

HUMANITIES
AND
SOCIETY



人文与社会译丛

ESSAIS SUR L'INDIVIDUALISME

论个体主义

人类学视野中的现代意识形态

Louis Dumont

[法国]路易·迪蒙 著 桂裕芳 译

刘东·主编 彭刚·副主编

译林出版社

路易·迪蒙无疑是我们这个时代顶尖的人类学家，他的核心思想是整体社会与现代社会个人主义意识形态之间的对立。《论个体主义》一书与原先研究整体社会的论著截然不同，迪蒙展示了受环境影响的意识形态与坚持等级重要性的人类学之间的张力，促使我们重新审视业已僵化的价值理论。

——法国《国际政治》杂志

在《论个体主义》中，路易·迪蒙引导我们去发现改变自身存在与思维的方式，他通过“现代意识形态”，揭示了由于过度个体主义化而沉痾难愈的现代社会的危险。

——“法国航天航空战略研究中心”(CESA) 推荐

ISBN 978-7-5447-4815-5



9 787544 748155 >

凤凰出版传媒网: www.ppm.cn

定价: 30.00 元

HUMANITIES AND SOCIETY

论个体主义

人类学视野中的现代意识形态

Louis Dumont

[法国]路易·迪蒙 著 桂裕芳 译

图书在版编目(CIP)数据

论个体主义：人类学视野中的现代意识形态 / (法) 迪蒙著；桂裕芳译. —南京：译林出版社，2014.8

(人文与社会译丛)

ISBN 978-7-5447-4815-5

I. ①论… II. ①迪… ②桂… III. ①社会人类学-研究
IV. ①C912.4

中国版本图书馆CIP数据核字(2014)第123149号

Essais sur l'individualisme by Louis Dumont

Copyright © 1983, 1991 by Editions du Seuil

This edition published by arrangement with Editions du Seuil

Chinese translation copyright © 2014 by Yilin Press, Ltd

All rights reserved.

著作权合同登记号 图字：10-2011-626号

书 名	论个体主义：人类学视野中的现代意识形态
作 者	[法国] 路易·迪蒙
译 者	桂裕芳
责任编辑	宋 旸
原文出版	Editions du Seuil
出版发行	凤凰出版传媒股份有限公司 译林出版社
出版社地址	南京市湖南路1号A楼，邮编：210009
电子信箱	yilin@yilin.com
出版社网址	http://www.yilin.com
印 刷	江苏凤凰通达印刷有限公司
开 本	880×1230毫米 1/32
印 张	7.75
字 数	189千
版 次	2014年8月第1版 2014年8月第1次印刷
书 号	ISBN 978-7-5447-4815-5
定 价	30.00元

译林版图书若有印装错误可向出版社调换
(电话：025-83658316)

主编的话

刘东

总算不负几年来的苦心——该为这套书写篇短序了。

此项翻译工程的缘起,先要追溯到自己内心的某些变化。虽说越来越惯于乡间的生活,每天只打一两通电话,但这种离群索居并不意味着我已修炼到了出家遁世的地步。毋宁说,坚守沉默少语的状态,倒是为了咬定问题不放,而且在当下的世道中,若还有哪路学说能引我出神,就不能只是玄妙得叫人着魔,还要有助于思入所属的社群。如此嘈嘈切切鼓荡难平的心气,或不免受了世事的恶刺激,不过也恰是这道底线,帮我部分摆脱了中西“精神分裂症”——至少我可以倚仗着中国文化的本根,去参验外缘的社会学说了,既然儒学作为一种本真的心向,正是要从对现世生活的终极肯定出发,把人间问题当成全部灵感的源头。

不宁惟是,这种从人文思入社会的诉求,还同国际学界的发展不期相合。擅长把捉非确定性问题的哲学,看来有点走出自我围闭的低潮,而这又跟它把焦点对准了社会不无关系。现行通则的加速崩解和相互证伪,使得就算今后仍有普适的基准可言,也要有待于更加透辟的思力,正是在文明的此一根基处,批判的事业又有了用武之地。由此就决定了,尽管同在关注世俗的事务与规则,但跟既定框架内的策论不同,真正体现出人文关怀的社会学说,决不会是医头医脚式的小修小补,而必须以激进亢奋的姿态,去怀疑、颠覆和重估全部的价值预设。有意思的是,也许再没有哪个时代,会有这么多书生想要焕发制

度智慧,这既凸显了文明的深层危机,又表达了超越的不竭潜力。

于是自然就想到翻译——把这些制度智慧引进汉语世界来。需要说明的是,尽管此类翻译向称严肃的学业,无论编者、译者还是读者,都会因其理论色彩和语言风格而备尝艰涩,但该工程却绝非寻常意义上的“纯学术”。此中辩谈的话题和学理,将会贴近我们的伦常日用,渗入我们的表象世界,改铸我们的公民文化,根本不容任何学院人垄断。同样,尽管这些选题大多分量厚重,且多为国外学府指定的必读书,也不必将其标榜为“新经典”。此类方生方成的思想实验,仍要应付尖刻的批判围攻,保持着知识创化时的紧张度,尚没有资格被当成享受保护的“老残遗产”。所以说白了:除非来此对话者早已功力尽失,这里就只有激活思想的马刺。

主持此类工程之烦难,足以让任何聪明人望而却步,大约也惟有愚钝如我者,才会在十年苦熬之余再作冯妇。然则晨钟暮鼓黄卷青灯中,毕竟尚有历代的高僧暗中相伴,他们和我声应气求,不甘心被宿命贬低为人类的亚种,遂把译工作当成了日常功课,要以艰难的咀嚼咬穿文化的篱笆。师法着这些先烈,当初酝酿这套丛书时,我曾在哈佛费正清中心放胆讲道:“在作者、编者和读者间初步形成的这种‘良性循环’景象,作为整个社会多元分化进程的缩影,偏巧正跟我们的国运连在一起,如果我们至少眼下尚无理由否认,今后中国历史的主要变因之一,仍然在于大陆知识阶层的一念之中,那么我们就总还有权想象,在孔老夫子的故乡,中华民族其实就靠这么写着读着,而默默修持着自己的心念,而默默挑战着自身的极限!”惟愿认同此道者日众,则华夏一族虽历经劫难,终不致因我辈而沦为文化小国。

一九九九年六月于京郊溪翁庄

纪念热妮

序 言

我衷心感谢保尔·蒂博(Paul Thibaud),是他提议编纂这本书,而且对我的研究颇感兴趣。近二十年来,我一直对现代意识形态进行研究,并且发表论著,其中有几篇涉及这一广阔领域的不同时期、不同方面的文章,篇幅都不长。本书旨在对这项研究作一番概述,首先将分散的论文汇集起来,然后再补充几篇文章以说明这项研究所依据的总体观点,即对人类社会的比较性研究或称社会人类学。保尔·蒂博认为这样做能阐明问题,有助于读者了解现代性研究中的总观点,否则它可能显得过于武断,甚至像一位盎格鲁—撒克逊的批评家所津津乐道的那样,出于我的“巴黎式的放肆”。

经过考虑,我同意了保尔·蒂博的建议。这些论文相当深入,我没有许多东西要补充,因此汇集成册正是时候。至于人类学观点,我在前一本书^①的序言中已试图回顾从印度的人类学(我在此以前的研究)到新项目的过渡历程,然而那是假定读者已接受一种人类学观点,或者这种观点不言自明,其实它并未被专家们普遍接受,更不为公众所熟悉。在下面这篇导言中,我将本书的两个部分联系起来。我想追溯到更远,

^① 《平等的人:经济意识形态的起源及其发展》,巴黎,伽利玛出版社,1977年。

追溯到使我产生这种人类学观念的渊源。此事并不困难,因为这个过程并不曲折,但毕竟是对四十多年的回顾,我是科学家也是个人,这两者密不可分,回顾必然引起对1978年前一直与我相伴的妻子的回忆,因此我将此书献给她的在天之灵。

最后,我借此机会向所有帮助过我的人表示感谢,几年来他们以不同的方式鼓励我进行一项似乎引不起反响的事业。过去和现在,他们一直帮助我坚持下去,我无法表达感激之情,谨借此书向他们致意。

1983年4月

目 录

序 言	001
导 言	001
一 现代意识形态	019
1 起源(一) 从出世的个体到入世的个体	021
个体主义在基督教中的起源	021
加尔文	049
2 起源(二) 13 世纪以来的政治范畴与国家	056
导 言	056
托马斯·阿奎那和纪尧姆·德·奥卡姆	058
从教会的至高权力到政治主权(14—16 世纪)	061
现代自然法	067
个体主义的蕴涵:平等,财产	071

霍布斯的《利维坦》	075
卢梭的《社会契约论》	079
人权宣言	086
革命的反弹：“universitas”的复兴	090
3 一个民族变体：赫尔德和费希特眼中的人民和民族	097
4 极权制的疾病：阿道夫·希特勒的个体主义与种族主义	112
二 比较原则：人类学的普遍性	143
5 马塞尔·莫斯：生成中的科学	145
6 人类学共同体与意识形态	162
人类学与意识形态的关系	162
平均主义不适用	181
7 现代人与其他人眼中的价值	191
关键词汇表	225
索引	228

导 言

本导言要完成两个任务。首先它应将本书的两个部分连结起来，超越学院式划分，这种划分将属于“社会科学”的社会人类学与对“思想史”或现代西方文明的精神史的研究分割开来。我要指出，从社会人类学的观点看，对现代性所特有的思想和价值作总体研究是必要的，或者说是值得提倡的。然而，正如序言中所说，尽管我十分理解保尔·蒂博的愿望，但这还远远不够，意识形态研究的观点、方向或精神不能是武断的或强加于人，而必须是人类学观点导引出的自然结果。

本书，特别是其中的第二部分，正是对这些问题的回答。因此，导言从一开始就强调各种原则，突出贯穿于论文中的主线，回顾这一切的渊源，其实这并不困难，因为这个渊源有一张面孔和一个名字，那就是马塞尔·莫斯：他的教诲启发了我的研究，因此导言也应从他讲起。

然而，在谈论莫斯以前，应该指出，就出发点和总体方法而言，有两种社会学。第一种社会学从人的个体出发，然后研究社会中的个体，这是现代人通常用的方法，有时甚至使社会诞生于个体的相互作用之中。11 另一种社会学则认为人是社会动物，因此社会这个整体事实是不可分解的，此处指的不是抽象的“社会”，而是某个具体的、特殊的社会及其特殊的体制与表象。既然在第一种情况中，人们谈的是方法论的个体

主义,那么在第二种情况中就可以谈到方法论的整体主义了。^①的确,每当我们面对异族社会时,实际的方法问题就提出来了,人种学家或人类学家都回避不了这个问题。他无法与他研究的人们交流,除非他掌握他们所共有的语言,因为语言是他们的思想与价值的载体,是他们进行思维与自省的意识形态的载体。正因为如此,盎格鲁—撒克逊的人类学家们虽然出于文化背景而热衷于个体主义与唯名论,却无法忽视涂尔干及其外甥马塞尔·莫斯的社会学。

在马塞尔·莫斯的教导中,有一点对上文所述而言是十分重要的,那就是他强调差异,而这包括两个方面。首先是总体方面。莫斯认为不能像弗雷泽和第一个英国人类学学派那样仅仅停留于不同社会的共同点而忽视其差异。^②莫斯的重点,他的“整体社会事实”,被确定为某一特定社会(或某一类型的社会)的特殊复合体,它是不能重叠到任何其他复合体上的。简言之,没有任何社会事实可以独立于对整体社会的参照。

至于第二方面,它可能比第一方面更重要:在差异中间,有一个差异压倒了一切差异,那就是作为现代社会的思想和价值之携带者的观察者与他所观察的人们之间的差异。莫斯指的主要是部落社会,其实,在传统型的大社会中,情况也基本相同。对任何人类学家而言,我们与他们之间的差异是无法回避的,而且这种差异在实际工作中无处不在,即使人类学家熟悉所研究的文化,仍然面对一个大问题,那就是如埃文斯—普里查德所言,如何用我们的语言及我们的人类学语言去“翻译”这种文化,何况事情远比翻译复杂。莫斯经常谈到我们在这

