能为公元前五世纪雅典各个不同社会阶层的公民们所接受的理念。道德哲学从来就只是自由娴熟的理性功夫。它不是建立在宗教基础之上，更不是建立在启示基础之上。因为平民宗教既不是它的指南，也不是它的敌手。道德哲学所关注的焦点，是作为一种引人向善的、合理追求我们真实幸福的至善理念，而它所谈论的问题乃是平民宗教基本上悬而未答的问题。^[9]

迫至现代，三次历史性的发展深刻地影响了道德哲学和政

治哲学的性质。

第一次发展是 16 世纪的宗教改革。它使中世纪的宗教统一分崩离析，并导致了宗教多元论，对尔后几个世纪有着深远的影响。而这又依次孕育出其它各种各样的多元论，至 18 世纪末，这种多元论又成了一种恒常的文化特征。

第二次发展是现代国家及其中央行政管理的发展，在这之前，国家是由掌握着巨大权力——如果说不是绝对的权力的话——的君主们统治的；或者说，至少是由那些竭尽所能力图掌握绝对权力的君主们统治的。当他们为形势所迫、或为了趋势取利时，他们也只让贵族和新兴中产阶级分享他们的部分权力。

第三次是发轫于 17 世纪的现代科学发展。我说的现代科学，意指以哥白尼和开普勒为代表的天文学和牛顿物理学的发展；必须强调的是，它也指由牛顿和莱布尼茨所开创的数学分析（微积分）的发展。倘若没有数学分析，物理学的发展就不可能。

关于宗教，我首先注意到的是它与古典世界的明显对照。中世纪基督教有五个平民宗教所缺乏的独特特征：

它往往有一种趋于权威宗教的倾向：它的权威——即以教皇为首的教会本身——是制度化的、中心化的、几近绝对的权威，尽管教皇的至尊权威有时受到挑战；这如同 14、15 世纪地方议会制时期的情形。

它是一种救赎的宗教，一条通向永生的路，而获得救赎需有教会所教诲的那种真正的信仰。

因之，它是一种具有可信信条的教条式宗教。

它是一种僧侣宗教，这些僧侣是掌握着施惠恩典手段的唯一权威，而在通常情况下，这些手段对获得救赎来说是根本性的。

最后，它是扩张主义的皈依宗教，其权威遍及整个世界，无

边无疆。

宗教改革产生了巨大的后果。当一种像中世纪基督教这样的权威主义的、救赎主义的和扩张主义的宗教产生分裂时，这就不可避免地意味着，在同一社会内，出现了与之颉颃的又一种权威性的和救赎主义的宗教，在某些方面，这一新的宗教与它从中分裂出来的原始宗教有所不同，但在某一时期里，两者仍有许多相同特征。路德和加尔文同原先的罗马教会一样，也是教条味十足，不容异说。

还有一个较不明显的与古典世界的对照，这一时期与哲学有关。在宗教战争时期，人们对至善的本性或神圣法律中道德义务的基础尚无疑虑。他们认为，他们通过信仰的确定性便可了解这些，因为他们的道德神学是他们完善的指南。然而问题却是：在那些持不同信仰的人之间，社会如何可能？人们可以想象的宗教宽容的基础是什么？对于许多人来说，压根儿就没有这种基础，因为宽容意味着最初在许多事情上要默许异端邪说，并导致宗教分裂的灾难。即令是早期提倡宽容的倡导者们，也都把基督教世界的分裂看作是一场灾难，只不过鉴于连绵不断的宗教内战已成华山一路，他们才对这场灾难叹然无奈罢了。

因此，政治自由主义（以及更一般意义上的自由主义）的历史起源，乃是宗教改革及其后果，其间伴随着 16、17 世纪围绕着宗教宽容所展开的漫长争论。^[10]类似对良心自由和思想自由的现代理解正始于那个时期。正如黑格尔所看到的那样，多元论使宗教自由成为可能，而这当然不是路德和加尔文的本意所在。^[11]诚然，诸多其它争论也具有关键意义，诸如，那些围绕着通过适当的立宪设计原则来保护基本权利和自由、以限制绝对君主的权力所展开的争论就十分重要。

然则，尽管有关解决这些争论的其它争议和原则也很有意义，但宗教分裂的事实依然存在。因为这一原因，政治自由主义假定，合理多元论作为一种诸完备性学说的多元论事实，既包括诸种宗教学说，也包括诸种非宗教学说。我们不把这种多元论视为灾难，而是目为持久的自由制度下人类理性活动的自然结果。把合理多元论看作是一种灾难，也就是把自由条件下的理性实践本身看作是一种灾难。的确，自由宪政的成功是作为一种新的社会可能性的发现而出现的：这种可能性是一种合理和谐而又稳定多元的可能性。^[12]在具有自由制度的各社会中成功而和平地实行宽容之前，人们无从了解这种可能性。随着长达数世纪不宽容的实际得到确认，人们会更自然地相信，社会的统一协和需要对一种普遍而完备的宗教学说、哲学学说或道德学说达成一致。排斥异端曾经被作为社会秩序和稳定的一个条件而为人接受。这种信念的不断削弱有助于为自由制度扫清道路。也许，自由信仰的教义之所以得以发展，是因为，要人们相信惩罚那些与我们长期有效合作、一道维护正义社会的人——我们信任他们，对他们抱有信心——如果说不是不可能的，也是很困难的。

正如我前面所指出的那样，政治自由主义的问题是：一个由自由而平等的公民——他们因各种合理的宗教学说、哲学学说和道德学说而产生了深刻的分化——所组成的稳定而公正的社会之长治久安如何可能？这是一个政治的正义问题，不是一个关于至善的问题。对现代人来说，这种善被认为是包含在他们的宗教之中，而由于他们的深刻分化，他们认为公正可行的社会之根本条件却不在其中。这样一来，如何理解这些条件便成了这一阶段的中心问题。这一问题部分在于：在自由、平等、

然而却又因深刻的学说冲突而发生分化的公民之间，进行社会合作的公平项目是什么？如果确实有可能建立一种必不可少的政治观念，那么，该政治观念的结构和内容又是什么？这是一个不曾产生在古代世界中的正义问题。古代世界原本就不曾有过各种救赎主义的、信条化的和扩张主义的宗教之间的冲突。这是一种新的历史经验现象，一种通过宗教改革才得以实现的可能性。当然，基督教已经使民族征服成为可能，这种征服不仅是为了异族的领土和财富，为了统治和支配他们；而且也是为了拯救他们的灵魂。宗教改革使这一可能性转向了它自身。

这种冲突的新颖之处，是它将一种超验的不容妥协的因素引入了人们的善观念。这种因素迫使大规模的冲突要么只能通过环境的改变和内耗而得到缓和；要么，就让位于平等的良心自由和思想自由。除非把政治的正义观念建立在平等的良心自由和思想自由的基础上——并坚实地建立起来、且得到人们的公共认可，否则，任何合理的政治之正义观念都不可能。政治自由主义一开始便把这种不可调和的潜在冲突的绝对深刻性牢记在心。

关于政治自由主义与近代道德哲学的关系，如果说道德哲学深受这一时期宗教境况的影响，那么，它在宗教改革后这段时期的宗教境况内的发展，则是由 18 世纪的那些先进著作家们所推动的；他们希望确立一个独立于教会之外的、适应于日常有理性和良心的个人之道德知识基础。这一基础确立后，他们便想开出整套概念和原则，并按照这些概念和原则去描绘道德生活的种种要求。为达此目的，他们研究了道德认识论和道德心理学的一些基本问题，诸如：

关于我们该怎样行动的知识或意识，是只对一些人或少数人（比如，牧师）来说可以直接获得？还是对每一个有正常理性和良知的人来说都是如此？

再者，我们所需要的道德秩序是来源于外部，比如说源于上帝理智中的一种价值秩序？还是以某种方式源于人性本身（或源于理性，或源于情感，抑或源于两者的统一）并与我们共同生活在社会中的各种要求联系在一起？

最后，我们是由于某种外部的动因，比如说神圣制裁或国家制裁而被说服或被强迫，才必须使我们自己遵循我们的各项义务和责任？还是我们就是如此构成的，以至我们生来就有充足的动机引导我们按我们应当做的去做而无须外在的胁迫和利诱呢？^[13]

这些问题中的每一个问题都首先产生于神学之中。在我们通常所研究的著作家中，休谟和康德均以他们各自不同的方式认肯这三个问题中的第二种选择。他们相信，道德秩序以某种方式源于人性（或作为理性；或作为情感）本身，源于在社会中的生活条件。他们还以为，我们该怎样做的知识或意识对每个具有正常理性和良知的人来说，都可以直接获得。最后，他们以为，我们是如此构成的，以至我们生来就有充足的动机引导我们，按我们应当做的去做而无须外在的胁迫和利诱，至少无须以上帝或国家所强加的那种奖惩形式出现的胁迫和利诱。的确，休谟和康德同那种认为只有少数人能够获得道德知识、而所有的或大多数的人须得凭借这些制裁才能做正当之事的观点相距甚远。^[14]在这一点上，他们的信念属于我归之为的完备性自由主义，它与政治自由主义相对立。

政治自由主义不是完备性自由主义。在上述三个问题上，它不采取一种普遍的观点，而是将这些问题留给各种不同的完备性观点，让它们各自用它们自己不同的方式对之作出回答。然而，考虑到一立宪民主政体的政治之正义观念，政治自由主义认肯上述每一个问题中的第二种选择。在这些基本的情形中认肯那些选择性答案，乃是政治建构主义的一部分（第三讲）。道德哲学的普遍问题不是政治自由主义所关注的，除非这些问题影响到背景文化及其完备性学说对一立宪政体的支持方式。政治自由主义明白，它的政治哲学形式有着它自己的主旨问题：这就是，在深刻的学说冲突毫无解决前景的条件下，一个公正而自由的社会如何可能？为了在各完备性学说之间保持公正无偏，它不具体谈论那些学说对之持有分歧的道德课题。这一问题的出现，产生了种种困难，而一旦它们产生，我就尽力给予回答，例如，在第五讲的第八节就是如此。

我强调宗教改革和有关宽容的长期争论是自由主义的渊源，就当代政治生活问题而言，这样做似乎不合时宜。在我们最基本的问题当中，种族问题、种性问题和性别问题是最突出的。这些问题具有一种全然不同的特征，要求有不同的正义原则，而这些是《正义论》所没有讨论的。

正如我早先所指出的，那部著作是要提供一种比人们所熟悉的主导性传统观念更令人满足的有关政治正义和社会正义的解释。为达此目的，该书本身——如它实际所讨论的问题清楚表明的那样——仅限于一系列经典性问题，在历史上关于现代民主国家的道德结构和政治结构的历次论辩中，这些问题一直占据着中心地位。因此，它要处理的问题是：基本宗教自由和政治自由的根据；市民社会中公民基本权利的根据，在此，公

民的基本权利包括行动自由、机会公平均等、个人财产权和法律规则的保护。它还要料理在一个将公民视为自由而平等的社会中所出现的经济和社会不平等的正义问题。但是，《正义论》却在很大程度上对公司、工厂的民主要求问题，以及国家（或按我更喜欢的说法，是民族）之间的正义问题弃而未谈；它仅仅是涉及了赏罚正义和环境保护或野生动物保护。其它的基本问题，如家庭和家庭中的正义问题，则被忽略了，尽管我确实假定，家庭在某种形式上是正义的。这种基本的假设是：通过集中考察几个长期存在的古典问题而厘定的一种正义观念应该是正确的，或者至少可以为进一步探讨较具体的问题提供指南。这就是集中探究几个主要的和长久存在的古典问题的理论基础。

当然，这样达成的正义观念可能被证明是有缺陷的。这就给人们《正义论》的许多批评留下了口实。此类批评认为，《正义论》所代表的那种自由主义实质上是错误的，因为它所依赖的是一种抽象的个人观念，其所运用的是一种个人主义的、非社会的人性理念；或曰，它对公共与私人作了一种无效的区分，这种区分使它无法处理性别和家庭的问题。我以为，对这种个人观念和人性理念的大部分反驳，源于批评者没有把原初状态的理念视为一种代表设置，就像本书第一讲第四节所解释的那样。尽管我在这些演讲中并不想竭力说明什么，但我还是相信，在讨论性别和家庭问题时所遇到的人们宣称的这些困难是可以克服的。

因此，我仍然认为，一旦我们正确理解了有关基本历史问题的观念和原则，这些观念和原则也能广泛应用于我们自己的问题。林肯用来谴责奴隶制的《独立宣言》中的平等观念和原

则，同样也可以用来谴责女性所遭受的不平等和压迫。我认为，这是一个在环境改变后如何理解以前的原则所产生的问题；也是一个在现存制度中如何坚持尊重这些原则的问题。基于这一理由，《正义论》集中探讨了一些主要的历史问题，以期系统阐明一系列对其它情况也可能同样有效的合理观念和原则。

总而言之，在上面的论述中，我都是力求表明，我现在是如何理解作为政治自由主义之一种形式的公平正义的，为什么其中的一些改变必不可少。这些论述强调了迫使我作出这些改变需认真对待的内在问题。然而，我的意思决不是想说明我实际是如何作出这些改变，又为什么要作这些改变。我想，我真的不知道个中原委。如果真要我说，我也只可能虚构一番，仅仅是想当然耳。

我对政治的正义观念、重叠共识的观念这类理念的最初用法，容易让人产生误解，导致了一些反驳，使我始料不及，大惑不解：像政治的正义观念和重叠共识观念这样简单的理念怎么会被人误解？看来我是低估了使《正义论》连贯一致这一问题的深刻性，想当然地认为遗漏几点解释无伤大雅，可这些解释对于令人信服地陈述政治自由主义来说却是至关重要的。在遗漏的这些解释中，主要的有如下几点：

1. 公平的正义理念是一种独立的观点，而重叠共识的理念则是对稳定性的解释；
2. 对简单多元论与合理多元论的区别；它与合理完备性学说理念的联系；以及
3. 对已被引进到政治（与道德相对）建构主义观念之中的合理与理性的更充分说明，以阐明实践理性中权利原则与正义原则的基础。

通过弥补这些解释，现在我相信那些含糊之处得到了澄清。

注 释

- [1] 这些补充性讲稿中的前两篇现已重新收入本书，作为第七讲、第八讲，未作改动。
- [2] 这一术语用于“Overlapping Consensus”一文，该文刊于 *Oxford Journal of Legal Studies* 第 7 期，(1987 年，二月号)，第 23 页以后；也用于“The Priority of Right and Ideas of the Good”一文，该文刊于 *Philosophy and Public Affairs* 杂志，第 17 期，(1988 年夏季号)，第 271 页，273 页，275 页。
- [3] *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971)。
- [4] 当然，许多错误和修正，需要用 *A Theory of Justice* 描述公平正义之结构和内容的那种方式来加以处理。这些错误和修正，有一些在这些演讲中有所讨论，但纠正它们并非我在这些演讲中所要关注的。
- [5] 一个明显的例外是重叠共识的理念。然而，在 *A Theory of Justice* (第 387 页以后) 中，这一理念的意义截然不同。
- [6] 在我后来的一些论文中，这些改变有时候被说成是针对共同体主义者和其他人提出的批评所作的回答。我认为这种说法没有根据。当然，我的这种看法是否正确，要看有关这些改变如何适合于对稳定性的那种修正解释的一种分析观点，能否令人满意地解释这些改变。这肯定不能由我说了算。
- [7] 见本书第四讲第四节之一，这一部分逐字逐句地重复了“重叠共识的理念”一文中的相应段落。
- [8] 在这一段里，我遵循了沃尔特·伯克特 *Greek Religion* 一书的解释，(Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985)，第 254—260 页，273—275 页。

- [9] 最后两段里，我遵循了特伦斯·艾尔文 *Classical Thought* 一书的观点，(New York: Oxford University Press, 1989)，特别是第二章。
- [10] 朱迪丝·施克拉在她的 *Ordinary Vices* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1984)，一书中，谈到了蒙田和孟德斯鸠两人阐述过的恐怖的自由主义，依该书的描述，这种自由主义是因宗教内战的种种残忍行径而产生的。见该书第 5 页。
- [11] 见 *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821)，第 270 节那段长篇评论的末尾处。
- [12] 休谟在“Liberty of the Press” (1741) 一文的第六段对此有所评述。另见 A·G·迪肯斯 *The English Reformation* (London: Fontana Press, 1967)，第 440 页以后。
- [13] 上述最后两段引述了 J·B·谢林温德编辑的两卷本 *Moral Philosophy from Montaigne to Kant: An Anthology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990 年)。见第一卷的导论，第 18 页。我从这两卷及谢林温德的多篇论文中获益匪浅，非常感谢，其中有一篇论文尤为有益，即“自然法，怀疑主义和伦理学的方法”，该文载于 *Journal of the History of Ideas* 第 52 期，1991 年，第 289—308 页。
- [14] 谢林温德这样谈论康德，见其 *Moral Philosophy*，第 29 页，但我以为这也适用于休谟。

译自 John Rawls: *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1993.

约翰·罗尔斯著 万俊人译

《政治自由主义》第一讲 基本理念

政治自由主义是本书各讲的总标题，它有一种人们所熟悉的范围。然而，我用它来表示的意思与我认为读者可能设想的意思却殊为不同。这样一来，也许我应该从政治自由主义的定义开始，并解释我为什么把它叫做“政治的”理由。但是，任何定义最初都可能无用。所以，我便反其道而行之，先从民主社会中政治正义的第一个基本问题着手，即：在被看作是自由而平等的、并在整个生活中世代代都能充分合作的社会成员之公民间，具体指定其社会合作之公平项目的最适当的正义观念是什么？

我们把这第一个基本问题与第二个基本问题，即以一种普遍方式理解的宽容问题结合起来。一民主社会的政治文化总是具有诸宗教学说、哲学学说和道德学说相互对峙而又无法调和的多样性特征。这些学说中，一些是完全合理的，而政治自由主义把这些合理学说的多样性，看作是人类理性力量在持久的自由制度背景内发挥作用的不可避免的长期性结果。因此，第

二问题便是：这样把合理多元论事实当作自由制度之不可避免的结果来理解和给定的宽容基础是什么？将这两个问题结合起来便得：由自由而平等的公民——他们因各种合理的宗教学说、哲学学说和道德学说而产生深刻分化——所组成的公正而稳定的社会如何可能长治久安？

政治自由主义假定，最错综复杂的斗争显然是由那些具有最高意义的缘故引起的，即因宗教、哲学世界观和不同的道德善观念而发生的斗争。我们会惊异地发现，尽管在这些方面有着如此深刻的对立，在自由而平等的公民中依旧有可能进行正义的合作。事实上，历史的经验提示我们这是很罕见的。如果说我讲的这一问题太过于陈旧，那么，我相信，政治自由主义提出了人们多少还不熟悉的解决这一问题的办法。为了陈述这种解决办法，我们需要一组确定的理念。在本讲中，我设定出这些理念中较核心理念，并在最后（第八节）提出一种定义。

第一节 谈两个基本问题

1. 如果我们集中考察第一个基本问题，就会发现，过去两个世纪左右民主思想的发展历程，使下述情况变得很清楚：当今，人们对一种立宪民主的基本制度应该如何安排——如果这些制度要满足被视为自由而平等的公民间的公平合作项目的话——的方式，已没有任何一致看法。这一点已经在有关如何使自由和平等的价值在公民权利与公民自由中得到最好的表达、以回答自由与平等的双重要求这一问题的各种深刻对峙的理念中表现出来。我们可以把这一分歧当作民主思想传统本身内部

的一种冲突——即那种与洛克相联系的传统和那种与卢梭相联系的传统之间的冲突——来加以思考，与洛克相联系的传统更强调康斯坦特称之为的“现代自由”，如思想和良心的自由、某些基本的个人权利和财产权利，以及法律规则；而与卢梭相联系的传统则更强调康斯坦特称之为的“古代自由”，如平等的政治自由和公共生活的价值。^[1]这种为人熟悉的类型化对比，可能有助于确定各种理念。

作为回答我们第一个问题的一种方式，公平的正义^[2]力图在这两种相互抗争的传统之间作出评判，首先是通过提出两个正义原则，作为指导基本制度如何实现自由和平等之价值的指南；其次是具体指明一种观点，从这一观点出发，我们可以把这些原则看作是比人们所熟悉的正义原则更适合于自由而平等的个人之公民理念。必须表明的是，当我们这样来设想公民时，某种确定的基本政治制度和社会制度的安排，就更适合于实现自由与平等的价值。我将正义的两个原则表述如次：^[3]

甲、每一个人对一种平等的基本权利和基本自由之完全充分的图式都有一种平等的要求。它是一种与所有人的相同图式相容的图式；在这种图式中，平等的政治自由且只有这些自由，才能使其公平的价值得到保证。

乙、社会的和经济的的不平等要满足两个条件：第一，它们要让各种岗位和职位在机会公平均等条件下对所有人开放；第二，它们要最有利于那些最不利的社会成员。

这些原则的每一个原则都在一特殊领域里规导各种制度，不仅是对基本权利、自由和机会，而且也对平等的要求进行规导。而第二个原则的第二部分，承诺着这些制度保证的价值。^[4]这两个原则——第一个原则优先于第二个原则——一起规导着

实现这些价值的基本制度。

2. 要澄清这些原则的意义和应用，可能需要作大量说明。由于这些问题不是我在这些演讲中所关注的，所以我只做几点解释便罢。首先，我把这些原则目为一种自由主义的政治正义观念之内容的范例化。这种观念的内容有三个主要特点：其一，它是确定的基本权利、自由和机会的具体化（即一种立宪民主政体所熟悉的那种形式的具体化）；其二，它指定权利、自由和机会的特殊优先性，尤其是它们对于普遍善和完善论价值要求的优先性；其三，它包括各种确保所有公民充分有效地利用他们的自由和机会之尺度。人们可以用各种不同的方式来理解这些要素，故尔，有许多变异的自由主义。

更进一步地说，这两个原则通过三个要素表达了一种平均主义的自由主义形式。这三个要素是：1) 保证政治自由的公平价值，以使这些自由不是纯形式的；2) 机会的公平（也不是纯形式的）平等；3) 所谓差异原则，它要求社会和经济的不平等要服从职位和岗位的调整，以便使这些工作机会最有利于那些最不利的社会成员，无论这些不平等的层次如何，也不论这些不平等的大小程度怎样。^[5]所有这些要素的地位依旧如《正义论》所述，其论证基础亦复如此。因而，我在这些演讲中，始终像以前一样，把平均主义的正义观念作为预设条件；而且，尽管我提到要随时修正我的观点，但在该观念的这一特征上我却丝毫未改初衷。^[6]然而，我的讨论主题是政治自由主义及其构成理念，所以，我的大部分讨论是更一般地谈论自由主义诸观念，包括各种观念变异，比如，当我们考察公共理性的观念时便是如此。

最后，正如人们可能期待的那样，这些原则的重要方面将

作为既定的东西略而陈之。特别是，一种在词典顺序上优先的原则可能要先于涵括平等的基本权利和自由的第一原则，前一原则要求，要满足公民的基本需求，至少，在公民的基本需求满足对于他们理解并有效实践这些权利和自由来说是必要的情况下必须如此。当然，在运用第一原则时，必定假定这类原则。^[7]但是，在这里我并不深究这些问题和其它相关问题。

3. 相反，我转向我们的第一个问题，并探询政治哲学怎样才能为解决下述问题——即能够确保民主自由和平等的最合适的制度系统是什么的问题——找到一个共享的基础？也许，政治哲学最可能做的事，是缩小分歧的范围。然则，即令是人们曾坚定执守的那些确信也在逐渐改变：宗教宽容现在已为人们所接受，也不再对迫害的公开辩护；同样，奴隶制——它曾引起我们内战——也被作为天然不公平的东西加以摈弃；然而，奴隶制的许多后果可能还残存于各种社会政策和不公开表现出来的态度之中，尽管任何人都不会为之辩护。我们把诸如信仰宗教宽容和反对奴隶制这样一些已定的确信汇集起来，并将隐含在这些确信中的基本理念和原则组成一种连贯的政治正义观念。要知道，这些确信都是些临时固定的观点，而任何合理的观念似乎都有待解释。这样，我们就得从留意公共文化着手，这些公共文化是人们隐隐约约意识到的基本理念和原则的共同积累。我们希望能足够清晰地系统阐明这些理念和原则，以使它们能够结合成一种适宜我们最确定的确信之政治正义观念。我们将这样一种政治的正义观念表述为：一种可为人们所接受的政治正义观念在恰当的反思或在我于其它地方称之为的“反思平衡”^[8]中，必须在所有普遍性层次上符合我们所考察的这些

确信。

在一种非常深刻的层面上，公共政治文化可能由两种精神（minds）组成。的确，这必定与一种有关自由和平等之最合适理解的持久争论相关。这表明，如果我们想要成功地为公共一致找到一种基础，就必须找到一种将人们所熟悉的各种理念和原则组成能以多少不同于以前表达这些理念和原则的方式。公平的正义试图通过利用一种基本组织化的理念来寻求这种方式，在这种基本组织化的理念内部，所有理念和原则都可以系统地相互联系和关联。这种组织化的理念便是作为一种自由而平等的个人——他们被看作是终身都能合作的社会成员——之间的公平社会合作系统的理念。它为我们回答第一个基本问题设定一个基础。我将在第三节中对之展开讨论。

4. 现在，我们设想公平的正义已经达到了它的目的，而且也找到了一种能为人们公共接受的政治观念。这样，该观念便提供了一种获得公共承认的观点，从这种观点出发，所有的公民都能面对面地相互检验他们的社会制度和政治制度是否公正。通过引征已经在他们中间公开认可为有效而充足并经过这种观念本身遴选出的理由，就使他们能够作出这种检验。每一个公民都可以用同样的方式评价社会的主要制度以及它们是如何共同适应一种社会合作系统的，不论该公民的社会地位如何，也不论他更特殊的利益是什么。

因之，公平正义的目的乃是实践的：它本身表现为一种正义的观念，该正义观念可以作为一种合理、明智而又代表公民意愿的政治一致之基础而为公民所共享。它表达了他们共享的和公共的政治理性。但是，要获得这样一种共享理性，正义观

念就应该尽可能地超脱公民们所认肯的各种相互对立和冲突的哲学学说与宗教学说。在系统阐述这一观念时，政治自由主义将宽容原则运用到哲学本身。以前许多世纪被公开认定为社会基础的各种宗教学说，已经逐步让位于所有公民——不论他们的宗教观点如何——都认可的立宪政府的原则。完备性哲学学说和道德学说同样都无法获得公民的普遍认可，而且，他们再也不能——如果说它们曾经能够的话——作为人们公开承认的社会基础来发挥作用了。

因此，政治自由主义寻求一种政治的正义观念，我们希望这一观念在它所规导的社会中能够获得各种合理的宗教学说、哲学学说和道德学说的重叠共识的支持。^[9] 获得这些合理学说的支持，便为我们回答第二个基本问题——即因宗教学说、哲学学说和道德学说而产生深刻分化的公民怎样才能维护一个公正而稳定的民主社会——奠定了基础。为达到这一目的，人们在通常情况下所欲求的是，我们在有争议的基本政治问题的讨论中，习惯于使用的那些完备性哲学断定和道德观点应该让位于公共生活。公共理性——公民在有关宪法根本和基本正义问题的公共论坛上所使用的推理理性——现在最好由一种政治观念来引导，该政治观念的原则和价值是全体公民能够认可的。这也就是说，该政治观念将是政治的，而不是形上学的。^[10]

这样一来，政治自由主义的目的也就是寻求一种作为独立观点的政治正义观念。它不提供任何超出该政治观念本身所蕴涵的特殊形上学学说或认识论学说。作为对诸种政治价值的解释，一种独立的政治观念并不否认存在其它的价值，比如说，应用于个人、家庭和联合体的价值；它也不是说政治价值与其它价值分离无关。如我所言，它的目的之一，是以这样一种方式，

具体指明政治的领域及其正义观念，即认为政治领域的制度可以获得一种重叠共识的支持。在此情形下，公民本身在实践其思想自由和良心自由并审视其完备性学说的范围内，便把政治观念看作是从他们的价值中推导出来的，或是与他们的价值相吻合的，或者至少不与他们的价值相冲突。

第二节 一种政治的正义观念的理念

1. 至此，我一直都是在没有解释政治的正义观念之理念意义的情况下来使用该理念的。从我的谈论中，人们也许可以集中了解我用这一理念所指的意思以及为什么政治自由主义要用这一理念。然而，我们也因此需要有这样一种明确的陈述：一种政治的正义观念具有三个独特的特征，而每一个特征都由公平的正义范例化。我假定，人们对这一观点有所了解，但了解不多。

第一个特征有关政治观念的主题。如果说，这一观念是（当然也是）一个道德观念，^[11]那它也是为一特殊主题所创造出来的道德观念，也即是为政治制度、社会制度和经济制度创造出来的道德观念。尤其是，他适用于我将称之为社会“基本结构”的领域，出于眼前的目的，我把这种社会基本结构看成一种现代立宪民主。（我用“立宪民主”和“民主政体”这两个相似的短语，它们可以互相替换，除非另作说明）我说的基本结构，意思是指一社会的主要政治制度、社会制度和经济制度，以及它们是如何融合为一个世代相传的社会合作之统一化系统的。^[12]这样，政治的正义观念之首要焦点，便是基本制度的框架和应用于该框架的各种原则、标准和戒律，以及这些规范是如

何表现在实现其理想的社会成员之品格和态度中的。

而且，我假定基本结构是一个封闭的社会结构，也就是说，我们将把它看作是自我包容的、与其它社会没有任何关系的社会。它的成员只能通过生而入其中，也只能通过死而出其外。这就使我们可以把他们作为天生于斯、善终于斯的社会一员来谈论。这一封闭性社会是一种高度抽象，只是由于它使我们能够摆脱纷纭零散的细枝末节而集中关注于主要问题，这种抽象才具有其正当合理性。在某一点上，政治的正义观念必定要谈及诸民族间的正义关系，或诸民族间的法律，正如我将谈到的那样。在这些演讲中，从公平的正义首先适用于封闭性社会这一考虑出发，不讨论如何才能制订出一部民族法。^[13]

2. 第二个特征有关表现样式：一种政治的正义观念是作为一种独立的观点表现出来的。当我们想诉诸于一种或更多完备性学说，来求得一政治观念的正当性证明时，该政治观念既不表现为这样一种适用于社会基本结构的学说，也不是从这种学说中推导出来的，仿佛这种结构只是该学说所应用的另一主题。重要的是强调这一要点：即它意味着我们必须区别这样两种情况，其一，一种政治观念是如何表现在一种完备性学说之中的；其二，它是如何成为该学说之一部分的，或者说是如何从该学说内部推导的。我假定，全体公民都认肯一种他们所接受的政治观念在某方面与之相联的完备性学说。但是，政治观念的突出特征是，它表现为一种独立的观点，对它的解释与任何这类较广泛的背景无关无涉。用一个流行的语词来说，这种政治观念是一个组合单元（module），一个本质性构成部分，它适宜于形形色色的合理完备性学说，并能得到它们的支持，这些学说

在社会中的长期存在是由这种政治观念规导的。这意味着，它可以在不谈论、不了解、不危及这些学说所属的或所支持的猜想的情况下表现出来。

在这一方面，政治的正义观念不同于许多道德学说，因为这些道德学说被人们广泛地视为普遍而完备的观点。功利主义是人们所熟悉的一个例子：无论人们如何理解，功利原则通常都被说成是适用于从个体行为和人际关系到整个社会组织、乃至民族法律全部主题的原则。^[14]与之相对，一种政治观念只是力求为基本结构精心阐明一种合理观念，并尽可能不涉及更广泛的对任何其它学说的承诺。

如果我们观察一下，一种政治的正义观念与其它道德观念之间的分别，乃是一个范围问题，这就是说，两者之别乃是一观念所应用的主体范围和一种较广范围所要求的内容之别，这样，这种对比就更清楚了。若一道德观念适用于一广泛的主体范围并普遍地面向所有主题，那么，该道德观念便是普遍的。而当它包括各种有关人生价值、个人品格理想、以及友谊、家庭和联合体关系的理想、乃至包括其它更多的能指导我们行为并限制我们人生的理想时，它就是完备性的。若一观念囊括了人们在相当清楚准确地阐明了的系统内所认识到的全部价值和美德，那么，该观念就是充分完备性的；而当一观念只是部分而非全部地包括各种非政治的价值和美德、且只给予了极为粗陋的阐释时，它就只是部分完备性的。许多宗教学说和哲学学说都渴望成为既普遍又完备的学说。

3. 政治的正义观念的第三个特征是，它的内容是借某些基本理念得到表达的，这些基本理念被看作是隐含在民主社会的

公共政治文化之中的。此种公共文化由一立宪政体的各种政治制度和它们的解释之公共传统（包括那些司法解释传统）以及作为共同知识的历史文本和文献所组成。所有各类完备性学说——宗教的、哲学的和道德的——都属于我们可以称之为的市民社会的“背景文化”，这是社会文化，而不是政治文化。它是日常生活的文化，是其许多联合体——简单列举几个：如教会和大学、知识和科学社团、俱乐部和球队——的文化。在一个民主社会里，存在一种民主思想的传统，而一般说来，这种传统的内容至少能为公民的教养常识所熟悉和理解。人们把社会的主要制度及其被人们所接受的解释，看作是隐含地为公民所共享的理念和原则的资源储备。

因此，公平的正义是从某一政治传统内部开始的，而且也把作为世代代长期传延的公平合作系统的社会理念看作是它的基本理念（第三节）。^[15]这一核心的组织化理念，是和两个与之相伴的基本理念一起发展的，一个与之相伴的基本理念是作为自由平等个人的公民（即那些介入合作的公民）理念（第三节之三和之五）；另一个是由政治的正义观念（第六节）^[16]有效规导的秩序良好的社会理念。我们还设想，这些理念可以被精心阐释为一种能够获得重叠共识支持的政治的正义观念。这种共识由所有合理却又相互对立的宗教学说、哲学学说和道德学说所组成，在多少还算公正的立宪政体里，这些学说很可能世代相传并赢得相当数量的信奉者，而在这种立宪政体中，正义的标准便是政治观念本身。^[17]公平的正义（或某种类似的观点）能否获得这样定义的重叠共识的支持，乃是一个思辨性问题。人们只能通过创造这种公平的正义、并展示它可能获得支持的那种方式，才能作出一种明智的猜想。

第三节 作为公平合作系统的社会理念

1. 正如我所指出的，公平正义之基本组织化理念——在该理念内部，其它基本理念系统联系着——是作为一种世代相传的、长期的公平合作系统的社会理念。我们从这一理念开始解释，把这一理念看作是隐含在民主社会的公共文化之中的。在公民的政治思想和他们对政治问题的讨论中，他们并不把社会秩序看作是一种固定的自然秩序，或看作是通过宗教价值或贵族价值而得到正当性证明的一种制度等级。

在这里，强调下面一点是重要的：如果人们从其它观点来看，比如说，从个人道德的观点来看，或者是从一联合体成员的观点来看，抑或是从某人的宗教学说或哲学学说的观点来看，就可能以不同的方式，来看待这个世界的方方面面，看待人与世界的关系。一般说来，我们不把这些其它的观点引入对宪法根本和基本正义问题的政治讨论中。

2. 我们可以通过解释社会合作理念的三个要素使之更具具体些。这三个要素是：

甲、合作与纯粹的社会性协调活动不同，比如说，与那种由某中心权威发布的命令进行协调的活动不同。合作是由公共认可的规则与程序来引导的，合作者把这些规则和程序看作是恰当规导他们行为的规则和程序。

乙、合作包含公平合作项目的理念：这些项目是每一个参与者都可以合理接受的——假如所有其他人也同样接受它们的

话。公平合作项目将一种相互性理念具体化了：所有介入合作并按规则和程序履行其职的人，都将以一种适当的方式受益于合作，而这适当的方式是由一种合适的比较基准来估价的。政治的正义观念刻画了公平合作项目的特征。因为正义的第一主题便是社会的基本结构，这些公平的项目是通过这样一些原则来表达的，这些原则具体指明了社会主要制度内的基本权利和义务，并永远规导背景正义的安排，以使靠大家的努力所产生的利益得到公平分配，并为世世代代所分享。

丙、社会合作的理念要求有一种各参与者合理得利的理念或善的理念。这种善的理念具体指明了介入合作的那些人（无论是个体、家庭，还是联合体，甚或是民族政府）想要获得什么——当我们从他们自己的立场来看这种〔合作〕图式时。

第二要素所引入的相互性理念需要做几点解释。第一点是，相互性的理念介于公道理念与互利性理念之间，公道理念是利他主义的（受普遍善驱使）；互利性理念则被理解为当下人人有利、未来随其自然。^[18]按照公平的正义来理解，相互性是公民之间的一种关系，这种关系是通过规导社会世界的正义原则来表达的，在这样一个社会世界里，每一个人所得的利益，都以依照该社会世界定义的一种适当的平等基准来判断。由此便有第二，相互性是一种秩序良好社会（第六节）里的公民关系，它是通过该社会公共的政治正义观念来表达的。因此，正义的两个原则、包括差异原则（第一节之一）以及它含蓄指涉的平等分配基准，系统地阐明了一种公民间相互性的理念。

最后，从这些观察中我们可以清楚地看到，相互性的理念不是那种互利的理念。试设想，我们把人们从一个财产（在很大程度上是一种运气和幸运的结果）极不平等的社会，移置到

由两个正义原则规导的秩序良好的社会之中，如果他们仍以他们先前的态度来判断问题的话，就没有任何保证确保他们通过这一位置改变而有所收获。那些拥有大量财产的人可能会损失惨重，而历史地看，他们一直是抵制这种改变的。任何合理的正义观念都不可能合乎这种解释的互利检验标准。然而，这不是问题的关键所在。我们的目的，是具体指明，在秩序良好的社会里，自由平等的公民之间的相互性理念究竟为何。所谓承诺的紧张，乃是在这样的社会里所产生的该社会的正义要求与该社会公正制度所允许的公民之合法利益之间的紧张。在这些紧张中，重要的是发生在政治的正义观念与可允许的完备性学说之间的紧张。这些紧张并不是从一种意欲保持以前不公正利益的欲望中产生的。这类紧张属于转化过程中的紧张，但与之相联系的问题却是由非理想的理论掩盖的，而不是由秩序良好之社会的正义原则所掩盖的。^[19]

3. 现在，让我们考虑一下个人的基本理念。^[20]当然，人性的许多方面都有重大意义，就看我们[看待人性]的观点如何。这一点已经为诸如“政治人”、“经济人”、“游戏人”和“组织人”一类的表述所证实。由于我们对公平正义的解释是从把社会设想成一种世代公平合作的系统之社会理念开始的，所以我们采取了这样一种个人概念与该社会理念相配置。自古代世界始，个人的概念在哲学和法学中，一直被理解为某个能够参与社会生活、或能够在社会生活中发挥作用、因之能践行和尊重社会的各种权利与义务的人的概念。因此，我们说，一个个人便是某个能够成为公民的人，这就是说，能够成为一个正常的终身能充分参与合作的社会成员的人。我们之所以加上“终身”一词，是因为我们不仅

把社会看作是封闭性的（第二节之一），而且也把它看作是一个或多或少完善自足的合作图式，它自身内部已为人们终身所需的一切生活必需和活动准备了条件。我们也把这样一个社会设想为永久存在的社会：它世世代代生产着和再生着它自身以及它的制度和文化的，生存不止，万代千秋。

由于我们是从民主思想的传统内部着手的，所以，我们也把公民当作自由而平等的个人来思考。这一基本的理念是，个人凭借他们的两种道德能力（正义感和善观念的能力）和理性能力（判断能力、思想能力以及与这些能力相联系的推论能力）而成为自由的。拥有这些能力，使他们在所要求的最低程度上成为充分参与合作的社会成员，这一点又使每一个个人成为平等的。^[21]

详细解释一下：由于个人能够成为公平社会合作系统中的充分参与者，所以，我们才说他们具有与上面谈到的社会合作理念中的三种要素相联系的两种道德能力：即正义感的能力和善观念的能力。正义感即是理解、运用和践行代表社会公平合作项目之特征的公共正义观念的能力。假定政治观念的本性是具体指明一种公共的证明基础，那么，正义感也表达了这样一种意愿——如果说不是一种欲望的话，这就是，在与他人的关系中按照他人也能公开认可的项目来行动的意愿。善观念的能力乃是形成、修正和合理追求一种人的合理利益或善观念的能力。

除了拥有这两种能力之外，个人也拥有一种他们在任何既定时刻力图实现的决定性的善观念。我们切莫狭隘地理解这一观念，相反，必须把它理解为包含着一种人生价值观念的善观念。因此，一种善观念通常都由一种或多或少具有决定性意味的终极目的（即我们因其自身之故而想实现的目的）图式以及

对他人的情感依附和对各种各样的群体和联合体的忠诚所组成。这些情感依附和忠诚产生了奉献和仁爱的情感，所以，作为这些情感之对象的个人和联合体的繁荣发展，也是我们善观念的一部分。我们也把这种观念和一种有关我们与世界之关系的观点——宗教的、哲学的和道德的观点——联系起来，通过这种联系，我们才能理解我们目的的价值和意义，理解这种情感依附。最后，个人的善观念并不是固定不变的，而是随他们不断成熟而形成和发展的，在他们的整个生活历程中，可能或多或少会发生重大改变。

4. 由于我们是从作为公平合作系统的社会理念开始的，所以我们假定，作为公民的个人具有全部使他们能够成为社会合作成员的那些能力。对于我们来说，这样作就可以获得一种有关什么是政治正义的基本问题之清晰而有条理的观点，这个基本问题是：具体指明公民——他们被看作是自由而平等的公民和终身能充分合作的社会成员——之间社会合作项目的最合适的正义观念是什么？

当然，我们把这个问题作为基本问题，并不是说任何人在任何时候都不承受病痛和意外，人们可以预期到日常生活过程中的这类不幸，也必须对这些偶然事故作出规定。但是，就我们既定的目的而言，我暂时不考虑那些临时伤残者和永久伤残者或精神错乱者，这些状态使他们不能成为通常意义上的社会合作成员。因此，当我们从一种隐含在公共政治文化中的个人理念开始探讨时，为了首先集中谈论主要问题，我们用各种各样的方式将这一理念理想化和简单化了。

我们可以稍后谈论的其它问题以及对它们的解答，可能要

求我们修改我们业已达到的结论。这种前后往返的程序是可以期待的。我们可以把这些其它问题看作是基本问题的延伸。因此，有一种延伸的公平正义问题，它包括我们对后代的各种义务，这类问题属于公正储存的问题。^[22]另一个问题是，如何把公平的正义延伸到民族法的领域，就是说，使它包括适用于国际法和各政治社会之间关系的那些概念和原则。^[23]而且，由于我们已经假定（如上所述），个人是正常的和终身充分参与合作的社会成员，所以他们具有承担这一角色的必要能力。这样一来，便产生了一个问题：即如何对待那些不能满足这些条件的人？他们或是暂时不能满足这些条件（因为疾病和意外事故）；或永远不能满足这些条件；这两类情形都包含各种各样的个案情况。^[24]最后，还有一个如何对待动物和其它自然界的问题。

如果我们想最终回答所有这些问题，我非常怀疑，在作为一种政治观念的公平正义范围内是不是可能。我认为，公平的正义可以对前两个问题、即代际正义和民族法问题作出合理的回答，还可以回答第三问题的一部分，也就是对提供我们可以称之为正常保健的问题作出回答。对于公平正义可能回答不了的那些问题，有好几种可能性。一种是，政治正义的理念并不囊括一切，我们也不应期待它这样。或者，某个问题确实是一个政治正义的问题，但公平的正义在此一情况中是不正确的，而在另一些情况下却很可能是正确的。这种错误有多大，得有待于考察这种情况方可确定。也许，我们只是缺少了解这种延伸如何进行的智巧而已。但无论如何，我们都不应该期待公平的正义或者任何有关正义的解释囊括所有是非问题。政治的正义永远需要其它美德的补充。

在这些演讲中，我撇开了这些延伸的问题，而集中谈论我前面所说的政治正义的基本问题。我之所以这样作，是因为这些演讲所谈的（如同导论中所说明的）《正义论》一书的错误，正在于对这一基本问题的回答。而且，下述事实表明，这一问题确实是基本的，这就是，它一直都是 17、18 世纪对贵族政治进行自由主义批判的焦点；也是 19、20 世纪对自由主义立宪民主进行社会主义批判的焦点；还是现在自由主义与保守主义之间围绕着私有财产的要求和各种与已被人们称之为的“福利国家”相联系的社会政策之合法性（与有效性相对立）等问题产生冲突的焦点。正是这一问题确定了我们讨论的最初界限。

第四节 原初状态的理念

1. 现在，我来谈谈原初状态的理念。^[25]这一理念的引入，是为了制定出传统正义观念或其中某一变异观念所具体指明的、在被视为自由平等公民之公平合作系统的社会中最合适的实现自由与平等的原则。假定我们想知道哪一种正义观念能做到这一点，为什么我们要引入原初状态的理念呢？它又如何帮助我们回答这一问题呢？

让我们再考虑一下社会合作的理念。公平的合作项目是如何决定的？难道它们仅仅是由某种不同于个人合作的外部权威制定的吗？比如说，它们是由上帝的法律制定的吗？或者，这些项目是由那些公平的个人通过诉诸于他们有关某一独立的道德秩序的知识来认识的吗？比如说，它们是作为自然法所要求的来认识的，或作为理性直觉所了解的价值王国所要求的来认

识的吗？抑或，这些项目是通过那些个人本身之间自认为是相互有利的事业来确立的吗？随着我们的答案不同，我们便获得一种不同的社会合作观念。

公平的正义更新了社会契约学说，并采取了后一种形式的回答：它将公平的社会合作项目设想为那些介入社会合作的人一致同意的项目，即是说，是那些生长在该社会中的自由而平等的公民所一致同意的项目。但是，他们的一致同意和其它的一致同意一样，必须深入到合适的条件。特别是，这些条件必须使自由平等的个人处于公平的境地，绝不允许某些个人占他人的便宜。进而言之，必须排除武力威胁、强制、欺骗和欺诈。

2. 迄今为止，一切如意。前面的各种考虑都是日常生活中人们所熟悉的。但是，日常生活中的一致是在某种多少还明晰具体的境况下达成的，而这种境况又是处在基本结构的制度背景内的。然而，我们的任务是将一致的理念延伸到这种背景框架本身。在这里，我们面临着一个对于任何使用契约理念（无论是社会的，还是其它形式的）的政治正义观念来说都存在的困难。这种困难是：我们必须找到某种观点，排除那种包容一切的背景框架的特殊特征和环境，不受其干扰，从这样一种观点出发，在被看作是自由而平等的个人之间就可以达到一种公平的一致。

带有我称之为“无知之幕”特点的原初状态就是这样一种观点。^[26]原初状态必须从社会世界的各种偶然因素中抽象出来，不能受这些偶然因素的影响，其理由是，在自由平等的个人之间，对政治的正义原则达成一种公平一致的条件必须消除交易中的便宜，在任何社会的背景制度内，从各种积累性的社会、历史和自然的趋势中不可避免地会产生这些便宜。这些来

自过去的偶然性便宜和偶发性影响不应该影响一种原则一致，这些原则从现在到将来都规导着基本结构的各种制度本身。

3. 在此，我们又面临第二种困难，然而这种困难只是表面的。解释一下：从我们已谈到的情况中，可以清楚见出，原初状态被看作是一种代表设置，因而各派所达成的任何一致，都必须被看作是假设的和非历史的。但是，如果情况是这样的话，由于假设性一致不能产生约束力，原初状态又有什么意义呢？答案包含在我们已经谈到的话中：其意义是由原初状态作为一种代表设置的各种特征作用所给定的。

[原初状态]要求各派处于相互对称的位置，如果把各派看作是公平条件下达到一致的自由平等公民之代表。而且，我假定，我们所考虑的确信之一是：我们占有某一特殊社会地位这一事实，并不是我们提出或期待别人接受一种有利于这种社会地位的正义观念的充分理由。同样，我们认肯一种特殊宗教的、哲学的和道德的完备性学说以及与之相联系的善观念这一事实，也不是我们提出或期待别人接受一种有利于这些说教的正义观念的理由。要在原初状态中铸造这种确信，就不能允许各派了解他们所代表的那些人的社会地位或各派所代表的那些个人的特殊完备性学说。^[27]同样的理念也要延伸到有关人们种族、民族群体、性和性别以及诸如体力、智力一类的自然天赋的信息，一切都应在正常范围内考虑。我们是通过把各派都说成是处在无知之幕后，来想象性地表达有关信息的这些限制的。因此，原初状态只是一种代表设置：它把各派——每一派都对一自由平等的公民之根本利益负责——描述成处于公平地位、并按照适当限制他们可以提出充分理由的那些条件达成一

致。^[28]

4. 这样，上面所提到的两个困难，都可以通过把原初状态看作一种代表设置而得到克服：它铸造了我们此时此地视之为的公平条件，在这些条件下，自由平等公民的代表将具体指定社会基本结构中的社会合作项目；而且，由于它在这种情况下也铸造了我们认为是可接受的约束——即对适合于各派拥护此一政治正义观念而非彼一正义观念的各种理由的约束，各派可能采纳的这种正义观念，一致认同了我们此时此地视为公平的并可得到最好理由支持的正义观念。

这一理念用原初状态这一方式来铸造自由和平等，铸造对各种理由的约束，这种方式是，作为公民代表的各派可能达成的一致是完全公开明了的。甚至各方拥护和反对每一种正义观念的理由都应该是合适的，也将是确定无疑的，所以，还会对明确拥护某一种观念而反对其它观念的种种理由进行一种全面的平衡。作为一种代表设置，原初状态的理念是作为公共反思和自我澄清的手段来起作用的。它帮助我们厘定我们的思想，一当我们能够采取一种清晰而有条理的有关正义要求的观点，我们便会把社会设想为自由平等公民之间世代代坚持的合作图式。原初状态还作为一种中介理念而发挥作用，通过这一中介理念，才能使我们所有人认可的确信产生相互沟通，无论我们的确信达到的普遍性如何，也不管它们是关注于使各派置于公平相同的地位的公平条件，还是关注于对各种理由的合理约束；亦不论它们是关注于第一原则和戒律，还是关注于对特殊制度和行动的判断。这使我们能够在我们的各种判断中确立更高的一致性，而通过这种更深刻的自我理解，我们就能获得相互间更广泛的一致。

5. 我们之所以引进一种像原初状态这样的理念，是因为，似乎还没有任何更好的、从作为自由平等公民之间的一种持续而公平的合作系统之基本社会理念出发、为基本结构详尽论证一种政治正义观念的方式。当我们思考社会的世代延续和它从前人那里承袭其公共文化与现存政治社会制度（与其世界资本和自然资源一起）时，这似乎更为明显。然而，在使用这种理念时，总存在某种危险。作为一种代表设置，它的抽象性容易招致误解。尤其是，它对各派的描述似乎可能以一种特殊的形上学的个人概念为预设前提；比如说，它可能会预设，个人的本质独立于和先于他们的偶然属性，包括他们的终极目的和情感依恋，以及他们整体的善和品格观念。^[29]

我以为，这是由于没有把原初状态作为一种代表设置来看所导致的幻觉。顺便提及一下原初状态的一个突出特点，无知之幕没有任何特殊的有关自我本性的形上学意味，它并不意味着，自我在本体论意义上先于有关各派都不了解的个人事实。这就是说，我们只需按照业已列举的信息限制去推理正义原则，便可在任何时候进入这种状态。当我们以这种方式假装处于原初状态时，我们的推理就不再使我们承诺一种关于自我本性的特殊形上学学说，而是去推理我们在一出戏剧中的角色，比如说莎翁悲剧中的马克白和马克白女士，使我们想到，我们真的是一位介入到一场绝望的政治权力斗争中的国王或王后。对于一般意义上的角色扮演来讲也大都如此。我们必须记住，我们是在力图表明，当我们把个人看作公民和自由平等的个人时，作为一种公平社会合作系统的社会理念如何才能展开，以找到具体指定基本权利和自由以及最合适于这些合作的平等形式的原则。

6. 考察了原初状态的理念后，我还要补充以下几点，以避免误解。重要的是要区分这样三种观点：即原初状态中各派的观点；秩序良好的社会中公民的观点；最后是我们自己的观点——也就是现在详细阐述着公平的正义和正在把它作为一种政治的正义观念来考察的你和我的观点。

前两种观点属于公平的正义观念，是通过诉诸于它的基本理念而得以具体化的。如果说，秩序良好的社会观念和自由平等的公民观念可以在我们社会世界得到想象性的实现，那么，作为理性代表的各派——他们通过一致认同正义原则而具体指定了社会合作的公平项目——就仅仅是原初状态的各个部分。这种状态是由你和我在制定公平正义「原则」时建立起来的，所以，各派的本性是我们正表现出来的：他们纯粹是我们的代表设置所固有的人为产物。倘若我们因为一种道德心理学解释——或者是对实际个人的解释，或者是对秩序良好社会中公民的解释——而误解了对这些派别以及我们归于他们的属性之慎重思考，就会极大地误解公平的正义。^[30]切莫将理性的自律（第二讲第五节）与充分的自律（第二讲第六节）混为一谈。后者是一种政治理想，是更完善的秩序良好社会理想的一部分。理性的自律则根本不是这类理想，而是在原初状态中铸造理性（与合理性相对）理念的一种方式。

第三种观点——即你与我的观点——是这样一种观点，公平的正义以及任何其它的政治观念都是从这一观点出发来加以估价的。在这里，检验的标准乃是反思平衡的检验标准：即，要看这种完整性的观点在经过必要审查和各种强制性调整与修正之后，对我们较肯定的有关政治正义的慎思确信在所有普遍性层次上解释得如何。一种满足这一标准的正义观念乃是一种我

们目前所能确定的对我们最合理的观念。

第五节 政治的个人观念

1. 我在前面谈过，原初状态的理念和对各派的描述，可能会诱使我们认为，要预先假设一种有关个人的形上学说。当我说这种解释是错误的时，还根本不足以使人们放弃对形上学说的依赖，因为，尽管人们有这样的意图，也可能还是包含着这些学说。要举证反驳这种本性的主张，需要更详尽地讨论这些主张，并表明这些主张根本站不住脚。但我在此无法谈论这一问题。^[31]

然而，我可以简要地解释一下在建立原初状态（第三节之三）时所引出的政治的个人观念。为了理解把个人观念描述成政治观念的意义，就要考虑在原初状态中，公民是怎样作为自由个人的代表的。他们自由的表现似乎是一种形上学说所预先假定的理念之源。现在，我们这样来设想公民，即他们认为自己在这样三个方面是自由的，所以我分别考察了这三个方面，并指出个人观念是政治观念的那一方面。

2. 首先，公民在他们设想自己并相互设想对方具有掌握一种善观念的道德能力这一方面是自由的。这不是说，作为他们的政治观念之一部分，他们把自己看作是与追求他们在任何既定时刻所认肯的特殊善观念不可避免地联系在一起。相反，作为公民，他们被看作是能够按照合理的和理性的根据来修正和改变这种观念的。作为自由的个人，公民要求把他们的人格看

作是独立于任何这类带有其终极目的图式的特殊观念的，并且与这种观念没有同一性。姑且假定他们有形成、修正和理性地追求一种善观念的道德能力，他们作为自由个人的公共认同，也不会受到他们的决定性善观念变化的影响。

譬如，当公民们从一种宗教转向另一种宗教时，或者不再认肯某一确定宗教时，他们并不会停止成为——对于政治的正义问题来说——他们以前所是的同一个人。他们没有失去任何我们称之为的公共认同或制度认同，也没有失去他们对基本法律的认同。一般说来，他们仍然拥有同样的基本权利和基本义务，拥有同样的财产，也能像以前一样提出同样的要求，除非这些要求与他们以前的宗教渊源有联系。我们可以想象这样一个社会（历史提供了许多例子），在该社会里，基本权利和人们已认识到的要求依赖于宗教渊源和社会阶层。该社会有一种不同的政治的个人观念。它缺乏一种平等公民的观念，因为这种观念与一种自由平等公民的民主社会观念相联系。

还有另一种意义的认同，这种认同是由公民较深的目的与承诺具体指定的。让我们把这种认同叫做非制度认同或道德认同。^[32]公民通常既有政治的目的和承诺，也有非政治的目的和承诺。他们认肯政治正义的价值，并要求把它们看作是具体体现在政治制度和社会政策之中的价值。他们在非公共生活中也追求其它价值，为他们所属的联合体的目的而工作。公民必须调整和协调其道德认同的这两个方面。可能发生这样的情况：公民们在他们的个人事务中，或在联合体的内在生活中，会把他们的终极目的和依恋情感看作是与政治观念所预制的方式非常不同的。他们可能且在任何既定时候常常有这样一些情感、奉献和忠诚，他们以为，这些情感、奉献和忠诚不会相互分离，也

难以作出客观的评价，确实，这些东西可能相互分离，但不应该相互分离。他们可能认为，撇开某些宗教的、哲学的和道德的确信来看待他们自己，或者是撇开某些持久的依恋情感和忠诚来看待他们自己，简直是不可思议的。

这两种承诺和依恋情感——政治的与非政治的——具体指定了道德认同，并塑造着一个人的生活方式，即塑造着一个人看待他自身在社会世界做什么和努力实现什么的方式。如果我们突然丧失了这些承诺和依恋情感，我们就可能会迷失方向，无法继续生活。事实上，我们可以认为，可能根本就没有什么继续生活的目的。^[33]但是，我们的善观念可能且常常随时改变，这种改变通常是缓慢的，但有时又是相当突然的。当这些改变突然发生时，我们很可能会说，我们不再是同一个人了。我们知道这意味着什么：我们把这归结为我们终极目的和承诺上的一种深刻而普遍的转移或倒转，归结为我们不同的道德（它包括我们的宗教）认同。在通往大马士革的路途中，塔索斯的索罗变成了圣徒保罗。然则，这种转变并不意味着我们的公共认同和制度认同有任何改变，也不意味着我们的人格认同——按一些心灵哲学家对这一概念的理解——有任何改变。^[34]而且，在由一种重叠共识所支持的秩序良好的社会里，公民的（也是更普遍的）政治价值和政治承诺作为其非制度认同或道德认同的一部分，仍是大致相同的。

3. 公民把他们自己看作是自由的第二个方面是，他们将他们自己视为各种有效要求的自证之源。这就是说，他们把他们自己看作是有资格向他们的制度提出各种要求以发展他们的善观念的（假如这些善观念属于公共的正义观念所允许的话）。公

民们把这些要求看作是具有其自身价值的，其价值既与一种政治的正义观念所具体指定的义务和职责无关，也不是从这些义务和职责中推导出来的，比如说，那些对于社会的义务和职责。公民们认为，这些要求是建立在那些基于他们的善观念和他们在生活中认肯的道德学说的义务与职责之上的，就我们这里的目的来说，这些要求也可以算作是自证性的。对于一种立宪民主而言，这样做在政治的正义观念中也是合理的，因为，假如公民所认肯的这种善观念和道德学说与公共的正义观念相容，那么，从一种政治的观点来看，这些义务和职责就是自证性的。

当我们描述公民们自以为自由的方式时，我们也就描述了在一民主社会里，公民在产生政治的正义问题时，是如何思考他们自己的。从与一种不同的政治观念——在该政治观念中，人们没有被视为有效要求的自证之源——的对比中，我们清楚地发现，这一方面属于一种特殊的政治观念。相反，只有在他们的要求能够从归于社会的义务和职责中推导出来，或从他们在一种社会等级结构——该等级结构已为宗教价值或贵族价值所证明——中所归属的角色中推导出来的条件下，他们的要求才值得尊重。

举一个极端的例子：奴隶属于人类，但他们被看作是没有要求的，甚至不把他们的要求看作是基于社会义务和职责的要求，因为奴隶被看作是不能拥有义务和职责的。禁止虐待奴隶的法律，不是建立在奴隶提出的要求之上，而是建立在奴隶持有者的要求之上，或者是建立在社会普遍利益（不包括奴隶的利益）的基础上。也说是说，奴隶在社会中不是人：他们根本不被当人看。^[35]与奴隶制所作的这种对比，使我们清楚了，为什么根据公民的道德能力和他们拥有一种善观念而把他们设想成

自由公民这一点，与一种特殊的政治正义观念是相辅相成的。

4. 把公民看作是自由的第三个方面是，他们能够对他们的各种目的负责，而这一点又影响到对他们各种要求的评价。^[36]很粗略地说，假定有了公正的背景制度，假定每一个人都有一份基本善的目录索引（这是正义原则所要求的），我们就认为，公民们能够按照他们的合理期待来调整他们的目的和志向。而且，他们能够在正义问题上把他们的目的限制在正义原则所允许的范围内。

这样，公民们将会认识到，他们目的的价值不是由他们需求和欲望（与他们作为公民的需要相对立）的力量与心理强度所给予的，甚至于在他们的需求和欲望从他们的观点来看是合理的时候也是如此。这种程序和前面所谈到的一样：我们还是从作为公平合作系统的社会之基本结构开始谈起。当这一理念发展成为一种政治的正义观念时，它便意味着，如果把公民看作是能够终身介入社会合作的个人，他们也就能够对他们的目的负责；这就是说，他们能够调整他们的目的，以便他们可以通过这样一些手段来追求这些目的，这些手段是他们可以从他们合理期待为之作出贡献的地方有望合理取得的。对目的负责的理念包含在公共政治文化之中，人们在公共政治文化的实践中是可以察觉到这一理念的。一种政治的个人观念详细阐明了这一理念，并使之适合于作为公平合作系统的社会理念。

5. 现在，我撮要说明一下本节和前两节的三个主要观点：

第一，在第三节中，个人被看作是因其在必需的程度拥有两种道德人格能力——即正义感的能力和善观念的能力——

而成为自由平等的个人。我们把这两种能力与合作理念的两个主要要素——即公平合作项目的理念和每一个参与者的合理利益或善的理念——联系起来。

第二，在本节（第五节）中，我们全面考察了把个人看作是自由的三个方面，并且已经解释了下述情况：即，在一立宪民主政体的公共政治文化中，公民们在这些方面将他们自己设想为自由的。

第三，由于究竟哪一种政治的正义观念最合适于在基本制度中实现自由与平等的价值这一问题，在这种把公民视为自由平等的传统本身内部，是一个长期存在深刻争议的问题，因此，公平正义的目的，是通过从作为公平合作系统——在这一系统中，这样设想的公民对公平的合作项目达成了一致——的社会理念着手来解决这一问题。在第四节中，我们明白了，一当我们把社会的基本结构当作正义的首要主题，为什么这种探究路径导向作为一种代表设置的原初状态理念的原因。

第六节 秩序良好的社会理念

1. 我已经说过，在公平的正义中，作为世代公平合作的基本社会理念，是连同两个与之相伴随的理念一起展开的，一个是作为自由平等个人的公民理念；另一个是作为由公共政治的正义观念有效规导的秩序良好的社会理念。前一个与之相伴随的理念我们已经谈论过了，现在，我来谈论第二个与之相伴随的理念。

说一社会秩序良好，传达了三点意思：第一，公共认可的正义观念的理念包含了这一意思，在该社会中，每一个人都接

受、且知道所有其他的人也接受相同的正义原则。第二，这种观念的有效规导的理念包含了这一意思，它的基本结构——也就是说它的主要社会制度和政治制度，以及这些制度如何共同适合于组成一种合作系统——被人们公共地了解为、或者人们有充分的理由相信能满足这些原则。第三，它的公民具有正常有效的正义感，所以他们一般都能按照社会的基本制度行事，他们把这些社会基本制度看作是公正的。在这样一个社会里，人们公共认识到的正义观念确立了一种共享的观点，从这一共享的观点出发，就能判定公民对社会的要求是否正当。

这是一种高度理想化的观念。然而，任何不能很好规范一立宪民主的正义观念，作为一个民主的观念都是不充分的。之所以可能发生这样的情况，是由于人们所熟悉的原因：即当该观念为人们公共认识到时，它的内容便使它自己成为无效的。发生这样的情况，可能还因为，一种民主社会具有合理多元论事实的特征——我采取一种不同于库恩的说法。^[37]因此，一种正义观念之所以可能失败，是因为它无法获得认肯各种完备性学说的理性公民的支持。或者像我将要经常谈到的那样，它无法获得一种合理的重叠共识的支持。而对于一种充分的政治正义观念来说，必须能够做到这一点。

2. 对这一点的解释是，一个民主社会的政治文化具有（我假定的）这样三个普遍事实的特征，我们可做如下理解：

第一个事实是，在现代民主社会里发现的合理完备性宗教学说、哲学学说和道德学说的多样性，不是一种可以很快消失的纯历史状态，它是民主的公共文化的一个永久特征。在得到自由制度的基本权利和自由之保障的政治条件和社会条件下，

如果还没有获得这种多样性的话，也将会产生各种相互冲突、互不和谐的——而更多的又是合理的——完备性学说的多样性，并将长期存在。

我们必须把这种合理多元论的事实与一般多元论的事实区别开来。前者是这样一种事实：即自由制度所产生的往往不只是一种学说和观点的多样性，就像人们可能期望各民族有其各种各样的利益，而它们的倾向却囿于狭隘的观点一样。相反，它是这样一种事实，即在各种观点中间所发展的是一种各完备性学说的多样性。这些学说是公民们所认肯的，也是政治自由主义必须予以关注的。它们不仅仅是自我利益和阶级利益的结果，或者仅仅是民族从一种有限立场来看待政治世界的可以理解的倾向。相反，它们部分是自由制度框架内自由实践理性作用的结果。因此，虽然各种历史性的学说不只是（当然不是）自由理性作用的结果，但合理多元论的事实并不是人类生活中的一种不幸状态。在这样构造政治观念、以使它在第二阶段能够获得各合理完备性学说的支持时，我们不能太多地使这一观念屈服于世界的无理性暴力，而要使它成为自由人类理性的必然结果。 [38]

第二个与之相关的事实是，只有靠压迫性地使用国家权力，人们对某一种完备性宗教学说、哲学学说和道德学说的持续共享性理解才得以维持下去。如果我们把政治社会当作以认肯同一完备性学说而达到统一的共同体，那么，对于政治共同体来说，压迫性地使用国家权力就是必需的。在中世纪社会——它或多或少统一在认肯天主教信仰的基础上，宗教裁判所的产生并不是一种偶然，它对异教徒的压制，是保持那种共享的宗教信仰所需要的。我相信，这一解释同样适用于任何合理的完备性哲学学说和道德学说——无论是宗教性的，还是非宗教的。一

个统一在功利主义合理形式基础上的社会，或者，一个统一在康德或密尔之合理自由主义基础上的社会，同样都需要有国家权力的制裁，以保持该社会的统一。^[39]我把这一事实称之为“压迫性事实”。^[40]

最后，第三个普遍事实是，一持久而安全的民主政体，也就说，一个未被分化成持有相互竞争之学说观点的和敌对的社会阶层的政体，必须至少得到该社会在政治上持积极态度的公民的实质多数的支持。这一事实与第一个普遍事实共同意味着，一政治的正义观念要发挥一立宪政体的公共正当性证明的基础作用，就必须是一个能够得到各种不同且相互对立的（然而却是合理的）完备性学说的广泛认可。^[41]

3. 由于任何一种合理的宗教学说、哲学学说和道德学说都不能得到全体公民的认肯，所以，在一个秩序良好的社会里得到公民认肯的正义观念，必须是一种限于我称之为“政治领域”及其价值内部的观念。因之，秩序良好的民主社会理念也必须这样来构造。故尔，我假定，公民的全面性观点有两个部分：一部分可以被看作是公共认识到的政治的正义观念，或者是与公共认识到的政治的正义观念相协调的；另一部分是（完全或部分）该政治观念以某种方式与之相联系的完备性学说。该政治观念是如何与之相联系的？我将在第四讲解释。在此，我要强调的观点是，诚如我所说过的那样，个体公民以什么样的方式来决定所有人都认肯的公共政治观念？乃是与他们自己较为完备的观点相联系的。

按照这种理解，我简要地解释一下秩序良好的民主社会是如何来满足一种现实的和稳定性的必要（但肯定不是充足的）条

件的。只要具备下述两个条件，该社会便可通过一种政治的正义观念达到秩序良好，这就是：第一，认肯合理却又相互对立的完备性学说的公民能达到一种重叠共识，也就是说，他们普遍认肯正义观念是他们对基本制度的政治判断的内容；第二，不合理的完备性学说（我们假定这些学说总是存在的）不能充分流行，不能削弱社会根本正义的基础。这些条件并不强加那种非现实主义的——的确也是乌托邦式的——要求，即要求全体公民都认肯同一种完备性学说，而只是要求——在政治自由主义这里——全体公民认肯同一种公共的正义观念。

4. 由于日常政治中已经使用了共识理念，所以重叠共识的理念很容易为人们误解。我们认为，这一理念的意义是这样产生的：我们设想一立宪民主政体是合理公正的、可行的、值得捍卫的。然而，既然存在合理多元论的事实，我们又如何捍卫这一政体，以使它能够赢得充分广泛的支持，从而获得稳定性呢？

为了这一目的，我们不考虑实际存在的各种完备性学说，从而引出一种打破它们之间的某种力量平衡的政治观念。解释一下：比如说，在具体开列基本善的目录时，我们可以用两种方式进行。^[42]一种是留意在社会中实际发现的各种完备性学说，具体规定一个这类善的目录，以切近这些学说的重心。也就是说，以便在那些认肯这些观点的人通过制度要求、制度保护和符合所有目的的手段可能需要的东西之间找到一种平均尺度。这样作似乎是保证该目录提供发展与现存学说相联系那种善观念所需要的、因而也是增进确保一种重叠共识的可能性所需要的基本要素的最好方式。

但这不是公平正义如何着手进行的方式，这样做可能是用

一种错误的方式使它成为政治的。相反，它详尽阐释了一种作为独立观点的政治观念（第一节之四），该观点是从作为公平合作系统的社会理念和与之相伴随的理念开始的。我们希望，这种理念及其从该理念内部所达到的基本善目录能够成为一种合理重叠共识的核心。我们撇开了现存的、或已经存在的、或可能存在的各种完备性学说。这一思想认为，对于与这些学说相联系的完备性善观念来说，基本善不是通过打破它们之间的平衡而成为公平的，相反，只是对于那些拥有这些观念的公民个人来说，基本善才是公平的。

这样一来，问题便是如何为一立宪政体构造一种正义观念，以使那些支持或有可能去支持这种政体的人也可能认可这一政治观念——假如它与这些人的完备性观点也没有尖锐冲突的话。这便导向了作为一种独立观点——该独立观点是从民主社会的基本理念开始的，它不以任何特殊的更广泛的学说为先决前提——的政治正义观念。为使这种政治的正义观念本身赢得人们的忠诚，我们不设置任何学说性的障碍，以便它能够得到一种合理而持久的重叠共识的支持。

第七节 秩序良好的社会既非一种共同体，也非一种联合体

1. 一秩序良好的社会既不是一种共同体，也不是（从更普遍的意义上说）一种联合体。^[43]在一民主社会与一联合体之间，存在两种区别：第一，我们已经假定，一民主社会就像任何政治社会一样，将被视为一个完全而封闭的社会系统。在它是自足的

并且给予人类生活的所有主要目的以合适的地位这一意义上，它是完全的。而诚如我所说过的那样（第二节之一），它在下述意义上又是封闭性的，这就是，人们只能因生而入其中，因死而出其外。在进入社会以前，我们没有任何在先的认同：事实并不是仿佛我们从某处而来，相反，我们发现我们自己是在此一社会中的此一社会状态中成长起来的，既享受着它的雨露阳光，也承受着其中的风吹雨打。此时此刻，我们完全抛弃了我们与其它社会的种种关系，对一切民族之间的正义问题存而不论，直至一种为秩序良好的社会所制定的正义观念已是成竹在胸。因此，我们不是在一个理性的时代加入社会的，就像我们加入一个联合体那样，相反，我们生之于斯，在这个社会里，我们将度过终身。

这样一来，我们便认为，正义原则的设计是用来形成一社会世界的，在这个社会世界里，我们首先获得了我们的品格和我们把自己视为个人的观念，获得了我们的完备性观点及其善观念；而在这一社会世界里，我们必须实现我们的道德能力，如果说它们能得到充分实现的话。这些正义原则必须在市民社会的背景制度中给予基本自由和机会以优先性，它们使我们能够首先成为自由而平等的公民，并根据这种身份将我们的角色理解为个人。

2. 秩序良好的民主社会与一联合体的第二个基本区别是，这种社会没有任何个人或联合体所拥有的那种终极的目的和目标。在这里，我所说的目的和目标的意思，是指那些在完备性学说中占有特殊地位的目的和目标。与后者相反，宪法意义上的特殊社会目的，诸如在宪法前言中所陈述的那些目的——即一种较完善的正义、自由的祝福、共同捍卫宪法的誓词——必须归于一种政治的正义观念及其公共理性的名目之下。这意味

着，公民并不认为有什么先定的社会目的，可以证明他们把某些人看作是比较其他人拥有或多或少优于社会的价值、并因此分配给他们不同的基本权利和特权这种作法是正当合理的。许多过去的社会则与之相反，人们把宗教、王位、统治和荣耀当作终极目的来追求，而个体和阶级的权利与地位则依赖于他们在实现这些目的的实践中所发挥的作用。在这一方面，他们把他们自己看作是一种联合体。

与之相对，民主社会及其政治观念根本不把它自身看作是一个联合体。它和社会内部各种联合体一般所是的那样，没有资格根据其成员对社会整体的潜在贡献价值或根据那些已成为社会成员的人的目的，给这些成员（在此情形中，这些成员出生于该社会）提供不同的项目。如果说在联合体中这样做是可以允许的话，那是因为，在联合体里，有望成为其成员或继续作为其成员的人，其作为自由平等公民的身份已经得到保证，而社会背景正义的制度也确保了其它选择对他们开放。^[44]

3. 如果说一秩序良好的社会不是一种联合体，那么它也不是一种共同体——假如我们谈到一共同体的意思，是指它受共享的完备性宗教学说、哲学学说和道德学说的支配。对于秩序良好社会的公共理性理念来讲，这一事实是关键性的。把一民主社会看作一种共同体（如此规定的共同体）的想法，忽视了该社会建立在一种政治的正义观念之上的公共理性的限制范围。它错误地将这种统一视为一种能够不触犯最基本民主原则的立宪政体。一种对完整真理的热望，诱使我们去追求一种无法得到公共理性证明的更广阔更深刻的统一。

但是，把民主社会看作是一种联合体并设想它的公共理性

包括非政治的目的和价值的想法也是错误的。这样做忽视了社会基本制度在建立社会世界过程中的优先作用和基本作用，在社会世界内，唯有我们才能通过关心、教养和教育发展成为自由而平等的公民，在这种发展过程中，没有丝毫侥幸。这种社会世界的公正背景是由政治观念的内容所给定的，所以，所有公民都能够通过公共理性，来理解政治观念的作用，并以相同的方式共享政治观念的政治价值。

第八节 关于各种抽象观念的使用

1. 为了陈述我所称之为的政治自由主义，我已经先讨论了一组人们所熟悉的和基本的理念，这些理念隐含在民主社会的公共政治文化之中。这些理念已经被阐释为一组观念，按照这些观念，我们才能系统阐述和理解政治自由主义。在这些观念中，首要的观念就是政治的正义观念本身（第二节）；其次是三个基本理念：即作为公平的社会长期合作系统的社会观念（第三节），及其两个与之相伴随的理念：即作为自由平等的政治的个人观念（第五节）和秩序良好的社会观念（第六节），我们还有两个用来表述公平正义的理念：即基本结构的观念（第二节）和原初状态的观念（第四节），最后，为了把秩序良好的社会表述为一种可能的社会世界，我们对这些理念又补充了重叠共识的理念和合理的完备性学说的理念（第六节），通过最后这一理念，合理多元论得以具体化。社会统一的本性是通过一种稳定的合理完备性学说的重叠共识所给定的（第四讲第一节），在后几讲中，我将引进其它基本理念，以充实政治自由主义的内容，诸如，政治领域

的理念(第四讲)和公共理性的理念(第六讲),通过对这些观念及其联系的理解,我回想起政治自由主义所谈论的综合性问题:[45]即,下述三个条件似乎足以使社会成为自由平等公民——他们因其所认肯的各种合理的完备性学说而产生了深刻的分化——之间的一种公平而稳定的合作系统。第一,社会的基本结构是由一种政治的正义观念所规导的;第二,这种政治观念是各种合理的完备性学说达到重叠共识的核心;第三,当宪法根本和基本正义问题发生危险时,公共讨论是按照政治的正义观念来进行的。这一简要的最后总结刻画了政治自由主义的特征、以及它是如何理解立宪民主理想的。[46]

2. 有些人可能会反对使用这么多抽象观念。了解一下为什么我们要使用这类观念的原因可能会有所裨益。在政治哲学中,各种深刻的政治冲突促使我们做这种抽象的工作。[47]只有那些观念论者和幻想家们才体验不到深刻的政治价值冲突和这些政治价值与非政治价值之间的冲突。深刻而持久的争论使得合理证明的理念成为了一个政治学的问题,而不是认识论的或形上学的问题(第一节)。当我们所共享的政治理解瓦解时(正如沃兹尔可能以为的那样),同样,当我们自己内部已经四分五裂时,我们就转向政治哲学。如果我们想象一下亚历山大·斯特芬斯反驳林肯求诸于抽象天赋人权的作法并回答林肯:北方必须尊重南方对奴隶问题的共享理解,[48]我们就可以认识到这一点。对这一问题的回答肯定会导向政治哲学。

诚如一些人所认为的那样,政治哲学不会从社会和世界[问题]中退缩。它也不要求以它自己不同于任何政治思想和实践之传统的独特理性方法去发现真理。只有当一种政治的正义

观念在所有普遍性层次——从最普遍的层次到最特殊的层次——上有助于梳理我们已定的正义确信，它才会对我们有意义。帮助我们理清这一点，乃是原初状态的一种作用。

政治哲学和逻辑原则一样，也不能强制我们已定的确信。如果我们觉得受到了强制，也许是因为在我们反思眼前的问题时，各种价值、原则和标准都已系统和确定，以致它们被随便认作是我们已经接受或应该接受的东西。我们受强制的感觉，也许是我们为我们自由的认识所隐含的那些原则和标准的结果而感到惊奇。再者，在我们的判断最终经过所有普遍性层次上的恰当反思之前，我们也可能重新确认我们较为特殊的判断，并决定修改人们所提出的正义观念及其原则和理想。把抽象观念和普遍原则看作是永远压倒我们较为特殊的判断之想法是错误的。我们实际思想的[抽象或普遍与特殊之]两方面（我暂不涉及这两者之间的中介性普遍层次）是相互补充的，要适合于一种连贯一致的观点，两者都要相互适应。

于是，抽象的工作就不是无缘无故的：不存在为抽象而抽象。相反，当较低普遍性的共享理解已经瓦解时，抽象就是一种继续公共讨论的方式。我们应该了解，冲突愈深刻，抽象的层次就愈高；我们必须提升我们的抽象层次，以获得一种对该冲突根源的清晰而完整的观点。^[49] 由于在民主传统中，长期存在着有关为建立一种平等基础所需要的宽容的本性和合作基础问题的冲突，我们可以设想，这些冲突是深刻的。因此，为了把这些冲突与人们所熟悉的和基本的冲突联系起来，我们注意到了隐含在公共政治文化中的这些基本理念，并力图揭示出公民自身怎样才能按照恰当的反思，把他们的社会设想成一种长期的公平合作系统。从这种情景来看，对于寻求一种合理的政

治正义观念来说，与这些基本理念相联系的、系统理想化的（即抽象的）社会和个人的观念乃是根本性的。

注 释

- [1] 见“Liberty of the Ancients Compared with that of the Moderns”（1819），载 Benjamin Constant: *Political Writings*, Biancamaria Fontana 编译, (Cambridge: Cambridge University Press, 1988)。导论中关于古代政治哲学问题与现代世界政治哲学问题之差别的讨论，说明了 Constant 区分的意义。
- [2] 即在 *Theory* 中所提出的正义概念。
- [3] 对这些原则的陈述与 *Theory* 中的陈述不同，它遵循了“*The Basic Liberties and Their Priority*”一文中的陈述，载 *Tanner Lectures on Human Values*，第三卷, (Salt Lake City: University of Utah Press, 1982) 第 5 页。对这些改变的说明见该演讲第 46—55 页。这些说明对于修正 *Theory* 中关于基本自由的解释是重要的，也是我力图回答由 H·L·A·Hart 在其刊于 *University of Chicago Law Review* 40(Spring, 1973 第 535—555 页) 的批评性评论中提出的有力反驳所作的说明。可分别参见本书，第八讲，第 291 页，第 331—334 页。
- [4] 这些保证的价值是通过基本善的目录索引而具体指定的。在第二讲第五节中，提到了如何实现这些保证的问题，第五讲第三至第四节则较充分地讨论了这一问题。
- [5] 关于差异原则准备作的解释产生了一系列问题。譬如，社会的最不利成员是通过描述给定的，而不是由一严格的设计者给定的（用 Saul Kripke 的 *Naming and Necessity* 一书的术语来说。[Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1972]）。进一步地说这一原则并不要求以跨代的经济持续增长去无限制地使最不利者的期待向上膨胀。这与密尔的公正无增长状态之社会理念是相容的，在这种状态下，（实际）资本的积累为零。这一原则所要求的是，无论

- 不平等有多严重，也无论人们为挣得更大回报而工作的意愿如何，现存的不平等都要以最有效的方式进行调整，以有助于最不利者的利益。这些简单的评论很不清楚，它们仅仅是表明我们在这些演讲中没有关注的那些复杂性而已。
- [6] 我之所以要作这一评论，是由于某些人一直以为，我所创造出来的这些政治自由主义理念，意味着我放弃 *Theory* 中的平均主义观念。我没有意识到任何含有这类改变的修正，并认为这种臆测没有任何根据。
- [7] 对于这种原则的陈述，以及对这两个原则的四个部分所作的一种富有启发性的较充分的陈述，包括一些重要的修正，请见 Rodney Peffer 的 *Maxism, Morality, and Social Justice* (Princeton: Princeton University Press, 1989) 第 14 页。我同意 Peffer 的绝大部分陈述，但不同意他的第三点之二，该点陈述似乎要求有一种社会主义的经济组织形式。这里的困难不在于社会主义本身，但我不愿意在政治正义的第一原则中包括这种要求。我把这些原则看作是基本价值的制定（一如我在 *Theory* 中所以为的那样），按照这些价值，人们可以考虑某种形式的社会主义是否可以得到正当合理性证明，这要依我们所讨论的社会之传统和环境而定。
- [8] 见 *Theory* 第 20 页以下，第 48—51 页，和第 120 页以下。反思平衡的一个特点是，它包括我们在所有普遍性层次上所考虑的确信；任何一个层次都不能被视为基础性的，比如说，抽象原则的层次或特殊情形中的特殊判断。它们全都可能具有最初的可信性。在狭隘的反思平衡与广阔的反思平衡之间也有一种重要的不同，这种不同隐含在第 49—50 页所讲的（尽管没有使用反思平衡这一术语）第一种反思平衡与第二种反思平衡之间的区分中。在“道德理论的独立性”的第一节中首先使用了“狭隘的”与“广阔的”这两个词，该文载于 *Proceedings of the American Philosophical Association* (1974) 第 49 卷。
- [9] 重叠共识的理念在第二节之三给予了定义，在第六节之三之四作

了进一步的讨论。

- [10] 在这里，该语境起着定义“政治的而非形上学的”这一短语的作用。
- [11] 在说一观念是道德的时，我的意思之一，是指该观念的内容是由某些理想、原则和标准所给定的，而这些规范明确表达了某些价值，在这一情形中，这些规范所表达的是政治的价值。
- [12] 见 *Theory*，第二节和索引，另见本书“*The Basic Structure as Subject*”一节。
- [13] 见我的“*Law of Peoples*”一文（一篇牛津大学讲座的演讲）该演讲与另一篇牛津大学讲座的演讲一起已由基本图书出版社于 1993 年出版。
- [14] 见“*The Basic Structure as Subject*”一节。
- [15] 我解释一下，我把“理念”(ideas)作为较普遍的术语来使用，它既包括概念(concepts)也包括观念(conceptions)。观念与概念这一对术语与它们在 *Theory* 第 3 页以后的用法是有区别的。大致地说，概念是一个术语的意义；而一特殊观念还包括要求运用它的原则。说明一下：正义的概念应用于一种制度，它的意思是在不同的个人之间，制度在分派基本权利和基本义务时不作任何任意的区分，在相互竞争的要求之间，它的规则确立了一种恰当的平衡。而除了这一点之外，一观念还包括决定什么样的区分是任意的，相互竞争的要求之间的平衡在什么时候是恰当的。人们可以在概念的意义上一致，但是相互之间仍然存有矛盾，因为，他们认肯了不同的用来决定这些问题的原则和标准。因此，我在第四节之三列举了另一个例子，阐明了作为一民主公民的个人观念的更具体的必要因素。我对概念与观念之间的这种区分，取自 H·L·A·Hart 的 *The Concept of Law* 一书 (Oxford: Clarendon Press, 1961) 第 155—159 页。
- [16] 另两个基本理念是基本结构的理念（在第二节之一讨论）和原初状态的理念（在第四节讨论）。我不把这些理念看作是有教养的人的常识所熟知的，相反，我把它们看作是为了用一种统一而明确的方式来表述公平的正义所引进的理念。

- [17] 在 *Theory* 第 387 页以后，我是把这种重叠共识（或许有更好的术语）的理念作为一种在差不多是公正的民主社会里减弱公民违抗之条件的方式来加以介绍的。在这里及后面的演讲中，我是在一种不同的意义和一种宽泛得多的语境中来使用它的。
- [18] Allen Gibbard 在他对 Brian Barry 的 *Theories of Justice* (Berkeley: University of California Press, 1989) 一书的评论中，表达了这一思想。Barry 认为，公平的正义在公平与互利之间艰难地摇摆；而 Gibbard 则认为，公平的正义在两者之间安置了相互性。我认为，在这一点上 Gibbard 是对的。见其“建构性正义”一文，载于 *Philosophy and Public Affairs* 杂志 第 20 期，(Summer, 1991) 第 266 页以后。
- [19] Allen Buchanan 在其 *Max and Justice* 一书中对这些观点有富于启发性的讨论。(Totowa, N. J.: Rowman and Littlefield, 1982) 第 145—149 页。
- [20] 应该强调的是，就我这里的理解，个人的观念乃是一种规范性观念。无论是法律的、政治的，还是道德的，抑或是哲学或宗教的个人观念，都依赖于它所属的整体观点。在目前这种情形下，个人观念是一种道德观念，它从我们日常的作为基本思想、沉思和责任单位的个人观念开始，并适应于一种政治的正义观念，而不适合于一种完备性学说。实际上，它是一种政治的个人观念，如果我们确定以公平的正义为目的，那么该观念就适合于作为民主公民的基础。作为一种规范性观念，它也与自然科学和社会理论的人性解释不同，在公平的正义中，它有着不同的作用。关于这最后一点，请见第二讲第八节。
- [21] 见 *Theory* 第七十七节，在该节中，我讨论了平等的基础。
- [22] *Theory* 第四十四节的解释是有缺陷的。我相信，一种基于 Thomas Nagel 和 Derek Parfit 于 1972 年 2 月给我提供的那种理念之上的探究方式是较好的方式。后来，Jane English 在她的“代际之间的正义”一文中，也独自提出了相同的理念，该文载 *Philosophical Stu-*

dies 杂志,(1977)第 31 期 第 98 页。本书的“作为主题的基本结构”一讲也提出了这种较好的解释。见第七讲第六节和该讲的注释 [12]。我只是忘记了这一较好的解决办法，但动机假设仍未改变。

[23] 见 *Theory* 第五十八节。

[24] 见本书第五讲第三节之五，在此，我参考了 Norman Daniels 的著作。

[25] 见 *Theory* 第三十三至三十四节和第三章，以及该书的索引。

[26] 关于无知之幕，参见同上书，第四节和第二十四节，以及该书索引。

[27] 不允许各派知道人们的完备性学说乃是一个方面，在这一方面，无知之幕是厚实严密的，而不是薄疏透明的。（在“Kantian Constructivism”[1980]一文中，我讨论了这一对比，见同前杂志，第 547 页以后。）许多人认为这一厚实严密的无知之幕没有证明，他们质问这一观念的根据何在，特别强调了完备性学说的重大意义。因为，在我们可以做到的时候，我们应该证明或者至少应该解释原初状态的各种特征，考虑到下面的那些情况。请回顾一下我们在一开始所陈述的问题。我们寻求给民主社会提供一个政治的正义观念，这种民主社会被目为自由而平等的公民——他们在政治上是自律的（见第二讲第六节）——之间的一种公平的合作系统。然而，我们所讨论的社会是这样一种社会，在该社会中，存在着各完备性学说的多样性，所有这些完备性学说都是合理的。这是合理多元论的事实，它与一般多元论事实相对（本讲第六节之二和第二讲第三节）。现在，如果全体公民都自由地认肯这一政治的正义观念，那么，该观念就必定赢得那些认肯尽管合理但却不同且对立的各完备性学说的公民们的支持，在这种情况下，我们拥有一种各合理学说的重叠共识。这表明，我们可以撇开人们的完备性学说如何与政治的正义观念之内容相联系这一问题，并把该观念的内容看作是从民主社会之公共政治文化中抽演出来的各种基本理念中产生的。我们通过把人们的完备性学说置于无知之幕背后来铸造这一观念。这

使我们能够找到一种可以成为重叠共识之核心、因之可以作为具有合理多元论事实特征的社会正当合理性证明之公共基础的政治正义观念。这些都不是讨论作为一独立观点的政治正义观念的描述问题（第一节之四和第二节之二），而只是给出无知之幕的基本原理。我们是求助于合理多元论的事实和合理完备性学说的重叠共识理念。我感谢 Wilfried Hinsch，他明确看到了讨论这一问题的必要。我在前面已经遵循了他极有价值但尚未发表的有关主题的论文 “The Veil of Ignorance and the Idea of an Overlapping Consensus” 在 1992 年 Bad Homburg 会议上宣讲。

- [28] 原初状态既铸造了康德的道德建构主义的基本特点，也铸造了政治建构主义的基本特点，即通过把合理的 (the reasonable) 置于优先于理性的 (the rational) 的地位，对两者作出了区分。在这里，该区分的相关性是，*Theory* 在多少还算一致的意义上谈到了合理的（或者，有时谈到了合适的或适当的）概念，而未谈理性的概念，在是书中，我是把合理的作为约束论证正义原则的条件来谈的。（该书第 18 页以后，第 20 页以后，第 120 页以后，第 130 页以后，第 138 页 第 446 页 第 516 页以后，第 578 页 第 584 页以后。）这些约束是在原初状态中制定的，因而是强加给各派的：它们的沉思要服从于且绝对服从于合理性的条件，而这些合理性条件的制定使得原初状态成为公平的。正如我们将在稍后看到的一样，合理性对理性的优先，给定了权利的优先性（第五讲）。
- [29] 见 Michael Sandel 的重要著作 *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge:Cambridge University Press,1982)。他在该书的导论中把这种形上学的个人观念归咎于 *Theory*，并在该书的许多地方从各种不同的立场上提出了批评。我相信，Will Kymlicka 的 *Liberalism, Community and the Culture* 一书第四章对他批评的回答 (Oxford:Clarendon Press,1989) 总体上是令人满意的。可能需要在政治自由主义（与作为完备性学说的自由主义相对）的范围内作些基本调整，以适合这种批评。

- 许多人都犯了这种错误。我力图更清晰地确认这一点并在“Fairness to Goodness”一文中继续阐释了这一问题。该文载于 *Philosophical Review*(1975 年 10 月号)第 84 期第 542 页以后。
- [30]
- 部分困难是，对形上学说是什么的问题，没有任何为人们所接受的理解。有人可能会说——就像 Paul Hoffman 对我提议的那样——在没有预先设置或明确使用一种特殊的形上学学说（比如说，某种特殊形上学的个人观念）的情况下开出一政治的正义观念，实际已经预先假设了一种形上学的论点：即预先假设了，对于这一目的来说，不需要任何形上学的学说。有人也可能会说，我们的作为沉思和责任之基本单位的日常个人观念，已预先设置或以某种方式包含了某种有关作为道德或政治主体的个人之本性的形上学论点。按照避免性戒律，我不想否认这些主张。我想说的是，如果我们审视一下公平正义的表现，注意一下它是如何被制定的，并注意到它所使用的理念和观念，那么我们会发现，在它的各种前提中，或者在它的论证似乎需要的东西中，没有任何与其它形上学学说不同的和对立的关于个人本性的形上学学说。倘若真的包含了形上学的前提预制，那也许是因为这些前提预制是如此的普遍，以至于它们在各种形上学的观点（它们是传统哲学所一直关注的）——笛卡尔的、莱布尼茨的或康德的形上学观点，或现实主义、理想主义、唯物主义——之间不可能作出任何区别。在这种情形下，它们似乎在任何方面都与政治正义观念的结构和内容毫不相关。我感谢 Daniel Brudney 和 Paul Hoffman 讨论了这些问题。
- [31]
- 我感激 Erin Kelly 区分了我在这一段和下一段里描述民族之道德认同的两种目的。
- [32]
- Bernard Williams 经常强调承诺的这种作用，譬如，在其“Persons, Character and Morality”一文中，该文收入其 *Moral Luck* 一书，(Cambridge:Cambridge University Press, 1981) 第 10—14 页。
- [33]
- 尽管我已经在行文中使用了认同这一术语，但我认为，使用“我们的自我观念”或“我们想要成为的那种个人”这类短语，可能更少引
- [34]

起误解。这样，就可能通过各种重要的道德因素将这一问题与同一性或认同的问题、或者是实体、连续体或事物的问题区别开来，尽管这些问题是随时空的变化而变化的。我这样说是假定，一种对个人认同问题的解答也就是力图将各种标准（比如说，关于记忆和身体体力的持续性的心理学标准，或这些因素的一部分的标准）具体化，按照这些标准，就有两种不同的心理状态或心理行为，比如说，我们可以把两个不同时间里发生的状态或行为说成是同一个人持续表现出来的状态和行为；这种解答也力求具体说明该如何设想这个持续动作的个人，无论是把他设想成笛卡尔式的或莱布尼茨式的实体；还是把他设想成康德式的超验自我；抑或把他设想成某种形式的连续体；例如，身体的或体力的连续体。见 John Perry 所编的论文集：*Personal Identity*，(Berkeley: University of California Press, 1975)，特别是 Perry 的导论，该文集，第 1—30 页。以及同名书 *Personal Identity* (Oxford: Basil Blackwell, 1984) 中所收的 Sydney Shoemaker 的论文。这两本书都考察了许多观点。有时候，人们在讨论这一问题时，严重忽视了基本目的的连续性，例如，在 H·P·Grice 文章（收入 Perry 所编的文集）的观点中就是如此，这种基本目的的连续性强调记忆的连续性。然而，一旦人们把这些目的的连续性也当作是基本的，就像 Derek Parfit 在 *Reasons and Persons* (Oxford: Clarendon Press, 1984) 一书第三部分所作的那样，那么，在个人的非公共认同或道德认同问题与他们的人格认同问题之间，就不存在任何鲜明的区分。后一个问题提出了各种深刻的疑问，而过去和现在流行的各哲学观点对这些疑问产生了广泛的分歧，而且肯定还将继续发生分歧。因为这一缘故，努力开出一个能尽可能避免这一问题的政治的正义观念是很重要的。即便如此，参照行文中的例子，我仍然假定，所有的人都会一致同意，Tarsus 的 Saul 与 St. Paul 乃是同一个人。其身份转换与我们的公共认同或制度认同毫不相关。

[35] 关于社会死亡理念，见 Orlando Patterson 的 *Slavery and Social*

Death(Cambridge,Mass:Harvard University Press,1982) 特别是第 5—9 页 第 38—45 页 第 337 页。

- [36] 详见本书，第五讲，第三至四节，特别是第三节之六。
- [37] 我感谢 Joshua Cohen 对这一观点的有启发的讨论；也感谢他坚持强调区分合理多元论与一般多元论的重要性，我在第六节之二紧接着的段落以及稍后第二讲第三节里详细讨论了这一点。库恩在其“道德多元论与政治共识”一文中，对这些问题作了富有启发性的细节讨论。该文收入 David Copp 和 Jean Hampton 合编的 *The Idea of Democracy* 一书，(Cambridge: Cambridge University Press,1993)。
- [38] 在第二讲的第二至三节中，对判断的负担作了一种解释，并讨论了这样一种合理的完备性学说，该学说只给予这种学说以相当起码的必要条件，尽管这些条件适合于政治自由主义的目的。这并不表明所有这样定义的合理学说对于其它目的或从其它观点来看同样都是合理的。很清楚，公民们对这些更深刻的问题将有不同的意见。
- [39] 这种陈述可能看起来自相矛盾。如果有人反驳，不能使用国家权力的制裁（这与康德或密尔的学说一致），我完全同意。但这与我的行文并不矛盾，这段行文是说，在一社会里，每个人都认肯一种合理的自由主义学说——如果我们假设可能存在这种自由主义学说的话，那么，该社会就无法长期存在。由于有各种不合理的学说，由于有强调那种制度权威理念的宗教学说，我们可以认为这段行文是正确的；而我们可能会错误地认为，对于其它完备性观点来说有种种例外。这段行文的要点是：没有任何例外。我的这一观察，得益于 Cass Sanstein 的评论。
- [40] 我从 Sandford Shieh 那里借用这一名称。
- [41] 为完善起见，我又补充了第四个普遍事实，我在谈论公共文化时，一直用到这一事实。该事实是：一民主社会的政治文化——它在一个相当长的时期里合理地发挥着作用——通常包含着或至少隐含着某些基本的直觉性理念，从这些理念中，有可能制定出一种适合

于一立宪政体的政治的正义观念。当我们具体阐释一种政治的正义观念并把公平的正义作为这样一种观点来表达时，这一事实就是重要的。

[42] 基本善的理念是在第二讲第五节之三引进的，在第五讲第三至四节，对这一理念作了较详细的讨论。

[43] 借助定义，让我们把共同体设想为一特别类型的联合体，即靠一种完备性学说统一起来的联合体，如教会。其它联合体的成员经常共享着某些目的，但这些目的并不创造一种完备性学说，所以它们甚至可能是纯工具性的目的。

[44] 本节对社会与联合体所作的区分，在很多方面类似于 Michael Oakshott 在其著作 *On Human Conduct* (Oxford: Clarendon Press, 1975) 的主要论文中，对实践联合体与目的性联合体所作的区分。Terry Vardin 在其 *Law, Morality and the Relations of the States* (Princeton: Princeton University Press, 1983) 一书中很有效地使用了这一区分。但他可能不会同意这一点。他认为 *Theory* 把社会看作是一目的性联合体，因为它把社会描述成了一种合作图式(该书第 262—267 页)。然而，我以为，这不是决定性的。相反决定性的问题是，个人进行的是什么样的合作，他们的合作取得了什么成就。正如我在行文中所说的，民主社会的特征是，人们是作为自由而平等的公民来进行合作的，他们的合作所取得的成就(在理想的情形下)是一种具有各种正义背景制度的公正的基本结构，这些背景制度是实现正义原则并给公民提供着满足他们作为公民之需求的全能目的性手段的背景制度。他们的合作是确保他们相互间的政治正义。而在联合体中，人们是作为联合体的成员来进行合作的，他们所要实现的正是驱使他们加入该联合体的动机，而这一点又会随着他们从一个联合体到另一个联合体而发生改变。作为公民，他们合作实现的是他们共同分享的正义目的；而作为一联合体的成员，他们合作实现的目的却分属于他们各自持有的不同的完备性善观念。

[45] 这一问题在第一节前面的简短导语中已有陈述。

- [46] 这段行文所陈述的三个条件被理解为充分条件，而不是必要条件。在第四讲第三节之五，我将讨论，这三个条件能否弱化为比如说一组有效却又非常普遍的原则，或者，甚至是弱化为一组规则，诸如一种建立宪法的规则，而不是将其弱化为一种政治的正义观念。在第四讲第三节之五，我考虑，我所涉及的重叠共识的深度、广度和特殊性、以及我对这三个条件的解释，表达的都是一种理想情形。
- [47] 在此，我感谢 Joshua Cohen 在 *Journal of Philosophy* (1986 年 第 83 期 第 457—468 页) 上发表的对 Michael Walzer 的 *Spheres of Justice* (New York: Basic Books, 1983) 一书的评论。请特别参见他对其称之为 Walzer 的“简单共同体主义的两难”的讨论。同上杂志 第 463—467 页。在这些讨论中，他指出，Walzer 关于政治哲学应该如何着手的观点，与柏拉图、康德和西季威克的观点并无本质区别。不同只在于 Walzer 认为必须结束的地方，即他认为政治哲学应以我们共享的理解而告终。
- [48] 关于林肯一方在 1860 年 11—12 月对此问题的通信，见 *Collected Works of Lincoln* 第四卷 第 146 页 第 160 页以后。Nicolay 和 Hay 在 *Abraham Lincoln* (New York: Century CO. . 1917 年 第 270—275 页) 第一版于 1886, 1890 年出版) 中，以及 Allan Nevins 在 *The Emergence of Lincoln* (New York: Charles Scribner's . 1950 年 第二卷 第 466 页以后) 中，都重印并讨论了他们的通信。
- [49] T·M·Scanlon 在 *London Review of Books* (1985 年 9 月 5 日 第 17 页以后) 上发表的对 Stuart Hampshire *Morality and Conflict* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1983) 和 Michael Walzer *Spheres of Justice* 两书的书评中，隐含了这一理念。在该书评的原稿中，对这一理念作了较充分的陈述，后来发表时因篇幅原因被压缩了。

查尔斯·泰勒著董之林陈燕谷译

承认的政治

1 对于承认 (recognition) 的需要，有时候是对承认的要求，已经成为当今政治的一个热门话题。可以这么说，这种需要正是政治上的民族主义背后的驱动力之一。今天，代表了少数民族，“贱民” (subaltern) 群体和形形色色的女性主义的这种要求，成为政治，尤其是所谓“文化多元主义” (multiculturalism) 政治的中心议题。

鉴于人们假定承认与认同之间存在着某种联系，上述关于承认的要求就显示出其紧迫性。认同 (identity) 一词在这里表示一个人对于他是谁，以及他作为人的本质特征的理解。这个命题的意思是说，我们的认同部分地是由他人的承认构成的；同样地，如果得不到他人的承认，或者只是得到他人扭曲的承认，也会对我们的认同构成显著的影响。所以，一个人或一个群体会遭受实实在在的伤害和歪曲，如果围绕着他们的人群和社会向他们反射出来的是一幅表现他们自身的狭隘、卑下和令人蔑视的图像。这就是说，得不到他人的承认或只是得到扭曲的承

认能够对人造成伤害，成为一种压迫形式，它能够把人囚禁在虚假的，被扭曲和被贬损的存在方式之中。

有些女性主义者由此认为，在父权制社会，女人被迫接受她们自身卑贱低下的形象，她们已经把这样一幅自身低贱的图像内化了，因而甚至在阻碍前进的一些客观障碍已经消失之后，她们也可能无法利用新的发展机遇。与此相似的还有黑人的情况：多年来白人社会设计了一种贬抑黑人的形象，对此有些黑人是只能接受而无力抗拒的。在这个意义上，黑人自身的自我贬低成为对他们进行压迫的最有力的手段。他们的首要任务就是把自己从这种被强加的和毁灭性的认同之中解放出来。近年来所有的本土居民和殖民地人民都对自己提出同样的问题。他们认为，自从 1492 年以来，欧洲人就为他们设计了一种低劣的和“不文明”的形象，而且征服者凭借暴力是能够将这种形象强加于被征服者的。莎士比亚笔下的凯利本（Caliban）被认为是一幅集中体现了受到蔑视的新大陆原住民（New World aboriginals）的令人压抑的肖像。

从这个角度来看，扭曲的承认不仅表现为缺乏应有的尊重，它还能造成可怕的创伤，使受害者背负着致命的自我仇恨。正当的承认不是我们赐予别人的恩惠，它是人类的一种至关重要的需要。

为了考察这里所提出的问题，我想后退一步，获得一段距离，首先来看看有关承认和认同的话语是怎样为我们所熟悉的，至少是成为可以理解的。因为事情并非从来如此，两个世纪以前，如果我们按照时下的意义使用这些词语，我们的祖先会用不可思议的目光打量我们。那么，我们是怎样熟悉这套话语的呢？

黑格尔提出著名的主人 / 奴隶辩证法率先思考这个问题。这虽然是重要的一步，但我们还需要进一步追溯这种思想的来龙去脉。是哪些变化使得这种话语对我们具有今天这样的含义？

我们可以区分出两种变化，它们一起决定了现代人必然要重视认同与承认的问题。第一种变化是作为荣誉之基础的等级制度的崩溃。我是在旧制度的意义上使用荣誉 (honor) 一词的，它和不平等有着内在的联系。就此意义而言，某些人之所以享有荣誉，至关重要并非人人都能享有荣誉。孟德斯鸠在论述君主制度的时候就是在这个意义上使用荣誉一词的。实际上，荣誉就其内在本质而言是一个“优先权”问题。^[1]当我们说通过公开的奖励，例如加拿大奖，使某人获得荣誉时，我们就是在这个意义上使用荣誉一词的。显然，如果明天我们决定把这份奖励颁发给每一个成年的加拿大人，它就会变得一文不值。

现代的尊严 (dignity) 观念与传统的荣誉观念截然不同。现在，当我们谈到“人类固有的尊严”或公民的尊严时，我们是在一种平等主义和普遍主义的意义上使用尊严一词的。在这里一个基本的前提是人人都享有尊严。^[2]显而易见，这种尊严观是唯一适合于民主社会的观念，古老的荣誉观势必要被淘汰。不过，这同样意味着，对于民主社会来说，平等的承认是不可或缺的。例如，人人都可以被称为“先生”，“夫人”和“小姐”，而不是只有一部分人被称为“老爷”和“太太”，至于其他人要么只称呼姓氏，要么侮辱性地直呼其名。在像美国这样的民主社会里，这是一件不可忽视的事情。最近，由于类似的缘故，“夫人”和“小姐”之类的称谓已经被“女士”所取代。民主开创了平等承认的政治，在不同的历史时期它表现为各不相同的形式，它在当前政治中的表现是，不同的文化和不同的性别要

求享有平等的地位。

但是，由于 18 世纪末产生了一种关于个人认同的崭新的理解，承认的重要性已经有所改观并且得到突出的强调。我们可以开始讨论一种个人化的认同，即我特有的，我在自身之内发现的认同。个人认同的观念是和下述理想一起产生的，这就是忠实于我自己和我自己独特的存在方式的理想。我将沿用莱昂奈尔·屈瑞林（Lionel Trilling）在其出色的研究中的用法，把这种理想称为“本真性”（authenticity）理想。^[3]这将有助于我们描述它的构成要素和形成机制。

描述本真性理想的一个途径是考察 18 世纪出现的一个观念，这种观念认为人类具有天赋的道德意识，即一种关于什么是对和什么是错的直觉。这种学说最初的宗旨是为了反对另一种道德观点，后者将正确与错误视为精心计算的结果。前一种观点则认为正确与错误和枯燥的利害计算无关，它来自我们的情感。^[4]在这个意义上，道德是一种内在的声音。

本真性观念是在这种意识的道德重心发生位移的过程中产生的。按照原来的看法，内在的声音之所以重要，是因为它能够告诉我们哪些事情是正确的。在这里，同道德情感保持联系的意义在于，它是为正确的行为这个目的服务的手段。我所说的观念重心的位移，是指与情感的联系开始具有独立的和决定性的道德含义。它开始成为我们必须具备的东西，如果我们要做一个真正的和完满的人的话。

让我们来看看这里有什么新东西。我们必须看到它与原来的道德观有某种相似之处。以往的观点认为，对于人的完满存在来说，同某种本源——例如上帝或善的理念——保持联系是至关重要的。但是现在，我们必须与之密切关联的本源却深深

地植根于我们自身。这个事实是现代文化深刻的主体转向（subjective turn）的一部分，是内在性（inwardness）的一种新形式，我们正是由此把自己看作是具有内在深度的存在。最初，内在本源的观念并不排斥我们与上帝或善的理念保持联系，它可以被看作是与后者保持联系的一个适当的途径。在某种意义上，我们可以认为它延续并且强化了由圣奥古斯丁奠定的一种思想，是他发现了经由人的自我意识而通达上帝的道路。这种新见解最早的变体是某种一神论或者至少泛神论思想。

促成这种变化的最重要的哲学家是让-雅克·卢梭。我认为卢梭的重要性并不在于他开创了这种变化；相反，我要证明他的盛名主要来自于他使西方文化中已经存在的一些因素融合为一体。卢梭往往把道德问题表述为听从我们内在天性的声音。这种内在声音往往被那些导致我们依赖他人的情欲所淹没，尤其是被自负（amour propre）和傲慢所淹没。我们能否得到道德拯救完全取决于我们是否能够发现与我们自身本真的道德联系。卢梭甚至为这种与自我的亲密关系作出命名，认为它比任何道德见解都更为重要，它是这样一种愉快和满足的源泉：“意识到自我（le sentiment de l'existence）。”^[5]

本真性理想之所以成为思想史上一个具有决定意义的事件，归功于卢梭以后的发展，我把这种发展与赫尔德的名字联系在一起，他也是现代早期一位擅长于融会贯通而不是以独创性著称的重要思想家。赫尔德认为，我们每一个人都有自己独特的作为人的存在方式：每个人都有他或她自己的“尺度”。^[6]这种观念已经深深地扎根于现代意识之中了。它是一个全新的观念。在18世纪以前，从来没有人认为人与人之间的差异具有这种道德上的含义。存在着某种特定的作为人的方式，那是“我

的方式”。我内心发出的召唤要求我按照这种方式生活，而不是模仿别人的生活。这个观念使忠实于自己具有一种前所未有的重要性。如果我不这样做，我的生活就会失去意义；我所失去的正是对于我来说人之所以为人的东西。

这就是一直延续至今的强有力的道德理想。与我自己的联系，与我自己的内在天性的联系因此而具有重要的道德意义，同时我也意识到存在着丧失这种联系的危险。危险不仅来自外部的强求一致性的压力，而且因为我对自己采取的功利性态度，这使我有可能会丧失聆听内在声音的能力。引进独创性原则极大地提高了自我联系的重要性：我们内心的每一种声音都讲述着其中独一无二的东西。我不仅不能按照外部的一致性模式塑造我的生活，我甚至不能在我自己之外寻找这种模式。我只能在自身之内发现它。^[7]

忠实于我自己意味着忠实于我自己的独特性，只有我自己才能表现和发现这种独特性。在表现它的过程中，我也在塑造我自己。我实现了一种真正属于我的潜能。理解现代本真性理想，理解这种理想通常所包含的自我完成和自我实现的目标，必须以此为背景。在此应当指出，赫尔德是在两个层面上使用他的独创性概念的：既适用于与众不同的个人，也适用于与众不同的负载着某种文化的民族。正像个人一样，一个民族（Volk）也应当忠实于它自己，即忠实于它自己的文化。德国人不应当成为非驴非马的二等法国人，就像腓特烈大帝的某些侍从想要鼓励他们去做的那样。斯拉夫民族应当找到他们自己的道路。而且欧洲殖民主义应当予以反击，让我们现在所说的第三世界能够有机会不受阻碍地寻求自己的生活方式。我们在此可以识别出现代民族主义思想（不论其表现为温和的还是邪恶

的形式)的萌芽。

新的本真性理想，正如尊严的观念，多少反映了等级社会衰落的一个侧面。在以往的传统社会里，我们现在所说的认同主要取决于人的社会地位。这就是说，人们认为对于他们至关重要的东西，在很大程度上是由他们在社会中的位置决定的，以及由这个位置所确定的社会角色和行为决定的。民主社会的诞生这个事实本身并不能消除这种现象，因为人们仍然可以根据社会地位来确定自己的价值。但是，彻底瓦解这种按照社会地位获得认同的可能性的，正是本真性理想本身。例如，当这种理想随着赫尔德出现以后，它就召唤我们去发现自己独特的存在方式。就其实质而言，这种存在方式必须是内在地发生的，而不能是社会地派生的。

但是实际上，内在的发生决不可能以独白的形式存在。为了理解认同与承认之间的密切关系，我们必须考察人类状况的一个本质特征，一个被现代主流哲学中占压倒优势的独白倾向所淹没的本质特征。

人类生活的本质特征是其根本性的对话特征。只是因为掌握了人类丰富的语言表达方式，我们才成为人性的主体，才能够理解我们自己，从而建构我们的认同。鉴于本文的目的，我是在广义上使用语言一词的，不仅包括我们所说的词语，而且包括我们用以界定自身的其他表达方式，如艺术、姿态和爱的“语言”。然而，我们是通过与他者的交往才学会这些表达方式的。人们并不是出于独自进行自我界定的需要而掌握语言的。相反，正是通过与自身有关的人进行的互动交往才把我们带入到语言之中。米德 (George Herbert Mead) 把这样的人称为“有意义的他者”(significant others)。^[8] 在这个意义上，人类思想的

起源不是独白式的，不是每一个人独自完成的，而是对话式的。

更重要的是，这不仅是一个关于起源的问题，一个一旦产生之后就可以忽略不计的问题。我们并不是首先通过对话掌握了语言，然后就随心所欲地使用语言。我们当然应该形成我们自己对事物的意见、观点和立场，而且所有这些都尽可能地依靠个人的反思。但是，在涉及到认同的建构这类重要问题时，事情则有所不同。我们总是在同某种东西的对话（有时候是同它的斗争）中建构我们的认同的，这种东西是有意义的他者希望在我们身上看到的。即使我们已经脱离了一些这样的他者——例如我们的父母——而且他们已经从我们的生活中消失了，但只要我们还活着，就会在内心里继续与他们进行交谈。^[9]

因此，有意义的他者对我们的贡献，即使是在我们的生命之初给予的，会无限地持续下去。有些人可能仍然要坚持某种形式的独白的理想。的确，有些人的影响是我们永远也不可能完全摆脱的，他们的爱和关切在生命之初就造就了我们。但我们还是应该尽可能努力根据我们自身建构自己的认同，尽可能理解并且在一定程度上控制父母对我们的影响，以免再度陷入那种依附关系。我们需要通过关系来实现自己，而不是通过关系来建构自己。

独白式的理想严重地低估了对话在人的生活中的地位。它总是企图把对话的作用局限在生命的初始阶段。它忘记了我们生活中美好事物的理解可能会由于我们与自己所爱的人共同分享而有所改变；某些美好的事物只有与我们所爱的人共同分享才是可以接近的。正因为如此，我们需要作出巨大的努力，可能还包括痛苦的决裂，以防止由我们所爱的人来构造我们的认

同。试想我们用认同一词所表达的意思：我们是谁？“我们从哪里来？”由此可见，我们的趣味、欲望、意见和雄心壮志只有在这样的背景下才是有意义的。如果只有通过与我所爱的人的联系，才能接近某些我最珍贵的东西，那么她就成为我的认同的一部分。

对于有些人来说，这似乎是一种他们希望自己能够摆脱的限制。在我们看来这就是隐士，或者从我们的文化中取一个比较熟悉的例子，和离群索居的艺术家的生活方式。但是从另一个角度来看，我们可以发现即使是这些人也渴望进行某种对话。就隐士而言，对话者是上帝。就孤独的艺术家的而言，作品本身就是对未来的读者发表的演说，尽管听众还有待于由作品来创造。艺术作品的形式就显示出它的演说性特征。^[10]但是，不论你对此作何感想，只要没有作出英雄般的努力以挣脱日常生活，我们的认同的形成和存在终其一生都是对话性的。

因此，我对自己的认同的发现，并不意味着我是在孤立状态中把它炮制出来的。相反，我的认同是通过与他者半是公开，半是内心的对话协商而形成的。提出一种内在发生的认同的理想必然会使承认具有新的重要意义，原因即在于此。我的认同本质性地依赖于我和他者的对话关系。

当然，我的意思并不是说，对于他者的依赖是伴随本真性时代而产生的。某种形式的依赖总是存在的。由社会地位决定的认同本质上依赖于社会。但在以往的时代里，承认从来没有成为一个问题。由社会地位决定的认同，由于其基础是人人都视为理所当然的社会范畴，内在地包含着普遍的承认。然而，内在发生的，个人的和独特的认同却不先验地享有这种承认。它必须通过交往来赢得承认，而且它的努力是有可能失败的。随

着现代而来的并不是对于承认的需要，而是争取承认的努力之所以可能失败的条件。在前现代社会，人们并不谈论“认同”和“承认”，这不是因为他们没有（我们所说的）认同，也不是因为他们不依赖承认，而是因为这些东西对于他们来说完全不成问题，根本没有必要进行我们那样的主题化（thematized）。

我们可以在卢梭的著作中发现有关公民尊严和普遍承认的思想萌芽，即使他并没有使用这些特殊的语汇，也不足为奇。我认为他是现代本真性话语的先驱之一。卢梭是对等级制荣誉观和“优先权”进行尖锐抨击的批评家。在《论不平等的起源》的一个重要段落里，他指出当社会变得腐败和不公正时，当人们特别渴望得到荣誉的特权时，也正是社会面临毁灭的时刻。^[11]反之，在共和政体的社会里，所有的人都可以平等地分享公众的关注，他在这里看到生命力的源泉。^[12]但是，承认的主题早期是在黑格尔的著作中得到最有影响的阐述的。^[13]

现在，承认的重要性已经以各式各样的形式得到普遍的认可；在私人层面，我们完全了解认同是怎样在与有意义的他者交往的过程中形成和发生变异的；在社会层面，平等承认的政治从未间断。这两个层面都是随着本真性理想的发展而形成的，在围绕着这个理想而产生的文化中，承认扮演着至关重要的角色。

在个人层面，我们可以看到一种独特的认同是多么需要同时又是多么容易受制于有意义的他者所给予或拒绝给予的承认。毫不奇怪，在本真性文化中，自我发现和自我肯定必须把关系视为关键之所在。爱情关系之所以重要，不仅在于现代文化普遍强调应当满足人的各种一般需要，而且因为内在发生的认同就是在爱情关系这个熔炉里诞生的。

在社会层面上，认同的形成只能通过公开的对话，而不是预先制定的社会条款。这种认识使得平等承认的政治日益成为重要的中心议题。事实上，它已经把问题提到前所未有的高度。平等的承认不仅是唯一适合于健康的民主社会的模式，而且正如我在本文一开始就指出的，按照一种普遍的现代观点，拒绝给予承认可以对被拒绝的人造成严重的伤害。为他人设计一种低劣和卑贱的形象，而这种形象又被后者所内化，就会构成实实在在的扭曲和压迫。当代女性主义，种族关系和文化多元主义的讨论，全都建立在拒绝承认可以成为一种压迫形式这个前提的基础之上。我们可以讨论这个因素是否被夸大了，但是对于认同和本真性的理解无疑已经为平等承认的政治开辟了一个新维度，至少就反对由他人导致的扭曲而言，平等承认的政治现在是和本真性观念一起作战的。

2 现在，我们已经在两个层面上了解了承认话语：首先，在私人领域，我们认识到认同和自我是在与有意义的他者持续的对话和斗争中形成的。其次，在公共领域，平等承认的政治发挥着越来越大的作用。有些女性主义理论还试图揭示两个领域之间的联系。^[14]

在这里，我想集中探讨公共领域，阐明平等承认的政治曾经具有和可能具有的含义。

事实上，平等的承认表示两种截然不同的东西，它们分别与我所描述的两种重大变化相联系。伴随着从荣誉到尊严的转移而来的是一种普遍主义政治（politics of universalism）。这种政治强调所有公民享有平等的尊严，其内容是权利和资格的平

等化，决不允许“一等”公民和“二等”公民的存在。当然，这个原则所认可的具体标准实际上是变化不定的，并且往往是有争议的。在有些人看来，平等化只涉及公民权和选举权；对另一些人来说，它已经扩大到经济领域。按照后一种观点，那些由于贫困而无法行使其大部分公民权的人已经降为二等公民，必须采取平等化的补救措施。但是，尽管解释各不相同，公民身份的平等原则已经普遍为人接受。任何一种政治立场，无论多么反动，现在都只能在这一原则之下为自己进行辩护。这项原则最近赢得的最大胜利是 1960 年代的美国民权运动。值得一提的是，即使反对给予黑人投票权的美国南方各州，也必须寻找某种与普遍主义相一致的托辞，例如在选民登记时进行“验证”。

与此形成鲜明对照的是，从现代认同观念的发展中产生了一种差异政治（politics of difference）。当然，差异政治也有一种普遍主义基础，故二者有其重合之处。差异政治认为应当承认每一个人都有他或她的独特的认同。但是，承认在这里表示某种不同的东西。就平等尊严的政治而言，它所确认的原则普遍地意指同样的东西，就像一只装有权利和豁免权的同等大小的篮子；就差异政治而言，要求我们给以承认的是这个个人或群体独特的认同，是他们与所有其他人相区别的独特性。这种观点认为，正是这种独特性被一种占统治地位或多数人的认同所忽视、掩盖和同化，而这种同化是扼杀本真性理想的罪魁祸首。^[15]

支撑着这个要求的基础是一种普遍平等的原则。差异政治谴责任何形式的歧视，拒不接受二等公民的地位。这就把普遍平等的原则引进到尊严政治中来。然而，即使介入到尊严政治

之内，差异性要求似乎也很难为后者所吸收，因为它要求我们承认并给以地位的是注定不能普遍分享的东西。换言之，我们承认每个人的独特性，只是对某种普遍存在的情况——人人皆有其认同——给以适当的承认。普遍的要求推动了对于特殊性的承认。

差异政治有机地脱胎于普遍尊严的政治，其契机是我们久已熟知的一种历史变革。它对人类社会状况有着不同的理解，并且赋予旧原则以激进的新意义。正如那种认为人的存在是由社会经济状况决定的观点改变了人们对于二等公民的理解，从而将那些世代贫穷的人包含到这个范畴中来一样，在此，关于认同是在交往中形成和变化的观点同样将二等公民地位的一种新形式引入我们的视野。就目前的情况而言，重新界定社会经济状况为那些颇有争议的社会计划提供了合法性依据。对于那些不赞成这种关于平等地位的新定义的人来说，各种再分配方案以及为某些人提供的特殊机遇，似乎都是不公正的偏袒行为。

今天，围绕着差异政治产生了类似的冲突。普遍尊严的政治反对任何形式的歧视，它完全“无视”公民彼此之间的差异。相反，差异政治则对非歧视提出一种不同的理解，它要求以公民彼此之间的差异为基础对他们区别对待。这样，如果就本土居民的自治要求达成一致，原住民将可以得到其他加拿大人所不享有的某些权利和权力，某些少数民族就拥有排斥他者的权利以维护其文化的统一与完整，等等。

对于主张原来那种尊严政治的人来说，这似乎是一种倒退，一种背叛，是对他们珍爱的原则的彻底否定。因此，他们想要进行调和，试图表明某些旨在包容少数民族的措施，毕竟是在原来的尊严观基础上证明其合法性的。这些论点在一定程

度上是可以成立的。例如，有些人大张旗鼓地宣告与“无视差异”(differenceblindness)的传统相决裂，而实际上不过是把歧视性措施颠倒过来，让原先处于不利地位的群体成员在谋职和在大学任教方面处于具有竞争优势的地位。这种实践的合法性基础是这样的，即历史上的歧视造成一种处于不利地位者不得不在劣势条件下进行斗争的模式。那些为颠倒的歧视辩解的人称，这是一个临时性措施，它最终将使人人都处于同一地平线上，并且将允许原来的“无视差异”的规则重返竞技场，因为那时就不会有任何人处于不利地位了。这个论证似乎是很有说服力的——只要它的事实基础不出差错。但是，它却无法证明在差异性基础上提出的那些措施是合理的。它的目标并不是让我们最终返回“无视差异”的社会空间，而是相反要保持并且维护独特性，不光是现在，而且直至永远。毕竟，如果问题涉及到认同，那么还有什么比渴望你决不会失去的东西更为正当合理呢？^[16]

所以，尽管一种政治是从另一种政治中派生出来的，但只要对我们熟悉的关键术语作出新的定义，二者就会发生严重的分歧。如果我们超越双方所要求给予的承认——一方是某些普遍的权利，另一方是某种特殊的认同——看看他们各自潜在的价值观，就可以比较清楚地理解这种分歧的基础了。

平等尊严的政治基于这样一种观点，即所有的人都平等地值得尊重。构成其基础的观念是人之为人即值得尊重，不论我们如何试图回避这种“形而上学”的背景。康德对尊严一词的使用，是这个观念最早的一种有影响的阐述。在康德看来，我们之所以值得尊重，在于我们是理性主体，能够根据理性原则指导我们的生活。^[17]这个思想成为此后我们关于判断尊严意识

的基础，尽管其具体内容会有所改变。

在这里特别值得指出的是一种普遍的人类潜能，一种人人皆有的能力。我们说每一个人都值得尊重，其根据就是这种潜能，而不是一个人运用这种潜能所取得的成就。的确，我们对这种潜能的重要性的认识已经达到这样一个高度，从而将它的适用范围扩大到那些由于外在条件的限制，无法以正常人的方式实现这种潜能的人，例如残疾人或处于昏迷状态的人。

就差异政治而言，我们同样可以说它的基础是一种普遍的潜能，也就是形成和建构自己的认同——不论是个人认同还是文化认同——的潜能。必须平等地尊重每一个人身上的这种潜能。但是，至少是在互文化语境（intercultural context）中，最近出现了一种更强烈的要求：应当平等地尊重每一种现实存在的文化。对于欧洲人或白人统治的批判得出的结论是，他们不仅压抑其他文化，而且不能正确地评价其他文化，他们所作出的诋毁性的判断既缺乏事实上的根据，更是一种道德上的罪过。索尔·贝娄（Saul Bellow）说过一句广为引证的话：“如果祖鲁人能产生一个托尔斯泰，我们就会阅读他。”^[18]这句话被认为是欧洲式的傲慢的典型表述。这不仅因为贝娄完全无视祖鲁文化的价值，而且更重要的是，它被认为反映了一种对人类平等原则的否定。有一种可能性从一开始就被排除了，这就是，尽管祖鲁人和任何其他人一样具有创造文化的潜能，但他们实际创造的文化的价值要低于其他文化。哪怕仅仅是准备考虑这种可能性，就意味着否定人类的平等。这样一来，贝娄所犯的就不仅仅是一个具体评价上的错误（也许是因为感觉迟钝），而是对一个基本原则的否定。

诸如此类的谴责愈演愈烈，对于平等承认的要求已经超出

承认所有人潜在的平等价值，而且还必须承认他们运用这种潜能取得的实际成就具有平等的价值。我们以后将会看到，这提出了一个非常严肃的问题。

这两种政治模式，虽然都建立在平等尊重的基础上，却是互相冲突的。一种观点认为，平等尊重的原则要求我们忽视人与人之间的差异。这种见解的核心是，人之所以要求平等尊重是因为我们都是人。另一种观点则认为，我们应当承认甚至鼓励特殊性。前者指责后者违背了非歧视性原则。后者对前者的指责是，它将人们强行纳入一个对他们来说是虚假的同质性模式之中，从而否定了他们独特的认同。如果这种模式本身是价值中立的（没有谁的模式是特殊的），就已经相当糟了。但对它的指控实际上比这要严重得多。据说平等尊严的政治所采取的无视差异的价值中立性原则，实际上是一种文化霸权的反映，其结果是只有少数民族文化或受压抑的文化被迫采取异化的形式。所以，表面上公正和无视差异的社会不仅是违背人性的，而且其本身是高度歧视性的，尽管这种歧视往往是以含蓄的和无意识的方式表现出来的。^[19]

上述批评中的最后一种是所有批评当中最不留情，也最令人不安的。自由主义关于平等尊严的学说似乎不得不假设存在着某些普遍的，无视差异的原则。尽管我们可能还没有界定这些原则，但它仍然是一项有意义的重要工作。人们可以提出不同的理论并且展开争论——有些理论现在已经提出来了，^[20]但这些不同理论的共同的假设前提是：无视差异的理论是正确的。

最激进的差异政治提出的指控是，“无视差异”的自由主义本身是某种特殊文化的反映。令人忧虑的是，这种偏见不只是迄今为止提出的全部理论的一个偶然的缺陷；问题的实质恰恰

在于，这样一种自由主义的观念本身可能是一个语用学上的矛盾，一种冒充普遍主义的特殊主义。

现在，我要小心谨慎地踏入这个马蜂窝，考察这两种政治在西方社会中发展的几个重要阶段。我将首先考察平等尊严的政治。

3 平等尊严的政治是以两种不同的形式出现于西方文明之中的，我们可以把它们同两个里程碑式的名字联系在一起：卢梭和康德。这并不是说上述两种方式所有的方方面面都受两位大师的影响（尽管就卢梭的影响而言确乎如此），而是说他们是这两种模式早期阐述者中的佼佼者。考察这两种模式使我们可以估量，它们究竟在何种程度上应当为强制推行有害的同质性这一指控承担责任。

我在第一节的结尾处说过，卢梭可以被视为承认话语的先驱者之一。我之所以这样说并不是因为他使用过这个术语，而是因为他开始意识到平等尊重的重要性，并且认为它对于自由来说是必不可少的。众所周知，卢梭主张以一种寓自由于平等（freedom-in-equality）来对抗等级制和以依附他人为特征的社会。在这种状态中，一个人之所以依赖他人，不仅因为这些人统治着社会，不仅因为需要他们以维持生存或者是在自己热衷的事业上取得成功，而且首先是因为渴望得到他们的好评。依附他人的人不过是“舆论”的奴隶。

卢梭认为，依附他人和等级制之间联系的关键就是这种思想。从逻辑上讲，这似乎是互不相关的两件事。为什么在平等的条件下就不可能存在依附他人的情况呢？对于卢梭来说，这

种情况之所以不可能存在，是因为他把依附他人同需要他人的好印象联系起来，只有在传统的荣誉观的构架之内，这种对于好印象的需要才是可以理解的。换言之，它与“优先权”保持着内在的联系。我们在这种条件下寻求的好评，内在地包含着等级差异。它体现了一种优越的地位。

正是由于荣誉在等级制度中占有如此重要的地位，人类堕落的状况才表现为这样一种自相矛盾的结合：一方面是权力分配的不平等，另一方面是所有的人都依附于他人。这种事情经常发生。《社会契约论》著名的第一个句子：“人是生而自由的，但却无往不在枷锁之中。”紧接着的第二个句子是这样说的：“自以为是其他一切的主人的人，反而比其他一切更是奴隶。”^[21]卢梭在《爱弥尔》中告诉我们，在这种状态下，“主人与奴隶互相腐蚀”。^[22]如果仅仅涉及粗暴的权力问题，人们可能认为主人的自由以牺牲奴隶为代价，但是在荣誉的等级制度中，地位低下的人的顺从是至关重要的。

卢梭的话听起来常常带有斯多噶学派的味道，而且这个学派对无疑是有影响的。他把傲慢看作是罪恶的主要根源之一。但他的思想并没有停留于斯多噶学派。无论是斯多噶学派，还是基督教都有大量的关于傲慢的话语，建议我们彻底放弃得到他人好评的愿望。它要求我们脱离人类生活的角逐，不必在尊严问题上患失患得，甚至应当完全不介意自己在公共空间里给别人留下的印象。有时候卢梭的言论表明他似乎赞成这种意见，特别是当他面对世人不应有的敌意和诽谤，为了维护自己的人格而作的自我描写中，就包含着这样的意思。但是，我们只要看一看他对理想社会的描述，就会发现尊重在其中仍然具有这样的作用，人们的生活有很大一部分是在公众的注视之下度过

的。在一个健全的共和国里，公民们确实很关心别人是怎么想的。在《论波兰政府》的一个段落里，卢梭描述了古代立法者是多么关心让公民忠于自己的祖国。公共体育竞赛就是用来建立这种联系的一项措施。卢梭特别谈到了比赛的奖励：

在古希腊的体育竞赛中，优胜者是在全体公民的欢呼声中戴上桂冠的。他们的出色表现不断地激发竞争意识和对荣誉的热爱，把古希腊人的勇气 and 美德发挥到无与伦比的水平。所有这些在今天都已经荡然无存，对我们来说它们是那样地可望而不可及——的确，它们对于现代人是难以置信的。^[23]

荣誉以及公众的承认在这里是至关重要的，而且这种重要性的效果是非常有益的。如果说现代荣誉观是一种否定的力量，它为什么会有这样的效果呢？

答案似乎就在于平等，或者更确切地说，是作为平等之基础的均衡的交互作用。人们可能会说（尽管卢梭不曾这样说），在这种理想的共和国语境里，每一个人确实都依靠他人，但所有的人都平等地依靠他人。卢梭认为，在那些成为爱国主义和美德之源泉的事件，竞赛，节日和朗诵活动中，一个重要的特征就是对不同阶级的公民完全不进行歧视性的划分和区别。这些活动全都露天举行，让所有的人都参与进来。人们既是观众又参与表演。在这段话里，与古希腊体育竞赛形成鲜明对照的，是在封闭的教堂里举行的现代宗教仪式，特别是在封闭的大厅里上演的现代戏剧。你必须花钱才能进入这个由专业演员为他人表演的剧院。

这是《致达朗贝尔的信》的中心主题，卢梭在此又一次将现代戏剧与一个真正的共和国露天举行的公共节日的庆典相对照。他清楚地表明观众与演员的不分彼此，是这类集会所体现的美德的关键所在。

但是这些娱乐节目的内容是什么？它们将要展示什么？什么都没有，如果你愿意这么说的话。在自由的国度里，一切都那么丰裕，一切都那么美好。在广场的中央立一根木桩，上面插满鲜花；人们聚集到这里来，就会有一个欢快的节日。还可以做得更好一点；让观众自己成为娱乐节目，让他们自己来当演员；这样，每个人都在其他人身上看到自己并且热爱自己，全体人民将更加紧密地团结在一起。^[24]

卢梭隐含的没有明白说出的意思似乎是：一种完全均衡的交互作用使我们摆脱了对于舆论的依赖，因而与自由没有任何抵牾之处。完全的交互作用使得全体人民形成共同的目的，这就保证了我在顺从舆论的时候，决不会背叛我自己。作为这个共同的规划或“公意”（*general will*）之一员，我仍然是在“服从我自己”。在这样的语境里，希望得到别人的好评是和自由以及社会的统一并行不悖的，因为在这种社会里所有的美德都由于同样（正确）的理由而受到平等的尊重。相反，在一个等级制的荣誉体系中，我们是处于竞争状态；一个人的光荣必然是另一个人的耻辱，或者至少是另一个人的卑贱。目的的统一性瓦解了。在这样的语境里，试图得到他人的好感必然会导致疏离状态，因为他们和我有着不同的目标。自相矛盾的是，这种

坏的依附他人的状况是和人与人之间的分裂及孤立相联系的；^[25]好的或正确的依附他人（卢梭根本不把它叫做依附他人）则包含着统一的规划，甚至包含着一个“共同的自我”（common self）。^[26]

这样，卢梭开创了关于荣誉与尊严的一种新话语。在有关荣誉和傲慢的两种传统思维方式之外，他又增添了与众不同的第三种。我在前面已经指出有一种谴责傲慢的话语，它要求我们远离人类生活的这一维度，完全不要介意他人的好评。另外还有一种荣誉伦理，它公开反对普遍主义和平等主义，把重视荣誉视为体面人的首要标志。一个人若是不在乎名誉，无意于维护名誉，那他肯定是一个懦夫，理应受到蔑视。

卢梭借用了第一种话语的谴责性语言，但他并没有排斥对尊重的需要。相反，在他对理想的共和国的描述中，对尊重的关切处于中心地位。传统的傲慢与荣誉话语的错误在于它所追求的是优先权，是三流九等，是真正的依附他人，从而导致天性的沦丧以及由此而来的腐败，贪得无厌和女人气。疗救的办法不是否认尊重的重要性，而是进入一个截然不同的境界，后者的特点是平等，交互作用和统一的目的。平等的尊重之所以可能，正是在于目的的统一性；另一方面，统一的目的是不可能脱离平等尊重的原则而存在的。在公意的基础上，所有有德行的公民都平等地享有荣誉。尊严的时代诞生了。

对于傲慢所作的新的批判，其宗旨不是让人进入孤独的禁欲状态，而是导向一种平等尊严的政治，这就是黑格尔在主人/奴隶辩证法中所阐述的著名论点。和传统的以傲慢为罪过的话语不同，黑格尔的基本观点是，我们只有在得到承认的条件下才能正常地成长。每一个意识都在另一个意识中寻求承认，而

这并不意味着缺乏美德。但是，通常那种等级制的荣誉观是完全错误的。它的错误首先在于无法解释促使人们寻求承认的那种需要。荣辱场上的失败者固然得不到承认，但即使是那些赢家也遭到一种说不清道不明的挫辱，因为他们赢得的是失败者的承认，后者不是和赢家处于同一地平线的自由自足的主体，所以他们的承认实际上毫无意义。寻求承认的斗争只有一种令人满意的结局，这就是平等的人之间的相互承认。继卢梭之后，黑格尔在具有共同目标的社会中发现了这种可能性，在那里，“‘我们’就是‘我’，‘我就是’我们。”^[27]

但是，如果我们认为卢梭开创了新型的平等尊严的政治，那么他的解决方法却有严重的问题。就我们在这一节一开始所提出的问题而言，平等尊重需要目标的绝对一致性，而这与任何差异性都是不相容的。在卢梭看来，自由政体似乎严格地排除任何角色的划分。卢梭的原则似乎是这样的：对于任何涉及权力的两极关系 R 而言，自由社会的条件是这种关系中所包含的两个项必须相等。 xRy 只有在 $x=y$ 的条件下才适用于自由社会。只有当这种关系涉及 x 在公共空间里向 y 表达自己的意见时，上述观点才是正确的；此外，在涉及“行使主权”时，无疑也是正确的。在社会契约状态下，人民必须既体现至高无上的主权又是奉公守法的公民。

在卢梭的思想中，有三件事情似乎是不可分割的：自由（不受支配）不存在角色划分以及一个高度统一的目标。为了避免陷入互相依附的状态，我们必须全都依附于公意。^[28]这已经成为最可怕的同质化暴政——从雅各宾党人到本世纪的专制政权——一成不变的公式。但是，即使我们把这个三位一体中的第三个因素排除在外，平等的自由与无视差异相结合仍然

不失为一种有诱惑力的思考方式。不论是在女性主义思想还是自由主义政治中，只要这种思想还占统治地位，承认差异的可能性就微乎其微。

4 我们完全可以赞成以上的分析，并且愿意同卢梭关于公民尊严的模式保持一定的距离。然而，我们恐怕还是想弄明白，建立在承认普遍能力基础上的平等尊严政治是否会导致无一例外的同质化。我在上文（也许不无随意性）提到的那些以康德为宗师的模式，将平等的自由同卢梭的三位一体模式中的其他因素区分开来，它们是否也犯了同样的错误呢？这些模式不仅与公意无关，而且不涉及角色分化问题。它们关注的唯一问题是公民的平等权利。但是，这种形式的自由主义受到差异政治的激进分子的猛烈抨击，因为它们出于这样那样的缘故未能给独特性以适当的承认。这些批评家是对的吗？

事实上，关于平等权利的这种形式的自由主义，按照其支持者的理解，只能给独特的文化认同以非常有限的承认。任何标准的权利条款在一个文化语境中的运用不同于另一个文化语境，它们的运用必须考虑到不同的集体目标，这种观念被认为是完全不能接受的。所以，问题在于对平等权利的这种限制性解释是不是唯一可能的解释。如果是，那么有关同质化的指控看来是完全可以成立的。但它也可能不是唯一的解释。我认为它不是，而且阐明这个问题的最佳途径就是把它放到加拿大的语境中加以考察，在那里这个问题已经使整个国家濒于分裂的边缘。事实上，在近年来漫长而又没有结果的宪法讨论中，权利-自由主义的两种概念在互相对抗，尽管它们并不总是界限分

明的。

问题的焦点在于，1982 年加拿大权利宪章增加了一个条款，从而使我们的政治制度在这方面与美国更为一致，这项立法为对各级政府的立法进行司法复审（judicial review）奠定了基础。由此而产生的问题是，这项条款如何对待加拿大法语居民尤其是魁北克人提出的独特性要求，另一方面是如何对待原住民的同类要求。这里的关键问题是这些民族保存其特性的愿望，他们要求享有某种自治的自主性形式，并且有能力采用必要的立法形式以保存其民族特性。

例如，魁北克省就语言问题通过了一系列法律。其中一项规定哪些人的子女可以在使用英语的学校就学（不是法语居民或移民）；另一项要求拥有 50 名以上雇员的企业必须使用法语；第三项规定不用法语签署的商业文件为无效。换言之，魁北克政府以保存特性这个集体目标为由对魁北克居民施加了某种限制，在加拿大的其他社区这些限制由于不符合宪章显然是不能允许的。^[29]一个基本问题是：这样的变通是否可以接受？

这个问题最终是由一项拟议中的宪法修正案提出来的，这项修正案就以最初在那里起草文件的会址密基湖来命名。密基修正案建议承认魁北克为“特殊社会”，并且使这种承认成为对包括宪章在内的宪法的其他部分进行司法解释的基础之一。这似乎为加拿大其他地区在解释宪法方面的变通开辟了可能性。对于许多人来说，这样的变通是根本不能接受的。现在我们要考察为什么密基修正案把我们带到权利自由主义和多样性问题的核心。

加拿大权利宪章符合 20 世纪下半叶的潮流。司法复审的基础主要是以下两个方面：第一，它界定了一系列个人权利，

其他西方民主国家如美国和欧洲的宪章和权利条款所保护的那些权利基本一致。其次，它保证平等对待公民所享有的各种尊重，或者换一种说法，它保护公民不会由于种族或性别等不相关的因素而受到歧视性对待。我们的宪章里还有许多内容，包括语言权利和原住民权利——这些都可以理解为集体权利——的规定，但我所提出的两个主题在公众意识中占主导地位。

这种情况并非偶然。这两个主题现在已经深深地植根于为司法复审奠定基础的权利条款了。在这个意义上，西方世界——也许是整个世界——都追随美国的先例。美国人在批准他们的宪法时首先提出并且确立了一项权利条款，该条款成为成功地实施美国宪法的一个条件。也许有人会说，他们当时并不了解司法复审是一种保护这些权利的办法，但司法复审很快就成为现实的实践。宪法第一修正案保护个人，有时候还保护州政府，不受联邦政府的侵犯。^[30] 南北战争之后成功的重建时期，宪法第 14 修正案要求“平等保护”所有合法公民，非歧视性主题成为司法复审的核心。但是现在这个主题和原来的保护个人权利的条款是并行不悖的，而且它在公众意识中可能还占有优先地位。

对于许多“加拿大英语居民”来说，一个支持某种集体目标的政治社会，对于我们的宪章或任何可以接受的权利条款是一个威胁。首先，这些集体目标可能会限制个人的行为从而侵犯他们的权利。对于许多不是法裔加拿大人（无论是不是魁北克人）来说，这种令人担心的后果已经在魁北克省有关语言的立法当中体现出来了。例如，我们已经指出，魁北克法律规定父母可以把他们的孩子送到什么样的学校；最有影响的事例是，它禁止使用法语以外的语言签署商业文件。这后一项规定实际

上被最高法院推翻了。理由是它违背了魁北克和加拿大宪章的权利条款，只是由于在宪章里增加了一个附加条款（即所谓的保留条款），允许立法机构在一定的时间限度之内逾越法院根据宪章作出的裁决，上述规定才重新得以实行。

但是其次，即使不至于践踏个人权利，支持某个民族群体的集体目标也被认为内在地是歧视性的。在现代世界，并非所有受某种司法权管辖的公民都属于能够从该司法权受益的民族群体。这本身就可能被认为足以导致歧视。除此而外，追求集体目标有可能导致以不同的方式对待内部成员和外部成员。例如，宪法第 101 条规定法裔居民和移民不准把子女送到使用英语的学校，但允许加拿大英语居民这样做。

加拿大其他地区反对密基湖协议的理由是，魁北克的基本政策与权利宪章相冲突。人们关注的焦点是关于特殊社会的附加条款，关于修正案人们的一致要求是宪章应当得到“保护”，或者是优先于附加条款。在这种反对意见里，对魁北克的传统偏见无疑有相当大的作用，但同时也存在着某种严肃的哲学问题，需要进一步辨析。

有些人认为必须永远把个人权利放在第一位，而且按照非歧视性规定，个人权利必须优先于集体目标，这些人通常采取在英美世界越来越流行的自由主义立场。这种自由主义的源泉当然是美国。一些最优秀的哲学家和法学家，包括罗尔斯（John Rawls），德沃金（Ronald Dworkin），阿克曼（Bruce Ackerman）等，^[31]近年来对自由主义作了精心阐述并且维护了它的信誉。他们对自由主义基本概念的论述可谓丰富多彩，但是最简明扼要且与本文主旨相关的是德沃金的《自由主义》这篇短文。^[32]

德沃金区分了两种不同的道德承诺 (moral commitment)。我们每个人都有生活目标，都有我们和其他人应当致力追求的关于好生活 (good life) 的见解。但我们承认还有另一种承诺，即不论我们如何设想自己的目标，都要公正地平等地互相对待。我们可以把后者称为“程序性” (procedural) 承诺，而把有关生活目标的承诺称为“实质性” (substantive) 承诺。德沃金认为自由社会的特点在于，它作为一个社会在生活目标问题上不采取任何特定的观点。相反，社会结合的纽带是平等尊重所有人的强有力的程序性承诺。国家组织不能支持任何实质性观点，例如，立法的目的不应当是让人们成为具有这样或那样美德的人，因为这样做就会破坏它的程序性规范。鉴于现代社会的多样性，有些人认同某种美德的概念，另一些人则拒绝这种概念，这样的事情是屡见不鲜的。前一种人可能是多数；他们可能确实是多数，否则一个民主社会就不会支持他们的观点。然而，这种观点不可能是每一个人的观点，在支持这种实质性的世界观的同时，社会就不可能以平等的尊重对待持异议的少数者。结果，他就会对他们说：“在这个国家的眼里，你们的观点不如多数同胞的观点有价值。”

这种自由主义包含着一些来自康德思想的深刻的哲学假设。这种自由主义观认为人的尊严主要在于其自主性，即个人决定他或她自己关于何谓好生活的见解的能力。尊严与其说是关于好生活的某种特殊见解——违背了它就会贬低人的尊严，不如说在于自己思考和选择这种或那种观点的权利。据说，如果我们以法定的方式让某些人思考的结果压倒其他人的思考，我们就未能平等地尊重所有主体的这种能力。民主社会必须在好生活这个问题上保持中立，把自己的作用局限于保证公民能

够公正地互相交往，以及国家平等地对待所有公民，至于他们对生活持何种见解，完全是他们自己的事情。将人主要理解为自我决定或自我选择的主体，这种观点的普遍性有助于说明自由主义的这种模式何以会如此强大。但是，我们还必须看到，美国的自由主义思想家给予这种模式以极其有力的推动和支持，而且正是在有关司法复审的宪法学说的语境里。^[33]一个自由社会不能公开奉行某种好生活的观念，这种思想深入人心——远远超出康德哲学的信徒——是不足为怪的。这就是桑德尔 (Michael Sandel) 所谓的“程序共和国”的概念，它在美国的政治议程中作用很大，有助于突出以宪法文本为基础的司法复审，从而避免一般政治程序简单地根据多数人的意见立法的弊病。^[34]

但是像魁北克这样具有集体目标的社会与上述模式大异其趣。对于魁北克政府来说，在魁北克保存和发展法语文化是一件不证自明的好事。政治社会不能在以下两种人之间保持中立，一种人赞成保存我们祖先的文化，另一种人为追求自我发展的个人目标不惜割断与传统的联系。也许有人会说，在一个程序主义自由社会里，保存特性这样的目标还是可以实现。例如，人们可能会认为法语是一种集体资源，有些人会愿意使用它，并且采取行动保护它，就像人们净化空气和绿化环境一样。但是这不完全符合为文化保存而制定的政策，因为这并不是一个谁愿意谁就可以说法语的问题。过去 20 年来实行的联邦双语制 (bilingualism) 就是为了达到这个目的。但保存特性的目标还包含着更多的要求，它要求保证这里将来仍然存在着一个有机会使用法语的民族共同体。保存特性政策要积极地创造这个共同体的成员，以保证子孙后代继续认同自己的法语居民的身份。如

果把这些政策仅仅看作是为已经存在的民族提供某种便利，就没有抓住问题的实质。

因此，魁北克人以及那些给予集体目标以同等重要性的人倾向于选择一种不同的自由社会模式。按照他们的观点，我们可以根据一种好生活的概念来组织社会，同时又并不因此而歧视那些持不同观点的人。如果一种好生活的概念需要大家共同努力才能实现，这就是它成为公共政策的理由。根据这个观点，自由社会的特征在于它对待少数者（包括那些拒绝认同公共的好生活定义的人）的方式，尤其在于它给予所有社会成员的那些权利。然而，上述这些基本的和至关重要的权利正是自由主义传统从一开始就予以承认的权利：生命，自由，正当的程序，言论自由，宗教自由等权利。按照我们在这里考察的那种模式，在使用自己选择的语言签署商业文件这类事情上坚持基本权利，就会很危险地忽略一个重要界限。我们应当把那些神圣不可侵犯必须无条件维护的基本权利，同那些重要的但出于公共政策的缘故可以取消或限制的特权和豁免权区别开来——尽管这样做要有充足的理由。

按照这种观点，一个具有很强的集体目标的社会，只要能够尊重多样性，尤其是尊重不赞成其共同目标的那些人，而且能够为基本权利提供足够的保证，就可以成为一个自由社会。同时追求这些目标无疑会存在紧张和困难，但这种追求不是不可能的。这些问题，原则上讲，并不比任何自由社会都会遇到的问题——如自由与平等，繁荣与公正关系——更为突出。

这是互不相容的两种自由社会观。当前加拿大社会的不和谐在很大程度上来源于这两种模式的冲突。“特殊社会”要求给予凌驾于宪章之上的优先地位，对这种要求的拒斥，部分来源

于加拿大英语居民中盛行的程序性观点。按照这种观点，由政府确认魁北克为特殊社会就是承认了一个集体目标，必须让这个附加条款从属于现存的宪章以中立化。从魁北克的观点来看，这种推程序性自由主义模式的企图不仅剥夺了有关特殊社会的附加条款作为一个解释规则的效力，而且表明拒绝了作为加拿大社会基础的那种自由主义模式。在整个密基湖论争期间每一方都误解了对方，但双方都准确地看到对方的问题——而且不喜欢他们所看到的東西。加拿大的其他地区看到特殊社会附加条款使得集体目标合法化了，魁北克则发现让宪章居优先地位就会强制推行一种与他们格格不入的自由社会模式，魁北克若不放弃自己的特性就无法容身于加拿大社会。^[35]

我之所以不厌其烦地分析这个个案，是因为我认为它揭示了一些基本问题。权利自由主义包含一种平等尊严的政治形式，它之所以无视差异是出于以下两个理由：(a)它在界定基本权利的时候运用统一的规则，没有丝毫例外；(b)它怀疑集体目标。当然，这并不是说这种模式蓄意消灭差异，这是一种荒谬的指责。我说它漠视差异，是因为它不能包容特殊社会的成员确实渴望得到的东西，即保存特性。魁北克这个个案清楚地表明，自由主义模式(a)——它被认为适用于不同的文化语境——几乎必然会要求集体目标(b)作出某种牺牲。

我认为这种自由主义模式是有问题的，就像差异政治批评家所指控的那样。然而幸运的是，自由社会还可以有其他模式，在(a)和(b)的关系上采取不同的处理办法。这种自由社会模式当然会毫不动摇地捍卫某些权利。例如，保护人身安全的权利的适用范围完全不存在文化差异问题。但是，它把这些基本权利与各种豁免权区别开来，把它们与现代司法复审文化关

于同等对待所有公民的假设区别开来。在某些情况下，同等对待所有公民的重要性超过文化保存的重要性，有时候则认为后者更重要。因此，这种模式归根结底不是程序自由主义模式，在很大程度上它是以关于好生活的判断——文化的凝聚力在这种判断中占有重要地位——为基础的。

虽然我不能在此展开论证，但我显然是赞成这种模式的。无可争辩的事实是，今天有越来越多的社会成为包含不止一个文化共同体的多元文化社会，这些共同体全都要求保存其自身的特性。僵化的程序性自由主义在未来的世界上可能很快就行不通了。

5 看来，消灭差异导致同质化的指控，对于上述比较灵活的平等尊严政治模式是不适用的。但是，它还面临一种更难反驳的指控。对于这后一种指控也许根本就不应该加以反驳，我要证明的就是这一点。

我在这里考虑的那种指控的矛头指向“无视差异”的自由主义的下述论断：即自由主义可以提供价值中立的基础，让所有来自不同文化背景的人都可以在此基础上交往和共存。按照这种观点，必须作出一些区分，如公共领域和私人领域之分，政治和宗教之分，这样我们就可以把那些引起争议的差异和分歧安置在一个与政治无关的领域里。

但是，拉什迪（Salman Rushdie）的《撒旦诗篇》所引起的争论已经证明这种观点是完全错误的。对于主流伊斯兰教来说，根本不存在我们西方自由社会实行的政教分离的问题。自由主义并不能为所有的文化提供可能的交往基础，它只是某一种文

化的政治表述，与其他文化是完全不相容的。另外，正如许多穆斯林都清楚地了解的，西方自由主义与其说是一种碰巧为自由派知识分子所奉行的世俗的后宗教世界观，不如说是基督教有机发展的结果——至少从穆斯林占优势的意见来看是这样的。教会与国家的分离可以追溯到基督教文明的诞生之日。最初的分离方式与今天相比自然是大为不同的，但它为今天的发展奠定了基础。世俗一词原先就是基督教的语汇。 [36]

所有这些都不过是说，自由主义不可能也不应该主张完全的文化中立性。自由主义也是一个战斗的信条。我所提出的温和的自由主义必须同那种最僵化的自由主义划清界限。关于权利的运用，总是会有许多变数。但是，如果涉及到煽动暗杀，就没有任何讨论的余地。这不应该被视为一种矛盾。这样一种实质性的区别在政治上是无可回避的，至少我所描述的那种非程序性自由主义在这个问题上的立场是非常坚定的。

但是，这场论战仍然有其令人困扰之处，其原因我在上文已经指出：从文化上讲，所有的社会都越来越趋于多元化，与此同时互相的渗透也越来越多。的确，这两种发展趋势是并驾齐驱的。社会的可渗透性意味着它们对跨国移民更为开放；意味着有越来越多的人成为游离于故土的人（*diaspora*），他们的根基已经转移到别的地方。在这种情况下，仅仅回答说“我们这里的规则就是这样”，是难以解决问题的。在拉什迪案件之类的事情上必须这样回答，在这里保护生命和言论自由的权利就是“我们的规则”。然而，问题之所以棘手，恰恰在于为数众多的人既是我们社会的公民，又属于一种不同的文化，这种文化对我们的哲学提出质疑。我们面临的挑战是如何消除他们的边缘化意识，同时又不在我们的基本政治原则上作出妥协。

这就把我们带到今天讨论得非常热烈的文化多元主义问题。文化多元主义关注的焦点是把某些文化强加于他人，以及这种强制行为背后的自以为是的优越性。在这方面，西方自由社会被认为罪大恶极，部分由于它的殖民主义历史，部分由于它们使其人口中来自其他文化的那些人边缘化了。正是在这样的语境中，说“我们这里的规则就是这样”，可能会显得过于粗暴和冷漠。即使在原则上没有什么妥协的余地——或者禁止或者允许谋杀，人们也会认为这种说话方式包含着蔑视的态度。事实上，他们的看法往往是对的。这样，我们再一次遇到承认的问题。

在上一节，平等价值 (equal value) 的承认不是问题的关键所在，至少不具有突出的意义。在那里，问题在于文化保存是否可以被承认为一个合法的目标，在司法复审或其他重要的社会政策中是否允许合法地考虑集体目标，等等。在那里所提出的要求是，我们应当允许某些文化在合理的范围内保护自己。但是在这里我们遇到的要求要高得多：我们所有的人都必须承认不同的文化具有平等的价值；我们不仅应当允许它们继续存在，而且要承认它们的价值。

应当怎样理解这种要求呢？在一定意义上，它早就在以一种未经阐明的方式发生作用了。一个世纪以来民族主义政治汹涌澎湃，其部分原因就是人们感受到周围其他人的轻视或尊重。多民族社会之所以可能分裂，其中一个主要原因是某个群体不能得到其他群体对其平等价值的（可以感觉到的）承认。我相信这正是加拿大目前的问题——尽管我的诊断肯定会遭到某些人的反对。在国际领域中，某些所谓的封闭社会对国际舆论的高度敏感，如它们对大赦国际的裁决的反应，或者企图利用联

联合国教科文组织建立一种国际信息新秩序，证明了外界承认的重要性。

但是，用黑格尔的术语来说，所有这些都还是自在的而不是自为的。行动者本人常常会第一个否认他们被这样的考虑推动着，而是诉诸一些别的因素——如不平等，剥削和不公正——作为他们的动机。魁北克分离主义者当中恐怕没有什么人愿意承认，他们斗争的主要动力是不能得到加拿大英语居民的承认。

由此可见，这里的新东西是对于承认的要求现在是公开提出的。这种明朗化是我在上文已经指出的观念——即我们是由承认构成的——广泛传播的结果。我们可以说，正是由于这个观念，扭曲的承认现在才最终被列为可以与其他伤害相提并论的一种伤害。

在这个转变过程中，弗朗兹·法农 (Frantz Fanon)^[37] 无疑是一个关键的作家。他的颇具影响的著作《全世界受苦的人》认为，殖民统治者的主要武器就是把他们关于殖民地的形象强加于被征服者。后者为了争取自由，首先必须彻底清除这些贬抑性的自我形象。法农建议用暴力手段争取自由，因为是殖民统治者首先将暴力强加于殖民地人民的。并非所有受法农影响的人都接受他的这个观点，但必须通过斗争——既有被征服者内部的斗争，也有反抗统治者的斗争——来改变自我形象，这种思想已经普遍为人接受。在某些女性主义流派和当代文化多元主义讨论中，这个观念已经成为一个非常重要的因素。

这场讨论的主要战场是广义的教育界，特别是大学里的人文学科各系。在这里人们提出的要求是改变、扩大或者摧毁“经典 (canon)，因为这些经典的作者几乎是清一色的“死掉的白种男人” (dead white males)。应当为女性以及非欧洲种族和