① 整体主义(holisme)一词,参阅安德烈·拉朗德(André Lalande)所著《哲学的技术与批评词汇》补遗,巴黎,法国大学出版社,1968年第2版。这个词在法文中极少用,定义如下:“主张整体大于个体之和的理论。”此词在本书中的意义,请参阅书后词汇表。

② 《等级的人:种姓制度及其蕴涵》,巴黎,伽利玛出版社,“如是”丛书,1979年(补充再版),下文中以HH表示,《平等的人》以HAE I表示。

方面遇到的障碍、困难以及对这种重要差距所应采取的谨慎态度。例如,我们的概括性标题,如伦理、政治、经济,对其他社会就不适用,因此采用这种分类时必须谨慎小心,而且只能就事论事。总之,要想真正理解,必要时应抛开这些分门别类,去整个场地上寻找,去他们那里寻找我们熟悉的对应物,在我们这里寻找他们熟悉的对应物,也就是说,努力在这里和那里确定可以比较的事实。

也许应该指出我们这里的做法的一般特点。从与研究直接有关的角度,也就是从**观察者**所属的社会表象的角度看,观察者必然是观察的一部分。他提供的图景并非是排除了主体的客观图景,而是被某人看见的某物。我们知道这一点对科学哲学是十分重要的,因为“客观”图景与提供该图景的主体之间的关系正属于科学哲学范畴。我们所说的 13
人类学,像核物理学一样,从一开始就处于更为激进的水平,不能撇开观察者。我承认,莫斯就这一点没有说得很明白。在谈及宗教研究时,他提醒我们注意“相信彼物的人是谁”,而没有说“与相信此物的我们相比”,后一句话是我们加上去的,依据是莫斯的其他大量文章的片断,它们强调现代思想的异常特点。这种观点有一定的影响,因此社会人类学或文化人类学至今所做的一切重要工作都与此有关。当然,它带来了可怕的束缚,并使之复杂化,也许这就是它没有广泛流传的原因。仅举两例:现存的社会学的行话术语处于短路状态,普遍性离它越来越远;只有在一种情况下才能谈“人类精神”:或者两种不同的形式以同一种程式归入“人类精神”,或者两种不同的意识形态是一种更广阔的意识形态的两个变种。这种归入运动在不断进行,它将人类精神视作原则和界限。

除了这番议论外,我想谈谈自己在全部研究工作中所遵循的、得益于莫斯的主要原则,并且尽量避免模式化。如果需要外部确认,可以参考卡尔·波兰尼所作的振聋发聩的论证,它说明了现代性在经济方面的 14
特点。我们所称的经济事实在别处都与机体紧密相连,只有我们现代

人才将它们抽出来形成一个不同的体制。^① 莫斯和波兰尼之间有着细微的区别,也许不仅仅是细微区别。波兰尼认为,以经济自由主义形式出现的现代性与其他一切相对立,而莫斯认为其他一切有时可能导致经济自由主义,因为残存的进化论会控制这种断裂。莫斯谈到涂尔干的庞大计划《人类精神各个范畴的社会史》,这个计划使人想到人类的直线型发展和社会学的因果论,而莫斯也未完全放弃社会学的因果论。波兰尼对经济自由主义,甚至对经济主义的彻底批判表明莫斯与我们之间的距离日益扩大,然而它丝毫不影响莫斯对比较法和人类学的基本概念,即此处所涉及的概念。莫斯本人也对科学主义和涂尔干所主张的混合(hibris)社会学采取谨慎的疏远态度。从广义上说,《人类精神各个范畴的社会史》仍然被排在日程上,只不过与20世纪初狂热的涂尔干派相比,我们做起来会复杂和艰巨得多。此外,如果我们仔细阅读1938年莫斯对他们的研究成果的叙述,我们会发现莫斯并没有什么奢望。^②

15 我要说明,1952年我曾对莫斯的主要特点进行过描绘,今天转载于此,但这幅肖像决不是今天人们可能期待的批判性评价。^③ 当时我是将他介绍给英国同行,他们对他不熟悉,很可能被他那十分出色但极为抽象的阐述弄得糊里糊涂,兴趣索然。今天的情况却完全不同,莫斯在这一行中享有世界声誉,我甚至可以说,受到顶礼膜拜,这也许是暂时现象,但毕竟令认识他的人十分感动。不论任务如何艰巨,今天应该对莫斯的论点及其引起的不同诠释进行审慎而深刻的讨论,但这不是我的目的,在此我只谈基本点。

① 卡尔·波兰尼论现代性的著作《大转变》不久前被译成法文,巴黎,伽利玛出版社,1983年。

② 马塞尔·莫斯:《社会学与人类学》中《人的概念》,巴黎,法国大学出版社,1950年,第333—334页。

③ 参阅拙著《印度文明与我们》,科兰出版社,1964年,第91—92页,以及我为埃文斯—普里查德的《努厄尔人》所作的序,巴黎,伽利玛出版社,1968年,第9页。

从实际上或方法上看,莫斯教导我们要始终保持两种参照:一是对整个社会的参照,二是对被观察者与观察者相互关系作比较性参照。根据这一点,后来我使观察者与被观察者的对立模式化或客观化,并赋之以现代与传统的对立的形式,或者更广泛的现代与准现代的对立的形式。这种区分在今天显然不受欢迎,人们会嗤之以鼻,说这种二元对立散发出 19 世纪的气味,或者如玛丽·道格拉斯所说:

二元对立是一种分析程序,但其效用并不保证存在物也是这样区分的。有人声称有两种人,两种现实,两种过程,我们对他们应持怀疑态度。^①

对此我们平静地回答说,研究任何知识都有两种方式,一种是排除认识主体的肤浅方式,一种是包括认识主体的深刻方式。这足以证明我们的区分是对的。

但是,非专业读者有权感到惊讶,因为我们离公众心中的“社会科学”形象大概相当远了;我们可以讲讲人类学是怎样远离这一形象的,特别是近几十年间。当人们抛弃关于社会生活的一部分取决于另一部分(“基础建筑和上层建筑”)的幼稚思想,抛弃屡被提到的、毁损性的割裂时,人们会发现,像自然品种分类一样地建立社会分类的系统或分系统是毫无意义的。埃德蒙·利奇爵士曾嘲笑这种“蝴蝶收集术”^②。人们越想超越社会组织去强调意识、思想和价值,即涂尔干所称的“集体表象”,人们越想建立“可理解的”人类学,就越难以对不同社会进行比较。^③ 我们所拥有的某些理论——如果“理论”一词不太过分的话——

① 玛丽·道格拉斯:《论詹姆斯·弗雷泽》,《代达罗斯》杂志,1978 年秋(第 151—164 页)。

② 埃德蒙·利奇:《再论人类学》,伦敦,阿思隆出版社,1961 年,第 5 页。

③ 参阅第七章有关克莱德·克卢克霍恩(Oyde Kluckhohn)及其小组的工作。

更适用于某种类型的社会、世界上某一地区、某一“文化场”。它们停留在“低层次的抽象”上,这令人遗憾,然而,如果说这是束缚,那这也是人类学无比尊贵的标志,因为它所研究的人的社会类型具有无限的、无法减约的复杂性,他们是兄弟而不是物品。

17 其实,我那篇简单介绍莫斯的文章所取的标题至今仍然适用。我们是“成长中的科学”。我们所拥有的概念工具远远满足不了真正的社会人类学的要求。要想进步就必须逐渐地、必要时逐一地用更恰当的概念来替代现有的概念,所谓恰当就是说摆脱了现代根源,更能包容最初被我们曲解的数据。我确信,我们目前仍然使用的概念框架不仅不足或简陋,它还往往是骗人的、虚假的。人类学中最珍贵的东西是对某个既定社会的描述和分析,也就是专题论著。不同的专题论著之间,往往很难进行比较。幸好每篇专著都已包含某种程度的比较——而且在不同程度上改变了我们的概念框架。这种比较相当彻底,因为它将观察者本人的观念牵连了进去,而且我认为它影响了其他一切。由此看来,我们对自身所持的看法并非无足轻重。就人类学而言,对现代意识形态进行比较研究决非可有可无的事。

为了说明全部问题,除上文所述的直接出自莫斯的论点以外,还必须加上研究过程中出现的因素或原则,它们与前者相结合才促进了发展。观察不同的思想和价值体系时,可以看到不同类型的社会在选择的全部可能性中作出不同的取舍。然而这种观点并不足以确立比较,更不足以肯定其形式。对于每个社会或每种文化,我们必须考虑它所认可的经验和思想层次的相对重要性,也就是说有步骤地发挥价值的作用,而在此之前人们通常没有这样做。的确,我们的价值体系决定了我们的全部精神风景。举一个最简单的例子。假定我们的社会与被观察的社会在其思想体系中都有因素A和B。在这个社会中,A从属于B,而在另一个社会中,B从属于A,这就足以产生一切观念上的巨大差异。

换言之,就比较法而言,文化内部的**等级**是至关重要的。^①

这个原则与前面所述的原则紧密相关,相互一致。强调差异,强调个别案例的特殊性,而且在差异中间,强调“他们”与“我们”之间的差异,即现代与非现代之间的差异,这是认识论的基本点。最后,强调每种文化内部所包容的等级层次,也就是强调价值,确认它是差异和比较所必不可少的。这一切都相互关联。的确,我将研究应用于印度时无意中重新发现了等级,但回顾起来发觉等级显然是深化比较所必要的因素。顺便说一句,专题论著、对特定社会的研究所作的贡献,正是以这种方式为总体理论框架的。我相信等级概念的引入有助于发展马塞尔·莫斯的基本观点,而涂尔干派似乎完全缺乏这种概念。等级的概念看上去令人不舒服,在我笔下也许仍然不够清晰,但它是不可缺少的,因为它使人看到被忽视的研究对象的重要方面。

有人会问,既然如此,它为什么这么晚才出现呢?首先,这种研究十分艰难而复杂,永远处于起始阶段,这在前面已经提到。其次,等级正是我们的社会所深恶痛绝的东西。最后,如果说只有两个不同等级之间的比较和不一致才使等级原则得到承认的话,那么我们会发现,一方面这些表象体系中有许多不言明的东西,另一方面我们自己的不言明对我们自身而言是相当透明的,因此我们处于两个比较极的一端会有助于阐明整体。也许这是最重要的一点:这就是我们所称作的彻底比较,即我们本人也被牵连在内的比较。

本书的最后两篇文章对前面简述的人类学观念作了阐明与肯定。它们是最近写的,因为只有当现代意识形态研究得到长足发展时,它们才可能被发表。第一篇文章《人类学共同体与意识形态》(第六章)原本是为内部同行写的,它试图就理论方向作出结论,涉及人类学的现状

^① 亚历山大·科伊列:《从封闭的世界到无限的宇宙》,哈珀,火炬丛书,1958年。

及其在当今世界上的地位,同时它也力图深化莫斯的论点。由于后一点,它理所当然地被收入本书。

最后那篇文章(第七章)试图用人类学家更习惯的语言,“价值”的语言来阐明等级概念。它正面抨击了现代与非现代的对比,提出了论现代性的人类学纲要,因此可以作为本书的结论,因为在目前阶段,研究本身只能有暂时的结论。

根据以上的阐述,人们大概明白这样一点:如果人类学真像我们所设想的那样,那么,作为现代人的我们所熟悉的思想 and 价值就并非与它无关,而恰恰相反是它的组成部分:在认识方面的一切进步都将是人类学的进步,不仅就对象而言,而且就其运转和理论框架本身而言。反过来说,人类学观点有助于我们更好地认识思想和价值的现代体系——我们在其中思想和生活,便以为对它了如指掌——这一点有待于证实和辨明。这个想法似乎有几分狂妄,但我将通过下面四篇文章(第一章至第四章)努力去讲清道理。