文化提供更多的地盘。争议的另一个焦点是中等教育，这里所要求的是为以黑人为主的学校里开设非洲中心论课程（Afro-centric curricula）。

提议进行这类改革的理由不是或基本上不是说，由于排斥某些性别、种族和文化，所有的学生都会遭受很大的损失；而是因为妇女和来自被排斥群体的学生直接或间接地被迫接受一幅关于他们自身的低贱的图像，仿佛只有欧洲男人才是天生富有创造性和价值的。所以，扩大和修改课程，与其说是让全体学生文化有更丰富全面的了解，不如说是给予迄今被排斥的群体以适当的承认。隐藏在这些要求背后的假设是，承认有助于建构认同，特别是法农主义的认同，因为占统治地位的群体通过向被征服者反复灌输他们的低贱形象来巩固其霸权。因此，改变这种低贱形象是争取自由和平等的必由之路，而多元文化课程则有助于这个变革过程。

尽管没有明说，这些要求背后的逻辑似乎是立足于这样一个假设：即我们应当平等地尊重所有的文化。文化多元主义者对传统人文课程的设计者所提出的指控的性质，透露了他们的秘密。他们认为，作为传统人文课程的基础的价值判断事实上是很成问题的。这些判断被心胸狭隘、冷漠无情以及（更糟糕的）贬低受排斥者的欲望败坏了。这里隐含的意思似乎是说，如果没有这些歪曲性的因素，我们就能够对不同文化作品的价值作出正确的判断，而且这种正确的判断就会使所有的文化都或多或少地站在同一地平线上。当然，对传统人文课程的抨击有可能来自一种更激进的新尼采主义立场，它所怀疑的是价值判断本身的可能性。除了这种极端的立场之外（我怀疑它能否保持一致），以上分析的假设似乎是说，所有的文化都具有平等的

价值。

我倾向于认为这种假设不无道理，但绝非没有问题，而且其中包含着某种近乎信仰的东西。作为一个假设它要表达的意思是，所有那些在漫长的岁月里哺育了整个社会的文化都为全人类作出了重要的贡献。我这样措词是为了排除一个社会内部的局部文化环境，以及一种重要文化的一些短暂的阶段。例如，没有理由相信某种文化不同的艺术形式全都具有同等的甚至是很高的价值：每一种文化都会经历衰落的阶段。

但是，当我说上述论断是一个“假设”的时候，我的意思是说它是一个逻辑起点，我们研究任何其他文化都应当从这里出发。这个论断的有效性需要通过实际的文化研究来具体地给以证实。的确，就一种与我们自己的文化截然不同的文化来说，我们对于它包含哪些有价值的贡献恐怕只有最最模糊的概念。因为一种完全不同的文化理解事物的价值的方式，对于我们来说是生疏的和陌生的。比如说，在欣赏 raga 的时候指望听到纯正的键盘音乐，注定是徒劳的。在这种情况下发生的正是伽达默尔（Hans-Georg Gadamer）所说的“视界融合”^[38]。我们要学会进入一个更为广阔的视野，以往作为评价的背景被我们视为理所当然的东西，在这样的视野中，只不过是和我们原先不了解的文化的不同背景相并列的一种可能性而已。“视界融合”的实现有待于我们提出用于比较不同文化的新语汇，我们需要依靠这些新语汇使不同文化的特点融会贯通。^[39]只有在理解了不同文化的价值之所在（我们一开始是不可能有一种理解的）的基础上，我们最初的假设才能得到实质性的证实。只有对我们的标准作出适当的调整，我们才能就不同的文化作出判断。我们想要证明这种假设应当适用于所有文化。我将在下文解释这

个论点建立在什么基础之上。从这个角度来看，拒绝承认这种假设，完全可以看作是偏见或恶意的结果，甚至可以说是对平等地位的否定。文化多元主义者对传统经典的捍卫者提出的指控中就包含着这种意思，认为他们是出于偏见和恶意相混合的心理而拒绝扩大经典的范围，傲慢地自以为具有其前殖民地臣民所望尘莫及的优越性。

我们所提出的假设有助于解释为什么说文化多元主义的要求是建立在平等尊严政治业已确立的原则基础之上。如果说拒绝这个假设就是否认平等，如果人们的认同得不到承认会造成严重后果，那么将这个假设作为尊严政治的逻辑延伸而加以普遍化，就是顺理成章的。正如不论种族和文化背景如何，人人都享有公民权利和投票权一样，我们也应当假设所有各民族的传统文​​化都是有价值的。不过，不论这种延伸是多么合乎逻辑地从平等尊严公认的规范中派生出来的，它和这种规范也不是一点没有隔阂的，因为正如我们在第二节描述的，它对处于核心地位的“无视差异”的原则提出挑战。然而，尽管有点隔阂，它的确是从平等尊严的规范中派生出来的。

如果把这种假设视为一种权利，我不能肯定它具有何种程度的有效性。但我们可以撇开这个问题，因为文化多元主义者的要求比我们的假设要高得多。他们似乎是想说，对平等的真正的尊重要求我们不仅仅局限于一种假设，即深入的研究将使我们能够以平等的方式看待事物，而是要求就不同文化的习俗和它们创造的价值作出实际的判断。要求将某些作品吸收为经典，就隐含着这样的判断。据认为这些作品以往未能加入经典之列，完全是偏见、恶意和统治欲的结果。（当然，包容的要求和平等价值的判断是逻辑地分离的。要求可能是这样的：包容

这些作品，因为它们是我们的，即使它们的价值水准很低。但人们在提出要求时并不这样说。)

然而，用这样的方式提出要求是很不得当的。作为一种有意义的要求，它有权要求我们以假设其具有价值的态度来研究不同的文化。但它却没有权利要求我们最终作出的判断承认它们具有很高的价值，或者具有与其他文化平等的价值。这就是说，如果价值判断表达了某种独立于意志和愿望的东西，它就不可能是由一种伦理原则规定的。在考察的过程中，我们也许会发现某种文化具有伟大的价值，也许不会有这种发现。要求我们做这种事，无异于让我们去发现地球之方圆，气温之凉热。

在这个问题上，我的表述是直言不讳的。众所周知，价值判断的“客观性”，人文学科是否存在像自然科学那样的“关于事实的真理”，甚而至于连自然科学本身的“客观性”是否亦属海市蜃楼，都是颇有争议的问题。我曾经在别的地方讨论过这个问题，这里就不赘述了。^[40]我对这些主观主义说不上有什么同情，我认为它们充满混乱。不过，在我们现在的语境里，引进主观主义似乎会造成一种特殊的混乱。文化多元主义所提出的指控，其道德和政治的矛头指向一种不合理的判断，这就是非霸权文化的低贱地位。但是，如果这些判断归根结底不过是表达了某些人的意志，那么合理性问题就成为无稽之谈。确切地说，人们并未作出可能正确也可能错误的判断；他们只是表示喜欢或不喜欢，赞赏或排斥另一种文化。这样一来，指控就只能是对拒不赞赏某些文化的指控，和判断的有效与否毫不相干。

如果是这样的话，宣称一种文化具有很高的价值和宣称自己站在它那一边——尽管这种文化根本不是那种给人以深刻印

象的文化——这两者之间的区别就无从分辨了。差异性只是一种包装而已。然而，前者一般被认为是真正的尊重的表现，而后者则是令人难堪的屈尊俯就。承认的政治的受益者，那些从承认中实际受益的人，对这两种行为作出严格的区分。他们知道他们需要的是尊重，不是屈尊俯就。任何抹杀这种区别的理论，至少是歪曲了它打算描述的现实的主要方面。

事实上，在这场论战中引证主观主义的半生不熟的新尼采主义理论颇为时髦。它们通常都来自福柯（Michel Foucault）和德里达（Jacques Derrida），宣称一切价值归根结底都是由各种权力结构强加于人的，并且反过来进一步维护权力结构。我们应当明白这里为什么会有那么多诸如此类的理论。除非这些理论是靠得住的，否则对你的要求作出有利的判断就毫无意义。然而，对你的要求作出有利的（也就是说，讨人喜欢的）判断，不过是故弄玄虚的屈尊俯就。实际上任何人都不认为它是真正的尊重。就其性质而言，它只是对所谓的受益者的强烈要求给予的一种虚假的尊重。客观地说，这种虚伪假套包含着对后者的智力的蔑视。要求成为这样一种尊重行为的对象，无异于自贬身价。新尼采主义理论的支持者为了逃避这种十足的虚伪，遂把全部问题都变成权力与反权力（power and counterpower）的问题。这样一来，问题就不再是尊重而是党同伐异和拉帮结派的问题。但这恐怕不能说是一个令人满意的解决方案，因为党同伐异的做法恰恰丧失了这种政治的要义——寻求承认与尊重。

除此而外，即使你可以提出这样的要求，在现阶段你也决不能要求欧洲中心论的知识分子对他们尚未深入研究的文化价值作出肯定的判断。因为正如我已经指出的，真正的价值判断

的前提是不同标准的视界融合；在研究了他者的文化以后，我们会有所改变，不再仅仅是用我们原来所熟悉的标准进行判断。过分仓促地作出肯定的评价，不仅是屈尊俯就，而且是种族中心主义的，它之所以赞扬他者是因为他和我们有相似之处。

这里涉及到文化多元主义政治的另一个严重问题。强行要求肯定的价值判断，这种行为是同质性的，是完全自相矛盾的，也许我们还应当说是悲剧性的。因为它隐含的意思是说，我们已经拥有作出这种判断所需要的标准。然而，我们拥有的只是北大西洋文明的标准。所以，我们的判断会以隐含的和无意识的方式将他者的文化填塞到我们的范畴之中。比如说，我们会认为他们的“艺术家”也创造“作品”，从而把它们收容到我们的经典中来。暗地里将我们的标准用于判断一切文明与文化，差异政治有可能以千人一面而告终。^[41]

在这种形式中，平等承认的要求是难以接受的。但故事并没有到这里就结束。文化多元主义在美国学术界的敌人已经觉察到它的这个弱点，并以此为由拒不正视它所提出的问题。索尔·贝娄的反应，即我们愿意阅读祖鲁人的托尔斯泰，如果他已经面世的话，显示出深深的种族中心主义。首先，它隐含地假设优秀的作品必须具备我们所熟悉的形式：祖鲁人应该产生一个托尔斯泰。其次，它假设他们尚未做出有价值的贡献（当祖鲁人产生一个托尔斯泰的时候……）。这两种假设显然是彼此呼应的。如果祖鲁人必须产生出我们那样的优秀作品，那么他们的希望显然只好寄托于未来了。罗杰·金巴尔（Roger Kimball）表达了更为赤裸裸的种族中心主义：“不管文化多元主义者怎么说，我们今天面临的选择不是‘压迫性的’西方文化或多元文化的天堂，而是文明与野蛮的抉择。文明不是一件礼品，

而是一项成就——一项脆弱的成就，需要不断地发扬光大，抵御内部和外部的敌人。”^[42]

一方面是关于平等价值的不可靠和同质性的要求，另一方面是在种族中心标准中的自我封闭，这两者之间必然有某种中间道路。存在着其他文化，无论是在世界范围内，还是在每一个多民族杂居的社会中，我们越来越面临着与之共存的现实。^[43]

唯一可行的就是我在上文描述的关于平等价值的假设，即我们研究他者时所采取的立场。也许我们无需问他者是否有权利向我们提出要求，只需要考虑我们研究他者是否应该采取这种方式。

那么，这种假设的依据是什么呢？有人曾经提出一种宗教的依据。例如，赫尔德有一种天命观（*a view of divine providence*），认为所有各种文化都不是偶然现象，而是意味着将带来更大的和谐。我不能排除这种观点。但只有在人的层面上，我们才能合理地假设，所有这些文化差不多肯定都包含某些值得我们赞叹和尊重的东西。在漫长的岁月里，它们为无数性格气质各异的人们提供了意义的视界，也就是说，它们建构了人们关于善、神圣和美的意识，尽管其中有不少是我们所厌恶和拒斥的东西。我们也许可以换一种方式来表述：先验地拒绝这种可能性，正是一种极端的傲慢。

这里也许存在着一个道德问题。我们只要想一想我们在全人类的故事中所发挥的有限的作用，就足以使我们接受上述假设。唯有傲慢，或者是类似的道德缺陷，才会使我们把它拒之门外。但这个假设所要求于我们的，并非强制性和不可靠的关于平等价值的判断，而是一种对比较文化研究的开放的意愿，这

种研究势必在随之而来的融合中改变我们的视界。它首先要求我们承认，我们还远远没有达到那样一种终极视界，只有从这样的视界来观察，各种不同文化的相对价值才有可能一目了然。这就意味着打破一种幻觉，许多文化多元主义者，连同他们最激烈的反对者，都还沉湎于这种幻觉之中。

注 释

- [1] “荣誉的本性是要要求优先权和与众不同……” Montesquieu, *De l'esprit des lois*, BK. 3, chap. 7.
- [2] 关于从“荣誉”到“尊严”的意义，见 Peter Berger, “On the Obsolescence of the Concept of Honour,” in *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, ed. Stanley Hauerwas and Alasdair MacIntyre (Notre Dame, Ind: University of Notre Dame Press, 1983), pp. 172—181.
- [3] Lionel Trilling, *Sincerity and Authenticity* (New York: Norton, 1969).
- [4] Charles Taylor, *Sources of the Self* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1989), chap. 15. 我在《自我探源》对这种学说的发展作了比较充分的论述。哈奇逊反对洛克的理论，并且吸收了夏夫兹伯里的思想，首先提出这种学说。
- [5] “抛开其他一切情感的存在意识，本身就是十分宝贵的一种满足和宁谧之感，仅此便足以使这种存在显得可贵而且温馨。当然，这只是对于那些懂得怎样摆脱世俗杂念和一切感官蛊惑的人才是这样；否则，那些红尘的是非将不断地使你分心，使你活得很不自在。但大部分不断为各种世情所支配的人都不大意识到个人的这种处境；他们只是觉得不完美，无时不有一种朦胧而困惑的观念，在破坏和阻挡美妙感觉的产生。” Jean-Jacques Rousseau, *Les Reveries du Promeneur Solitaire*, “Cinquieme Promenade,” in *Oeuvres Com-*

pletes (Paris: Gallimard, 1959), 1:1047.

- [6] “每个人都有他自己的尺度，就像人与人之间都有动态的情感氛围一样。”Johann Gottlob Herder, *Ideen*, chap. 7. sec. 1, in *Herders Samtliche Werke*, ed. Bernard Suphan (Berlin: Weidmann, 1887-1913), 13:291.
- [7] 约翰·密尔受到这股浪漫主义思潮的影响，他把某种类似于本真性的东西作为《论自由》的一个最有力的论点的基础。特别是在第三章里，他证明我们需要一种比“类人猿的模仿力”更高的能力：“一个人其欲望和冲动是他自己的——这些是他自己的本性经过他自己的教养加以发展和校改的表现——就称为具有一种性格。”一个人只要持有一些说得过去的数量的常识和经验，他自己规划其存在的方式总是最好的，不是因为这方式本身算得上最好，而是因为这可是他自己的方式。”John Stuart Mill, *Three Essays* (Oxford: Oxford University Press, 1975), pp. 73, 74, 83.
- [8] George Herbert Mead, *Mind, Self, and Society* (Chicago: University of Chicago Press, 1934).
- [9] 巴赫金及其追随者探讨过这种内在的对话。参见 M. M. Bakhtin, *Problems of Dostoyevsky's Poetics*, trans. Caryl Emerson (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984)。还可参见 Michael Holquist and Katerina Clark, *Mikhail Bakhtin* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984)；以及 James Wertsch, *Voices of the Mind* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991)。
- [10] Bakhtin, “The Problem of the Text in Linguistics, Philology and the Human Sciences,” in *Speech Genres and Other Late Essays*, ed. Caryl Emerson and Michsel Holquist (Austin: University of Texas Press, 1986), p. 126. 这种“超级听者”的观念远非我们普通的对谈者所能企及。
- [11] 卢梭对第一次机会是这样描写的：“每个人都观看他人并且希望自己也 被观看，得到公众的尊重是有代价的。唱得或跳得最好的人，

也就是说，谁最漂亮、最有力、最灵巧或最能说会道，谁就最得人心最受人们的关注。这样就成为走向不平等和罪恶的第一步。” *Discours sur l'origine et les Fondements de l'inegalite Parmi les Hommes* (Paris : Granier-Flammarion, 1971) , p. 210.

- [12] 参见《论波兰政府》的有关段落，卢梭在那里描写了有全体人民参与的古代公共节日，还有《致达朗贝尔的信》的有关段落。主要原则是不要区分表演者和观赏者，而是应当让每个人都能被所有的人看到。“然而，这些宏伟景观的目的何在？人们要在这里显示什么？他们不想显示什么；让表演者保持自己的本色，让每个人都为他人所爱，让大家更好地团结起来。” in *Du Contrat Social* (Paris : Garnier, 1962) , p. 345 , pp. 224—225.
- [13] 参见 Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, trans. A. V. Miller (Oxford University Press , 1977) , chap. 4.
- [14] 有许多思潮和流派把这两个层面联系起来，但近年来最突出的恐怕要数一种精神分析取向的女性主义，它认为社会不平等的根源在于男人和女人早期的教养。参见 Nancy Chodorow, *Feminism and Psychoanalytic Theory* (New Haven: Yale University Press, 1989); and Jessica Benjamin, *Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism and the Problem of Domination* (New York: Pantheon, 1988) .
- [15] 这种指控来自女性主义方面的一个主要事例，是吉利根对克尔伯格的道德发展理论的批判，因为后者对于人类发展的见解仅仅突出了道德理性的一个方面，而在这方面占有优势的恰恰是男孩而不是女孩。参见 Carol Gilligan, *In a Different Voice* (Cambridge, Mass: Harvard University Press , 1982)。
- [16] 吉姆利加在其非常有趣而且论证严密的著作《自由主义，共同体与文化》中，试图联系加拿大原住民的权利提出一种差异政治，但它的基础仍然是自由主义中立性理论。他打算证明人们是在某些文化需要——最起码是一种完整的和未遭破坏的文化语言——的基础上提出和追求他或她的好生活的概念。在某些情况下，文化的完整

性可能会要求给处于不利地位的人以较多的资源和权利。这个论证和我在上文提到的有关社会经济不平等的论证颇为相似。

吉姆利加的论证不成功的地方在于，他未能抓住相关群体——如加拿大印第安人和法语居民——真正的要求，即保存其文化的要求。吉姆利加的推论对于目前存在的人（也许）是有效的，他们发现自己被迫接受一种文化，他们在这种文化中可能生活得愉快，也可能完全相反。但是他并没有证明那些旨在确保该文化代代相传的措施的正当性。但对于有关人士来说，这正是症结所在。我们只要想一想“保存”一词在加拿大法语居民中引起的历史共鸣，就可以理解这一点。参见 Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture* (Oxford: Clarendon Press, 1989)。

- [17] Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* (Berlin: Gruyter, 1968; reprint of the Berlin Academy edition), p. 434.
- [18] 我不知道索尔·贝娄，或任何其他人士，是否真地说过这句话。我引用它只是因为它体现了一种普遍的态度，这种态度无疑正是这个故事广为流传的主要原因。
- [19] 这两种指控在今天都可以看到。在某些女性主义和文化多元主义的语境里，对霸权文化的歧视性提出强烈的谴责。但是在苏联，存在着对大俄罗斯文化霸权的类似的指控，此外我们还可以听到这样的抱怨，所有的人包括俄罗斯人都被迫接受马克思列宁主义的社会主义。按照这种说法，并不是每个人都真正认同共产主义模式。索尔·仁尼琴表达了这种见解，它也是今日俄罗斯许多人共同的呼声。这是一个和帝国——其各部分脱离宗主国而独立——解体有关的特殊现象。
- [20] 参见 John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1977); Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* (London: Duckworth, 1977) and *A Matter of Principle* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1985); and Jurgen Habermas, *Theorie des Kommunikativen Handelns* (Frankfurt: Suhrkamp,

1981)。

- [21] *The Social Contract and Discourses*, trans. G. D. H. Cole (New York: E. P. Dutton, 1950), pp. 3—4.
- [22] *Emile* (Paris: Garnier, 1964), BK. 2, p. 70.
- [23] *Considerations sur le Gouvernement de Pologne*, p. 345; *Considerations on the Government of Poland*, trans. Wilmoore Kendall (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1972), p. 8.
- [24] *Lettre a D'Alembert*, p. 225; *Letter to M. D'Alembert on the Theatre*, in Jean-Jacques Rousseau, *Politics and the Arts*, trans. Allan Bloom (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1968), p. 8.
- [25] 在我上引《论波兰政府》稍后的一个段落里，卢梭把我们鄙俗的现代社会的集会描写为“一群下流坯的秘密结合”，他们从中寻找“越使人们互相隔离便越开心的乐趣”。*Considerations sur le Gouvernement de Pologne*, p. 346.
- [26] *Du contrat social*, p. 244. 我在这个地方得益于欧曼的论述。参见 Natalie Oman, “Forms of Common Space in the Work of Jean-Jacques Rousseau” (Master’s research paper, McGill University, July 1991).
- [27] Hegel, *Phenomenology of Spirit*, p. 110.
- [28] 在论证其著名的或不著名的观点，人“为了自由”而被迫服从法律时，卢梭继续写道：“因为提供给这个国家每个公民所有的个人生活资料的条件就是这样。” *Du contrat social*, p. 246.
- [29] 加拿大最高法院确实驳回了其中的一项条款，即禁止使用法语以外的语言签署商业文件的规定。但是在他们的裁决中，法官们同样同意要求所有签名都用法语也是合情合理的，如果可以同时使用另一种语言的话。换言之，在他们看来，魁北克省宣布仅用英语签名无效，这是可以允许的。在魁北克语境中，保护和促进法语可以证明是正当的。这里的意思也许是说，在另一个省，关于签名语言的限制可以用一个不同的理由予以驳回。附带说一句，

- 关于签名的条款在魁北克省仍然有效。因为宪章中的一个条款在某些情况下允许立法机构在一定的时期内推翻最高法院的裁决。
- [30] 例如，禁止议会建立任何宗教的第一修正案，其本意并不在于教会和国家的分离。在通过这项修正案的时候，许多州都建立了教会，它的目的仅仅在于防止新的联邦政府干预或压制地方事务。只是在后来按照所谓的社团学说通过了第十四修正案，对联邦政府的这些限制才扩大到所有各级政府。
- [31] Rawls, *A Theory of Justice* and “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, *Philosophy and Public Affairs* 14(1985):223—251
Dworkin, *Taking Rights Seriously* and “Liberalism”, in *Public and Private Morality*, ed. Stuart Hampshire (Cambridge: Cambridge University Press, 1978); Bruce Ackerman, *Social Justice in the Liberal State* (New Haven: Yale University Press, 1980).
- [32] Dworkin, “Liberalism”.
- [33] Lawrence Tribe, *Abortion: The Clash of Absolutes* (New York: Norton, 1990).
- [34] Michael Sandel, “The Procedural Republic and the Unencumbered Self” *Political Theory* 12 (1984): 81—96.
- [35] Guy Laforest, “L’esprit de 1982”, in *Le Quebec et la restructuration du Canada, 1980—1992*, ed. Louis Balthasar, Guy Laforest, and Vincent Lemieux (Quebec: Septentrion, 1991).
- [36] 关于这个问题的一个出色的论述，参见 Larry Siedentop, “Liberalism: The Christian Connection”, *Times Literary Supplement*, 24—30 March 1989, p. 308. 我在 “The Rushdie Controversy”, in *Public Culture* 2, no. 1 (Fall 1989): 118—122. 里也讨论了这个问题。
- [37] (Paris: Maspero, 1961.)
- [38] *Wahrheit und Methode* (Tubingen: Mohr, 1975), pp. 289—290.
- [39] 我对这个问题更充分的讨论，参见 “Comparison, History,

Truth”, in *Myth and Philosophy*, ed. Frank Reynolds and David Tracy (Albany: State University of New York Press, 1990); and in “Understanding and Ethnocentricity”, in *Philosophy and Human Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

[40] *Sources of the Self* 的第一部分。

[41] 许多人对西方文明在某些特定的方面——如自然科学——的优越性作出消极的反应，其中包含着同样的同质化假设。但对这种优越性横加挑剔是非常荒谬的。如果说所有的文化都作出了有价值的贡献，它们的贡献也不可能是相等的，更不可能包含同一种价值。抱有这样的期望就会极大地贬低差异性。归根结底，关于价值问题，我们必须想象这样一种空间，在这里不同的文化以不同的贡献互相补充。这幅图画不仅和某个方面的优越性判断是相容的，而且还要求这样的判断。

[42] “Tenured Radicals”, *New Criterion*, January 1991, p. 13.

[43] Benjamin Lee, “Towards a Critical Internatinalism” (即出) 对两种极端都作出很有意义的批判，我在此处借用了他的观点。

本文原名 “The Politics of Recognition”，载于 *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, edited and introduced by Amy Gutmann, Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1994。

尤根·哈贝马斯著曹卫东译

民主法治国家的承认斗争

现代制宪得益于这样一种理性观念，即公民有权利自己决定组成一个共同体，其中，所有公民都是自由而平等的权利伙伴。尽管公民希望通过实在法（positives Recht）对其共同生活加以合法的规整，但是，他们彼此之间必须相互承认的权利却是依靠制宪才能生效。在此过程中，个体的主观法律概念和法律人格概念早已被设定为权利人（法人）概念。现代法律所保障的虽然是获得国家认可的主体间的承认关系，但是，由此产生的权利确保的却是永远处于个体状态的法律主体的完整性，说到底就是要维护个体的法律人格，亦即，使个体的完整性——在法律上并不比在道德中要弱——取决于相互承认关系的完整结构。那么，这样一种建立在个体主义基础之上的权利理论是否能够解释清楚这些看来要坚持和强调集体认同的承认斗争呢？

一部宪法可以说是一件历史设计，公民代代相传，但必须始终不渝地遵守宪法。民主法治国家行使政治权力有着双重途径：即对发生的问题加以机制化的处理和根据程序对各种利益进行调节^[1]。这两种途径都必须看作是法律体系的具体实施。但

是，在政治舞台上，针锋相对着的是集体行为者，他们为了集体目标和集体财富的分配你争我夺。只有在法庭上和法学话语中，具有行为能力的个体才能要求得到应有的权利。即使是已经生效的法律，随着语境的变迁，面对新的要求和新的利害关系，也必须重新进行解释。这场围绕着解释和贯彻历史上未能兑现的要求而进行的斗争，实际上就是为了争取重新恢复集体行为者的合法权利，维护其尊严不受轻视。正如霍耐特（A. Honneth）所说，在这场“承认斗争”中，侵犯完整性的集体经验表现得相当突出^[2]。那么，这些现象是否非得与建立在个体主义基础之上的权利理论合拍不可呢？

自由主义和社会民主主义凭着其政治业绩对此都作出了肯定的回答。自由主义也好，社会民主主义也罢，它们都是从市民解放运动和欧洲工人运动中产生出来的；它们的目的无疑都是要保护下层群体的权利，以便阻止社会分化成不同的阶级；但是，只有在自由主义社会改良运动一帆风顺时，反对压迫被剥夺了同等社会生活机会的集体斗争才表现为社会福利国家普及公民权的斗争。国家社会主义垮台之后，唯一的出路事实上也就在于改变雇佣劳动者的依附地位，使他们拥有参与到社会和政治中去的权利，从而真正能够生活在安全、正义和幸福的社会当中。资本主义社会中不平等的社会生活条件应当通过更加公平地分配集体财富来加以均衡。这个目标与权利理论是完全一致的，因为（罗尔斯所说的）“社会基本财富”不是分配给个体（比如金钱、自由时间和社会福利），就是为个体所使用（比如交通、医疗和教育等基础设施），所以，它们能够满足个体建功立业的需要。

初瞥之下，集体认同的承认要求以及文化生活方式的平等

要求的确有些异样之处。今天，女权主义者、多元文化社会中的少数民族、争取民族独立的人民以及要求其文化在国际舞台上享有平等地位的前殖民地，都提出了这样的要求。无论是在某个主流文化语境里，还是在以大西洋和欧洲为轴心的国际社会，处于边缘地位的文化生活方式和文化传统都要求其合法地位和生存条件得到承认和保障，说穿了，这难道不是在要求一种集体权利吗？这种权利打破了我们民主法治国家中传统的单纯强调主体权利的自我理解，从这个意义上讲，也就是打破了“自由主义”有关民主法治国家的自我理解。

针对这个问题，查尔斯·泰勒（Ch. Taylor）（在其《承认的政治》一文中）作了详细的解答，从而使讨论向前迈进了一大步^[3]。本书所发表的评论表明，泰勒的独到思想遭到了批判。我认为，泰勒在关键问题上模棱两可；他对民主法治国家作了两种不同的解释，分别称之为自由主义 1 和自由主义 2。由此命名来看，泰勒所青睐的第二种民主法治国家仅仅是对歪曲理解自由主义基本原则所作的修正，但在作深入考察时，泰勒又抨击自由主义的基本原理，并对现代自由观的个体主义内核提出了质疑。

泰勒的“承认政治”

阿迈·古特曼（Amy Gutman）的观点无可辩驳，她认为：

全面的公共承认应当包括两种尊重形式：1. 尊重每个个体的独特认同，而不管他们的性别、种族或人种如何不同；2.

尊重下层群体成员所青睐或与他们息息相关的行为方式、实践以及形形色色的世界观；这里所说的下层群体除了妇女之外，还包括亚裔美国人、非裔美国人、印第安人以及美国境内其他各种群体^[4]。

古特曼所说的下层群体同样也可以用来指联邦德国境内的外籍工人（Gastarbeiter）以及其他外国人、塞尔维亚境内的克罗地亚人、乌克兰境内的俄罗斯人、土耳其境内的库尔德人，以及残疾人、同性恋者等。要求尊重他们，倒不是想干脆把社会生活条件完全扯平，而是为了保护下层群体的生活方式和传统的完整性，以便它们的成员能够透过这些生活方式和传统重新确认出其自我。当然，文化上的歧视通常都是与严重的社会压迫密切相关的，而且两者是相得益彰。我们这里所要讨论的问题是，第二种尊重是否源于第一种尊重，即是说是否源于平等尊重一切个体的原则；或者说，这两种尊重要求相互之间是否一定会发生冲突或至少在某些情况下如此。

泰勒强调认为，维护集体认同，便会与个体的自由平等权利发生冲突，也就是说，有悖于康德所说的独特而本真的人权，所以，一旦发生冲突，必须判断清楚孰优孰劣。泰勒的论据如下：由于第二种要求所关注的特殊性，恰好是第一种要求所忽略的内容，因此，权利平等原则就必定要被贯彻到两种正相背道而驰的政治当中去：一种是尊重文化差异的政治，另一种则是普及个体权利的政治，前者应当抵偿后一种求同的普遍主义政治所要付出的代价。泰勒运用“善”和“正义”这样的道德理论概念所拼凑出来的这种对立，在我看来纯属是无中生有，毫无道理。罗尔斯和德沃金（Dworkin）这样的自由主义者要求建

立一种伦理上保持中立的法律制度，以确保每个人都有自己的善的概念；泰勒和瓦尔泽（Michael Walzer）这样的共同体主义者则不然，他们否认法律的伦理中立性，认为只能寄希望于法治国家必要时积极地确立特定的美好生活观念。

泰勒援引加拿大为例。魁北克省说法语的居民虽说在全国属于少数，但在该省范围内却占据多数。他们要求魁北克在全国范围内自成一个“特殊社会”。另外，他们还阻止说法语的居民和移民把子女送往英语学校，规定拥有 50 名以上雇佣工人的企业必须把法语当作通用语，并在全省范围内把法语作为公共用语，想以此来确保其生活方式的完整性，免遭盎格鲁—撒克逊主流文化的侵扰。在泰勒看来，第一种权利理论对于这类集体目标肯定是不问不理：

像魁北克这样一个具有集体目标的社会破坏了（自由主义 1）这种模式。……按照这种模式，在使用自己选择的语言签署商业文件这类事情上坚持基本权利，就会很危险地忽略一个重要界限。一方面需要区分基本权利，那些神圣不可侵犯必须无条件维护的权利，和重要的特权与豁免权，另一方面需要区分那些出于公共政策的缘故可以取消或限制的权利——尽管这样做需要提供强有力的理由。^[5]

为此，泰勒提出了一种对立模式；在一定的条件下，该模式允许对基本权利加以限制，以保障受到威胁的文化生活方式的生存地位，以及实行一系列政策，“积极地努力替该群体创造成员，比如说它们关心下一代同样能够认识到自己是法语居民。我们不能认为，这样的政策仅仅是为了替现有居民打开一条特殊的生存门路”^[6]。

泰勒首先把自由主义 1 给淘汰掉，然后再来阐述其权利理

论，这样就使他所说的（自由主义 1 和自由主义 2）二者不可调和的论点听起来言之凿凿。此外，他所分析的加拿大例子也不具备典型性，所提问题的法律意义也不明确。我在着手讨论上述两大问题之前，想首先指出一点，即如果我们正确地领会权利理论，就会发现它对文化差异绝不是熟视无睹。

按照泰勒的理解，自由主义是这样一种理论，它保证一切权利伙伴都具有同样的主体行为自由这样的基本权利；发生争执时，则有法庭来裁决究竟谁享有何种权利；所以，每个人都受到同等尊重的权利，也就仅仅体现为受到法律保护的自律；每个人都可以使用这种自律来实现其个人的生活设计。这样来解释法律体系，并没有摆脱掉家长制作风（paternalistisch），因为它把自律概念一分为二，而没有考虑到，法律的受众（Adressate des Rechts）要想获得（康德意义上的）自律，就应当能够把自己视作法律的制定者；而根据所制定的法律，他们又都是私法主体。自由主义 1 忽视了私人自律和公共自律同源同宗这一点。说私人自律和公共自律同源同宗，并不意味着公共自律只是私人自律的一种外在补充，而是说它们之间有着内在联系，也就是说，有着必定是抽象意义上的联系。这是因为，私法主体如果在共同实现其公民自律的同时没有清楚地认识到合法的旨趣和标准，并就他们应当永远保持步调一致的重大问题达成共识，那么，他们最终也无法享有平等的个体自由。

我们只要认真地对待法治国家与民主之间的这种内在联系，就会发现法律体系不但对于不平等的社会生活条件不是无动于衷，就是对于文化差异同样也不是置若罔闻。我们只有同时赋予主体法人一种主体间性的认同，才能避免（泰勒）这种或然性的解释所造成的盲目性。个人，包括法人，只有经过社

会化，才能充分地个体化^[7]。由此可见，一种得到正确领会的权利理论所要求的承认政治应当维护个体在建构其认同的生活语境中的完整性。这点无需任何对立模式来从另一种规范角度对个体主义类型的法律体系加以修正，而只要坚定不移地把法律体系付诸实现。当然，如果没有社会运动和政治斗争，法律体系的实施也是很困难的。女权主义的历史已经充分地说明了这一点。为了不屈从于强权势力，实现其合法的政治目标，女权主义不得不一次又一次地从头再来。

同西方社会中法律的普遍发展一样，追求平等的女权主义政治在过去的近一个世纪中也一直追随这样一种模式，我们可以称之为法律平等与事实平等之间的辩证法。有了法律平等，行为自由也就有了保障；行为自由千差万别，所以不会实现生势 (Lebens lage) 或权势 (Machtpositionen) 的事实平等。但现在看来，一方面，如果法律中规定的机会均等原则的实际前提不能得到充分满足，那么，法律平等的规范意义将会适得其反；另一方面，实际生势和实际权势所要求的平等又不能导致一种规范化的干涉，使假定的受益者的活动余地仅限于建构一种自律的生活。如果权利政治把目光紧盯着保护私人自律，而无视私人的个体权利和参与立法的公民的公共自律之间的内在联系，那么，它将在洛克意义上的自由主义的权利范式 and 一种目光同样短浅的社会福利国家的权利范式两极之间无助地摇摆。这也同样适用于男女之间的平等问题^[8]。

起初，自由主义政治的目的在于破除根据性别认同而获得的地位，确保妇女在就业、社会承认、教育和政治权力等方面的竞争中享有平等的机会。但是，形式平等仅仅部分得到了贯彻，这样反倒使妇女实际上受到不平等对待这一事实显得更加

突出。有鉴于此，社会福利政治针对妇女怀孕、生育或离婚时的社会压力做出了一系列的特殊规定，以保障她们在社会、就业和家庭中的权利。可是，女权主义的批判不但对准未能兑现的自由主义要求，而且也针对那些成功推行社会福利纲领所造成的吊诡后果，比如，由于补偿制度，妇女失业风险加大了，低工资阶层中妇女的比例过大，“儿童福利”面临重重问题，还有妇女的处境越来越贫困这一普遍问题等等。从法律角度看，产生这种反身性歧视的一个根本原因在于判定谁处于困境以及划分贫困群体所使用的分类标准过于粗梗。这就是说，这些“虚假”的分类导致了对生活采取“规范化”干预，从而把旨在补偿损失的措施变成了新型的歧视，自由非但没有得到保障，反而被扼杀掉了。就女权主义的法律领域而言，社会福利政治的温情主义依然是在作表面文章，因为传统的解释模式仍然指导着立法和司法，而立法和司法又强化了现存的性别认同。

性别角色和性别差异的分类涉及到一个社会的文化自我理解的基本层面。直到今天，激进女权主义者才使我们意识到这种自我理解具有易错性，从本质上讲也是有争议的，因此亟须进行修正。激进的女权主义者主张，对需要的适当解释在政治公共领域中是一个公开讨论的话题；通过讨论，必须澄清决定（一群）男人和女人的经验和生活境遇之间差异的方方面面。而男人和女人之间的这些差异对于保证建立在机会均等原则之上的主体行为自由有着重要意义^[9]。所以说 妇女争取平等地位的斗争是一个极其出色的例子，它表明改变法律范式势在必行。现有的两种法律规范围绕着最好是通过私人竞争的主体自由还是通过福利官僚制的当事人所要求的客观上得到保障的利益来保护法律人格的自律争执不下；但现在应当代之以一种程序主义

的法律概念。根据这种法律概念，民主进程必须同时保障私域自律和公域自律：除非在公共讨论中那些涉及到切身利益的人自己起来阐明并证明对于典型的平等或不平等永远都是事关重大的方方面面，否则主体权利虽然应当保障妇女在私域中过一种自律的生活，但却无法得到恰如其分的表达。平等公民的私域自律只有在他们积极行使其公共自律时才能得到保障。

“自由主义”模式的法律体系否认私域自律与公域自律之间的这种内在联系，所以，它势必要把基本权利的普遍性误解成抽象地抹平差异；这里所说差异，既包括文化差异，也包括社会差异。但这些差异却越来越必须依靠语境才能被清楚地认识到，并得到适当的关注。公民权利的普及永远都是法律体系不断分化的动力。公民自身在其确立认同的生活语境中如果不能实现严格意义上的平等，那么，法律主体的完整性也就难以得到保证。我们要想纠正为了实现民主权利的民主观念而不惜有选择地解释权利理论这种做法，根本不必为片面的自由主义¹提供一种对立模式，来引进该体系完全陌生的集体权利。

承认斗争

——诸种现象及其分析层面

女权主义、多元文化主义、民族主义以及反对以欧洲为中心的殖民主义遗产的斗争等等，都是些亲和现象，但又不能混为一谈。其亲和性表现为，无论是在主流文化语境中，还是在多民族共同体中，妇女、少数民族及其文化或少数种族及其文化都奋起反抗压迫，反抗排挤，反抗欺侮。我们所要讨论的这

些现象都是些解放运动，它们的集体政治目标主要是从文化角度确定的，虽然其中不乏社会不平等、经济不平等以及政治依附性。

(a) 女权主义虽然不是某个少数民族的事情，但它也反对主流文化，因为主流文化对性别关系的解释有失偏颇，从而酿成性别不平等。由于性别而造成的生活状况和经验的差异既没有引起法律的足够注意，在日常生活中也没有得到充分的关注。妇女在文化上的自我理解就像她们对整个文化所作的贡献一样未能得到应有的承认；妇女的要求在主流话语中从未得到充分的考虑。所以，政治承认斗争一开始就表现为围绕着解释不同性别和旨趣的斗争；这项斗争一旦取得成功，它就会在改变妇女集体认同的同时改变两性间的关系，并进而直接激发起男人的自我理解，这样，整个社会的价值秩序都成了问题；这样追问下去，矛头便会触及到私人的核心领域，亦即涉及到了私人领域和公共领域之间的现成划界^[10]。

(b) 受压迫的少数民族及其文化为了其集体认同而开展的斗争，与女权主义不尽相同。由于这些解放运动同样也是为了消除社会的非法分化，所以，主流文化的自我理解不可能丝毫不受到影响。但在主流文化看来，对他者的性别和旨趣变换一种解释绝对不能像重新解释性别关系从而导致男人角色发生大变那样，使其自身的地位岌岌可危。

多元文化社会中解放运动并非铁板一块。它们所提出的挑战也是各不相同，关键要看内生的少数民族（endgene Minderheiten）是否会意识到其认同或移民会不会造成新的少数民族；

要看面临这项任务的是不是这样的国家，它们的历史和政治文化决定了它们是移民国家，或者说，它们民族的自我理解注定要接受外来文化。必须加以克服的宗教差别、种族差别或历史文化非共时性越深，挑战也就越激烈；自我捍卫的趋势越是具有原教旨主义特征，挑战造成的阵痛也就越剧烈。（自我捍卫之所以越来越具有原教旨主义特征）可能是因为软弱无能的经验使得争取承认的少数民族采取退步立场，也可能是因为它要想唤起一种新型的、有建设性意义的认同意识，就必须煽动起大众。

(c) 民众的民族主义必须与原教旨主义区别开来。所谓民族主义是指具有相同历史命运的民众把自己看作是拥有相同种族、相同语言的集体。因此，他们的认同不仅表现为出身相同，也表现为他们都是具有政治行为能力的国家公民。民族运动的榜样大概一直都是法国大革命中产生的共和政体的民族国家。相对于早期的民族国家而言，意大利和德国可谓是“迟到的民族”。第二次大战之后的非殖民化运动构成了民族国家的另一种景观。像奥斯曼帝国、奥匈帝国或苏联这样的帝国瓦解之后，所形成的（民族国家）格局又是很不一样的；像巴斯克人、库尔德人或北爱尔兰人这样在民族国家形成过程中产生出来的少数民族，其处境又不一样。情况最特殊的要数在民族—宗教运动和奥斯维辛恐怖之中建立起来的以色列国，因为它建立在由英国托管，但属于阿拉伯人领土的巴勒斯坦。

(d) 欧洲中心主义和西方文化霸权说到底是在国际舞台上的承认斗争的口号。海湾战争最终使我们意识到了这样一

点：即殖民历史的阴影今天依然笼罩着人们，所以，联军的干预被广大宗教徒，包括世俗知识分子看作是无视阿拉伯—伊斯兰世界的认同与个性。东西方之间的历史关系，特别是第一世界与先前第三世界之间的关系，一直都深深地打着否定承认的烙印。

以上对承认斗争的诸种现象所作的归纳可谓是浮光掠影。但我们由此足以看到，加拿大政府与魁北克省政府之间的制宪斗争是介于 (b) 和 (c) 之间的边缘现象。表面上看，说法语的少数民族声称他们像克罗地亚人、斯洛文尼亚人、斯洛伐克人、波罗的海三国或格鲁吉亚一样是一个独立的民族国家，所以，他们掀起了分裂浪潮，要求建立自己的国家，立即得到应有的权利。但是，他们所努力建立的只是“国中之国”；这是一种介于联邦制国家和松散联盟之间的联邦制结构。加拿大国家最高权力的解体与少数民族要求文化自律是息息相关的。少数民族想在自己家园里占据相对主导地位。可是，主流文化一旦变色，又将产生新的少数民族。

我们不但要对上述现象有个详细的区分，也必须分清这些现象的不同分析层面。泰勒的讨论至少涉及到三种围绕着这些现象而展开的话语。

(e) 在政治正义论中，承认斗争的诸种现象构成了美国知识分子有关现代性地位的自我理解的动因^[11]。争论双方根据自己的理解都认为现代设计不容放弃^[12]。“激进派”认为应当克服总体性的思维结构，阔步迈向后现代；而这在“传统派”看来恰恰是危机的表征，所以，“传统派”指出，要想克服这种危机，只有回到西方经典传统中去。这场争论我们尽可置之不理，因

为它对于分析民主法治国家中的承认斗争帮助不大，更不利于从政治角度解决这些斗争^[13]。

(f)狭义的哲学话语处于另一种层面之上，它旨在从上述现象出发，来阐明一般问题。这些现象集中体现了文化际沟通的困境；也澄清了道德与习俗之间的内在联系，替下列古老问题注入了新的活力，即我们能否超越我们的文化和语境，或者说，一定的世界观和传统是否依然具有席卷一切层面的合理性。多元文化社会四分五裂，国际社会语言混乱不堪，这是再清楚不过的了。但这促使我们产生整体主义的语言观和语境主义的世界观，从而使我们对一切认知的或规范的普遍主义要求都产生怀疑。有关合理性的讨论已变得扑朔迷离，但依然悬而未决。这场讨论当然也涉及到善和正义的概念，而这些概念正是我们讨论“承认政治”的原因时所使用的。但是，泰勒的观点另有大义，它涉及到法律与政治的关系问题。

(g)这样一来，受压迫和歧视的少数民族的“权利”问题就获得了法律意义。政治决定要想在复杂的社会中真正行之有效，就必须依靠实在法。但在法律中介中，我们面对的是一种人为的结构。与之相应的则是一些具体的规范前提。现代法律是形式的，因为其前提在于，法无明文规定的，均不为罪；现代法律又是个体主义的，因为它让个人作主体权利的承担者；现代法律也是强制性的，因为它得到了国家的承认，并且仅仅适用于合法的或合规则的行为，比如，它允许宗教实践，但不能规定宗教观念；现代法律又是实在的，因为它依赖的是政治立法者的随机决定；最后，现代法律还是程序主义的，因为它伴

随着民主进程而合法化。实在法虽然只要求行为合法，但它必须合理；虽然它对遵守法律的动机不作明文规定，但它必须具有这种规定性，使受众每时每刻都能出于对法律的尊重而遵守它。一种法律制度，只有当它保证所有公民都具有同等自律时，才具有合法性。而公民要想自律，法律的受众就应当能够把自己看作是法律的主人。作为法律的主人，也仅仅意味着他们可以自由地参与到立法过程中去。立法过程是有所规定的，并体现为这样一种交往形式，即所有人都可以假定，这样制定的规则得到了普遍和合理的承认。从规范意义上看，没有民主，也就不存在法治国家。另一方面，由于民主进程必须依靠法律才能机制化，所以，人民主权原则反而又需要这些基本权利；没有它们，根本不可能有合法的法律；总归一点，平等的主体行为自由就其自身而言是以全面保护个体权利为前提的。

我们一旦把某个问题当作权利问题来处理，就已经开始接手一种现代法律概念；仅仅由于概念的原因，现代法律就迫使我们不得不探讨法治国家的建筑术及其丰富的前提。这也有助于我们讨论不同文化群体之间的法律平等和平等承认问题。这些文化群体由于传统、生活方式、种族起源等的不同而相互区别开来。为了维护和发展起认同，它们的成员也要求与其他一切群体区别开来。

法治国家的伦理特征

从法律理论角度来看，文化多元主义提出的主要是有关法律制度和政治的伦理中立性问题。这里，我把举凡涉及到美好

生活或没有虚度的生活概念的问题，都称作“伦理问题”。至于某事（物）“对于所有人来讲是否都同样为善，”则是属于道德观念；伦理问题显然不能由道德观念来裁决；要想对伦理问题做出不偏不倚的评价，倒是应当立足于得力的价值判断，应当依靠一切群体的自我理解和未来的生活设计，也就是说，应当视它们共有的“善的观念”而定。伦理问题强调的是第一人称，所以，从语法角度讲，伦理问题已经涉及到了个体或群体的认同。我想以加拿大制宪之争为例，着重根据国民从伦理—政治角度对民族所作的自我理解，来考察自由主义提出的法律的伦理中立性要求。

法律的中立性，或者说民主立法程序的中立性有时被说成是必须通过“停止辩论的法则”（gag rules）把伦理型的政治问题抛到议事日程之外。因此，（自由主义 1 意义上的）国家除了保障其公民拥有私人自由、个人幸福和安全之外，不应追求什么集体目标。反之，（自由主义 2 意义上的）对立模式则希望国家除了保障这些基本权利之外，也能维护和促进某个“具体民族、文化或宗教乃至某些民族、文化或宗教”的生存和发展。即使是米夏埃尔·瓦尔泽（Michael Walzer）也认为这个模式至关重要；而且，该模式还允许公民在必要时强调个体权利。瓦尔泽支持泰勒的前提，认为两种规范的基本趋向之间发生冲突是完全可能的。但在发生冲突情况下，只有自由主义 2 容许顾及和相对强调集体目标和集体认同。但现在看来，权利理论坚持的是权利绝对优先于集体利益；以至于正如德沃金所说，只有当这些目标就其自身而言能够依靠其他优先权利得到证明，对设立这些目标的论证才能“凌驾”于主体权利之上^[14]。但是，单纯这一点尚不足以支持泰勒和瓦尔泽所主张的团契主义观点，

即法律体系对于要求保护文化生活方式和集体认同无动于衷，所以说它是“平均主义的”（gleichmacherisch），因此亟须加以修正。

我在前面曾以女权主义的求同政治为例指出过，法律体系的民主结构总的来看不仅应当包括一般的政治目标，而且应当包括体现在承认斗争中的集体目标。因为，法律规范跟道德规范不一样，道德规范纯粹是为了调控具有行为和语言能力的主体相互之间所发生的一切互动，而法律规范则涉及到具体社会中的互动语境。法律规范是从当地立法者的决定中产生出来的，它适用于一定地域的国家范围内具有一定地位的全体国民。在这样一种具体的有效范围内，法律规范是政治决定表现为具有集体约束力的纲要，有了这些政治决定，按照国家组织起来的社会才能正常运转。当然，不能因为关注集体目标，就把法律的结构给打破；也不允许摧毁这样一种法律形式，进而消除法律和政治之间的差异。但是，在法律中介中——这点不同于道德，行为方式的规范化完全有可能受到社会政治目标的影响，而这是法律的天性，也是我们所要控制的关键，所以，每一种法律制度都是特殊生活方式的表达，而不仅仅是基本权利的普遍内容的体现。当然，立法者的政治决定也应当被看作是对法律体系的实现，其政策可以说是法律体系的具体表现；但是，手头处理的事情越具体，能够接受的相应法则中也就越能表达出某个集体的自我理解和生活方式（以及不相上下的群体旨趣的协调和对或然性目标和手段的准确选择）。这充分说明，政治立法者在提出合理的意见和意愿时是有多方面考虑的。除了道德思考、现实思考以及平等协商的结果之外，在权衡和论证合法决策时同样还有伦理方面的考虑。

如果公民的政治意见和政治意愿是按照法律的现实观念形成的，那么，就不应当像团契主义者所提出的那样，把它们和伦理—政治的自我理解混为一谈^[15]；但是，法律的实现过程是有其具体语境的；作为政治的重要组成部分，这些语境同样也要求就其自我理解展开讨论。只有通过讨论，参与者才会清楚他们如何才能把自己理解为某国的公民、某地的居民、某种文化的继承人；他们继承了哪些传统，又要打破哪些传统；他们怎样对待历史变迁；相互之间又如何相处；如何对待自然等等。当然，官方的措辞或公立学校的课程设置等，也都会涉及到民族在伦理上的自我理解。由于伦理—政治问题是整个政治的一个不可或缺的组成部分，与之相应的规则又表现了整个民族的集体认同，所以，它们能够激发起文化斗争，而这是一场受歧视民族反抗麻木不仁的主流文化的斗争。要想结束这场斗争，不能依靠国家法律制度的伦理中立性，恰恰相反，而是应当给每个法律共同体和实现基本权利的整个民主进程都打上深深的伦理印记。有鉴于此，我们要是看到，教会不顾宗教自由在像联邦德国这样的国家里依然享受着机制的保护；联邦宪法提供给合法婚姻家庭以不同于准婚姻生活共同体的特殊保障——这点最近已经引起广泛的异议——，就会深信不疑。

就我们所讨论的问题而言，有趣的是无论从经验或从规范来看，这些决定都要取决于民族和国家的特定结合。国民的社会构成是有其历史原因的，而这些原因并不体现在法律制度和法治国家原则中。国民的社会构成基本上决定了共同生活在一定地域范围内个人的总体性。但他们真要打成一片，还得依靠制宪，也就是说，必须依靠国父（*Gruendungsvaeter*）运用实在法对其共同生活加以合法的规整。作为国父的子孙，他们注定

要继续贯彻先在的制宪设计（由境外迁来的国民则是后天地遵守此设计）。时机一旦成熟，他们就组成一个民族国家；但在其社会化过程当中，他们同时又体现出种种文化生活方式；他们的认同就是建立在这些文化生活方式之中。即使他们放弃了先天的传统，他们也会这样去做。他们仿佛成了文化和传统以及主体间共有的经验语境和生活语境等所构成的漫天大网中的一个环节。这种语境正是国民讨论其伦理—政治的自我理解的视域（不管他们愿意与否）。公民的总体性发生改变，视域随之发生位移，所以，同样的问题，一旦语境不同，结论也就不同。起码少数民族已经注意到了这一点，因为这成了他们要求建立独立国家，或者像密基湖会议（Meech Lake）所提出的，但未能如愿以偿的制宪设计所要求的那样，承认他们是“与众不同的社会”的关键动机。说法语的少数民族如果组成独立的法律共同体，那么，就伦理—政治这些重要问题来看，他们会沿着同样的民主道路形成新的多数，将制定出加拿大人作为一个整体迄今为止未曾作出的规则来。

正如民族国家的形成历史所表明的^[16]，随着国界的变化，会产生新的少数民族。少数民族问题是不会绝迹的，除非不顾“政治—道德”实行“种族清洗”。就拿散居在三个不同国家的库尔德人或正在进行血腥屠杀的波黑来说吧，从他们身上我们可以清楚地看到，民族自决的“权利”具有两重性。一方面，某个把自己看作是拥有独立认同的共同体的集体，随着他们要求建立独立国家，就会提出进一步的承认要求；这种新的承认要求对于他们作为前政治的语言共同体和血缘共同体来讲，哪怕是对于他们作为统一或分裂的“文化民族”来讲，都是付之阙如的。越是在危机时刻，他们越是强烈地要求承认他们是民族

国家，比如说，前苏联解体后，民众纷纷把希望寄托在重新恢复昔日那种虚无飘渺的集体认同上，以为有了这样一种依靠，就能克服对未来的深深恐惧和消除社会的不稳定。另一方面，民族要求独立，经常会出现内战，从而使原初的冲突改头换面一番之后又无休止地持续下去。

加拿大的情况并非如此。它想走联邦制道路，合理地解决问题，以便维持国家的完整性，并通过分散国家权力来保障部分地区的文化自律。这样的话，发生改变的就仅仅是具体政治领域中参与到民主进程中的公民的总体性，而绝不是民主进程的基本原则。因为权利理论绝不会阻止民主法治国家的公民在其整个国家制度中坚持某种善的观念；这种观念不是他们先天共有的，就是他们通过政治话语取得共识的；无论如何，权利理论都不会允许在国家范围内某种生活方式靠贬低其他生活方式而获得特权。在联邦制的国家形态中，不论是整个联邦，还是个别联邦共和国，都必须遵守（权利理论的上述规定）。如果我没有说错的话，加拿大制宪的争论焦点并不在于平等原则，而在于国家对于魁北克省应当行使的权力的方式和尺度。

平等共存对抗种族保护

然而，只有当不同种族和不同文化生活世界的成员或多或少可以从地域上区分开来时，实行联邦制才算是一条出路。而在像美国这样的多元文化社会中，情况并非如此；对于联邦德国这样在全球移民潮的重压之下种族构成发生了变化的国家来说，情况同样也不是这样；即使是像魁北克这样文化上已经自

律的地区，其处境（与美国、联邦德国）也是不相上下，它只是用法语文化作为主流，来取代英语的主流文化地位。

如果在上述多元文化社会中，能够以自由主义文化为背景，以自愿联盟为基础，形成一种具有完美的交往结构，并且能良好运作的公共领域，从而实现和推动自我理解的话语，那么，实现平等主体权利的民主进程同样也可以保证不同种族及其文化生活方式相互之间平等共存。对此，我们无须特别加以论证，也无须提出什么相应的原理。因为，从规范角度来看，个体法律人格的完整性无法不受到这种主体间共有的经验语境和生活语境的保护。正是在这些语境中，个体法律人格被社会化了，并且还建立起了其认同。个体认同和集体认同是交织在一起的，它只能固定在文化网络之中。而文化网络就像母语一样很少能被私人占有。所以，凯母利加（W. Kymlicka）意义上的个体虽然还是相应的“文化成员资格”的承担者^[17]，但随着法律平等和事实平等的辩证运动，由此将会形成更加广泛的保护，它涉及到地位、自决权、基本利益、保健等。要想证明它们得到了支持，受到威胁的土著文化可以从被主流文化所控制的国家的历史中找到特殊的道德理由。对于“颠覆歧视”的类似论证，也适用于长期被压制和否认的早期奴隶文化^[18]。

诸如此类的义务是权利要求的结果，而绝非是从对于各种文化的泛泛评价中产生出来的。泰勒的承认政治靠的是“假定一切文化都具有同等价值”，并且对世界文明都作出了同样贡献，这样的立足点显然不够牢靠。每个人在其建立认同的生活关系中所能要求的平等权利，与被虚构的灿烂辉煌的本族文化，亦即与其得到普遍承认的文化成就并无关系。苏珊·沃尔夫（Susan Wolf）也强调了这一点：

起码，群体由于未被承认而造成的某种永久性的伤害，很少涉及到一直未被承认的个人或文化是否有要事相告整个人类。即使假定，或者证明应当承认某种文化对于不属于它的人来说具有特殊价值，也不一定就能消除这种伤害^[19]。

因此，不同种族及其文化生活方式的平等共存，不必由集体权利的品质来保障；要想搞清楚集体权利的品质，可不是关注个体人格的权利理论所能胜任的。即使这些集体权利在民主法治国家中能够得到承认，它们也不仅毫无必要，而且从规范角度讲，还很成问题。因为，保护确定认同的生活方式和传统，说到底就是为了承认其成员；所以，这种保护丝毫没有要通过行政手段实行种族保护的意思。生物学上的物种保存观念不可以移植到文化上来。文化传统以及其中所体现出来的生活方式的再生产过程一般表现为：使一切人格结构打上其烙印的人都充满自信，也就是说，鼓励他们积极地继承和发扬传统。法治国家仅仅有可能，但不一定促使生活世界的文化再生产取得这项解释学成就。因为，保护流传下来的东西，势必要剥夺掉成员的选择自由，而这种自由对于继承和维护文化遗产来讲同样也是必不可少的。如果某种文化开始反思，那么，只有那些将其成员联合起来的传统和生活方式能够流传下来，而且，它们还对自身进行批判性的检验，使后代有权向其他传统学习，或者实现自我转化，从而驶向新的彼岸。这点同样适用于像宾西法尼亚的阿米希（Amish）这样比较封闭的教派^[20]。即使我们同意像保护濒于灭绝的物种一样保护文化这一目的十分富有意义，这些文化要想卓有成效的再生产所必需的条件与“不是一

时，而是永远坚持和发展个性”的宏旨也是格格不入的。

如果我们想想现代欧洲早期市民社会中兴起的各种以职业阶层为基础的亚文化和生活世界，或者看看乡村雇佣工人的生活的方式以及第一次产业革命期间产生的作为乡村雇佣工人的继承人和无产阶级先驱的城市平民的生活方式，那么，这将有助于我们理解上述内容。这些生活方式被强行卷入了现代化进程，并被击得粉碎；但绝不是所有这些生活方式都找到了其安东师傅（Meister Anton），从而促使其成员维护它们不被现代所挑选。那些足以激发起自我维护意志的生活方式，大概就像 19 世纪城市市民文化一样，只有通过自我转化的力量才能保存其某些特征。即使是看上去没有受到威胁的主流文化，也只有通过无条件地修正自我，通过勾勒出所选择的现状或者通过对外在力量的整合——直到摆脱自身的传统，才能维持其生命力。对于移民文化来讲，情况就更是如此。移民文化一上来就坚决从种族角度定位自身，并张扬传统因素，以对抗新环境的同化压力，但是，从中很快就会形成一种既非同化产物，也非传统产物的生活方式^[21]。

在多元文化社会中，各种生活方式的平等共存意味着每个公民及其子女都享有同样的机会在其传统文化世界中健康的成长；意味着每个公民都享有同样的机会深入了解该文化（以及其他任何一种文化），以便确定是坚持还是超越它们；也意味着每个公民都可以毫无顾忌地置其命令于不顾，或者通过自我批判宣布与它脱离关系，以便今天彻底告别传统，乃至告别支离破碎的认同，而奋发生活。现代社会的快速转型打破了一切凝固的生活方式。文化要想富有生气，就必须从批判和断裂中获取自我转化的力量。法律保障仅仅立足于这样一种事实，即每

个人在其文化氛围中都能得到再生的力量。但是，这种再生力量不仅源于同他者划清界限，而且至少在同等水平上来自与他者的交往。

在现代，僵化的生活方式陷于熵状态。原教旨主义运动可以看成是试图复辟自身生活世界的超稳定性；这样做真是具有反讽意味。反讽就反讽在传统主义的自我理解上；传统主义本来是从社会现代化大潮中产生出来的，并且仿制已经破碎不堪的实体性。作为对席卷一切的现代化大潮的反应，传统主义本身表现为一场彻底的现代革新运动。民族主义也有可能转化为原教旨主义，但二者不可混为一谈。法国大革命的民族主义与民主法治国家的普遍主义基本原理是密切相关的；当时，民族主义和共和主义是一对孪生兄弟。另一方面，不光是社会发生变革时，西方根深蒂固的民主才遭到原教旨主义的侵袭。世界上一切宗教都有其原教旨主义，尽管绝非所有宗派主义运动都表现出这方面的特征来。

拉什迪事件提醒我们，原教旨主义导致的是迫害异端，因而与法治国家水火不容。它所立足的宗教世界观或历史哲学世界观要求某种生活方式享有特权，并具有排他性。这种观念没有意识到其有效性要求的易错性，也未能正视“理性的责任”（罗尔斯语）。当然，宗教信仰以及泛世界观不必非得与当前和经验科学的假设知识形影不离的证伪论联系起来。但是，原教旨主义是独断论的，因为它们丝毫不允许对它们与其他共处同一话语空间中的世界观之间的关系进行反思。面对这些世界观的势均力敌的有效性要求，它们只能通过阐明理由来坚持其立场，可是，它们却不给“合理的异议”以任何余地^[22]。

与此相反，现代世界的主体化的信仰权力则表现出一种反

思的立场。这种立场容许的不仅仅是生活方式（*Modus Vivendi*），但前提是能够合法的获得宗教自由。罗尔斯称非原教旨主义世界观为“合理的教义”^[23]，根据莱辛的宽容精神，这些世界观甚至还允许对宗教信念进行讨论，而且，在讨论过程中，任何一方在承认对方是求真伙伴的同时完全可以不放弃自身的有效性要求。在多元文化社会中，法治国家的宪法容许那些非原教旨主义传统的生活方式存在，因为这些生活方式的平等共存要求不同文化成员之间应当相互承认：既每个人都必须被承认是围绕着各自的善的观念整合起来的伦理共同体的成员。所以，拥有各自独特认同的群体和亚文化的伦理完整性必须同保证公民人人平等的抽象层面上的政治完整性相脱钩。

国民的政治一体化确保了他们对于共同政治文化能够忠诚不渝。而共同的政治文化依靠的则是对立宪原则的解释。每一个民族国家对于立宪原则的解释都是从自身的历史经验语境出发的，因此，在伦理上不可能保持不偏不倚。我们也许应该提出一种共同的解释视域，在此视域范围内，共和国的公民出于实际需要，对其政治的自我理解展开公开讨论。1986—1987年发生在联邦德国的那场历史学家之争就是一个极好的例子^[24]。但争论应当始终围绕着如何对相同的基本权利和原则做出最佳解释。这些基本权利和原则构成了任何一种不把法律体系定位到权利共同体的历史语境中的立宪爱国主义的基础。它们必须与公民的动机和意愿永远保持联系；因为，没有这样一种动机定位，它们就无法成为促使公民自由和平等联合这一动态设计的动力。所以说，哪怕是国民用以确认自身的共同体成员资格的共同政治文化也深深地打上了伦理的烙印。

同时，立宪爱国主义的伦理内涵不能有损于法律制度对于

亚政治层面上的伦理共同体的中立性，反而必须加强多元文化社会中彼此共存的生活方式的多元性与同一性特征。而关键就在于保持两个层面上的同一性之间的差异性。一旦它们重合了，主流文化就会攫取国家特权，损害其他文化生活方式的平等权利，压制其相互承认的要求。法律对于内在伦理分化保持中立，这充分表明，在复杂的社会中，公民的总体性不再是由某种实体性的价值共识来维持，而只是由有关合法的立法程序和行政程序的共识来保证。公民如果在政治上保持一体化，就会拥护这样一种合理的信念，即政治公共领域中的交往自由、解决冲突民主程序以及政治权力的法制途径为限制非法权力和确保行政权力体现所有人的利益打下了良好的基础。普遍主义的法制原则表现在一种程序主义的共识之中，而这种共识从立宪爱国主义角度来看又必须扎根到各种特定的政治文化的历史语境中去。

移民 国籍 民族认同

法学家享有根据悬而未决的个案来讨论规范问题的特权，因为他们思以致用。哲学家则没有这种决定论的压力。作为历经两千年而不衰的经典思想的当代传人，哲学家毫无顾忌地把自己看作是一场永恒对话的参与者。而一旦出现像查尔斯·泰勒这样的人试图思考其时代问题，揭示当今重大政治问题的哲学价值，那么，这场对话就会变得更加引人注目。从这个方面看，泰勒的文章是一篇杰出而罕见的范作，尽管（或者说由于）他没有走“应用伦理学”的时髦路子。

中欧和东欧发生剧变之后，在联邦德国，乃至整个欧共体，

人们日常谈论的又一个重要话题就是：移民。一位荷兰同仁在对此问题作了详尽的描述之后直言不讳地指出：

西欧国家将竭尽全力来阻止第三世界的移民。为此，他们只允许那些具有一技之长，并且只有在极其优越的条件下才能对社会做出重大贡献的人员，诸如足球运动员、前苏联的软件专家、印度学者等就业。他们试图把严格限制入境的政策和更加迅速有效地解决避难问题的政策以及不再接受遭到拒绝者的驱逐实践联系起来。……结果导致，在这些国家中，个体和集体一起竭尽一切努力，使用一切手段在阻止这股（移民）浪潮^[25]。

这段话刚好切中了联邦德国政府与反对党之间于去年底达成的避难协议。这项政策无疑受到了大多数国民的欢迎。如今，排外势力已经蔓延到了所有欧盟国家，只是各国来势有强有弱罢了。但总的看来，德国人的排外立场与法国人以及英国人的排外立场并无本质区别^[26]。泰勒的范作促使我们大胆地从哲学角度考察一下把移民拒之门外的政策是否公正。我想先抽象地谈谈这个问题，然后再探讨德国的避难之争，并阐明其历史背景，最后我将提出一种或然性方案；德国统一后，理应立即就伦理—政治的自我理解进行公开讨论，以便澄清这一或然性的方案，遗憾的是，公开讨论一直未能展开。

虽然现代法律具有一定的形式特征，并因而与后传统社会的理性道德区别了开来，但是，法律体系和法治国家原理就其普遍主义内涵而言仍然与道德相合拍。正如我们在上文中所看到的，只要法律制度中体现出某个权力共同体的政治意志和生

活方式，那么，它们同时也就“打上了伦理的烙印。”美国在这方面是个极好的例子，其政治文化已有两百年的立宪传统。但是，只要政治立法者以法治国家的基本原理，并进而以实现基本权力的观念为准绳，那么，民族国家的法制化特征就不会与公民权利发生冲突。政治一体化把所有公民都联合了起来，但它所具有的伦理内涵对于国家内部围绕着各自善的观念而形成的伦理—文化共同体之间的差异必须保持“中立”。虽然这样一来，两种一体化层面已经脱钩，但是，有一定国民组成的民族只有当它面对自己的国家培养起依靠法律所不能得到的一定范围内的忠诚时，才能确保自由机制生生不息。

移民潮激发起来的的是一个民族在伦理—政治方面的自我理解；因为移民同时也改变了民众在伦理—文化方面的结构。于是，便出现了这样的问题：政治共同体的法律对于移民的要求有没有限制，以便保持其政治—文化生活方式的完整性？在完全自律的整个国家制度都打上伦理烙印的前提下，自决权是否包括一个民族坚持自我认同的权利，更何况是在面对有可能改变其历史上形成的政治—文化生活方式的移民潮的情况下？

从接纳移民的社会角度来看，移民问题涉及到合法入境的条件问题。撇开外来移民的诸多中间环节不论，我们来直接探讨入籍法问题。每个国家都是通过制定入籍法来控制建立在国民权利基础上的共同体的进一步膨胀。那么，在何种前提下，国家可以拒绝提供给那些提出入籍要求的人以公民资格呢？除了一般意义上的谨慎（比如说防止犯罪）之外，我们所关心的主要是这样一个问题，即从何种角度讲，民主法治国家可以要求同化移民，以保护其公民生活方式的完整性。从哲学层面上看，我们可以区分出双层同化：

(a) 赞同解释视界范围内的制宪原则。解释视界是由公民在伦理—政治方面的自我理解和当地的政治文化所决定的；这就意味着认同接纳社会中公民自律机制化以及公开使用理性（罗尔斯语）实践化的方式和方法；

(b) 再进一步的同化就是要作好文化适应的准备。这种适应不光是外表熟悉，而且要深入体会当地的生活方式、文化实践以及文化习俗；这种同化贯穿到了伦理—文化一体化层面之中，所以，相对于 (a) 中所要求的政治社会化而言，这种同化对于移民传统文化的集体认同产生了更加深刻的影响。

美国迄今为止所实行的移民政策产生了积极的后果，因而支持从自由主义角度解释第一种同化^[27]。关于第二种同化，则可以举俾斯麦帝国时期以日尔曼化为目的的波兰移民政策为例，尽管该政策并不牢靠^[28]。

民主法治国家把上述两种一体化层面严格地区别开来，因此，它只能要求移民做到第一种同化所提出的政治社会化，而把真正实现同化的希望寄托在第二代移民身上。这样，民主法治国家就可以保全共同体的认同，使之免遭移民的冲击，因为这种认同依靠的是政治文化中的制宪原则，而不是本土主流文化生活方式的伦理型基本取向。因此，只能要求移民作好充分的准备，去介入第二家园的政治文化，而不必放弃其传统的生活方式。民族自决权无疑包括了公民有权坚持其政治文化的兼容性；这样也就保证了社会不会陷入四分五裂的危险境地，亦即，保证不会排挤外来的亚文化，或者说，保证不会出现分裂主义行为，使各种亚文化一盘散沙。正如上文已经指出的，政治一体化也拒斥原教旨主义的移民文化。此外，政治一体化也不会替为了维护本土主流文化生活方式而实行的同化辩护^[29]。

民主法治国家的同化选择无论如何都包含着这样一点重要的内容，即共同体合法坚持的认同在移民潮的冲击下绝不会永远一成不变。因为不应当总是要求移民放弃其自身的传统，新的生活方式或许也拓宽了公民解释其共同制宪原则的视界。于是，紧接着就会出现这样一种运行机制，即随着国民结构的变化，整个民族在伦理—政治方面的自我理解所涉及到的语境也发生了改变：

人们生活在拥有契约和疆域的共同体当中，而契约和疆域可以有多种多样。在自由主义社会中，它们应当与自由主义原则保持一致，自由移民可以改变共同体的特征，但不能使共同体毫无个性^[30]。

以上所说就是民主法治国家在接纳移民时所能提出的一些条件。那么，究竟又有谁有权移民呢？

有充分道德理由证明一切个体都有权提出政治避难的要求（这里所说的政治避难是按照联邦宪法第 16 条所规定的内容，要想解释它，必须结合第 1 条所提出的人权保障和第 19 条所规定的权利保护）。对此，我无需细论。这里的关键在于对难民的定义。根据日内瓦难民公约第 33 条规定，“每个在国内由于种族、宗教、国籍或作为某个社会团体的成员以及政治信念而受到迫害的人”一旦逃离出来，都有权要求避难。从最近的经验来看，这条定义应当有所增补，即应当把保护妇女免遭暴力包括进去。来自内战地区的难民要求暂时避难，希望得到一定的保护也应当不成为问题。可是，自从发现美洲以来，特别是自 19 世纪全球范围内移民急剧增长以来，绝大多数要求移民的都

是因家乡难以生存而想到异地谋求职业和逃避贫困。这种情况今天依然存在。为了阻止来自东方和南部的这样的移民，欧洲福利国家正在把自己全副武装起来，以实行沙文主义。

从道德角度考察移民问题，我们不仅要考虑到生活在安定而富足的社会中的当地居民的利益，也要兼顾到那些到异国他乡寻求保护，亦即寻找其作为人的尊严的人的利益——他们不只是为了躲避政治迫害。移民权利问题之所以在当前语境下显得异常突出，是因为移民人数远远超过了希望接纳的数量。

有充分的道德理由说明移民是合乎道德要求的。一般情况下，人们离开其土生土长的家乡，并非轻率之举；原则上讲，逃难这一事实足以说明他们亟须帮助。随着资本主义世界市场的扩大和电子大众传媒的发展，国与国之间越来越相互依赖，密不可分。在这种情况下，西方国家向难民提供援助就显得尤为重要。事实上，从索马里维和一事就可以看出，联合国已经开始承担起诸如在全球范围内保护人的生存这样的政治职责。第一世界由于其殖民历史以及在资本主义现代化过程中对土著文化实行的灭绝政策，更应当承担起其义务。此外，还应当指出的是，从 1800—1960 年期间，欧洲人占据了移民人口的 80%，并从中获得了巨额利润，也就是说，通过移民，欧洲人的生存状况比起其他移民以及留在当地的土著居民有了较大改善。与此同时，19 世纪直到 20 世纪初，欧洲向外移民对欧洲各国经济状况的好转起到了关键作用。反之，二次大战之后，涌入欧洲的移民对于欧洲的重建也发挥了同样积极的作用^[31]。总之，说来说去，欧洲都是移民潮的既得利益者。

以上所列举的道德理由以及其他与此相关的道德理由如果还不足以证明西方应当保证个体有权提出移民要求，那么至少

也应当说明西方有实行自由主义移民政策的义务，以便向移民开放自己的社会，并根据现有的接受能力来制定入境数量。打出“船已满了”这样一种想把移民彻底拒之门外的旗号，使我们感到他们根本没有诚心去设身处地地替移民们想一想，比如说想想看那些驾着时刻都有沉没危险的小船试图逃出恐怖的印度支那的“船民”(boat people)。欧洲人口急剧下降，而且，从经济角度看，欧洲也同先前一样离不开移民，所以说，欧洲的承受能力显然没有达到极限。此外，移民政策的道德基础表明，不应当根据接纳国的经济需要来规定移民的数量，也就是说，不要只接受那些“受青睐的技术专家”，而应当寻找到各方都能接受的标准来制定移民数量。

统一后德国的避难政策

联邦政府与社会民主党之间就避难问题所达成的协议于1993年初正式生效。如果拿上文所阐明的原理来衡量，我们会发现，该协议是不合规范的。我在这里不可能对它加以详细评论，因此只想列举出其中三点主要错误，并对导致这些错误的前提加以批判。

(a) 避难协议指出，其有关规定仅仅适用于政治避难，也就是说，它是针对“滥用”避难权而采取的措施。这就否定了联邦德国制定移民政策，为广大移民提供一次合法选择的必要。这样曲解移民问题，是大有用意的。把政治避难问题和贫困移民问题不分青红皂白地一锅端，其目的很明确，就是要推卸掉欧洲对世界上贫困地区的难民所应承担的道德义务。这样一来，

联邦政府只好忍受非法移民的冲击，却还时时刻刻抱怨“避难已经泛滥成灾”，用此来替其国内政治开脱。

(b) 1993 年 1 月 15 日签署的多党协议对联邦宪法第 16a 条作了补充规定，从而使个体有权提出政治避难这项“核心”内容变成一纸空文。因为，根据补充规定，来自所谓安全的第三国的难民，如果不能说出合法的理由，就将被驱逐出境。这样就把移民的包袱踢给了东欧，落到了我们的邻国波兰、捷克、斯洛伐克、匈牙利和奥地利头上。这些国家由于自身目前处境不佳，所以根本还未来得及考虑如何既合法又妥善地解决这个问题。此外，联邦德国还声明，凡来自“没有政治迫害”的国家的难民将不受法律保护，这点也是很成问题的。

(c) 避难协议拒绝修改入籍法，以便使已经居住在德国的外国人，特别是那些招募来的“外籍工人”（Gastarbeiter）顺利地获得德国国籍。这些外国人拥有双重国籍，本来无可厚非，却遭到了拒绝，连他们在德国出生的子女也不能顺理成章地得到公民权。即使是那些愿意放弃先前国籍的外国人，要想入籍德国，至少也要等上 15 年。反之，那些集中居住在波兰和俄罗斯的所谓海外德裔侨民（Volksdeutsche），只要他们能够证明其日尔曼血统，宪法明文规定他们具有入籍权。单是 1992 年除了 50 万申请避难者（其中有 13 万是来自前南冲突地区）之外，就有 22 万日尔曼族的海外侨民迁居联邦德国。

(d) 德国的避难政策总是强调理由说联邦德国不是移民国家。我们只要到各大城市的大街小巷和地铁里看一看，就会发现根本不是这么一回事。就拿法兰克福来说，外国人的比例如今已达到 26%。另外，（认为德国不是移民国家）这种说法也有悖于历史事实。自 19 世纪以来，光是移居到美国去的德国人就

有近 800 万。而在过去的—个世纪里，也有大量移民进入德国。到第一次世界大战为止，共有 120 万劳工移居德国；第二次世界大战又使 1200 万人“背井离乡”，他们主要是从波兰和前苏联驱赶来的劳工。国家社会主义对待外来工人的这种政策长期阴魂不散，从 1955 年开始，联邦政府不顾国内失业率居高不下，仍然有组织地到南欧和东南欧招募廉价的未婚男性劳动力（直到 1973 年才停止招募）。今天，那些没有回国的外籍工人，其家庭和子女的处境十分困窘；说他们是移民，他们并没有明确的移民意识；说他们是德国人，他们持的又是别国护照^[32]。到 1990 年，他们占生活在德国的外国人总数的 8.2%。没有他们，我们根本不可能创造出与日本相媲美的经济奇迹。今天却反对他们彻底加入德国，真是不可思议。试想—下，截止到同一时间，前联邦德国总共接纳了 1500 万具有日尔曼血统的难民、移民和外国人；他们都成了德国的新公民：“如果加上 480 万外来人口，第二次世界大战以来的移民潮使移民人数占前西德总人口的三分之一”^[33]。

政治公共领域无视上述事实，依然坚持认为“我们不是移民国家”，这其中是—有着深刻的精神背景的，同时也表明，我们民族的自我意识必须经历—场痛苦的转型。德国没有像其他西方国家那样根据地域，而是按照出身来确定国籍，这样做并非出于偶然。我们必须看到，德国在处理移民问题上所表现出来的上述四点不足是有其历史原因的，也就是说，德国人作为—个民族，其自我理解的关键是文化和语言。凡在法国出生的人，都算是法国人，都享有法国公民权；而在我们这里，直到二战结束，我们—直都对“die Deutschen”（即具有德意志血统的国民）“die Reichsdeutschen”（即具有其他血统的国民）以及