在特定社会阶层中流行的思想和价值体系,我称之为意识形态。现代社会所特有的思想和价值体系,我称之为现代意识形态(以有别于
20 前者,在结论中我将谈到)。

首先,人类学观点或比较观点有一个无法估计的优点,那就是使我们看到现代文化的整体。由于我们一直处在现代文化的内部,它的丰富性及特殊形似乎迫使我们现代文化分门别类地切成一块块,而且我们本人也处在这个或那个格子里(见第七章)。从外部的视角出发,从远处观望——也许这是唯一的方法——能使我们获得一个决非武断的总体视野。这是关键。

自1964年起,这项工作就开始了,研究的概念网络最初当然是从以印度为对象的理解社会学所必需的方法受到启发。对印度数据的分

析要求我们摆脱个体主义的表象来理解整体,将社会视作整体。^①因此,可以将现代社会与非现代社会对立起来,但还附有很多界定、限制与复杂性。现代意识形态是个体主义的,而个体主义定义的根据是总体价值的社会学观点。^②这里指的是**构型**(*configuiation*),不是孤立的线条,不论这线条多么重要。作为价值个体有其属性——如平等——及蕴涵和伴随物,比较法使研究者关注到这些。

试举一例以说明普通话语(*discours*)与社会学话语之间的区别。有人将民族主义与个体主义对立起来而不加任何解释,大概认为民族主义是一种集体感情,是与“个体主义”的感情相对立。其实,现代精 21
确意义上的民族与民族主义——有别于简单的爱国主义——从历史上看,是与作为价值的个体主义相关联的,不但在历史上相伴而生,而且两者相互依依赖,因此可以说民族是整体社会的,是由自认为个体的人们组成(HH, D, 第 379 页)。由于一系列的类似关联,我们可以用“个体主义”一词来称呼现代意识形态的构型。^③因此,比较法,或者更具体地说,由印度反思我们自己的做法,在某种程度上,提供了应用于已知材料的概念表。^④

什么是已知材料? 文本或主要是文本。这其中有两个原因。首先是方便,因为我们的文明在很大程度上,在前所未有的程度上,是有文字记载的,不可能以其他方式获得如此大量的数据。其次,历史维度十分重要,我们所熟悉的思想 and 价值的个体主义构型并非生来就有的,也不是在一天之内就产生的。根据人们对“个体主义”的概念及所下的定义,它被追溯到相当久远。如果仔细观察,我们应该有能力从历史角

① 《印度文明与我们》,同前书,1975年,第24页。

② 在此不对所用的不同字词作解释,它们的意义随着文章的进展而趋明确。为了方便读者,书后附有词汇表。

③ 为了与等级社会形成对比,我的书取名为《平等的人》,但不应误认为平等优于个体主义,平等只是个体的属性。

④ 见书后词汇表。

度,通过这个构型的主要关节,揭示构型的根源。此项工作既广泛又精确,一方面它搜集不同学科的最佳成果,另一方面它又不迷信学科之间的分类。我们只需看一看:洛克的所谓政治性文章包含对私有财产的
22 认可契约,黑格尔的“政治”哲学使与简单社会(平民)相对立的**共同体**具有了国家的形式。

人们可以对这项工作提出异议,首先可以认为研究范围太大,研究现象太复杂。我在此稍加说明以避免误解。我承认这项研究并非是轻而易举的事,它要求严格和谨慎,因此对读者的要求也很高,因为它无法提供有延续性的、毫无缺陷的说明,无法提供它似应提供的广阔全景。我甚至承认这项任务包罗万象,与研究人员的能力是不相称的。

我承认这一切,但我要说,在我看来,至今所取得的成果证实了这项工作是正确的,而且驳斥了认为它在原则上是不可行的绝对否定论。我们不妨听听这种反对意见吧:有人认为我们所研究的思想 and 价值的构型既复杂又空泛,实际上是无法理解的,况且这种构型实际上并不存在,仅仅是空中楼阁。他们还会说,在个体、社会阶层、时代、思想学派、不同语言、不同的民族文化的种种差异之外,不可能存在思想和价值的共同构型,就像不存在民族精神一样。然而,经验在某种程度上却显示了相反的现象。一方面,历史连续性和相互交流在过去和现在都一直存在,另一方面,正如莫斯,特别是波兰尼所言,现代文明从根本上有别于其他的文明和文化。何况唯名论在我们这里盛行,它承认个体而不
23 承认关系,承认因素而不承认总体。总之,它只是个体主义的另一个侧面吧。人们想对它进行分析,而它拒绝分析,从这个意义上讲,对立是没有出路的。唯名论只想认识约翰、皮埃尔和保尔,然而约翰、皮埃尔和保尔之所以是人,正是因为他们之间存在着关系。现在回到我们的正题。在一篇既定的文本中,在一位既定的作者笔下,某些思想相互之间具有某种关系。如果没有这些关系,那么这些思想就不存在了。在每种情况下,这些关系构成了构型。构型因文本、作者、阶层而变异,但

并非彻底变异,因此人们可以在概况的每个层次上努力寻找它们的共同点。

一般来说,在社会科学方面,人们一直认为细节、因素或个体比总体更易掌握,这种想法是错误的。怎样才能抓住思想和价值这个构型如此复杂的对象呢?只有通过比较,但这只是在某些方面。**与其他构型比较:**以印度及泛指的一般传统社会为背景,使现代革新在这个背景上凸显出来。**只是在某些方面:**有人会提出异议,认为又未免武断了。绝非如此!上文说过,现代所特有的思想或思维类别是不适于其他社会的,因此研究这些类别的产生、地位或功能自有其意义。例如,现代人中间出现了经济类别,我们便可以追踪它是如何产生的,这便是前面提过的那本论著(HAE I)的研究主题。这项工作是对类别和构型的其他因素(个体、政治、伦理)之间的关系列出最完整的清单,以便研究这个类别如何有别于其他,它在构型中又起什么作用,最后发现构型是由一些必然的联系组成,而且经济生活是个体主义的完整表现。在探索关系时,我们可能只看到一部分关系,某些关系被遗漏了。如果是这样,那是出于无心,并非是有意的摒弃。但是,我们揭示的关系至少是合乎情理、确凿无疑的。 24

上文中存在明显的悖论。一种研究希望具有总体性,但却自认为不完整,因为只具有部分性。一切论述的确如唯名论者所言是部分的,但它可能涉及整体,也可能不涉及。我们的论述可能常常极不完整,但它涉及一个既定的整体对象。另一种相反的论述具有完整性,但所涉及的对象却是经过武断的设置或挑选。^①这说明不应因为研究对象的广泛性而断言研究者过于雄心勃勃。雄心毕竟始终是描叙性的,而且服从于对象。如果说某处有**混合**,那不是在这里,而是在另一些作者身上,他们声称要建立一种封闭的体系或者只通过批判去承认现实。

^① 在对文章(第一章)的讨论中,罗伯逊希望我对马克斯·韦伯(《宗教》,12,1982年,第86—88页)所涉及的全部问题作出回答,但这种研究有意超出韦伯的范畴。

我应该对我们使用的方法说几句话。这种方法能避免谬误,保证调查的严格性。当然,它与精确意义上的人类学调查相距甚远,但我们力图保存人类学功效中的某些东西。我们以文本而不是以活人为对象,因此无法用外部观察到的面貌来补充意识到的面貌,无法用“行为”来补充思想意识。从这个意义上说,这项研究就人类学或社会学观点而言是不完整的,对此我曾作过解释(HAE I, 36—38页),我指出这个缺

25 项在某种程度上被有系统的比较法所补充。另一方面,人类学的特点在于下列两者的结合:既重视整体又关注细节,全部细节。因此我偏爱专题论著,它集中研究整体,又精心排除一切闯入的或预设的假定,排除成见、习惯用语、不确切的简述和个人的随意发挥。这些方法用来写思想史极为合适,而且是必不可少的,但它们可能突出作者个人的观点而掩盖问题。因此,我们尽可能地求助于专题论著,例如上述作品中有一章谈到曼德维尔的蜜蜂寓言,或者对亚当·斯密的价值—劳动论的研究。这种求助并不是永远可行的,也不是永远充分的,因此只好妥协。我们不能完全排除简述,但至少应该严格控制措辞。马虎的读者可能只注意到这些谨慎办法的一部分,只有仔细阅读或专门研究才能揭示其全部,因此要让读者明白我们只能在一定程度上为他们扫清道路,我们不能走他们可能期待的捷径。

现在我简单谈谈下面四篇文章(第一章至第四章)。就形式而言,读者可能希望它们更为完美。这些文章是在不同时期写的,互不连贯,每篇文章最初是自成一体,因此有不少重复,特别是在基本定义方面。我对标题进行了修改和补充,以突出它们在整体中的位置,但我没有改动文本(除非有时加注)。我只能这样做,这也是出于原则。的确,每篇

26 文章都是对广泛研究的浓缩,全部是研究的沉淀或笔录,作者如实地转载于此,对此负责。重复本身也许并非毫无用处。生僻的概念和定义每次重新出现,只会更加清楚。

至于内容,这些论文可归入正在进行的研究的总体之中。从一开始,我便尽力在好几方面、朝好几个方向进行方法的考验。首先是整体框架,也就是对现代性的比较人类学观点和关于个体主义意识形态的等级观点。前面说过,这是第七章的主题。然后便是第一个研究轴心,即编年史轴心,在历史中追溯现代意识形态的**起源**与发展。这方面有三篇论文,本书收进了其中两篇,它们涉及不同的历史时期——当然难免有交叠——尤其涉及意识形态的不同方面。第一篇论文研究了最初几个世纪的教会,并推论到宗教改革,指出基督徒个体如何从与世界无关的最初状态逐渐深陷于世界之中,这是第一章。第二篇论文指出自13世纪起,个体主义通过**政治**这一类别的解放和国家体制的诞生而取得进展。这是第二章(从时间上讲它是第一篇,因此是概要的阐述,与新近的发展相比,显得几分陈旧)。最后,第三篇论文回顾了自17世纪起**经济**类别的解放,对宗教与政治、教会与国家而言,这是个体主义的进展。我以这篇论文写成了一本书,即《经济意识形态的起源与充分发展》(HAE I),因此本论文集无法收入。以上就是对现代意识形态起源的研究,当然它不够完整,但至少阐明了其中三个要点。

第二个研究轴心从一开始就选定了:对欧洲的不同民族文化进行 27
比较。现代意识形态在不同的语言和民族中,或者更确切地说,在与这些语言和民族多少相对应的不同的亚文化中,具有十分不同的形式。如果将每个或多或少属于民族的意识形态作为现代意识形态的变种,那么我们应该有能力——而且这是第一次——对这些变种,如法国、德国、英国,进行系统比较,也就是使之相互理解,因为至今为止,它们相互之间缺乏透明度。在实践中,我主要是用德国变种来与法国变种相比——这是明说的。本书只收了一篇论文,《赫尔德和费希特眼中的人民和民族》(第三章)。文章不长,但是对德国唯心主义的社会哲学而言,它提出了十分重要的问题,此外,它涉及现代的民族概念在形成中的重要阶段。这项整体研究进展很快,我希望不久就能提供其他成果。关

于希特勒主义,我也谈了我的总看法,这是从未发表过的(第四章)。

剩下的是第三个研究轴心,或者说第三种角度,其实它在很大程度上是前两种角度的延伸。研究现代意识形态能起什么作用呢?对意识形态的比较研究能够解释两个世纪以来政治历史所提出的问题吗?尤其是能解释作为现代社会弊病的极权主义吗?第四章有助于研究国家社会主义。一方面它立足于当代社会的总体方面或跨文化方面,另一方面它立足于德国意识形态。它探讨了历史危机,研究了希特勒本人在《我的奋斗》所认同的表象总体中,反犹太的种族主义所占有的位置。