“die Volksdeutschen”（即海外德裔侨民）区分的一清二楚。

法国的民族意识是在地域国家范围内形成的，但在德国，民族意识最初是与“文化民族”这样一种浪漫主义和市民教化观念联系在一起的。这种观念表现出一种想象性的同一性，就当时来讲，是指必须依靠共有的语言、传统和出身，才能超越小国林立的现实。另外，更重要的一点区别还在于，法兰西的民族意识与贯彻民主公民权是同步的，所以，它能够从反对自己国家君权的斗争中产生出来；反之，德意志的民族主义是从反抗拿破仑，亦即反抗外来敌人的斗争中形成的，所以，它与争取民主公民权毫不相干，也远远早于所有诸侯小国自上而下组成统一的德意志民族国家。由于民族意识在德国是从这样一场“解放战争”中产生出来的，所以，它才会与其文化和血统的独特性联系在一起——这是一种带有特殊神宠论色彩的民族意识，它一直深深地埋藏在德意志民族的自我理解当中。

1945年之后，亦即，德国人从纳粹种族灭绝政策所导致的文明崩溃的震惊中渐渐苏醒过来之后，联邦德国才摆脱了这种“特殊意识”。然而，国家主权的丧失以及被抛在两极世界的边缘，又强化了德国的这种特殊民族意识。苏联的解体和东西德的统一，使情况发生了彻底的改变。面对重新抬头的右翼激进势力，以及在此情况下开展的带有欺骗色彩的避难讨论，我们不禁要问，统一后的联邦德国是否会沿着民主政治的道路继续向前，或者说，昔日的“特殊意识”是否会改头换面一番之后又死灰复燃。这个问题相当棘手，因为民族统一是自上而下运用行政手段强行实现的，这样也就把国家引上了一条歧途。由于历史命运不同，（东西德）两国人民在伦理—政治上的自我理解极有必要相互进行协商，达到沟

通，然而，这点迄今为止始终未能做到。采取联邦新州直接加入这样一条途径，在宪法上是很成问题的，因为它不允许人们围绕宪法展开讨论；人们关于德国首都选址的立场被曲解得一塌糊涂。与此同时，前东德人民蒙受了种种屈辱，他们根本没有自己的言人和独立的政治公共领域；他们面临着新的忧虑：他们为了统一做出了举世瞩目的贡献，然而现在，他们心中却积郁着无穷的怨恨。

哪里有压迫，哪里就有反抗。从海湾战争到马斯特里赫特条约，再到前南地区冲突，避难问题和激进右翼势力，直到联邦国防军被派驻到北约以外地区，一个接一个的挑战，搞得政治公共领域和僵化的政府应接不暇。权力格局的改变和国内局势的变化，无疑都需要做出新的反应。但问题是，如果依然坚持应急抉择和私下交换意见这样的反应模式，那么，联邦德国对于应变究竟自觉到何种程度。

写出诸如《回归历史》和《畏惧权力》这类率尔之作的历史学家提醒我们应当向右看，以便“告别前联邦德国”。他们声称，德国战后辉煌的民主历史近来受到了普遍的赞誉，它走的就是一条名副其实的“特殊道路”。前西德可谓是国家战败，民族分裂，处于一种屈辱的不正常状态，然而现在，民族国家的领土和主权已经得到恢复，所以，联邦德国必须从其遗忘权力的乌托邦主义中走出来，沿着俾斯麦所开辟的强权政治道路，自觉地把自已重新放到欧洲盟主的地位上去。庆祝 1989 年那场巨变时，人们发泄的是一种一直未能如愿以偿的正常起来的愿望，以求忘掉 1945 年的阵痛。他们反对短期之内事事都另作打算，但他们想通过对告别前联邦德国做出不同的理解来展示一种新的前景。由此看来，前联邦德国倾向西方并非明智，而是随机

的外交抉择，说到底，这不光是一种政治决策，而且也意味着要同以威廉帝国为标志，并导致魏玛共和国解体的那种特殊的德意志传统在知性上彻底决裂。西倾还为知性转型明确了方向。1968年学生运动之后，由于有福利国家这样的有利条件，知性转型影响到了各个阶层，并在德国大地上第一次使民主法治国家在政治—文化中真正站稳了脚跟。今天，关键是要使联邦德国的政治地位与新的现实吻合起来，而又不要因为统一所带来的经济问题和社会问题的压力而中断自1989年以来一直滚滚向前的民主政治进程，也不要牺牲不再依靠种族，而是立足公民的民族自我意识的规范成就。

注 释

- [1] J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt a. M. 1992, 第三章。
- [2] A. Honneth, *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt a. M. 1992。
- [3] Ch. Taylor, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt a. M. 1993, S. 13ff。
- [4] A. Gutman, *Kommentar*, 同上书, S. 125。
- [5] Ch. Taylor, 同上书, S. 51—53。
- [6] 同上书, S. 52。
- [7] J. Habermas, *Individuierung durch Vergesellschaftung*, 见 *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt a. M. 1988, S. 187—241。
- [8] D. L. Rhode, *Justice and Gender*, Cambridge, Mass. 1989, 第一部分。
- [9] N. Fraser, *Struggle over Needs*, 见其 *Unruly Practices*, Oxford 1989, S. 144—160。
- [10] S. Benhabib, *Situating the Self*, Oxford 1992, 第二部分。
- [11] P. Berman (Ed.), *Debating P.C.*, N. Y. 1992; 以及其中 J. Sear-

- le, *Storm over the University*, S. 85—123。
- [12] J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a. M. 1985。
- [13] A·古特曼对于解构主义的揭示方法有如下评论：“这种关于思想标准的还原主义论证往往打着在大学里没有足够的代表和在社会上处于不利地位的群体的旗号，但我们很难理解这是否会对任何人有所助益。不论从逻辑上讲还是从实践上讲，这种论证都是自我瓦解的。按照其内在逻辑，解构主义所要表示的不外乎是说，思想标准掩盖着政治权力意志，但这种说法同样反映了解构主义者的权力意志。但是，如果你追求的真正目标是政治权力，何必要在学术思想领域耗费精力呢？这毕竟不是通向政治权力的最便捷、最可靠、乃至最令人满意的道路。”同注 [3]，S.18—19。
- [14] R. Dworkin, *Bürgerrechte ernstgenommen*, Frankfurt a. M. 1984, S. 158ff。
- [15] R. Beiner, *Political Judgement*, Chicago 1983, S. 138。
- [16] P. Alter, *Nationalismus*, Frankfurt a. M. 1985。
- [17] W. Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, 1989。
- [18] 参见 R. Forst, *Kontexte der Gerechtigkeit*。
- [19] Ch. Taylor, S. 84。
- [20] 参阅 *die Entscheidung des Supreme Court im Fall Wisconsin vs. Yoder*, 406 U. S. 205 (1972)。
- [21] D. Cohn—Bendit, Th. Schmid, *Heimat Babylon*, Hamburg, 1992。
- [22] J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a. M. 1992, S. 204—208。
- [23] J. Rawls, *Der Gedanken eines übergreifenden Konsens*, 见其 *Die Idee des Politischen Liberalismus*, Frankfurt a. M. 1992, S. 293—332。
- [24] J. Habermas, *Eine Art Schadenabwicklung*, Frankfurt a. M. 1987。
- [25] D. J. van de Kaa, *European Migration at the End of History*, 见：

- European Review*, Vol. 1, Jan. 1993, S. 94。
- [26] E. Wiegand, *Ausländerfeindlichkeit in der Festung Europa. Einstellungen zu Fremden in europäischen Vergleich*, 见: Informationsdienst Soziale Indikatoren(ZUMA), Nr. 9, Jan. 1993, S. 1—4。
- [27] M. Walzer, “What does it mean to be an American”, 见: *Social Research*, Vol. 57, Fall 1990, S. 591—614, 文章认为, 团契主义观念无法正确对待多元文化的复杂的社会结构。(S. 613)。
- [28] R. Brubaker *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Cambridge, Mass., 1992, S. 128ff。
- [29] Cohn—Bendit, Schmid, 第八章。
- [30] J. H. Carens, “Aliens and Citizens”, 见: *Review of Politics*, Vol. 49, 1987, S. 271; 参阅 Habermas, *Staatsbürgerchaft und nationale Identität*, 见: *Fakzität und Geltung*, S. 632—660。
- [31] P. C. Emmer, *Intercontinental Migration* 见: *European Review*, Vol. 1, Jan. 1993, S. 67—74: “1800 年之后, 西欧经济的急剧增长可以说是逃亡的结果, 有 6100 万欧洲人在 1800 年之后离开了家园, 促使欧洲经济生产要素空前大融合, 经济增长也是前所未有的, 并且经济增长并没有被人口增加所抵消。第二次世界大战之后, 欧洲同样从全球范围内的移民潮中获益匪浅, 因为, 无数殖民地的居民被迫迁居到宗主国。这是一段特殊的历史时期, 人口增长丝毫不会构成威胁……许多移居到欧洲的殖民地居民都受过良好的教育; 他们移入时, 恰逢欧洲重建急需技术劳动力之际。”(S. 72ff)
- [32] K. J. Bade, *Immigration and Interation in Germany since 1945*, 见: *European Review*, Vol. 1, 1993, S. 75—79。
- [33] 同上书, S. 77。

本文载于 *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, edited and introduced by Amy Gutmann, Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1994

约翰·罗尔斯著舒炜译

万民法^①

本文的目的之一是，我只能尽可能扼要地勾勒出万民法是如何从自由正义理念中发展出来；这一正义理念虽接近于《正义论》中我所说的“公平的正义”理念，却较之更为普遍。^[1]由万民法，我意指适用于国际法及实践的原则与规范的一种权利和正义的政治观念。^[2]在《正义论》第 58 节中，我已指明，就涉及正义战争的若干问题这一有限的目标而言，有可能从公平的正义发展出万民法。而在这篇关于万民法的概要性论文中，则包含更基本的内容和有关人权作用的考虑。尽管我在此所用的正义理念比“公平的正义”更为普遍，它仍与社会契约的理念有联系，二者建构的程序与论证的多重步骤大多相同。

本文更深的目的在于表明，当有关自由主义的政治正义观

我撰写此文得益于许多人的帮助，并将在文章脚注中特别申明。我更应向 Ronald Dworkin（罗纳德·德沃金）和 Thomas Nagel（托马斯·内格尔）致谢，他们在 1990 年末和 1991 年纽约大学的讨论课中对我考虑万民法的初步尝试有诸多建议；还应感谢 T. M. Scanlon（斯坎伦）和 Joshua Cohen（耶和華·库恩）有价值的评论；感谢 Michael Doyle（麦可·多伊尔）和 Philip Soper（菲力普·索普）建设性的通信；同样要感谢的是 Burton Dreben（伯顿·德雷本）。我尤其受惠于 Erin Kelly（艾尔文·凯丽），她披阅了本文的所有草稿，并提出多种改进，其中大部分我已采纳，她的批评建议对第四节推理线索的修正也起了主要作用。

念扩展到万民法时，其间的政治自由主义旨趣。我们尤其要问：在这种情况下，对非自由社会的宽容应当采取何种形式呢？独裁专制的政体在一个合理的万民社会中想必不会被看成是有良好声誉的成员。但是我们同样不能理智地去要求所有政体都成为自由的；否则，对于有序社会的其它合理方式，万民法本身就没有表达出自由主义固有的宽容原则，更没有尝试去探求达成各理性民族之间协议的共享基础。正如自由社会中的公民应尊重他人完备性的宗教学说、哲学学说及道德学说，只要它们与一种合理的政治正义观念相谐和；自由社会同样应尊重其它由完备性学说所组织的社会，只要它们的政治和社会制度满足某些条件，从而使该社会遵循一种合理的万民法。

我们要更具体地探询：这种宽容的合理限度何在？这结果是一个秩序良好的非自由社会和一个秩序良好的自由社会都得接受同样的万民法。我在此所指的秩序良好的社会是和平的而非扩张性的；其法律体系在其自己人民看来是满足合法性所必需的某些条件的；而由此产生的结果之一就是，它尊重基本人权（参见本文第四节）。满足这些条件的非自由社会即我所说的——尚缺乏一个更好的术语——秩序良好的等级社会。这一特例点明了本文的中心论点，即任何社会都必须尊重基本人权，而且这样的社会并不一定要是自由的。这也表明，人权的作用正是合理的万民法中的一部分。

一、社会契约论的适用范围何以是普遍的？

1. 每一社会都会有一观念——即关于如何与其它社会发

生关系，如何向其它社会展示它自己；它与它们共存于同一世界，除开某些与其它社会隔绝孤立的情况（以前曾长期如此）之外，它必须阐述某些理想和原则来指导它的对外政策。正如“公平的正义”一样，我所意指的更普遍的自由观念——以下第三节第一部分将详细说明——是从一个假设的封闭自足的自由民主社会状况出发的，它只包含了政治价值而非全部生活。现在的问题是，如何以一种令人信服的方式来扩展这一观念，用以包容一个社会与其它社会的关系并产生合理的万民法，但由于缺少这种扩展，自由主义的政治正义观念看来就是由历史决定的、且只适用于自由社会的政治制度及文化。而要给予“公平的正义”及近似的更为普遍的自由观念以充足的根据，至关重要的是表明事情并非如此。

万民法还只是这些正义理念扩展中的几个问题之一，另外还有把它们扩及未来后代的问题，这属于正义储蓄的问题。同样，由于这些正义理念不只把个人看作是一个完整的生命，还看作是正常且充分合作的社会成员，并具有为此所需的种种能力；在此还需考虑的是，那些或暂时或永久地不具备这些能力的人应得到什么补偿，所有这些将引出好些健康福利上的正义问题。最后，还有野生动物及保护自然的补偿问题。

我们很乐意对所有这些问题最终有个回答，但我怀疑我们能否在作为政治观念的这些正义观范围内作出回答。我希望最好能产生多种合理答案来针对扩展出的最初三个问题：扩及其它社会、扩及未来后代和某些健康福利的情况。关于这些问题，诸种自由正义理念尚不能成功解决。我们可以谈论的是，其一，政治正义理念并不包括一切，我们也不应抱此奢望。或者说，其所涉及的问题可能确实是政治正义理念的题中应有之义，但这些理念对于眼

下的问题却都不恰当，尽管它们能适用于其它问题。只有在考察问题本身之后才能表明，这是一个多么大的错误。但我们也不应期待这些理念或任何对政治正义的解释就能料理所有这些问题。

2. 让我们回到我们的问题上来：把类似于“公平的正义”但较之更为普遍的自由正义理念扩展到万民法。要论证这些观点和其它类似观点在其范围内是普遍的，有两种迥然有别的论证方式。举例来说，莱布尼茨或洛克的学说：它们在其权威来源和表述上都是普遍的。我指的是，它们的源泉根据具体情况或是上帝的权威或是神圣的理智；它们的原则能表述成适用于所有理性的存在以显示出它们的普遍性。莱布尼茨的学说是一种创造物的伦理学 [an ethics of creation]，它包含作为摹仿上帝形象者的道德观并直接适用于赋有理性的上帝创造物的我们。在洛克的学说中，上帝具有普盖万物的合法权威，自然法——即上帝的法律的一部分，并为我们的天生的理智力量所了解——处处约束我们和所有民族，并具有权威。

大多类似的哲学观点——诸如理智直观主义、（古典的）功利主义和完善论——也以一种普遍的方式表述，并在各种情况下直接适用于我们。一当没有了神学基础，我们就说观点的权威源泉是（人类）理智、道德价值的独立领域或其它可提出的普遍有效性的基础。在所有这些观点中，其学说的普遍性是其权威源泉及其表述方式的直接产物。

3. 相反，一个建构主义的观点，如“公平的正义”和较之更为普遍的自由正义理念，并不从那种在所有情况下都具有权威的普遍第一原理出发。^[3]在“公平的正义”中，关于社会基本

结构的正义诸原则并不适用作为充分普遍的原则。它们不应用于所有主题：不应用于教会和大学，也不应用于所有社会的基本结构，亦不应用于万民法。相反，它们乃是以一种合理程序的方式建构起来的，在此程序中的各理性派别采纳正义诸原则，来处理随之产生的每一问题。从类型意义上说，一种建构主义学说是从适用于一个封闭自存的民主社会之基本结构的政治正义诸原则出发，并靠吸纳一系列主题来推演的。如此，它才向前推出未来后代之要求的原则，向外推出万民法诸原则，向内推出特殊社会问题的原则。这个建构主义程序每次都得到修正以求切合问题中的主旨。届时所有主要原则均须了然于胸，包括那些因个体及联合体的各种政治责任与义务所需的原则。^[4]这样，一个建构主义的自由学说在其范围内是普遍的，它可以扩展到所有政治性的相关主题，并给出原则，包括一个适用于万民政治社会、适用于最完备性主题的万民法。其权威性基于实践理性的原则和观念之上，同时也总是基于为适应依次出现的不同主题所做的恰当调整上，同时还须设想，这些原则得到那些符合原则的理性代理者的恰当反思的保障。

乍一看来，这种建构主义学说难以系统化。那些适用于不同情况的原则如何联系在一起呢？凭什么理由，我们依此次序而非彼次序来推断各系列的情况呢？建构主义设想，在一个由完全普遍的第一原理形成的连贯构架所定义的联结形式之外，尚有其它形式。联结可视情况的适当次序而定，也可由处于原始状态（如我所说的，见注 [4]）中的各派别依照对原则的理解来推演，比如较早的协议主题优于每一较晚的协议，如果两者地位要等同，则须由确定的先在规则来调整。我将尝试提出一种特别的次序，并指出如此推演的价值。它也许错漏重重并

需多次检验，很难预先就保证它是一种最为适当的次序。

附带要说的是，要发展有关基本结构、万民法或任何主题的正义概念，建构主义并不考虑那种在不同情况下的不同原则之合适性因人数多少而引起的变动。家庭小于宪政民主社会，这并不能解释何以不同的原则适用于它们。进而言之，正是社会框架的独特结构、其各个组成部分的意愿及作用和它们的共同调适，才解释了存在着适用于各种不同主题的各种原则。因此，要考虑社会各成分的独特性质及意愿，要考虑万民社会作为有欲求的群体在某一领域内按一设定原则才能恰如其分，其它原则则失去作用，这才是建构主义正义理念的特征。正如我们推出万民法时将看到的，这些原则在每一情况下都能为处在当时特定境况中的理性代表们公平而理智地认同。它们并不是从完全普遍的原则推导出来的，如功利主义和完善论的原则一类。

二、三个初步的问题

1. 在表明万民法能在何种范围内得以落实之前，重要的是首先得区分开“公平的正义”或其它近似的自由的与建构主义的正义观念的两个部分。一部分由应用于民主社会的国内制度，即它们的政体和基本结构，以及应用于公民的义务与责任来得出；另一部分则由应用于国际政治社会自身及各民族之间的政治关系来得出。^[5]当正义原则被运用于国内正义后，原始状态的理念就再次运用于接下来的较高层次中。^[6]此前，各派别是个人的代表，但现在它们是各民族的代表，民族的基本机制符合在第一层次使用的正义原则。我们从某些社会组成的大家庭出发，

推出支配这些社会间关系的原则，这些社会是指按照符合特定条件（如“公平的正义”）的某些自由观而有所组织的。在此我所提及的只是推出万民法的第一个步骤，过一会儿将看到（在第三节第二段落的第一部分），我们还需要发现一些原则来支配自由社会和我所说的等级社会之间的关系。结果将是，自由社会和等级社会能在同一万民法上达成一致，所以，该万民法并不依赖于西方的特定传统。

或许有人会反对，认为如此推演就是接受一向被信服的国家及所有类似的统治权理论。其权力首先包括国家进行战争以寻求国家利益的权力——克劳塞维茨以另一种手段来寻求——最终是由国家理性谨慎的利益得出的政治学；^[7]其次还包括国家在自己领域内任意处置民众的权力。由于这一原因，反对意见是错误的，因为在原始状态的最初运用中，国内社会被看作是封闭的，我们将其从与其它社会的关系中抽离出来，它不需要武装力量，也就不会产生政府进行军事准备的权利问题。即使问题产生，也能加以否决。国内正义原则只允许警察维持国内秩序，这属于另一码事。就算这些国内原则与各民族社会中合法的战争权利相一致，它们本身也并不能支持这种权利，而是需要依靠仍在建设的万民法自身。并且，我们即将看到，万民法要限制国内统治权，即任意处置其领域内民众的权利。

如此，重要的是要看到，在万民法的推演中，作为其民众政治组织的政府并非自身权力的创造者，尽管它好像是。政府的战争权，无论怎样都只有在合理的万民法内才可接受。我们不好对下面的问题预做判断：一个民族是否能够通过设定一个政府的存在，并由背景正义的制度而在国内组织起来。但是，我们必须依照万民法重新规约统治权力，废除战争权和内政自主权，而这两种权

利自三十年战争 [Thirty Years' War] 起就作为实存的国际法的一部分延续了 250 年，并被看作是经典国家体系的一部分。^[8]

再者，关于现在的国际法是如何被理解的问题，这些观念已发生了戏剧性的转变。自第二次世界大战以来，国际法比以前更显得必要。它倾向于将一国进行战争的权利严格限制为自卫的情况（承认集体安全的存在），并且也倾向于限制对内统治权。^[9]作为努力为政府的国内统治权提供合适限定或限制的一部分，人权的作用将是十分显著的，但与限制战争权并无关系。在这一点上，我对解释及限制这些权利的许多困难暂置不论，而把它们一般性的含意和趋势认作是足够清楚的。主要的问题在于，万民法的产生应当适应——就像其结果一样——这两个基本的转变并且要给它们寻求合适的理论基础。

2. 第二个初步工作与这一问题有关：即在万民法产生中，为什么我们从那些依照比“公平的正义”多少更为普遍的自由正义观而组织起来良好的社会出发呢？如果从世界总体出发，从全球的原始状态出发来讨论：是否且以何种方式应当存在国家或民族？这样岂不更好吗？后面要提到的一些作者认为社会契约建构主义观点正应该用这种方式进行下去，并认为它从一开始就给出了合适的普遍性。

我以为，对于这个问题没有任何一目了然的起始答案。我们应当尝试不同方案并加以权衡。因为在推导“公平的正义”时，我以国内社会为起点，似乎到目前为止这样做多少还是牢靠的，所以我仍从这里继续下去。我直接建立在至今还在采用的步骤之上，因为这似乎为万民法的扩展提供了一个合适的起点。进一步的理由是，民族作为被政府组织起来的法人团体正以某种

形式遍布世界。历史地看，给万民法提出的所有原则和标准要成为可行的，就必须使得有考虑的且对公共舆论有所反省的民族及其政府能够接受。

那么，假定我们是（尽管我们不尽是）一个组织良好的社会的成员，我们关于正义的信念与那些在由各个社会组成的大家庭中的公民大致相同，这些社会依自由正义观念而有良好秩序，并且它们的社会条件和历史条件同我们的相似。它们有与我们相同的理由来肯定它们的政府模式。这种关于自由社会的共同理解为万民法的扩展提供了一个恰当的出发点。

3. 最后，我要特别指出万民法与国家法或国际法之间的差别。后者是一种现存的或确定的法律秩序，在某些方面它可能是不完全的，缺少通常作为国内法特征的有效的制裁方案。相反，万民法是一组政治概念，具有权利、正义与普遍善的原则，这些原则是自由主义的正义观念的全部内容，万民法因扩展及适应国际法而引出，它提供国际法判断所应参照的概念和原则。

万民法和国家法的区别应当是直截了当的。适用于国内社会的基本结构的正义原则和体现这一结构的现存的政治、社会及法律制度之间的区别是不难理解的，万民法和国家法的区别正和这一情况相同。

三、对诸自由社会的延伸

1. 随着三个初步问题的解决，我将转入把自由正义理念延伸到万民法。我以为这些正义理念包含三个要素：（1）一系列

基本权利、自由和机会（由宪政民主政体可得其详）；（2）这些基本自由的高度优先性，尤其是对于一般善和完美价值的要求的优先性；（3）保证所有公民具有通过充分全面的途径有效运用他们自由的方案。除去平等主义的色彩，“公平的正义”就是这些观念的典型。从某种程度上说，更为普遍的自由理念缺少三个平等主义的特征：政治自由的公平价值、机会的公正和差异原则。这三个特征在合理的万民法的建构中并不必要，且不必假定其存在。这样，我们的说明就具有更大的概括性。

扩展到万民法需要有两个阶段，每一阶段又分两个步骤。第一阶段我称之为理想的，或严格遵从的理论，这意味着我们完全依此理论进行，除非另有指明。也就是说，相关的观念与原则严格遵循所有党派共同达成的协议，同时意味着对自由的或等级的制度而言存在着必要且有利的条件，而且这种状况是可能的。我们的首要目标是要探究一下在这种情况下一个合理的、得到充分接受的万民法所需要并确立的是什么。

为了便于解释，假定只有两种组织良好的国内社会：自由社会和等级社会。第一步先探讨组织良好的自由民主社会的情况，这也就引出了多个民主的民族社会所组成的组织良好的政治社会的理念。然后我要讨论组织良好的、公平的、本质上通常是宗教性的而不具有政教分离特征的社会。它们的政治制度规定了一个公平协商的等级制，且它们的基本社会制度满足某种表达着一种适当的共同善的正义观念。我们提出万民法的基本原则是自由社会和等级社会都共同接受的。它们都是这个世界中平等民族所组成的组织良好的社会中有良好声誉的成员。

推演万民法的第二阶段是非理想的理论，也分为两个步骤。第一步是不服从理论：当公正的民主社会和等级社会面临其它

一些国家拒不遵从合理的万民法时，就产生了解释的困境。第二步则是关于不利状况的理论，它提出了另外的问题：世界上那些较穷的且较少技术进步的社会如何达成某种历史与社会条件以使它们能够建立自由或等级性的公平有效的制度？在实际事务中，非理想理论具有头等的实践重要性，能应付我们日常面对的问题。然而为了节省篇幅，我对此只能稍作论述（见第六七节）。

2. 在讨论这种延伸之前，我们需要确信带有一层无知之幕的原始状态是自由社会状况的代表设置。现在，在原始状态的最初运用中，作为一种代表设置，它意味着将我们——你和我，此时此地^[10]——所考虑的设计为对于每一派都公平的条件，各派作为自由平等公民的典型代表，具体指定那些用来规导其社会基本结构的合作项目。由于原始状态带有一层无知之幕，它也给我们所考虑的关于采用政治正义观念的理由设定了可接受的限制条件。所以，各派所愿接受的是我们——你和我，此时此地——所认为的公平且得到最佳理由支持的正义观念。

有三个条件是重要的：第一，原始状态公平或合理地代表着各派（或各位公民）；第二，它表示他们是有理性的；第三，它表示他们依据适当的理由在可能的原则之间作出决断。由以下三方面我们认定能使这三个条件得到满足：从原始状态中他们所代表的地位的对称性与平等性上，可以看到它公平合理地代表了公民；其次，他们代表的目的是尽可能地寻求作为人的基本利益，由此看出它是作为理性公民的代表而出现的；最后，它是作为依照适当理由进行决断的公民之代表，假定它所代表的对象是作为自由平等个人的公民，无知之幕就防止他们的代表去寻求被认为不适当的理由。

3. 同样的，在第二个层次上，当我们通过原始状态把一种自由观念延伸到万民法时，它作为代表设置是因为它将我们——你和我，此时此地^[11]——所考虑的设定为公平的条件，在此条件下，各派作为依照自由正义观念而组织良好的诸社会的代表，将规定出万民法以及他们的合作项目。

像前面一样，原始状态之所以是一种代表设置，是因为它代表着自由平等的各民族得到合理安置、富有理性并按适当理由作出决断。作为民主民族的代表，各派被对称安置，因而它们所代表的诸民族也是合理的；再者，各派参照民主社会的基本利益来考虑万民法的可能性原则，此社会也就符合或预设了自由的国内正义的原则；最后，各派处于无知之幕的笼罩之下，比如说，它们不知道领土的大小、人口的多少、代表其基本利益的民族的相对力量的强弱，当它们知道得到的合理有利的条件能使民主成为可能时，却不知道自然资源的广度、经济发展的水平或任何相关信息。作为依照自由正义观念而组织良好的社会的成员，这些条件将我们——此时此地——所要接受的设定为公平的，并规定出民族之间的基本合作项目。这些民族同别的一样，认定自己是自由而平等的。“原始状态”一词作为代表设置，在第二层次上的运用正与第一层次相同。

4. 我假定，推出适于自由民主社会的万民法的结果只能是特定且熟知的正义原则，而且还要考虑到民主的民族之间进行合作的多种形式，而不是单单考虑一个国家。在此我遵循了康德在《持久和平》（1795）中所提出的思想，他认为，一个世界政府——我指的是具有通常由中央政府来运作的法律权力的统一政体——要么是一个全球专制制度，要么就是一个脆弱的帝

国，当不同的地区和民族想获得政治自律时，这个帝国就会被不断的国内斗争所摧毁。^[12]另一方面，如我在下面所概括的，结果可能是许多不同的组织服从于民主民族的法律（万民法）的判决，并负责规约它们之间的合作符合特定的公认职责的要求。这里的一些组织（如联合国）可能有权表达民主的万民社会对侵犯人权的国内制度的谴责，并在特别严重的情况下力图通过经济制裁，甚至通过武装干涉来纠正它们的错误。这些权力属于所有民族并涵盖它们的国内事务。

如果所有这些都是牢靠的，我相信在自由民主的民族之间的正义原则将包括那些长期公认为属于万民法的特定且熟知的原则，其中包括下列一些：

（1）各民族（由它们的政府所组织）是自由且独立的，并且它们的自由独立得到其它民族的尊重。

（2）各民族是平等的，是达成它们自身的一致各派别。

（3）各民族都有自卫权而无战争权。

（4）各民族负有互不干涉的义务。

（5）各民族必须遵守协议和约定。

（6）在战争中（假定是为了自卫），民族必须遵守特别指明的对战争行为的限制。

（7）各民族都要尊重人权。

这些原则的列举当然是不完全的，尚需补充别的原则，而且它们需要许多说明和解释。当然，其中一些原则在组织良好的民主民族社会里是多余的，如关于战争行为的第 6 条和关于人权的第 7 条。然而其要点在于，只要存在关于一个自由独立的民主民族社会的理念，这些民族愿意承认某些特定的政治正义的基本原则并依此支配其行为，这种原则就构成其社会的宪

章。^[13]显然，像第 4 条——关于互不干涉——那样的原则将适用于一般情况。当原则适用于一个组织良好、尊重人权的民主民族社会时，它却要在混乱的、充满战争和严重侵犯人权的社会中面临麻烦。而且，独立权以及自决权仅在万民法就一般情况而确定的范围内才可保持。因此，任何民族都不能以征服其它民族为代价而拥有自决权或分裂权。^[14]同样，任何民族都不能在它侵犯生活在它们之中的某些少数民族的人权时，来抗议国际社会对它的谴责，它们的独立权不能保护其不受谴责，甚至在严重情况下也不能保护其不受其它民族的强制性干涉。

也需要有原则来形成和规导万民同盟（联合体）以及为了贸易与其它合作性安排而订立的公平标准。除此之外，它们将包括固定的条款以适用于饥荒和干旱时民族之间的互相援助，而且如果可行的话，应该包括一些条款确保在所有合理地发展的自由社会里满足民族之间的基本需求。^[15]这些条款将规定在特定形势下援助的义务，且根据情形的严重程度而有缓急之别。

5. 尽管从历史的观点看，一个社会的边界订立是武断的，^[16]但民族政府的一个重要作用，就是当它们为自己的领土和人口多少以及为保持环境统一及生养它们的能力负责时，它就作为该民族的代表和有效机构。这一看法必须求助于财产所有权制度，除非某一确定机构有责任维持有用的资源并承担不维持所造成的损失，否则有用资源趋向缩减，这种情况下有用资源指民族的领土及其永久生养人们的能力，机构则指按政治性组织的民族自身。他们将认识到，他们无法弥补在维持国土与保护自然资源中不负责任而导致的损失，他们要么遭受战争侵略，要么就是在不经过其它民族同意的情况下迁徙到其它民族的领土上。^[17]

这些看法当然属于理想的理论，它们指出了在一个公平的组织良好的自由社会里民族的某些责任。因为民族的边界通常是历史上的暴力与侵犯的结果，一些民族因此就错误地归属到另一些民族内，所以万民法的非理想部分应当尽可能地包括处理这些事情的原则与标准——或至少应有一些指导方针。

6. 在结束这段仅为组织良好的自由社会所订立的万民法的概述之前，我们要考虑一下在何种条件下能够合理地接受万民法的这一部分并认可其公平性。

除了前面在讨论原始状态作为代表设置时指出的三个条件之外，另有两项条件。前述三个条件是指各派（作为自由平等民族的代表）被描述为合理安置、富有理性、并依据适当理由进行决断的代表。进一步的两项条件之一，是组织良好的民主的民族政治社会自身应当按正确方式处于稳定之中。^[18]若假定这样的民族政治社会的存在，这项条件就是指这个社会的成员逐渐接受了它们之间的万民法所表述的正义理念，而且随着时间的推移，越来越多的成员趋向于接受这些原则及判断，并感激万民法为所有自由民族所带来的福祉。

更充分地说，民主的民族社会按正确方式处于稳定之中，是指它就正义而言是稳定的，尽管社会条件可能变动不居，但民族间的制度与实践却总是或多或少地满足相关的正义原则。再进一步说，万民法的受尊崇地位并不仅是因为权力的偶然均衡——没有民族有兴趣推翻它——而是因为所有民族都提议遵守它们的共同法律，认为它是公正的，并且能够为各民族带来福祉，尽管不同民族的命运可能处于变迁之中。这意味着就它们之间命运的分配而言，民主的民族社会的正义是不变的。这里的命运当然不是指一种社会武力的成功与否，而是指别的成功：政治、社会自由的

成果，文化的充分发展与表现，以及公民经济上的富足。

7. 历史资料显示，至少就反对战争的原则而言，稳定性的条件能在一个公平民主的民族社会里得到满足。尽管民主社会通常也像非民主国家一样卷入战争并以强力捍卫其制度，^[19]麦可·多伊尔（Michael Doyle）还是指出，自从 1800 年以来坚固建立起来的自由社会没有相互进行过战争，^[20]并且在那些投入大量的主要力量的战争中，如两次世界大战，民主国家作为同盟军站在了一起。的确，就我们所知，两个民主政体之间没有战争的情况也最接近于有关两个社会之间关系的经验法则。^[21]这样，我可以如上面阐明的那样来假定，一个所有的基本制度都按自由正义观念而组织良好（尽管不是必然的）的民主民族社会将以正确的方式处于稳定之中。那么，这样的万民法概述看来就满足政治现实主义的条件，政治现实主义出于正当的理由要求的正是稳定。

我们接受民主的万民法概述并肯定其可靠性，最终的条件是要像自由社会中的公民一样，我们能够认可该法的原则与判断是正当的反映。我们必须能够说，适用于这些社会的万民法学说比其它学说更能将我们考虑到的政治信念和道德判断在所有概括性层面上——从最普遍到较为特殊——衔接起来，并成为一种连贯一致的观点。

四、对各等级社会的延伸

1. 从第三节第 1 部分可知，将自由正义理念延伸到万民法

的过程由两个阶段构成，每一阶段均有两个步骤。第一阶段是理想的理论，我们刚完成的是其第一步，即把万民法延伸到组织良好的自由社会。理想理论的第二步则要困难得多，它要求我们阐明另一种类型的社会——即我所称的等级社会，并且表明在什么时候这样的社会是组织良好的。我们的目的是要将万民法伸展到这些组织良好的等级社会，并且表明它们和自由社会遵循同样的万民法。因此，这种为组织良好的民族（包括自由的和等级的）所共有的法律就确立了理想理论的内容。

为了表明这一点，我们首先陈述任何组织良好的等级政体所必须具备的三项条件。很显然，满足这些条件并不能说该政体就是自由的。再者，我们将再次表明在无知之幕下的原始状态中，组织良好的政体代表是合理且理性地安置的，并且它们也只因恰当的理由才改变。因此，在这种情况下，原始状态也是各等级民族遵循各民族法的一种代表设置。最后，我们要表明，在原始状态中，组织良好的等级社会的代表将采纳与自由社会代表相同的万民法。因此，这一万民法对于组织良好的民族之公正政治社会而言是共同的。

一个等级社会成为组织良好的社会的第一个条件是，它必须是和平的，并且它是以外交、贸易和其它和平方式来达到其合法目的的。这要求它的宗教信条——假设其是完备性的并对政府政策有影响——不能是扩张主义的，也就是说它要充分尊重其它社会的公民秩序和完整。如果它想寻求更广泛的影响，它所使用的方法必须与其它社会的独立性相协调并且在其允许的自由范围之内。这种社会的宗教特征在于支持和平手段的直观基础，从而与十六七世纪宗教战争期间的欧洲列强区别开来。

2. 第二个基本条件采用了菲利普·索普的一个概念。它有

几个方面的内容，它首先要求一个等级社会的法律体系必须将道德责任和义务置于在其辖域内的每一个人身上。^[22]它还进一步要求其法律体系是由一种共同善的正义观念来引导的，这个观念公正地考虑到所有社会成员合情人理的基本利益，不允许一些人被任意赋予特权而另一些人一无所得。最后，法官和其它司法官员必须具有真诚合理的信念，相信法律实际上是由共同善的正义观念所引导的。这种信念必须通过乐意公开捍卫由法律所维护的国家法令来体现（法庭正是这样做的一种有效方式）。^[23]在一个国家的人民眼中，法律秩序的这些方面对于建立一个政体的法律制度乃是必需的。

通过表明一个组织良好的等级社会的政治制度构成了一个合理的协商等级制，第二个条件可以得到更清楚的阐释。这种制度含有一个代表人组成的家族或其它议会组织，它们的任务在于关注所有社会组成要素的重大利益。虽然在等级社会中，人们并不像在自由社会中那样被视为自由平等的公民，他们仍被看作能够认识到他们的道德责任和义务负责的社会成员，并且能够在社会生活中发挥作用。

在协商等级制中不同意见是有机会听到的，当然不是像在民主制度中所允许的那样，而是要适当地考虑到该社会的宗教与哲学观点。因此，个人不具有自由社会中的言论自由权利。但是，作为协会和法人团体的成员，在协商的过程中，他们有某种权利表达政治不满，而且政府有义务认真考虑他们的不满并给出负责的答复。必须能听到不同意见，还因为法官和其他官员的真诚信念中包含“两个构成部分：实际上的诚实信念和尊重可能有的不同意见”。^[24]法官和官员必须乐于面对反对意见，他们不能仅仅出于他们认为那些提出反对意见的人无能且弱智

而拒绝听取这些意见。如果那样的话，我们得到的就不是协商等级制，而纯粹是一个家长制政体了。

3. 鉴于这种对等级社会的直觉基础的考虑，我们可以认为，它的共同善的正义观念至少在最低限度上为所有人取得了生存和安全保障（生命权利）、^[25]自由权（免于奴隶、农奴和强制性劳役的自由）和（个人）财产权，以及由自然正义法则所表述的形式平等（比如说，相似的情况应得到相似的对待）。^[26]这表明一个组织良好的等级社会同样满足第三项条件：尊重基本人权。

对这一结论的论证是，在第二项条件中排除了对这些权利的侵犯。因为为了满足这一条件，一社会的法律秩序必须将道德责任和义务置于其所辖的每一个人身上，而且它必须体现出一个能保护这些权利的合理的协商等级制。更进一步的是，由法官和其他官员所具有的真实合理的信念，即法律体系是由共同善的正义观念所引导的，将导致同样的结论。如果那些权利被侵犯了，那么这个信念如果说不是非理性的，也是不合理的。

关于宗教宽容的问题还需要明确讨论。虽然在等级社会中，国家宗教可能在某些问题上是社会内部的最高权威，并且在某些重要问题上控制政府决策。但是，这种权威（如我已表明的）并不能从政治上扩展到其它社会中去。而且，它们的（完备性）宗教学说和哲学学说并非是不合理的，在此我意指的是，它们允许一定范围的良心自由和思想自由，尽管这些自由对社会的所有成员来说，并不像在自由政体中那样普遍平等。^[27]等级社会可能有一种具有某些特权的国教，但重要的是，为保证该社会是组织良好的，其它宗教不应遭到压制或夷灭，公民以及社会条件也应允许各宗教以和平而非恐怖的方式进行活动，^[28]同样重要的是，由于宗教自由的不平等性，一传统社会如

果不出于其它理由，应当准许移民的权利。^[29]在此提到的权利都应被看作是人权，在后面一节中我们还将讨论这些权利的作用及地位。

达到这三个条件的制度性基础可以采取多种形式。值得强调的是我已指出的宗教情况。对于合理的民族社会中具有良好声誉的成员资格之社会秩序的所有可能形式，我们不打算一一描述。但我们已经挑明，作为合理的民族社会的成员资格的三个条件，并由例证表明，这三个条件并不要求某一社会是自由的。

4. 给出了这三个条件之后，我们必须进一步确定，万民法确保人权的有关约定并不只由自由社会给定。如我们所说的，等级社会也能按照它们自己的正义观念而达于良好秩序，^[30]这表明，它们的代表在一种近似的原始状态中也将采用与自由社会的代表一样的原则，这些原则正是我们上述所勾勒的。每一等级社会的利益依其正义观念或由其正义观念所预设，并为其代表所领会。这使得我们在这种情况下可以说，原始状态在此仍是一种代表设置。

由此还须提出两点考虑：第一，从等级社会所持有的共同善的正义观念来看，各派关注其所代表的社会的善，同样也关注社会安全，并以反对战争和侵略的法律来确保这一安全，它们也关注在必要时期民族间贸易和协作的利益，所有这些都助于保障人权。由此看来，我们可以说，各等级社会的代表是理性的。第二，我们曾见识过的传统社会并不打算通过战争或侵略，把它们宗教和哲学学说扩及其它民族，它们尊重其它社会的公民秩序和完整。既然如此，它们接受——正如你和我都接受^[31]——民族间正当的原始状态，并由它们的代表明确与其它社会进行政治合作的适当项目，从而赞同万民法。因此，各

代表乃是合理设置的。把万民法延伸到等级社会时，这正满足原始状态作为代表设置的运作。^[32]

5. 注意，我已假定各派作为各民族的代表乃是合理设置的，即使它们所代表的等级社会的正义观念容忍其内部成员之间的基本的不平等——如我们上述的：其内部某些成员没有平等的良心自由权，这也无碍于此。一个人哪怕真诚地认肯一种非自由的正义观念，他也会认为其社会应在一正当的万民法中得到平等待遇，尽管其社会成员正忍受着他们自身中的基本的不平等。就算一个社会丧失了基本的平等，它在针对其它社会时坚持平等也并非不合理。

关于最后一点有两项观察。其一是，尽管对于国内正义而言，第一层次上的原始状态能与一种植根于自由社会公共文化的政治观念相结合，但就万民法来说，第二层次上的原始状态却不见得会这样。我强调这一事实，以使自由的正义观念得以扩展成一种更普遍的万民法，并且不带有针对非自由社会的成见。

这与第二项观察相联系。我们曾提及，由一种包容一切的世上所有个体构成的原始状态来推出万民法。^[33]一旦如此推演，无知之幕下的各派就得解决是否重新分立诸多社会、它们之间的关系如何等等问题。很难一下子就搞清楚为什么如此推演会导致各式各样不同的结果，这也就远不如我们从现有的诸分立社会来推演那么了然。虽然在穷究所有情形之后，有可能达致相同的万民法，但麻烦依然是存在的。包容一切的或全球性的原始状态，在其自由理念的运用中就困难重重，因为它要考虑所有的个人，而不考虑其社会与文化，它要把个人看作是自由的、平等的、合理的、富有理智的个体，以求符合自由的观念。这也就使得万民法的基础太狭隘了。

因此，我以为最好由两个层次来开展，起初的推演首先从国内社会基本结构的正义诸原则出发，然后向上外延至万民法。^[34]这样做的话，我们关于各民族及其政府如何历史地运作的知识就会指导我们如何去推演，并标示出不如此考虑时存在的问题和可能性。但这只是方法上的一个要点，并不解决任何实在问题。其实这些都有赖于实际上能推导出什么来。

6. 一自由的社会契约和建构主义的正义理念能否推得一个在其范围内普遍适用的万民法观念，并运用于非自由社会，^[35]人们也许会对此心存怀疑。我们对等级社会的探讨将打消这些顾虑。在第三节第 6 部分我指出我们所勾勒的万民法在哪些条件下将作为圆满且正当的而为大家接受。正是在这一联系上，我们来考察该法律相关于正义是否牢靠；经适当反省后，我们能否接受由其原则及规训指导我们所做出的判断。如果二者都获得肯定的回答，我们就说，自由民族的法律已经设定，成为我们现在可予运用的准则，并被证明为正当而可接受的。

包括秩序良好的等级社会之更宽泛的万民法也存在类似的情况，在此我只简单地予以补充，希望能言之成理，尽管没有论证和证据。即，这些社会将尊重一个公正的万民法——自由民族以更多的相同理由也会如此，我们和他们将发现由之引出的判决对于我们的信念及所有考虑来说都是可以接受的。我相信这里的关键在于，秩序良好的等级社会不是扩张性的，其法律秩序也由确保其尊重人权的共同善的正义概念所指导。这些社会毕竟也要肯定和平的民族社会，并像自由社会那样从中获益。各民族的政治迄今为止都饱受战争和战争创伤之苦，改变这一状况，所有民族在此都会有共同的利益。

如此之后，我们可以将这一更宽泛的万民法视为完全的被证明是正当合理的。值得强调的是，一个基本要点，《正义论》中针对国内情况推出公平的正义，本文则由更普遍的自由正义理念推出万民法，这两者在相关性上并无不同。我们对这两者都运用了建构主义的理性程序之基本理念，即理性代理者公平设置（一种情况下，党派作为公民的代表；另一种情况下，则是各成员社会的代表），针对相关主题来选择正义原则，如分立的国内制度、共享的万民法。各派乃由无知之幕所确定的恰当理由指导，这样的话，责任和义务就不是一个社会强加于另一社会，而是各理智社会共同达成的约定。我们曾确信，一国内社会或民族社会，当其由恰当的正义原则所规导时，它与正义的关系就是牢靠的（正如第三节第 6 部分所确认的），而一旦我们验明，经过适当反省我们赞同这些原则，那么，在这两个领域里，理想、法律和正义诸原则就以同样的方式得到了合理证明。^[36]

五、人权

1. 如我们已描述过的，人权有以下特征。首先，这些权利并不基于任何特殊的完备性道德学说或关于人类本性的哲学观念，诸如，人是道德的人且具有同等价值，或说人具有确定特殊的道德和思想力量，由此赋予他们这些权利。要阐明这些就需要一种相当深刻的哲学理论，否则，许多——尽管不是大多数——等级社会就将抵制以某种方式带有西方政治传统色彩并对其它文化有偏见的自由或民主。

所以，我们采取一个不同的路径。我们认为，由于所有民族作为有良好声誉的成员，都属于一个正当的万民政治社会，基本人权表达了一个秩序良好的政治制度的起码标准。^[37]对这些权利的任何违背都是一桩严重的事，并扰乱了作为一个整体的包括自由的与等级的社会的万民社会。既然这些权利表达了一种最起码标准，企图践踏它们就是最不可容忍的。

2. 回顾第四节第二部分，我们确立的条件是，一社会的法律体系应当把道德义务及责任强加到其所有成员身上，法官及其他官员真诚合理地信奉一个共同善的正义观念，而上述法律体系由此一正义观规导。达到了这种状况，我们才说，法律至少必须维护基本权利，如生存权、安全保障、个人财产权及法治的各种基本要素等，还包括各种特定的良心自由、结社自由和移民权，我们称这些权利为人权。

下面我们考虑这些责任和义务的强制性含义。它包括（1）一种共同善的正义观念，（2）解释和维护司法秩序——人们受此约束——的官员们的真诚意愿。具有这些含义并不要自由观念，诸如人们首先是公民，是社会的自由且平等的成员，具有公民所有的基本权利等。进一步说，它只要求人们是社会中具有责任感的合作成员，他们能依其道德义务与责任去决断、去行动。只要某一政体有一丁点儿公道，它就很难拒绝这两项条件：一个共同善的正义观念和维持法律的官员的真诚意愿。如果把人权作为由这些条件而来的结果来考虑，也就不能把人权看作是只适于我们西方传统的或特殊自由的东西拒而不受。由此而言，人权在政治上是中立的。^[38]

为确认这最后一点，我将考察一种可能存在的困难：许多

社会都具有其政治传统，并以多种形式有别于西方的个人主义。由某种政治观点看来，这些传统据说是把人们首先视作具有公民权利的公民，而是视为集体中的成员，这个集体是共同体、协会或社团之类。^[39]依此选择性观点，以联合主义的观点来看，无论何种权利都是从这一先在的成员资格中得出的，并且依例要使这些权利有作用，即这些权利须使人们履行所属集体——共同体、协会或社团——中他们的责任。关于政治权利则是这样阐明的：黑格尔否定单个人的理念，即某人投票是基于一种民主和个人的观念——每一个人都是一个原子，都具有平等参与政治运思的基本权利；^[40]相反，在秩序良好的理性国家，如黑格尔《法权哲学》所提出的，人们首先归属于等级、社团和联合体，由于这些社会形式代表了（黑格尔所说的）一个正当的协商等级中其成员的理性利益，某些人就将参与协商过程并政治性地代表这些利益，但他们正是作为等级和社团的成员而非个人，并且所有的个人并不包括在内。^[41]

此处的要害在于，在一个秩序良好的等级国家中，我们所描述的基本人权因其协商等级制而能够得到保护。我们说，黑格尔的政治权利框架中所包含的正适用于所有这些权利。^[42]它的法律体系也能满足规定的条件以保障生存权、人身安全、个人财产以及法治的基本要素，还包括一定的良心自由和结社自由。另外它还赋予人们作为等级和社团成员——虽然不是公民——的权利，但这一点倒无关紧要。重要的是，这些权利得到了允诺，法律体系必须如此强加道德权利与义务的条件也得到了满足。依这种状况来考虑的人权并不能当作有别于我们西方的传统而予以抵制。

3. 最后，人权是所设定的权利中的一个特别层面，并在当前时代的合理万民法中发挥着特殊的作用。二战以来，有关国际法的可接受的理念在两个方面——基本的道德信念和其它重大的历史状况——都发生了同样巨大的转变。^[43] 战争不再是允许的国家政策的手段，它只有在自卫时才是正当的，一个国家对内的统治权现在也受到限制。人权的作用之一即明确地划定统治权的界限。

这样，人权就区别于宪法权利、民主的公民权利或其它各种属于特定政治制度的权利——个人主义者的或社团主义者的权利。^[44] 它们是权利的一个特殊层面并普遍适用，且在其一般意图上无可非议。它们是合理万民法的一部分，并由此法律指明所有民族对其国内制度应做出的限制。这样，在一个正当的民族社会里，一个有良好声誉的国家关于其它各社会的可允许的法律也就由人权指明了外在的边界。^[45]

那么，人权就有以下三个作用：

(1) 满足人权的要求乃是一个政体合法性的必要条件，也是捍卫其合法秩序的必要条件。

(2) 满足人权的要求也就足以排除言论和外力的干涉，如经济制裁，或在严重情况下的武力干涉。

(3) 在各民族中，“人权设定了对多元论的道德限制”。^[46]

六、非理想理论：不从

1. 此前我们只谈了理想理论。通过发展一种正义的自由观念，我们已考虑了一个秩序良好的民族社会的理想观念的哲学

和道德根据，以及适用于其法律及实践的诸种原则。这种正义观念将指导各民族的行为趋向另一方向，趋向为其共同利益而考虑的普遍制度的规划。

然而，在完成这番关于万民法的概略叙述之前，我们必须看到——尽管还难以恰切地讨论，问题仍存在于我们世界高度的非理想状态之中，它仍有大量的非正义和广泛的社会罪恶存在。非理想理论要追究的是，秩序良好的民族社会的理想观念如何才能实现，至少应如何逐渐地开始；该寻求怎样的政策和行动规划——政治上可能且道德上允许的——以利于达到这一目标。可以设想，非理想理论预先假定理想理论已经出现，因为在这一理想被认同之前——至少在大略上，非理想理论尚缺乏一种客观性——一个能求之以解答其问题的目标。而我们世界的特殊条件在任何既定时刻都难以决定这种秩序良好的民族社会的理想观念，这些条件也影响到对非理想理论问题的解答，而这些问题正是转折性的问题，它们始于社会现状，并寻求着万民法所允许的有效途径，以使社会朝该目标迈进。

我们可以区分出两种非理想理论。一种是对待不从情况的，即某一政体拒不承认合理万民法，我们可以称其为法外政体；另一种非理想理论是处理不利状况的，即由于其民族所固有的历史、社会和经济情形，使得该民族很难获得一个秩序良好的政体——无论自由的还是等级的，尽管不是完全没有可能。

2. 先谈不从理论。如我们所说，合理的万民法应指导秩序良好的政体如何对待法外政体，明确应长存心中的目标并说明它们在达成目标时可以使用或应该避免的手段。

法外政体各有不同，有一些是由政府领导，这个政府似乎

根本就不承认权利和正义的观念，其法律秩序实际上是个强制和恐怖的体制，纳粹政体就是这样一个恶魔般的例子。另一种情况更普遍些，这些社会具有更多的哲学趣味，更尊崇历史，如果视它们为法外政体，它们会冷笑待之，其统治者认肯某些完备性学说，它们所建立的宗教或哲学观点有着无视地域限制的合法性权威；西班牙、法国和哈普斯堡王国都曾在某些时期依其意愿统辖了欧洲或世界的大部分地区，^[47]它们希望传播真正的宗教和文化，寻求统治权和荣耀，但并不在意财富和疆土。对于这样的社会只能靠力量的平衡来遏制，平衡一旦打破或出现动荡，所谓的战争霸权理论就要大行其时。^[48]

那么，守法社会——自由的和等级的——应当尽力和法外的扩张性政体建立妥协，如万民法所允许的那样来捍卫本社会的完善。这种形势下，守法社会与法外政体同存于一自然状态中，守法社会负有使它自身及其它社会健全存在的义务，而在从属于法外政体——并非从属于其统治者与权贵——时，也负有对民族健全存在的义务。这些义务并不完全同等，最重大的义务是去考虑那些更长远的目标，并认定这些目标作为对外政策的首要指导。由此，反对法外政体的战争——其权利的唯一合法依据即是保卫秩序良好的民族社会，更严重的情形下则是保护隶属于那些政体的无辜民众，保护他们的人权。依照康德的理念而言，我们首要的政治义务即是摆脱自然状态，并使我们自己以及他人一起服从于理性和正义法律的统治。^[49]

3. 保卫秩序良好的民族只是首要且最紧急的任务。另一个长期目标则如万民法所指明的，是使所有社会最终都尊崇该法律，都成为秩序良好的民族社会中充分自立的成员，这样才广

泛地保障了人权。怎样做到这一点，是对外政策中的问题；这需要政治智慧，其成功部分地还得靠运气。政治哲学由此需要增加许多内容，我在这儿斗胆提出一二。

由于秩序良好的民族要达成上述的这一长期目标，它们就应在自身建立起新的制度和实践方式，如某种联合中心、向其它政体表达一般意见和政策的公共论坛。这既可在联合国这样的机构内进行，也可以分开来做。由此，秩序良好的民族可就某些问题形成某种联盟。这一联合中心可用于制定或阐述秩序良好的民族的意见，它还可以向公共舆论披露压制性和扩张性政体的非正义的残忍制度以及对人权的侵犯。

即使这些政体不尽符合这些批评，但由于这些批评的基础是一种合理且根据纯正的万民法，就难以简单地把它们视为自由的或西方的而轻松打发掉。随着时间的推移，秩序良好的民族应迫使法外政体改弦更张；但光凭此还不够有力，还需要坚决取消所有的军事援助、经济援助及其它合作；更甚者，秩序良好的民族不应允许法外政体作为有良好声誉的成员加入其具有共同利益的合作实践当中。

七、非理想理论：不利状况

1. 简单谈谈第二种非理想理论：不利状况。我由此指的是这样的社会状况：缺乏使秩序良好的社会成为可能的政治与文化传统，人力资本及技能、资源、物质与技术的缺乏。我们知道，在不从理论中，诸秩序良好的社会目标是怎样使法外国家进入到秩序良好的民族社会之列的。我们前面提到的历史上法

外社会的例子并不处于不利状况，诸如缺乏资源、物质与技术或人力资本与技能；恰恰相反，它们当时都位于政治和社会先进、经济发达的社会之列，这些社会的毛病在于其政治传统，在于其法律、财产及阶级结构的内在制度中，还在于其拥有的信仰与文化，而要接受一个合理的万民法，这些情况就得改变。

同样，我们要问：不利状况的非理想理论所要确定的目标是什么呢？答案很清楚：负有不利状况的每一社会最终应被抬升到能够使秩序良好的社会得以可能的状态水平。

2. 一些学者已经提出了差异原则以及另一些关于分配正义的自由原则来对付这个问题，并在民族社会中按照经济不平等的程度来进行调控。^[50] 而我认为差异原则在民主社会中对于国内正义是有理据的，但我以为，要解决各社会之间的不利状况这一普遍性问题，该原则很难行得通。首先是因为它属于民主社会的理想理论，不适合用于我们现在的情况。更重要的是，在民族社会里，有各种不同社会存在，它们并不全都能理智地接受任何特定的关于分配正义的自由原则；即使不同的自由社会也因其国内制度采取不同的原则。由此，等级社会拒绝所有有关国内正义的自由原则，我们很难设想它们会发现可以接受的原则来处理民族间的关系。所以，在我们关于自由的万民法的建构中，国内分配正义的自由原则难以普遍化，难以用来解决有关不利状况的问题。

明确这一点意味着这样的事实，在一种建构主义的观念中，适用于国内正义的原则要大体上用于调整民族社会中的不平等是没有理由的。正如我们开篇所言，每一主题——无论是制度还是个人，或是一政治社会还是由各政治社会所组成的社

会——都各由其自身特定的原则所统辖。这些原则的意味必须从一个正确的起点并由一套贴切的程序推演出来。我们要问，如何推动那些有理性的代理者？合理地与他者相处，并在各种适于问题主体的可行理念和原则中进行果断的抉择——既然问题和主体都各不相同——呢？那么得出的理念和原则也就各有差异，所产生的整个程序与原则（正如以往的那样）就只能经过应有的反思才可接受。

3. 尽管难以采纳分配正义的自由原则来处理不利状况，但我们不能说秩序良好且更富足的社会对那些处于不利状况的社会就没有义务和责任。理想的民族社会观念是，秩序良好的社会认肯了大方向，所有社会则按照应有的过程去达到或经过援助达到那使秩序良好的社会成为可能的状态水平。这意味着人权将广泛得到肯定的维护，基本的人类需要得到满足。这样，援助义务的基础就不是某些分配正义的自由原则。进一步说，它应是民族社会本身要组成秩序良好的社会这一理想观念，如我所说过的，其中各民族都是民族社会中自立且充分的成员，有能力负起其政治职责并维持得体的政治和社会制度。^[51]

在此，我不想讨论具体该怎么做，国与国之间提供经济与技术支援以作为可以承受的帮助是一个相当错综复杂的问题。再者，问题常常不是缺乏自然资源。许多社会的不利状况并非是缺乏资源，秩序良好的社会对此也很难有所助益，它的财富在别处：政治和文化传统、人力资本与知识、其政治和经济组织的能力。进而言之，问题大多在于公共政治文化的性质和宗教与哲学传统，这些都隐含在社会制度内。贫困社会中的巨大社会罪恶极可能在于强制性政府、腐败的权贵、由非理性宗教

所造成的妇女的屈从等，所有这些加上过量人口的后果都与社会经济能否像样地支撑下去有关。也许世界上还没有这样一个社会：其人民有理性且被合理地统治，他们的人口数量依其经济和资源合乎实际地得到规导，却不能拥有体面得当的生活。

这些一般的情形表明，问题的来源竟这样常见，即公共政治文化的根源在于社会背景结构当中。由此，富裕社会试纠其弊的义务和责任并没有减少，毋宁说是更困难了。我在此也不必再费神强调人权所能发挥的作用，以及其它各种援助的辅助作用——去节制强权政府、去克服权贵腐败并改善妇女的屈从地位，尽管这是个很缓慢的过程。^[52]

八、结论性的反思

1. 在本文中，我没有详尽讨论人权的哲学基础。不管如何称呼人权，人权都是权利的一个特殊层面，由于它在万民法的自由观念中的作用而被解释为秩序良好的自由社会和等级社会都可接受的。因这一理由，我们大致勾勒了如何在自由正义观念的基础上开出这种万民法。^[53]在此框架内，我已指出，任何政体要获准成为一个正当的民族社会中有良好声誉的成员，其必须具备的条件之一，是要尊重人权。一旦我们理解了这一点，理解了合理的万民法如何源于自由正义观念，且这种观念在其范围内是普遍的，那么，以下就极其清楚了：为什么人权的意味超出了文化和经济的界限，也超出了民族国家或其它政治单位的界线。就我们所探讨的另外两种情况来看，人权也确定了在合理的民族社会中宽容的限度。

关于这些限度，我们还可做以下观察：如果我们始于一个秩序良好的自由社会，它实现了一种平均主义的正义观念，如“公平的正义”那样，其社会成员仍会接纳其它自由社会——尽管其制度看来稍欠平等——进入民族社会。^[54]这一含义始于自由观念，却比“公平的正义”更为普遍。而对于秩序良好的平等社会中的公民来说，自己社会的政体就比其它社会的国内政体更为亲近相投。

这样的阐释就使宽容的范围放大了：合理性的尺度放宽了。^[55]我们在此考虑寻求的，不只是由自由社会来作为合理的民族社会之有良好声誉的成员。然而，当我们移居到其它一些社会时，会发觉它们的国内政体与我们的政体不那么投合或极不相吻合，这就造成了宽容的限度问题：这些限度何在？很明显，专制独裁的政体必定无效；同样，出于基本自由的理由，扩张主义国家导致宗教战争的恶果，也不能接受。秩序良好的政体的三项必要条件是：重视和平原则且不是扩张主义的；其法律体系在自己人民看来满足合法性的基本条件；尊重人权。我把这些条件设定为宽容的限度所在，它们指明了我们所不能践踏的最低限度。

2. 作为一个合理的民族社会中有良好声誉的成员，应满足上述三项条件，由此出发，我们探讨了当今及以往世界上存在的多种社会。万民法提供了判断任何现存政体之后果的基准。既然我们考虑到万民法是从自由正义观念中发展出来的，我们就必须反省：自由的万民法是否是种族中心主义的或仅仅是西方的？

对于这个问题，我们必须回顾在万民法的推演中，是否假

定自由社会是从自身的自由政治观点出发来引导其它社会，并把这一自由政治观点看作是完全正确的，遇上任何准则都能适用，且这样推演并不必然是种族中心主义的或单纯西方式的。但这样是否就表明，制定一个万民法的大纲都取决于自由社会所信奉的政治观念的内容呢？

关于这个万民法大纲，我们应注意到其与拒绝自由观念的宗教性及扩张性国家所理解的万民法之间的差异。自由观念对其它社会只要求它们能理智地同意而不是要它们处于服从的下属地位，更不是要求统治权。这一点很关键：万民法的自由观念并不要求秩序良好的等级社会放弃其宗教制度而采取某种自由制度。确实，在我们的勾勒中，我们假定传统社会将认肯万民法只包括自由社会，由于这一点，万民法只在这个范围内是普遍的。就算如此，万民法也只是要求其它社会在它们准备同所有其它社会建立一种平等关系或其政体准备接受自己人民眼中的合法性标准时，只接受那些为它们所能接受的东西。难道一个社会及其政体还能理智地期待除此之外的其它关系吗？

此外，自由的万民法也不能证明采取经济制裁或武力干涉迫使秩序良好的等级社会改弦更张的正当性，只要它们重视和平规则，其政治制度满足我们所考察过的那些基本条件就行。但如果这些条件遭到侵犯，某种外在压力将依情形及严重性而得到正当性的辩护。在这一点上，对人权的关注应该是自由社会和等级社会的对外政策中固有的组成部分。

3. 回顾我们的探讨过程，在勾勒万民法如何由关于权利和正义的自由观念中发展出来之外，更进一步的目标是：一当自由正义观念延伸至万民法，就应考虑适于更广泛的世界社会的

政治自由主义的可能性。我们尤其要探询：在此情况下，对非自由社会的宽容应采取何种形式？尽管在一合理的民族社会中，专制独裁的政体不能被接纳为有良好声誉的成员，但也难以合理地要求所有政体都成为自由的。如果那样的话，万民法本身也就没有表达出自由主义固有的对有秩序社会的其它理性方式的宽容原则。一自由社会尊重其它由完备性学说组织的社会，支持其政治及社会制度达成特定的条件，以引导该社会去坚持合理的万民法。

关于这一结论，我不打算再作论证。很显然，如果其它非自由社会尊重特定的条件，如第四节所讨论的那三项条件，它们将在一个由合理的万民法所统辖的民族社会中作为有良好声誉的成员而被自由社会所接受。这样，就没有任何政治上的理由对这些非自由社会采取武力干涉、经济或其它形式的制裁，以迫使其修正制度。自由社会的批评意见将和这些非自由社会的完整及公民自由权充分一致。

4. 万民法表达了怎样的对其它社会的宽容观念呢？它如何与政治自由主义相关联？从道德上说，自由社会是否就优于等级社会？如果所有社会都是自由的，这个世界是否更好呢？那些持有某种完备性自由观点的人可能会这样认为。但是，这种意见并不能支持下述主张：即，去肃清非自由政体的世界。就算这是正当的，也没有任何政治上可以如此去做的操作性力量。这情形类似于国内状况中对其它的善的观念的宽容。持有某种完备性自由观点的人会说，要是其他人也持同样观点的话，自由社会就会被看作是更好的社会。但是，在一种更广泛的信仰和说服力的背景下，上述判断却是错误的，因为其它学说会起

到一种平衡作用，并赋予社会文化某种特有的深度与繁荣。关键在于，声称某一特殊的完备性观点的优越性只能充分地与其声称某一政治正义观相协调，而非强加于后者之上。政治自由主义本身也当如此。

政治自由主义表明，在自由民主政治的意义上，完备性学说有其局限性：基本性的立宪问题和关涉到基本权利和自由的事务都应由一种公共的政治正义观念来解决，由自由政治观念——而非更宽泛的学说——来作范例。民主社会的多元论——这一多元论作为人类理性在自由制度运作下的结果，看来是最好的，且只能靠国家权力的抑制性运作才能完成——确认这样的公共观念及其所支持的基本政治制度才是适合于我们社会统一的最合理基础。

万民法，如我所勾勒的，不过是关于秩序良好的民族政治社会的相同观念的延伸。因为这一法律若要解决基本的立宪问题及社会中产生的基本的正义问题，它就必须立足于公共的政治正义观念之上，而不是立足于某一完备性宗教学说、哲学学说或道德学说之上。我已大致勾勒出这一政治观念的内容，并试图解释它如何被秩序良好的社会——自由社会和等级社会——所认可。除非作为某种权宜之计的基础，扩张性的宗教社会不会认可它；但从原则上说，在这种情况下没有任何和平的解决办法，只能是，要么一方得胜，要么双方都耗尽力气，陷入无奈的平和。

注 释

[1] John Rawls: *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass. 1971). “Law of Peoples”源于传统的“*ius gentium*”，（国际法）我所用的涵义最近于

“*ius gentium intra se*”。（在其范围内的国际法）这一短语中该短语的意思。由此意思，它表明各民族人民的法律中共通的东西。对此可参见 R. J. Vincent: *Human Rights and International Relations* (Cambridge, 1986), p. 27。把各族人民的法律看作一个核心，并把这些法律和与之相适的正义诸原则结合起来，就会给出一种与我对万民法的应用相关的意义。[“*ius gentium*”是罗马法中的语汇，指罗马人为异邦人订立的法律，异邦人并不包括敌邦人。进一步的详细论述可参看意大利的罗马法学家朱塞佩·格罗索的《罗马法史》（黄风译，中国政法大学出版社，北京，1994）第 238 页至第 240 页及索引中相关各条。——中译者注]

- [2] 一种政治的正义观念具有以下三个特征：（1）它能够适用于基本的政治、经济和社会制度，对于国内社会而言，是指能够适用于其基本结构；对于当前状况而言，则是指能够适用于各政治民族所组成的社会的法律与实践；（2）它独立于任何特殊的完备性宗教学说、哲学学说或道德学说之外，尽管它有可能源于或牵涉到某些学说，但它并不通过这种方式制订出来；（3）它的内容是由一些确定的基本理念的术语来表达的；这些理念看来是暗含于一个自由社会的公共政治文化之中的。参见 Rawls: *Political Liberalism*, New York, 1993, pp. 11—15.
- [3] 该处及下面两段，我利用的是我以下文章的第一节，“The Basic Structure as Subject”，载于 *American Philosophy Quarterly*, 14 (Apr. 1977): pp. 159—165。
- [4] 有关于此的一个详尽例子是指四阶段次序的情况：原始状态、制宪会议、立法机关、法庭，见 Rawls: *A Theory of Justice* pp. 195—201。更简要的陈述见 Rawls: *The Basic Liberties and Their Priority* 收于 *The Tanner Lectures on Human Values* , ed. Sterling M. McMurrin, 13 vols. to date (Salt Lake City, Utah, 1980—), 3 : 55。
- [5] “万民”[peoples]，我指的是民众及其依托乃是一法人团体，由其政治制度所组织，这些政治制度确立政府的权力。在民主社会中，民

众乃是公民；在等级社会或其它社会中，他们是成员。[按罗尔斯的限定，我们把 *peoples* 译作“万民”，但也依上下文酌情译为“民族”。——中译者注]

- [6] 见 Rawls: *A Theory of Justice*, p. 376。此过程在那儿有非常简略的描述。
- [7] 对克劳塞维茨不多谈几句会有失公允。对他来说，战争的目的还包括某种节制性的道德目的，这样，战争的目的才会是捍卫民主社会，反对专制政体，有如第二次世界大战那样。在他看来，政治学的目的并不是战争理论中的一部分，尽管它们一再出现，并对战争的进行有相当影响。关于此，请参看 Peter Paret (彼特·帕雷特) 有意味的评论：“Clausewitz”，载于 *The Maker of Modern Strategy: From Machiavelli to the Nuclear Age*, ed. Peter Paret, Gordon A. Graig, and Felix Gilbert (Princeton, N. J., 1986), pp. 209—213。文章的论点鲜明地标举出“*raison d'état*”[干涉的理由] 这点为腓德列大帝所景从。参见 Gerhard Ritter, *Ferdrick the Great*, trans. Paret (Berkeley, 1968) 第 10 章和第 197 页的陈述。
- [8] Charles R. Beitz 在其 *Political Theory and International Relations* (Princeton, N. J., 1979) 第 2 部分中把这些权力的特点归属于他所说的国家的道德性。他论证说，它们依靠于个人与国家之间一种误置的类比。
- [9] 参见 Stanley Hoffman, *Janus and Minerva: Essays in the Theory and Practice of International Politics* (Boulder, Colo, 1987)。
- [10] 注意：“我和你”是自由民主社会中“此时此地”的同样的公民，讨论中的自由正义观念乃由此推出。
- [11] 在此，“你和我”乃是自由民主社会的某些公民，而且各不相同。
- [12] 康德写道：“国际法的理念预先假定有许多互相独立的毗邻国家的分别存在，尽管这一状态本身就已是一种战争状态了（除非有一个各国的联合体来阻止敌对行动爆发）；可是理性地看，就是这样也要胜于各个国家在另一个凌驾于一切之上、并且朝着大一统君主

制过渡的权力之下合并为一体，因为法律总是随着政权范围的扩大而越发丧失它的分量，而一个没有灵魂的专制政体在它根除了善的萌芽之后，终于也将沦入无政府状态”。（“Perpetual Peace”，trans. Lewis White Beck, Indianapolis, 1957, p. 31）[此处译文依照何兆武先生的翻译，并略有改动。参见《历史理性批判文集》商务印书馆，1990 年第 126 页。——中译者注] 。对大一统君主制的这种态度也为 18 世纪其他作者所具有。参见 David Hume, “Of the Balance of Power”, *Essays Moral, Political, and Literary*, ed. Eugene F. Miller (1752; Indianapolis, 1987) pp. 332—341. F. H. Hinsley 还提到孟德斯鸠、伏尔泰和吉朋，见亨氏著：*Power and the Pursuit of Peace: Theory and Practice in the History of Relations between States*. (Cambridge, 1967), P. 162 。在第四章他对康德的观点有建设性的探讨。另可参看 Patrick Riley, *Kant's Political Philosophy* (Totowa, N. J. , 第五六章。Thomas Nagel 在其 *Equality and Partiality* (New York, 1991) pp. 169—174 中对同一结论给出了强有力的支持理由。

- [13] Terry Nardin 在其 *Law, Morality, and the Relations of States* (Princeton, N. J., 1983) p. 269 中强调这一点。
- [14] 一个显著的例子即 1860 年至 1861 年美国南部是否有权利脱离联邦。由上述检验看来，它没有这一权利，因为它脱离之后将使其内部奴隶制持久存在下去。这和任何侵犯人权的行爲一样严重，它殃及的几乎是其整个人口的半数。
- [15] “基本需要”，大意是指公民要利用其权利、自由及其社会中的机会时必须满足的东西，这包括经济手段，也包括制度性权利与自由。
- [16] 边界是历史地设定的，由这一事实出发并不能推断说，万民法中边界的作用不能得到证明。比如，美国某些州的边界是历史地设定的，但这无论如何都难以表明应该肃除联邦体制，也不能说固定这些边界就是固定一些错误。问题在于，联邦体制中这些州所关涉的政治价值与一个中心体制所关涉的价值相比较，其地位如何。答案

可由这些州的功能与作用得出，即，它们所关系的政治价值是作为亚团体，不论其边界是怎样的或应是怎样的、也不论其边界是应扩展还是应收缩。

- [17] 这一点表明，一个民族至少有某种合格的权利去限制移民。关于这些合格性会是怎样，我在此暂置不论。
- [18] 参见 Rawls：“The Domain of the Political and Overlapping Consensus”，*New York University Law Review* 64 (May 1989) :sec. 7。
- [19] 参见 Jack S. Levy，“Domestic Politics and War” 载于 *The Origin and Prevention of Major War*, ed. Robert I. Rotberg and Theodore K. Rabb (Cambridge, 1989), p. 87。Levy 提到某些历史研究已经证实了 Melvin Small 和 J. David Singer 在“ The War-Proneness of Democratic Regiems ,1861 — 1865 ”, *The Jerusalem Journal of International Relations*, 1 (Summer 1976):50—69 中的发现。
- [20] 参见 M. W. Doyle 分成两部分发表的文章：“Kant, Liberal Legacies and Foreign Affairs” 载于 *Philosophy and Public Affairs*, 12 (Summer and Fall, 1983), 205—235, 323—353 。有关根据的概述在第一部分，pp. 206—232, Doyle 写道：“（基于有关自由原则及制度的国际含义之上的）有共同敬意的这些协定，已经形成自由民主国家间关系的合作性基础，这种自由民主有着非凡的影响。虽然自由国家曾陷入与非自由国家的无数战争中，但按宪法保障，自由国家还从未卷入与另一自由国家的战争。当然，要宣称这样的战争是不可能的尚无把握，但初步的根据正表明，在自由国家之间有一种反对战争的有意味的预先安排。”（第 213 页）
- [21] 在这些研究中，民主的众多定义可与 Levy 提到的 Small 和 Singer 的文章中内容相比较：“(1) 有规则的选举和反对党的自由参与，(2) 至少 10% 的成年人口能投票，(3) 一个控制行政部门或分享行政部门同等权力的议会” (Levy 注 [19] 所摘引文，第 88 页)。我们对自由民主政体的定义较之更好一些。

- [22] 我在此参照了 Philip Soper 的 *A Theory of Law* (Cambridge, Mass., 1984) 尤其是第 125—147 页。Soper 认为, 一个法律体系和一个仅由强制执行的命令构成的体系不同。正如我前述指出的, 法律体系必须诉诸全体社会成员的道德义务和责任, 法官及其他官员必须真诚合理地相信法律是由共同善的正义观念所引导的, 这一正义观念的内容是将道德的约束性义务加诸所有社会成员身上。但我在此只是随意地提到 Soper 的一些观点, 并无解释其思想的意图。正如本文所表明的, 我的目的在于指明一种正义观念, 虽然不是自由的, 却使得那些由其规导的社会仍具有某些特点, 并具有与合理万民法相联系的政治社会中的每一成员所必需的道德立场。然而, 在理解这第二个条件时要谨慎。对于 Soper 来说, 它是法律体系定义中的一部分, 它是一组规则, 并成为法律体系必须满足的条件。可参见前引 Soper 的同名书, 第 91—100 页。在这一点上, 我和 Soper 不一致, 但鉴于他强有力的说明, 我也不反对这种想法。我只是对之暂不考虑, 而将这个条件作为实际道德原则, 它可以解释为自由正义观念所引出的万民法中的一部分。因此我避免了在法律定义中长期争议的法理学问题。而且我不必去论证内战前的南方是否有一法律体系。在这些观点上, 我大大受惠于 Samuel Freeman。
- [23] 同 *Ibid.*, P. 118, 112。
- [24] *Ibid.*, P. 141。
- [25] 见 Henry Shue, *Basic Rights : Substance, Affluence, and U. S. Foreign Policy* (Princeton, N. J., 1980), p. 23。Vincent 在其 *Human Rights and International Relations* 一书中也和 Shue 一样, 将生存权解释为含有某些最低的经济安全, 并且两人均认为生存权是基本的。人们必须承认这一点, 因为任何自由权利的合理及理性运用、以及财产权的合理使用, 总是要求具有某种普遍通用的经济手段。
- [26] 关于自然正义法则的论述, 见 H. L. A. Hart, *The Concept of Law*

(Oxford, 1961), p. 156.