- 28 在极权主义这个特别敏感的问题上,我还想加上一次简短的讨论。樊尚·德孔布先生曾写过一篇长文,其中大部分篇幅是对我的《经济意识形态的起源与充分发展》一书进行善意而深刻的探讨,也提到涂尔干和莫斯的社会学与极权主义之间的关系。^①他对涂尔干及其学派的整体主义与极权主义之间的关系提出疑问。涂尔干不是在1912年呼唤在我们的社会中出现“有创造性的狂热时刻”,从而无意中美化了后来的纳粹主义吗?莫斯不是在事件前(同前书,第1023—1026页)承认自己的困惑吗?不仅如此,德孔布先生最后似乎暗示说我在重复涂尔干的“不幸遭遇”,重复“涂尔干学派(在极权主义面前)的灾难”。其实,批评家所引用的(第1026页)我认为极权主义是矛盾这一观点,莫斯主张简单回归到原始或中世纪团体的一般观点,这两者之间相距甚远。这里似乎有误解。而在一个精确的基本点上,我已经超过涂尔干模式。《等级的人》开宗明义就对个体这个词的两种含义进行了区分(经验论的个别人与作为价值载体的人)。^②我在注(3a)中引证莫斯本人的一段话,指出这种区分的必要性。如果承认这种区分,德孔布就不会指责涂尔干含糊不清了。然而批评家没有注意到这一点。涂尔干当然将个
- 29

^①《批评》第366期,1977年1月,第998—1027页,文章题目令人瞠目:“对它而言,法国人都该死。”

^②见书后词汇表。

体主义视作社会价值，^①但他在用词上并未清楚阐明，他没有强调这个价值在现代人与其他人之间所造成的距离，^②正因为如此，他才会在被德孔布挑剔的《基本形态》中为现代人想象出澳大利亚部族式的普遍“狂热”。

一旦“个体”的两重含义得到区分，一旦在此基础上确立了个体主义与整体主义的不可调和性，一切就都变了。在现代民族层次上的所谓对整体主义的回归立刻显示为一种欺骗和压迫的手段，纳粹主义也暴露为骗人的把戏。个体主义是现代社会的核心价值。希特勒和任何人一样不是例外。我这篇论文旨在指出深刻的个体主义是反犹太种族主义的理论依据。

事实上，极权主义以富于戏剧性的方式表述了某些在当今世界上永远是新的东西，也就是说个体主义一方面具有至高无上的威力，另一方面又永远地、无可挽回地被它的反面所纠缠。

这种提法相当模糊，但很难再作出更确切的概括了。然而在研究的现阶段，我们却十分明显地看到个体主义及其对立面共存于我们时代的意识形态中。从这个意义上看，如果说思想与价值的个体主义构型是现代性的特点，那么它与现代性并没有共同的外延。

在意识形态中，或者更广泛地说在当代社会中，非个体主义的因素、方面或成分从何而来呢？首先是由于前现代的或一般性的因素的永久存在或“残存”，例如家庭。其次也因为个体主义价值的实现引发了复杂的辩证法，其结果是在各个不同领域——其中某些领域自18世纪末和19世纪初开始——出现了结合，即个体主义价值与其对立面的微妙结合。^③

① 参阅史蒂文·卢克斯：《埃米尔·涂尔干》，企鹅丛书，1973年，第338页起。

② 从莫斯到波兰尼，这距离明显地被拉大。

③ 我在为《大转变》写的序言中，最后曾提到经济思想。

多亏了卡尔·波兰尼,这件事在经济—社会领域显得简单明了。在这个领域中,个体主义原则,即“自由主义”的实施必然引进了社会保障措施,最终导致所谓的当代“后自由主义”。

在文化领域,这个过渡更为复杂,更为重要,但至今很少有人探讨,这是由于文化之间的相互作用。占主导地位的文化个体主义思想和价值逐渐遍及世界,同时接受了当地的修改或者产生了新形式。于是——这一点是被人忽略的——这些修改过的或新的形式可能又回到占主导地位的文化中,而且作为理所当然的现代因素。因此,个别文化被现代性涵化,并在普遍现代性的遗产中留下持久的沉淀。此外,这个过程有时是累积的,因为沉淀本身也可能在随后的涵化中变化。

别认为通过这些变化,现代意识形态就会被冲淡或削弱。恰恰相反,值得注意也令人担心的是异质因素的相互结合及个体主义对外来的对立因素的吸收,其结果是强化了相应的表象的意识形态。这便是极权主义的温床,它是个体主义与整体主义的组合,非故意的、无意识的高度组合。

因此,我在论述希特勒的短文中作了这番发挥,它也是结论。当代的意识形态世界是由不同文化的相互作用——至少自18世纪以来——组成的,也是由个体主义及其对立面的作用与反作用组成的。在此不拟详述,何况为时过早。这个看法仅仅是迄今为止的研究工作所取得的普遍性结果,或者不如说它展开了一个视野,展开了一个有待探索的新领域。但与研究初期相比,观点有所滑动,甚至在词汇上也出现了某种模糊,这是为探索所付出的代价。最初,人们试图将现代性的特点与现代性以前和与它同时的特点对立起来,描述被我们称作个体主义的起源。在这个阶段,人们努力对个体主义与现代性进行界定,而现在有大量事实可以说明,在当今世界上,即使就其中“先进的”、“发展的”、非常“现代”的部分而言,即使仅就思想和价值体系而言,仅就意识形态而言,存在着与我们所称的现代性不同的东西。不仅如此,我们还

发现许多被认为十分现代的思想—价值其实是历史的结果,而在历史过程中,现代性与非现代性,或者更精确地说,个体主义思想—价值及其对立面紧密地结合在一起。^①

因此,当代世界可以被称为“后现代主义”,我们的任务是对这些在不同程度上混合的表象进行分析,具体研究它们所赖以产生的相互作用及其后的命运。简而言之,用文化间观点研究近两个世纪的意识形态史。

32

^① 参阅“集体同一性与普遍主义思想意识及两者的相互作用”,《批判》杂志,第456期,1985年5月,第506—518页。

—

现代意识形态

1

起源(一)

从出世的个体到入世的个体^①

这篇论文分为两部分。主要涉及基督教的最初几个世纪,演变的最初阶段。补充部分及结尾指出这个长期演变如何表现在加尔文学说^②中。

个体主义在基督教中的起源

近几十年来,我们中间的某些人逐渐认识到了现代个体主义是文化史中的特殊现象。然而,如果说个体的概念既是基本的又具有特异

① 刊于《辩论》第15期,1981年9月—10月,题目是:“现代个体主义的基督教起源:对我们的根源的看法”(英文刊物《宗教》1982年12月,第1—27页,可与上述刊物第83—91页的讨论相比较)。

② 第一部分是我于1980年5月在牛津大学玛格丽特夫人礼堂作的丹内克讲座的法文版(可与在此以前的《高级研究实践学校年鉴》比较,1973—1974年第六组)。总设想来自关于公元前1000年的代达罗斯讨论会,入会者的批评与建议对我大有裨益,特别是阿尔纳多·莫米利阿诺、萨利·汉弗莱和彼得·布朗(参阅《代达罗斯》,1975年春,上面首次介绍了这个设想,后经批评家加以修改和扩展)。论加尔文的部分受启发于《人的类别》讨论会(牛津,沃尔夫逊学院,1980年5月)。

35 性的话,人们对它的起源却看法不一。某些作者,特别是盛行唯名论的国家的作者,认为个体主义始终无所不在。另一些作者则认为个体主义是与文艺复兴,或者说与资产阶级的上升一同出现的。更多的人则认为——而且这与传统相符——个体主义在不同程度上源于我们古典的犹太—基督教遗产。古典派认为,在希腊发现的“严密推理”就是自视为个体的人之所长。模糊思想的迷雾后来在雅典的阳光下消散,神话将武器交还给理智,于是便开始了真正的历史。这种说法显然有一定的正确性,但它过于褊狭,在当今世界上显得狭隘,至少需要修改。在这个问题上,社会学家更重视宗教而不是哲学,因为宗教影响整个社会,而且与行动紧密相连。马克斯·韦伯就是这样做的。

我们不妨抛开一切因果问题,只研究思想和价值的构型,只研究意识形态网络,以期了解它们之间的基本关系。下面就是我的大致论点:现代个体主义中的某些东西在最初的基督徒身上及其周围的世界里就已存在,但并不是我们所熟悉的个体主义。事实上,旧形式和新形式之间有一个相当彻底而复杂的转变过程,这个转变在基督教历史上用了至少 17 个世纪才得以完成,而且,时至今日,它可能还在继续。对个体主义的普及及其后的演变而言,宗教都是重要的起因。从时间范畴看,现代个体主义的谱系可以说是双重的:某个品种的诞生与另一品种的缓慢转变。本文篇幅有限,我只能指出根源与转变的头几个阶段。请
36 读者原谅行文中的抽象概述。

要想观察我们的文化的总体及其特性,必须将它与其他文化相比,从远处观察。只有这样,我们才能意识到往常被视作理所当然的东西,即我们在普通论述中所熟悉的、不言而喻的基础。因此,当我们谈到“个体”时,我们同时指两个东西:我们身外的客体和一种价值。比较法迫使我们去分析与区分这两者:一方面是经验主体,它说话、思考,具有意志,即我们在一切社会里见到的人类的个体样本;另一方面是伦理生物,它独立自主,因此是非社会性的,它负载着我们的最高价值,首先

存在于有关人和社会的现代意识形态中。从这个观点看,有两种社会。最高价值体现在个体中的,我称之为**个体主义**;相反,价值存在于整体社会的,我称之为**整体主义**。

概言之,研究个体主义的起源在于弄清从整体社会的一般类型中如何产生基本上与共同概念背道而驰的新类型。这种过渡是如何发生的,我们如何想象这两种相反的领域、这两种互不相容的意识形态之间的过渡?

与印度的比较提供了一种假设。两千多年来,印度社会有两个互补的特点:一方面,社会强加给每个人一种密切的相互依存性,它取代了对我们所说的个体的强制关系;另一方面,弃绝世俗的体制又使弃绝者获得了完全的独立性。^①这个人,这位弃绝者是印度所有的宗教革新的推进者。此外,我们在古老文本中清楚地看到这种体制的起源,而且很容易就理解了。寻求最高真理的人放弃了社会生活及其束缚,以便 37 全心关注本身的进步与命运。当他回头看社会世界时,他远远地将它视作虚幻的东西,因此,对他来说,发现自我不能与基督教意义上的救赎相混同,而是解脱——对入世生活的羁绊的解脱。

弃绝者是自足的,他关心的只是自己。他的思想与现代个体主义相似,但有一个基本差异:我们生活在社会世界里,而他生活在社会世界之外。因此,我称印度弃绝者为“出世的个体”;相比之下,我们是“入世的个体”,世俗的个体,而他们是世俗外的个体。我要强调“出世的个体”这个概念,使人们注意这种奇异的人及其与社会的特殊关系。弃绝者可以孤独地隐居,也可以加入其他弃绝者的小团体,处于一位弃绝者大师的权威之下,大师代表的是一种特殊的“解脱纪律”。这种与西方隐修士的相似,或者说佛教寺院与基督教教堂的相似远远不止于此。例如,这两种宗教团体都发明了被我们称作的多数选举制。

^① 参见迪蒙:《印度宗教中的弃绝现象》(1959),HH,附录B。

我们认为重要的是弃绝社会世界者与入世者之间的鸿沟。首先，解脱之路只对弃绝世界者开放。与社会世界的间离化是个体精神发展的条件。世界生活的相对化直接来自对世界的弃绝。只有某些西方人才荒谬地认为某些弃绝者宗派试图改变社会秩序。与社会世界的相互作用采取的是其他形式，弃绝者依靠这个世界才能生存，而且他往往对入世者进行教育。从历史上看，印度所特有的整套辩证法起了作用。在此不想多说，我们只需记住在当今佛教中仍可见到的那种最初状态。宗教团体教导世俗人的仅仅是相对的伦理学：慷慨对待僧侣，避免可耻的行为。

在这一切之中，最珍贵之处在于印度的发展易于被理解，而且似乎的确十分“自然”。从这一点出发，可以作下列假设：如果个体主义是在传统的、整体主义的社会中出现，那么它会成为社会的对立面，社会的某种补充，也就是采取出世个体的形式。个体主义当初是这样在西方开始的吗？我要探讨的正是这个问题。不论表象的内容如何不同，我们在印度——出世的个体——所遇见的社会学类型，毫无疑问，在世纪之初就存在于基督教及其周围。

基督教所教导的关于人的基本观念是不容置疑的。特勒尔奇说，人是与上帝相关的个体，也就是说，人基本上是出世的个体。在进一步论述以前，我想更广泛地谈谈。我们可以认为希腊化世界，对有文化者而言，是充满了这种观念的，如果它提供的是另一种个体主义，那么基督教就不会最终在那里取胜。初看起来，我这个论点似乎与根深蒂固的观念背道而驰，其实它只是作了修改，与通常的观念相比，它能更好地将分散的大量数据汇总起来。人们普遍认为，从柏拉图和亚里士多德到希腊化时期的这个过渡中，哲学思想出现了中断（一个大缺口）^①——个体主义的突然出现。城邦曾被柏拉图和亚里士多德认为是

^① 见乔治·萨拜因：《政治思想史》，伦敦，1963年，第3版，第143页。

自足的(同前,第125页),而现在被视为自足的是个体。这个个体或被视作事实,或被伊壁鸠鲁派、犬儒派、斯多葛派视为理想。显而易见,希腊化思想的第一步是抛弃社会世界。我们可以举萨拜因的经典性论著《政治思想史》为例。我已经引用了其中的几种提法。《政治思想史》将上述三个学派视作“弃绝”(第137页)的不同变种。它们宣扬明智,而且必须弃绝世界才能成为智者。整个时期贯穿着以不同形式出现的分界线,即明智与世界、智者与沉入世俗生活的愚者之间的根本对立。第欧根尼将智者与疯子对立起来。克里西波斯认为智者死后,其灵魂比一般死者活得更久。在印度,只有弃绝者能达到真理,与此相仿,芝诺认为只有智者才知道什么是善。世俗行为,即使出自智者,也不可能是善,只是比其他行为稍好。只有价值的相对化,即我提到的印度的那种相对化,才能适应世界。

斯多葛主义的特点,从一开始便是适应社会,后来到中晚期更为显著。对后代的诠释者来说,这个特点使斯多葛主义的出世的根基模糊不清。罗马的斯多葛派在世上担任要职,塞内加被中世纪的作者视为近邻,卢梭也从他那里借取了不少东西。然而不难看出根本性分歧是始终存在的,因为自足的个体永远是原则,即使当它在世界上有所行动。斯多葛主义者应该超然,应该无动于衷,即使面对他试图缓解的痛苦,因此爱比克泰德说:“他可以叹息(与受苦人一起),只要这叹息不来自他内心。”^①

这个奇怪的特点向我们揭示,即使斯多葛主义者以与印度弃绝者不同的方式回到世界,那也只是次要的适应,从根本上说他是世界的局外人。

^① 引自埃德温·贝文(Bevan):《斯多葛派与怀疑派》,巴黎,1927年,第63页。作者指出与印度弃绝者的相似。作者大量援引《薄伽梵歌》以证明与斯多葛派关于超然的箴言的相似(第75—79页)。《薄伽梵歌》中已包含弃绝者对世界的适应。见《弃绝……》,同上,第4节。

如何理解这种哲学个体主义的起源呢？个体主义是明显的事实，因此它常常被简单地视作希腊城邦的衰败与亚历山大统治下世界的统一——希腊人与异族人或野蛮人的混杂——的后果。当然，这个史无前例的历史事件可以解释许多事情，但是，至少我认为，它无法解释作为价值的个体是如何出现，如何发展的。首先应该观察哲学本身。希腊化大师们为自己搜集了前苏格拉底因素，继承了诡辩派和在古典时期被湮没的其他思想学派，不仅如此，哲学活动，一代代思想家对理性的不断探讨，这本身就孕育了个体主义，因为如果说理性在原则上具有普遍性，那么它在实践中却是通过具体人来体现的，而且在一切事情上居于首位，这至少是不言自明的。苏格拉底之后，柏拉图和亚里士多德都承认人基本上是社会动物，而希腊化的后继者们所做的，是将脱离社会生活的智者作为最高理想。如果这就是思想演变的脉络，那么，政治上的巨变，强化境内关系的大帝国的诞生，肯定有助于这种运动。值得注意的是，在这个范畴，不应先入为主地排除印度弃绝者类型的直接或间接影响，即使数据还不够充分。

如果必须证明，在纪元初期，在知识者中间普遍存在着出世的思想，那么最好的证明就是一位名叫亚历山大的菲隆的犹太人。他向后来的护教论者指出如何使宗教信息适应于有知识的异教公众。他热情表达对隐士的静修生活的强烈爱好，他急于返回这种生活，他中断这种生活只是为了在政治上为修会服务——这一点他做得极为出色。古迪纳夫精确地指出这两种生活方式等级与犹太信仰和异教哲学等级反映在菲隆的双重政治判断中，这判断时而是公开的、护教的，时而是秘传的、希伯来式的。^①

现在回到基督教。首先我应该说我的主要导师是研究教会的历史学家兼社会学家恩斯特·特勒尔奇。他于1911年发表了巨著《教会的

^① E.R. 古迪纳夫：《介绍菲隆·朱达厄斯》，纽黑文，1940年。

社会教义与基督教团体》。该书被公认为杰作,特勒尔奇在书中表达了对“基督教教会的全部历史”^①的相对统一的观点(Ⅷ页)。如果说特勒尔奇的阐述在某几点上还可以进行补充和修改的话,那么我主要的工作是用刚才提到的比较法以求得一个更统一、更简单的整体观点,即使目前我们研究的只是这整体中的一部分。^② 42

这个内容是我们熟悉的,我只简略地谈谈几点。基督和保罗先后教导说,基督徒是“与上帝相关联的个体”,特勒尔奇说“绝对个体主义与绝对普遍主义”与上帝相关联。个体灵魂从与上帝的父子关系中得到永恒价值,在此基础上建立了人类的兄弟关系,因为基督徒相聚在基督身上,他们是基督的四肢。这种非同寻常的论点的依据是对人的世界和社会体制的超越,虽然社会体制也源于上帝。个体的无限价值同时也是世界的衰落和贬值。这是二元论,出现了张力,它是基督教的组成部分,并且将在历史上贯彻始终。

关于这一点,我再说几句。现代人很难接受真实与现实之间的张力,很难作出肯定的评价。我们有时说要“改变世界”,青年黑格尔就在最初几篇文章中表示愿意看到基督向现实世界宣战。然而,回头想一想,如果作为人的基督真正那样做了,那么其结果与基督的教诲在后世所产生的效果相比就会显得微不足道了。黑格尔成年以后曾为早年的莽撞请罪,并完全承认基督教唯心主义的丰富性,即基督教的先天张 43

① 恩斯特·特勒尔奇:《基督教教会的社会学说及其组织》,全集卷1,图宾根,1922年,阿伦,1965年。英译本:《基督教教会的社会学说》,纽约,哈帕启蒙丛书,1962年,两册(译文保留了特勒尔奇的注,更易理解,但并不全是忠实的)。本书中的援引如无特注,均来自这本著作。

② 特勒尔奇原书的总意义与此处的提法十分接近。一位深刻的社会学家本杰明·纳尔逊指出,不仅特勒尔奇,还有自黑格尔以来的19世纪及20世纪的德国大思想家都对“原始基督教的体制化”感兴趣,并以两种方式提出问题,其中之一是“一个极为入世的教派是如何产生罗马教会的?”(《韦伯、特勒尔奇、耶利内克是比较历史社会学家》,载于《社会学分析》,36—3,1975年,第229—240页)。

力。^①事实上,如果进行比较,“改变世界”的思想看来十分荒谬。我们会明白它只能出现在这样一种文明里,这个文明长期以来对上帝允诺给人的生活与人本身的真实生活进行严厉与绝对的区分。这种现代疯狂根植于所谓的十字架的荒谬性中。我记得亚历山大·科伊列在一次谈话中将基督的疯狂与佛祖的明智作了对比,但它们有共同点:专注地关心个体,这关心是与世界的贬值相连,或者不如说建立于其上。^②因此这两种宗教的确具有普遍性,也具有传道性。它们在空间和时间上
44 扩展,给无数人带来安慰。所以——如果可以进一步说的话——它们都是真实的。如果人们希望——特别是对普遍主义思想而言——人类生活还过得去,那么应保护价值,使之不受事件的伤害。

有一点是任何印度宗教都未能完全达到而在基督教中从一开始就存在的,那就是在基督中和通过基督而来的友爱以及人人平等。特勒尔奇强调说这种平等“在上帝面前纯粹地存在着”。用社会学的术语说,个体由于个人的先验性而被解放,出世的个体结成修会,修会的脚在地上,而心在天上,这也许是基督教的一种勉强过得去的说法。

特勒尔奇指出了后来发生的激进主义与保守主义的奇怪组合。最好是从等级的角度来进行观察。我们看到一系列的对立:此世与彼世、肉体与灵魂、国家与教会、旧约《圣经》与新约《圣经》,卡斯帕里称这些为“圣保罗的配对”。读者可以参阅他新近发表的论奥里格尼斯诠释的

① 《黑格尔青年时代的神学著作》,图宾根,1907年,第221—230页,327页起,法译本:《基督教精神及其命运》,巴黎,弗兰出版社,1971年。年轻的黑格尔当时充满革命热情,向往理想的城邦(同上,第163—164页,297—302页,395页)。至于黑格尔成熟的观点,参考米海尔·托伊尼松:《黑格尔关于绝对精神作为神学—政治学主张的学说》,柏林,1970年,第10—11页。

② 贬值在此处是相对的,在彼处是绝对的,但这是另一个问题。爱德华·康兹在“佛教与诺斯替”之间建立了更有限的平行关系,其依据是出世个体本身暗中分为两部分(《诺斯替教的根源》,墨西拿学术讨论会,第13—18页,1966年4月,莱登,1967年,第665页以后,特别是结论及最后的注解)。

杰作。^① 这些对立的两端显然是有等级的,虽然表面上并不明显。耶稣基督教导说应将属于恺撒的还给恺撒,属于上帝的还给上帝。这种对称只是表面的,因为我们是看在上帝的份上才屈服于恺撒的合法要求。从某种意义上讲,它所产生的距离大于干脆拒绝恺撒。俗世等级是相对化的,它从属于绝对价值。这里有一个顺序的二分法。出世的个体主义包括对俗世中权势者的认可和服从。如果我用图来表示,那就是两个同心圆圈,大圈代表与上帝相连的个体主义,小圈代表接受世界的必要性、责任和服从,即进入社会,先是异教社会,后是基督教社会,但这个社会始终是整体主义的。在这个图中,原始参照,基本定义包括了作为反题的世俗生活,出世的个体主义使社会生活中正常的整体主义处于从属地位。这个图在经济上能包含特勒尔奇所谈的后来的主要变化。最高价值将对其圈内的、对立的俗世因素施加压力。俗世生活将逐年被出世因素所传染,直到最后世界的异质完全消失。于是整个场地将归于一统,整体主义将从表象中消失,世上生活将完全符合最高价值,出世的个体将成为现代的人世个体。这便是最初布局的强大威力的历史证明。