- [27] 人们也许会有疑问：为什么否认完全且平等之良心自由的宗教学说或哲学学说并非不合理呢？我当然不是说它们是合理的，但它们也并非完全不合理。我认为，应该在合理或完全合理和完全不合理这两者之间留有余地，前者要求完全且平等的良心自由，后者全盘否定之。允许一定的良心自由但又不完全允许，这种学说正处于前后两者之间，它不是完全不合理的。关于这一点见我的 *Political Liberalism*, pp. 58—65.
- [28] 关于这一点的重要性，见 Judith Shklar, *Ordinary Vices* (Cambridge, Mass., 1984)，她提出她所说的“恐怖的自由主义”。尤其参阅该书导论、第一章和第六章。她曾称这种自由主义为“永远少数”的自由主义（Shklar, *Legalism: Laws, Morals, and Political Trials*, Cambridge, Mass., 1964, p. 224）。
- [29] 在作出某些限制之后，自由社会也必须准许该权利。
- [30] 这些并不是我所指的政治正义观念；参见前述注 [2]
- [31] 此处“你和我”是各等级社会成员，但又各不相同。
- [32] 在此，我要感谢纽约大学的 Lea Brilmayer 向我指出，在万民法的一份早期草稿中，我没有令人满意地陈述这些条件。
- [33] Brian Barry 在其意蕴丰富的著作 *Theories of Justice* (Berkeley, 1989) 中，讨论了这样做的优点。参见该书第 235 页。由此，对于我有关万民法的分配正义原则的观点——是由他得出的，他有若干严肃的反驳意见。我在此对于这些重要批评暂不置辞，但下面提到的问题正与这些批评有关。
- [34] 一旦我们考虑到组成地区协作或某种联邦的社会集团，如欧共体或前苏联共和国联盟，我们就进入到第三乃至更后的阶段。对于可见的未来，这是自然而然的：世界社会乐于以特定的制度组成像联合国这样的联盟；甚至对世界上的所有社会都可以这样说。
- [35] “公平的正义”正是这样一种理念。依照我们的设想，其它更普遍的自由正义理念也符合同样的描述。至于第三节第一部分的第一个

段落提到的，它们缺少“公平的正义”的三个平等性要素对此并无影响。

- [36] 然而，仍有一些差异。本节讨论的三个条件看来是一社会在合理的民族社会中成为有良好声誉的成员之必要条件；但许多具有不同正义观念的宗教学说或哲学学说也能导致满足这些条件的制度。在明确合理的万民法时，具有这样制度的社会也被看作是秩序良好的。然而，这些条件并没有说明我所指的政治正义观念（见前述注[2]）。由此，我假定某社会的共同善的正义观念可被理解为其完备性宗教学说或哲学学说中的一部分。而且，我并不暗示这样的正义观念是建构主义的，我甚至断言它不是。这三个有关合法性的条件在一种社会契约论点内能否建构其自身，这是另一个问题，在此我置之不论。关键在于，这些差异并不影响本文的主张，并不影响两个领域中以同样方式得到证明的正义诸原则与正义诸理想。
- [37] 我在此取自于 Thomas M. Scanlon 在“ Human Rights as a Neutral Concern ”一文中富有启发的探讨。该文载于 *Human Rights and U. S. Foreign Policy*, ed. Peter G. Brown 和 Douglas Maclean (Lexington, Mass. 1979) pp. 83—92。
- [38] Scanlon 强调这一点，见上注所引文章，第 83 页, 89—92 页。这与我们第六七节的考虑有关，即对人权的支持应该是诸秩序良好的社会对外交事务中的一部分。
- [39] 见 R. J. Vincent, “The Idea of Rights in International Ethics”, *Traditions of International Ethics*, ed. Nardin and David Maple (Cambridge 1992) , pp. 262—265。
- [40] 见 G. W. F. Hegel, *The Philosophy of Right* , trans T. M. Knox (1821 ;Oxford, 1942) , sec. 308。
- [41] “理性的” [rational] 在此的含义更近于“合理的” [reasonable] 而不意味着我所用的“理性的”一词。德文词汇在此是 vernünftig, 在德国哲学传统中，它据有理性的充分力量。该词远不同于经济学家所用“理性的”一词。对应于此的德文词汇是 zweckmässig 或 ra-

tionnell。

- [42] 黑格尔在某些权利——实际上是个人权利上的观点有些缠杂。他认为，生存权、安全保障和（个人）财产立基于人格（personhood），而良心自由来自于具有主体性自由的道德主体。我得益于 Frederick Neuhouser 就这些问题和我作的讨论。
- [43] 见 Keith Thomas, *Man and Natural World: A History of the Modern Sensibility* (New York, 1983)。关于对动物及自然界态度的历史态度，他有一说明。
- [44] 见 Shklar 在其 *American Citizenship: The Quest for Inclusion* (Cambridge, Mass., 1991) 对此的启发性讨论，以及她对奴隶制历史意义的强调。
- [45] 仔细辨析各种国际宣言所列举的人权的那些权利，我们就能澄清关于人权的这一事实。1948 年联合国世界人权宣言先由第 3 条和第 5 条阐明了恰当的人权：“人人都享有生存权、自由权和人身安全保障权”，“任何人都不容加以酷刑，或施以残忍非人道或侮慢之待遇或处罚”。除了某些悬疑问题有待解释之外，第 3 条至第 18 条都可归于恰当的人权之列。之后是明显此类权利含义的人权，它们是由特别协定而描述出的极端情况，如种族灭绝（1948 年）种族隔离（1973 年）。这样两个层面构成了人权。其它宣言，通过陈述自由的志向而将这些权利描述得更加贴切，如第 1 条：“所有人生来自由，并具有平等的地位和权利，他们被赋予以理性，与他人友善相处。”（联合国大会：《世界人权宣言》，1948 年；纽约，1962 年 第 34 页）其它条款预先假设了某些特别的制度，诸如第 22 条社会安全的权利、第 23 条同工同酬的权利。
- [46] David Luban, “The Romance of the Nation State”, *Philosophy and Public Affairs* 9 (Summer 1980): 396; quoted in Nardin, *Law, Morality, and the Relations of States*, p. 240.
- [47] 关于这一点见 Ludwig Dehio, *The Precarious Balance* (London, 1963)。

- [48] 见 Robert Gilpin, “The Theory of Hegemonic War”, 载于 *The Origin and Prevention of Major Wars*, pp. 15—38。
- [49] Kant, *The Theory of Right*, pt. 1 of *The Metaphysics of Morals*, in *Kant: Political Writings*, trans. H. B. Nisbet, ed. Hans Reiss, 2d ed. (Cambridge, 1991), sees. 44—61.
- [50] Beitz 提出这样的主张, 并有大段探讨。见其 *Political Theory and International Relations*, pt. 3。《正义论》第 75—82 页定义了差异原则。我在此之所以不讨论这个原则, 是因为如本文所说的, 我相信所有自由的分配原则都不适合我们正考虑的情况。
- [51] 万民法赞同 Beitz 的大部分观点。看来他把诸社会间的差异原则考虑为: “资源的再分配原则, 给予每一社会一个公平的机会去发展正当的政治制度和满足其成员基本需要的经济能力”, 这种资源再分配原则“给资源贫乏的社会中的人们提供了信念, 以表明他们的困境并不能阻止他们去实现足以支持社会制度和保障人权的经济条件”(见 Beitz 同上引书, pp. 141—142)。万民法接受 Beitz 关于正当制度、确保人权和满足基本需要的目标。但如我在下一段落所提示的, 人们的福利更多地受到腐败不良的政治文化的威胁, 而非资源贫乏。驱除这一霉运的唯一原则是促成所有万民的合理的政治传统和文化, 以使能够维护确保人权的政治和社会制度。也正是这一原则能给出协助的义务和责任。为此目的, 我们不需要一个关于分配正义的自由原则。
- [52] Amartya Sen 关于饥荒的著作显示了坚持人权会对此有所助益。他的著作 *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation* (Oxford, 1981), 通过对历史上四个熟知情形(1943 年的孟加拉、1972—1974 年的埃塞俄比亚、1972—1974 年的萨赫勒地区和 1974 年的孟加拉国)的经验研究表明, 粮食减产并不一定是饥荒的主要成因, 也不是成因, 甚至根本没有出现粮食减产。但有时它确实是饥荒的重要成因, 如 19 世纪 40 年代的爱尔兰和 1959—1961 年的中国大陆。在 Sen 研究的情况中, 尽管出现了粮食生产的下

降，这也不足以给一个关心其所有人民健全存在的体面政府带来饥荒，在此，通过公共制度所提供的具有替代性资格的一个合理机制还会发挥作用。Sen 说：“饥荒是经济灾难，而不只是粮食危机。”（上书，第 162 页）那些众所周知的历史上的例子都暴露出政治和社会结构上的弊病以及安排适当政策去解救粮食短缺后果的失败。然而，如果没有机制去补救失业者收入的损失，任何现代西方民主国家也难免出现大规模饥饿。如果情况是可预防的，但政府仍由其人民挨饿，这就是对人权的践踏，我们所描述的秩序良好的政体就决不会允许这种事情发生。那么，坚持人权就能对一个体面政府和一个体面的民族社会的运作施加压力。Sen 和 Jean Drèze 的书 *Hunger and Public Action* (Oxford, 1989) 主张这些论点并强调民主政体在妥善处理这些问题上的成功。见他们的总结陈辞，该书第 257—279 页。我设想本文所确定的秩序良好的等级社会也同样如此。并请参看 Partha Dasgupta, *On Well-being and Destitution* (Oxford, 1993) 第五章。

- [53] 既然在此建构的万民法也被秩序良好的等级社会所接受，为什么仍说此万民法是自由的呢？这是因为万民法乃由国内的自由正义观念的扩展所提出；见前述第一节第一部分。我不想否认，由秩序良好的等级社会所具有的正义观念也能推出万民法，且其内容会与此相同，但目前我对此不作讨论。我只是希望所有秩序良好的等级社会中都具有这样的正义观念，对于万民法来说，这不啻更广泛也更强有力的支持。
- [54] 三个平等要素是平等政治权利和自由权的正当价值、机会的正当平等以及差异原则。这些都可由《正义论》的阐明来获得理解。
- [55] 在国内情况中，我们也被导向了类似的时尚说法，把诸多完备性学说考虑为合理的；而出于我们自身的情况，我们也许以为这些学说不值得认真对待。见 Rawls: *Political Liberalism*, pp. 48—53。

米歇尔·福科 著 汪晖 译

什么是启蒙？

1 今天，当一家期刊向它的读者询问一个问题时，它是为了就一些每个人都有自己的现成看法的主题收集意见；几乎没有得到任何新的看法的可能性。在 18 世纪，编辑们更愿意就一些尚未解决的问题征询公众的意见。我不知道这种实践是否更有效：但无疑更有趣。

无论如何，与这种风尚相一致，1784 年 11 月，一家德国期刊，《柏林月刊》（*Berlinische Monatschrift*），发表了对于这个问题的回答：什么是启蒙？回答者是康德。

这或许是一个简短的文本。但它对我来说似乎标志着进入有关一个问题的思想史的合适路径，这个问题现代哲学一直无法回答，但也从未设法摆脱。这是一个两百年来以各种形式重复的问题，从黑格尔，中经尼采或马克思，直到霍克海默尔或哈贝马斯，几乎一切哲学都未能成功地面对这同一问题，无论直接还是间接地那么，什么是我们称之为启蒙和至少部分地决定今天我们是谁、我们思考什么、我们做些什么的事情呢？设想《柏林月刊》仍然存在并正在问它的读者这个问题：什么是

现代哲学？或许我们可以带着回声地答到：现代哲学就是这样一种哲学，它正在试图回答这个两世纪前如此鲁莽地提出的问题：什么是启蒙？

让我们就康德的文本花些时间。它引起注意有一些原因。

(1) 对同一问题，莫斯·门德尔松 (Moses Mendelssohn) 仅于两月前在同一刊物上给予回答。但康德在写作他的文章时尚未读到门德尔松的文本。可以肯定，德国哲学运动与犹太文化的新发展相遇并非始于这个确切时刻。与莱辛 (Lessing) 一道，门德尔松在大约三十年的时间里一直处于那个交叉路口。但直到此时，为德国思想中的犹太文化找到一席之地——莱辛在《汉堡剧评》中曾经做过尝试——或者，证明犹太思想与德国哲学面对同样的问题，一直是一个问题这就是门德尔松在他的《Phädon；或，论永恒》中所做的事情。由于这发表于同一刊物中的两个文本，德文 *Aufklärung* (启蒙) 和犹太语 *Haskala* 意识到它们属于同一个历史；它们正在试图证明他们由此而来的同一个进程，这或许是一种宣布接受一个同一命运的方式——我们现在知道，这把我们引向什么戏剧。

(2) 但还有一些别的，就其本身和在基督教传统内部，康德的文本构成了一个新的问题。

这肯定不是头一次，哲学思想一直试图对自己的时代作反省。但细细说来，我们可以说，直到那时为止，这种反省采取了三个主要形式。

a. 现时 (Present) 可以这样被表述 即它隶属于这个世界的一个特定时代，通过一些内在的特点而与其它时代互相区别，

或由于一些戏剧性的事件与其它时代分离开来。因此，在柏拉图的《政治家》中，对话者认识到他们属于这个世界的诸多革命中的一个，在这个革命中，世界正在倒退，并伴随着所有可能随之而来的否定性的后果。

b. 现时可以在这样一种企图中被质询，即试图在自身中辨认正在到来的事件的预兆。这里，我们可以拥有奥古斯丁可能提供范例的一种历史诠释学原理。

c. 现时也可以被作为朝向新世界降临的过渡时刻来加以分析。那就是维柯在《新科学》的最后一章中所描绘的。他眼中的“今天”是一个“完全的人性……经由各个民族而广泛扩展，因为一些伟大的君主君临这个人民的世界”；它也是“欧洲……由于这样的人性而光芒四射，这种人性充分地体现在各种善事之中，这些善事是为人类生活的幸福而创制的。”^[1]

现在康德提出启蒙问题的方式完全不同：它既不是一个人们所归属的世界时期，也不是可以察知其预兆的事件，也不是一个最终成就的降临。康德界定启蒙的方式几乎完全是否定性的，它是作为一个 *Ausgang*，一个“出口”（Exit），一个“出路”（wayout）而被界定的。在他的别的论述历史的文本中，康德偶尔提出起源（origin）的问题，或者界定一个历史过程的内在的目的论。在论启蒙的文本中，他只处理当代现实的问题他不试图在一个整体性（totality）的或未来结果的基础上理解现时。他在寻求差异：是什么差异使今天与昨天不同？

(3) 我在此不对这个文本进行细节的分析，无论怎样简短，这个文本并不总是非常清晰的。如果我们要理解康德怎样提出“现时”（present）的哲学问题，我将简要地指出三四个对我来

说重要的特征。

康德立即指出了这个作为“启蒙”特征的“出路”是一个把我们从“不成熟”状态释放出来的过程。所谓“不成熟”，他指的是一种我们的意志的特定状态，这种状态使我们在需要运用理性的领域接受别人的权威。康德给了三个例子，即当一本书取代了我们自己理解时，当一个精神导师取代了我们的意识时，当一个医生为我们决定饮食时，我们处于“不成熟”状态。（即使这个文本没有清楚地说明这一点，让我们暂且记住，这三个评论的标记是易于认识的。）在任何情况下，启蒙被这些先在关系的限制所规定，这些先在关系与意志、权威和理性的运用相关。

我们也必须注意到康德以一种相当含混的态度表述这个“出路”。他形容它是一个现象，一个正在进行的过程；但他也把它表述为一个任务和责任（义务）。从第一段起，他指明人本身应对他的不成熟状态负责。因此，这里的预设是人将能够从这种不成熟状态中逃离出来，仅仅依赖于人在自身中所引发的一种变化。意味深长的是，康德说启蒙有一个 *Wahlspruch*：现在 a *Wahlspruch* 是一个纹章上的题铭，一个人们可以识别的特征，而且它也是一个箴言，那是一个人给他自己并推荐给别人的一个指示。那么，什么是这个指示呢？*Aude Spapere*：“敢于去知”；拥有去知的勇气和胆量”。因此，启蒙必须被理解为既是一个人们集体地参与其中的过程，同时也是一个由个人完成的勇敢的行动。人由此成为一个过程的要素和动因。就他们参与其中而言，他们是这一过程中的演员；就人们决定成为这一过程的志愿者而言，这个过程发生了。

这里出现的康德本文中的第三个困难是他对“人类”（Men-

schheit) 一词的使用。该词在康德的历史概念中的重要性是周知的。我们是否理解为：整个人类都被卷入启蒙的过程之中？在那种情况下，我们必须把启蒙设想为影响地球上所有人民的政治和社会存在的历史性变化。或者，我们应当这样理解：它涉及到一种变化，这种变化影响到构成人类的本性的那些东西？但是，问题产生于知道变化是什么。这里又一次，康德的回答并非毫不含混。无论如何，在他的清晰的表象下，它是十分复杂的。

康德规定了两个人类逃离它的不成熟状态的基本条件。这两个条件同时是精神的和体制的，伦理的和政治的。

第一个条件是服从的领域和运用理性的领域被清楚地区分开来。康德用熟悉的表述来简要地描述不成熟状态的特征：“不要想，只是服从命令”；按他的理解，这是在军事规范、政治权力和宗教权威中通常使用的形式。人性只是在这样的时刻达到成熟，即它不再需要服从，而不是在如下时刻，即人被告知：“服从，那么你将如你所愿地明理”。我们必须注意，这里德文字是 *rasonieren*；这个词也被用于（康德的）“批判”，它与任何理性的运用无关，而只与理性的一种使用有关，在这种使用中，理性没有别的结果而只有它自己：*rasonieren* 就是为理性而理性 (*rasonieren is to reason for reasoning's sake*)。康德给的例子看起来是过分完美地三支鼎立的：一个人在付税的同时也能如他所愿地质疑纳税制度，这将是成熟状态的标志；或者，尽教区服务之责（如果一个人是一个牧师），同时又能自由地怀疑宗教的教义。

我们可以认为这里没什么与 16 世纪以来就有的意识的自由所表达的东西十分不同的东西：只要一个人服从他必须服从

的，他就有想其所想的权利。也就是在这里，康德开始用一种令人惊奇的方式作另一区分。他所谈的区别是理性的私的和公共的运用之间的区别。但他立即补充说，理性在其公共运用中必须是自由的，在其私人的运用中必须是顺从的。就其词意来说，这就是通常所说的意识的自由的反面。

但我们必须更为精确。对康德而言，是什么构成了理性的私人运用？它在哪个领域运作？康德说，当他是“机器中的齿”时，人就在进行理性的私人运用；那意味着，当人在社会中扮演一种角色或从事一种工作时，如作为一个士兵，作为一个纳税人，作为一个教区的负责人，作为一个社会公仆，所有这些都使得人类成为社会的一个特殊部分；他由此发现他自己处于一个被规定的位置，在这个位置上，他不得不运用特殊的规则、追随特殊的结果。康德不是质疑人民扮演了一个盲目的和愚蠢的服从者，而是质疑他们选择了将理性运用于这些规定情境；于是理性那时必须臣属于可见的特殊目的。因此，这里不可能有任何的理性的自由运用。

另一方面，当一个人只是为理性而理性的时候，当一个人只是作为一个理性的存在而思考（不是作为一个机器的齿）的时候，当一个人作为理性的人类的一员而思考的时候，那时，理性的运用一定是自由的和公共的。启蒙由此不仅仅是这样一个过程，在其中，个人发现他们自己的思想自由获得了保障。当理性的普遍的、自由的和公共运用相互重叠的时候，启蒙就存在了。

现在这就把我们引向第四个与康德的文本相关的问题。我们已经发现理性的普遍运用（与任何的私人的目的无关）是作为一个个人的主体自身的事情；我们也已经知道，这种自由的

使用如何以纯粹否定的方式而得以保障，这种否定的方式是经由对这种自由的挑战的缺席而完成的；但是，问题是那个理性的公共使用是如何被保障的？如我们所知，启蒙不必简单地被理解为影响整个人性的一个总体的过程；它不必仅仅被视为属于个人的义务：它现在是作为一个政治问题出现。在任何情况下，问题是了解理性的运用如何采取它所必需的公共的形式，当个人尽可能审慎地服从的时候，知的冒险性如何在光天化日之下运作。康德在结尾以一种不加遮掩的方式，向弗里德里希二世建议一种契约——一种可以被称之为具有自由理性的理性的专制的契约：自主的理性的公共的和自由的运用将是服从的最佳保障，然而条件是，必须被服从的政治原则本身与普遍的理性相一致。

让我们在此离开康德的文本。无论如何，我并不想造成这样的印象，即康德的文本建构了一种关于启蒙的合适描述；我认为，没有历史学家会对康德的文本表示满意，如果他们希望得到的是关于 18 世纪末的社会、政治和文化转型的分析的话。

不管怎样，基于它的具体特点，我并不想在康德的著作中将这个文本放在过分夸张的地位，但我相信强调这个短文与他的三大批判之间的联系仍然是必要的。事实上，康德把启蒙描述为人类运用自己的理性而不臣属于任何权威的时刻；就在这个时刻，批判是必要的，因为它的作用是规定理性运用的合法性的条件，目的是决定什么是可知的，什么是必须作的，什么是可以期望的。理性的非法运用导致教条主义和它治状态（heteronomy），并伴随着幻觉。另一方面，正是在理性的合法运用按它自己的原则被清楚规定的时候，它的自主性得到保障。在某个意义上，批判是在启蒙运动中成长起来的理性的手册，反

过来，启蒙运动是批判的时代。

我认为，划出康德的文本与他有关历史的其它文本的关系也是必要的。后者的大部分试图规定时间的内在的目的论和人类历史向之而行的目的地。现在，启蒙的分析——把历史规定为人类走向成人状态的过程——把当代现实与整个的运动和它的基本方向联系起来。但是，与此同时，它表明，在这个特定时刻，每个人是怎样以一种特定的方式对整个过程负责。

我所愿意建议的预设是，在某种意义上，这个小文本正处于批判性的反思与对历史的反思的交叉路口上。对康德来说，这是一个对他自己的事业的当代状况的反思。无疑，这并非第一次，一个哲学家在一个特定时刻为承担他的工作而陈述他的理由。但对我来说，这是第一次，一个哲家用这样如此贴近的、从内部进行的方式把他的工作的意义与对知识的尊重、对历史的反思和对特定时刻的独特分析联系起来，正是在这个特定的时刻他正在写作，也由于这个时刻他正在写作。正是在关于“今天”的反思中，我看到了这个文本的新意所在，这个“今天”是作为历史中的差异和作为从事特定哲学任务的“动机”而存在的。

于是，用这种方式来看，对我来说，我们可以认识一个出发点：人们可以称之为现代性的态度的纲领。

2 我知道现代性常常被说成是一个时代，或者，至少被说成是构成一个时代特征的一组特征；从它在日历上的位置看，在它之前，是多少有些幼稚或古旧的前现代性，在它之后，是莫测高深的和引起麻烦的“后现代性”。由此我们发现我们自己正

在问这样的问题：现代性是否构成了启蒙的后果和它的发展，或者，我们是否把它视为是与 18 世纪的那些基本原则的断裂或偏离。

回到康德的文本，我不知道我们是否可以把现代性想象为一种态度而不是一个历史的时期。所谓“态度”，我指的是与当代现实相联系的模式；一种由特定人民所做的志愿的选择；最后，一种思想和感觉的方式，也是一种行为和举止的方式，在一个和相同的时刻，这种方式标志着一种归属的关系并把它表述为一种任务。无疑，它有点像希腊人所称的社会的精神气质 (ethos)。因此，与努力区分“现代”与“前现代”或“后现代”相比，我认为试图找出现代性的态度——甚至从它形成开始——如何发现它自己与“反现代性的态度”的斗争是更为有益的。

为了简要地勾勒这种现代性的态度，我将选择一个必不可少的例子，即波德莱尔；因为他的现代性的意识被广泛认可为 19 世纪最敏锐的意识之一。

(1) 现代性经常被刻划为一种时间的不连续的意识：一种与传统的断裂，一种全新的感觉，一种面对正在飞逝的时刻的晕旋的感觉。当波德莱尔把现代性定义为“短暂的，飞逝的和偶然的”时，他就是如此。^[2]但是，对他来说，成为现代人并不在于认识和接受这个永久的时刻；相反，它在于选择一个与这个时刻相关的态度；这个精心结构的、艰难的态度存在于重新夺回某种永恒的东西的努力之中，这种永恒之物既不在现在的瞬间之外，也不在它之后，而是在它之中。现代性区别于时尚，它无非质疑时间的过程；现代性是一种态度，这种态度使得掌

握现在的时刻的“英雄的”方面成为可能。现代性不是一个对于飞逝的现在的敏感性的现象；它是把现在“英雄化”的意志。

我将限于讨论波德莱尔有关他的同时代人的绘画的评论。波德莱尔取笑这些画家，他们发现 19 世纪的服装极度丑陋，而只描绘古代的袍褂。但是，对波德莱尔来说，绘画中的现代性不在于把黑色的衣服画到画布上。现代画家是这样一种人，他能够表明黑色的外套是“我们时代必要的服装”，他知道怎样用这个时代的风尚证明我们时代特有的与死亡的本质的、永久的和无法摆脱的关系。“上装与外套不仅拥有了它们的政治的美，那是一种普遍品质的表达，而且拥有它们的诗意的美，那是这个公共灵魂的表达——一个沉默的送葬者的巨大行列（恋爱中的送葬者，政治的送葬者，资产阶级的送葬者……）。我们每个人庆祝一些葬礼。”^[3]波德莱尔用一种反语法来表明这种现代性的态度，这是极有意义的，因为它以一种戒律的形式来表达：“你无权蔑视现在。”

(2) 无须说，这种英雄化是反讽的。现代性的态度为了将飞逝的时刻保持住或永久化而把它当作神圣的。这一定不涉及将这个时刻当作飞逝的和有趣的古玩来收获。那将是波德莱尔所谓的旁观者的姿势。这些游手之徒、白痴、浪游的旁观者满足于睁着他的眼睛，用心于建筑一个记忆的贮藏室。与这些游手之徒相反，波德莱尔这样形容现代性的人：“他走开，急匆匆地追寻……非常肯定，这个人……——这个战士，怀抱积极的幻想、不停地穿越那个巨大的人性的荒漠——拥有较之一个仅仅是游手之徒的人更为高尚的目的，一个更为普遍的目的，某种不同于偶然的稍纵即逝的快乐的东西。他正在寻找那种你必

须允许我称之为‘现代性’的品质。……他把从时尚中抽取隐含在历史中的诗的要素作为他的工作。”波德莱尔引用艺术家康斯坦丁·盖斯（Constantin Guys）作为现代性的例子。在一个旁观者和一个古玩收集者的表象下，他一直是“最后一位徘徊于这些地方的人：那里可能是一束光，一个诗的回声，一种生命的颤动或者一曲音乐的和声；在那里，一种激情在他面前形成，在那里，自然的人和传统的人用一种奇特的美展示他们自己，在那里，太阳引发了那些堕落的动物的突发的快乐。”^[4]

但是，让我们别犯错误。康斯坦丁·盖斯不是一个游手之徒；在波德莱尔眼中，使他成为一个典型的现代画家的恰恰就是，当整个世界酣睡时，他开始工作，并使世界变形。他的变形没有导致现实的取消，而是构成了一种在真实的真理与自由的实践之间进行的艰巨的互动；“自然的”东西变得“比自然更为自然”，“美的”事物变得“更美”，个人的目标似乎“有了一种如同（他们的）创造者的灵魂那样的冲动的生命”，^[5]对于现代性的态度而言，现时的崇高价值是与这样一种绝望的渴望无法分开的：想象它，把它想成与它本身不同的东西，不是用摧毁它的方法来改变它，而是通过把握它自身的状态来改变它。波德莱尔们的现代性是一种实践，在这种实践中，对于什么是真实的极度的关切与一种自由的实践相冲突，后者对现实既尊重又违背。

（3）然而，对波德莱尔来说，现代性不是与现时的关系的一种简单的形式；它也是必须建立的与自己的关系的一种模式。现代性的审慎态度与一种必不可少的苦行主义相联系。成为现代人不等于承认自己是在飞逝的时间之流中；它将把自己作为

一个复杂的和艰难的思考的对象：用他的时代的词汇说，波德莱尔称之为 *dandysme*（指追求新奇的生活方式和特别的穿着的人——译者）。这里我不必详细地回忆著名的有关“粗俗的，世俗的，卑鄙的自然”的段落；关于人的不可或缺的对他自己的反抗；关于“典雅的教义”，它将一个较之最可怕的宗教更为专制的规则强加于“它的野心勃勃而又地位低下的信徒”；最后，在有关花花公子的苦行主义的那些段落，花花公子使他的身体、他的举止、他的感觉和激情，他的整个存在成了一件艺术作品。对于波德莱尔来说，现代人不是去发现他自己、他的秘密、他的隐藏的真实的人；他是试图创造他自己的人。这个现代性没有“在他自己的存在中解放人”；它迫使他去面对生产他自己的任务。

（4）让我作最后的一点补充。这个对于现时的反讽的英雄化，这个涉及现实的自由的变形游戏，这个对于自我的苦行主义的精心制作——波德莱尔没有想象这一切在社会自身中、或者在身体的政治中拥有任何位置。他们只能在另一个不同的地方被生产，这个地方波德莱尔称之为艺术。

我并不装着用这短短几行来总结启蒙这个发生在 18 世纪末的复杂的历史事件，或者在过去两个世纪中在各种伪装之下的现代性的态度。

一方面，我一直在试图强调一种哲学质疑的类型在什么程度上植根于启蒙——这种质询同时使得人与现时的关系、人的存在的历史模式和作为自主性的自我的构成成为问题。另一方面，我一直试图强调，可以连接我们与启蒙的绳索不是忠实于某些教条，而是一种态度的永恒的复活——这种态度是一种哲

学的气质，它可以被描述为对我们的历史时代的永恒的批判。我将乐意非常简单地勾勒这种精神气质。

A，否定的

(1) 首先，这个精神气质暗示对我所谓启蒙的“敲诈”的拒绝。我认为，启蒙，构成了一个具有特权的分析领域，它是一组政治的、经济的、体制的和文化的事件，我们迄今仍然在很大程度上依赖于这个事件。我也认为，作为在一束直接关系中将真理的进步与自由的历史相连接的事业，它构成了提供给我们思考的哲学问题。最后，正如我在涉及康德的本文时已经表明的，我认为它规定了一种哲学化的特定方式。

但这不意味着一个人必须“支持”或“反对”启蒙。更精确地说，一个人必须拒绝一切可能用一种简单化的和权威选择的形式来表述他自己的事情：你或者接受启蒙并置身于理性主义的传统之中（理性主义被一些人视为褒义词，相反，被另一些人作为谴责的话运用）；或者你批评启蒙，然后你试图从它的合理性原则中逃离（合理性可能又一次被理解为好的和坏的）。当我们试图判定一直存在于启蒙之中的好与坏的因素可能是什么的时候，我们没有用“辩证的”细微差别来摆脱这种敲诈。

我们必须对在一定程度上被启蒙历史地决定的我们自己进行分析。这样的分析暗示一系列尽可能精确的历史质询；这些质询将不会往回面向“合理性的基本内核”，这种内核能够在启蒙中发现、也将保存在任何事件中；他们面向“必需品的当代限度”，这就是说，面向那些对于建构作为自主的主体的我们自己来说不是或不再是必不可少的东西。

(2) 对于我们自己的永恒的批判必须回避人道主义与启蒙

的总是太易导致的混淆。

我们决不应忘记启蒙是一个事件，或者一组事件和复杂的历史过程，它处于欧洲社会发展中的特定时刻。因此，它包括社会转型的因素，政治体制的类型，知识的形式，实践和知识的合理化的方案，技术的变化，所有这些都是非常难于用一个字来总结的，即使这些现象中的许多直到今天仍然是非常重要的。我已经指出了一个因素，对我来说，这个因素似乎一直是以哲学反思的整个形式为基础，它仅仅涉及与现时的反思性关系的模式。

人道主义是完全不同的东西。它是一个主题或者更是一组超越时间、在欧洲社会的一些场合一直重复出现的主题；这些主题总是与价值判断连结在一起，在内容上，以及在它们一直保存的价值上明显地有巨大的变化。进而，它们一直作为分化的批判原则而起作用。在 17 世纪，存在着以基督教批判或一般宗教批判形式出现的人道主义；存在着与苦行主义和更加神学中心主义的人道主义相反的基督教人文主义。在 19 世纪，有怀疑的人道主义，它对科学持敌意和批判态度，而另一种人道主义则与之相反，把它的希望寄托在同一个科学之上。马克思主义一直是一种人道主义；存在主义和人格主义也是；曾经有这样的一个时期，那时人们支持由国家社会主义所表达的人道主义，斯大林主义者说他们是人道主义者。

由此，我们一定不能得出结论说，所有与人道主义有关的东西都得予以拒绝，而只能说，这些人道主义的主题本身是过于柔软，过于纷杂，过于前后矛盾以致不能作为反思的轴心。事实上，至少在 17 世纪之后，所谓人道主义一直依赖于从宗教、科学和政治学中借来的人的概念。人道主义常被用于渲染和证

明人的概念，毕竟，它注定要向前者求助。

现在，联系来看，我相信，这个主题经常提起，总是依赖于人道主义，它是与具有自主权的我们自己的批判和永恒的创造的原则相反的：这个原则处于启蒙本身所拥有的历史意识的核心。从这个立场出发，我倾向于认为启蒙与人道主义不是处于一种同一的状态而是处于一种紧张的状态。

无论如何，对我来说，混淆他们是危险的；更进一步说，历史地看，它似乎是不精确的。如果人的问题、人类的问题、人道主义者的问题在整个 18 世纪是重要的，我相信，这很难得，因为启蒙认为它是一种人道主义。值得注意的是，在整个 19 世纪，16 世纪人道主义的历史编纂学——它对诸如圣-伯夫和伯克哈特这样的人来说是如此重要——总是区别于、有时则是反对启蒙与 18 世纪。19 世纪有一种反对这二者的倾向，至少与混淆二者一样多。

无论如何，我认为，正如我们必须从“支持或者反对启蒙”的智性敲诈中解放我们自己，我们也必须从将人道主义主题和启蒙的问题糅合在一起的历史的和道德的混乱观念中逃离出来。分析上两个世纪中它们二者的复杂关系将是一个有价值的和重要的当代课题，如果我们将一些清晰的方法引入关于我们自己及其过去的意识之中。

B，肯定的

也正是考虑到这样一些预防措施，我们显然必须赋予可能是一种哲学精神以肯定性内容，这种哲学精神经由我们自己的历史本体论而存在于对我们正在说、想和做的事情的批判之中。

(1) 这个哲学的精神气质可以被概括为一种界限—态度

(limit-attitude)。我们不是讨论拒绝的姿态。我们必须超越内外的选择；我们不得不在最前线。批判确实是由对界线的分析与反思构成。但是，如果康德的问题是了解什么是知识不得不放弃超越的界线，对我来说，今天批判的问题不得不被转向一个肯定的方式：是什么把我们这些普遍的、必然的、义务的存在放入被单一的、偶然的和武断强制的事务所占据的地方？简言之，问题是把在必要限度的形式中实施的批判转化为一种实践的批判，它采取一种可能越界的形式。

这导致一个明显的后果：批判的实践不再是为寻找具有普遍价值的正式结构，而是对一些事件的历史性的探讨，正是这些事件引导我们去建构和认识我们自己——作为我们正在做、正在想和正在说的主体的我们自己。在这个意义上，批判不是超越的，它的目标不是制造形而上学的可能性：它在构思上是谱系学的，在方法上是考古学的。在这个意义上所说的考古学的——而不是超越的——批判将不去寻求确认所有知识或所有可能的道德行为的普遍结构，而是话语的具体实例，这些话语实例将我们所思、所想、所作与许多历史事件连接起来。在这个意义上，这一批判也是谱系学的，它将不是从我们是什么、什么是我们不可能作和说的形式来推理；它将从我们是其所是的偶然性中分离出不再是我所是、作我所作、想我所想的可能性。它不是试图使最终成为一种科学的形而上学成为可能；它试图为自由的未经定义的工作寻找一种尽可能深远的新的原动力。

(2) 但如果我们不满足于自由的断言和空洞的梦想，对我来说，这种历史——批判的态度也必须是实验性的。我的意思是，这个对我们自己的界限所作的工作一方面必须打开一个探究历史的新领域，另一方面，它将把自己放入现实、当代现实中检

验，这两个方面将能把握变化可能发生和值得发生的那些地方，以及这个变化将会采取的精确的形式。这意味着，有关我们自己的历史本体论必须从一切声称是普遍的和彻底的方案中分离出来。事实上，从经验中可知，要求逃离当代现实体系，以便制定出有关另一个社会、另一种思想方式、另一种文化、另一种世界观的完整方案，这种企图只能导致最危险的传统的复辟。

相对于那些最坏的政治制度在整个 20 世纪一再重复的制造新人的计划，我宁愿选择这些过去 20 年中在许多方面被证明可行的非常具体的转化，这些转化涉及我们存在、思想的方式，与权力的关系，两性间的关系，以及我们观察精神病和疾病的方式；我甚至宁愿选择那些部分的转化，这些转化一直是在历史分析和实践态度的相互关系中产生的。

因此，我将赋予这种哲学的精神气质以适合于我们自己的批判本体论的特征，我们自己在此是作为有关我们能够超越的限度的历史—实践的检验而存在的，因此也是作为一种我们自己对作为自由存在的我们自己所进行的工作而存在的。

(3) 此外，下述异议无疑是完全合法的：如果我们把自己限制在这种始终是部分的和局部的质询和检验，我们是否就不会承担这样的风险：让我们可能没有充分意识到和可能无法控制的更普遍的结构决定我们自己？

关于这个问题有两个回答。确实，我们必须放弃对这样一种观点的期待：这种观点能够提供我们通达任何有关构成我们自己的历史限度的完整的和确定的知识。从这样一个观点出发，有关我们的限度及超越这种限度的可能性的理论与实践总是被限制和决定的；因此，我们总是一再地处于开始的位置。

但是，这并不意味着，除了混乱与偶然性之外，我们一无

可做。正在讨论的这项工作有它的普遍性，有它的系统性，有它的同质性，有它的界桩。

(a) 它的界桩

这些界桩可能是由所谓“能力与权力的关系的悖论”来标志。我们知道，18世纪或18世纪的一部分的伟大承诺或伟大希望在于相互有关的个人的同时的和均衡的成长。此外，我们可以发现，在整个西方社会的全部历史中（或许正是在这里，它们的个别历史命运就植根于这里——如此独特的命运，如此与它的轨道上的它者不同，如此地普遍化，如此地君临于它者之上），能力的获得和争自由的斗争已经构成永恒的因素。现在，能力的增长与自主权的增长之间的关系不像18世纪可能一直相信的那样简单。我们始终能够看到权力关系的形式是由各种技术所转达的（我们是否正在谈论具有经济目标的生产，或者以社会操作为目标的机构，或者传播的技巧）：个人和集体的规范，以国家权力、社会要求和聚居区域的名义推行的程序，都是范例。关键的问题在于：能力的成长怎样才能与权力关系的增强分离开来？

(b) 同质性

这导致了所谓“实践的体系”的研究。这里，我们当作可供参照的同质领域不是人对自己的表述，不是在没有他们的知识的状况下决定他们的条件，而是他们做了什么，他们怎样做。这就是，组织他们做事的方式的合理性形式（这可以被称为技术的方面）和他们在这些实践的体系中据以行动的自由，对他人行为的反应，游戏规则的修订，及其限度（这可以被称为这

些实践的策略的方面)。因此,这些历史—批判分析的同质性是由这个实践的领域所保证的,这个领域包括它们的技术的方面和策略的方面。

(c) 系统性

这些实践的体系从三个广阔领域发展而来:对事务的控制关系,对他人的行动关系,以及与自己的关系。这并不意味着,这三个领域的每一个是完全与其他领域无关的。如所周知,对事务的控制是由与他人的关系来调节的;与他人的关系反过来总是包含与自己的关系,反之亦然。但是,我们三个轴线,他们的特殊性和相互联系必须被分析:知识的轴线,权力的轴线,伦理的轴线。换言之,我们自己的历史本体论需要回答不断增加的一连串的问题;它必须制定无限的质询,这些质询按照我们所愿既可能是多样的,也可能是特殊的,但它们都涉及如下序列的问题:我们怎样被建构为我们自己的知识的主体?我们怎样被建构为操作或服从权力关系的主体?我们怎样被建构为我们自己的行为的道德主体?

(d) 普遍性

最后,这些历史—批判的调查在这样一种意义上是相当特殊的,即它们总是与一种物质、一个时代、一个被决定的实践和话语的实体有关。并且,就它们不断重复出现于我们的时代而言,至少在我们从那里出发的西方社会的层次上,它们有它们的普遍性:例如,心智健全与精神错乱之间的关系的问題,疾病与健康之间的关系的问題,犯罪与法律之间的关系的问題,性关系的角色的问題,等等。

但是，召唤这种普遍性，对我来说，并不意味着必须重新寻求它的超越时间的元历史的连续性，也不是说必须追寻它的各种变化。我们必须掌握的是我们了解它的程度，在其中运作的权力的形式；通过问题化的特定形式，即界定行动的对象、规则，与自己的关系的模式，我们置身其中的关于我们自己的经验仅仅建构被决定的历史形象，除此之外什么也没有建构。因此，对问题化（的模式）（即既非人类学的永恒，也非年代学的变化）的研究是分析寓含在他们的独特的历史形式中的普遍意义的途径。

一个简短的总结，结论并回到康德

我不知道是否我们将达到成熟的成年。我们经验中的许多事情使我们相信，启蒙的历史事件没有使我们成为成熟的成人，我们还没有达到那个阶段。然而，对我而言，一种意义可以被赋予关于现时和我们自己的批判性质询，它是康德通过对启蒙的反思而构成的。对我来说，康德的反思是一种哲学化的途径，在过去的两个世纪里，这种哲学化途径一直有其重要性和影响力。关于我们自己的批判的自体论一定不能作为一种理论、一个教条，或者甚至正在累积的知识的永恒实体，而必须作为一种态度、一种气质、一种哲学的生活，在这种生活中，关于我们是什么的批判同时是对我们背负的限度的历史分析，并伴随着超越它们的可能性的实验。

这种哲学的态度必须被译解为各种质询的劳作。这些质询在对实践的考古学和谱系学的研究中有其连贯性，这些实践同

时也被想象为合理性的技术类型和自由的策略性的游戏；它们在历史的独特形式的定义中有其理论的连贯性，在这些历史的独特形式中，我们与事物、与他人、与我们自己的关系的普遍性成了问题。在把历史批判的反思用于具体实践过程的思虑中，它们有其实践的连贯性。我不知道是否在今天必须说，批判的任务仍然包含对启蒙的信念；我继续认为，这个任务需要研究我们的限度，这是一种耐心的工作，它赋予我们对自由的渴望以形式。

注 释

- [1] Giambattista Vico, *The New Science of Giambattista Vico*, 3rd ed., (1744), abridged trans. T. G. Bergin and M. H. Fisch (Ithaca/London: Cornell University Press, 1970), pp. 370, 372.
- [2] Charles Baudelaire, *The Painter of Modern Life and Other Essays*, trans. Jonathan Mayne (London: Phaidon, 1964), p. 13.
- [3] Charles Baudelaire, "On the Heroism of Modern Life", in *The Mirror of Art: Critical Studies by Charles Baudelaire*, Trans. Jonathan Mayne (London: Phaidon, 1955), p. 127.
- [4] Baudelaire, *Painter*, pp. 12, 11.
- [5] *Ibid.*, p. 12.

本文根据 Catherine Porter 的英译文译出。该文收入拉比诺编辑的《福科选读》 (*Foucault Reader*) 中。法文原题是 *Wasist Aufklarung ?* 英文题目是 *What is Enlightenment ?* 不仅因为福科的文本复杂难解之处很多，而且因为译者不谙法语，无法将英文与法文对照翻译，此译文虽经反复斟酌，相信一定有许多错误或不确之处，敬请批评。——译者

阿里夫·德里克著陈燕谷译

后殖民气息：全球资本主义时代的第三世界批评

“‘后殖民’究竟始于何时？埃拉·肖哈特 Ella Shohat 在最近的一篇讨论后殖民问题的文章里这样问道。^[1]出于对这个问题的有意识的误读，我在此将给出一个略带戏谑性的回答：第三世界知识分子是何时进入第一世界的学术界的。

在以下的探讨中我的目标是双重的：在当代全球关系转化的语境中考察后殖民这个术语，以及与之关联的各种思想和文化的立场；考察全球关系转化所要求的对于统治和霸权问题以及被普遍接受的批评实践的重新思考。在以“后”字为招牌的当代文化批评中（后现代主义为其佼佼者），后殖民颇有后来居上之势。与其他的“后”字号不同，后殖民的出处非同一般，它来自我们以往通常叫做第三世界的那个地带。所以，后殖民的抱负在于实现文化话语的真正的全球化，其策略则不外乎以下两种：把中心地带的欧美文化批评的那些问题和思想取向扩展到全球范围；把以往处于政治的和意识形态殖民主义边缘的声音和主体性引进到欧美文化批评中来，它们现在要求能够在中心听到自己的声音。的确，后殖民的宗旨无非是取消中心与

边缘的区别，以及所有那些被认为是殖民（主义）思维方式之遗产的“二元主义”，从而在全球范围内揭示出各个社会复杂的异质性和偶然性。尽管来自第三世界的某一部分（即印度）的知识分子在阐述和传播后殖民理论方面起着特别突出的作用，但后殖民性的诉求似乎是超越国家、地区乃至政治界限的，这至少在表面上证实了它所宣称的全球主义。

我对肖哈特上述问题的回答之所以略带戏谑性，是因为后殖民一词在过去几年里之享有盛名，与其说是它作为一个概念的严密性或者它为批评探索开辟了什么新的前景，不如说是由于第三世界出身的学院知识分子日趋显著地扮演了文化批评的排头兵角色。我要指出的是，被后殖民批评视为其源泉的那些批评主题，绝大部分在后殖民一词出现或者至少是开始流行之前就已经存在了。在产生这些主题的过程中是否有某种后殖民意识（在它被如此称谓之前）在起作用，我以后还会回到这个问题上来。然而，在有文献可考的范围内而言，直到 80 年代中期才开始频繁地给这些批评主题附加上一个后殖民标签，同时也开始用这个标签来指称第三世界出身的学院知识分子。从这个时候起，所谓的后殖民知识分子似乎得到了他们以前所不曾享有的学术地位。^[2]对这样一群分散的知识分子以及他们所关切的问题和取向的描述，到 80 年代末转变为对一种全球状态的描述，在这个意义上，他们无论是在文化批评方面还是在学术纲领上都得到一种新正统的地位。肖哈特的上述问题就涉及这种全球状态；然而，鉴于后殖民一词内在的模糊性，我们似乎有理由把她的问题再次指向后殖民知识分子的出场，以便把颠倒的事实再颠倒过来。这样做的目的同时也意在强调后殖民一词的第一世界起源（和形势）。

然而，我的回答的戏谑性还别有所指，因为仅仅指出第三世界出身的知识分子在宣传作为第一世界学术界内部的批评取向的后殖民方面所发挥的主导作用，就会引发出这样的问题：为什么他们以及他们所关切的思想问题和取向会被给予如此显赫的地位。我认为，现在被称为后殖民批评的那些主题，无论是它们对过去的否定还是对现在的肯定，都和一些在世界新形势下产生的问题与取向息息相关，在过去的十年里后者也成为全球意识的一部分。我在这里所指的是由资本主义世界经济的变化所造成的世界形势，也就是所谓的全球资本主义、灵活生产、晚期资本主义的出现所造成的世界形势。这些新术语瓦解了以往用来表述全球关系的那些概念，尤其是用殖民统治者 / 殖民地人民，第一世界 / 第三世界，“西方与其他地区”这些二元对立所表示的关系，在所有这些关系中，民族国家被理所当然地视为普遍的政治组织单位。问题不在于通过反思后殖民批评家的能力来揭示，他们和他们所代表的批评取向所获得的社会地位依赖于这种世界新形势所造成的各种社会、政治及文化问题对于概念的需要。需要反思的是，除了极个别的例外，^[3]后殖民批评家在后殖民主义观念与当代资本主义语境的关系问题上保持沉默的那种后殖民主义意识形态；的确，由于否认资本主义在历史中的基础性作用，他们就抑制了考察这种可能的关系的必要性。

本文的主要任务就是考察这种关系。我首先要证明，后殖民性观念在文化批评中占据的优势地位同 80 年代以来发生的全球资本主义意识之间存在着某种对应关系；其次，后殖民批评的主题与全球关系转化所提出的对于概念的需要密切相关，所有这些关系的转化都是由资本主义世界经济的变化而引起的。我认为，这同时也说明，一个旨在彻底更正我们对世界的

认识的概念，何以会如肖哈特所指出的（“NP”，p.110），与“霸权的献祭”有着某种共谋关系。如果说后殖民作为一个概念并不必然成为批评以往的全球关系的意识形态的源泉，它也仍然有助于将原先处于分散状态的东西聚集在一个术语之下。然而与此同时，后殖民批评对其自身作为殖民主义之后世界新形势的一种可能的意识形态效果的地位不置可否。我在下文将要说明，用来描述第三世界出身的知识分子的后殖民，应当同用来描述这种世界形势的后殖民有所区别。在其后一种用法中，后殖民这个术语从政治上和方法论上把一种并没有取消而只是改头换面的统治形式神秘化了。后殖民与霸权的共谋关系在于，后殖民主义转移了对当代的政治、社会及文化统治形式的关注，并且模糊了它自身与其发生条件即全球资本主义的关系，不论在现象上显得多么支离破碎，这种全球资本主义依然是全球关系的结构原则。

后殖民知识分子与后殖民批评

后殖民一词的意义在其各式各样的用法中颇为含混复杂，出于分析的目的有必要稍作梳理。在我看来有三种用法是特别突出（和重要）的：（A）如实描述前殖民地社会的状况，在这种情况下它有着具体明确的指称对象，如后殖民社会或后殖民知识分子；（B）描述殖民主义时代以后的全球状态，在这种情况下它的用法比较抽象，缺乏具体的所指，同它企图取而代之的第三世界一样，意义模糊不清；（C）描述一种关于上述全球状态的话语，这种话语的认识论和心理取向正是上述全球状态

的产物。

即使在其最具体的用法中，后殖民一词的意义也是不透明的，因为它的每一种涵义都是由其他意义多元决定的。后殖民话语的生产者显然是后殖民知识分子，但后殖民知识分子究竟是何许人也？在这里，把后殖民一词与其前身第三世界一词作一番对比可能会有某种启迪作用。后殖民批评家坚持认为，第三世界这个术语过于含混不清，它把形形色色异质性的历史境遇都包容在一个统一的范畴之中，把随着全球关系的变动而变动的社会 and 人群，如果不是在地理上至少是在结构上，锁定在一些一成不变的位置上。尽管这种批评是完全有道理的，但社会定位，不论正确与否，的确有助于第三世界知识分子认同其出身地的具体性。后殖民则不允许这样的认同。我在上文曾对是否存在一种后殖民意识表示怀疑，尤其是在它得到这样的称谓之前，我所指的就是后殖民知识分子奉为其思想的标志的那种意识。它可能是存在的，但却因为归之于第三世界范畴而隐而不显了。现在后殖民性已经摆脱了第三世界定位的羁绊，后殖民认同也不再是结构性的而是话语性的了。从这个角度来看，后殖民企图把那些没有明确定位的知识分子在后殖民话语的旗帜下重新集结起来。知识分子本身可以生产那些构成后殖民话语的主题，但正是参与这种话语的生产才使他们成其为后殖民知识分子。由此看来，若要界定后殖民知识分子，剖析后殖民话语是至关重要的一环。

我认为可以把普拉卡什提出的一个简要的问题当作后殖民话语的出发点：第三世界如何撰写“其自身的历史？”^[4]像其他后殖民知识分子如斯皮瓦克一样，普拉卡什也是在贱民研究小组 (Subaltern Studies group) 的印度史研究所提供的历史写作模

式中找到其问题的答案的（参见“PN”，p. 399）这个小组还为后殖民话语提供了某些而不是全部基本主题。^[5]

普拉卡什在最近的一篇文章里雄辩有力地提出了这些主题，就我所知，这篇文章是近来对后殖民主义所做的最简明扼要的阐述。普拉卡什这篇文章的引言值得全文引证：

近年来出现的后殖民批评所产生的一个最为显著的结果是，它迫使人们全面地重新思考和阐释由殖民主义和西方统治所创造并且权威化的知识形式与社会认同。由于这个缘故，它在知识领域里也创造了一种酵素。这并不是说，殖民主义及其遗产直到今日一直未予置疑：我们立刻就会想到民族主义和马克思主义对殖民主义发起的强有力的挑战。不过，它们都未能摆脱以欧洲为中心的元叙事。民族主义在颠倒东方主义思维，将历史和主体地位赋予附庸国的同时，它还肯定了借助殖民主义才得以制度化的理性与进步的秩序；当马克思主义者唾弃殖民主义时，他们的批评构架是一种普遍主义的生产方式叙事。与此相反，后殖民批评旨在瓦解将西方的特殊历程予以制度化并且作为历史而占有他者的欧洲中心主义。然而，它在这样做时保持着一种清醒的认识，即后殖民性并不是在远离历史的全景观照中产生和成长的。后殖民是作为一种灾难的后果而存在的——饱受殖民主义统治的后果。在这个揭露统治话语的过程中所形成的批评，占据着一个既不在西方统治的历史之内亦非其外的空间，而是同它保持着一种切线的关系（*tangential relation*）。这就是霍米·巴巴所说的实践与协商的中间性和杂交性位置（*in-between, hybrid position*），

也就是斯皮瓦克所说的误用修辞 (catachresis): “价值代码的颠倒、置换和没收。”^[6]

为了阐明这些主题，后殖民批评否认一切元叙事，因为那些最有力也最流行的元叙事都是后启蒙欧洲的历史建构的产物，从而全都是欧洲中心主义的，而后殖民批评正是把批判欧洲中心主义当作它的主要任务。在这些元叙事中首先要彻底批判的是现代化叙事，不论它是资产阶级模式还是马克思主义模式。资产阶级现代化，或者叫做“发展主义” (developmentalism)，代表着“殖民主义现代性……作为经济发展”的自我更新和重新部署 (参见“PH”，p. 393)。马克思主义，虽然拒斥资产阶级现代化，却把后者的目的论前提永久化了，它把问题限定在生产方式叙事的构架之内，从而使得后殖民历史似乎只是一种向资本主义的过渡 (或者是一种失败的过渡) (参见“PH”，p. 395)。^[7]我应当补充一句，否认生产方式叙事并不意味着全盘否定马克思主义；后殖民批评承认马克思主义是它的一个强大的理论资源 (参见“PC”，p. 14—15 和 PCC)。^[8]无需讳言，东方主义将殖民地建构为欧洲的他者，即没有历史的本质，这是必须予以彻底批判的。但是，民族主义及其表象生产程序也同样必须彻底摈弃，因为它虽然对东方主义提出挑战，却由于肯定了历史中的民族本质而使得东方主义的本质永久化了 (参见“PH”，pp. 390—391)。如果说摈弃元叙事是不容置疑的，则拒绝一切空间的同质化和时间目的论，就是必不可少的。这就要求摈弃基础论历史写作 (foundational historical writing)。按照普拉卡什的看法，基础论假定“历史归根结底是以某种同一性——一个人、阶级或结构——为基础的，并且是通过同一性表现

出来的，这种同一性拒绝进一步分解为异质性”（“PH”，p. 397）。否定基础论史学的最重要的结论，就是拒绝把资本主义作为一个基础范畴，因为“我们不能用资本主义的发展来解释印度历史，同时又反抗资本主义对当代世界的同质化”（“PC”，p. 13）。（显然，按照这种逻辑，此处的印度可以为任何第三世界国家所取代）。后基础论史学在否定本质和结构的同时肯定了异质性，它还反对把第三世界主体固定化，从而也就否定了作为一个范畴的第三世界：

拒绝那些将第三世界塑造为不可还原的本质——如宗教性、欠发达、贫穷、民族性以及非西方性——的思维方式，动摇了那些宁静地盘踞在我们思想中的本质主义范畴——东方与西方，第一世界与第三世界。这种思维模式的瓦解使我们有可能把第三世界视为一系列变动不居的位置，它们不过是一种历史性的话语建构。用这样的方式来看问题，东方主义、民族主义、马克思主义以及其他史纂学显然只是一些构造其知识客体即第三世界的话语尝试。这样一来，第三世界就不再是一成不变的本质性客体，而是表现为形形色色的历史位置，包括那些带有本质主义的位置。（“PH”，p. 384）

在此有必要指出，在拒绝以资本主义和结构为基础范畴的同时，后殖民知识分子没有认识到资本主义对整个世界的结构作用正是历史的构造要素，不论各个地区和民族的历史在这个体系之内是多么地歧异纷呈。最后，后基础论史学认为“第三世界认同是关系的而非本质的”（“PH”，p. 399）。后基础论史

学（亦即后殖民史学）的重心由国籍（national origin）转向主体位置（subject-position），于是而有如下结果：

第三世界立场的形成意味着参与而不是闭关锁国。我们很难无视这样一个事实，即本文所涉及到的所有第三世界的声音都是在“西方”所熟悉的话语中并且是使用这种话语说话的，而不是出自某种自主的本质，这并不是说第三世界史学总是被奴役，而是说精心设置和维持东方—西方界限从来不能阻止跨越和反抗这条界限的流动，自我—他者的对立从来不能把所有的差异都纳入到二元对立的秩序之中。第三世界决不局限于指定给它的空间，它在被“第三世界化”的过程中唤醒、激励并联合第一世界内部的从属性他者，已经渗透到第一世界的心腹地帶。它跨越重重界限和障碍和第一世界少数者的声音结合起来：社会主义者，激进分子，女性主义者，少数民族。（“PH”，p. 403）

这段话充分体现了后殖民主义对当代全球关系的立场，同时也体现了它所宣称的对过时的世界概念的超越。正因为如此，关注的重心需要从国籍转向主体位置。以往那种由一些固定不变的范畴界定的政治不得不让位于一种定位政治（politics of location），这类固定不变的范畴首当其冲者就是国家，当然也包括第三世界、阶级等范畴。此外，尽管第一世界与第三世界的位置并不是可以随意互相更换的，但它们仍然是相当流动的，这就意味着在把握它们之间的关系时需要对二元对立有所限制，如果不是完全否认的话。这样，在形成这些关系的时候，局部互动就优先于全球结构，这意味着把握这些关系的最佳途径是

历史的异质性，而不是结构的稳定性。这些结论都是从后殖民主体的杂交性或“中间性”派生出来的，无论是固定不变的范畴还是二元对立都无法包容这种后殖民主体。由于后殖民批评热衷于建构后殖民主体而排斥对这个主体之外的世界进行分析，后殖民性所意指的全球条件至多不过是把后殖民的主体性与认识论投射到世界之中，换言之，就是与后殖民主体建构相适应的一种关于世界的话语建构，正像它曾经被以往的认识论——后殖民批评的对象正是这种认识论——所建构一样。

如果后殖民批评作为一种话语仅限于界定后殖民知识分子的话，那么后殖民一词的字面意义，如果不是纯粹误导性的，至少也是无关宏旨的。从我以上所勾勒的主题来看，后殖民简直可以说是包罗万象的，这些主题所蕴涵的思想主旨决非后殖民批评所能垄断，我们根本找不到一种为这些主题所共有的严格意义的后殖民。最显而易见的证据是，早在贴上后殖民的标签之前，上述思想主旨就已经成为文化讨论的中心议题了。后殖民批评的基本前提，例如对后启蒙元叙事的拒斥，是由后结构主义思维和形形色色的后现代主义提出的。^[9]有些咬文嚼字的后殖民批评家甚至把一些前移民定居者开拓的殖民地，如美国和澳大利亚，也描述为后殖民，全然不顾其第一世界地位以及他们本身即为本土居民的殖民统治者这一事实。^[10]（公正地说，这后一种情况也适用于许多第三世界国家）同时，后殖民批评的某些主题在那些从来不曾是严格意义的殖民地，或者是成功地进行了反抗欧美统治的革命，或者像中国那样两者兼而有之的第三世界的文化话语中占有显著的地位。这个术语的使用也没有明确的时间界限，因为它所包含的主题和殖民主义的历史同样久远。让我们再一次以中国为例，同欧美历史概念相对的

本土史学的地位，民族认同及其冲突的性质，全球现代化语境中的民族历史经历，甚至包括由某种中间性意识提出的主体性问题，所有这些主题都和中国与西方相互碰撞遭遇的历史同样久远。^[11]我们甚至可以这样说，如果后殖民性的基本主题是一种历史意识的危机，以及这种危机对于民族认同和个人认同所具有的全部潜在的含义，那么正是第一世界本身才是后殖民的。就欧美的自我形象系由将整个世界殖民化的经验构成的而言（因为构造他者同时也是构造自我），殖民主义的终结向殖民统治者和殖民地人民全都提出一个认同问题。我们马上想到的就是纪念哥伦布航海五百周年的庆典所引发的危机。

另一方面，按照其话语的主题来理解，后殖民这个术语把绝大多数居住在或者来自后殖民社会的人排斥在它的视域之外。它不考虑现代化和民族主义对无数第三世界人民所具有的魅力，更不用说在国民经济被整合到全球经济的过程中被边缘化的那些人了。普拉卡什似乎承认这一事实，因为他注意到“在第一世界之外，就在印度本身，西方话语的权力恰恰是通过民族国家实施其权威并展开运作的，现代化与工具主义科学的意识形态深深地植根于民族国家的躯体，它们从来不曾表现为而且也从来不是单纯作为帝国主义强权形式而发挥作用的”（“PC”，p. 10）。后殖民一词排斥后殖民社会的许多族群，后者对自身的杂交性显然一无所知，仍然在不停地互相残杀。它还排斥那些激进的后殖民分子。印度知识分子曾经要求斯皮瓦克解释“从你看待自己的方式（‘游离于母国的后殖民印度人，致力于寻求心灵的非殖民化’）所产生的问题，以及从你构造我们的方式（为了方便起见，叫做‘本土’知识分子）所产生的问题”，斯皮瓦克对此的回答是：“你们关于我是如何构造你们的

描述似乎不太确切，我认为我同样把你们也构造为游离于母国的印度人和后殖民知识分子！”这种回答似乎并未让提问者感到非常令人信服：“你与我们之间既遥远又接近的关系也许就在于，我们的写作和教学对于我们具有政治的和其他现实的重要性，对于你来说这些工作的意义是有所不同的，或者它们对你不具有这样的重要性。”他们还表达了一种别有含义的疑虑：“你给我们这些政治上有缺陷的人带来的那些理论或解释，那些关于隶属与分离的叙述究竟是什么？那些不在印度居住的印度人（NRI），不论多么短暂，匆匆地加到印度来，他们究竟起到一种什么样的自相矛盾的作用？”（PCC, pp. 67—68）按照普拉卡什的说法，贱民研究小组的工作——这是后殖民性主题的主要灵感来源之一——是否可以算作后殖民，也是不很清楚的。我无意把一种不可靠的一致性强加于《贱民研究》的作者们，但他们的一些比较激进的观念，尤其是阶级观念，在转述为后殖民批评的过程中似乎有点冲淡了。^[12]在我看来，把赛义德、艾哈迈德、霍米·巴巴、普拉卡什、斯皮瓦克和拉塔·玛尼这样一些政治立场各不相同的人通通叫做后殖民批评家，纯属误人子弟。从字面意义来看，他们可能都具有某种后殖民性和它的某些主题。赛义德作为巴勒斯坦知识分子的处境不允许他轻易地跨越以色列边界，即使他的中间性暗示他可以这样做。艾哈迈德，虽然猛烈抨击三个世界的概念，仍然把他的批判置于资本运作的基础之上，这和普拉卡什否认资本主义的基础地位是截然不同的。^[13]斯皮瓦克和玛尼，尽管完全清楚她们的中间性在不同的语境里起着不同的作用，总是使她们的政治牢固地植根于女权主义（就斯皮瓦克而言，还有马克思主义）。^[14]

最后，阿皮亚在考察非洲的后殖民性观念时指出，后殖民

一词按其字面意义使用时还包藏着另一个陷阱，这次是一个时间性陷阱。阿皮亚也把后殖民性观念理解为后现代化、后第三世界和后民族主义，他指出殖民主义终结后的第一代非洲作家全都是民族主义者，而第二代却拒斥民族主义。^[15]姆班贝 (Achille Mbembe) 在最近的一次讨论 (这是对他批评撒哈拉沙漠以南的后殖民非洲所引发的争论的一个回应) 中揭示了其中的缘由，他说：“年轻一代的非洲人没有直接的或切身的殖民化经验”，不了解它作为一个基础事件在非洲的历史上可能起着什么样的作用。换言之，后殖民一词并不适用于所有的后殖民时期，它只适用于殖民主义之后，而且人们已经开始遗忘它所造成的后果的那个时期。^[16]

那么，这样一个术语，既包容了许多题外话又排斥许多题中应有之义 (即殖民)，其价值究竟何在呢？它给我们留下的就是我已暗示过的东西：后殖民。这个术语不描述任何东西，而是一种致力于按照某些知识分子的自我形象构造世界的话语，这些知识分子把自己看作 (或开始看作) 后殖民知识分子。这就是说，回想一下我在一开始所说的进入第一世界学术界的第三世界知识分子，后殖民话语与其说是痛苦地寻求认同的表现，就像它每每显示的那样，不如说是苦心经营新的权力的表现。在进一步展开这个论断之前，我还要提出另外两个问题：一个涉及来自印度的知识分子在倡导后殖民话语方面所起的作用；另一个涉及这种话语的语言。

斯皮瓦克在一次访谈中 (附带地) 评论道：“在印度，那些有能力思考三个世界理论的人，对于印度没有被承认为不结盟国家的中心，而只是一个‘第三世界’国家，感到非常恼火” (PCC, p. 91)。对他们被视为另一种第三世界人“感到非常恼

火”的，不光是印度知识分子（以及其他印度人），这种情况在任何第三世界国家（例如我的母国土耳其，我的研究对象中国）都可以见到，这表明了第三世界意识的可悲状况，如果确实存在这样一种意识的话。很难说印度知识分子对这种归类的愤慨是否同后殖民话语的主题有什么关系。然而，正如上文已经指出的，来自印度的知识分子特别热衷于以后殖民知识分子自许，在营造后殖民批评方面所起的作用也特别突出。当然，这并没有什么不好，唯一的问题是它把某种混淆视听的东西带进了后殖民话语。把印度史纂学的特殊问题和全球状态的普遍问题都描述为后殖民，就会造成这样的混淆，即极少数来自印度的知识分子的代表被投射为普遍的主体性（我在上文已经提示过印度知识分子的异议）。印度后殖民知识分子的话语所做的大部分概括，在印度史纂学里可能是新鲜的，但在更为广阔的视野里就说不上是重要的发现了。贱民研究的史学家们在其历史写作中对印度历史上阶级的界定，他们关于国家作为冲突范畴的见解，他们对资本主义历史的理解，对资本主义进行局部抵抗和民族抵抗的断裂性后果，以及资本主义节节胜利的同质化效果，所有这些都不能算是石破天惊的概念创新。赛义德在为《贱民研究论文选》所作的序言里指出，这些研究把 70 年代以来广为流行的历史写作模式运用到印度史纂学中来，社会历史学家汤普森（E. P. Thompson）、霍布斯鲍姆（Eric Hobsbawm）等人对这种历史写作有着深刻的影响。^[17]所有这些不过是要指出，印度历史学家是遍及各个领域的历史思维方式转变的参与者，在这个过程中，第三世界的敏感性只是众多事件里面的一个，其他重要事件包括后结构主义，思考马克思主义的新途径，进入历史的女权主义。我相信第三世界敏感性的

介入，对于抵制第一世界思想家和史学家的文化帝国主义倾向，无疑是非常重要的，后者用第一世界的概念处理全球问题，全然不考虑作为历史语境制约着这些概念的社会差异，但不能以此为理由膨胀为一种后殖民敏感性，因为这种后殖民性本身受到民族经验和本地经验的极大限制。然而，这种倾向在某些人，如普拉卡什，阐述后殖民性时表现得非常明显，他往往是头一个句子写印度历史，下一个句子就把他的观察投射到全球问题（对于这种倾向，《贱民研究》的作者们恐怕是不能负责的）。

以上所述并非专门挑剔来自印度的后殖民知识分子，如果是那样的话就不仅误解了一般的印度知识分子，而且误解了一般的后殖民知识分子。后殖民性诉求不限于任何一个国别的知识分子，我在上文指出的问题具有一般的性质，产生这个问题的原因在于坚持异质性、差异性和历史性，以及坚持一种从局部到全球进行概括的倾向，同时却否认存在着构成局部因素的先决条件的全球力量，由此造成以上两种倾向之间的矛盾。我的批评是针对第三世界知识分子当中新出现的一种武断而言的，这种武断导致了上面所说的那种矛盾。另外一个例子是近年来所谓的复兴儒学运动中的中国知识分子。这些作者显然是不会以后殖民自许的，因为他们的出发点是重新确立中国在全球资本主义体系中的权力，这表现为他们极力压抑中国遭受欧美霸权（尽管不是殖民主义）压迫的那些早期记忆。他们所采取的方式是把资本主义的价值同原先认为注定与资本主义现代化不相适应的儒教相结合。于是乎儒教被描绘成资本主义发展的第一推动力，而且它在第一世界的意识形态理论家那里得到颇为同情的聆听，因为后者现在也正想用儒教伦理来缓解资本主义的危机。^[18]新儒家与后殖民性的不同之处在于它渴望跻身于资本主

义霸权意识形态，但它和后殖民性都具有前第三世界知识分子群体建立反霸权（counterhegemonic）的那种自信和武断。在宣告儒学复兴方面发挥主要作用的也是进入第一世界学术界的中国知识分子（尽管决不仅限于他们），这恐怕不是偶然的巧合。

需要考虑的第二个问题是后殖民话语的语言，后殖民批评家直言不讳地承认他们使用的是第一世界的后结构主义语言，但他们没有认真思考这件事的涵义。普拉卡什的一段话点明了这个问题：“本文所涉及到的所有第三世界的声音都是在‘西方’所熟悉的话语中并且是使用这种话语说话的”，但是他用以下结论掩盖了这件事的涵义：这种流畅的话语仅仅证明“那条得到精心维护和控制的东方—西方界线，从来不曾成功地阻止人们跨越和反抗这种界线，”仿佛这两个方向上的流动是具有同样的可能性的（“PH”，p. 403）。更为重要的是，普拉卡什的糊涂想法使我们有必要暂时提出另一种可能与殖民主义历史同样久远的后殖民性。在这里，再一次同中国比较是有启发作用的，这次涉及马克思主义问题。后殖民批评家坚持说他们是马克思主义者，但他们拒绝马克思主义的“十九世纪的遗产”，以及它那无视历史差异的普遍主义（“PC”，p. 15）。中国的马克思主义革命者在 30 年代面临着而且提出了把马克思主义与中国实际（反之亦然）相结合的问题。他们的回答是马克思主义必须转化为中国本国的语言，不仅是转化为中国的民族语言，而且要转化为地区性方言：农民的语言。其结果就是通常所说的马克思主义的中国化，集中体现为所谓的毛泽东思想^[19]后殖民批评家处理类似问题的方式，不是把马克思主义转化为民族语言（这是被拒斥的）或地区方言（这是被肯定的），而是用后结构主义的语言来转述它，用这种语言对马克思主义进行解构和

解中心之类的处理。换言之，这种批判始于否定马克思主义语言的普遍主义，但它并没有以播散为各种地区方言而告终，而是返回到另一种带有普遍主义认识论预设的第一世界语言。这至少使我们有理由把后殖民批评定位在当代的第一世界。

这并不是—种特别有力的定位。后殖民批评家承认，他们把研究的“批判视野”指向“源于西方的知识考古学，是因为他们当中的大部分人是在第一世界学术界写作的”（“PC”，p. 10）然而，我之所以关注后殖民话语的语言，就是要解构后殖民知识分子所表白的杂交性和中间性。据我所知，后殖民批评所说的杂交性通常是指后殖民与第一世界之间的杂交，决不是一种后殖民知识分子与另一种后殖民知识分子之间的杂交。即使就前—种情况而言，杂交性和中间性也不是很有说服力的概念。后殖民批评完全了解概念与主体性是多元决定的（我可以肯定后殖民主体性是多元决定的，至于它是否比其他主体性更多元决定，就不那么肯定了），但它很实用地避而不谈在意识形态和体制结构中的定位，在解决杂交性所引起的矛盾方面所起的作用，以及由于定位造成的权力上的巨大差异而来的种种后果。^[20]如果说后殖民话语的语言标志着它的意识形态取向，杂交性所产生的矛盾则表现为后殖民知识分子在第一世界学术体制内的定位。不管后殖民知识分子如何强调定位的杂交性和可置换性，不同的位置在权力结构中并非全都处于平等地位。斯皮瓦克的印度提问者似乎已经认识到这一点，他说是“进步的双翼”把她带到印度来的。在我看来，以自己的语言为背景而坚持杂交性，不仅掩盖了意识形态定位，而且还会导致因定位的不同而带来的权力上的差异。后殖民知识分子在第一世界体制内的定位，不仅是与返回国内的“本土”知识分子相对峙的

权力位置，而且与其第一世界的邻居相对峙。我住在弗吉尼亚州法姆维尔的邻居中有一些第三世界知识分子，对于哥伦比亚大学、普林斯顿大学和杜克大学那些薪水丰厚大名鼎鼎的后殖民知识分子的权力，他们是望尘莫及的；他们当中有些人宁愿让出这个位置（即进入第一世界学术界的第三世界知识分子），他们对于杂交性所带来的权力和地位感到万分苦恼。

阿皮亚写道，“后殖民性成为……一种悲观主义状态，”^[21]世界上可悲的事情多着呢，后殖民性不过是其中一种的表现而已。后殖民主义的巨大荣誉以及它获准进入美国大学体制，这对它来说并不是一种福音。后殖民话语里充斥着同样的主题，而这些主题的所作所为不过是为殖民主义的终结而欢呼喝彩，似乎留给现在的唯一任务就是清算殖民主义的意识形态和文化遗产。这种说法虽然听起来不无道理，但是把目光对准过去事实上回避了面对现实的问题。在后殖民话语中，当前的全球状态仅仅表现为第三世界出身的第二世界知识分子的主体性与认识论规划；它按照后殖民知识分子的自我形象来构造世界，这不是无权者而是新权贵的表现。后殖民知识分子之进入第一世界学术界，不是因为他们开辟了新的思想园地（尽管他们复述了旧的主题），而是因为原先被视为边缘性和颠覆性的思想取向现在获得了一种新的社会地位。值得注意的是，后殖民性甚至得到学院保守派的青睐，他们宁愿要它而不要那些关注当代政治分裂与压迫行为等前沿问题的不易驯服的术语。^[22]

后殖民性已经成为颇有影响的批评主题。批评家注意到，尽管它强调历史性与差异性，但后殖民性在其展开过程中却模仿了“殖民主义思维的反历史与普遍化倾向”（“NP”，p. 99）。麦克林托克写道：“如果说这种理论作出的承诺是，历史在杂交性、

不同信仰的结合和多维时间中的非中心化，那么，术语的单一性也会再度导致全球历史的中心化，因为这种历史是围绕着欧洲时间的单一结构展开的。殖民主义恰恰是在其消逝之际又再度返回了。”^[23]此外，当今世界上依然存在着严重的不平等，无论是以老牌殖民主义形式还是以新殖民主义形式，“后殖民性统一的时间性可能会再产生出关于别一种他者的殖民话语，这种他者生活在另一种时间里，远远地落在我们这些真正的后殖民者的后面”（“NP”，p. 104）。和“统一的时间”相呼应的是，空间的同质化，不仅不能厘清各不相同的社会与政治境况，而且就其“无法区别形形色色的杂交性”而言，还有可能以“霸权的献祭”而告终（“NP”，p. 110）。后殖民性，正如奥汉伦和沃什布鲁克所言，由于不能做出这种区别而且缺乏总体性意识，最终还在方法论上模仿了它曾予以痛斥的殖民主义认识论：

它所提供的解决方案——方法论的个人主义，以非政治化的方式使社会领域脱离物质领域，一种实际上是极端唯意志论的关于社会关系的见解，拒绝任何类型的有计划有纲领的政治——在我们看来不是激进的，颠覆性的和解放的。相反，它们是保守的而且是潜在地权威主义的，正如大英帝国霸权的全盛时代，这些思想的确是保守的和权威主义的。^[24]

后殖民性以历史的名义否定结构与总体性，具有反讽意味的是，其结果不是对历史性的肯定，而是肯定了一种自指性的和普遍化的历史主义，这种历史主义从后门再度引进了一种未经检验的总体性；它把仅仅是局部的经验投射到全球。这里的问题可

能是所有缺乏结构意识的历史主义共同的问题。没有一个跨区域的关系网络，就无法确定什么是差异性、异质性和区域性。普拉卡什在批判（对印度和第三世界）“本质化”程序时，建议用“关系”来理解这些范畴，但他没有说明这究竟是些什么关系。对于一成不变的第三世界这样一种本质主义进行批判，并不是什么新鲜事；普莱契早在十年前就对三个世界理论作过出色的批判（无需后殖民性的帮助），明确提出了现代化理论的意识形态本质化问题。^[25]普拉卡什的概念“创新”即关系，也不是真正的新东西。普莱契本人就指出，全球关系是现代化理论的概念基础的一部分，以及这种关系对于理解发展问题的重要性。无需赘言，从关系这个角度理解现代全球历史正是世界体系分析的核心命题。

世界体系分析与普拉卡什的后基础关系理论之间的分歧，在于普拉卡什拒绝基础范畴，尤其是拒绝以资本主义为基础范畴。在此有必要引证奥汉伦和沃什布鲁克关于这个问题的论述：

[普拉卡什的]立场无法说清楚的是，“资本主义现代性”这个范畴对他来说究竟处在何种地位。如果我们的策略应当是“拒斥”它，从而支持那些边缘历史、多元认同和异质认同，这就意味着资本主义现代性仅仅是一个潜在地可以随意处置的虚构，它之所以存在，只是因为我们接受了它的认知范畴和价值。的确，马克思主义者和社会历史学家把资本主义理解为一个政治经济“体系”和压迫性工具“体系”，这是让普拉卡什特别瞧不起的。然而，在其他一些地方普拉卡什又告诉我们，历史学真正的任务就是向“当代资本主义对世界的同质化”进行挑战。如果是这样的

话，如果现代资本主义向全球扩张确实有着可以把握的逻辑的话，我们怎么能用普拉卡什推荐的办法来完成理解这种逻辑的中心任务呢？（“AO”，p. 147）

普拉卡什对他的批评者所作的答复，就是避而不谈上文所提出的问题（尽管他已经接近于承认资本主义的中心作用了），因为承认这些问题必然会瓦解他的后基础论史学（参见“PC”，pp. 13—14）。科洛尼尔概括地说明了后殖民性拒斥元叙事的政治后果，他指出这种对立只是“造就了一些互不关联的小叙事（mininarratives），起着支持和强化主流意识形态的作用；用自由滑动的事件抵制决定论；拒绝把认同一成不变地固定在结构范畴中，但又通过差异性将认同本质化了；反对把权力定位在结构或体制之中，而是将权力扩散到整个社会并最终把它消解掉了。”^[26]奥汉伦和沃什布鲁克指出，后殖民性解除了“这些自封的少数者和贱民批评家去做他们总是要求别人做的事情”的必要性，这就是对他们自己作为一种权威的声音所依赖的社会条件进行历史分析，不触及某种物质关系和阶级关系，这些条件可以说是无法描述的”（“AO”，pp. 165—166）。

最后，后殖民之否认第三世界，与其否认资本主义对现代世界的结构作用，是密切相关的。本质主义再一次扮演了稻草人的角色，转移了人们对一种激进的第三世界概念的关注，例如在世界体系理论中这种概念就不是本质主义的而是关系的。世界体系理论，非但没有像普拉卡什认为的那样，把第三世界非历史地理解为某种僵化凝固一成不变的东西，而是理解为资本主义世界秩序中的一个结构位置（structural position），一个随着结构关系的变动而变动的位置。当然，世界体系分析，和

以现代化为基础的分析一样，也要对第三世界进行话语定位，但正如我已经指出的，后殖民分析也不例外。这样一来，问题就在于哪一种话语能够更好地阐明全球关系的历史变化，以及谁能够更有效地指导抵抗实践。我在下文还要更充分地论述前一个问题。就抵抗实践而言，后殖民性依其逻辑是只能认可局部斗争的，而且由于它拒不触及结构与总体性，这些斗争只能是一些没有方向的局部斗争。肖哈特写道，尽管有不少矛盾之处，“‘第三世界’有助于唤起反对现存结构的斗争。援引‘第三世界’隐含着这样一种信念，即新殖民主义和（第一世界）内部的种族主义的共同的历史，是各民族人民结成联盟的坚实基础。如果我们不相信或者不愿意去展望这样的斗争，那么‘第三世界’这个词确实可以束之高阁了。”（“NP”，p. 111）