关于基督教初期的千福年运动,我想至少该指出一点。初期基督徒生活在期待中,期待救世主立刻降临以建立上帝的王国。从这个意义上讲,这种信仰多半具有功能性,因为它帮助人们接受——至少暂时接受——一种不能直接改善他们实际境况的信仰。在当今,常常被称作**货物崇拜**的千福年运动的团体急剧增加,其情景与罗马统治下的巴勒斯坦十分相似。从社会学角度看,主要的差异恰恰在于当时的出世气氛,特别是基督教社团的出世倾向,这种倾向长期压倒了极端主义倾向,不论它来自犹太叛逆者还是末世论者,诺斯替教派还是摩尼教派。因此,早期的基督教似乎是千福年运动与超越尘世这两者的结果,而后

^① 杰拉德·卡斯帕里:《政治与诠释》中的《奥里格尼斯与两把剑》,伯克莱,加州大学出版社,1979年。

者占优势。^①

上述概要不够充分,过于简略。尽管如此,我希望它能说明一点,即初期的基督徒比我们更接近印度的弃绝者。我们生活在这个世界上,我们以为让世界适应了我们的需要,其实,反过来,我们——也? ——适应了它。这就是本文的第二点,我们将逐一探讨这种适应的几个阶段。

山上宝训中的出世信息如何影响了世界上的生活? 在体制方面,关系通过教会被建立了起来,教会可以被视作神的支撑点或桥头堡,它只是缓慢地、一步一步地扩展、统一、建立自己的帝国。然而人们还需要智力工具以便根据出世的真理来思考世界的制度。恩斯特·特勒尔奇强调指出初期教会的早期教父曾从斯多葛派那里借取自然法的概念。异教徒的“伦理自然法”到底是什么呢? 我援引他的话:“主导的理念是上帝的理念,它是普遍的、精神和物质的自然法,它统治一切事物。而且,作为世界的普遍法则,支配自然,使个体在自然与社会中具有不同立场,而且成为人身上的理性法则。这个理性承认上帝,而且与上帝成为一体……自然法一方面要求顺从自然的和谐进程和每个人在社会体系中的确指地位,另一方面要求超越这一切的内心升华、伦理—宗教自由和理性的尊严;理性既然与上帝成为一体,就不会被任何外部的或感情的事件所困扰。”

人们可能反对特勒尔奇所断定的与斯多葛主义的特殊关系这一论点,他们认为这些观念当时已经广为流传,认为菲隆及两个世纪以后的护教派也从不同的思想流派借取观念,也许借取得更多。对此,特勒尔奇^②早有回答:衍生出全部法律规章和社会组织的伦理自然法概念出

^① 埃德蒙·利奇爵士强调千禧年运动,但过于简单,视之为一种“颠覆”模式(利奇:《麦基洗德与皇帝:颠覆的圣像与正统性》,刊于《1972年皇家人类学学院记录汇编》,伦敦,1973年,第5—14页;法译本:《人的统一与其他》,第63页,注1,巴黎,伽利玛出版社,《社会科学丛书》,1980年,第223—261页)。

^② 特勒尔奇:《斯多葛教—基督教的自然与现代俗世的自然》,全集卷4,(166—191页),第173—174页。

自斯多阿^①,而教会后来正是在伦理学方面建立了自己的中世纪社会教义。“从科学角度看,这个教义相当模糊,不够完美,然而在实际中却具有极为重要的文化与社会意义,而且仿佛成为教会文明的教义。”(第173页)。只要承认斯多葛主义和教会都重视出世的思想与尘世生活相伴而来的相对化,那么,这种借取便是自然而然的了。佛祖对尘世中人的训导其实也属于同一性质:主观道德和伦理构成连结点,一方是尘世生活与社会要求,另一方是真理和绝对价值。

从公元前3世纪的斯多阿的奠基者身上可以看到后来发展的原则。对季蒂昂的芝诺——埃德温·贝文认为他是预言家而非哲学家^②——而言,使人独立于外界环境的即是善。唯一的善在于人的内心。个体的尊严与完整性来自他的意志。只要他能使自己的意志适合命运可能作出的安排,他就是安全的,不受外界的任何干扰。既然统治世界的是上帝或者自然法或者理性——因为自然成了人身上的理性——那么这就是特勒尔奇所称的**绝对自然法**。此外,智者对外界的事物及行动虽然无动于衷,却能根据它们对自然或理性的顺从程度而加以区分,认为**相对而言**,某些行动比其他行动更值得称道。世界是相对化的,某些价值,相对价值与世界相连。这便是萌芽状态中的相对自然法,它后来被教会广泛使用。与法则的这两个层次相对应的是人类的两个形象——理想状态与真实状态。前一状态是自然状态——如芝诺的理想世界和后来让比洛斯^③的乌托邦——基督徒将它与原罪以前的人的状态等同起来。

至于人的真实状态,我们知道塞内加认为制度既是人的邪恶性的产物,又是对它的补救。基督徒也持类似的看法,这其中有密切的平行

① Stoa,即芝诺讲学处的彩色柱廊。——译注

② 见第25页脚注。

③ 比德兹:《斯多葛派的世界之城与太阳之城》,比利时科学院学刊,文学类,五组,第18—19卷,第244页及以后。

性。特勒尔奇认为理性是最基本的,它可以用于现实制度,或者证明制度照顾到了道德的现状,或者谴责制度违反自然,或者借助理性来缓和或纠正制度。

奥里格尼斯反对塞尔苏斯,认为违反自然法的人为法则不配称作法则(卡斯帕里,同前书,第130页),这就是为什么基督徒拒绝崇拜皇帝或拒绝为皇帝去杀人。

特勒尔奇的著作中有一点需要补遗。他没有承认神圣王权在希腊化时期及以后的重要作用。自然法,作为“不成文”或“人化”(empsychos)的法则,是通过帝王来体现的。菲隆在这一点上是正确的。他谈到“化为肉身的、理性的法则”。教会早期教父在这一点上也是正确的。菲隆认为“古代的智者,族长们,他们的生活就代表了不成文的法则,摩西后来使之成文……法则完成于他们身上,并成为个人的”(希策尔:《论特勒尔奇》,第69页)。亚历山大的克莱芒曾说摩西是“受法则的启迪,因此是个王人(homme royal)^①,这一点是非常重要的,因为我们接触到王权的、原始的、神圣的类型,即神圣国王或国王—神父的类型,这是一种流传甚广的表象,它存在于希腊化世界中,后来又存在于拜占庭帝国中^②,我们在下文中将会谈及。

最初的教会早期教父们对社会——国家与君主、奴役、私有财产——的观点与态度往往是现代人的研究对象,但研究是分别进行的,而且从尘世内部的角度出发。如果从外部看,并且考虑到一切都是从个体与上帝的关系及随之而来的教会的博爱为依据的话,我们就能更好地理解这些早期教父们。最终目的似乎在于和世上的生活保持双重关系,因为基督徒此生所跋涉经历的世界既是障碍又是他得救的条件。

① 阿尔诺·A.T. 埃尔哈德:《从索隆到奥古斯都的政治形而上学》,图宾根,1959—1969年,三卷本,第二卷,第189页。

② F. 德沃尔尼克:《早期基督教与拜占庭的政治哲学,渊源与背景》,华盛顿,1966年,二卷本。

最好是以等级的观点来看待这一切,尘世生活并未直接遭到拒绝或否认,而仅仅是被相对化,在与上帝的结合,与注定的来世的真福相比而言是相对化了。理想的方向是朝向超验性目的,它好比是磁铁,产生一个等级场,其中会有尘世的东西。

这种等级相对化的第一个明显后果,就是世上大多数事务的大自由 50 度。这些事务本身并不重要,其重要性仅仅来自它们与目的的关系,因此,由于牧师或作者的气质各异,特别是由于情况各异,可能出现大幅度的变动。应该寻找的不是固定的标准,而是每种情况下所能容许的变动的限度。这些限度在原则上是十分清楚的:一方面世界不应简单地受到谴责——像诺斯替教派异端所做的那样;另一方面,世界也不应篡夺只属于上帝的尊严。因此,我们可以认为重要方面的变化小于其他方面的变化。

一位作者新近指出了这种柔性。卡斯帕里在研究奥里格尼斯的诠释时,出色地指出基本对立如何(我认为如此)在不同层次上,以不同形式起作用,又如何构成精神涵义网络、对应等级。^①适用于圣经诠释学的方法也可以用来解释经验的原始数据。我刚才说,世界上的事物因其与救赎的相关程度而具有不同的级别。在我们的原始资料中,这一点并未得到系统的阐述,然而至少在一点上,具有相对价值的差异应该引起重视。我在别处曾经指出,现代的世界将人与人的关系优于人与物的关系这个传统颠倒了过来。在这个问题上,初期基督徒的态度是很明确的,因为在对天国的追求中,物只能是手段或障碍,而人与人的关系涉及按照上帝形象创造的而且必然与上帝结合的主体。也许这就 51 是与现代人最明显的对比。

我们可以假定并证实,对初期的基督徒而言,在社会中——不论是国家还是奴隶制——人的从属性问题比物的永久归属权,即私人财产

^① 卡斯帕里区分四个对比维度或“参数”,其中只有一个是等级(同前书,第113—114页),但是显然等级扩至一切人。

问题更为重要。耶稣说财富是救赎的障碍,贫穷是救赎的辅助,这话是个别地对个人说的。在社会层次上,教会的古老准则是尽人皆知的,它是使用的准则,而非产权的准则。只要财产用来为大众造福,首先为穷人造福,它属于谁是无关紧要的。拉克坦斯曾说(《神圣教规》,Ⅲ,21):正义是灵魂的事,不是外界的事。特勒尔奇巧妙地说明了团体内部的爱如何导致对财富的超然态度。根据已知的情况,我们可以猜想,既然在这方面没有严格的教规,那些规模虽小但自治程度高的年轻教会可能在处理财产方面各有不同,某些教会也许在某一时期将一切财产公有,其实帮助贫困兄弟才是唯一不变的要求。

斯多葛派和其他人宣布作为理智动物的人是平等的。基督徒的平等也许植根更深,根植于人的内心,但这也是一种出世的品质。圣保罗说:“没有犹太人 or 希腊人……奴隶或自由人……男人或女人,因为你们大家在耶稣基督身上是一个人。”拉克坦斯说:“在上帝眼中,谁也不是奴隶,谁也不是主人……我们都是……上帝的孩子。”奴隶制曾是这个世界的产物,但它也标志着我们与他们之间的鸿沟,因为被我们认为是违反人类尊严原则的东西却被他们认为是世上生活所固有的矛盾,基督本人也承认这种矛盾以赎买人类,使谦卑成为人的最高美德。这些人像出世的个体一样,朝内心追求完美。这一切在奥里格尼斯诠释的“比喻”中可以看得很清楚,其中有关圣经的一切事件都以基督徒的内心生活为舞台。(卡斯帕里,同前书)

关于政治从属性,特勒尔奇的看法当然是可以改进的。他遵循卡莱尔的思想:对法律的态度受制于自然法的概念。但他却以另一种方式看待颁布法律的权力,视之为神圣。^①的确,自然法与神圣王权彼此并非各不相干。等级观点很适于这种情况。主要之处在于圣保罗:一

^① 在一部经典著作中,A.J.卡莱尔分两章谈论“自然平等与统治”和“王公的神圣权威”。R.W.和A.J.卡莱尔:《西方中世纪政治理论史》,第1卷,A.J.卡莱尔:《2世纪至9世纪》,爱丁堡和伦敦,1903年。

切权力来自上帝。然而在这个总原则的框架内,可以有限制或者矛盾。杰出的奥里格尼斯在《驳塞尔苏斯》中评价圣保罗时,写得十分中肯:

他说:“权力都来自上帝。”有人会说:什么?迫害上帝仆人的权力……也来自上帝?我简单地回答吧。上帝的赐与,法律,是为了使用,而不是为了滥用。上帝将审判那些人,他们接受了权力,却按照自己的亵渎行为而不是按照神圣法则来使用它……他(圣保罗)讲的不是迫害信仰的权力,这里应该说:“必须服从上帝而不是服从人”,他讲的只是一般的权力。(特勒尔奇,注73)

很明显,在这里,一个相对性的制度超过了限度而与绝对价值发生了冲突。

政治从属性是与基督教的最高价值相违背的,它来自原罪,在相对的自然法中得到解释。伊雷内说:“人从上帝落下(远远地)……(而且)……上帝强加给他们限制,即惧怕他人……以免他们像鱼类一样互相吞食。”稍后,昂布瓦兹对奴隶制也持同样观点,也许是因为奴隶制似乎是个人的事,而国家却是对整个教会的威胁。(值得注意的是对私有财产没有提出类似的解释,只有特殊人物约翰·克里索斯托是例外。)这里也有可能发生变化。一方面,国家和皇帝像世上的一切,都是上帝所要的。另一方面,国家之于教会好比是土地之于天空,一位坏君主可能是来自上帝的惩罚。一般来说,从阐释圣经的观点看,自基督降世以来,世上的生活就是混合体,这个混合体展开了一个过渡阶段,即从旧约中尚未被赎买的人的状态过渡到等待救世主归来以实现全部允诺的状态。(卡斯帕里,同前书,第176—177页)在此期间,上帝的王国只存在于人本身。

我们简单地回顾了最初几个世纪的教会早期教父们对社会与政治

的观点,但圣奥古斯丁则应另当别论^①。我们不但要研究公元5世纪他在皈依基督教的帝国中的作为,还应着重提出这位思想家的独特性如何更新了他所继承的观念框架。众所周知,圣奥古斯丁是以强烈而全新的思想和情感来谈论基督教的。他使圣保罗的基督教信息显示出全部深刻性及伟大性。他使基督教上升到一个前所未有的哲学高度,并且展望了未来,因为他的个人灵感与日后发展的动力及主要原则相吻合。至于他与我们的关系,我们应尊他为天才。他在著作中讲述自己如何超越人的局限性,经历过何种痛苦,付出了何等的努力,才上升到高处,我们阅读时感受很深。总之,很难恰如其分地谈论他,很难恰如其分地介绍他的广博与深刻的思想。然而,即使是在这篇短文中,也应该献给他一个神龛或者小教堂,以便在敬拜他的同时从他的真知灼见中获取教益。

奥古斯丁属于他的时代,但他预见到未来,而且确切地指出将在未来发生的事,因此他的影响,或者说他的思想谱系扩展至中世纪,甚至远远超过中世纪。我们不禁想到路德,想到冉森教派,甚至想到存在主义者。人们可能对他有所误解,这篇介绍也许有助于更好地确立他的地位,使人们更理解他。

与前辈相比,奥古斯丁缩小了自然法的作用范畴,扩大了上帝、神意的作用范畴。然而就我们眼前的主题而言,仅仅这样说是不够的。奥古斯丁引入了一个更根本的改变。他不接受神圣王权,而是使国家绝对地从属于教会,在这个新框架内,自然法只保留了有限的价值。

因此,很明显,《上帝之国》对国家作了双重论述(特勒尔奇,注73)。奥古斯丁同意西塞罗的观点,认为国家是建立在正义之上的,但

^① 我主要援引特勒尔奇的著作,但稍稍背离了他,更背离了他所依据的卡莱尔。我未能读到特勒尔奇论奥古斯丁的著作(《奥古斯丁,基督教古代文化与中世纪》慕尼黑,1915年)。其他参考书:艾蒂安·吉尔松:《圣奥古斯丁研究入门》,巴黎,1969年;彼得·布朗:《圣奥古斯丁传》,法文版译者J.-H. 马鲁,巴黎,1971年。

他强调说,不承认上帝及人与上帝的关系的所谓国家是缺乏正义的,因此不能算是国家。换言之,缺乏超验性的正义的地方不可能有正义。这是一种规范判断,原则问题(《上帝之国》,XIX,21)。这个问题后来又被提了出来。原则既定,我们怎能承认古罗马人民具有经验的实在性呢,既然在规范的意义上他们既不是人民也不是国家,我们可以承认古罗马人民聚集在某物周围,即使此物并非真正的正义。从经验论角度看,人民是具有理智的人的集合体,他们的集合是由于对某物有共同的爱,也可以说他们有共同的价值。而且,由于价值有优有劣,人民也有优有劣(《上帝之国》,XIX,24)。我不知道卡莱尔为什么说奥古斯丁对正义考虑得不够充分(175页)。一般来说,卡莱尔的评论与偏执的不理解相去不远。(同前书,164—170页) 55

我们可以更仔细地看看。在奥古斯丁以前,基督徒认为国家、世界是与教会以及人与上帝的关系相互独立的,并且具有先天的对立性,奥古斯丁要求用超越人与上帝关系的世界的观点来看待国家,这是教会的观点。这种神权政治的主张将超世的价值应用于俗世,在这方面向前走了一步。奥古斯丁在这里预告了后世的主要发展,用教皇大格列高利的话说:“让地上的王国服务于天上的王国。”(或者说成为天上王国的奴隶)(《使徒书信》,65)

这就是奥古斯丁的总态度及其彻底的革命要求的特点。使正义基督教化,就是使理性服从信仰,不仅如此,还迫使理性承认与信仰相连,也就是说将信仰视作获得无上权威的理性。这正是与上帝的内在性——超验性相对应的新的思维方式。奥古斯丁的主张看似荒唐:从信仰出发去研究哲学,将信仰——上帝的经验——作为理性思维的基础。古人可能认为这是混合,但我们可以说所有的哲学家都是这样做的,即一切哲学都是以个人经验和个人倾向或意图为依据的。从世界史的角度看,我们要承认的大事或事实就是:从此,在基督教上帝的保佑下,开始了现代纪元,我们可以把它看作是一种巨大的努力,其目的在于缩短理 56

智与经验之间最初设定的鸿沟。(我不得不承认这个巨大的现象超过了我的通常概念,迫使我使用辩术。)奥古斯丁开启了理性与经验的斗争,斗争历经千年,一再重生,千变万化,它涉及存在,它从一个层次扩展到另一个层次,最终将改变理想与现实的关系。我们就是这个斗争的产物。

这种令人吃惊的变化的后果也涉及我们所论述的狭小范围。首先是强调平等:上帝“不愿让照他的形象造出来的、被赋予以理智的生灵控制同类的生灵,除非控制没有理智的生灵;不是人在人之上,而是人在物之上,因此最初的义人是畜群的牧人而不是人中之王”。这段话几乎是斯多葛派观点,但是词汇和语气却令人想到约翰·洛克;接着便是关于罪孽的论述,它像关于自然的论述一样毫不含糊,因为,“自然地,理所当然地,奴隶被强加于罪人”,惩罚来自罪孽所违背的自然法本身(《上帝之国》,XIX,15)。一个人既成了罪孽的奴隶,也该成为人的奴隶。这适用于政治统治,也适用于奴隶制,值得注意的是这个后果对奴隶制而言是说得明明白白的,大概是因为在奴隶制下人隶属于人的现象更为明显,而且它直接违背了上帝所要求的自然的平等。这是告诉主人,57 高傲对他致命的,而谦卑对仆人是有益的。(这里可以看出社会关系中的从属性并未从原则上被否定。)

奥古斯丁对财产不感兴趣。在与多纳图派的斗争中,他只是偶然提到财产。多纳图派反对帝国政府没收他们的教会,声明他们的财产是通过劳动获得的。卡莱尔指出,这个论点就是后来洛克的观点。显然,奥古斯丁认为私有财产完全属于“人为法”(卡莱尔,同前书,第140—141页)。

我认为特勒尔奇在卡莱尔之后也没有正确评价奥古斯丁的独特思想。我想对他们所援引的段落本身提出几点看法。首先,我们知道奥古斯丁和大多数古希腊人和古罗马人一样,认为人是社会动物。他本人在社会生活中就十分合群。此外,他对等级概念也毫不陌生。在他

那里灵魂和肉体的等级十分明显,肉体具有被奥里格尼斯^①所忽视的价值与尊严。我们通过灵魂与上帝相通,因此有一个从属链,从上帝到灵魂,从灵魂到肉体。奥古斯丁在论及与国家相连的正义时,这样写道:“……人若不服侍上帝,他身上能存在多少正义呢?因为,灵魂若不服侍上帝,它就不能根据正义来指挥肉体,人的理性也无法控制灵魂中的邪恶因素。”(《上帝之国》,XIX,21;XIX,23)

然而,我们能够在奥古斯丁身上仔细探测到个体主义的微妙进展。国家是人们的集合体,他们因对价值和共同利益看法一致而聚合。这个定义来自西塞罗,但在这个译文中多了个体主义。奥古斯丁在《上帝之国》中第一次援引这个定义时,人群在国家里的一致成了上中下不同等级的人们的一致,而且被喻作音乐中不同声音的协调(《上帝之国》,II,21)。奥古斯丁没有援用集合体的说法,仿佛认为国家是由个体组成,只有教会才是组织。 58

《驳福斯图斯》(XIX,特勒尔奇,注69)中对一般称作的自然法所下的定义与拉克坦斯(特勒尔奇,同上)所赞赏的西塞罗定义十分相近,但却有微妙的区别:“永恒法则是神圣理性或神旨,它要求保存自然秩序,禁止破坏它。”这一切来自西塞罗,除了“旨意”与“自然秩序”这几个词以外。如果我没有弄错,这几个词所产生的结果是将西塞罗的自然法一分为二:一是秩序,它来自上帝;二是法则,它也来自上帝,但是由人来控制,在此,上帝的超验性和人的领域同样受到强调,我这样说是否太过分呢?

秩序和正义的情况也相类似,这两者都是用公正分配的语言下定义的。秩序(《上帝之国》,XIX,13):“一种分配权,它将相同或不不同的物体各自的位置赋予它们。”正义:“德行,它将每人的债务分配给每

^① 奥古斯丁对肉体的态度是与异教哲学家不同的。参阅玛利亚·达拉基的杰出论著:《奥古斯丁忏悔录中单称主体的出现》,《精神》杂志,1981年2月,第95—115页,特别是第99页以后。

人。”（《上帝之国》，XIX, 21）在另一篇文章中（*De Div. Quest.*, 31, 特勒尔奇, 注 73）, “正义是精神分配权, 当共同利益得到保证时, 它将每人的尊严赋予每个人”。值得注意的是, 在这里, 正义与个体相关, 它在秩序或整体（共同利益）内部运作, 但又撇开秩序或整体, 因为并没有说正义的运作服务于整体本身。

我觉得只要将这三段话对照一下便能看出某种方向, 某种为我们现代人所熟悉的方向, 即自然与人相距日远, 以及在上帝所规定的秩序下, 人的世界日益被孤立出来, 其中的人基本上被视作个体, 而且与秩序只有间接关系。

艾蒂安·吉尔松的《圣奥古斯丁研究入门》常常使读者产生类似的想法。因此, 在普罗提诺的神学和奥古斯丁的神学之间有一种细微的滑动, 从等级结构滑向稍稍实体化的等级。吉尔松指出普罗提诺所说的由太一产生的连续实体, 每个实体都稍稍低于前者, 所以组成一个有规律的递减等级, 最先是理智, 然后是灵魂。而奥古斯丁认为圣子、圣灵是与圣父平等的, 而且与圣父合而为一, 在他们下面有一段间隔, 生成与创造之间的间隔。（吉尔松, 第 143—144 页）