拒不承认资本主义的基础地位，暴露了后殖民主义论证包含着一种具有重要的意识形态意义的文化主义。这里涉及到欧洲中心主义问题。没有资本主义作为欧洲霸权的基础及其全球化的动力，欧洲中心主义只不过是另一个种族中心主义而已（可以同从中国和印度的种族中心主义到最微不足道的部落中心主义相比较）。完全专注于作为文化和意识形态的欧洲中心主义，就无法解释为什么这种特殊的种族中心主义能够规划现代全球历史，把自身设定为普遍的抱负和全球历史的终结，而其他地区性和局部性的种族中心主义则不得不屈居于从属地位。欧洲中心意识形态掩盖了作为其动力并使其具有令人信服的霸权地位的权力关系。为物质关系披上文化的外衣，仿佛二者之间没有什么关系，后殖民话语就是这样把资本主义批判转变为欧洲中心主义批判，这不仅有助于掩盖后殖民主义本身的意识形态局限性，而且颇具反讽意味地为当代资本主义关系中的不

平等、剥削和压迫提供了一种托辞。后殖民理论把全球资本主义意识形态所特有的、文化与权力的神秘化的关系投射到过去，因为它本身就是全球资本主义的产物。

这些批评虽然有时显得过于激烈，但并不意味着后殖民主义的批评者认为它一无是处。的确，科洛尼尔、麦克林托克和肖哈特都明确承认，后殖民主义和后殖民知识分子提出的问题具有一定的价值。没有人否认后殖民主义表达了线性进步意识形态的危机，而且表达了同第三世界和民族国家等概念相联系的那种理解世界的方式的危机。无可否认，由于社会主义国家的消失，所谓的第三世界国家之间出现巨大的经济与政治差异，跨越国家和地区界限的人口流动，全球形势已经变得模糊不清了，从全球到局部的分裂已经越来越多地占据了人们的历史意识和政治意识。更何况，超越国家、文化、阶级、性别和族群的界限，以及它那真正世界主义的承诺，也是有其感召力的。

在第一世界学术界的体制内，元叙事的解体呈现出一派祥和之气（墨守成规的保守派除外），人们开始探寻一种更为民主的、多元文化的和世界主义的认识论承诺。但在学术界之外，它却表现为凶狠的族群冲突，社会、阶级和性别的不平等依然如故，几乎看不到抵抗的可能性。由于对差异、断裂行动等等的顶礼膜拜，这种抵抗显得比以往更为乏力而且总是缺乏凝聚力。

使得这种困境愈发严重的是，意识形态元叙事与现实的权力混为一谈了。把一个领域的解体误认为是另一个领域的解体，从而忽略了这样一种可能性，即意识形态的解体也许并不是权力的解体，反而是它进一步的集中。为了说明这种可能性，保持某种结构与总体性意识以对抗断裂性与局部性，是完全必要的，否则对于霸权的置疑就有可能蜕化为维护霸权的同谋。尽管后殖民性是

一种根据全球形势的变化而进行调整的努力，但正是由于这个原因，它才成为这种困境的一个写照。批评者们暗示，它同整个世界向资本主义转化这种新形势可能有某种关系，由于他们未能深入地考察这种关系，我很愿意作一些仔细的分析。

全球资本主义与后殖民性的条件

哈维和詹姆森发现在后现代主义和资本主义发展的一个新阶段之间存在着一种关系，这个阶段被冠以各种名称，如晚期资本主义、灵活生产和灵活积累、无组织的资本主义和全球资本主义。^[27]后殖民主义，作为后现代主义的后裔，同样表现了这个阶段的资本主义的逻辑，不过是在第三世界论域。

全球资本主义（我所偏爱的术语）结构的基本特征，是弗罗贝尔等人所描述的“新国际劳动分工”，即生产的跨国化、生产过程（即使是同一种商品）通过转包合同的全球化。^[28]在生产方面劳动的国际分工可能算不上新鲜事物，但新技术使资本和生产具有一种全新的流动性；为了追求有利于资本而不利于劳动的最大利益，以及不受社会与政治干预的自由，生产似乎在不停地改变其位置——这就叫做灵活生产。由于这些缘故，分析家们注意到全球资本主义与过去类似的实践已经发生质的区别，它确实是资本主义的一个新阶段。

这个新阶段还有一个重要特征，即资本主义在国家的意义上发生的非中心化。换言之，现在已经越来越难以指出全球资本主义的中心是哪个国家或哪个地区了。不止一个分析家（包括处于权势地位的分析家）发现，全球资本主义在生产组织方

面，与现代早期（即民族国家出现之前的时期）北欧的汉萨同盟（Hanseatic League）有某些相似之处，即一个由城市构成的网络，没有可以明确界定的中心，它们相互之间的联系远远超过与其邻近的穷乡僻壤的联系。^[29]

把当代全球资本主义联系在一起的纽带是已经取代民族市场成为经济活动的重镇的跨国公司，它不是一个输送资本、商品和生产的被动的纽带，而是这种输送及其方向的决定性因素。尽管它的非中心化与汉萨同盟有其相似性，但实际上全球资本主义时代的生产在公司里是高度集中的。随着跨国公司（它们在组织和忠诚方面本质上是超出了国家的）权力日增，民族国家从内部控制经济的权力受到限制，全球经济秩序的调控（与维护）成为首要任务。这不仅表现为全球性组织越来越多，而且出现了为整合经济的运作而建立地区性跨国组织的努力。^[30]

生产的跨国化既是资本主义历史上前所未有的全球统一性的根源，同时又是前所未有的分裂的根源。经济、社会和文化各方面的全球同质化，似乎最终证明马克思的预言是正确的。然而，与此同时还存在着一个分裂的过程；从全球的角度讲，资本主义的中心消失了，从局部的角度讲，生产过程分解到比国家要小的各个区域和地区了。超国家的区域组织，如欧共体、亚太经合组织、北美自由贸易区（只提几个已经成立的和正在紧张地着手组织的），在全球层面表现了这种分裂；一个国家内部互相竞争的不同地区竞相招徕跨国资本，则在最基层的局部层面表现了这种分裂。据说，国家本身在历史上出现就是为了制止分裂，但是在内部（亚国家经济区域和地区）与外部（跨国组织）的两面夹攻之下，现在还不是很清楚怎样才能遏制这种新的分裂。^[31]

然而，资本跨国化的最重要的结果也许是，在资本主义的历史上，资本主义生产方式第一次脱离了它在欧洲的特定的历史起源，表现为真正全球性的抽象观念。资本主义叙事再也不是欧洲的历史叙事了；现在非欧洲资本主义国家要求建构它们自己的资本主义历史。换言之，同经济的零散化相对应的是文化的零散化，或者用一个正面的说法，叫做文化多元主义。这种文化形势的最有戏剧性的例子，可能要数过去 10 年里调和资本主义与所谓的东亚儒教价值的努力，它把一种源远流长的信念（无论在欧洲还是在东亚），即儒教是资本主义的历史性障碍，再次颠倒过来。我相信可以证明，欧洲中心主义的终结只是一种幻觉，因为资本主义文化自形成之日起就把欧洲中心主义植入其叙事结构了，这也可以说明甚至在失去对资本主义世界经济的统治地位之后，欧洲与美国的文化价值何以仍然能够保持其统治地位。需要指出的是，东亚儒教复兴之所以可能，不是因为它拿出一套有别于欧美的文化价值，而是因为它把本土文化与一种资本主义叙事结合起来。在阐明了这种现象之后有必要重申，同资本主义的前几个阶段相比较，世界文化问题变得复杂得多了。

空间的分裂，以及它对欧洲中心主义的影响，同时还意味着资本主义时间性的断裂；换言之，对欧洲中心主义的挑战表明，已经有可能不再按照欧美的政治与社会模式来设想未来了。在这里，区别现实与幻觉仍然是很困难的，但问题的复杂性则无可置疑。

最后，生产的跨国化动摇了原先那种第一、第二和第三世界的划分。第二世界即社会主义世界已是昨日黄花。但是，新的全球结构同样使得第一世界与第三世界不那么泾渭分明了。

一部分原先属于第三世界的地区，现在已经纳入跨国资本的轨道并且属于世界经济的“发达”部分。同样，在新的全球经济中第一世界被边缘化的部分，其生活方式与通常认为是第三世界的生活方式已经难以区别了。南北差异逐渐取代了以往将全球划分为三个世界的理论，恐怕不是偶然的。但我们必须记住，南和北不仅是具体的地理位置，而且还是隐喻定位（*metaphorical location*）。北方意味着跨国资本，而南方则表示世界上所有的边缘化人口，至于其位置何在是无关宏旨的——后殖民性即由此而来。全球资本的意识形态理论家把这种状态描述为“全球区域主义”或“全球局部主义”，但他们紧接着要补充一句：全球局部主义是全球占百分之八十，局部只占百分之二十。^[32]他们还把一个激进的生态运动的口号挪用到资本上来：“全球性地思考，局部性地行动”。^[33]

全球资本主义的特征有助于解释过去二三十年，尤其 80 年代以来特别突出的一些现象：全球人口（从而还有文化）流动，界限松动（社会之间和社会范畴之间），社会内部复制出原先是同殖民主义相联系的不平等和差异，既在社会内部又跨越不同的社会同时发生的同质化和零散化，全球性与局部性的互相渗透，用三个世界或民族国家思考世界的方式的解体。其中有些现象促进了社会内部与跨越社会的差异的平等化，以及社会内部和社会之间的民主化。具有反讽意味的是，这个世界的管理者们承认，现在他们（或他们的组织）有权为了全球利益而占有局部事物，允许不同的文化进入资本的领地（只是为了把它们打碎，然后再按照生产和消费的要求对它们进行重新制作），他们甚至跨越国家界限重建主体性，造就与资本的运作若合符节的生产者和消费者。至于那些没有能力对资本作出反应的人，

那些对它的运作无关紧要的人——据管理者的计算，占全球人口的五分之四——是没有必要殖民化的，只要让他们边缘化就可以了。灵活生产带来的一个新鲜事物是，强制性地压迫国内人民和占领海外殖民地，再也不是必不可少的了。那些无力对资本的需要（或要求）作出反应的人，发现自己被甩出资本的轨道。比起殖民主义的鼎盛期或现代化理论来，现在甚至可以更为令人信服地说：那是他们自己的过错。

如果我现在可以回到本文开头引述的肖哈特的问题——“‘后殖民’究竟始于何时？”——并且给出一个与她的意图相一致的而非戏谑性的回答，那么答案就是：它是伴随全球资本主义而出现的。这并不是严格意义的时间上的吻合，而是指一个作为另一个的条件。这个结论并没有什么独到的创见，不过是哈维和詹姆森在后现代主义与资本主义发展之间所建立的联系，扩展到后殖民主义与资本主义的关系。如果后殖民主义是后现代主义的后裔，那么，资本主义内部的这些发展就直接或间接地与理解后殖民主义有关。后殖民批评家欣然承认他们受惠于后现代主义和后结构主义思想；的确他们的特殊贡献就是用后结构主义语言重新阐述第三世界研究中的老问题。所以，真正值得注意的是，后殖民知识分子的著作居然完全没有考虑后殖民主义与全球资本主义的关系；尤其值得注意的是，这种关系不仅涉及文化与意识形态结构，而且涉及社会与政治结构，它比后现代主义与全球资本主义的关系要具体得多也直接得多。

后殖民性是对一种真正的需要作出的回应，这种需要旨在克服解释世界的旧范畴的无能为力所导致的理解危机。支撑着两个世纪的思维的进步元叙事，已经陷入深刻的危机。问题不仅在于我们丧失了对于进步的信念，而且在于进步本身具有现

实的解体效果。更为重要的是，在过去的十年里，我们关于时间与事件明晰的进步的意识陷于混乱。在这些年当中，保守主义成为革命的（里根革命）；革命者则先是变成保守派，继而成为反动派（在苏联等前社会主义国家里发生的）；我们以为早就被启蒙主义抛到九霄云外的宗教太平盛世说，冠冕堂皇地重新回到政治中来，有时候，比如在美国，它还和高科技结为联盟；在共产主义政权的废墟上，法西斯主义死灰复燃。进步的危机紧步现代化危机的后尘，这种危机在马克思主义阵营要超过资产阶级阵营。二战后的几十年里，现代化论者和激进分子都用来考察全球结构的概念，即三个世界理论已经受到严重的质疑。三个世界，不论是作为地理范畴还是结构范畴，不论是在资产阶级的还是马克思主义的社会理论中，确实是再也站不住脚了。全球在空间上陷于混乱，正如进步意识形态在时间上陷入混乱一样。第三世界的人出没于第一世界，而第一世界的人则奔波于第三世界。出现了一种新的 *diaspora*，即游离于母国散居在外（尤其是第一世界）的人，他们的自我定位在遥远的故乡，但他们的他者却近在咫尺，所有的边界和界线都被搞乱了。文化的流动既有同质化作用也有异质化作用；某些群体，不管其如何定位，认同一种共同的全球文化，恰恰是因为他们早已经疏离了本乡本土的文化；而另一些群体则退回到早已经被认为是残渣余孽的文化遗产中去，企图在那里找到文化的避难所，这些文化的各自为政的状况与其在现代性诞生之际毫无二致。

从政治上讲，第二和第三世界是这次危机的主要原因。第二世界，社会主义国家阵营，坦率地说已经成为历史。第三世界（后殖民性最接近的主体）的遭遇，不那么简单明了但更为意味深长。我们可以指出 90 年代初的两个重大危机，这就是具

有全球影响的伊拉克入侵科威特和目前的索马里形势引发的危机。在海湾危机中，一个第三世界国家对它的在社会和政治上反动的但在经济上富有的邻国扮演了帝国主义罪犯的角色，这次入侵被第一、第二和第三世界的盟军击退了，领导这支盟军的帝国主义强权现在成为正义的典范。“入侵”——我借用电视新闻报道所用的词——索马里更耐人寻味。如果说在海湾危机中，一个第三世界国家需要别的国家的拯救，在索马里我们看到的是一个不得不拯救它自己的第三世界国家。第三世界，仅仅在二十年前还被激进派视为未来的希望，现在却必须拯救它自己。危机之深刻可谓前所未有。

后殖民性就是给这次旧范畴已无能为力的危机所开的药方，^[34]无怪乎它立即在知识分子圈子里掀起一阵骚动。但还是会带来问题的：为什么是现在？为什么采取这样一种思想取向？摆脱危机的道路毕竟不止这一条，我们必须弄清楚，为什么这条特殊的道路立即就在第一世界体制中流行起来。坦率地说，后殖民性刻意回避弄清楚目前的危机的意义，并且在这个过程中掩饰后殖民知识分子在全球资本主义中的起源，他们与其说是全球资本主义的受害者不如说是受惠者。

后殖民性与全球资本主义提出的问题遥相呼应。当第三世界的危机在 80 年代已经确凿无疑的时候，全球资本主义也需要改弦更张了。里根（撒切尔）革命与其说是一场开创新纪元的革命，不如说是一场从政治上重新组织全球的革命，其目的是让全球资本主义摆脱各种政治羁绊放手统治全世界。推翻社会主义国家是计划的一部分，另一部分是驯服第三世界，如果有必要的话就武装入侵，否则就用经济制裁或爱国者导弹。但所有这些都是不得已而为之的下策，最佳选择是从内部控制它们，

也就是造就归顺全球资本或与之联手的阶级。

我在此使用控制这个词是经过深思熟虑的；在全球资本主义条件下，控制不是强加于人的，而是经过协商的。跨国资本已不再限于欧美，它也不再是现代性了。跨国资本主义的社会与文化构造之复杂，我们已经很难再把资本主义现代性和欧洲中心论的（父权制的）文化价值和政治制度简单地等同起来了。在资本主义世界体系中取得辉煌成就的他者，要求在跨国资本文化中为他们的价值留出一席之地；我在上文指出的东亚儒教复兴就是这种现象的一个典型例证。欧洲中心主义，作为这些别开生面的声音出现的先决条件，仍然保持着它的文化霸权，但比以往任何时候都更为明显的是，为了维持这种霸权，它的边界必须适当地松动一些，把不同的文化吸收进来，否则它们就可能成为毁灭性的对抗的源泉。（日本与美国近年来发生的互相冲突，种族主义和东方主义语汇全都随之复活了，证明跨国资本阵营内部发生冲突的危险）说到底，谁知道是什么样的价值最合变幻叵测的资本的口味？近年来，一个又一个评论家认为，同企业家资本主义时代的个人主义价值比较，儒教的共同体价值更适合于当代的管理资本主义。有一点是清楚的，全球资本主义在文化上比欧洲中心资本主义要（而且必须）更灵活。

这也是后殖民性以及与之相关的文化潮流的条件。头脑僵化的保守派迫不及待地把这些文化问题解释为用颠覆的阴谋代替系统的分析，把 80 年代以来的文化问题（还有最近的文化多元主义）归结为马克思主义、女权主义、少数民族研究等等，侵入到学术体制和一般政治中来。他们完全不了解，里根的经济革命和这些文化思潮之间可能的关系。这就是说，在全球资本主义时代，跨国公司对于文化的要求不再满足于过去时代的文化地方

主义了。一些鼠目寸光的保守派知识分子只知道盯住人文教育体制不放，他们哪里晓得文化多元主义让商学院的负责人和跨国公司的经理们获益匪浅，这些人全都如饥似渴地想在“东方”哲学中忽然发现东亚经济成功的秘密，他们将全世界的各种文化通通经典化，为的是给他们的商品找到更多的市场，他们忽然意识到应该让学术体制国际化（其结果并不是促进了传统意义的学术而是学生和教师的“输入”与“输出”）。原先挥舞着文化多元主义的，可能是一些马克思主义和女权主义激进分子，再加上一些少数民族学者，但现在主动权已经转移到那些“开明的”政府官员和企业董事的手中，他们对于新的经济形势对“人力资源”的需要深有体会。冲突不再是发生在保守派与激进派之间（尽管这方面的冲突显然是存在的），而是发生在旧式精英，他们所代表的局部利益现在受到国内和国外竞争的威胁，和代表国际利益的先锋派精英之间。在美国最卖劲地也是最早提倡跨国主义和文化多元主义的正是《哈佛商业评论》。

里根派人士可能被苏瑟及其模仿者的无法实现的幻觉引入歧途了。他们没有认识到他们所设计的经济上取得胜利的跨国主义所带来的社会与政治后果，他们的这一弱点在最近举行的总统选举中暴露无遗，面对右翼要求回归美国传统价值如欧洲中心主义、爱国主义和种族主义的呼声，乔治·布什常常显得左右为难，这可能是因为他比布坎南者流更清楚地意识到，战胜其所有第二和第三世界竞争对手的跨国主义的胜利所造成的进退两难的困境。结果是高科技雅皮士取得了这场胜利，他们面对新的经济形势以及它所带来的困难，显然更为游刃有余。

《哈佛商业评论》的经常撰稿人、资本主义世界经济发展的敏锐的分析家、无国界经济的提倡者罗伯特·雷奇成为克林顿总统

的密友，不是一种偶然的巧合。

我认为，这就是后殖民性，它取代以往的世界概念在学术体制中迅速获得成功的语境。后殖民性，就其作为一种话语所采取的特殊方向而言，与当代世界的各种问题相呼应。它所涉及的那些问题可能在全球研究中都曾经出现过，但现在适应全球资本主义的需要重新进行了阐述：欧洲中心主义及其与资本主义的关系；与后现代性、后社会主义、后第三世界形势相关的那种现代性；国家在发展中的地位；局部与全球的关系；在一个资本、生产和人口不断流动的世界上边界和界线的位置；在一个比以往任何时候都显得没有可识别的结构的世界上的地位；主体性与认识论（杂交性）的边界；同质性对异质性，等等。

然而，后殖民性也有其无可讳言的魅力，因为它掩盖了使一个似乎是杂乱无章的世界具有某种形式的权力关系，它所提出的世界概念既加强了又颠覆了抵抗的可能性。后殖民批评家对过去的意识形态霸权形式的批判，是言之有据的，但对它的当代形态却缄默不言。他们在压迫与解放问题上同时否定结构和肯定局部，这样一来，他们就把总体性结构在显而易见的解体和流动性中持续存在的方式神秘化了。他们把现实世界的具体的和物质的问题转变成主体性和认识论问题。尽管资本处于流动状态，它依然决定着世界的结构，所以拒绝承认资本的基础地位，就不可能绘制任何抵抗实践必须以之为出发点的认知地形图，从而将绘图权拱手让给掌管着资本主义世界经济的那些人。^[35]的确，把当前这种概念解体的状态投射到殖民主义的过去，后殖民批评家使得殖民主义只有一种局部逻辑，从而使殖民主义的历史遗产（在伊拉克、索马里，或任何第三世界国家）似乎与现在无关了。历史遗留问题的负担被转嫁到受

害者的肩上。

阿皮亚写道：“后殖民性是一种我们可以不客气地称之为买办知识分子的状态。”^[36]我认为这还没有击中要害，因为可以正当地使用买办一词的世界形势已经一去不复返了。我认为后殖民性是全球资本主义时代的知识分子状态。所以，问题不在于这种全球知识分子是否能够（或应该）恢复民族（国家）忠诚，而在于，在承认它自身在全球资本主义中的阶级地位的基础上，它是否能够对它自身的意识形态进行全面的批判，提出反对全球资本主义世界体系（它就是这个体系的产物）的抵抗实践的方案。

注 释

我本人（或多或少）也是一个进入第一世界学术界的第三世界知识分子，这并没有使我对后殖民知识分子的批评享有什么特权，但我还是应该就这一点稍加说明。我不是很清楚，我所讨论的那些观点（或提出这些观点的知识分子），对当代思想的影响究竟有多么重要。近年来，后殖民已经成为正式的学术专用语汇，过去两年里召开了一系列与这个术语有关的学术会议和专题讨论会（后殖民主义、“东方主义之后”，等等），*Social Text* 和 *Public Culture* 等学术期刊还就这个主题出过专号。但是，鉴于直接涉及后殖民性的知识分子为数不多，以及这个概念的使用所具有的扩散性影响，研究后殖民一词的接受过程更有助于澄清问题。我认为这样的研究是特别重要的，因为与后殖民性相联系的那些观念，即使在后殖民一词出现之前，也是意义重大的和广泛流传的。换言之，我所质疑的不是这些观念的重要性，而是后殖民性对它们的占有。此外，过去十年的文化讨论中，第三世界的敏感性与感知方式越来越突出。我本人和后殖民知识分子有一些共同的思想主旨（甚至还有一些共同的见解），尽管我的角度和以后殖民自许的知识分子有所不同。关于这一点可参见我的一篇文章“*Postsocialism/Flexible Production: Marxism in Contemporary*

Radicalism”, *Polygraph*, no. 6/7 (1993): 133–169.

我愿意在此表示对以下诸位的感谢：Harry Harootunian，三好将夫 Roxann Prazniak, Rob Wilson 和张旭东，感谢他们的批评以及在材料上给我的帮助，但他们对我的观点没有责任。

[1] Ella Shohat, “Notes on the ‘Post-Colonial’”, *Social Text*, no. 31/32 (1992): 103; 以下简称“NP”。

[2] 斯皮瓦克在1985年的一次访谈中坚持认为她不属于“美国学术界的上层”，因为她在南部和东南部教书，而“美国的文化精英居住在东北海岸和西海岸”，从那以后斯皮瓦克就到了哥伦比亚大学。Gavatri C. Spivak, *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*, ed. Sarah Harasym (New York, 1990), p. 114, PCC。

参见 Arjun Appadurai, “Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology”, in *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, ed. Richard G. Fox (Santa Fe, N. Mex., 1991), pp. 191–210。我没有把艾哈迈德归入后殖民批评家，他就后殖民性与当代资本主义的关系所作的研究是极其出色的，但和我的方式稍有不同。参见 Aijaz Ahmad, “Jameson’s Rhetoric of Otherness and the ‘National Allegory’”, *Social Text*, no. 17 (Fall 1987): 3–25。In *Theory: Classes, Nations, Literatures* (London, 1992)。

[4] Gyan Prakash, “Writing Post-Orientalist Histories of the Third World: Perspectives from Indian Historiography”, *Comparative Studies in Society and History* 32 (Apr. 1990): 383; 以下简称“PH”。

[5] Spivak, “Subaltern Studies: Deconstructing Historiography”, in *Selected Subaltern Studies*, ed. Ranajit Guha and Spivak (New York, 1988), pp. 3–32.

[6] Prakash, “Postcolonial Criticism and Indian Historiography”, *Social*

Text, no. 31/32 (1992): 8. 我把普拉卡什关于后殖民性的论述作为我的出发点，是因为他对这个概念的表述最有系统，还因为他的论述突出地体现了这个概念对于理解历史的意义。这段文字表明，普拉卡什所列举的后殖民意识的特征基本上是由其他一些人勾勒出来的，尤其是霍米·巴巴，他所提出的杂交性等语汇在后殖民性讨论中占有显赫的地位。但是，霍米·巴巴对后殖民主义的贡献不仅限于语汇方面，他最擅长的是政治上的神秘化和理论上的晦涩模糊，把社会政治问题还原为心理问题，用后结构主义的语言游戏取代历史和社会分析，所有这些都是后殖民写作的共同特点，但就技巧的精湛（和难以理解）而言，霍米·巴巴是无与伦比的。他的最有影响的论文有以下几篇：“Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse”, in *October*, no. 28 (Spring, 1989): 125—133; “The Commitment to Theory”, in *Questions of Third World Cinema*, ed. Jim Pines and Paul Willemsen (London, 1989), pp. 111—132; “The Other Question: Difference, Discrimination and the Discourse of Colonialism”, in *Literature, Politics and Theory*, ed. Francis Barker, et al. (London, 1986), pp. 148—172; “Introduction: Narrating the Nation” and “DissemiNations: Time, Narrative, and the Margins of the Modern Nation”, in *Nation and Narration*, ed. Bhabha (London, 1990), pp. 1—7, 291—322。巴巴是借助第一世界文化批评的语言脱胎换骨的第三世界知识分子的典范。

- [7] 参见 Dipesh Chakrabarty, “Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for ‘Indian’ Pasts?”, *Representations*, no. 37 (Winter 1992): 4。
- [8] 贱民这个词表明，安东尼·葛兰西对贱民研究史学家的影响是显而易见的。
- [9] 的确，利奥塔把后现代界定为“针对元叙事的怀疑态度” (Jean-Francois Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, trans. Geoff Bennington and Brian Massumi [Minneapolis, 1984],

p. xxiv)。

- [10] “The Empire Writes Back: Theory and Practice” in *Postcolonial Literatures*, ed. Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, and Helen Tiffin (London, 1989), p. 2.

- [11] 关于中国历史研究中类似的讨论，参见 Joseph R. Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate: A Trilogy* (Berkeley, 1968); Rey Chow, *Woman and Chinese Modernity: The Politics of Reading between West and East* (Minneapolis, 1991); Arif Dirlik, *Revolution and History: The Origins of Marxist Historiography in China, 1919—1937* (Berkeley, 1978); and Dirlik, “Marxism and Chinese History: The Globalization of Marxist Historical Discourse and the Problem of Hegemony in Marxism”, *Journal of Third World Studies* 4 (Spring 1987): 151—164.

- [12] 这个问题确实有必要予以澄清。在我看来，贱民研究史学家的著作把阶级历史化了，和汤普森的 *The Making of the English Working Class* (London, 1963) 比较接近，而普拉卡什却否认阶级的基础地位。关于阶级问题，参见 Chakrabarty, “Invitation to a Dialogue”, in *Subaltern Studies: Writings on South Asian History and Society*, ed. Ranajit Guha, 5 vols. (Oxford, 1982—1987), 4: 364—376。把贱民研究从特定历史语境中抽取出来，这种概括方式对于消解其激进性可能会有一定的作用，它们本来确有创新的和激进的意义。例如，这些史学家对殖民主义在印度历史上的作用加以限制，其本意是为了揭露民族主义史学对过去的神秘化，因而是一种激进的行动。但是，如果把这种限制变成后殖民主义的一般原理，就削弱了殖民主义在历史上的作用。查克拉巴蒂在《后殖民性与历史的巧计》一文里对贱民研究史纂学所取得的成就有所怀疑。

- [13] 请注意艾哈迈德的以下论述，不仅是他的观点而且要注意他的语调：

但是，我们可以从一个截然不同的前提开始，这就是说，我们

并不是生活在三个世界而是一个世界上；这个世界，詹姆森的
全球分野的两侧，都深深地打上了殖民主义和帝国主义的烙
印……；阶级分化在落后资本主义国家和发达资本主义国家
一样决定着社会的结构，社会主义并不局限于所谓的“第二世
界”，而是一种抵抗的名称，今天，这种抵抗就像资本主义一
样已经传遍全球；资本主义体系的不同部分不能理解为二元
对立，而应当理解为矛盾的统一体——有巨大的差异，也有深
刻的一致。（*Jameson's Rhetoric of Otherness and the "National
Allegory"* p. 9）

- [14] Spivak, "Can the Subaltern Speak?" in *Marxism and the Interpretation of Culture*, ed. Cary Nelson and Lawrence Grossberg (Urbana, III., 1988), 271—313; and Lata Mani, "Multiple Mediations: Feminist Scholarship in the Age of Multinational Reception", in *Traveling Theories: Travelling Theorists*, ed. James Clifford and Vivek Dhareshwar (Santa Cruz, Calif., 1989), pp. 1—23.
- [15] Kwane Anthony Appiah, "Is the Postin Postmodernism the Postin Postcolonial?" *Critical Inquiry* 17 (Winter 1991): 353.
- [16] Achille Mbembe, "Prosaics of Servitude and Authoritarian Civilities", trans. Janet Roitman, *Public Culture* 5 (Fall 1992): 137.
- [17] Edward Said, Foreword, in *Selected Subaltern Studies*, pp. v—x.
- [18] *Confucianism and Modernization: A Symposium*, ed. Joseph P. L. 梁 (台北, 1987)。杜维明和余英时这样的学者在复兴儒教方面发挥着举足轻重的作用，同时新加坡的准法西斯政权（尤其是在李光耀的领导下）也是这种观念的重要倡导者。
- [19] 关于这个问题的详细讨论，参见 Dirlik, "Mao Zedong and Chinese Marxism", *Encyclopedia of Asian Philosophy* (forthcoming) .
- [20] 阿尔都塞承认，在这个问题上毛泽东思想对他有特殊的影响。参见 Louis Althusser, "Contradiction and Overdetermination", *For*

Marx, trans. Ben Brewster (New York, 1970), pp. 87–128。关于意识形态的塑造作用，参见他的“*Ideology and Ideological Apparatuses*”，*Lenin and Philosophy and Other Essays*, trans. Ben Brewster (New York, 1971), pp. 127–186。玛尼在“*Multiple Mediations*”一文里对意识形态的语境构造作了很好的（个人的）阐述。当然，意识形态的语境构造的危险在于，它可能会把一个问题变成一种游戏。斯皮瓦克的《后殖民批评家》充满这种“游戏性”，克利福德的人类学和文化研究也是这样。作为后者的例证，参见 James Clifford, “Notes on Theory and Travel”, *Travelling Theories: Travelling Theorists*, pp. 177–188。我所反对的不是意识形态建构的直接语境的重要性（还有它所蕴涵的可变性），而是反对过分强调局部性的作用，因为这样就掩盖了更大范围的语境，而权力关系的分化以及比较稳定和有一定方向的位置的确定都离不开这种较大的语境。人类学家不管怎样费尽心机和土著调换位置，最后的结果总归是人类学家回到第一世界学术界，而土著则回归荒野。这正是后殖民性的问题之所在，这种倾向清楚地表现为后殖民批评家之所以涉及权力关系社会学，其目的仅仅在于逃避到美学辞藻之中。

- [21] Appiah. “*Is the Post-in Postmodernism the Post-in Postcolonial?*” p. 353.
- [22] 参见肖哈特对她在 CUNY 的经验的描述（“NP”，p. 99）。
- [23] Anne McClintock, “The Angel of Progress : Pitfalls of the Term ‘Post Colonialism’”, *Social Text*, no. 31/32 (1992) : 86.
- [24] Rosalind O’Hanlon and David Washbrook, “After Orientalism : Culture, Criticism, and Politics in the Third World”, *Comparative Studies in Society and History* 34 (Jan. 1992): 166 ; 以下简称“AO”。
- [25] Carl E. Pletsch , “The Three Worlds , or the Division of Social Scientific Labor, circa 1950–1975”, *Comparative Studies in Society*

- and History* 23 (Oct. 1981): 565—590.
- [26] Fernando Coronil, “Can Postcoloniality be Decolonized? Imperial Banality and Postcolonial Power”, *Public Culture* (Fall 1992): 99—100.
- [27] David Harvey, *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change* (Oxford, 1989), and Fredrick Jameson “Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism”, *New Left Review* 146 (July/Aug. 1984): 53—92.
- [28] Folker Frobel, Jurgen Heinrichs, and Otto Krege, *The New International Division of Labour: Structural Unemployment in Industrialized Countries and Industrialization in Developing Countries*, trans. Pete Burgess (Cambridge, 1980). “无组织的资本主义”来自 Claus Offe, *Disorganized Capitalism: Contemporary Transformations of Work and Politics*, ed. John Keane (Cambridge, Mass., 1985); 使用全球资本主义的是 Robert J. S. Ross and Kent C. Trachte, *Global Capitalism: The New Leviathan* (Albany, N. Y., 1990)。其他值得一提的著作还有 Leslie Sklair, *Sociology of the Global System* (Baltimore, 1991), 这部著作揭示了全球资本主义, 尤其是在美国主宰下的全球资本主义对于第三世界的意义; Robert B. Reich, *The Working of Nations: Preparing Ourselves for Twenty-First Century Capitalism* (New York, 1991)。这本书是雷奇在《哈佛商业评论》上发表的论文的结果, 在目前的语境中, 他所使用的标题意味深长: “谁是美国?” “谁是他们?” 关于“转包合同”, 参见 Gary Gereffi, “Global Sourcing and Regional Division of Labor in the Pacific Rim”, in *What is in the Rim? Critical Perspectives on the Pacific Region Idea* (forthcoming)。
- [29] Riccardo Petrella, “World City-States of the Future”, *New Perspectives Quarterly* 24 (Fall 1991): 59—64; and William E. Schmidt, “A New Hanseatic League? In a Post-Cold War Era, Scandinavia

- Rethinks Itself”, *New York Times*, 23 Feb. 1992, E3.
- [30] Kenichi Ohmae, “Beyond Friction to Fact: The Borderless Economy”, *New Perspectives Quarterly* 23 (Spring 1990): 21; and Masao Miyoshi “A Borderless World: From Colonialism to Transnationalism and the Decline of the Nation-State”, *Critical Inquiry* 19 (Summer 1993): 726–751.
- [31] 这个现象在注释 28 所开列的著作中均有所论述。
- [32] Ohmae, “Beyond Friction to Fact”; and James Gardner “Global Regionalism”, *New Perspectives Quarterly* 25 (Winter 1992): 58–59.
- [33] William Taylor, “The Logic of Global Business: An Interview with ABB’s Percy Barnevik”, *Harvard Business Review* 69 (Mar. – Apr. 1991): 91.
- [34] Mbembe “The Banality of Power and the Aesthetics of Vulgarly in the Postcolony”, trans. Roitman, *Public Culture* 4 (Spring 1992): 1–30; 这篇文章曾经以 “Provisional Notes on the Postcolony” 为题发表于 *Africa* 62, no. 1 (1992): 3–37; 还可参见 *Public Culture* 5 (Fall 1992): 47–145 对这篇文章的讨论。
- [35] 参见 Jameson, “Cognitive Mapping”, in *Marxism and the Interpretation of Culture*, pp. 347–357。詹姆森力主在社会主义政治中保持总体性和结构意识的必要性。他自己对全球结构的总体化受到严厉的批评。参见艾哈迈德《詹姆森的他者修辞》。我应当强调指出，承认他的论点的有效性，无须认同他那种特殊的总体化方式。
- [36] Appiah, “Is the Post-in Postmodernism the Post-in Postcolonial?”, p. 348.

本文原名 “The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism”, 载于 *Critical Inquiry* 20, Winter 1994.

三好将夫著陈燕谷译

没有边界的世界？从殖民主义到跨国主义及民族国家的衰落

话语和实践互相依存。实践需要遵循话语，而话语则产生于实践。就殖民话语而言，其介入殖民主义历史的谱系可谓源远流长。我们只要想一想约翰·洛克、埃德蒙·柏克、詹姆斯·麦考莱这些早期实践者的文章，以及霍布森、列宁、卢森堡、熊彼得等人在帝国主义的鼎盛时代所从事的批判实践就可以窥见一斑。遥远的殖民地令无数宗主国小说家，从麦尔维尔和福楼拜到康拉德和纪德，魂牵梦绕心神往之。实际上，从简·奥斯丁到托马斯·曼，从巴尔扎克到劳伦斯，几乎没有哪个西方作家能够不为现代扩张主义符咒般的魔力所蛊惑。正如赛义德(Edward Said)在其新著《文化与帝国主义》中所阐明的，^[1]现代西方的自我设计与其殖民地有着内在的关系。

然而，在文学理论和文学批评领域里，研究殖民话语的历史却出人意外地起步很晚。我们应当记得，还在第二次世界大战的硝烟刚刚散尽的时候，黑人特性运动(the Negritude Movement)作家和其他第三世界作家，如赛萨尔(Aime Cesaire)、詹姆斯(C. L. R. James)、法农(Frantz Fanon)、莱明(George

Lamming),^[2] 就开始发出他们自己的抵抗的声音。^[3]但是直到 1978 年,也就是直接的殖民统治在世界大部分地区已经寿终正寝之后,批判性地清算殖民话语才得以进入西方理论与批评的主流。^[4]从个人对抵抗的承诺的角度来观察这段历史,赛义德于 1978 年出版的《东方主义》提高了人们对权力与文化的关系的意识,有力地影响了人文学科各个分支领域。^[5]换言之,只有在正式的殖民主义于 1945 年至 1970 年间终结之后,殖民主义问题才作为一个可以被批评所接纳的因素从理论上加以探讨。文学史上这段长达数十年的时间断裂是耐人寻味的。因为它表明这门学科在最近的几十年里对于任何文本之外的东西,尤其是在事关权力与资源的转让时,表现出一种习惯性的不安和反感。非殖民化的历史,对于直接的殖民统治的记忆,时或难以遏制的怀旧感,这些构成了近年来涌现出来的殖民话语和少数者话语的基础。^[6]

不过,这个“解放”与“独立”的进程还没有形成一个可以为人们普遍接受的叙事。在今天,殖民主义只是龟缩在屈指可数的几个地区(以色列、南非、澳门、香港、爱尔兰)苟延残喘吗?我们目前所面临的问题是如何理解当今全球的权力与文化结构,它与历史上的宗主国—殖民地模式既相类似又有所不同。本文的宗旨就是剖析新殖民主义在置换与支配实践中发生的转化与延续,及其介入话语实践的特殊方式。当前学术界热烈讨论的“后殖民性”与文化多元主义是非常可疑的,它好像是为掩盖现实的全球政治提供了一套不同于以往的托词。本文将要证明以跨国公司为主要形式的殖民主义现在比以往任何时候都更为活跃。

我们可以从非殖民化过程的开端来展开分析。^[7]1989 年冷

战的结束，使我们可以从一个由真正的剧变所开辟的视角来回顾过去半个世纪——甚至更长时间的历史。例如，我们需要重新估价从根本上改变了世界体系的第二次世界大战的后果。德国和日本法西斯的崩溃并未使欧洲工业化国家完全恢复其旧日的霸权。西欧各国，尤其是英国和法国，遭受严重的破坏，不可能既要重建其国内的工业基础，同时又维持其统治殖民地的军事力量。从现在来看，苏联在保持其军事超级大国的外表的同时，灾难性地摧毁了它自己的生产和分配体系。德国和日本公开宣称的战争目标——建立世界新秩序以实现解放和非殖民化——乃是一个彻头彻尾的骗局。在第二次世界大战中站在其宗主国一边的殖民地抓住这一难得历史机遇，不得到独立自主誓不罢休。在此后几十年的时间里，尽管具体情况千差万别，但解放的要求与宗主国对这种要求的认可成为不可阻挡的潮流。

第二次世界大战以后，民族独立似乎结束了令人屈辱的和剥削成性的殖民统治，在全球至少 85% 的土地上这种殖民统治持续了数十年到数百年。然而，殖民地人民英勇斗争以巨大牺牲换来的自由和自主，却出人意料地难以捉摸。非殖民化既没有带来解放与平等，也没有带来新的财富与和平。相反，痛苦和苦难几乎到处都在继续，只是改变了形式和更换了不同的代理人。旧式的买办卷土重来，他们维护旧日主人的利益以换取犒赏的情况比比皆是。结果，广大人民的福利几乎没有得到任何改善；实际上许多前殖民地的状况近年来愈加恶化了，东亚新兴工业化国家和地区以及东盟国家可能是唯一的例外。^[8]“后殖民”退化，戴维森（Basil Davidson）最近称之为“黑人的负担”，是不可分割地缠绕在一起的殖民化与非殖民化双重过程的恶果。^[9]对于前一个过程，我们可以说知之甚详。殖民统治者随

心所欲地划分边界，在地图上留下他们占有的印记，其结果是不同的部落要么被强行捏合在一起，要么被人为地拆散。那些被围困在人为的版图之内的人们被遥远的和看不见的宗主国置于奴隶的地位。西方文化成为规范性文明，本土文化则被贬为前现代文化和边缘文化。尽管贱民的抵抗比预料的更富有活力，殖民计划的实施也不是所向披靡畅行无阻，但强大的征服者在绝大多数地方都将不安分的抵抗和对峙镇压下去，维持了一种控制和秩序的表象。

随着战后形式上的殖民主义的退场，无论是刚刚离去的殖民统治者还是新近获得自由的殖民地人民，都把由殖民地构成的制图学单位（the cartographic unit）看作是一块具有历史自主性的领土，即一个现代民族国家，具有它自己的民族历史、民族语言、民族文化、民族凝聚力，以及由国歌、国旗、博物馆和地图象征的国家机器。然而，这个实体在很多方面都不过是其前征服者的仿造的复制品，而且往往是由征服者复制的，实际上它既没有自己的历史也没有任何逻辑能够让刚刚获得独立的人民相信它的合法性或真实性。在以往反抗压迫者的斗争中，殖民地人民的自我界定没有遇到什么困难：同压迫者的对立就足以构成他们的认同（identity）。然而，欧洲人一旦撒手而去，殖民领地上的居民就再度被抛入他们原先那种四分五裂的状态，在前殖民地时代这里的生活自有其迥然不同的逻辑和历史。殖民地获得解放的人民现在不得不重新协商构成一个民族国家的诸种条件，因为从此以后他们就得在这种国家形式中生活了。退回到本土主义（nativism）似乎也是一种选择，但第三世界充满了五花八门的宗教、部落、地区、阶级、性别和族群之间的不平等与矛盾，在任何一块殖民领地上它们都是被外部力量拼

凑而成的。生产与分配往往陷入可怕的匮乏状态。对于民族国家的黄金时代的记忆被证明既不是纯洁无暇的也不是公正无私的，更不是唾手可得的，而是一个常常变成血腥的梦魇的乌托邦幻想。只靠对压迫者的仇恨就足以动员解放的热望，但以此来管理一个独立的国家却显得不合时宜。法农早在运动的初期即曾预言，回归本土主义的企图只能以灾难性的腐败和自我毁灭而告终，这种情况在世界的许多地方依然比比皆是。一旦被卷入到世俗化的西方的“编年政治”（chronopolitics）中来，殖民地空间就再也不能维持其自主性和闭关自守状态了；边缘的本土居民一旦被拖出其前殖民地状态，不论他们是否情愿，都不得不同外部世界的知识打交道。然而，对于大部分前殖民地来说，现代民族国家的条件仍然是可望而不可及的。^[10]

我们知道，西方工业化国家有长达几个世纪的充裕时间来解决（不论是多么地血腥残酷）其内乱、宗教战争，以及城乡矛盾和工 / 农业矛盾。前殖民地则没有足够的时间解决这些问题，它们一直处在异己权力的统治之下。所以，绝大多数前殖民地不得不认可一个地理和人口单位的逻辑和目标。在这里，解体的意志（will to fragmentation）与整合的意志（will to totalization）互相冲突。我们还必须记住，美国以及其他殖民强权利用经济、政治和军事手段进行的无数或公开或隐蔽的干预。和平的发展进程对于前殖民地来说是从结构上被否决了。第三世界国家为反对第一世界的统治而结成的联盟，如万隆会议（1955）、石油输出国组织（OPEC，1960）、联合国贸发会议（UNCTAD，1964）和国际经济新秩序（NIEO，1974）所起的作用是微不足道的，最终它们全都不得不向布顿森林体系（Bretton Woods System）俯首称臣，这个体系是战胜的西方为

重建遭到战争破坏的世界于 1944 年建立的，它在经济上的三个主要工具是世界银行，国际货币基金组织（IMF）和关贸总协定（GATT）。

人们普遍承认，民族国家是一种现代西方建构。我们还可以进一步证明，民族国家于 1800 年前后在西方逐渐取得支配性地位，是和殖民主义的作用分不开的。在现代刚刚开始早期阶段，欧洲各国的君主们就支持各种探险计划，以后受到资产阶级对于市场和资源日甚一日的需要的推动，这些计划正式成为殖民扩张政策。大约在同一个小时，产业革命提高了劳动生产率，把相当一部分农业劳动力吸引到城市中来，造成剩余人口的积压。^[11] 这些具有潜在叛逆性的失业工人和背井离乡的人们，需要安置在劳动市场的边缘地带以缓解压力。为了达到这个目的，殖民主义的组织者就要设法让他们招募来的新兵和战士相信，自己的使命不仅有利可图而且无比崇高。远涉重洋来到遍布野人的地区是令人生畏的，分享战利品的指望也远远谈不到有什么保障。尤其重要的是，资产阶级头面人物掩盖了他们的阶级利益，这种利益和芸芸众生的利益是有着尖锐的冲突的。他们需要十字军战士和广大支持者具有坚定的信念，相信自己的使命合乎高尚的道德，并且渴望最终可以得到向他们许诺的财富。这样一来，他们就使得民族国家的神话（即对于一个由代议制政府统治的共同体的信念）和文明使命的神话（即航海探险家对于野蛮的异教徒的种族优越性），成为互相补充和必不可少的了。在这样一个“想象的（或人为制造的）共同体”中，亲缘关系和集体性纽带把全体公民结合为一个整体，他们全都是一个不分彼此的大家庭的成员。^[12] 殖民主义者正是在民族国家的观念中找到了制定政策并为其辩护的政治经济基础

的道德神话基础。

由此可见，西方殖民主义从 16 世纪到 20 世纪中叶的发展，恰与民族国家从兴起到衰落的过程相吻合。不过，民族国家最近的遭遇与保罗·肯尼迪 (Paul Kennedy) 所谓的“大国霸权的兴衰”不是一码事。^[13] 工业化世界的资产阶级现在和以前一样有权有势，甚至比以往任何时候都更有权势。但是，他们所运用的逻辑，他们为之效力的委托人，他们所使用的工具，他们所占据的位置，一句话，他们的身份已经焕然一新。他们已经不再完全依赖他们自己的民族国家的保护和支持。当然，他们仍然需要利用民族国家的结构，但正如我将要论证的，他们的权力与能量的重心业已转移到一个截然不同的所在。

甚至在 1945 年以前，温斯顿·丘吉尔就意识到英国不得不将帝国的统治权禅让于美国。在雅尔塔会议之前，当时他由于落选而迁出唐宁街 10 号，他就知道管理世界的权力现在落入美国手中。他当然是对的。自 1945 年以降，殖民主义的历史开始与美国的历史合而为一。到第二次世界大战结束时，美国经济已经完全治愈了大萧条所造成的种种创伤。但是在和平时期，前景却似乎不那么乐观。战时经济的收缩意味着失业率急剧上升 (1942 年只有微不足道的 1.2%)，以及疯狂地投入生产与消费，1930 年代的梦魇就会再度复活。1946 年发生了一连串的罢工 (钢铁、煤矿、铁路、港口)；杜鲁门总统对旨在限制罢工的塔夫脱—哈特利劳工法案的否决，在 1947 年又被议会推翻了，就是在这种紧张不安的经济形势下，总统于 1947 年决定在希腊和土耳其实行遏制“共产主义的恐怖主义”的政策。同时提出了重建欧洲的马歇尔计划。1946 年国民生产总值令人担忧地下降了 19%，而 1947 年只下降了 2.8%；如果说在 1949 年还停滞

在 0.02% 的水准上的话，那么正是朝鲜战争（它的起因至今仍然不是很清楚）^[14] 带来摆脱危机的曙光：1950 年国民生产总值增长 8.5%，1951 年增长 10.3%。^[15] 同样地，就在 1953 年与北朝鲜签署停战协议（这导致了不太严重的衰退）的时候，美国开始支持法国政府在东南亚进行的反对民族独立的战争，承担了 75% 的军费；当法国军队在 1954 年的奠边府战役中遭到毁灭性的惨败之后，美国于 1955 年正式开始训练南越军队。在艾森豪威尔总统告诫美国人要警惕“日益崛起的军工联合体和科技精英”有掌握可怕的权力之势的时候，美国的国防工业体系早已牢固地——也许是不可改变地建立起来了。^[16]（值得指出的是，正是在这个 10 年里大学扩大了对复员军人的招收，使在校男女学生的比例下降到 1920 年代的水准以下。^[17] 在文学理论实践中，保守主义意识形态和形式主义的审美主义理所当然地占据了统治地位。）

对于美国经济来说，冷战（经常可以得到规模不大的“反共产主义”武装冲突的支援）是其组织收入与开支，以及把生产和分配保持在一定水平之上的一个可靠手段。我们可以从下述事实了解到这二者之间的关系：“从 1951 至 1990 年，每一年的国防预算都超过美国所有企业的利润总和。”美国宪法并没有赋予总统在经济上的最高决策权，“但是他作为管理军事经济的最高行政首脑实际上获得了这种能力。隶属于这位总统 / 最高经济首脑的有大约 35000 家主要承包企业的经理们和大约 10 万个转包商。五角大楼的中央政府供应网络总共雇用了 50 万人。”^[18] 简而言之，美国的五角大楼相当于日本的通商产业省；它负责制定并实施一种中央计划经济政策。所以我们可以有把握地说，国家安全问题本质上是一个经济问题。美国经济，决

不仅仅是对不可控制的外部威胁的反应，它实际上引导着世界关系。

紧接着 1957 和 1958 年的衰退之后，肯尼迪政府就利用关贸总协定肯尼迪回合削减欧共体的关税以寻求扩大国际贸易。60 年代初所谓的贸易自由化恢复了统一的世界市场并且促进了对外直接投资，其结果是美国企业在欧洲的投资有了显著的增长。国际贸易的扩大为“多国公司”和“跨国公司”的迅速发展创造了条件，这些巨型公司不仅输入和输出原材料及制成品，而且还跨越国界转移资本和工厂，关于这个问题下文还要做更详尽的说明。在这里需要记住的是，这种组织的历史是在全球非殖民化的语境中展开的。

从 60 年代起，大英帝国解体的速度加快了，从塞浦路斯、尼日利亚、肯尼亚到牙买加、马来西亚和新加坡，它失去了一个又一个殖民地。^[19]法国在 50 年代失去印度支那及其他殖民地之后，又于 1962 年最终被迫放弃阿尔及利亚。与此同时，美国的国民生产总值以 7% 至 9% 的速度增长着，同时保持着相当低的通货膨胀率。在经济上和军事上已经无可匹敌的美国随时随地（尤其是在越南）准备捍卫资本主义的利益。如果说约翰逊总统向东南亚派遣远征军，是为了换取保守派反对党对他的大社会计划和向贫困宣战计划的支持，那么他的赌博是带来灾难性后果的。没有人会轻易忘记，抗议的浪潮席卷全国，整个国家分裂为鸽派和鹰派，分裂为克林顿们和戈尔们。在反战示威者的敌人名单上，军工企业的大名高列榜首：通用汽车公司、通用电气公司、杜邦公司和道氏化学公司。正是这些公司中有许多从 60 年代起开始大规模地向海外转移资本和工厂。促使这种转移的还有一些其他因素：自动化、合成化工及电子工程诸

领域的技术革新使得资本积累大幅度提高，并且极大地改善了交通运输条件。美国的自由贸易政策既是对这种发展趋势的反应也是对它的鼓励。

到 60 年代末，美国的多国公司在全球的统治地位已经是无可匹敌的了。美国的对外直接投资主要集中在西半球，也有少量的在非洲和亚洲，占全球跨国投资总额的一半，远远超过英国（占 20%）和法国（不到 10%）的对外直接投资。^[20]在那个时期，跨国公司就是指美国跨国公司，这种格局一直保持到 70 年代中期。美国的对外直接投资主要集中在西欧可以由以下四种因素来解释：美国在欧洲有着重要的利益；欧共体的形成；美国制定了有利于海外利润的税收法；欧洲熟练劳动力的价格相对低廉。为了整个西方的利益而控制世界秩序这一严峻使命，现在完全仰赖美国政府的军事和政治援助干预的计划了。^[21]

从 70 年代以来，欧洲和日本的跨国公司迅速崛起，与美国对手展开激烈竞争，它们的主攻目标正是美国自己的发达的制造业。这一大胆的举动可以从几个方面的经济发展来予以解释。首先，尼克松政府于 1971 年冻结了工资和物价，并且暂停美元与黄金的兑换，从而导致美元的贬值，使得美国成为对外投资有吸引力的地方。其次，1973 年的第四次中东战争以及随后的石油禁运，使世界的其他地区陷入难以预测的政治动荡，这种情况也使得美国市场变得具有吸引力了。第三，欧洲与日本工业恢复的势头强劲，足以在美国开展富有生气的投资。最后，由于贸易摩擦日益加剧，欧洲和日本的制造商发现在美国市场内部建造工厂更为有利可图。美国的跨国公司仍然占压倒优势，但是在 80 年代它已经下降到 33%，英国占 18%，德国占 10%，日本占 8%。

1985 年在纽约举行的五国集团会议上，美国提出就美元贬值进行谈判。饭店广场协定（Plaza Agreement）迫使美元对日元的兑换率下降一半，使日元升值 100%。尽管其目的是为了增加美国对日本的出口并减少日本对美国的出口，但这个比值并不真正有效。而且在很早以前，日本的跨国公司就认识到保持日元坚挺的威力，它们就是凭借这种力量展开咄咄逼人的投资攻势的，同时以削价的方式保持其市场份额。多国公司在这一阶段发展的特点是，除了继续在美国投资之外，一般都集中在以下四个地区：免税港（例如荷属加勒比岛屿库拉索港）；欧佩克国家；东亚新兴工业化国家和地区（韩国、台湾、香港、新加坡）；以及东盟国家（泰国、马来西亚、印度尼西亚、菲律宾，新加坡、文莱）。这些国家和地区大多是由独裁政权统治着，禁止工会组织和反对党的存在，从而得以保持政治“稳定”——这是跨国公司大规模介入的最低限度的要求。欧佩克国家、东亚新兴工业化国家和地区、墨西哥和印度的跨国公司也逐步发展起来，它们互相投资同时也在美国投资。此外，无论是在工业化国家还是非工业化国家，规模较小的公司（即资本在 100 万至 500 万美元之间的公司）也在积极地使其自身跨国化。这种各国跨国公司（包括合资企业）共存的状态使得对经济霸权的分析变得格外复杂和困难了。

在这个过程中，欧共体、北美和东亚国家形成一个越来越密切交织在一起的多国投资网络，并且逐渐由多国公司转变为跨国公司。这两类公司范畴的区别当然不是没有争议的：两个词往往可以互换地使用。如果确实存在什么差异的话，那也只是它们与母国疏离的程度而已。国际贸易的范围大体上有以下几个发展阶段。首先，国内的公司只从事进出口业务，主要同

地方性商人有联系。其次，公司接管了海外的分配，并且在海外开工厂，寻找市场并销售产品。最后，跨国公司把整个公司系统，包括资本、人事、研究与开发部门都转移到海外，从而使公司非国家化了。进入最后一个阶段的标志就是公司开始鼓励它的股东、雇员乃至顾客效忠于公司本身，而不是它的母国或东道国。因此，多国公司是这样一种公司，它的总部设在一个国家，同时在许多国家开展业务。它的高级管理人员主要由本国人担任，尽管公司的自主性越来越强，但它归根结底还是效忠于母国的。另一方面，一个真正的跨国公司则它斩断了与母国之间的纽带，四处飘流待机而动，只要能够满足自己的利益，它可以剥削任何国家，包括它自己的母国。^[22]

我再重复一遍，要严格区分跨国公司和多国公司是不可能的，因为现在还无法有效地确定一个公司非国家化的确切程度。例如，还没有对跨国公司和多国公司的纳税责任（tax obligation）进行系统的研究，或对它们的对外直接投资的模式进行比较分析。多国公司和跨国公司一样注重自身的利益；但近年来一种清晰可见的趋势是，国家认同日趋淡漠而越来越注重公司本身的利益。换言之，尽管仍然需要依靠国家机器（如军事力量），但多国公司也在经历非国家化（denationalization）和跨国化（transnationalization）的进程。

完全符合跨国公司模式的公司，从数量上讲，相对说来还是不多的，但大公司如 Asea Brown Boveri，小公司如八佰伴都是典型的跨国公司。年收入超过 250 亿美元（原文如此——译者注）的 ABB 公司，原来是一家瑞典企业，现在则没有一个地理中心。^[23]八佰伴原是一家日本连锁店，它在切断同日本的纽带之后，先是转移到巴西，然后（现在）又转移到香港。在这

里应当指出，1989 年日本的公司税是 49.9%，而香港只有 16.5%。^[24] 八佰伴的董事长宣称，他的真正的目标是 21 世纪的 10 亿中国人。^[25] 另一方面，许多多国公司为赚取最大限度的利润而制定策略时，都要在母国与东道国的机遇之间进行小心翼翼的掂量。

尽管早在 60 年代，甚至更早的时候，就有人讨论多国公司会导致国家主权丧失的问题，^[26]但这种类型的跨国公司到 80 年代才成为一种显著的现象。跨国公司在 80 年代得到蓬勃发展，这决非偶然现象。在经历了 70 年代末卡特总统任期内的滞胀之后，里根总统提出一个旗帜鲜明的计划大力促进私人利益的发展，坚信强大的私人利益必然会给全体人民带来好处（但这十有八九是按照公司的决策者拟定的宗旨照本宣科）。在这个 10 年里，财富从穷人手里向富人手里的转移进行得相当富有成效。公司的税务被削减了，公共服务如教育、福利和医疗保健以效益为名义而压缩了，其结果是人们不得不依赖私人企业，如联邦快递和私人保安服务，因为美国的邮局和警察局一类的公共机构不能“充分”满足人们的需要。甚至还有人在议论刑事制度和公立大学的私有化。^[27]在这个 10 年里，高薪阶层的所得税大幅度削减。1945 年的最高所得税为 94%，从 50 年代到 70 年代为 87% 至 70%；在里根政府期间下降到 50%，到 1991 年布什在任期间只有 28%。^[28]从 1977 年到 1989 年，占美国人口 1% 的高薪阶层得到税后收入的 60% 与此同时，40% 家庭的实际收入下降了。据 1991 年 5 月 6 日的《商业周刊》称，美国企业高级管理人员的收入相当于普通制造业工人收入的 85 倍，而日本的比率只有 17 倍。^[29] 菲利普斯 (Kevin Phillips) 指出：“企业最高管理人员的收入... 相当于普通工人的 130 到 140 倍，而

后者的实际收入或因通货膨胀而变动的收入在 80 年代一直持续下降。”^[30] 违法和半违法的商业行为不胜枚举。1991 年穷人的数量达到 3570 万，即占总人口的 14.2%。这是自 1964 年以来的最高数字。^[31] 在这样一种越来越唯利是图的气氛中，公司经理们把不计后果的商业经营视为天经地义的。什么地方税收低而利润高，他们就准备向那个地方进军。

在这里应当强调指出，这种跨国化趋势不仅是美国现象而且是全球现象。斯克莱尔 (Leslie Sklair) 在一项最全面的跨国公司研究 (从一种葛兰西和女性主义观点) 中指出，“尽管没有可靠的证据表明跨国公司可以拯救第三世界，但在许多贫困国家里，跨国公司被看作是经济与社会生活中唯一的亮点... (跨国公司) 成为竞相追逐的对象，它们在那里享有很高的威望。”^[32] 正如上文已经指出的，不仅是工业化国家，就连新兴工业化国家以及其他国家，都产生了那种自由地跨越国界追逐最高利润的公司。不论你如何看待跨国公司的所作所为，它们拒不效忠于任何民族国家，而是在全球范围追求自己的利益和利润。它们既不代表其母国也不代表其东道国，而是仅仅代表公司自身的利益。

当然，还有许多别的因素在起作用。跨国公司的实力是极其惊人的。斯克莱尔指出，“据世界银行的统计，在 120 个国家中有 64 个国家的国民生产总值不到 100 亿美元。联合国 1985—86 年度报告显示，有 68 家矿产业和制造业跨国公司的年销售额超过 100 亿美元，而 50 家最大的银行、20 家最大的证券公司和 30 家最大的保险公司的资产总额超过 100 亿美元。” (S, pp. 48—49) 这就是说，在 100 个最大的经济实体中有一半以上是跨国公司。^[33] 由于电子计算机技术在通讯、运输和制

制造业领域里飞速发展（这往往被正确地称为第三次工业革命），资本、产品、设备和职员的转移比以往任何时候都更方便有效了。动辄钜亿的私人资金从一个工业中心流向另一个工业中心，光是纽约一家大交易所一天的营业额就达一万亿美元。^[34]这种发展趋势无疑削弱了各国中央银行——如德国的联邦银行、日本的日本银行和美国的联邦储备委员会——的干预能力。

后福特主义生产方法使跨国公司可以把工厂迁移到任何地方，只要那里能够提供熟练的或可以培训的廉价劳动力，以及优惠的税收政策，政治稳定，适当的基础设施和松驰的环保法规。公民权利意识的薄弱，包括工会组织及女性主义的不发达，都是很重要的因素；尽管普遍存在着滥用女性劳动力的现象，但第三世界——跨国公司中意的正是这些地区——两性之间工资的差别仍然是很大的。^[35]全球运输的极大便利使得跨越国界的劳动分工成为既定事实。产品的零部件分散在许多地方生产，最后再运到一个地方加以组装（这取决于特定的关税，劳动条件和其他因素），从策略上讲，这个地方要最接近于作为目标的市场。合资经营越来越多，如通用汽车公司和丰田公司、通用电气公司、美国无线电公司和托马斯 SA 公司。银行与其他金融机构跨越国界活动的障碍也越来越少了。

总之，在这种多国 / 跨国公司里，产品的广告宣传与推销是面向全球的，重要的是商标而不是国别。事实上，国别本身已经越来越没有意义了。所谓的“购买美国”不过是一个空洞的战略计划：本田的 Accord 牌汽车是在俄亥俄州生产的，75%的零部件是美国制造，而道奇 Stealth 牌汽车则由三菱公司在日本生产。^[36]“在新型的波音 777 计划中，波音公司只生产机翼、发动机吊舱和机首结构。整个机身的其他部分来自北美、日本和

欧洲有成百个转包商。”^[37]几乎没有一台电视机是全部由国内生产的。1992年，“幸运电器公司，最后一家美国拥有的电视机公司，将其全部大荧屏电视总装线迁往墨西哥。”^[38]一个跨国公司对生产地点的选择，完全取决于对成本和利润的精心计算，包括研究、开发、生产、分配、广告宣传、市场调查、融资与纳税的全部过程。

跨国公司招收的职工必须既通晓本地规则和习惯，同时又要了解公司为在全球范围开展业务而制定的特殊政策。为了满足这个要求，它们的职工往往来自许多不同的国家的族群。跨国公司的这个特点具有以下几方面的重要意义。首先，跨国公司倾向于要求全体职工效忠于公司认同（corporate identity），而不是他们各自的国家认同（national identity）。其次，来自不同国家和族群的雇员必须能够互相交流。在这个意义上，跨国公司至少在形式上和表面上是不计较肤色的和多元文化的。^[39]尽管美国的种族暴力事件层出不穷，但它的移民政策在1965年发生了重大变化，放弃了1952年麦克雷恩—沃尔特法案规定的雇员定额分配制，按照这一规定，企业的雇员必须保持一定的人种比例。在1986年经过修改的控制移民的法案和1990年11月的修正案中，优先考虑的条件是技术而不是种族。尤其是，除了普通熟练工人和技术人员之外，跨国公司还享有4万名具有特殊专长的外国人名额。^[40]第三，对熟练工人的大量需求造就了一个跨国专业人员阶级，他们能够在全世界各地定居和流动，自由地用英语和他的同事交谈，英语是跨国公司时代的通用语（lingua franca）跨国阶级——或雷奇（Robert Reich）在《国家的作用》中所说的“符号分析员”——的构成尚有待于进一步研究，特别是把这个排他性的特权阶级同那些被排斥在外的

人联系起来或孤立起来进行研究，^[41]那些受排斥者包括失业者、长期失业者、背井离乡者和无家可归者。第三次工业革命，与前两次工业革命一样，造成大量的半熟练与非熟练过剩劳动力，造成世界各地大规模的人口迁移，并且加入到各个工业化地区的底层民众中去。

雷奇避而不谈的一个问题是，等待着不能加入特权阶级的那些人的命运是什么。所以，问题依然是如何把新兴的管理精英同现代工业社会的职业阶层相比较，以及如何理解他们与在跨国公司结构中被边缘化和被抛弃的那些人的关系。

过去，在西方的传统社会向资本主义社会转化时，那些为制定和实施资本主义议程而效力的知识分子和专业人员，往往自以为是自由的和有良知的批评家和解释者。在跨国公司时代，他们所卷入的境况就更加复杂微妙了，因为跨国公司就其本性而言是超越地区限制的和全球性的，也就是说，它似乎摆脱了种种狭隘守旧的个人偏见的羁绊。然而，即便是在清除了国家和种族方面的累赘之后，跨国阶级（TNC class）也无法摆脱一种新的“非意识形态”（ideologyless）的意识形态，这种新型意识形态的使命就是有效地管理全球生产与消费，以及世界文化本身。世界各地的知识分子是否愿意同跨国公司结盟并成为它的辩护士呢？如何在这种新丹尼尔·贝尔式的跨国权力与跨国文化的型构中找到安身立命之所，同时又不陷入盲目的排外主义，这似乎是当前世界各地的每一个批评家和理论家所面临的最重要的问题，我们以后还要回到这个问题上来。

冷战的结束加快了民族国家的衰落。战争激活了民族主义和爱国主义，因为相互间的敌意加深了分隔“他们”与“我们”的鸿沟。在冷战期间曾经影响外交关系的方方面面的两大

敌对集团于 1989 年烟消云散了。随着极权主义的社会主义国家的解体，资本主义似乎战胜了它的所有对手。不管我们的解读正确与否，“另一面”（the other side）的消失，再加上直接的殖民统治的终结，使民族国家被置入一个空虚的空间，在这里没有意识形态对抗而且可以得到军事上的安全保障。在海湾战争期间，美国高科技武器的精彩表演并不能掩盖这次令人震惊的军事行动的缺乏目的和没有意义。海湾战争是一场彻头彻尾的谄上欺下的战争，是为了维护后冷战权势者的利益而炫耀武力。这场战争表现了富人对穷人的蔑视，同时也表明军事和政治力量的重要性已经被经济和工业力量所取代。进行这场战争的是唯一的超级大国——美国，但是由“盟国分摊”军费这一点却表明，这场战争是为占统治地位的整体结构而不仅仅是为美国打的。这是否意味着从今往后美国武装力量将为一个共同的联盟效力，而不顾及它自己的人民的利益？国家机器是不是比以往任何时候都更严重地背离了人民的福利？产生正义和力量的财富似乎淹没了创造财富的权力。^[42]

与跨国公司的成效卓著形成鲜明对照的是，民族国家看上去越来越名不正言不顺，越来越运转不灵了。冷战的结束虽然使苏联和南斯拉夫一类的民族国家解体了，但在苏格兰、西班牙、印度、加拿大和许多其他地区出现了势头凶猛的分离主义运动，这些运动与其说是民族主义（nationalism）不如说是族群主义（ethnicism）的表现。^[43]引用《国际新经济》的说法，这些独立运动是“作为一种政治统一力量的民族主义生命力日渐衰弱的反映，而民族主义衰落的原因则是经济与政治的国际化。”^[44]

在今天，塞尔维亚人和波黑穆斯林的“种族清洗”，印度教

和伊斯兰教原教旨主义都被习惯性地称为“民族主义”，但我们有必要把这些新复兴主义、新种族主义同民族国家的衰落联系起来考虑。在世界的各个冲突点上，这些刚刚觉醒的主体既有解体作用，同时又是被肢解的对象，它们的目标不是建立自主的国家，而是抛弃国家作为政治经济规划的前景和责任。统一的政治经济实体陷入困境之后，族群与种族特性成为人们的避难所。随着全球化进程的日益加剧，新族群主义以其野蛮的简单明了和还原主义而在这个瞬息万变又难以把握的时代显示出它的魅力。然而，所有的分离主义热望——从捷克斯洛伐克、南斯拉夫、印度到美安玛——都笼罩着为经济感到焦虑的阴影，这些“民族主义者”在追求独立和纯洁性的过程中没有充分认识到经济的作用。这些狭隘的强人似乎已清楚地认识到民族国家的不合时宜，他们全都想抢在跨国公司把一切都吞并和占有之前攫取一块赖以生息的不动产。

有些人认为民族国家是资产阶级的历史发明，目的在于保护国民经济免遭自由民主的威胁，他们可能会为跨国主义给民族国家带来的负面效果而拍手称快。就战争是国民经济不可避免的产物——就像马克思于 1848 年在《共产党宣言》里所论证的——而言，民族国家的衰落不无令人振奋的一面。与此同时，民族国家确实发挥而且仍在发挥某些作用，而且至今还没有什么东西可以替代国家的这些作用。国家确定公民的权利和义务，控制货币流通，制定法律，保护公共财产，提供普通教育，维护治安，以及更重要的，指导国民经济（尽管在美国难得有人承认这一点），而国家的所有这些功能都要依靠税收。然而，仅就这几种功能而言，上述清单无疑不是一份成功的记录而是失败的记录。在所有这些项目中，国家作为一种政治权威似乎是

有所偏袒的和折衷妥协的。国家行使这些职能的主要的受益者，不是结合为一个整体的民族，而是其中的某些特权阶级。国家未能满足绝大多数人民的需要并引起多数公民的不满。这样一来，各个阶层的居民都对纳税表现出明显的反感，尽管人人都知道纳税是保持民族国家凝聚力的粘合剂。在这个意义上，民族国家不再有效了；它完全被跨国公司占有了。对有些人来说，这仅仅是令人烦恼而已，但对大多数人来说，这种状态制造出一种怀旧的和感伤的神话，一种人人皆为平等一员的没有阶级的有机共同体的幻觉。这种民族共同体的幻觉将会继续存在。

让我再举一个使用民族国家概念的例证。跨越国界形成的工业生产与分配的复杂网络，亦即跨国化，使得有关贸易盈余与亏损的争论沦为无稽之谈。雷奇正确地指出，财富的积聚是在经理和技术人员从事研究与开发的地方，而不是公司所在地和产品的产地。^[45]我在上文已经指出，鉴于一个产品的零部件来自四面八方，确认产品的国别已经越来越不可能了。“本地含量”的调控几乎无法实施。例如，美国进口的商品有 30% 来自过去几十年里美国迁移到海外的企业。^[46]尤其值得注意的是，多国公司和跨国公司对于它们在自己的母国（如美国和英国）的腹地制造贫困地带是无动于衷的。我们完全有理由说，贸易保护主义者，如美一日贸易话语中所谓的修正主义者，有意无意地在爱国主义的伪装之下掩盖了双边贸易摩擦中的阶级利益。保护主义有利于某些工业部门，不利其他一些部门，但自由贸易也不例外。从短期来看，保护主义和自由贸易分别维护不同工业部门的利益，尽管保护主义必然会损害消费者的利益。只有在人们坚定地维护整个民族国家的凝聚力的情况下，保护主义实践对于人民才是有说服力的。但在当今世界上，你再也找

不到坚如磐石的民族凝聚力了……就连臭名昭著的日本公司也不例外。“修正主义者”的能量仅限于激发最后一点残存的爱国主义情绪，把民族统一性的幻觉再保留片刻而已。^[47]

跨国公司显然不是人类进步的推动力。首先，跨国公司存在的目的就是攫取最大限度的利润，人民的福利是被置之度外的，即使对它们活动地区人民的福利也是漠不关心的。东道国政府汲汲于招徕跨国公司，不能指望它们会特别关心工人的就业条件和普通公民的公共福利。那些东道国通常是由独裁者和少数寡头统治的，它们的民族国家的结构也日趋退化。所有的跨国公司最终将会结成联盟，尽管它们在许多方面展开激烈的竞争。^[48]跨国阶级富于侵略性地跨越国界的运动，完全以自身的利益为转移。另一方面，可以期待为工人提供帮助的工会仍然只能局限在国民经济的框架之内活动。目前还很难设想跨国工会能够超越国界联合行动，为不同国家的兄弟姐妹争取平等的工资和劳动条件。你能够想象美国汽车、飞机、农业机械工人联合会（UAW）的负责人和墨西哥工会代表就马奎拉的一座工厂同美国通用汽车公司进行谈判以达成一项契约吗^[49]跨国公司能够提高国民生产总值，甚至能够提高人均收入，但这种提高并不能保证所有公民过上更好的生活。所以，最终有谁来保护美国国内的和国外的工人呢？跨国公司的跨国性远远超出了工会，从底特律到马尼拉，从台北到圣迭戈，跨国公司处处都生产出大批的失业者和永久失业者。你根本不能指望苟延残喘的民族国家或者它的替身会拿出什么办法来保护这些人。就北美自由贸易协议而言，迄今为止我们根本没有从布什政府、克林顿政府以及美国大学的专家们得到什么这方面的承诺。^[50]正如斯克萊尔所概括的，“可以选择的要么是剥削成性的外国跨

公司，要么是高度保护主义的而且也许是腐败的本地企业、国有企业、准国有企业或私人企业。”（S. p. 117）。

第二，迅速形成的跨国阶级可望在其全体成员中发展起某种同质性（homogeneity）。即便没有跨国公司，整个世界也已经转向威力无比的消费主义，商标成为身份与魅力的标志。商品在世界各地被创造、贩运、宣传、渴望、购买、销售、丢弃。它们正是跨国阶级的文化产品。这个阶级的成员是 90 年代以及未来的领袖和楷模；互相交谈和交往是而且要求是他们必备的才能。文化上的离心力必须极力避免，如果不是完全禁止的话。民族历史和民族文化不应当碍手碍脚，也不应当自诩为对立面或辩证法。它们只是一种“普遍”文化的不同变体……就像在一个巨大的主题公园或商品街一样。文化应当待在博物馆里，而博物馆、展览会和戏剧表演则迅速被旅游业及其他商业主义形式所吞没。一切标新立异的东西，不论在一开始显得多么富有颠覆性，最终逃脱不了消费主义的罗网，黑人说唱艺术、涂抹艺术（graffiti art）、甚至古典音乐和高雅艺术都成为娱乐业和旅游业的囊中之物。有线电视和电视音乐（MTV）对整个世界拥有无可争辩的统治权。娱乐业和旅游业本身就是庞大的跨国工业。上文已经指出，返归“本真性”（authenticity）只是死路一条。在世界的绝大多数地方已经不存在这种东西了。如何在经济和政治的跨国化与保存地方文化和历史这两者之间保持平衡，而又不把后者作为木乃伊转送给旅游业和博物馆，这是一个非常紧迫的问题，但目前尚未找到答案。^[51]

第三，在第三次工业革命时代，流浪于世界各地寻找工厂的工人正在改变全球的人口布局。他们从世界的各个角落通过合法或非法途径来到各个发达国家和发展中国家的工业中心。

跨国公司需要他们，但不愿为他们支付正当的报酬和提供必要的关照。这些背井离乡的移民工人再也得不到传统乡村的相互依存体系的保护，在大都市的贫民窟里消失了。维持生存的斗争耗尽了他们的精力，以致于无暇回忆其田园生活了。对于那些在大都市里受尽剥削的外籍劳工来说，消费似乎是唯一的慰藉，如果他有幸能为这些无聊的娱乐付钱的话。在墨西哥城或汉城，在柏林或芝加哥，来自不同地区的外籍移民劳工彼此混杂且互相融合，他们的思想中既没有排外主义也没有多元主义，唯一的目的就是生存。对于那些在极端非人的条件下生活的人来说，“文化多元主义”是与己无关的奢侈品。正如戴维斯（Mike Davis）所说的，它不过是跨国公司经理们的“进口策略”（import strategy）。^[52]事实上，文化多元主义距新族群主义和新种族主义只有一步之遥。

第四，环境污染是跨国公司发展的一个严重后果。因为跨国公司总是用跨越国界转移的办法来逃避严格的环保政策，故很难指望东道国政府会严格执行控制污染的有关规定。然而，环境污染，不论发生在工业化国家，新兴工业化国家，还是第三世界，都不仅仅是这些地区本身的问题。哈佛大学的经济学家和世界银行建议，把污染性工业从发达国家迁到“未遭污染”的第三世界，这个主意可谓既愚蠢又缺德。^[53]环境污染的结果必将影响到每一个人 and 每一个地方。破坏环境的事情不论发生在何处，大气污染、臭氧层枯竭、酸雨、温室效应、海洋污染及整个生态系统的破坏最终都是无可避免的。跨国公司也许能够逃避控制和制裁，但我们所有的人无一例外都是受害者。谁能控制跨国公司在全球范围的环境破坏？我们能够仰赖公司经理惧怕灾变的良知吗？我们能够指望逃避法律的人来维护法律

吗？^[54]

最后，学术界，本应在研究跨国公司及其对人类的意义方面发挥主要作用的机构，似乎更热衷于与它进行合作，而不是对它作出审慎的分析。跨国公司的机制在技术上极其复杂，要求专业学者对空前庞大的信息资料进行研究、解释和管理。你不能指望经济学家、政治学家、社会学家、人类学家，以及商业管理和国际关系专家，会成为跨国公司严厉的批评家，这些依附性学者都是它的阐释者和辩护士。人文学科的批评家和理论家对全球交往的好处也没有异议，我在本文结束时还要论及这个问题。

跨国公司延续着殖民主义。像 1945 年以前的殖民主义一样，跨国公司无远不届。尽管它们使各个不同的地区同质化了，但它们在所到之处仍然是异己者和外来者，仅仅效忠于它们自己组成的排他性俱乐部。的确，老牌殖民主义需要借助国家、族群和种族的名义，而跨国公司则趋向于非国家性（*nationlessness*）。但是我已经说过，即使在历史上，民族国家也是国际冒险事业的有力支柱。英国殖民主义使东印度公司成为可能，而美国政府的支持使联合果品公司得以在中美洲占据统治地位。从殖民主义得到好处的从来就不是宗主国的全体人民。霍布森早在一个世纪以前就指出，而且后来的学者也证实了他的观点，殖民主义靠牺牲全体人民的利益养肥了宗主国的权贵和殖民地的买办。^[55]80 年代的 *trickledown theory*（这种理论认为，就像水涨船高的道理一样，如果大公司能赚钱，全体人民及整个经济都会得到好处。——译者注），只是一厢情愿的幻想，更有可能是一个骗局。越南战争使美国作为一个整体付出了巨大的代价，这种说法不算夸张，美国没有从东南亚这块一贫如洗的前

法国殖民地捞到任何好处。然而，美国军工企业的股东们、董事们、承包商和雇员则发了大财，这种不义之财的代价是数百万越南和美国的死伤人员，以及难以治愈的精神创伤。日本工业的恢复也极大地受惠于朝鲜战争和越南战争。

跨国公司甩掉了民族主义的包袱。它们毫不掩饰自己追逐利润的动机。它们使人口和工厂、信息和技术、金钱和资源在全球范围内运动、交换和转移。跨国公司把殖民主义理想化了，并且以更高的效率和理性主义来实现殖民主义的目标。与帝国主义侵略者不同的是，它们受到发展中国家领导人的欢迎。为了在现存民族国家形形色色的经济和政治条件下进行剥削，它们为谋求自己的利益而无视国界。不过，一旦有必要，它们就会要求母国 / 东道国的武装力量给以支持。海湾战争清楚地表明，为了掩盖事情的真相是可以让爱国主义修辞再度复活的。与此同时，军队也开始采用跨国公司的形式，它们几乎不再属于国家了。跨国公司的雇员对他们的高工资表示满意，但没有证据表明东道国全体人民的福利有所改善：再重复一遍，较高的国民生产总值和人均收入并不意味着全体人民可以平等分享的财富增长了。由于东道国政府压制工会组织，而且大都市工业中心产生了大量的剩余劳动力，工资至少会暂时下降，而不平等则日益加剧。^[56]专制主义远未消灭，压迫与剥削仍在继续。我认为，我们的时代决不是什么后殖民时代，而是一个殖民主义愈演愈烈的时代，即使这种殖民主义披上了一层新的伪装。^[57]

我是作为殖民话语的一个参与者提出这些问题的。我亲自参与了许多有关这个主题的工作坊 (workshop) 和学术会议。然而奇怪的是，“殖民”话语很快就被“后殖民”话语取而代之了。1992 年春季，加州大学伯克利分校召开了一次名为“东方主义

之后”的学术会议，紧接着在圣克鲁兹分校又开了一次会，这次叫做“超越东方主义”。同年秋季至少又开过两次会，一次在克利普斯学院，名为“书写后殖民”，另一次在圣巴巴拉分校，取向稍有不同，叫做“文化转译：文化多元主义的未来？”更值得称道的是，加州大学欧文分校人文科学研究所制定了一项为期三年的少数者话语（minority discourse）研究规划。这些都是最近发生在加利福尼亚的事。但在其他地方还有许多类似的会议，让学者们——我们——整日疲于奔波。当然，学术文献的规模是极其可观的。^[58]

所有这些活动都被认为是具有政治干预作用的思想实践。但是，如果实践需要遵循话语，那么话语也必须追随实践。后殖民话语和新历史主义一样回避当下的政治现实的检验。我们的所作所为不过是又一次在现存政治状况下为自己的学术话语进行消毒——当下的政治状况的核心就是跨国公司及其求贤若渴的东道国政府。我们甚至可能掩盖了一种隐秘的怀旧感，因为我们现在关注的焦点是“后殖民性”，一种同现实保持着安全的距离和惰性的历史状况，而不是在这个据认为历史已然终结的时代积极地探寻替代的抉择。同样，文化多元主义的可疑之处在于它不过是跨国公司的一种伪装，后者必然会导致大批劳工背井离乡，无望地寻找工作和生计。洛杉矶和纽约，东京和香港，柏林和伦敦全都充满了这种“外来”人。美国学术界把这些人作为美国现实的多元性来加以研究。但是，在我们高高在上地观察他们，把他们交给专家进行处理之前，我们需要知道他们为什么会在这里，是什么力量在驱使他们？如何把这些外乡人同我们的日常生活联系起来？是谁隐藏在这些漂泊游荡现象的背后？文化的多元性是人类生活的现实：“我们自己的传

统”现在和过去一样是一种混合的产物，而且和任何其他地方没有什么两样。不研究他者的文化（cultures of others）是不可能的；美国学校的课程必须包括“非我族类”的历史。但这仅仅是一个开始。最近在文化交易商和学界头面人物中兴起一股文化研究和文化多元主义热潮，可惜严肃的研究刚一起步就驻足不前了。我们需要的是对政治和经济进行严格细致的分析，而不仅仅是一种开明办学的姿态。我们不应满足于承认来自不同地区和不同背景的人具有不同的主体位置。我们需要找到造成这些差异的原因——至少是政治和经济方面的原因，并且提出消灭这些“差异”的方法。我所说的“差异”是指政治的和经济的不平等。文化研究和文化多元主义为学生和学者们与跨国公司版的新殖民主义的共谋关系提供了一种托辞，就这个意义而言，它们不过是自欺欺人的自由主义者亮出来的又一块遮羞布而已。如果我们毫无保留地接受“后殖民性”话语，甚至后马克思主义话语，我们就成为霸权意识形态十足的帮凶，这种意识形态，一如既往，看上去根本不是意识形态。

注 释

[1] Edward Said, *Culture and Imperialism* (New York, 1993).

[2] 具有代表性的是 Aime Cesaire, *Discours sur le Colonialisme* (Paris, 1955); C. L. R. James, *The Black Jacobins; Toussaint Louverture and the San Domingo Revolution* (London, 1938), *A History of Negro Revolt* (London, 1938), *Beyond a Boundary* (London, 1963); Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth* (New York, 1961), *Studies in a Dying Colonialism* (New York, 1961); George Lamming, *In the Castle of My Skin* (London, 1953), *The Pleasures of Exile* (New York, 1960).

- [3] 在 60 年代，黑人作家开始对白人读者表达其反殖民主义观点，而活动分子则积极促进民权。对于许多自由主义学者来说，他们在政治上是可以接受的，同时却受到“体面的”学院批评家和学者的排斥。
- [4] 这恐怕主要是一种英美世界的现象。在南美，从墨西哥到阿根廷，论述殖民主义的话语要早得多，至少是从 60 年代开始的。
- [5] Said, *Orientalism* (New York, 1978)。当然，历史学和政治学中有大量的研究涉及帝国主义、种族主义、奴隶制、殖民地等问题。60 年代和 70 年代的政治运动在转变西方知识分子的政治意识方面也发挥了重要作用。但是在赛义德的著作问世之前，没有一部著作对英美主流人文学科进行过严肃的批判。
- [6] 这样扼要的论述显然远不足以阐明殖民化问题。任何实例——如巴勒斯坦或香港——都显示出具体情况的复杂性。然而，尽管压迫和苦难无可否认地继续存在着，但直接统治和占领的殖民主义已经被一种经济殖民主义取代了，特别是在冷战以后。使形势更为复杂的是，在澳大利亚、美国、加拿大和太平洋岛屿诸殖民地本土居民的地位还远远没有得到澄清。在上述某些地区，如夏威夷和澳大利亚，不久的将来可能会爆发严肃的法律辩论。
- [7] 二战后的历史中有六个互相关联的进程，其中任何一个都不应也不能孤立地考察。任何一个进程的研究都需要与每一个其他的进程紧密联系。它们是：(1) 冷战（及其终结）；(2) 非殖民化；(3) 跨国公司；(4) 高科技革命；(5) 女权主义；(6) 环境危机。此外还有与此相关的文化现象，如后现代主义，文化的通俗化，文化研究，非学科化，族群主义，经济区域主义，等等。两类现象之间的关系既不是同源的也不是因果的，其确切性质需要在不同的语境中进一步研究。
- [8] 在世界的许多地区一般福利都有某种改善。例如，就饥饿问题而言，经常性的营养不良的比率在中东、南美和亚洲从 70 年代到 90 年代几乎下降了一半。但是在同一时期的非洲几乎没有任何改变。参阅《阅读世界的关键词》(东京, 1992) 第 82—83 页。
- [9] 参见 Basil Davidson, *The Black Man's Burden: Africa and the Curse*

of the Nation-State (New York, 1992) 。作为一个非洲主义新闻记者，戴维森在谈到世界其他地区时过分受到他观察非洲的经验的影响。例如，他预言除了日本之外，没有任何第三世界国家能够实现工业化，这就显得太悲观了，而且有点东方主义的色彩。

- [10] 这种殖民化 / 非殖民化叙事显然把问题简单化了，而且更糟糕的是把问题总体化了。例如，它在许多重要的方面就不适用于南美洲的情况。然而，要想全面论述非殖民化 / 再殖民化的过程，就必须以一个不同的侧重点写一篇完全不同的文章。
- [11] 一个典型的前工业社会大约有 80% 的人口从事农业。一个完全工业化的社会从事农业生产的人口很少，约占 5%。大多数工业化国家从农业到制造业和其他工业的转化大约用去 200 年的时间。日本完成这个过程用了不到一个世纪，而东亚新兴国家在不到一代人的时间里就完成了。为这种社会转变付出高昂的代价是在意料之中的。所以，所有的工业化国家都是前殖民统治者。目前这个过程在工业化国家还在继续发展。由于制造业技术提高了劳动生产率，制造业的就业机会在所有国家都在迅速减少，并逐渐为服务业的就业机会所取代。制造业的过剩劳动力迫切需要找到新的出路，而这决非轻而易举之事。参见 Sylvia Nasar, "Clinton Job Plan in Manufacturing Meets Skepticism", *New York Times* 27 Dec. 1992 . p. A1. 还可参见本山义彦，《南方与北方》（东京，1991）第 223—25 页。
- [12] 参见 Benedict Anderson, *Imagined Communities; Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, 2nd ed. (London, 1991) 。但是这本书没有说是谁在想象这样的共同体。
- [13] 参见 Paul Kennedy, *Rise and Fall of the Great Powers; Economic Change and Military Conflict from 1500 — 2000*, (New York, 1987) .
- [14] 参见 Bruce Cumings, *The Origins of the Korea War*, 2 vols. (Princeton, N. J. , 1981, 1990) .

- [15] “The Annual Report of the Council of Economic Advisers”, in *Economic Report of the President*, (Washington, D. C. 1988), P. 251. 这里的数字是依据 Table B-2 提供的。
- [16] Dwight D. Eisenhower, “Liberty is at Stake” (1961), in *Super-State: Readings in the Military-Industrial Complex*, ed. Herbert I. Schiller and Joseph D. Phillips (Urbana, Ill., 1970), p. 32.
- [17] 美国教育部, “Institutions of Higher Education—Degrees Conferred, by Sex, 1870—1970”, *Biennial Survey of Education in the United States*.
- [18] Seymour Melman, “Military State Capitalism”, *The Nation*, 20 May 1991, pp. 666, 667. Melman, *The Demilitarized Society: Disarmament and Conversion* (Montreal, 1988), *Profits without Production* (New York, 1983), *The Permanent War Economy: American Capitalism in Decline* (New York, 1974), 上述著作都是有关这个问题的重要的研究成果。
- [19] 获得独立的其他英属殖民地还包括: 坦桑尼亚 (1964), 桑给巴尔 (1963), 索马里 (1960), 亚丁 (1967), 科威特 (1961), 马耳他 (1964), 婆罗洲 (1963), 特立尼达和多巴哥 (1962)。
- [20] 参见奥村繁治, 《多国公司与发展中国家》(东京, 1977) 第 11—12 页。
- [21] 自从越南战争以来, 美国对别国的军事干涉时间既长范围又广。多米尼加, 黎巴嫩, 格林纳达, 巴拿马, 波斯湾只是几个赤裸裸的干预对象。此外, 美国还在伊朗, 尼加拉瓜, 萨尔瓦多和许多其他地方从事各种秘密行动。
- [22] 在不同的地区和不同的时间这些术语的用法也有所不同。例如, 在 60 年代和 70 年代南美洲就不用“多国”这个词, 因为人们觉得那些巨型公司全都是美国公司而不是多国公司。另一方面, 人们觉得跨国公司这个字眼倒是比较确切, 因为它暗示出美国公司跨越边界的特点。现在随着墨西哥的巨型“多国”公司的出现, 这个术语已经

开始为人们普遍接受。参见 John Sinclair, "Televisa: Mexico's Multinational", *Centro: Puerto Rican Studies Bulletin* 2, no. 8.

研究跨国公司发展的著作数量极多。参见 Peter Drucker, *The New Realities: In Government and Politics, in Economics and Business, in Sociology and World View* (New York, 1989); Kenichi Ohmae, *The Borderless World: Power and Strategy in the Inter-linked Economy* (New York, 1990), pp. 91—99。联合国跨国公司研究中心不大为人注意,但它可能是最重要的信息来源,它每半年发表一次关于跨国公司的报告以及许多有关跨国公司活动的专门报告。该中心于 1979 年出版了 *Bibliography on Transnational Corporations*。

- [23] ABB 公司的总裁巴涅维克在一次采访中说道：“我们凌驾于政府之上吗？不。我们就这样回答政府。我们不制定法律，我们遵循每一个我们在那里开展业务的国家的法律。然而，我们确实改变了国家之间的关系。我们在世界范围的经济一体化过程中起着润滑剂的作用。……这个过程并不是由我们启动的，不过我们在推动它向前发展。全球竞争中那只看不见的手正是通过我们而变得有目共睹的。”William Taylor, "The Logic of Global Business: An Interview with ABB's Perxy Barnevik", *Harvard Business Review* 69 Mar. - Apr. 1990.
- [24] 参见寺岛实郎，《面对地球仪的思考——美国：21 世纪日美关系的构想》（东京，1991）第 78—79 页。
- [25] 关于这个家族拥有的但又非日本的公司已经有好几本书了，作者都是取赞赏态度的（也许是受委托的）日本人。参见板狩秀则，《八佰半：以脱离日本为目标的大陆型商业经营的构想》（东京，1990）；土屋高则，《八佰半——和田一夫 祈祷式经营与育人》（东京，1991）。八佰半在本地雇员当中狂热地传播生长的家的教义（这是由日本神道教分裂出来的一个新宗教，其教主谷口雅春于 1930 年创办《生长的家》杂志 由是得名——译者注），反映了业主的信仰。尽管难免与其

他地区的雇员（如新加坡的穆斯林）发生冲突，八佰半仍然坚持认为这种教义是其成功的关键。

- [26] 关于跨国公司这方面的评论，参见 Raymond Vernon, *Sovereignty at Bay: The Multinational Spread of U.S. Enterprises* (New York, 1971); Stephen Hymer, *International Operations of National Firms: A Study of Direct Foreign Investment* (Cambridge, Mass., 1976)。J. A. 霍布森的《帝国主义》（伦敦，1902），尤其是第一部分《帝国主义经济学》，在这个问题上的先见之明是不能忘记的。
- [27] 在加利福尼亚州发生财政危机时，有谣传说加州大学伯克利分校和洛杉矶分校要私有化。尽管这些谣言没有得到证实，但官方也没有出面予以否认。
- [28] 参见 Tom Petrino, “A Return to National Rates”, *Los Angeles Times*, 29 Jan. 1992, p. D1.
- [29] 参见“Are CEOs Paid Too Much?” *Business Week*, 6 May 1991。日本人对这种“民主的”财富分配非常自豪。尽管这在相当大的程度上是真实可信的，但实际的财富不平等仍然是很严重的。一方面，每年都有大量的额外津贴用于免费住房、免费用车、免费停车（在空间不足的日本这不是个小数目），再加上众所周知的招待费用，据一项研究估计每年约需 355 亿美元。参见 Robert Neff and Joyce Barnathan, “How Much Japanese CEOs Really Make”, *Business Week*, 27 Jan. 1992, p. 31。财富、权力和特权在不同的社会里表现形式自然也是不同的。
- [30] Kevin Phillips, “Down and Out”, *New York Times Magazine*, 10 Jan. 1993, p. 20.
- [31] 参见 Robert Pear, “Ranks of U. S. Poor Reach 35.7 Million, the Most Since 64” *New York Times*, 4 Sept. 1992, A1, A14 布什总统于 1991 年底访问日本之后，美国富人与穷人的比率引起媒体极大的关注。还可参见 Nasar, “The 1980s: A Very Good Time for the Very Rich”, *New York Times*, 5 Mar. 1992, pp. A1, A22; Petrino

“Investors Seeking Voice on Execs’ Pay May Get It”, *Los Angeles Times*, 7 Feb. 1992, pp. D1, D3; Linda Grant, “Corporations Search for Answers on Executive Pay”, *Los Angeles Times*, 23 Feb. 1992, pp. D1, D9; James E. Ellis, “Layoffs on the Line, Bonuses in the Executive Suite”, *Business Week*, 21 Oct. 1991, p. 34 ; Anne B. Fisher, “The New Debate over the Very Rich”, *Fortune*, 29 June. 1992, pp. 42 — 55; Louis S. Richman, “The Truth about the Rich and the Poor”, *Fortune*, 21 Sept. 1992, pp. 134 — 46; Lee Smith, “Are You Better Off?”, *Fortune*, 24 Feb. 1992, pp. 38 — 48; Geoffrey Colvin, “How to Pay the CEO Right”, 6 Apr. 1992, pp. 60 — 69。还可参见 *Business Week*, 30 Mar. 1992, pp. 52 — 58。

- [32] Leslie Sinclair, *Sociology of the Global System* (Baltimore, 1991), pp. 101 — 102。在众多同类主题的著作中，斯克莱尔是唯一一个从社会政治视角分析经济问题的。
- [33] 据说早在 1973 年“世界上 100 个最大的经济单位中只有一半是民族国家，另一半是各种多国公司”，Harry M. Makler, Alberto Martinelli, and Neil J. Smelser, *The New International Economy* (Beverly Hills, Calif., 1982, p. 25)。
- [34] June Kinoshita “Mapping the Mind”, *New York Times*, 18 Oct. 1992, pp. 43 — 47, 50, 52, 54。
- [35] 在任何地方女性劳动都比男性劳动便宜，在第三世界尤其如此。劳动的性别分工已经引起一些经济学家的注意。这是一个非常重要的课题，迫切需要进一步深入研究。参见 *Sociology of the Global System*, pp. 96 — 101, 108 — 109, 233 — 235。还可参见 Maria Mies, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale : Women in the International Division of Labour* (London, 1986), esp. chp. 3 and 4。
- [36] 克莱斯勒公司的前总裁艾科卡在 1991 年陪同布什总统访问日本时根本没有提到三菱公司的工厂，也没有抱怨进口日本汽车。除了刻在缓冲器上的道奇二字，Stealth 牌汽车完全是在日本生产的。参见

- David E. Sanger, "Detroit Leaning on Japan, in Both Senses", *New York Times*, 27 Feb. 1992, p. A1.
- [37] John Holusha, "International Flights Indeed", *New York Times*, 1 Jan. 1992, p. 49.
- [38] " 'Made in America' Gets Tougher to Determine", *San Diego Union Tribune*, 2 Feb. 1992, p. A33.
- [39] 这并不意味着跨国公司在所有地区都能够合理地 and 老练地处理复杂的种族问题。例如，日本在美国的多国 / 跨国公司的经理们在理解种族和族群问题时就遇到许多严重的困难，往往使得多数民族和少数民族的雇员都要同他们对簿公堂。但据我观察，问题不在于政策而在于无知和缺乏经验。现在公司经理们对于在海外经营应当如何做已经有了足够的警觉。
- [40] 桑原康夫，《跨越国境的劳工》（东京，1991）第 127—143 页。欧共体内部熟练和非熟练工人的流动为经济一体化提供了一个典范。
- [41] Robert B. Reich, *The Work of Nations: Preparing Ourselves for Twenty-First Century Capitalism* (New York, 1991)。伯恩希尔指出：“我们知道 [多国公司] 渗透的程度越高，个人收入的分配就越不平等。没有经验的证据可以表明，多国公司的经营活动缩小了不发达国家的不平等现象，主要的经验事实都支持相反的结论。” Volker Bornschier, "World Economy Integration and Policy Responses: Some Developmental Impacts", in *The International Economy*, pp. 68—69.
- [42] 冷战后的第一次大规模战争，即海湾战争，还有待于进一步分析。对于这次战争，第一世界知识分子几乎没有任何异议。关于海湾战争的几本论文集可以参见 *The Gulf War Reader: History, Documents, Opinions*, ed. Micah L. Sifry and Christopher Cerf (New York, 1991); Christopher Norris, *Uncritical Theory: Postmodernism, Intellectuals, and the Gulf War* (London, 1992)。
- [43] David Binder and Barbara Crossette, "As Ethnic Wars Multiply,

- U. S. Strives for a Policy”, *New York Times*, 7 Feb. 1993, pp. A1. A2. 据他们统计全世界共发生 58 场民族战争。
- [44] Makler, Martinelli, and Smelser, introduction, in *The New International Economy*, pp. 26—27.
- [45] Robert Reich, *The Work of Nations*, esp. chp. 12.
- [46] 奥村繁治, 《多国公司与发展中国家》: “在跨国公司的销售总额里海外生产的比率, 瑞典占 79% 英国占 48% 美国占 33%, 日本占 12%。在前三个国家, 海外生产总额超过出口总额。1981 年, 美国的出口总额为 2336 亿美元, 而海外生产总额比它多出一倍还多, 达 4829 亿美元。日本的出口总额为 1520 亿美元, 而海外生产总额只有 300 亿美元。(东京, 1991) 第 196—197 页; 还可参见寺岛实郎《面对地球仪的思考》第 68—69 页, 160—162 页。
- [47] R. Reich “Is Japan Really out to Get Us?” *New York Times Book Review*, 9 Feb. 1992. “提出日本挑战的目的在于使我们有理由结合在一起。这就是说, 我们之需要日本正如我们曾经需要苏联——把它当作界定我们自己, 我们的利益, 我们互相之间的义务的手段。这股以日本为敌的书籍的热潮和冷战的紧张关系的消失恰好吻合, 这是不足为奇的。”再引证一段斯克莱尔的话, 保护主义“保护了富人损害了穷人, 它主要是为了满足国内的选民而使用的修辞手段。例如, 在美国和英国, 处境不妙的政治家往往用这种手段安抚工人阶级选民。”(*Sociology of the Global System*, p. 71)。
- [48] Chiu Yen Liang, “The Moral Politics of Industrial Conflict in Multinational Corporations Located in Hong Kong An Anthropological Case Study”, 2 vols. (Ph. D. diss., University of Chicago, 1991)。这本书讨论了一个在香港的日本跨国公司里的一次罢工。尽管流于表面的描述而且分析上含糊其词, 但还是对跨国公司的实践作了许多有价值的考察。
- [49] “在某些(尽管不是全部)出口加工区, 工人组织工会的权利或者被正式剥夺了或者被实际上剥夺了, ……政府和跨国公司联手压制

或操纵工会” (*Sociology of Global System*, p. 95)。

- [50] 某些工会和某些民主党人，包括比尔·克林顿，支持北美自由贸易协定保留有关工人再培训和在墨西哥加强环境保护的条款，但具体的细则尚付阙如。至于整体上的得与失，当然的有些工业部门有所得而另一些有所失。问题在于谁将会得到多少，谁又会失去多少，以及这种两极分化何时可以得到平衡？至于工人的前景，密西根大学的一个研究小组预测，“作为协议的结果，在大约 10 年时间里可能有 15000 至 75000 名美国工人失去工作”(Nasar, “Job Loss in Pact Is Called Small”, *New York Times*, 17 Aug. 1992, p. D3)。没有提供细节，但报告的预测是完全不能令人信服的。几乎所有管理人员都一致认为，北美自由贸易协议从长远来讲会使每一个人都从中受益。但是没有说明到底需要多长时间。北美自由贸易协议在可预见的将来对于美国工人来说是不是一场灾难，这还有待于证实。参加 Bob Davis “Fighting ‘Nafta’ : Free-Trade Pact Spurs a Diverse Coalition of Grass-Roots Foes”, *Wall Street Journal*, 23 Dec. 1992, p. 1。
- [51] 法兰克福学派的许多成员，尤其是阿多诺和本雅明，在这方面留下许多著作。还可参见 *Sociology of the Global System*, p. 42; Dean MacCaonnell, *Empty Meeting Grounds : The Tourist Papers* (London, 1991)。Arif Dirlik, “Post-Socialism/Flexible Production: Marxism in Contemporary Radiclism” (即出)，就这个问题提出了一种新马克思主义的局部主义。
- [52] Mike Davis, *City of Quarts: Excavating the Future in Los Angeles* (London, 1990), pp. 80—81. Edward W. Soja, *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory* (London, 1989)。
- [53] James Risen, “Economists Watch in Quiet Fury”, *Los Angeles Times*, 8 Jan. 1993, p. A20.
- [54] 例如，参见联合国跨国公司研究中心编写的报告，*Environmental*

Aspects of the Activities of Transnational Corporations: A Survey (New York, 1985).

- [55] 近期的研究可以参见 Lance E. Davis and Robert A. Huttenback, *Mammon and the Pursuit of Empire: The Economics of British Imperialism* (Cambridge, 1986)。他们证明在民族帝国主义扩张中，英国社会的上层精英在经济上得到好处，而中产阶级纳税人则受到损失。
- [56] 参见桑康原夫，《跨越国境的劳工》。
- [57] Noam Chomsky, *Year 501: The Conquest Continues* (Boston, 1993), esp. chp. 3 and 4.
- [58] Kwame Anthony Appiah, “Is the Post-in Postmodernism the Post-in Postcolonial?” *Critical Inquiry* 17 (Winter 1991): 336—357; Homi Bhabha, “Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse”, *October*, no. 28 (Spring 1984): 125—133; Sara Suleri, “Womam Skin Deep: Feminism and the Postcolonial Condition” *Critical Inquiry* 18 (Summer 1991): 756—769; Dipesh Chakrabarty, “Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for ‘Indian’ Pasts?” *Representations*, no. 37 (Winter 1992): 1—26; and, most important, issue no. 31—33 of *Social Text*。这一期的《社会文本》是关于后殖民主义和第三世界问题的专号。但是其中没有一篇文章直接论述跨国公司的发展。

本文原名“ A Borderless World? From Colonialism to Transnationalism and the Decline of the Nation-State” 载于 *Critical Inquiry*, Summer 1993.

阿尔君·阿帕杜莱著陈燕谷译

全球文化经济中的断裂与差异

现代世界，在某种全新的意义上，已经成为一个互动体系，而我们对此却知之甚少。^[1]历史学家和社会学家，尤其是那些关注跨区域进程的学者（Hodgson 1974），和那些关注同资本主义相联系的世界体系的学者（Abu-Lughod 1989; Braudel 1981—1984; Curtin 1984; Wallerstein 1974; Wolf 1982）很久以来就认识到世界进入大规模的互动状态已达数世纪之久。然而，就其秩序和强度而言，当今世界所卷入的互动达到了一种前所未有的新境界。在过去，不同社会群体之间的文化交往（cultural transaction）通常是极为有限的，有时候是受到地理与生态条件的限制，有时候则是主动地抵制与他者的互动（例如，在其历史上大部分时间里的中国，还有明治维新以前的日本）。凡是在跨越世界的不同区域发生的持久的文化交往中，通常都会涉及商品（以及与之利害攸关的商人）的长途贩运，通常都会有形形色色的旅行家和探险家插足其中（Helms 1988; Schafer 1963）。直到本世纪之前，持久的文化互动有两个主要的动力，一个是战争（以及有时候是伴随战争而来的政治制度的大规模变革），另一个是宗教皈依，在有些情况下，宗教把战争当作它

扩张的一个合法手段。这样，以旅行家和商人、朝圣者和征服者为中介，世界上发生着频繁的远距离（和长时段）的文化交往。这似乎完全是不言自明的。

但无可否认的是，直到过去几个世纪之前，跨越巨大的空间获取资源受到一系列因素的限制，如时间、距离、有限的技术等等，所以在社会及空间上彼此隔离的群体之间的文化交往通常是代价高昂的，只有付出极大的努力才能持续一定的时间。不管其原因是宗教方面的，还是商业和政治方面的，总是无法形成世界范围的文化重心，相反，只能围绕有着密切的利害关系的群落形成一些规模较小的文化重心。

在过去的几个世纪里，这种重力场的性质似乎已经有所改变。一方面是 1500 年以后西方航海探险的扩张精神，另一方面则是一些庞大而又富于侵略性的社会的自主发展，这些社会包括美洲大陆的阿兹台克帝国和印加帝国，欧亚大陆的蒙古人，以及他们的后裔莫卧尔帝国和奥斯曼帝国，东南亚岛屿布基尼斯，前殖民地时期非洲大陆诸王国，如达荷美等等，一个互相交叉重叠的世界范围的网络已经初步形成。货币、贸易、征服和移民开始成为持久的跨社会纽带。这个进程由于 18 世纪末和 19 世纪的技术转移和飞速发展而加快了速度（Bayly 1989），最终构成一个以欧洲资本为中心并遍及整个非欧洲世界的复杂的殖民体系。这个复杂而又互相交叉的欧洲-殖民地世界（首先是西班牙和葡萄牙，以后主要是英国、法国和荷兰），为民族性和自我中心等观念历久不衰的传播奠定了基础，正是这些观念造就了最近几个世纪以来风靡全球的民族主义的想象的共同体（*The Imagined Communities*, Anderson 1983）。

伴随着本尼迪克特·安德森所谓的“印刷资本主义”（print

capitalism) 的出现, 一种新型的权力被投放到世界上来, 这就是大众文学 (mass literacy) 的权力, 印刷资本主义有效地排除了人与人以及群体与群体之间面对面的直接交流的需要, 从而使得民族亲和性规划 (projects of ethnic affinity) 的大规模生产成为可能。群众性的阅读行为使得事件的进程建立在一个悖论的基础之上, 这就是人为地建构原质主义的悖论 (the paradox of constructed primordialism)。当然, 在这个殖民主义及其辩证的孪生兄弟民族主义的故事中, 还有许多别的因素介入进来 (Chatterjee 1986), 但建构民族性无疑是整个故事的中心环节。

但是印刷资本主义的革命, 以及由它释放出来的文化凝聚力与对话关系, 只是我们现在居住的这个世界的一个作用有限的先驱。因为从上个世纪以来的科技革命, 尤其是交通和信息领域的革命, 已经使得以印刷品为主导的互动方式似乎越来越难以胜任而有渐趋式微之势, 恰如印刷革命使以往的文化交往形式曾经遭受的命运一样。随着蒸汽机、汽车、飞机、照相机、计算机和电话的问世, 我们的生活条件发生了翻天覆地的变化, 现在即使是那些距离我们最为遥远的人亦可谓之天涯若比邻了。麦克卢汉 (Marshall McLuhan) 率先尝试着从理论上把这个世界描述为地球村, 但他的理论有点过于强调媒体新秩序的共同体主义涵义。我们现在对媒体的认识则有所不同, 每当我们谈到“地球村”的时候都必须牢牢记住, 正是媒体制造出“没有位置感” (no sense of place) 的共同体 (Meyrowitz 1985)。我们居住的这个世界仿佛是无根的, 甚至是精神分裂的 (Deleuze and Guattari 1987), 我们需要一种能够解释这种无根性的理论。这种理论必须阐明: 一方面是个人与个人以及群体与群体之间的异化状态和心理距离, 另一方面则是那种天涯若比邻的

电子幻觉（或梦魇）。我们正是在这里才开始触及到今日世界上各种文化进程的核心问题。

驱使皮科·艾耶耳（Pico Iyer）最近的亚洲之行（1988）的那种好奇心，在一定意义上是各种歧异因素相互纠缠的产物，其中既有这个世界难以言喻的麦当劳化（McDonaldization）的作用，也有本土居民对人口和事物的全球流动既充满欲望又心存畏惧的极其微妙的作用。艾耶耳自己的印象证实了下述事实，即如果说有“一种”全球文化体系正在形成的话，其中也充满了反讽和抵抗。在亚洲这种抵抗有时候会披上一层对西方事物的被动性和无边欲望的伪装。

艾耶耳本人描述的菲律宾人对美国流行音乐不可思议的爱好和共鸣，就是那种“超现实的”全球文化的一幅活生生的写照，因为在菲律宾演唱美国流行歌曲之普及，演唱风格之维妙维肖，较诸今日的美国可谓有过之而无不及。似乎整个国家都会模仿肯尼·罗杰斯和莱依姐妹，就好像它是一个巨大的亚洲莫顿合唱团。然而，要想描述这样的情境，美国化（Americanization）无疑是一个苍白的字眼，因为菲律宾人唱美国歌（大多数是旧歌）固然又多又好，但这只是事情的一个方面，另一方面则是，他们的生活在其他方面和产生这些歌曲的那个相关世界并非处于完全的共时状态。

在一种日甚一日的全球化的扭曲状态中，这些菲律宾人怀念的是一个他们从来未曾失去的世界，詹姆森最近把这种状态称为“针对目前的怀旧”（1988）。这是全球文化流动政治（politics of global cultural flows）中的一种主要的反讽现象，在娱乐和休闲领域里这种现象尤为突出。它用插科打诨的方式捉弄欧洲年代学（Euro-chronology）霸权。美国式的怀旧滋养着菲律

宾人的欲望，这种欲望实质上是一种超级能力的再生产（a hyper-competent reproduction）。我们在这里看到的是一种没有记忆的怀旧（nostalgia without memory）。这种悖论当然是有其解释的，它们是历史的产物；它们揭露了美国文明使命的故事及其在政治上对菲律宾人的强暴。这个�故事的结果之一就是创造了一个冒牌美国人的民族（a nation of make-believe Americans），他们长时间地容忍一位会弹钢琴的女总统，与此同时马尼拉的贫民窟却在日益扩大和衰败。那些最激进的后现代主义者也许会说这不值得大惊小怪，因为按照晚期资本主义的奇特逻辑，拼贴与怀旧正是形象生产与消费的主要方式。在跌跌撞撞地迈入高科技的 21 世纪之际，美国人早已经把那些 60 年代的“chills”、50 年代的晚餐、40 年代的服装、30 年代的房屋，还有 20 年代的舞蹈等等，全都抛到九霄云外了。

就美国而言，问题决不是什么怀旧，而主要是为了旧戏重演而构筑的一种社会想象。詹姆森大胆地把怀旧政治同后现代商品的感受联系起来，他当然是对的。哥伦比亚的缉毒斗争再现了越南的热带丛林，它的英雄人物是奥利·诺斯，还有他那些带着面具的后继者——乔治·韦恩带着吉米·斯图尔特的面具，斯皮罗·阿格纽又带着乔治·韦恩的面具，所有这些人物都变成在阿富汗大获全胜的斯塔隆——可见，这里既有美国对苏联帝国主义暗暗的嫉妒，也有越南战争的旧戏重演（这一次是大团圆结局）。年届知天命的滚石乐队受到 18 岁的小青年的垂爱，他们根本不需要用怀旧的方式来兜售其父辈的英雄业绩。麦卡尼向新一代听众推销披头士，用拐弯抹角的怀旧满足他们的新瓶装旧酒的欲望。《天罗地网》披上 90 年代的新装再度亮相，《亚当—12》也不例外，《传令兵》和《不可能的使命》就

更不用说了，它们全都作了技术包装，但对原作氛围的模仿倒也维妙维肖。

过去不是一块凭借简单的记忆政治就可以返回的乐土。它是形形色色文化景观的共时性货栈，也是一种时间的铸造。回到过去并把它据为己有，靠的是有待制作的电影，有待表演的场景，有待赎回的抵押品。如果你追随鲍德里亚（Baudrillard）和利奥塔（Lyotard）进入一个彻底摆脱社会能指的符号世界（整个世界不过是一个迪斯尼乐园），那么这一切自然没有什么问题。但我想指出的是，在发达资本主义文化风格中，不同的时期和姿态可以随意互换已经成为一个日益明显的趋势，而这种趋势是同更大范围的各种全球力量相联系的，这种可替换性向美国人表明，过去通常是存在于别人的国度里。如果你的现在就是他们的未来（现代化理论和许多沾沾自喜的旅游者的幻觉都是这么看的），如果他们的未来就是你的过去（就像菲律宾人对美国流行音乐的爱好所显示的），那么你自己的过去似乎就可以被当作是你的现在的规范化形态。所以，尽管某些人类学家还在继续把他们的他者安放在后者不曾占据的时间性空间（temporal spaces）里（Fabian 1983），但后工业文化生产已经进入了后怀旧阶段。

然而，问题的关键在于，美国已经不再是世界形象体系的木偶操纵者了，而只是跨国建构想象图景的复杂网络中的一个关节点。在我们今日居住的世界上，想象在社会生活中发挥着一种全新的作用。为了理解这种作用，我们需要把以下各种观念汇聚起来：旧的形象观念，尤其是机械生产的形象（在法兰克福学派的意义）；想象的共同体观念（在安德森的意义）；法国人关于想象作为一种建构集体抱负的观念，这种观念和杜

克海姆所谓的集体表象一样实在，现在是通过现代媒体网络发挥作用的。

形象、想象物、想象的——所有这些语汇都把我们引向全球文化进程中某种新的批判性的东西：作为一种社会实践的想象。想象不再是幻觉（群众的鸦片，他们实际的作为是在别处），不再是少数精英的消遣（与普通人的生活无关），不再是纯粹的观照（与欲望的主体性的新形式无关），相反，想象成为一个有组织的社会实践领域，一种工作形式（既是一种劳动，也是一种有组织的文化实践），一种主体（“个人”）与全球范围内决定的可能性之间进行协商的形式。把（在某些背景中的）拼贴游戏与国家及其竞争对手的恐怖与压制联接在一起的，正是这种被释放出来的想象。想象现在成为所有主体（agency）形式的关键成分。但是，为了理解这个论断的意义，我们有必要涉及一些其他的问题。

同质化与异质化

今天，全球互动的中心问题是文化同质化与文化异质化之间的紧张关系（the tension between cultural homogenization and cultural heterogenization）。有大量的经验事实可以支持同质化论证，其中多数是来自左派的媒体研究（Hamelink 1983; Matelart 1983; Schiller 1976），也有一些来自别的视角（Gans 1985; Iyer 1988）。同质化论点通常还可以进一步细分为美国化观点和商品化观点，但二者往往是密切相关的。这些观点有欠考虑的地方是，尽管宗主国的各种力量以很快的速度传入到新

社会里来，但它们以至少同样快的速度被用这样那样的方式本土化了，音乐和建筑风格是这样，科学和恐怖主义，文化景观和制度也不例外。对这种本土化的动力进行有系统的探讨才刚刚开始（Barber 1987；Feld 1988；Hannerz 1987，1989；Ivy 1988；Nicoll 1989；Yoshimoto 1989），还有待于更深入的研究。但值得注意的是，对伊里安加亚人来说，印度尼西亚化要比美国化更可怕，对于韩国人来说更可怕的是日本化，对于斯里兰卡人来说更可怕的是印度化，对于柬埔寨来说更可怕的是越南化，对于前苏联的亚美尼亚和波罗的海沿岸各共和国来说更可怕的则是俄罗斯化。这个除了美国化之外更有所畏惧的名单还可以继续开下去，但这决不是一种随意的胡编滥造：对于小国来说，被大国尤其是那些邻近的大国从文化上吞并的恐惧是永远存在的。一个人的想象的共同体，对于另一个人来说则是政治的牢房（political prison）。

这种呈梯形状态的分等级动力现象在全球比比皆是，它还涉及到民族与国家之间的关系，这个问题下文将有所论述。目前我要指出的是，把这些复杂多样的力量（和恐惧）简单地称之为同质化，就有可能为各个民族国家对付它自己的少数民族提供可乘之机，用全球商品化（或者是资本主义以及别的什么外部敌人）的威胁来掩盖它自己的霸权策略。

我们必须把新的全球文化经济理解为一种复杂的秩序，既互相交叉重叠又充满断裂与脱节的秩序，我们再也不能用现存的中心—外缘模式（centerperiphery models）来理解这种秩序了，即使是那些主张多中心与多外缘的模式也无济于事。此外，对于这种新秩序来说，下述各种模式也不再适用了：简单的推挽式模式（如移民理论），过剩与匮乏模式（如传统的贸易平衡

模式)，消费者与生产者模式（如大多数新马克思主义发展理论）。就拉什（Lash）和乌利（Urry）所谓的无组织的资本主义（disorganized capitalism 1987）而言，即使是那些出自马克思主义传统的最复杂最灵活的理论（Amin 1980；Mandel 1978；Wallerstein 1974；Wolf 1982），也是不合时宜的和无能为力的。目前全球结构的复杂性在于，经济、文化和政治之间发生了根本性的断裂与脱节，我们的所作所为还只是刚刚开始从理论上把握这种现象。^[2]

为了考察这些断裂与脱节，我提出一个初步的框架，用以观察全球文化流动五个维度之间的关系。这五个维度是：（a）人种图景（ethnoscapes）；（b）媒体图景（mediascapes）；（c）科技图景（technoscapes）；（d）金融图景（finanscapes）；（e）意识形态图景（ideoscapes）。^[3] 我使用图景（scape）这个后缀旨在表示这些景观流动的和不规则的形态，它们深刻地体现了国际资本的特征，正如它们也同样深刻地体现了国际流行的服装款式的特征。上述语词全都加上图景这个后缀还有助于表明，它们不是客观给定的关系，不论从哪一个角度来看它们都不是一成不变的；相反，它们是深受不同视角制约的建构，随着不同角色的历史、语言和政治境遇的不同而发生扭曲和变形，这些角色包括：民族国家、多国公司、移民社区，以及亚国家群体和运动（不论是宗教的、政治的还是经济的），甚至还包括村落、邻居和家庭这类关系密切的群体。的确，个体行动者在上述景观的各种视野中是最微不足道的角色，因为这些景观归根结底是由那些既体验着也构成着规模更大的结构的那些势力操纵着的，在一定程度上是由他们对这些景观的感知方式制约着的。

这些景观就是我将称之为想象的世界（imagined worlds）的

建筑材料。所谓想象的世界（它扩大了安德森的概念）乃是由遍布全球的个人和群体在特定的历史境遇中的想象所构成的多元世界（Appadurai 即出），我们今天所居住的这个世界的一个重要事实是，全球有许多人都生活在这种想象的世界（而不仅仅是想象的共同体）之中，因而他们能够抗拒（有时候甚至能够颠覆）包围着他们的官方精神和企业家心态的想象世界。

所谓人种图景是指人的景观，我们居住的这个世界就是由他们构成的：旅游者、难民、移民、流放者、外籍劳工，以及其他流动的群体和个人，他们成为这个世界的一个本质特征，而且以前所未有的方式影响着各个国家（和国家之间）的政治。这并不是说现在已经不存在相对稳定的共同体和关系网络，如亲缘关系、朋友关系、工作与休闲关系，以及出生、居住和其他各种关系形式。但是，随着越来越多的个人与群体加入到迁徙的现实中来或者是陷入迁徙的幻觉之中，这些稳定性的经线处处都和人类流动的纬线交织在一起了。更为严重的是，这些现实与幻觉的作用范围已经越来越大，印度农村的男男女女不光是想去普纳或马德拉斯，而且还想到迪拜和休斯顿，斯里兰卡的难民出现在印度南方和瑞士，而荷蒙人则被驱赶到伦敦和费城。由于国际资本不停地变换其需要，由于生产和技术制造出不同的需要，由于民族国家不断地改变其难民政策，这些移动的群体是决没有可能让他们的想象长时间地处于停滞状态的，即使他们愿意保持稳定也是办不到的。

所谓科技图景是指技术的全球型构及其不间断的流动状态，不管是高技术还是低技术，不管是机械技术还是信息技术，现在都快速地跨越各种以往被认为是牢不可破的界线流动着。现在有许多国家成为多国公司的经营基地。一个利比亚的大型

钢铁企业可能会包括印度、中国、俄罗斯和日本的利益，它们分别提供新技术型构的不同部分。驱使这种奇怪的技术配置的这些独特的科技图景的动力，不再是什么经济的、政治控制和市场的合理性，而是货币流动、政治可能性以及熟练和非熟练工人之间日趋复杂的关系。所以，印度不仅向迪拜和沙加输出侍者和司机，而且向美国输出软件工程师——他们先是短期受雇于塔塔博洛克斯公司或世界银行，然后经过美国国务院的洗涤熨烫而成为富有的外国定居者，最后他们又成为有利可图的投资的对象，成为联邦及各州在印度的投资规划的顾问。

我们现在仍然可以用传统的指标来描述全球经济（因为世界银行还存在），仍然可以用传统的比较方法来研究全球经济（宾西法尼亚大学的林克规划就是这样做的），但作为这些指标和比较的基础的科技图景（和变动不居的人种图景）是如此之复杂，它们比以往任何时候都更远地脱离了社会科学的领地。谁能够对日本和美国的工资，或纽约和东京的房地产价格进行有意义的比较，而又不需要对复杂的财政和投资流向作出复杂细致的计算呢？货币投机和资本转移的全球网络把这两个国家的经济紧紧地捆绑在一起了。

由此可见，把金融图景一并考虑进来是非常有用的，因为现在全球资本的配置已经成为一个越来越神秘的、变幻莫测的、而且比以往任何时候都更难以把握的景观了。货币市场、国家的证券交易和商品投机，使得大量的资金以盲目的速度穿越不同国家的疆界，以致于在百分点和时间单位上微不足道的差异都会造成大得无法估量的后果。但是关键的问题在于，人种图景、科技图景和金融图景之间的全球关系中存在着深刻的断裂与脱节，而且这种关系是根本无法预测的，因为每一个图景都

受其自身的限制因素和刺激因素的制约（这些制约因素有的是政治的、有的是信息的、有些是技术—环境方面的），与此同时，每一个图景的变动都对其他图景构成一个限制因素和运动参数。所以，即使是为全球政治经济提出一个初步的模式，也必须把人口流动、技术流动和金融转移之间深刻的断裂脱节的关系考虑进去。

上述断裂的图景在任何意义上都没有构成一种简单的、机械的全球基础结构。进一步折射出这些断裂的，是我所说的媒体图景和意识形态图景，尽管这两者与形象景观有着密切的关系。媒体图景既指生产和传播信息的电子能力的分配（报刊、杂志、电视台和电影制片厂），现在遍布全球而且日益增长的私人利益和公共利益都可以利用这些电子能力；另一方面，媒体图景还表示这些媒体所创造的世界形象。世界的各种形象是以极其复杂的方式折射出来的，这要取决于它们的模式（文献性的还是娱乐性的），它们的硬件（电子设备还是前电子设备），它们的观念（地区的、国家的还是跨国的）以及拥有和控制它们的是哪些人的利益。媒体图景最重要的功能是，它们能够向全世界的观众提供五花八门无所不包的形象、叙事和人种图景，尤其是用电视、电影和音像磁带的形式。商品世界、新闻世界和政治世界在这里全都搅成一团莫辨彼此了。这就意味着，对于世界上无数的观众来说，媒体成为一个集印刷品、电影胶片、电子屏幕和广告栏目为一体的极其庞杂而又互相关联的大杂烩。现实景观和虚构景观之间的界限在他们眼里是模糊难辨的，所以这些观众对大都市生活的直接经验越是丰富，他们所建构的想象的世界就越有可能只是一些空想的、审美的、甚至是幻觉的客体，如果它们是按照某种不同的视角和不同的想象世界来

估价的，那就更加荒诞了。

媒体图景，其生产者私人利益还是国家利益姑且不论，总是倾向于以形象为中心以叙事为基础来描绘现实世界，它们用来款待消费者而且也是用来改造他们的节目，是构造想象的生活——既是消费者自己的想象的生活，也是异国他乡的别人的想象的生活——所需要的各种原料，如人物形象、故事情节和文本形式。这些节目能够而且确实把各种风马牛不相及的东西拼凑成晦涩暧昧的，但又是人们赖以生存的隐喻（Lakoff and Johnson 1980），因为它们有助于构造有关他者的叙事，以及有关可能的生活的元叙事与幻觉，这些东西有可能进一步激发占有和流动的欲望。

意识形态图景的组合也少不了形象，但它们通常具有直接的政治性，往往涉及到国家意识形态以及旨在取得国家权力或部分权力的政治运动的反意识形态（counter-ideologies）。这些意识形态图景的构成要素是启蒙主义世界观，其中包括许多观念、术语和形象，如“自由”、“福利”、“权利”、“主权”，“表象”，当然也少不了“民主”这个元术语。启蒙的元叙事（包括它在英国、法国和美国的版本）是按照某种内在逻辑建构起来的，其先决条件是阅读、表象和公共领域之间存在着某种关系（关于美国早期历史上这个过程的动力，参见 Warner，即出）。但是，它们飘洋过海的经历，特别是 19 世纪以来的经历，已经使欧美元叙事中把这些术语和形象紧紧地捏合在一起的那种内在统一性变得松动了。现在，欧美元叙事成为一个结构松散的政治福音，不同的国家利用不同的关键词（Williams 1976）组建他们自己的政治文化。

这些远离故土飘洋过海的关键词各有不同的遭际，其结果

之一就是各种政治叙事——它们制约着世界各地的精英与其追随者之间的交流——都遇到一些既是语义学又是语用学的问题：所谓语义学问题是指，这些关键词（及其对等语词）在其从一个语境到另一个语境的全球运动中必须小心谨慎地翻译；所谓语用学问题是指，政治家及其听众在使用这些语词时可能要受到不同语境的约定性的制约，它们只有通过这种约定性才能转化为公共政治。这些约定性不仅仅是一个政治修辞的性质问题（例如，年迈的中国领导人所说的流氓行为的危险性，究竟是什么意思？韩国领导人说纪律是民主和工业发展的关键，这又是什么意思？）

这些约定性还涉及一些更复杂微妙的问题，例如，如何评价不同的交流文类（如报纸对电影）？有哪些语用文类规范制约着不同文本的集体解读？例如在印度，一次政治讲演所用的关键词和习惯用语，如果能够让人联想到印地语电影，就会赢得听众的关注；而在韩国听众对政治话语中作为修辞策略的佛教或新儒教代码更为敏感。阅读、聆听和观看之间的关系变幻莫测，影响这些变化的方式至关重要，可以说在不同的国家语境和跨国语境里，不同意识形态图景的形态就是由这些方式决定的。这种变幻不定的全球性联觉现象（*globally variable synaesthesia*）几乎还没有引起注意，但对它进行分析已经是一个刻不容缓的任务。现在，民主显然成为一个元术语，从海地和波兰到苏联和中国都引起强烈的共鸣，在各式各样的意识形态图景中，民主都处于中心地位（这些意识形态图景都是由启蒙主义其他重要语汇粗制滥造的翻译构成的各具特色的语用学型构）。这种情况导致出现了新的术语万花筒，因为各个国家（以及企图控制国家的群体）都力图安抚人民，这些国家自己的人种图

景处于不稳定的流动状态，而它们的媒体图景在展示其意识形态的同时有可能给后者带来严重的问题。意识形态图景的流动性还特别由于日趋增长的移居国外（包括自愿和被迫）的知识分子而变得更为复杂了，这些背井离乡的知识分子在世界的各个角落里持续不断地为民主话语注入新的意义。

对我杜撰的五个术语进行的这番相当长的语词分析，为尝试性地表述当前全球性流动的条件奠定了基础：这些流动发生在而且是通过人种图景、科技图景、金融图景、媒体图景和意识形态图景之间日益扩大的断裂与脱节而进行的。这个表述是我关于全球文化流动模式的核心，它还需要做一些进一步的说明。首先，人口、机器、货币、形象和观念现在越来越各行其道：当然，在人类历史上的任何时期，这些事物的流动都存在着断裂与脱节现象，但现在这些流动的速度、规模和数量是如此巨大，以致于断裂与脱节已经成为全球文化政治的主要特征。日本人热衷于接受外来思想是众所周知的，世人眼中的日本形象就是孜孜不倦地出口（所有的）商品和进口（某些）商品。但日本人在移民问题上的极端封闭，丝毫不亚于瑞士人、瑞典人和沙特人。然而，瑞士和沙特阿拉伯都接纳了大量的外籍劳工，在这些国家里有着土耳其人、意大利人和其他环地中海群体。某些外籍劳工群体，如土耳其人，始终与其母国保持着密切的联系；而另一些群体，如南亚高技术移民，则希望在他们的新家永久定居，这就在一个非领土化语境中重新提出再生产的问题。

一般来说，非领土化（*detritorialization*）是现代世界的主要力量之一，因为它使劳动人口进入比较富裕的社会的下层阶级和底层空间，这种情况有时候会造成对母国政治夸张的和强烈的批评意识，有时候又会造成强烈的依附意识。不论你是印

度人、锡克族人、巴基斯坦人还是乌克兰人，非领土化现在业已是全球原教旨主义的核心，包括伊斯兰原教旨主义和印度教原教旨主义。例如，就印度的情况来说，侨居国外的印度人显然受到印度国内和国外的各种利益的利用，从而形成一个复杂的金融网络和宗教认同，海外印度人的文化再生产问题同国内的印度原教旨主义政治在这个网络中联系在一起（Appadurai and Breckenridge :即出）。

同时，非领土化还为电影公司、艺术经理商和旅行社创造了新的市场，它们利用非领土化人口与其母国保持联系的需要而大发其财。当然，这些人为发明的母国（*invented homelands*）构成非领土化群体的媒体图景，它们通常纯属幻觉而且支离破碎，但它们提供的材料足以产生新的有可能导致族群冲突的意识形态图景。缔造克里斯坦（*Khalistan*）这个移居英国、加拿大和美国的非领土化锡克族人人为制造的国家，就是这种媒体图景的血腥潜能的一个例证，它们与民族国家内部的殖民主义（*the internal colonialisms*）呈互动状态（Hechter 1974）约旦河西岸、纳米比亚和厄里特里亚是现存民族国家和各个非领土化群体发生血腥冲突的又一例证。

非领土化观念还可以用来解释货币和金融，因为资金经理人员在寻找最佳投资市场时是不顾及国家疆界的。资金的这种流动反过来又成为新的冲突的基础，正如洛杉矶人担心日本人会买下他们的城市，孟买人则担心来自海湾国家的富裕的阿拉伯人，不仅会改变芒果的价值，而且会大大改变旅馆、餐厅和其他服务设施在本地居民心目中的形象，这些腰缠万贯的阿拉伯人在孟买的所作所为和他们在伦敦没有什么两样。然而，大多数孟买居民对阿拉伯人的到来是心情矛盾的，因为他们到来

的不利的一面是，这样一来就没有朋友和亲戚在中东挣大钱，把金钱和其他奢侈品带到孟买和印度的其他城市。在印度城市里，这些商品改变了消费者的趣味，其结果往往是从空中和海上私运这些商品，然后在孟买的黑市上沿街兜售。孟买的中产阶级和流氓无产者中有不少人喜欢到这类黑市买东西，从万宝路香烟的卡通片、老香料剃须膏到麦当娜的录像带。黑市商品的另一个来源是那些经常出入这个国家的海员、外交官和空姐的非法活动，结果孟买、马德拉斯和加尔各答的黑市上不仅充斥着西方商品，而且还有来自中东、香港和新加坡的商品。

正是在非领土化这块沃土上，货币、商品和人口在世界各地展开无休止的追逐，现代世界的媒体图景和意识形态图景在这里找到了它们的断裂与残缺的对应物。因为大众传媒生产的观念和形象，对于非领土化人口互相转移的商品和经验来说，通常只是一种有所偏颇的引导。在米拉·纳尔（Mira Nair）优秀的影片《印度卡巴莱》里，我们可以看到这种断裂的非领土化五光十色的表象。那些完全不能适应孟买的大都市节奏的年轻妇女，只能在孟买当卡巴莱舞女和妓女来谋生，她们在夜总会里用来娱悦男人的舞蹈完全脱胎于印地语影片中的色情舞蹈。这些景象反过来又迎合了关于西方及外国女性“放荡”的观念，同时也为这些女性的卖笑生涯提供了托词。这些女性中有一部分来自喀拉拉邦，那里卡巴莱夜总会和色情电影工业格外繁荣，部分原因是为了迎合从中东地区回家探亲的喀拉拉邦人的钱袋和趣味，这些背井离乡的人在那里过着与女性无缘的生活，这无疑扭曲了他们关于正常的男女两性关系的意识。我们只要仔细地分析日本人和德国人到泰国的性旅游（sex tours）同曼谷的性贸易（sex trade）悲剧之间的关系，以及其他类似的把关于他

者的幻觉结合在一起的关系，如旅游的便利和魅力，全球贸易经济，统治着亚洲和世界许多地区的性别政治（gender politics）粗暴的流动性幻觉，就可以知道这种错位的悲剧当然是可以随时随地重演的。

关于非领土化政治，以及它所表现的更大范围的错位社会学，还有很多话题可说，但在这里有必要深入地考察民族国家在当今断裂与脱节的全球文化经济中所起的作用。国家（states）与民族（nations）在任何地方都处于互相冲突的关系之中。完全可以说，在许多社会里，民族和国家成为互为彼此的规划。这就是说，一方面民族（或者更确切地说，具有民族性观念的群体）力争夺取或共同掌握国家和国家政权，另一方面国家也力争夺取并垄断民族性观念（Baruah 1986; Chatterjee 1986; Nandy 1989）。一般而言，跨国分离主义运动，包括那些使用恐怖手段的运动，体现了民族对国家追求：锡克族、斯里兰卡的泰米尔族、巴斯克人、摩洛人、魁北克人，他们代表着这样一种想象的共同体，即既要力争创造自己的国家同时又渴望瓦解现存的国家。另一方面，国家也不甘示弱，它总是力图垄断共同体的道德资源，要么干脆宣称民族与国家体用不二，要么系统地展示遗产政治（heritage politics），将所有群体尽收网底，这些伎俩在世界各地似乎全都如出一辙（Handler 1988; Herzfeld 1982; McQueneen 1988）。

这里，民族国家利用国家的和国际的媒体图景来安抚分离主义者，遏制所有差异观念潜在的分裂倾向。当代民族国家对付分离主义的典型策略是对差异进行分门别类的控制，用民族国家在全球或世界大舞台上的自我表现来诱惑小群体。全球文化政治一个重要的新特点是，国家与民族互为死敌。这个特点

与上文论述的各种景观之间断裂性的联系不无关系。民族国家 (nation-state) 中间的连接号与其说是二者结合的象征, 不如说是断裂的标记。民族与国家之间这种断裂性的联系具有两层含义: 在任何民族国家的层面上, 它表示一场想象的战争, 国家和民族都企图在这场战争中吃掉对方。这就是野蛮粗暴的分离主义、无处不在的多数主义 (majoritarianisms), 以及成为民族国家内部的政治规划的各种微观认同 (micro-identities) 的温床。在另一个层面上, 这种断裂性联系深深地卷入到本文所讨论的全球断裂之中: 民族性观念甚嚣尘上而且往往跨越现存国家的疆界; 有时候 (例如库尔德人) 是因为以往形成的民族认同现在却分布在不同国家的巨大空间里, 有时候 (例如斯里兰卡的泰米尔人) 漂泊在外的跨国群体促发了一个民族国家内部的微观政治 (micro-politics)。

在讨论那种足以颠覆民族与国家之间的纽带的文化政治时, 不要忘记无组织的资本 (Kothari 1989; Lash and Urry 1987) 毫无规律可言的飘泊不定的特点, 是非常重要的。这是因为劳动、金融和技术现在已经普遍地互相脱节了, 这种挥发性的影响构成民族性运动的基础 (大者如跨国伊斯兰运动, 小者如印度东北部廓尔喀人要求建立一个独立的邦的运动), 折磨着各个国家之间关系中的伤痛处。国家迫于压力不得不“开放”, 这些压力包括媒体、技术和旅游, 它们在世界各地刺激消费主义欲望, 而且即使是非西方国家也越来越渴望新的商品和奇观。另一方面, 这些渴望有可能被卷入新的人种图景、媒体图景并且最终卷入到意识形态图景中来, 就像民主在中国一样, 以致于国家不能容忍它对民族性和人民性观念的控制所受到的威胁。世界各国都处于战争状态, 围绕民主意识形态图景展开

的斗争尤为激烈和重要，在有些国家，意识形态图景和科技图景发生严重的断裂（如那些缺乏当代生产和信息技术的小国），在有些国家，意识形态图景和金融图景发生严重的断裂（如墨西哥和巴西，在那里外债对国家政治的影响举足轻重），在有些国家，意识形态图景与人种图景发生严重的断裂（如秘鲁，在那里外来移民、本地人和跨区域的亲缘关系陷入自杀性的战斗），在有些国家，意识形态图景与媒体图景发生严重的断裂（如许多中东和亚洲国家），在那里国家电视、国际电视和电影展示的生活风格完全淹没了而且瓦解了民族政治的修辞：就印度来说，违法英雄的出现沟通了虔信与印度政治现实之间赤裸裸的斗争，而后者的野蛮与腐败可谓与日俱增（Vachani 1989）。

以好莱坞和香港电影工业为中介（Zarilli 即出），尚武艺术的跨国运动（尤其是通过亚洲），充分展示了种种历史悠久的打斗艺术传统，经过重新编排以迎合当代年轻人（有时候是游民）的幻想，创造了新的雄风与暴力文化（cultures of masculinity and violence），它们反过来又刺激了国家政治和国际政治中愈演愈烈的暴力。这种暴力推动了遍及全世界的不道德的武器贸易的迅速发展。在电影里，在公司和国家的保安部门，在恐怖主义活动中，在警察和军事行动中，世界的每一个角落都有 AK—47 和 Uzi 枪，这对我们是一个有用的提示，技术装备表面上的统一性掩盖着日趋复杂的形势，暴力形象和在某个想象的世界中建构共同体的渴望就是在这样的形势下搭上钩的。

于是，我们又回到本文一开始讨论的人种图景上来。在当今世界上，族群政治（ethnic politics）的基本悖论是，所谓的原质（primordia），不论它是语言还是肤色，邻里关系还是亲缘关系，早已经全球化了。这就是说，有这样一种情绪，它最大的

能量就在于让某种亲密关系变成一种政治情绪，将区域性变成建构认同的基础，随着各个群体的移动，这种情绪在广大而又无规律可言的空间里传播开来，但仍然借助媒体网络保持着互相联系。这并不否认这些原质往往是人为发明的传统（*invented traditions*）或回溯式联姻（*retrospective affiliations*）的产物（Hobsbawm and Ranger 1983）而是要强调指出，由于商业、媒体、国家政策和消费者幻觉之间断裂的不稳定的互动，民族性——这个曾经装在瓶子里的区域性（不论它有多大）妖怪——现在已经成为一种全球力量，而且总是通过国家边界之间的裂缝溜进来的。然而，这种新的全球断裂网络的文化层面与经济层面之间的关系不是一种简单的决定关系。按照这种决定论，全球文化政治的方方面面都是由技术、劳动和金融的国际流动的轨迹决定的，或者是完全局限在这个框架之内，只需要对现存的新马克思主义关于不平衡发展和国家构造的模式稍加变通即可。然而，这里存在着一种更为深刻的变化，其动力就是我所讨论的各种景观之间的断裂与脱节，而且这种变化本身就是由它们之间持续不断发生的流动的和不确定的互动构成的，这涉及到今日全球经济生产与消费的关系。在此我从马克思著名的（和常被引用的）商品拜物教开始。在当今世界（我们现在把世界看作一个由许多复杂的子系统构成的庞大互动系统）上，商品拜物教已经被两个相辅相成的后来者取而代之了，第一个我称为生产拜物教（*production fetishism*），第二个我称之为消费者拜物教（*fetishism of the consumer*）。

所谓生产拜物教是指由当代跨国生产基地制造的一种幻觉，在本地（有时候甚至包括工人）控制，国民生产率和领土主权等陈词滥调的伪装之下，它们掩盖着跨区域资本、跨国谋

利流动、全球管理而且常常还有外籍劳工（所有这些都卷入到各种高科技生产运作之中）。就各种自由贸易区已经成为生产尤其是高科技商品生产的模式而言，生产本身已经成为一个偶像，它不仅掩盖了一般的社会关系，而且掩盖了日趋跨国化的生产关系。区域性（既表示本地的工厂和生产场所，也在扩大的意义上表示民族国家）也成为偶像，它掩盖了那些真正驱动着生产过程的向全球播散的各种力量。这就使得马克思所说的异化状态倍加严重了，因为它的社会意义现在由于一种日趋全球化的空间动力而复杂化了。

至于消费者拜物教，我在此是指，通过商品流动（以及媒体图景，尤其是随之而来的广告）的作用，消费者已经被转化为一种符号，既表示鲍德里亚所谓的仿真幻像（*simulacrum*）它只能渐进地接近一个实在的社会主体的形式；同时又表示它掩盖了主体建构的真正所在，因为决定着主体建构的，不是消费者而是生产者和构成生产的各种力量。一种创造性的文化品位极高的消费主体观念在世界范围内播散开来，就此而言，全球性广告是一项关键的技术。这些主体形象巧妙地细致入微地歪曲了一个机械化世界，以致于消费者坚定地相信他或她是一个行动者，而实际上他或她充其量不过是一个选择者。文化的全球化并不等于文化的同质化，但是全球化使用了不少同质化手段（武器、广告技术、语言霸权和服装款式），它们深深地介入到区域性的政治经济与文化经济之中，只是在国家主权、企业的自由经营和原教旨主义之间的异质对话中它们才会遭到遣返。国家在这种对话中发挥着微妙的作用：过份向全球流动开放，民族国家就会受到内部反抗的威胁——中国综合症；但如果过份封闭，像缅甸、阿尔巴尼亚和北朝鲜这样的国家，就会

以这样那样的方式从国际舞台上消失。一般来说，国家成为这种遣返差异性（表现为商品、符号、口号和风格等各种形式）的仲裁者。但是，像这样遣返或输出差异性的设计和商品，只能日益加剧内部的多数主义和同质化政治，后者往往会引发有关遗产的论争。

所以，当今全球文化的一个主要特征是这样一种政治，即同一性和差异性都力图吃掉对方，从而各自宣称它们成功地实现了战无不胜的普遍性和恢复活力的特殊性这一孪生的启蒙思想。这种互相吞噬的丑恶嘴脸表现为暴乱、难民潮、由国家实行的刑讯，以及（得到或没有得到国家的支持的）种族屠杀。它的比较光明的一面表现为，许多个人希望与幻想的视野扩大了，表现为有助于改善民生福利的低技术工具向全球扩展，表现为即便是南非政府也不得不畏惧全球舆论的力量，表现为波兰政府无力压制其工人阶级，表现为进步的跨国联盟有了广泛的成长。两方面的例证都数不胜数。关键的要点在于，当今全球文化进程的这两个方面，都是同一性与差异性持续不断地互相斗争的产物，而这场斗争的舞台的特点是不同类型的全球流动之间深刻的断裂与脱节，以及由此而产生的不确定的景观。

机械艺术时代的复制作品

我把本雅明（Walter Benjamin）的著名论文（1969，原版于1936）标题中的关键词颠倒过来，为的是把这个相当仓促的讨论限定在比较易于把握的水平上。不论全球文化进程的动力如何变幻莫测，有一个古典的人类问题是决不会消失的，这就

是今日主要在再生产（reproduction，既表示复制也表示再生产——译者注）以及在传统意义上所谓文化传承的框架内讨论的问题。就这两种情况而言，问题都表现为如下：小群体，尤其是家庭这个传统的社会化场所，在它们为自身的再生产而奋斗的同时如何对待新的全球现实，以及在这样做时（仿佛这是偶然发生的）如何再生产它们自己的文化形式？用传统的人类学术语可以把它表述为，在一个文化发生迅速变革的时代如何适应社会上存在的文化类型（enculturation）的问题。所以，这个问题并不新鲜。但在本文迄今所讨论的全球条件下，它确实呈现出某些新颖的维度。

首先，大多数适应文化类型理论（或者用更为宽泛的术语，社会化理论）所假设的，跨越代际的或曰代代相传的知识的稳定性，再也不能成立了。由于家庭迁移到新的定居点，由于子辈将长辈甩在后面，或者是由于在遥远的异国他乡长大的子女返归故里，所有这些情况都足以使家庭关系变得颇不安定。由于新的商品模式参与进来，债务与义务就要重新掂量，关于新背景的传闻与幻觉和现存的知识与实践搅成一团。漂泊散居在全球的劳工往往卷入到一个（一般而言的）婚姻关系和（具体而言的）与妇女的关系的巨大网络之中，因为婚姻成为社会化的历史模式和正当行为的新观念的契合点。代与代之间很容易产生隔膜和分裂，因为距离和时间使人们关于财产、礼仪和具体义务的观念受到威胁。最重要的是，在新的条件下，一种家庭政治使文化再生产的作用深刻地复杂化了，这就是让家庭在新环境中的邻居和同等地位的人看来是一个“正常的”（特别是对于年轻人）家庭。当然，所有这些对于移民文化研究来说都不是什么新鲜事情。

真正新鲜的东西是，这个世界的起点和终点都是文化流动，所以寻求确定的参照点（就像批判的生活选择所做的）可能是非常困难的。正是在这样的氛围中，人为地发明的传统（以及民族性、亲缘关系和其他认同标志），恐怕只能是水中捞月，因为跨国交往的流动性总是会挫败寻求确定性的努力。随着过去的群体日趋成为博物馆、展览会和收藏品的一部分，不管它是国家景观还是跨国景观，文化已不再是布迪厄（Bourdieu）所谓的习性（*habitus*，实践和气质的一个可以复制而又心照不宣的领域），而是越来越成为一个自觉选择、合理论证和表象的领域，后者通常适用于多样化而又丧失了空间定位的观众。

即使在最亲密的领域里，如夫妻关系和父子关系，文化再生产的任务也变得政治化了，而且还得应付来自非领土化的阻力，因为家庭成员往往是在互相断裂的空间里沟通他们的相互理解和抱负的。在涉及到共同体、邻居和领土这类较大的问题时，这种政治常常会为公然主张使用暴力的认同政治火上浇油，正如那些规模更大的政治有时候也会渗透和推动国内政治一样。例如，当一个家庭的两个儿子在涉及跨国语境的政治认同上同父亲发生分裂，原有的本地化的规范就几乎不再起作用了。一个儿子加入黎巴嫩的赫兹波拉派，就有可能无法与其父亲和同胞保持一致了，因为后者的族群认同是站在阿马尔派或其他黎巴嫩什叶派派系一边。在这类冲突中，妇女是首当其冲的受害者，她们成为家庭遗产政治的人质，而且往往要承受男人的虐待和暴力，而这些男人本身也在变幻不定的空间和政治结构中被遗产和机遇的关系撕成碎片了。

在一个断裂的全球化世界上，机械艺术（或大众传媒，如果你愿意这么说的话）的效果是无法驱除文化再生产的痛苦的，

因为这些媒体能够为建构相反的认同提供有力的资源，年轻人可以凭借这种认同反抗其父辈的愿望和欲望。在更大的组织层面上，背井离乡的人们（不管是难民还是自愿的移民）中存在着各种形式的文化认同，它们全都是以媒体（以及由它们制造出来的媒体图景和意识形态图景）的方式折射出来的。文化再生产的脆弱性和大众传媒在当今世界的作用之间有一种关键性的联系环节，这就是性别政治和暴力政治。遍及全世界的 B 级电影工业中充斥着性别暴力（gendered politics）的幻觉，它们既反映了也美化了家庭中和街道上的性暴力，因为年轻男子（尤其是他们），在往往否认他们是真正的主体的语境中，毫无希望地求助于自我肯定的男子气概政治（macho politics），而妇女一方面被迫以新形式加入劳动大军，另一方面还要继续承受家庭负担，这两种情况导致了年轻男子的分裂状态。这样一来，女性的荣誉不仅维护着稳定的（也许是不人道的）文化再生产体系，而且成为性别认同和家庭政治的新领域，因为男人和女人都面临新的工作压力和新的休闲幻想。

由于在这种全球新秩序中，工作与休闲并没有失去其性别歧视的性质，而是呈现为含而不露的偶像化表象，女性的荣誉日益成为好斗的男性共同体认同的代用品，而实际上他们的女人却不得不应付日益恶化的工作条件，无论是在家里还是在国外的工作场所。简而言之，非领土化共同体和背井离乡的人们，不论他们多么向往新收入的成果以及资本与技术新的配置，都必须同这些新人种图景的欲望和幻想周旋到底，同时还要为家庭这个微观世界的文化再生产而奋斗。随着文化形式变得越来越不稳定且日渐丧失其心照不宣的约定性，而是变得越来越具有流动性和政治化，文化再生产的任务成为一场每日每时都在

进行的赌博。我们现在还远远不能也不应当谈论机械艺术时代的复制作品，以上的讨论仅仅是勾勒出一种新的全球性文化再生产理论必须面对的问题的轮廓。

全球文化构造的形成与过程

到目前为止，本文的论证致力于为一种一般的全球文化进程研究提供一个基本框架。我的分析集中于断裂与脱节现象，我使用了一些术语（人种图景、金融图景、科技图景、媒体图景和意识形态图景），目的在于强调复杂多变的流向和流动，因为正是这些流动使文化超越国家疆界的。我还力图表明，从任何一个想象世界的稳定视角来看，这种种流动（或景观）相互之间根本性的断裂与脱节是如何发生的。在此基础上，我们为建构一种全球文化进程的一般理论下一步应该怎么做？

首先应当指出，我们的文化构造模式亟需改变，因为人口、位置和遗产的同型性（isomorphism）外观已然丧失殆尽。近年来的人类学研究成果使我们对文化的形式和实质的认识大为改善，使文化摆脱了那些极其狭隘的、局限在一定限度之内的、原质主义的形象（Appadurai，即出；Hannerz 1989；Marcus and Fisher 1986；Thornton 1988）。但是这些成果大部分没有派上用场，除了那些陈旧形象或多或少的机械翻版之外，沃尔夫论述欧洲与世界其他地区的关系的著作就是一个例证。我要提请注意的是，我们应当开始把当今世界的文化形式的型构看作是根本断裂的，也就是说，它没有欧几里得式的界限、结构和规律。其次，我要指出这些文化形式，虽然我们认为它们是完全

断裂的，但同时又是互相重合的，其重合的方式只是在纯数学（如集合论）和生物学中讨论过。所以，我们需要把（多元的）文化形式的断裂隐喻同它们的重合与相似性的分类描述结合起来。没有这后一个步骤，我们的比较工作就仍然是不完备的，只有将所要比的东西清楚地分离开来，才能进行严肃的比较分析。我们应当如何比较这些断裂的文化形式——它们同时以互相重合的方式覆盖全球空间——呢？

最后，为了让以断裂性流动为基础的全球文化互动理论更有说服力，而不仅仅是一个机械的隐喻，我们还必须把某些科学家所说的“混沌”理论引入到人文学科中来。这就是说我们需要问，为什么这些复杂的、重合的、断裂的形式没有构成一个简单的、稳定的（即使是规模很大的）体系？而且需要问，它的动力究竟是什么：为什么种族骚乱会在此时此地发生？为什么在某些地方和某些时候国家的衰落要超过其他地方和其他时候？为什么有些国家蔑视偿还外债的惯例，而且比其他国家显得更加镇定自若？国际武器流动是如何助长了族群冲突和种族灭绝？为什么有些国家雄踞于全球舞台之上，而其他一些国家则吵吵嚷嚷地要求能够登上这个舞台？为什么重大事件在某个点上发生在某个地方而不是别的地方？当然，这些都是人文学科传统的因果性、偶然性和预测性问题。但是在一个断裂与脱节的全球流动的世界上，换一种方式提出这些问题也许是很重要的。这种提问方式着眼于流动性、不确定性以及“混沌”的形象，而不是陈旧的秩序、稳定性和系统性的形象。如果不是这样提出问题，我们会热中于构造一种全球文化体系理论，从而与至关重要的“过程”失之交臂。那样的话，我们的论述就会营造出一种秩序的幻觉，显然我们是不能把它强加给这样一

个变幻莫测的世界的。

不管我们可能朝哪个方向推出这些宏观隐喻（断裂、多层次分裂和混沌），我们都必须提出一个来自马克思主义范式的老问题：这些全球流动的相对决定力量有没有某种预先给定的秩序？由于我已经假设人口、技术、金融、信息和意识形态等各种流动之间的关系构成全球文化体系的动力，我们还能不能说存在着某种结构—因果秩序把这些流动结合为一个整体，就像经济秩序在马克思主义范式中所起的那种作用？我们是否可以说这些流动当中有一个，出于某种先验的结构原因或历史原因，总是优先于并且决定着其他流动？我在本文中尝试提出的假设是，这种种流动的相互关系，就其表现为特定的事件和社会形式而言，完全是随着语境的变化而变化的。所以，尽管我们可以证明，喀拉拉邦和中东之间的劳动力流动以及由此而来的金融流动，对于喀拉拉邦的媒体图景和意识形态图景的构成具有决定作用，但是在加利福尼亚的硅谷，这种关系就完全颠倒过来了，在那里一个特殊的高度专业化的技术领域（计算机）和特殊的资本流动，同样可以深刻地决定人种图景、意识形态图景和媒体图景可能具有的形式。

这并不意味着这些流动之间的结构—历史关系是完全随意的或毫无意义的偶然性，而是说目前我们的文化“混沌”理论尚未充分展开，还没有形成一个哪怕是初步的模式，更不必说成为预测理论这个社会科学的金羊毛了。我在这篇文章里只是提出一种关于断裂流动的合理的经济技术语汇和一个初步的模式，我们也许可以在此基础上发展一种大致说得过去的全球分析。没有这样的分析，就很难建构辛克森（John Hinkson 1990）所说的充分全球化的“后现代性社会理论”。

注 释

- [1] 本文有一个稍短一些的版本发表在 *Theory, Culture and Society*, Vol. 7, Nos. 2 and 3, June 1990。现在这个版本得益于普林斯顿大学发展研究所“后殖民国家认同”研讨班的讨论和启发。
- [2] 唯一重要的例外是弗雷德里克·詹姆森，他论述后现代主义和晚期资本主义的著作使本文获益良多。然而，詹姆森和艾哈迈德 (A. Ahmad) 在 *Social Text* 上，就文化问题建构一种全球性马克思主义叙事展开的争论表明，这的确是一件勉为其难的事情。在这样的语境里，我本人致力于重新组建马克思主义叙事，对于我所强调的滞隔与断裂，许多马克思主义者可能会感到厌恶。重新组建马克思主义叙事旨在避免下述危险：如抹杀第三世界内部的差异，忽略社会现实（某些法国后现代主义者就有这种毛病），维护马克思主义传统的叙事权威性；同时对于全球分裂、不确定性和差异性给予更多的关注。
- [3] 我正在写的一本书里对这些观念作了更充分的论述。这本书暂定名为 *Imploding Worlds: Imagination and Disjuncture in the Global Cultural Economy*.

参考文献

Abu-Lughot, J. (1989) *Before European Hegemony: The World System A. D. 1250-1350*. New York: Oxford University Press.

Ahmad, A. (1987) *Jameson's Rhetoric of Otherness and the "National Allegory"*. *Social Text* 17, 3-25.

Amin, S. (1980) *Class and Nation: Historically and in the Current Crisis*. New York and London: Monthly Review Press.

Anderson, B. (1983) *Imagined Communities: Reflections on the Origin and*

Spread of Nationalism. London: Verso.

Appadurai, A. (in press) *Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology*. In R. G. Fox (ed.) *Interventions: Anthropologies of the Present*.

— (forthcoming) *Imploding Worlds: Imagination and Disjuncture in the Global Cultural Economy*.

Appadurai, A. and C. A. Breckenridge (forthcoming) *A Transnational Culture in the Making: The Asian Indian Diaspora in the United States*. London: Berg.

Barber, K. (1987) *Popular Arts in Africa*. *African Studies Review* 30 (3), September, 1–78.

Baruah, S. (1986) *Imagination, Ethnic Conflict and Political Turmoil, Assam 1979–1985*. *Asian Survey* 26 (11), November, 1184–1206.

Bayly, C. (1989) *Imperial Meridian: The British Empire and The World, 1780–1830*. London and New York: Longman.

Benjamin, W. (1969) *The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction*. *Illuminations*. New York: Schocken Books.

Braudel, F. (1981–1984) *Civilization and Capitalism* (3vols.) London: Collins.

Chatterjee, P. (1986) *Nationalist Thought and The Colonial World: A Derivative Discourse*. London: Zed Books.

Curtin, P. (1984) *Cross—Cultural Trade in World History*. Cambridge: Cambridge University Press.

Deleuze, G. and F. Guattari (1987) *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Fabian, J. (1983) *Time and The Other: How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press.

Feld, S. (1988) *Notes on World Beat*. *Public Culture* 1 (1), 31—37.

Gans, E. (1985) *The End of Culture: Toward a Generative Anthropology*. Berkeley: University of California Press.

Hamelink, C. (1983) *Cultural Autonomy in Global Communications*. New York: Longman.

Handler, R. (1988) *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*. Madison: University of Wisconsin Press.

Hannerz U. (1989) *Notes on the Global Ecumene*. *Public Culture* 1 (2), Spring, 66—75.

Hechter, M. (1974) *Internal Colonialism: The Celtic Fringe in British National Development, 1536—1966*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Helms, M. W. (1988) *Ulysses' Sail: An Ethnographic Odyssey of Power,*

Knowledge, and Geographical Distance. Princeton: Princeton University Press.

Herzfeld, M. (1982) *Ours Once More : Folklore Ideology and the Making of Modern Greece*. Austin: University of Texas Press.

Hobsbawm, E. and T. Ranger (eds. 1983) *The Invention of Tradition*. New York: Columbia University Press.

Hodgson, M. (1974) *The Venture of Islam , Conscience and History in a World Civilization*. Chicago: University of Chicago Press.

Iyer, P. (1988) *Video Night in Kathmandu*. New York: Knopf.

Ivy, M. (1988) *Tradition and Difference in the Japanese Mass Media*. *Public Culture* 1 (1), 21—29.

Jameson, F. (1983) *Postmodernism and Consumer Society*. In H. Foster (ed.) *The Anti-Aesthetic; Essays on the Postmodern Culture*. Port Townsend, Washington: Bay Press, 111—125.

— (1986) *Third World Literature in the Age of Multi-National Capitalism*. *Social Text* 15, Fall, 65—88.

— (1989) *Nostalgia for the Present*. *South Atlantic Quarterly* 88 (2), Spring, 517—537.

Kothar, R. (1989) *State Against Democracy: In Search of Humane Governance*. New York: New Horizons.

Lakoff, G. and M. Johnson (1980) *Metaphors We Live By*. Chicago and

London: University of Chicago Press.

Lash, S. and J. Urry (1987) *The End of Organized Capitalism*. Madison: University of Wisconsin Press.

Mandel, E. (1978) *Late Capitalism*. London: Verso.

Marcus, G. and M. Fisher (1986) *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.

Mattelart, A. (1983) *Transnationals and Third World: The Struggle for Culture*. South Hadley, Mass.: Bergin and Garvey.

McCQueen, H. (1988) *The Australian Stamp: Image, Design and Ideology*. *Arena* 84, Spring, 78–96.

Meyrowitz, J. (1985) *No Sense of Place: Impact of Electronic Media on Social Behavior*. New York: Oxford University Press.

Nandy, A. (1989) *The Political Culture of the Indian State*. *Daedalus* 118 (4), 1–26.

Nicoll, F. (1989) *My Trip to Alice: Criticism, Heresy and Interpretation* (CHAI) 3, 21–32.

Schafer, E. (1963) *Golden Peaches of Samarkand: A Study of Tang Exotics*. Berkeley: University of California Press.

Schiller, H. (1976) *Communication and Cultural Domination*. White Plains, N. Y.: International Arts and Sciences.

Thornton, R. (1988) *The Rhetoric of Ethnographic Holism*. *Cultural Anthropology* 3 (3), August, 285—303.

Vanchani, L. (1989) *Narrative, Pleasure and Ideology in Hindi Film: An Analysis of the Outsider Formula*. M. A. Thesis, Annenberg School of Communication, University of Pennsylvania.

Wallerstein, L. (1974) *The Modern World-System*. (2vols.) New York and London: Academic Press.

Warner, M. (inpress) *The Letters of Republic: Publication and the Public Sphere*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

Williams, R. (1976) *Keywords*. New York: Oxford University Press.

Wolf, E. (1982) *Europe and the People Without History*. Berkeley: University of California Press.

Yoshimoto, M. (1989) *The Postmodern and Mass Images in Japan*. *Public Culture* 1 (2), 8—25.

Zarilli, P. (forthcoming) *Repositioning the Body: An Indian Martial Art and its Pan-Asian Publics*. In C. A. Breckenbridge (ed.), *Producing the Postcolonial: Trajectories to Public Culture in India*.

本文原名“Disjuncture and Difference in the Global Culture Economy”，载于 *Public Culture*, Vol. 2, Spring 1990

李湛恣著宋伟杰译

批判的国际主义*

80年代日益清晰的是，美国学术界正被迫使着对其国内作用与国际作用进行重要的自我检查。关于文化多元主义与认同(identity)政治的论争已经将以前被归类于社会运动领域的问题卷入到学院中来，因此促成了对于教学与研究的政治含义进行重新的评价。与此同时，东欧以及苏联的国家社会主义的衰落，以及全球性市场经济的扩展，动摇了曾经支撑地区研究与国际关系的种种预想。虽然学科间的界限以及提供资金的优先权已经使美国的国内视角和国际视角相互疏离，但是，它们共同关注着对于文化概念的批判性运用，而其时机恰恰是在曾经指导国内政策与外交政策的早期自由主义腹背受敌之际。

* 这篇论文脱胎于芝加哥大学跨文化研究中心的“批判的文化多元主义”小组的讨论。它也充分利用了早期一个小组的讨论和文章，即芝加哥文化研究小组（1992年）的“批判的文化多元主义”这一专题。该小组的成员包括 Arjun Appadurai, Lauren Berlant, John Bowen, John Brenkman, Manthia Diawara, Michael Fischer, Dilip-Gaonkar, Bill Hanks, Mette Hjort, Marilyn Ivy, Myra Jehlen, Carla Kaplan, Benjamin Lee (李湛恣), Cindy Patton, Katie Stewart, Greg Urban, 以及 Michael Warner。我感谢 Arjun Appadurai 和 Carol A. Breckenridge 的意见，以及麦克阿瑟和洛克菲勒基金会的资助。这篇论文刊载于芝加哥大学出版社印行的《公共文化》(Public Culture) 期刊，1995年，第7期，第559-592页。

第二次世界大战以后，最终获胜的自由主义强调支持美国国内和国外“生活水平低下”的社会和群体的发展，扩大并捍卫民主的价值观，它为国内政策和外交政策提供了主导观念。政府部门和私人基金会照常兼有冷战和现代化这两套修辞，他们创建了数以十计的地区研究中心，专门研究其它社会的语言文化、政治和历史；其若干成果包括研究许多问题的图书馆藏书数量远远超过了这些问题的“祖国”所具有的规模，而且培训出几代美国和其它国家的学者。随着 80 年代联邦和私人资助的减少，这些计划面临着财政危机，而且是正当全球性文化经济结构的变化造成了种种问题的时候。为了理解和解决这些问题，我们需要国际合作的创造性形式。国家社会主义的衰微已经导致了新民族主义和新权威主义的兴起；这非但没有产生“一种国际的市民社会”，也许反而使我们正面临着这样一个时代，在这里，民主政治的现世主义将不断陷入危机而四面楚歌。

当前美国国内关于文化多元主义与认同政治的论争，展示了摇摇欲坠的自由主义类似的发展轨迹和枯荣兴衰。这些论争至少部分是 60 年代人权运动和其它社会运动在意识形态上的成功所造成的结果。这些运动的原动力是典型的自由主义式的：即，把源自启蒙运动的人权和解放提供给那些持否定态度的人。这些早期的成就进入到学院之中，而新一代的研究生受其鼓舞之后笃信政治自由主义，并对在新社会运动中扮演重要角色的当代文化与大众文化饶有兴趣。当时，公众舆论还乐观地相信着这些正面效益，即，把一种大众的、人文的教育提供给社会中生活水平低下的那一部分，它还乐观地相信社会科学研究有能力成功地处理国内国外的社会问题。

可是某种反讽却弥漫于当代情境之中。将权利提供给诸如

妇女、少数民族和同性恋者等受压迫群体，这种延伸似乎是 60 年代滋生的民主自由主义的自然发展（当时，那种自由主义正面临着日益增加的国内人口以及正在变化的世界秩序带来的挑战）。试举一例，哈佛大学非裔美国人研究项目主任小亨利·路易·盖茨（Henry Louis Gates, Jr.）坚持认为，文化多元主义是“自由主义式多元主义”的一次宣言。然而恰恰是这种自由主义，受到倡导激进的认同政治的分离主义群体以及这些群体中的保守派批评家的双重质疑。激进的分离主义者（活动于美国市民社会的游说政治内）通常保留下述看法，即，只有其群体内部的成员才有资格为他们发言或谈论他们。其最为激进的说法是，某一特定的“少数民族”文学只能由那一少数族裔的成员讲授，这使得当不同的少数民族与其它团体之间没有直接重叠的利益时，建立联盟势比登天还难。除了使得差异、相对主义以及多元主义的社会效益理想化之外，这些分离主义者的修辞还赋予认同、本真性（authenticity）、直接的表述（representation）和权力问题以特权地位。其合乎逻辑的结论便是，这种种立场将逐渐削弱不同的公共领域之中以及跨越不同公共领域的任何一种自由主义社会之内所存在的批评的可能性。

从批判的国际主义的立足点出发，国内视角与国际视角的分离正在导致现代自由主义持续不断的危机。在一个各种各样的视角日益交织的世界里，认为产生于美国公共领域内部的价值观将适合于理解我们自身以及其它社会，这种见解只会使我们越来越脱离那些影响着我们每一个人的力量。在学院中，这意味着，按惯例，价值观是用来指导地区研究和外国语言文化研究这一类教学工作的，但常规上被视为附属于阐明价值观的这些被指导的场所，也许现在对于发展新的教育价值观是至关

重要的。然而，为了真能如此，我们必须抛弃我们自己的“自由主义式国际主义”并创造种种条件，以使这些场所成为我们自身与其它文化之间富有成效地进行批判性联系的地方。

我这篇文章试图说明在美国学院内部已经主导教学与研究的自由主义价值观不再能够恰当地回应由于文化和交往的国际化而带来的变化。约翰·罗尔斯“正义论”的改变及其在国际关系方面的延伸，表明单纯扩大自身范围的政治自由主义是有局限性的。当前关于文化多元主义的论争以及如何使大学“国际化”是罗尔斯思想发展轨迹的学术对应物，因为二者都预先假定了同一种摇摇欲坠的自由主义。走出这种僵局的最初步骤是将价值的形成视为不同的“批评的文化”之产物；而当代自由主义价值观则是各个民族和各种思想所共同带来的复杂的国际循环的产物。创造一种价值观以回应这种密集的循环，这在单一的公共领域视角内将比登天还难。反过来，新的价值观将继续从跨越公共领域的流通与转让之中持续浮现出来。美国的学院正处在一个独特的位置去处理这些变化，但为了能够如此，必须重新思考地区研究以及具有文化敏感性的国际研究原有的次要地位，因为它们是高等教育中惟一潜在的场所，能够使全球时代新价值形成的过程得以发生。

自由主义的危机：约翰·罗尔斯为例

自由主义并不总是显得如此严阵以待、四面楚歌的。越南战争以及动荡不安的 60 年代过后，约翰·罗尔斯的《正义论》（1971）问世，并作为道德理论中一项重大的突破而广受赞誉。

它似乎是以分析哲学与合理选择理论的方法，更新了康德的视角，与此同时创造了一种自由主义道德观，从而能够直接探讨诸如非暴力反抗和赞助性行动（affirmative action）等急迫的社会问题。它在大内乱时期之后飘然而至，许诺着一种统一的正义社会的自由主义模式。该模式的命运能够用来诊断某些思想问题，而这些问题牵涉到逐渐迂回曲折地引向当前关于自由主义之未来的论争的历史性演变过程。

罗尔斯最基本的论证就其简明性而言激动人心，其内在含义也触及深远。他问道，如果人们不知道自己在现代社会中处于何种地位，那么他们选用何种原则来管理利益与服务的分配？如果假定一种最起码的合理性，而代理人在“无知之幕”的背后行动，那么他们至少得选择下列两条原则：对于与其他人所拥有的最广泛的基本自由体系相容的类似的自由体系而言，每个人都应有一种平等的权利；社会的和经济的的不平等应这样安排，使它们既考虑最不利者的最大利益，又依系于地位和职务向所有机遇公平平等条件下的人开放（第 60 页）。罗尔斯认为这两条原则对于教育有明确的意义：

而差别原则（上文第二条原则）当然不是补偿原则，它并不要求社会去努力抹平障碍，仿佛所有人都被期望在同样的竞赛中在一公平的基础上竞争。但是，可以说，差别原则将分配教育方面的资源，以便改善最不利者的长远期望。如果这一目的可通过更重视天赋较高者来达到，差别原则就是可允许的，否则就是不允许的。在做出这一决定时，教育的价值不应当仅仅根据经济效率和社会福利来评价。教育的一种作用是使一个人欣赏他的社会的文化，介入社会

的事务，从而以这种方式提供给每一个人以一种对自我价值的确信。（1971年，第101页）

这些基本点见于全书的第一编“理论”部分，随即在题为“制度”与“目的”的后继部分得以应用。罗尔斯近期的一篇文章开始修正自己的论点，方法是使之观点更具历史的特定性并使之语境化。首先，“作为公平的正义”限于立宪民主政体。其次，正义的两条基本原则是“基本制度如何去实现自由平等之价值的指导方针”（罗尔斯，1985，第227页）。正义的基本概念是“实践的，而不是形而上的或认识论的。……目标在于通过公共理性达成自由协议和调解。”最后，作为公平的正义生来就是一种自由主义政治理论，它试图理解在现代民主社会的特定历史条件下（关于“善”有许多相互冲突、不可调和的概念），社会合作与统一如何成为可能。出于这种考虑，正义论不再是合理选择理论的一部分，而是“试图展示由基本的直觉理念产生的政治正义观念，而那些直觉理念可见于立宪民主政体的公共文化之中”（第246页）。

1993年罗尔斯发表一篇文章，论及如何“从自由主义的正义观发展出万民法（law of peoples）”；其思想与《正义论》中所勾勒的大致相同。他设想自己的规划包含两个步骤。第一个而且相对容易的步骤是，将“作为公平的正义”扩展到其它“组织良好”的自由社会中。第二个也是远为困难的步骤是，将其扩展到组织良好却是不自由的社会中。罗尔斯预言，无论是自由的还是不自由的组织良好的社会，都能接受一种“万民

① 译文参见何怀宏、何包钢、廖申白译《正义论》，北京：中国社会科学出版社，1988年，第56、96页。——译者注

法”。在一个不自由的、组织良好的等级制社会，当代表们被置于无知之幕后原初状态时，他们会像处于原初状态的自由社会的代表们那样，采用同一种万民法。关键性的结果是，即便一个组织良好的等级制社会内部由一种不自由的正义概念所治理，它在与其它社会相处时也能坚持平等概念。即便国内政策不是平等主义的，万民法将还是平等主义的。

罗尔斯观点的核心特征是，他认为，“作为公平的正义”在国内方面与国际方面不存在根本的差别。他甚至坚信，如果人们“从一种无所不包的原初状态（包括世界上所有个别人的代表在内）”出发，那么其结果与从“外表上不同的社会”出发没什么两样（罗尔斯 1993 年 a, 第 54—55 页）。

“作为公平的正义”在《正义论》中如何为国内问题绞尽脑汁，而我们上文粗略的“万民法”怎样为正义的更普遍的自由主义观念劳心费神，这二者之间没什么大的差别。在这两种情况下，我们都运用了理性的建构程序中同一种基本思想，而在该程序中，理性的代理人（在一种情况下，当事人是公民的代表，在另一种情况下，当事人则是社会成员的代表）为相关的问题，无论是相互独立的国内制度，还是共同享有的万民法，都公平地设置了正义的选择原则。（第 56 页）

在这位也许是当代最杰出的自由主义道德哲学家的开创性陈述中，这一变化的轨迹标示出自由主义思想日益增长的危机。对于众多自由主义式人道主义立场来说，一个共通的问题是，这些立场依赖普遍的和超越历史的原则去证明诸如正义和自由等

特定的道德价值观的正当性，随即又用这些标准去评判特定的社会安排。像托马斯·内格尔（Thomas Nagel）和查尔斯·泰勒（Charles Taylor）这样的哲学家已经将这种轨迹定性为“来自乌有乡的观照”与“来自某处的观照”之间的对比，前者据称是普遍的和跨语境的，后者却根植于特定的历史和文化语境之中。

《正义论》标示出“来自乌有乡的观照”的影响，例如，它将合理选择理论视为制定决策的普遍理论这一用法，以及该书“理论—制度—目的”的结构。1985年的文章（也许受日益增强的哲学怀疑主义的影响，这种主义怀疑科学哲学和语言哲学中“来自乌有乡的观照”的功用）为了下面一种解释而抛弃了合理选择理论的普遍特征，这种解释是根深蒂固于有关现代民主社会合作与稳定的可能性的种种直觉的。在该解释的核心处是多元主义的问题：在一个“善”的私人观念相互冲突的社会里，“作为公平的正义”是这样一条原理，它能作为公共领域中社会合作与政治合作的合理基础。更换了那种普遍性的是一种特定于历史的解释，后者能处理现代民主政体的多元主义问题。作为公平的正义允许一个社会在宗教、哲学与道德学说上存在“深刻的分歧”，以求在如何“维系一个公平和稳定的民主社会”方面达成一种“重叠的共识”（罗尔斯 1993年 b，第 10 页）。

罗尔斯在其涉及国际关系的文章中所论述的发展轨迹阐明了所谓的自由主义式国际主义的深层结构。它始于一个公正概念（假定适合于自由的民主社会），随即将之扩展到不自由的社会。而扩展过程中的桥梁设施便是“原初状态”，即，将个人置于无知之幕后，并假定某种最低限度的合理性，允许个人

选择他们乐于置身其中的社会安排（此情形即“万民法”）。这种“原初状态”所内含的是一种完全的平等主义，其结果便是万民法，这就是罗尔斯所宣称的无论是从某种特定的政治文化出发并“在外表上”活动（罗尔斯的程序），还是从一种国际文化（由置于原初状态的各个民族的代表所组成）开始，这两种情况看起来都是相同的。国内层面的“作为公平的正义”能被轻而易举地扩展到国际层面；于是政治自由主义的社会基本上已经稳操胜券。因为甚至它们的等级制的、组织良好而不自由的对应物也还是要同意这一点，所以正义的自由主义原则应该用来处理民族与民族之间的关系。它通过取代源自乌有乡普遍观照的作为公平的正义（无知之幕后合理选择），从而于现在成为一切理智者在任何组织良好的社会，至少是在政治社会之间的关系层面，所共同达成的协议。其代价似乎不太昂贵，所排除的一切不过是组织不善的专制社会。

在罗尔斯对作为公平的正义的解释中，我们也看到在当前文化多元主义论争中已遭受质疑的所有要素。首先，如何捍卫合理的公开辩论不甚了了。它究竟是需要某种普遍性的支持，还是为了社会合作的需要而全力呼吁的一种语境化看法？其次，多元主义在确定社会议程时有重要作用。最后，“差别原则”直接引出了赞助性行动的问题。社会应该在多大程度上介入去调停社会的不平等状态？捍卫经典者视自己为正在维护理性的普遍圭臬，对抗着多元主义形形色色的阻力，而赞助性行动被他们视为降低了这些圭臬。他们的反对者则将赞助性行动用作获取多样性的一种手段（多样性本身即是值得追求的目标），并把“保守派”对理性的呼吁视为对不公正的社会安排进行转移性批评的方式。

关于“文化多元主义”和“政治正确性”的论争要走得更远。鉴于罗尔斯立场的若干转移指向了存在于自由主义对待多元主义的方式中一种日益增大的危机，这些近期的论争表明多元主义概念本身存在着危机。按照自由主义的观点，多元主义是一个社会问题，对该问题而言，“作为公平的正义”是一种阿基米德式的解决方法。而按照激进的多元主义的观点，自由主义不过是规避相对主义批评动向的另一种尝试。换言之，当直觉不能共享时，将发生什么？批评立场已不再优越的自由主义，是否还掩盖了激进的多元主义的基本权利并模糊了它的合理要求？

经过解构主义以及文学理论中的其它发展（怀疑任何赋予特定的价值观以普遍先验特权的逻各斯中心主义观点），这些批评正变得更加貌似有理。从这种视角看，罗尔斯早期对于合理选择理论的信赖，似乎将他本人联系到其它下述立场之上，这些立场来自自然科学和社会科学，而这些科学则倚赖源自乌有乡的观照，以证明其方法论上和理论上主张的正当性。诉诸直觉似乎是自由主义的最后挣扎，它孤注一掷地声称拥有批评的权威性，而不愿承认所有这些声称都“在消除之中”。

于是我们抵达一种两难困境。一方面，罗尔斯的自由主义通过放弃对于来自乌有乡的观照的信任，将自身设置在对于文化上和历史上特定直觉的一种呼吁。另一方面，激进的多元主义通过置疑来自乌有乡的观照并使“我们的”直觉相对化，而只被留给了局部认同，除了局部认同形成的价值观外，没有什么统一的价值观，或者只被留给了集中要使自己的群体获益最大的冷冰冰的实用主义。于是，罗尔斯的自由主义就无法达到它试图要做到的——为了社会的合作而发展一个阿基米德支

点，来对付民主政体的多元主义——因为它似乎不能调和相反直觉的多元性。而激进的多元主义通过事先假定一种相对主义的立场，致使公共批评退化成为一种局部利益的冲撞。

国内的文化多元主义

自打艾伦·布鲁姆（Allen Bloom）《走向封闭的美国精神》付梓以来，八度春秋一去不返，该书现在则散发着全球化时代特有的陈旧气息。在罗尔斯《正义论》的出版与布鲁姆该书的出现之间的十五个年头里，说人文学科开始经历一场持续不断的价值观危机，这并非夸大其辞。布鲁姆的专著是对启蒙规划、西方经典作品和市民社会所进行的精神捍卫，即便它并未明显提及认同政治或者文化多元主义，它仍被广泛视为已经为它们的评论文章奠定了基础。从那时起，诸如《时代周刊》、《新闻周刊》、《新共和国》、《亚特兰大月刊》、《国家评论》（*The National Review*）、《评述》（*Commentary*）等杂志，以及主要定位成学术刊物的《新标准》（*The New Criterion*）、《胡德逊评论》（*The Hudson Review*）和《美国观察家》（*The American Spectator*）等，全都发表了重要文章，对于学院倡导什么“文化多元主义”和“政治正确性”提出批评。诸如此类对于学院的抨击已变得如此政治化，以致布什总统 1991 年在密执安大学的毕业典礼致辞中，攻讦政治正确性在学院校区助长了“恣意镇压”、“审查”和“横行霸道”。他嘲笑政治正确性是“波及全美”的对于自由言论进行日趋严重的“攻击”的一部分，是“以多样性为名碾毁多样性”并对自由事业构成威胁的一种攻击。

就此问题对于保守派立场最为明晰的捍卫来自全国学者协会（National Association of Scholars，简称 NAS）。它创建于 1983 年，与布鲁姆著作第一版的时间相同，其基本的意识形态大部分取自布鲁姆。根据他们的说法，已经确立的经典作品，以及传统的学术标准和研究方法，必须加以捍卫，以抵抗形形色色的“政治化”和“意识形态”，包括女性主义、文化多元主义、解构主义、马克思主义和文化研究。这一立场现在似乎攻击了整个当前的思想观点，可是在 NAS 创建之时，它远更关心的是自由主义本身的危机。在其期刊创刊号《学术问题》（*Academic Questions*）中，作为编辑并兼任当时主席的赫布·伦敦（Herb London）从“呼唤学术”开始，陈述道：“激进分子尽管有其影响，但对于校园氛围却没有自由主义多数派那样危险，因为后者已经明显屈从于口头舆论的压力。”罗杰·金巴尔（Roger Kimball），NAS 强有力的支持者以及《享有终身教职的激进分子》一书的作者写道：“真正的斗争不在激进者与保守者之间，而在激进分子与老派自由主义分子之间。”威廉·亨利（William Henry II）的《捍卫精英阶层》与理查德·伯恩斯坦（Richard Bernstein）的《美德的专政》这两部近作直接攻击文化多元主义（伯恩斯坦开篇就对文化多元主义和法国大革命时期的恐怖统治进行了比较），其最有趣的特征之一是作者的自由主义宣言。亨利专著的保护封将他描述为“一名登记在册的民主党人，美国公民自由协会（ACLU）的持卡会员。”伯恩斯坦这样描写自己，“我部分同意广义的自由主义舆论，即，假定从 60 年代的人权运动中浮现出来的价值观和实践具有重要性，这场运动是整个历史上最深刻亦真正自由的社会剧变之一，它可相媲美于，而且的确相关于 1789 年巴黎的伟大事件”（伯恩斯坦，1994 年，

第 8 页)自 1987 年以来，由于这些问题变得日益政治化了，一个恒量保留下来：自由主义似乎仍旧充满冲突，危机四伏。

虽然这种论点表明原来的学术问题正逐渐走向政治化，但是它们也反映出在当代世界，大学的作用越来越不确定。正当有关课程设置、文化多元主义、文化研究和认同政治的论争强化了关于移民政策和赞助性行动的更大范围的公开辩论之际，学术论争与公开辩论之间的界限也变得模糊不清。在美国，特别是在人文学科中，本科教育已经并将继续被视作公民培训的一个完整部分。它本身关注的是，一个人要成为民主社会有教养的参与者，需要了解什么。美国社会变化着的人口统计数据，包括学术机构中不断增加的妇女和少数族裔人数，已经导致更加分化的人群询问有关公民身份的新问题。在这样的氛围中，人文学科已经建立的经典能否符合现代时期平民百姓的要求？60 年代使民族趋于分化的问题，诸如种族、性别、阶级等，已经成为学院内部的误区，围绕着研究、教学和职业雇佣等问题争辩不休。与此同时，当国际化的全球过程使得现存的等级制度和权力关系非中心化时，美国在世界上的角色也在转变。富于反讽意味的是，当美国在世界经济秩序中失去其至高无上的地位时，其高等教育制度却是承担着无与伦比的重要性，成为来自世界各地的学子们优先选择的命运。美国的大学无论在人口统计数据还是在语言风格上都日益国际化，不过，关于文化多元主义的种种论争，似乎要逐渐变成一元文化的和自我指涉的。

从一种比较的视角出发，自由主义的保守派与他们攻击的靶子，如女性主义者、解构主义者和文化多元主义者两派之间的论争，乃是关于美国学院内部文化政治的论争。它与大量人口统计因素相互作用着，后者包括人文学科中老一代白人男性

教授日益逼近的退休问题，寻找他们的替代者，以及研究生院不断增加的妇女和少数族裔的数量（例如，英文系大半研究生是女生）等等。人们甚至能够在关于文化多元主义的论争中看出全球境遇的镜像——当世界经济秩序转移时，美国以及总体上的西方的非中心化与保护西方权力与特权的欲望这二者之间的张力。然而在论争的核心处，是要否定被称为文化批评的东西，因为方方面面——左翼自由主义分子、多元主义者和文化多元主义者非组织化的联盟、还有 NAS 的保守分子——全都为下述立场所调遣，从这些立场出发，他们能够对美国的学院作出价值判断。

如果我们认为这些论争构成“正确的”文化批评的内容，那么，有几个问题会变得更加清晰。因为大学常常是受教育的学生获取公民身份的场所，所以教室中变化着的少数族裔和性别的构成已然导致对于理想化公民身份的挑战就不足为奇了。许多群体发觉其光辉的历史被传统的学术研究所忽略；这些群体中存在的某些分离主义倾向，时常尝试着为他们自身脱离外来干涉的传统创造一种替代性的经典。然而与此同时，这种分离主义的要求也时常削弱与其它群体结盟的可能性。试举一例，非洲中心课程设置的发展（为形成非裔美国人的正当认同而进行的重要尝试）立刻导致了关于一种文明凌驾于另一种文明之上的霸权地位的论争。一位中国同事说，中国沙文主义者类似的霸权修辞对于中国向现代世界开放的种种尝试来说，已构成周期性障碍，因为它捍卫着一种极端保守主义化的本质主义和民族主义化的文化本质主义：“即便以我们相信它，它现在也不能帮助我们处理与其他民族之间的关系。”

因为这些论争围绕着文化批评相互冲突的模式而展开，所

以其核心在人文学科内部就不足为奇了。除了文学批评被归入英文系和比较文学系的学科史这一明显的事实之外，阅读、解释和价值形成等问题在人文学科传授的内容中总是具有核心作用。解构主义一部分的喧闹在于它是一种阅读和解释的方式，它通过关注文本的修辞结构，向文学（如新批评）和其它学科内部的其它解读方式进行挑战。通过首肯修辞的重要性，它也向哲学的重要性挑战。解构主义坚信哲学文本与文学文本是类似的，二者都敏感于解构式分析，从而试图在人文学科中重新组织原已确立的价值等级。其效果是建立了一种跨学科努力，这已被归总为理性与修辞、哲学与文学、原已确立的经典及其解中心化过程之间的一场冲突。对于解构主义政治的解释林林总总：保守者将其联系到激进左派之上，而许多马克思主义者因为它缺乏能产生现实结果的政治，对其加以谴责。

部分保守式评论关注着学术研究与学术品质的标准之中存在的所谓的一场衰落，这是一种扩展到赞助性行动之中的评论。这种批评并不容易由于解构主义的缘故而具体化（除非，也许由某些把理查·罗蒂贴上叛徒标签的分析哲学家可以达成这种效果）；无论是谁，只要阅读德里达论述海德格尔或胡塞尔的文字，或者德曼论及普莱（Poulet）或卢梭的文章，都会马上意识到读懂这种批评所需要的非同寻常的脑力劳动。思想标准的问题更易于联结到精英或经典研究与大众文化研究之间的分裂之上。该论争最清晰明朗的形式是关于“文化研究”与“文化多元主义”的论争。这场论争反过来又折射出学院政治以及研究当代社会的方法等方面的深刻分歧。

人文学科从不曾是研究当代文化的场所。大多数有关当代社会的问题已被归入社会科学领域，而在本世纪 60 年代和 70

年代初期，激进派学生则大量涌入社会科学领地。与此同时，某些交流规划，带着它们对大众传媒的持久兴趣，开始转向英国伯明翰文化研究学派的工作，该学派认为大众文化包含着社会批评的潜在场所。伯明翰当代文化研究最初是强有力的马克思主义式的，它与英国的工人阶级和少数民族保持密切的思想联系，并随着撒切尔夫人地位的提高，采用一种越来越响的反政府腔调。它将社会理论（特别是葛兰西和阿尔都塞的马克思主义）结合于文学的历史研究（雷蒙德·威廉斯是核心人物），并已经影响了正在为研究当代文化寻找途径的美国学者。美国的文化研究倾向于回避马克思主义诸如剥削与阶级这一类的问题，而强调大众文化的多元主义和多样性所具有的批判潜能。它已经赋予大众文化（尤其是电视和电影）以优先权，使之成为研究新认同之形成的一个场所，而这些新认同要么抵制传统的价值观与权力结构，要么对之提出挑战。

文化研究计划正日益流行起来。近几年，美国和加拿大的高校中有两百多个文化研究中心和/或项目破土而出。它们并非全都遵循伯明翰的模式，但共享着对大众文化特别是对媒体的兴趣。这些项目的建立和新人员的到来，伴随着对于大众文化甚于精英文化的兴趣，已经惹恼了当代的反对派们。文化研究，作为当代性的，无经典作品可言。它通过探究当代社会，在学生中间极受青睐，而且其课程登记参加的人数时常很多；与此同时，它也带来了直接进入学院领域的认同政治问题。

那些反对派们在每年一度的现代语言协会（MLA）会议中选出一名头面人物，即 NAS 中令人敬畏的人物以及乔治·威尔（George Will）这样的传媒中的辩论家。数量超过一万的研究者和教授参加一年一度的现代语言协会会议以寻找工作、提

交论文、更新和扩展种种交往与专业联系。 MLA 已经遭受一位局内人戴维·洛奇 (David Lodge) 一系列小说的讽刺，它在大众传媒中被日益刻画成激进主义和认同政治的温床。虽然一千多篇论文得以提交，其范围涉及到广泛的主题并运用了许多不同的研究方法，但是保守主义批评家们在 1989 年的会议上选择了一篇题为“简·奥斯丁与手淫女”的文章，作为 MLA 过头行为的代表。考虑到 MLA 会议对学人的重要性——从初来乍到的求职者到知识渊博的网络专家——它如此生动地展示出人文学科的多种歧流便不足为奇。罗杰·金巴尔在讨论了这些 MLA 会议之后，撰写了下述观点以总结保守派的批评：

所有这一切都冗长乏味地类似。新颖之处只不过是主导许多最好机构的人文学科教学的激进潮流在一种新的政治意识形态的兴起中找到了共同的原因，这种新意识形态就是文化多元主义的意识形态。尽管有与之相伴的谋求解放的修辞，但“文化多元主义”今日在学院中的运用，并非关涉到如何认识真正的文化多样性以及如何鼓励多元主义。它是关涉到如何削弱我们的教育系统和社会整体之中西方自由主义价值观的优先性。就此意义而言，文化多元主义为今日学院中的主流提供了激进意识形态的方便的大杂烩。你们这群文学解构主义者、拉康式女性主义者、后结构主义马克思主义者、新历史主义者，以及你们这群“文化研究”名目下的热衷者，全都得同意的一件事就是：西方人文学科的传统是种种理念的宝库，无论这些理念是天真的 压抑的 还是二者俱全(《新标准》，1991 年 1 月，第 5 页)。

超越国际关系

当美国国内关于文化多元主义的论争升温而冷战降温之际，美国的大学开始走向国际。国际关系是美国发展最快的专业，而“国际多元文化的”工作在一系列机构性场所以得以实施。这包括地区研究中心、国际事务学院、发展援助单位、各语言系、国外留学规划、国际系科交流、以及外国学生计划等等。为了回应全球经济问题的挑战，大学管理者们开始改进经济规划，以求包含能够处理外国经济问题的种种课程。基金机构，包括主要的基金会以及美国学术团体理事会（American Council of Learned Societies）和社会科学研究委员会（Social Science Research Council）力图在方法上解决如何支援地区研究与教学的问题，来回应现代世界变化不定的状况。1990年，有管理后盾的（administration-backed）系科委员会发起一项倡议，要使一所重要的私立大学“国际化”。它虽然比其它大学的类似倡导推进了一步，但是仍旧反映了一种普遍态度，与所谓的“自由主义式国际主义”相符合。对此文件的考查揭示了试图走向国际这一举措所具有的机遇和陷阱，以及当大学试图在全球时代重新为自身定位时，一种老式自由主义的局限。

该文件并未提及当前有关文化研究与文化多元主义的论争，它也没有引发诸如种族、性别和阶级这样的热门话题。虽然这一点由于该委员会大多数成员为社会科学家（不是人类学家）而不足为奇，但它毕竟反映了美国学院内部国内视角与国际视角的分离。它开门见山即排列二战以来美国大学可资利用

的具有国际维度的资料，而这些资料的设置是“为了提供越来越多的机会，以实现向学生和系科展示国际文化与国际事务这一目的，并且，某一种工具通常是某个国际事务中心的创造物。”该文件继续陈述道，今日的状况“判然有别于四十年以前”，因为“种种问题就其起源和后果而言，是前所未有的全球性的”。此外，国内问题和现象已被广泛地由美国本身以及其它社会共同承担起来，而且要理解这些问题与现象，必须要有“比较文化的、历史的和当代的视角”。最后，美国学术界无法承受疏离于世界上其它地区这一命运；如果它疏离了，那么“它在思想界将被抛弃在后，恰如它在银行业与汽车产品行业的处境一样”。

该文件提议，“国际化应该在大学范围内得以实施”。目标在于“以特定环境中最为可理解的方式使每个人都成为国际主义者”。为了促进这些变化，下述建议应予以考虑：为国际事务创立一个副教务长职位；增加国际系科的交流；增加外国学生的数量；增设一个所有本科生都要选修的国际核心教程；授权给系科去发展国际的或比较的课程；设立国际研究方面五年的文科硕士/文科学士或理科学士学位；并在指定的地理范围或文化地区中开设一个地区研究的结业学习计划。

此外，系科委员会撰写的这一倡议在学生入学、系科新设置、国际交流、图书馆资料和校园生活等方面提出了明确的建议。它如是作结：

世界正在变化，美国的地位和美国的大学也在所难免。国际化正成为美国人生活的日常体验以及思想界的基本内容。认识到这种境遇所提出的挑战与机遇的那些大学，将

能够把领先地位保持到下一世纪。他们的做法是保证那些传道授业者、接受教育者将完全适应国际思想界，既具有观念上丰富的多样性，也能充分介入变化的国际场景中存在的挑战和可能性。美利坚合众国，我们的地域，我们的国家，以及思想界，都正在变得越来越国际化。如果〔我们希望〕服务于〔我们的〕学生和系科，并接受作为一所了不起的大学的〔我们的〕种种职责，那么〔我们〕就不能在走向国际化的挑战面前束手无策。

这一提议，就像使学院走向国际化的许多提议那样，保留了国内与国际二者之间的分离。它探求在较大规模内使自由主义式国际主义得以机构化，而这种国际主义被设计出来是为了去保卫这所大学以及其它大学的阵地，并为迅猛变化的世界中美国经久不衰的竞争力贡献力量。这种观点与下述一种陈旧的腔调相共鸣，即，人文学科应该为学生提供使他们成为良好公民的那种教育，只有这样才能与当代世界变化着的种种情况发生关联，而不该明显地求助于自由主义价值观，不管是经典的，还是相反的。

不过这样一种机构化会有其代价的，特别是如果它并未考虑到指导这些提议的价值观是否适合于理解他们为了自身的动机而吁求的全球化进程。难道是害怕落在对大学进行重组的充足干劲的后面吗？如果不存在这种竞争，那么把一种比较的和跨文化的视角置于大学计划中的次级地位加以扩展会是合情合理的吗？增加一些课程并增添交流机会就“应付了走向国际化的挑战”了吗？诚然，不加思考地将一种自由主义式国际主义形式机构化，会完全恶化我们文化上的近视症。通过这样的中

心化过程，我们会保留并放大我们对其它文化的理解当中业已存在的种种缺陷。近期遍及世界的变化已经表明如何理解其它文化这一方面存在着长期的欠缺。……在每一种情况下，地区研究专家以及决策者们都集中关注着他们受过的训练引导他们所假定的东西，即，那些促进这些社会发生变化的催化剂：量化的经济变化，政治领袖和武装力量。不断被归入背景之列的是文化批评的场地，包括文学、艺术、宗教运动、大众传媒以及通俗文化。这种状况之存在，部分原因在于学科的专业化。对于决策领域而言，关于当代社会现象的研究倾向于由社会科学家所支配，他们运用着来自自然科学和统计学（来自乌有乡的观照）的方法论，并倾向于将文化视为一个残余的因素。而在古典传统和人文传统的领域里，人文学科学者则回避着当代文化，集中于传统的文学的和历史的学术研究。

结果是，尽管我们拥有不少地区研究中心，其资料也时常超过其祖国所现有的数量（美国有不下六家用于历史研究的图书馆的设置好于中国大陆的任何一家图书馆），却仍旧无法运用这些资料去创造观察世界、思考世界的新方法。使大学走向国际化的许多提议潜藏的问题在于，它们无法对付这些基本的困难，而只是倡导一种在更大范围内重复自己的制度性机构。

然而，这样的批评并非反对创造新的国际规划或不鼓励对外国文化进行研究。批判的问题集中于如何不重蹈覆辙地做到这些。缺乏一种比较式的批评探究感而只是简单地将自由主义国际化，这只会保留对于我们自身以及其它文化的无知。社会科学研究委员会（SSRC）副会长斯坦利·希根博特姆（Stanley Higgenbotham）最近在《高等教育记事》中的论述，认识到了对地区研究进行重新定位的需要，“以回应共产主义崩溃之后新

的全球性挑战”，可是他却假定相关的问题能够由美国社会科学学科的研究日程加以决定。在简明扼要地描述了冷战时期政府以及私人对于地区研究进行援助的理由之后，希氏的论述随即列举了未来的地区研究应该探究的若干主题，包括经济的与政治的民主制度的发展、人权以及生态问题：

一种至关重要的挑战是要保证社会科学学科在国际学术研究之中成为更彻底的伙伴。政治科学、经济学和社会学已经为理解民主社会和自由市场经济的性质作出了巨大贡献。不过，大部分理论是以美国的经验为基础的。我们需要将这样的专家拉入国际研究行列，在不必要求他们成为地区研究专家的条件下，强调当地语境的重要性。（《高等教育记事》，1994年10月19日，A68）

就在该提议列举无疑具有重要性的种种问题时，它却没在任何地方讨论到相关的主题是如何被发现并被选来进行研究的。全球化日益宣称所有的视角都相互交织，以致没有任何单一一种研究传统能够完全独立地界定什么算是相关的，特别是在世界的其他地区。就在这样一个时代里，社会科学研究委员会的陈述表明，应当改变美国的社会科学的做法，而不是醉心于去发现在一个研究传统正在逐渐相互交织的世界里美国学院的地位究竟如何。

虽然该大学的提议以及社会科学研究委员会的陈述有一定的修辞效果去劝说其听众至少考虑一下使大学与研究走向国际化的重要性，但它们的全球发展轨迹是从美国这个国家流溢出来的。就此层面而言，它们类似于罗尔斯扩展西方政治自由主

义的尝试。该大学的提议诉诸竞争、落后再追赶这一修辞：而社会科学研究委员会的陈述则把应该指导地区研究的问题视为来自更为实际的“社会科学”，即，量化的政治科学、经济学和社会学，在这些学科中，“来自乌有乡的观照”能够发现那些导向自由主义、民主政体和自由市场经济等人人向往的结果的进程。但是，即便全球化的进程向那些指导着这些进程的提议所潜藏的自由主义价值观进行挑战，那又有什么关系呢？在一个所有视角都逐渐交织的时代，难道任何特定的公共领域的价值观就能包含这些相互纠缠的术语吗？

解中心的看法

如果爬出文化多元主义论争的壕沟，那么我们就能洞察到学院中关于文化批评之性质的连锁辩论所具有的清晰样式。自打 20 世纪 80 年代步调一致的自由主义走向消亡开始，各种形式的文化研究和认同政治围绕着当代文化研究，形成了一个松散的利益联盟的基础。当这种联盟以研究中心、计划以及系科教职的形式介入学院时，它遭到那些被新潮流所困扰或至少被弄得不知所措的右翼分子以及某些自由主义者的强烈抵制。这些问题集中在课程设置与经典作品（与当代文化的朝生暮死相比，具有“永恒价值的”著作）、以及在系科聘用与学生入学中的赞助性行动等方面。在关于“欧洲中心主义经典作品”与“文化多元主义多样性”的论争中，文化研究要么被视为由那些外在于西方传统的人对于解构该传统的一种呼吁，要么被看作表达激进的民主多元主义之解放潜能的一种手段。

威胁学院或者拯救学院这两种相互交织的修辞，全都联系着对于已经失败或者渐被削弱的自由主义价值观所作出的种种反应。它们应该立刻提醒我们那些论点的偏狭性以及损人利己的方式。与此同时，双方又都眺望着我们自身嵌入其中的更加比较式的或国际性的视角。某些保守分子，在口头上承认研究其他文化具有重要性的同时，实际上似乎并不将那些文化视为文化批评潜在的重要场所。他们认为西方传统已经设立了圭臬和经典，该传统最终的普遍性在于它在传播方面的成功：

我们也不应该进一步减弱对于西方传统的研究。这些传统里面的学识不仅对于评价我们自身的制度来说至关重要，而且还日益关系到我们对于其他民族的理解，而那些民族在令人吃惊地证明他们所体现的价值观的普遍性的同时，也正在迅速地使西方的实践适应到他们自身的境遇之中。
(美国国家科学院会员的恳求信,1991年)

罗杰·金巴尔使“我们与他们”之间的界限变得更为清晰：

不管文化多元主义者怎么说，我们今天所面临的选择不在“压迫性的”西方文化与多元文化的乐园这两者之间，而是在文化与野蛮之间。文明不是天赐的礼物，它是一种成就——一种脆弱的成就，需要不断地摆脱内在与外在的围剿，并加以支持与捍卫(《新标准》，1991年1月，第13页)

难道就没有一条脱离当前绝境的道路吗？自我指涉地螺旋进入种种相互对立的立场，这种做法不过指出了想从另一视角

观照这场论争的需要，即，使之脱离当前僵局的中心地带的一种方式。有人认为从该论争自身之内将会产生这样的视角，这似乎不大可能。不过，既然这场论争既是关于美国学院的，又身在其内，那么，我们怎样获得无论什么外在的力量，才不会简单地倍增我们试图去克服的这些分化呢？

一种可能性是从比较的和国际的视角对待这些问题。当前的论争尤其是有偏见的。许多保守分子已经求助民主制度的胜利来证明西方价值观的普遍性；他们很少认为其它文化也具有清晰的批评形式，对发展更为全球性的民主制度或市民社会观念也同样必不可少。文化研究在不断吁求文化的同时，似乎更加关注某一特定的（美国的，以及某种意义上欧洲的）公共领域内部的认同政治，而不是关注比较的视角对于文化批评的概念和实践所具有的含义。诚然，似乎双方都没有认识到，当其它国家开始试用美国的教育模式时，美国学院内部的论争在国外正具有越来越重要的效果。试举一例，北京大学英语系的课程设置大部分以本世纪 30 和 40 年代哈佛大学的课程设置为基础；不过在天安门事件之前，该校学生已经开始在课余时间阅读后现代主义理论。印度的大学仍旧在同其英国的教育传统进行斗争，而越来越多的印度学生正在奔赴美国。不过整整一代的贱民（subaltern）学者（时常受训于英国、澳大利亚和美国）正在进行着新式的研究，以向西方历史编纂学的许多假设进行挑战，因为这些假设过去常常用来构建当前印度民族国家的政治意识形态。这种训练的效果是极为显著的，因为它影响了对于弱势社会自身与西方之间关系进行理解时其思维方式的发展。美国校园里外国学生不断增长的数目（大约有十万人来自台湾、大陆和香港）对于美国与他者之间的相互认识同样有

所助益。这些论争的全面的长期的效果在国外甚至比在美国境内还要显著，并且一定会影响到国际间相互理解的未来形式。

保守的立场并不承认作为“建设性竞争”的文化冲突的用途，其实“建设性竞争”在一个日益多元化的世界中，对于发展新形式的文化理解是必不可少的。由于保守的立场集中关注内部的敌人，所以它无法洞察到这些新的布局正是发展迅速衰朽的民主自由主义的一次良机。罗尔斯的著作暗示了这种困境；他认识到在现代民主社会内部建构对于多元主义的任何一种回应时普遍理性的局限。然而，如果他的错误在于万民法只不过是自由主义民主原则的一种扩展，那么一种“批判的民主”概念就会迫在眉睫，它可以用比较或对比的方法来考查替代性的民主政体；这样一种概念大概会引导出一种以不同于“作为公平的正义”的原则为基础的万民法，而这种万民法的根基也许正在于泰鞞（1994年）和其他学者所提出的承认的政治（politics of recognition）。

如果当前时刻国际秩序中的民主政体是这样一种政治形式，而且大多数政府呼求它作为形成组织结构的过程中的一种理想，那么，发展替代性的批判式民主政体便成为进一步达成国际间的相互理解所要完成的核心任务。通过将所有的社会置于与特定主题（诸如“种族”、“民主”或“性别”）相关的比较框架之中，美国和西欧将在“地区研究”一词的意义上被视为文化地区。欧洲研究和美国研究将作为潜在的比较场所，汇入中国研究和中东研究之内。于是自由主义的批评就被视为兴起于那些在文化上存在特定对抗的历史之中，而许多类似的对抗现在还在继续。英国文学作为英国大学中的一个领域得以确立，不得不克服来自古典主义者的批评，后者反对英国文学的“现

代”倾向；某些恶毒攻击马修·阿诺德（Matthew Arnold）的说法呼应着当前对于后现代研究的批评。现代市民社会的理想是法国、英国、苏格兰、希腊、德国以及美国影响的合成体，这些影响没有哪一种能够单独解释最终兴起于这些国家的民主政府形式。文化批评与价值形成二者之间是密切关联的，而且全球化进程为系统阐述那些在文化上理解变化的世界的新形式，提供了另一种机遇和挑战。

对于文化批评进行比较研究，是通过将普遍价值观的问题置于与激进的相对主义者或普遍主义者所假设的不同的角度，来“解中心”某些持久的论争。从一种比较的视角出发，正如人类学中所发展的那样，普遍现象（universal）只产生于比较之中，而且除非通过激进的比较，即，在某种分析性框架中寻找最大的差异，否则的话它是无法牢固建立起来的。比较并不能预先假定任何普遍现象必然出现。它非但不能产生普遍现象，而且只会封闭一组联系。另一方面，某些联系却保留了一个事实，即，价值判断永远不会独立于文化与历史之外，这一事实为某种激进的相对主义辩护着。不过，任何价值判断必须根据某种立场才能作出这一事实，它并不排除普遍现象的可能性。仅仅作为一种比较研究，它并不预先假定普遍现象的存在，它也不预先假定一种非经验式的相对主义的理由，因为比较可以揭示出文化形式中某些普遍的规律性。

这一类比较已经导致人们发现了至少两种类型的语言和文化方面的普遍现象。一种类型大概在所有语言中都颠扑不破：所有语言都有某种特点“x”，例如，所有语言都有动词。第二种类型可称为有条件限制的普遍现象：如果某种语言有“x”，那么它将有“y”，例如，如果某种语言只有两个表示色彩的词，那

么它们将会是黑和白。在这两种情形中，普遍的特征产生于比较的工作；它们是通过比较而仍旧保持不变的东西。虽然这类普遍现象对于语言和交流是必不可少的，但是它们还不足以产生任何明确的言语事件的意义；任何有意义的言语行为同样要求使用语境上特定的语言学和非语言学的手段。此外，这些普遍现象的存在并不支持“来自乌有乡的观照”的存在，即，一种纯粹形式的、抽象的和普遍的语言或话语的存在，因为这些普遍现象无法在自身内部形成一系列内在一致、合乎逻辑的区分，以适用于描述世界。虽然从这种研究中产生的事物似乎是对于规律性和某些潜在的普遍现象的发现，但是这些仍旧过于抽象，以致不能生成，用于特定的审美判断或文化判断的标准。将这种论点扩展于文化批评的诸种问题上，如果存在普遍的价值观，那么这些价值观也只能通过比较才能发现。如是一种方法论判然有别于下述的研究，即，从乌有乡的观照中派生出普遍的价值观，恰如罗尔斯早期对“作为公平的正义”进行的特性描述一样。比较研究既不假定合乎规范的普遍现象的存在，也不假定相对主义无边无际的批评权力。

超越文化多元主义和国际研究

1990年夏，一组美国和其它国家的同业人员会聚芝加哥大学跨文化研究中心，探讨如何发展一种更富比较性和对比性的文化研究。这些学者最初的希望是，通过把来自不同学科和文化的人员召集一处共同探讨文化人类学、地区研究和文化研究的近期工作，以产生一种“批判的文化多元研究”。反过来，这

种批判的多元文化研究通过把逐渐增强的兴趣建立在拉丁美洲、澳大利亚、加拿大以及东亚各地区的文化研究之上，也许会发现适用于世界范围的当代社会的文化和政治价值观。这种批判的文化多元主义在其最理想的也许是霸权式的看法中，会探究全球化的文化维度，包括将大众文化与遍及寰宇的社会运动联系起来的文化认同问题。马克思主义、解构主义和后殖民理论的混合将为一种国际性看法提供理论基础，这种看法以当代文化研究为名，能够阐明作为国际化和自由主义的政治评论之基础的文化差异。

正如芝加哥文化研究小组（1992年）发表于《批评探究》上的文章所指出的，根本没有什么容易达成的共识可以随要随到。这一小组的核心意见包括来自印度和中国大陆的知识分子与学者的观点，他们与美国同事之间以及相互之间存在着分歧，突出了专业文化的差异所设置的阻止有效的文化政治之发展的那些障碍。正如芝加哥小组迅速发现的，在存在国家渗透的（State-Saturated）社会里，学院和专业文化的作用判然有别于美国的情形。美国的学院设置在市民社会的结构之中，处于市场与国家之间的缓冲地带。美国语境中“自由主义的”帷幔的问题不易用于其它国家。例如，在中国大陆，政治标签是颠倒过来的。自由主义改革者是“右派”，而正统马克思主义者是“左派”；在这样一种语境中，对文学自主性的捍卫可被视为进步的，因为它暗中批评对于教育体制进行国家渗透。似乎无法清晰地预测那些对于美国的文化论争极为重要的问题将如何转移到其它环境之中。

1989年后中国的变化，已经使得美国文化政治的问题与中国“自由主义者”对于政府的批评二者之间潜在的相关性更为

复杂。在中国大陆，大学是“单位”的专业文化的一部分，而这种专业文化的权威性正在被市场改革迅速削弱。以前，单位不但控制晋级和工作分配，而且决定住房甚至婚姻。由于中国横向的工作流动性相对较少，人们时常终老于同一单位。由于邓小平的改革政策，人们开始有离开单位的自由，去寻找其它机会。

在 1989 年后经济开放的氛围中，其工作依赖国家者，如老师和教授等，遭到通货膨胀极其严重的打击。对国家资助的依赖性越大，从当代的经济变化中获利的可能性就越小。然而与此同时，许多人正离开单位，或者一周只露一次面而从事第二种工作，其薪水通常高于国家工资。不过还没有竞争性的学术工作市场，其结果是机构之间几乎没有工作流动。大学老师，特别是人文学科的，既没有时间也没有技能（除非他们教英语）在开放的劳动力市场上竞争。

这些压力已经造成所谓的“人文精神危机”。在中国，人文学科的核心是哲学、文学和历史，每一学科都在中文和西文的研究里各有一个分支。在这一语境内，美国的文化研究的流行对于中国的英文系和比较文学专业来说已经造成一种困境，因为这些系科在传统意义上是介绍西方文学和文化理论的场所。大量的文化研究材料造成了美国相关的问题与当代中国的文化现实之间的一个“理论鸿沟”，因而逐渐加深了一种感觉，即，认为中国的人文学科好像没有用处。关注西方的思想以及对社会改革之效用的早期的“文化热”（是天安门事件之前的标志），现在已被回归“国学”和随之而来的脱离政治的倾向所取代。

回归中国文化的反讽意味在于，尽管其实践者有规避文化政治的意图，但它仍可以配合政府的目的。中国在 21 世纪会成

为世界上最大的经济力量这一可能性，已经引导政府去寻找新的意识形态价值观，以加强其未来的经济力量。没有什么能比一套独一无二的中国价值观更适合于联结过去和未来，作为中国文化民族主义的基础了。

在此语境内，西方的文化研究带着对当代文化形式的兴趣，似乎可以提供某些参考。不过对文化研究的介绍正产生着反面效果，即扩大了那一“理论鸿沟”，并使一部分人回归到对于中国文化的一种本质化看法。在这逐渐恶化的境遇中，一个核心的要素是专业文化中的差异。由于在大学之间几乎没有相对的工作竞争，所以中国学人对其学科的态度并不是以美国式的学术生产标准为基础的。在美国的大学体制中，理论和研究被生产出来是为了那些提供地位和晋升机会的以学科为据点的 (discipline-based) 受众。对大多数中国学者来说宛如天方夜谭的是，一年一度的现代语言协会的会议能吸引一万名参与者，而且有数千名教授和研究生参加美国人类学协会的会议，这些状况构成了个人专业的参考框架。不过，就种种学科影响美国学院的专著生产这一层面而言，专著对于其专业文化的标准来说是自我指涉的。专著越是专业性的，它对海外的同事就越是难以理解和无法接近。这种专业规范施加到外国研究团体上的效果是，它限制了那些掌握着接近西方学科知识之门径的精英人士，特别是那些参与国家民族主义规划的人物。

在中国大陆的情形里，这些倾向由于研究生教育的国际化而得以加强。赴美留学的社会科学与人文学科的研究生大多毕业于英文系，该系通常较少涉及对于中国的研究；而中文系在传统意义上总是界定着中国知识分子的角色。当这些学生离开中国，他们通常没有中国专业文化的经验；他们也不是单位的

成员。如果他们从国外学成归国，他们除了作学者之外，也没有任何美国专业文化的经验。结果，对于西方理论和研究的兴趣的激增，放大了存在于中国研究与西方研究二者之间的思想差异；可是，缺少类似的专业体验使得中国学者难以理解专业文化上的差异如何影响到西方这种专著的生产与消费过程。这些张力关系扩大了中国人文学科的内在转折与外国研究和社会科学中渴望西化这两个方面的分裂。

遍及世界的日益连锁的专业文化的发展，为相互合作的新形式提供了挑战和机遇。俄国与东欧社会主义的终止已然意味着对于其本土研究传统的极端解构。在中国，文化理论的输入也造成了人文学科的逆向反应，即，走向“民族文化研究”的内向转折。像经济学和人口统计社会学这样更为定量化的社会科学里面，西方的理论和方法时常被用于民族主义规划，而这些规划的终极价值观其最终的阐释，来自中国人文学科里倾向于闭关自守的文化转向。但是，人文学科是在大众文化和市场力中，而不是在它们所隶属的专业文化的分裂中，发现了最大的威胁。中国进入世界经济结构的速度越快，就越需要一种独特的中国文化民族主义，不过这种对于新的文化精华的寻找所掉头不顾的恰恰是产生它的种种力量；那种寻找越是走向内部，它为界定中国在现代世界的角色所创造的必要价值观就越不合适。

在这种语境内，文化研究似乎提供了一种方式来观察中国大众文化与通俗文化中的某些转型力量，而这些文化在当前人文学科的讨论中正被视而不见。随着学成归来的研究生数量的增加以及所有交往层面的开放，现在的基础设施为新形式的合作而存在着，例如，中国最近同意加入国际互联网络

(Internet)。不过，恰恰是从一种专业文化向另一种专业文化输入理论时的条件限制，似乎抵消了这些可能性。这全都是令人啼笑皆非的局面，绝不是为中国所独有，而是全球化的进程所带来的。

走向批判的国际主义

文化多元主义论争的一种益处在于，它们使下述事实昭然若揭：美国学院正面临着一场价值危机，其成因在于美国内部以及变化着的国际状况导致的种种压力。当这些论争逐步升级时，一个共通的主题是，对付这些压力的老式自由主义已呈败绩。与此同时，人们逐渐认识到，该论争正在使学院与和它发生相互影响的更广大的公众之间存在的一条疆界变得政治化。在那种自由主义里面，这两种发展并非互不相关这一状况，可能已经成为美国界定市民社会的价值观的过程中的主要力量。如果市民社会在最低限度上被想象为市场和之间一个自我调整的缓冲地带，那么大学已经发挥了重要作用，并成为市民社会中这样一个部分，在这里，研究、教学和社会批评的发生能够相对独立于市场力量和直接的政府压力。如果比较一下类似于前苏联、中国和印度等那样存在国家渗透的社会时，这种对于政治的相对独立性就变得特别清晰，因为在那些国家里，所有的高等教育都处于国家的直接控制下；几乎没有任何私立的高等教育机构，而且几乎所有的学人在某种意义上，都是国家的专业人员。如果公共领域一词能够用来描述一个特定社会（带来对于公共问题的社会批评和文化批评）中的那些机构，那

么，美国的公共领域将不但包括学院在内，而且包括游说组织和大众传媒。除了再现不同的价值立场之外，文化多元主义的论争也标示出美国公共领域变化不定的结构；随着学术问题的政治化，在学院、大众传媒和政治权利之间存在着一种变化关系，这恰如媒体对于 MLA 会议的批评所证明的那样。

在更为全球性的层面，不同的公共领域通过国际市场、移民、文化与学术交流等方面的压力正在走向国际化。美国之外的智囊团和研究组织邀请美国境内的相关代表，探讨从经济改革直到最新的文学理论等等方面的问题；此类交流就是这些公共领域走向国际化的一部分。国际互联网络造成了新合作以及新歧视的双重可能，而谁将援助穷国走向信息高速公路？新的全球机构的基础设施正在出现，它暗中像资产阶级的公共领域一样具有革命性，而那些资产阶级公共领域昔日曾促生了现在充满冲突的自由主义所预先假定的基本价值观。创造新的国际规划不但影响到美国国内的公共领域，而且波及国外，这种相互影响为我们当前的沟通理解方式展示了机遇和挑战。如果要研究这些过程和机构，那就需要一种预先假定了多元主义和差异的新式合作研究。也许在国内和国际之间没有透明度可言，而且，需要用来指导这些研究与理解的价值观也许不是开明的自由主义式的。

批判的国际主义之发展不得不克服国内视角与国际视角的分离。其中心之一将是对文化批评的组织进行比较的和相对的研究，包括影响美国内外的研究和教学的学科价值观的形成在内。将这些问题置于公共领域之内和公共领域之间的语境中，这暗示着它们必须被历史地、对比地和比较地加以观察。一种批判的国际主义将集中关注不同的社会内部的文本策略和阐释策

略，它们的机构组织，以及它们全球性的相互说明。虽然其经验性的关注大概看起来与文化研究的某些观点相互重叠，但它的批判性关注将会有所不同。比较的着重点将迫使我们考察作为特定的文化批评组织的产物的文化多元主义的修辞，而这种组织预先假定了市民社会的某些结构（并且相伴而来的是学院对于国家直接控制的脱离）。认识到美国学院（包括现代语言协会这样的机构）的独特性，就应该悬崖勒住下面一种思想：文化批评的乌托邦看法能够轻而易举地横穿国际疆界。

于是，当前的文化多元主义论争就应被视为美国自由主义的一场危机，其本身是许多相互竞争的历史传统的产物。美国境内市民社会的形式依赖于拥有一种公共领域，带有文化批评的多元场所，并表现不同类型的公众舆论。当前的论争封锁了那种公共领域内部多样性的价值观与开明的理性和讨论之间一种张力关系。它们是严重的文本中心的，他们关注的是阅读、诠释的标准以及经典文本的作用；因此，这些论争在人文学科内部最为热烈便不足为怪。此外，经典与理性之间似乎透明的联系在受到历史性考察时，变成互不相干的。对于英语文学经典作品的论争明显晚于另一场论争，后者是关于在形成社会批评和政治批评的过程中开明的公共理性之作用的。当 19 世纪中叶文学批评移入学院时，它变化着的角色构成了前一场论争，而且只有在后一场论争成功地消除专制国家的权力之后，前一场论争才得以发生。

如果我们历史地考察这些问题，那么国内视角和国际视角的分离似乎完全是人为的。当前民族国家的秩序依赖于体现在联合国宪章和对外条约之中的一种自由主义式国际主义的价值观。这些价值观按次序至少基于三次人民和思想观念迁移的浪

潮，后者在民族国家概念的核心处创造了“人民”的观念。第一次“人民组织”的浪潮包括从东欧的公共领域直到美国的殖民地等问题的传播，导致了第一个现代立宪民主政体的形成。第二次浪潮是这些模式在 19 世纪传入欧洲，有助于形成欧洲的民族主义及殖民主义。第三次浪潮方兴未艾：新的、准民族的和跨民族的文化主义的发展，经由一种全球化交往的基础设施而共同联系起来。每一次浪潮都建立在前一次浪潮的思想源泉之上，而且包含穿越民族界限并转变了相伴而来的民族意识和民族概念的种种运动。

人民以及公众已经成为适合于民族国家和新的国际秩序的有机概念。美国的革命是这样一场战争，它关心的是如何代表人民；跨洋的距离使得美国人难于相信他们的利益能够像英国人的利益那样被显示成同样的关注，因为后者至少在理论上能够在议会中被直接表现出来。汉娜·阿伦特（1963 年）认为，导致现代民族国家革命进程之高潮的便是美国的宪法，在那里，人民被视为合法性与权威的源泉。这种思想，“绝对是前所未闻的，而且与此同时，一旦存在，就是绝对合理的”（安德森，1991 年，第 192 页），它为现代民族主义创造了模式，该模式围绕着民族国家的一个想象的共同体建立起来。这种关于人民和公众的观念其思想来源是 18 世纪发展于英国和法国的资产阶级公共领域。正如哈贝马斯所指出的，西方某些基本的自由主义价值观产生于那一时期的咖啡屋、沙龙、报纸、小说和刊物中所流传的诸种话语（1989 年）。围绕阅读、叙述、评论和批评建立起来的社会领域提供了有组织的理想，它们后来形成了市民社会和现代民族国家、特别是人民和公众舆论的政治价值观的基础。

这些思想的话语源泉是小说和报纸；起支持作用的文化经

济结构是一种扩展着的印刷业资本主义，它联结着世界各地有教养的和城市的精英阶层；在这些网络中流通的新的政治思想导致了现代民族国家的诞生。虽然思想源泉是在欧洲，但是第一次真正的实现是在北美和南美的殖民地。最初的现代革命和民族国家是由创建美国的“漂泊离散者”（diaspora）设立的。虽然立国、立政、立民三者同时发生，而且这一思想是独一无二的美国思想，但是在第二次浪潮中，“符合宪法的人民组织”通过全球化的印刷业资本主义网络，迅速传至其它社会。指导当前民族国家的全球秩序的价值观，包括罗尔斯对于万民法的寻求，都建立在横穿不同公共领域的这前两次运动的浪潮之上。

国内和国际的自由主义式平等主义思想是这些流行的浪潮的产物。现代自由主义价值观的起源在资产阶级文学公共领域之内，这种公共领域预先假定其所有成员地位平等，它排除了经济依赖关系，并相对独立于国家的直接干预；所有这一切都促成了这样一种市民社会观念的发展，它是独立于市场和国家直接控制的社会自我调节的那一部分；然而即便在这些草创时期，我们也能看到当前自由主义危机的根基所在。资产阶级公共领域的成员之间进行理性探讨这一理想预先假定了某种承认的平等，即，其成员在他们共同的背景和承诺中相互提供这种承认。既关注理性（无论它是以“实用最大值”的形式，即一种康德式的超验主体性，还是哈贝马斯式的普遍语用学形式），又关注平等，这是自由主义正义概念的核心。罗尔斯对“作为公平的正义”的描述，通过用“原初状态”和“无知之幕”限制合理的选择，从而将经济理性和笃信平等这二者结合起来。甚至当罗尔斯抛弃作为理性之圭臬的实用最大值、转而喜爱“重叠的共识”的时候，他也仍旧深信理性和平等是“作

为公平的正义”的核心组分，它们反过来又是评判国内与国际关系的基础。与此同时，他基于“作为公平的正义”而发展的“万民法”对于管理民族之间的关系来说，似乎并不合适。当代的民族主义和社会运动是由承认认同的冲动，而不是由对于正义的关注激发出来的。

查尔斯·泰勒近期的文章（1994年）关注着自由主义式平等主义思想的一个不同的层面，它同样出现在资产阶级公共领域的原初思想中，是对于平等认可与尊敬的要求。早期的承认的政治，例如公民权利运动的特征，要求所有人都应该以一种无差别的（*difference-blind*）方式来对待，所有人都要求得到尊敬，因为他们共享同一种人性。当代的认同政治则超越了这一点，其方式是它坚持认为，特殊性与差异性不但应该被承认，而且应该予以培植。这种承认的政治似乎预先假定一种完全的平等，但它无法通过选择无知之幕后东西来确立模式，因为在那里人们不知道他或她的社会立场或背景。反过来，它从对自我尊严的一种需要开始，而这种自我尊严植根于一种得到广泛认可的特定认同的独特性。承认的政治的伦理学坚信，认可与尊敬是任何一种社会安排（分配着“作为公平的正义”所要求的利益和服务）的前提所在。一种有关正义的理论并不必然创造出作为现代民族国家的社会主体性之一部分的相互尊敬；罗尔斯的差异原则并不是对差异的承认。

这些有关差异与认同的思想也是当代民族主义和社会运动的核心。因此，承认与认可的伦理学对于处理和理解当代国内问题与全球问题来说，可能会比公平政治更为重要。因为当前的全球秩序和价值观的形成，来自一部早期的革命史，这部革命史是由扩张的印刷业资本主义所联系思想和人民等观念的

流通所创造出来的。当前文化与交往的国际化正在创造人民组织的第三次浪潮。现在，“立民”的第三次浪潮，一种资本主义全球化交往的基础设施正创造出跨民族的运动和人口，它们至少向民族国家的权威性提出挑战，或者取而代之。从新社会运动的反公众倾向，一直到诸如伊斯兰原教旨主义、印度民族主义或者泛中国的新儒教思想等此一类的跨民族文化主义，存在着对于承认的政治与认同的政治越来越大的关注^[1]。这些政治似乎没有义务提供一种解决方法，关系到产生在无知之幕背后的公平的政治。反过来，它们肯定一种公共可见度的政治，它承认特定的人群及其成就的独一无二的认同和尊严。一旦个别的公民与人民的关系成为政治现代性的基本概念而被奉上神龛，大概无法规避的就是主体性的方方面面（而不是选择和决定）将会成为政治竞争的主题。承认的政治与公平的政治的张力关系大概构成了政治现代性的基本部分。

这种批判的国际主义能得到什么？它怎样影响教学与研究？面对这些问题我们至少可以说，这种比较的/对比的文化批评视角的发展使下列问题成为必要的，即，任何一套价值观，无论它宣称什么样的普遍性或一般性，都不得被视为机构化“话语”的社会领域的一部分。此类话语之间的相互关系对于特定价值观的发展来说是“主导环境”；任何一种特定的公共领域总是依赖着一种历史上和文化上特定的机构性基础设施和文化经济，后者反过来又定位于一种国际化的信息秩序之中。

如果从更富比较意味的视角进行观照，那么，反对“理性”或者“差异”之普遍性的那些呼吁就变成了局部的论争。某一特定公共领域内部的论争，特别是当它们集中于那些界定着

那一公共领域（在美国，是某种形式的自由主义或市民社会）的基本价值观的张力关系时，只有从另一种视角进行审视，才能得以解中心化。这并非意味着其它的视角将解决我们的问题，或者我们可以解决他们的问题，但是，它们可以为分析那些看起来是自然而然走到一起的问题提供策略。对于真理或者知识的学科性要求，可以被看作社会批评与文化批评这些更大的公共领域中的一个部分；那时这些公共领域就能被用来研究、组织和指导那些批评与论争的价值观类型了。

批判的国际主义并不将西方的自由主义价值观视为放之四海而皆准的绝对确定性；它是将市民社会、民主政体、自由、阶级和性别等问题看作西方社会试图处理现代性与现世主义等问题的方式。西方传统本身就是多种文化立场的产物，在讨论影响当前的自我概念与认同概念的理性、文化、历史和宗教的相对作用时，一直存在着分歧。形成当前关于自由主义、经典作品和开明讨论等观点的那些思想，乃是用来回应早些时候的“当前”问题和压力，包括专制国家的崩溃以及资本主义的兴起。这一思想脉络的含义是，理解任何当代的价值体系都要包含一个历史的语境化过程，这种过程会质疑任何单一不可分割的价值观体系，通过不赋予任何价值观以特权，它引入价值传统的一种语境化过程，并作为刚刚迈出的第一步，走向对价值形成方式的讨论。

这种工作也表明对于当代文化进行研究时一种不同的态度。有些保守者曾认为人文学科不应包括任何当代研究；学生们已经身处当代世界，对之已无师自通，不必再传道授业。这种态度否定了它自身的批评标准的历史，而且还否定了这一事实，即，对当代问题的阐明总是文化批评的新形式背后若干力

量之一种，而某些新形式在未来将会得以标准化。与此同时，当代的文化研究也不能沿着经典的脉络予以评价。古典文本具有悠久的评注史，这也是使得它们成为经典的部分原因所在。当代的学术研究无法建立在类似的工作之上，因为它尚未成形。不过，当代研究的批评维度却走向前沿；因为对于当代问题的研究时常关系到方兴未艾的社会问题和政治问题，它将时时在公共领域的其它部分中，与文化批评的其它形式紧密相连。当代文化研究的重要性在于，它有能力为学生们显示如何批判地思考否则他们会视为理所当然的万事万物。

将社会批评与文化批评中不同公共领域的组织看成研究与比较分析的客体，同样要求重新思考地区研究和国际研究的作用。地区研究的旧有模式时常包括把那些更富理论色彩的学科中发展出来的框架与方法论用于其它社会。与当地语言和文化的类似性有助于保证那种应用既对当地的种种差异保持敏感，又在理论上饶有趣味，并且可概括可归纳。旧有模式还认为没有必要找出“当代人”认为对于我们了解他们来说是非常重要的那些东西，哪怕是他们视为在其自身的社会中最为重要的问题。

理解文化批评的组织构成将会向下述预想挑战，该预想认为在某种专业文化（即，美国的专业文化）里，各种学科性关注随时都可转移到对于其它社会的研究。不过，现在的焦点集中在不同的话语、媒体和知识生产的机构性实践是如何相关于形成评论与批评的公共文化的。跨学科的训练是至关重要的，语言教学应包括教给学生一些必不可少的背景和技能，以求能够读懂构成特定的公共领域的一系列文类。但由于这时常超出美国的专家学者所具有的语言技能，所以地区图书馆和中心应被

想象为一个世界性的信息源，在那里，外国学者们能够向学生介绍构成特定的公共领域的一系列文化材料。

如果当代自由主义价值观的危机是全球性交流网络带来的观念变化与人员流动复杂的历史产物，那么，也许我们已经面临这样一个时代：出自任何单一文化视角的价值观都无法提供合适的框架去理解波及全球的种种变化。美国境外专业文化的成长，包括受西方训练的学者回归其祖国人数的增加，像国际互连网络这样的全球交往新形式的发展、以及研究与交流的国际性，这一切都意味着这些公共领域正在日益交织，而且没有什么特权性的立足点，也没有什么外在于这些进程的来自乌有乡的观照。无论是自由主义式国际主义还是自由主义式文化多元主义，都无法从自身内部孕育出一种价值观去理解我们置身其中的世界。

不过，我们需要在学院内部创造出“主导环境”来，在这种环境里，我们能够探讨这次思想和人员流动的新浪潮所带来的影响和后果。因为我们已经拥有一种资料的遗赠，包括图书馆、收藏品以及通过培训和交流所创造的几代外国同事，所以地区研究中心就成为思考相互合作的新形式的理所当然的场所，以便回应全球性的变化。某些新的交往技术，如电子邮件（e-mail），已经使自然科学中的国际研究得以革命化；类似的机遇也存在于人文学科和社会学科之中。

除了创造合作研究的新形式，地区研究以及具有文化敏感性的国际研究在建构对于指导研究与教学必不可少的价值观时，会成为核心要素，条件是它们要被视为这样一些场所，在这里，我们开始观察自身恰如别人观察我们一样。此类规划对于一种其价值观由国内的自由主义所保护的学院来说，总是被

视为只占次要地位。诚然，指导地区研究的价值观是国内方面价值观的拓展。但事实上存在着国内与国际的承认的政治，以及改变世界范围内公共领域的新力量，在它们面前这种自由主义的败绩表明我们需要在学院内部创造种种场所，以求能够使我们自身以及他者的先人之见不断解中心化。指导这项事业的价值观不能仅仅以一种精疲力竭的自由主义的名义，单纯寻求使大学走向国际化的进程。恰恰相反，它应该寻求创造若干条件，以开创国内视角与国际视角的批判性配合。批判的国际主义不会将地区研究视为美国学院的学科结构内部创造出来的进行试验和扩展的参考标准的一种方式。恰恰相反，任何形式的相互合作都应该被视为一种探索，它揭示着那些对于在变化的世界中生产知识来说必不可少的条件。这样一种“澄清”可以作为超越我们自身无知之幕的一座桥梁；但在一个相互交织并时常相互敌对的视角共存的时代，如果没有他者的帮助，我们就无法清晰地看见自己。也许对于批判的国际主义最大的希望是，它会有助于将文化上的对抗转变为创造性的竞争。

注 释

- [1] 面对题为“批判的国际主义”的文章里，人们会容易发问：在马克思那里，特别是他对资产阶级公共领域的批评那里，曾发生了什么。我认为人民和公众的产物表明这些比喻是使流通的复杂过程得以具体化的方式，它还表明，公众与公共性的观念将比阶级观念更有益于分析全球性的经济进程。在马克思的著作里，这意味着重新思考《资本论》第二卷所论述的流通结构的隐含意义。这种重新思考所需要的一些初步概念见于莫施·波斯通（Moishe Postone）的《时间、劳动力和社会控制》；消费、受众、叙事形式和公众之间的关系，在米丽娅姆·汉珊（Miriam Hansen）的《巴比塔与巴比伦》中有所涉及。

引用文献

Anderson, Benedict. 1991. *Imagined Communities*. London: Verso.

Arent, Hannah. 1963. *On Revolution*. London: Penguin Books.

Bernstein, Richard. 1994. *Dictatorship of Virtue*. New York: Alfred A. Knopf.

Chicago Cultural Studies Group. 1992. "Critical Multiculturalism". *Critical Inquiry* 18, 3 (Spring): 530—555.

Habermas, Jürgen. 1989. *The Structural Transformation of the Public Sphere*. Trans. T. Burger and F. Lawrence. Cambridge: M. I. T. Press.

Hansen, Miriam A. 1991. *Babel and Babylon*. Cambridge: Harvard University Press.

Henry, William A., III. 1994. *In Defense of Elitism*, New

York: Doubleday.

Kimball, Roger. 1991. "Tenured Radicals: a postscript". *New Criterion* January, 4—13.

Oksenberg, Michel. 1989. "Confession of a China—Watcher". *Newsweek* June, 30.

Postone, Moishe. 1993. *Time, Labour and Social Domination*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.

———. 1985. "Justice as Fairness: Political Not Metaphysical." *Philosophy and Public Affairs* 14: 223—251.

———. 1993a. "The Law of Peoples." *Critical Inquiry* 20, 1 (Autumn): 36—38.

———. 1993 b. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.

Taylor, Charles. 1989. *Sources of the Self*. Cambridge: Harvard University Press.

———. 1994. *Multiculturalism*. Princeton: Princeton University Press.

本文原题为 Toward a Critical Internationalism, 载于 *Public Culture*, Vol. 7, Summer, 1995.

后 记

这本书终于面世，除了归功于参与翻译的朋友们，还应该特别感谢芝加哥跨文化研究中心（The Center for Transcultural Studies）和该中心主任李湛恣，以及哈佛大学东亚系教授李欧梵先生。1993 年夏，应李湛恣先生之邀，本书编者之一汪晖曾经到芝加哥跨文化研究中心访问一个多月，参加由该中心主持的文化研究工作坊。此后，李欧梵、李湛恣先生访问北京，先后多次与我们两位编者就选目进行讨论，并决定以专题性的文选形式翻译出版，目的是对当代文化和理论讨论中的关键性问题作出提纲挈领的介绍。这种编选方式不仅要求编者熟悉相关资料，而且也要求对相关课题有较深的理解。在编选过程中，李湛恣先生不仅为我们联络版权，而且也提供资料和编选意见。这本书的出版得到了芝加哥跨文化中心的经济资助。在此，我们深表感谢。

最后，我们对所有参与了本书翻译工作的朋友们表示衷心的感谢，希望今后仍有合作的机会。囿于条件，本书所收各篇文章的注释中引征文献体例不尽一致，请读者见谅。

编者 1997 年 7 月