再回到国家的依附地位所产生的后果吧。尘世的真正财富——例如和平——是不可能脱离高等财富而被牢牢获取的。和平不是像君主所想象的那样通过战争和胜利来获取（《上帝之国》，XV, 4）。这种间离化使奥古斯丁能够冷眼观察历史上的暴行: 在大多数情况下, 国家的根源是罪恶与暴力。罗穆卢斯和该隐一样都杀死了自己的兄弟（《上帝之国》，XVIII, 2）。这使我们想到休谟。但奥古斯丁对基督教的潜在能量抱有信心, 认为教会将得到空前的发展。他反对多纳图教派的寂静主义, 提倡积极进攻和勇气。在罗马衰落后的黑暗年代里, 他的思想极为活跃, 应用普罗提诺的观点来看逐渐被历史展示的秩序。他充满一种与时代不合拍的进步感, 显得不同凡响, 他写道: “我想成为那些在进步中写作和在写作中进步的人们中之一员”（布朗, 第 419 页等）。可以说,

初期教会圣父们所主张的,仍在起作用的末世学观点,到了奥古斯丁那里,就开始变为对进步的现代信仰了(布朗,第473页及以后)。

由于奥古斯丁,西方教会走上了入世的路,与东方的姊妹教会越来越远,东方教会幸福而多疑,因在帝国内独居一隅而心满意足。

奥古斯丁曾将灵魂与肉体的结合比作骑手与坐骑的结合(《上帝之国》,XIX,3;吉尔松,第58页),灵魂本身被视作生动的真理。吉尔松还谈到奥古斯丁的幸福论(第58—59,66页)。在合理性与生活的潜在同一性中,在为这两者的和解而作的保证或神的允诺中,也许可以看到基督教在历史上所发出的中心信息,这信息使它与佛教形成绝对的对立。

最后,如果考虑到这一切:信仰与情感侵入了理性的领域,历史有了一种形式,人类的未来发出希望之光,那么,尘世生活似乎恢复了地位,仿佛正在尘世之外的光照下被赎买。

现在我们抛开教会早期教父的观点,去看看教会与国家之间的关系的变化——也算是对世界的概述吧——直至查理曼大帝于800年的登基。更确切地说,我要从这个关系中抽出重要模式,并且指出这个关系后来是如何改变的。首先,4世纪初,君士坦丁皇帝皈依基督教,不仅迫使教会更加统一,而且提出了一个可怕的问题:基督教国家将是什么样子?不论愿意与否,教会不得不面对世界。迫害结束了,教会很满意,而且它成了官方机构,享受丰厚的资助。它再不能像从前那样随意贬低国家了。 61

总之,国家朝尘世之外,朝教会迈了一步,与此同时,教会也变得更加入世。然而,国家的结构劣势仍然未变,只是更为微妙。我在上文中谈到的自由度增大了,人们可以根据不同的情况和气质来议论国家的好坏。冲突在所难免,但此后它位于教会与帝国内部。希腊化时代神圣王权的影响不可避免地要和教会自认身居首位的想法发生冲突。皇

帝与教会的摩擦,特别是与第一位主教——罗马主教——的摩擦,主要表现在教义问题上。帝王们考虑的是政治统一,坚持要作某些妥协,而教会及其大公会议,特别是教皇,却一心将教义定为正统统一的基础,因此不能容忍王公们侵犯教会的权威。一连串的教义分歧使教会不得不拟定统一的教义。这些争论最后导致对异端邪说的谴责,其中包括阿里乌斯教派教义、耶稣单性论、一神论。这些邪说主要流行在东部,在从前的亚历山大教派和安提阿教派周围。值得注意的是,大部分争论集中在这一难点上,即如何正确地设想和表达上帝和人在耶稣基督身上的结合。从基督教的全部发展史来看,这似乎正是基督教的核心,基督教的秘密,或者抽象地说,是来世和今世、出世和入世的实际过渡,即价值的化身。这个难点后来也反映在破坏圣像的运动中,在此,回教清教徒的影响也许起了激化作用(神圣是不能有图像的)。显然,阿里乌斯教派和破坏圣像运动是与帝国的政治利益相连的。不过,佩特森指出圣三位一体的教义(君士坦丁堡主教会议通过,381),实际上是为政治一神论敲起了丧钟。^①

公元5世纪,也就是教会在帝国内正式成立后两百年左右,教皇杰拉斯提出了一个论教会与皇帝关系的著名论点,这个论点后来进入了传统,而且被广泛引用。然而,现代的诠释者似乎没有公正地评价杰拉斯,往往认为杰拉斯高贵而明确的论点仅仅说明两种权力——或者不如说两种实体和职能——相互并列与合作。他们在某种程度上承认这其中包含着等级因素,然而,现代人在等级问题上缩手缩脚,很难理解或者看不出它的重要性。相反,我们的比较法有助于重建杰拉斯论点的逻辑结构并恢复其崇高地位。

杰拉斯的论点体现在两篇文章中,它们互为补充。在致皇帝的一

^① 埃里克·佩特松:《作为政治问题的一神论》,《神学论文》,慕尼黑,1951年,第25—147页,利奇将阿里乌斯教派与千福年运动联系起来。

封信中(书信,12)^①,他这样说:

尊敬的皇帝,统治这个世界的主要是两个东西:神职人员的神圣权威和帝王的权力。教士们责任重大,因为在神的审判面前,他们甚至要为帝王负责……(稍后)在神圣事物的使者面前,您应该低头服从,而且……您只有从他们那里才能得到救赎的援助。

63

这里提到的救赎显然是最高层次的考虑。请注意教士的权威和帝王的权力是有等级区别的。杰拉斯在简短的评论后又接着说:

在公共纪律方面,宗教首领们明白王权是上天赐予您的,他们本人也将服从您的法律,唯恐在世俗事务中违反您的意志。

因此,在与公共秩序有关的世俗事务中,教士隶属于帝王。现代评论家未能洞悉的,就是考虑的层次已经移位了,从救赎的高层移到了俗世事务的低层。教士们是上级,只有在低层次上他们才是下级。这里并不是简单的“关联”(莫里松)或者简单的帝王服从教士(于尔曼),而是等级的补充性^②。

我在古代印度的吠陀中,恰好遇见了同样的构型。在那里,教士们认为自己在宗教上或者在绝对意义上高于帝王,但在物质上却从属于帝王^③。他们用的词汇不同,但情况却与杰拉斯所说的完全相同。这令人感到惊奇,因为这两者的背景完全不同。就印度而言,信徒并没有统

① 拉西乌斯的文章被收入卡莱尔的上述著作,第190—191页(参阅脚注②)。译文与德沃尔尼克的译文相近,同上,II,第804—805页。

② 卡尔·F.莫里松:《西方教会(300—1140年)的传统和权威》,普林斯顿大学出版社,1969年,第101—105页;瓦尔特·于尔曼:《中世纪教皇统治的发展》,伦敦,1955年,第20页后。

③ 参考《古印度的王权概念》(特别是§3),HH,附录C。

一的团体,教士也没有统一地组织起来,而且,特别是,那里不存在个体(我谈到的弃绝者当时尚未出现)。因此,人们可以大胆地假定:那个形式,那个构型就是两种职能相互关系的逻辑模式。

杰拉斯的另一篇重要文章是《论弃绝羁绊》,它的主要意义在于解释基督对这两种职能的区别。在基督以前,“存在着——虽然是从预兆的意义上说——一些兼任帝王与教士的人”,例如麦基洗德。后来,“来了一位真正的君王和教士”,这就是他,是基督。他“考虑到人的脆弱性……用不同的职能与尊严将这两种权力分开,^①以使自己的(人民)因有益的谦虚而获救……”。只有魔鬼才模仿前基督时代将两种权力混杂在一起,所以杰拉斯说:“某些异教帝王自称为神圣的大祭司。”他指的可能是拜占庭中残留的神圣王权。此外,文章中关于体制变化的假定是完全可能的。我们有理由相信,原始的神圣王权——例如埃及法老或中国皇帝——在某些文化中分化为两个职能,就像印度一样。

谈谈这些文章的评论者的难处是很有意思的。我得挑选一下。最近的一位作者,贡加尔神父^②,认为权威/权力这种等级模式纯系偶然。的确,杰拉斯在论及分化时,只是说“两种权力”。然而,区分不是最完整地表达了杰拉斯的观点吗?此外,贡加尔神父当然有理由说(第256页)教会并不想“在俗世实现上帝之国”。和印度一样,等级在逻辑上是与权力相对立的,等级并不像后来那样想转化为权力。然而,贡加尔坚持说(第255—256页)杰拉斯并不主张王权从属于神职的“权力”,而只是在神圣事务方面帝王从属于王权,并且断言,如果说皇帝,作为信徒,是在教会里,那么,教会本身就在帝国里(他强调说)。我认为没有必要将职能及其执行者分开,这样说只会破坏杰拉斯的论证。卡莱尔

① 在这一点上,作者们引用的文本似乎走了样。我们与施瓦茨一同读《权力职能与其他》(E. 施瓦茨:《政论丛书》,巴伐利亚研究院,哲学—历史学部, N.F.10, 慕尼黑, 1934年,第14页)。

② 伊夫—M.-J. 贡加尔:《上中世纪的传道学》,巴黎,雄鹿出版社,1968年。

也以他的方式承认我们的原始资料经常忽视杰拉斯的论点(第 169 页)。帝国的顶点是皇帝。当杰拉斯说在俗世事务上,教会是在帝国里,在神圣事务上,帝国是在教会里,我们应该理解他的话。评论者们往往用后世的、迥然不同的思维模式来看待公元 500 年的提法。他们将那种表达基本对立的丰富而柔软的结构——卡斯帕里曾提醒我们注意——压缩成非此即彼,非黑即白的单面形态。据卡斯帕里说,“随着(授职)争论所导致的政治立场的固定,特别是随着经院哲学和法学的思维方式的缓慢发展,12 世纪下半叶失去了这种柔软性……强调清晰和区分而忽略了相互关系”(第 190 页)。

我们研究了一个重要的意识形态模式。杰拉斯的话不可能解决这两位主要对手之间的一切冲突,也不可能得到所有人的赞同,不论是永久还是暂时的赞同。杰拉斯之所以阐明自己的观点是因为皇帝为了抚慰主张耶稣单性说的臣民而颁布《和睦一致法》(*Henotikon*),从而引起了尖锐的危机。一般来说,东方教会的主教们并不盲目随从圣彼得的教皇,而且,皇帝首先就有自己的看法。某些现象表明在拜占庭仍然存在着希腊化时期的神圣王权的残迹(参考上文,第 32 页,脚注②),至少在皇帝本人及皇宫的习惯上是如此。有些皇帝想将教权与俗权集于一身,有时也达到了目的。在杰拉斯以前,有查士丁尼;在杰拉斯以后,有西方的查理曼大帝和奥托一世,他们以各自的方式将最高的宗教职能纳入自己的统治权。 66

自 8 世纪中叶起,教会采取了与杰拉斯学说完全相反的政策。教皇斯特凡二世在 753 年至 754 年作出了史无前例的举动。他离开罗马,越过阿尔卑斯山去拜访法兰克国王丕平,确认丕平的王权,授与他“罗马人的贵族”称号,并视他为罗马教会的保护者和盟友。五十年以后,800 年圣诞节那一天,教皇利奥三世在罗马圣彼得教堂为查理曼举行皇帝加冕礼。

从教皇的一般处境中,不难理解他们为什么采取如此激进的方针。可以说他们为形势所迫——这是卡莱尔的观点。从直接效果看,他们把背朝向拜占庭,结束了屈辱、压迫和危险,用一个近邻的、更有效的,虽不太文明但却会顺从的保护者来取代那个遥远的,虽然文明但却碍事的保护者。与此同时,他们利用这个变化要求对意大利的部分领土享有政治主权。但是后来,西方的帝王们并没有像他们想象的那样顺从。首先是查理曼大帝,他保证过教皇的政治权利,但仅仅将它视作自己统治下的某种自治,他声称自己的责任不仅是保护教会,而且是领导教会。

我认为,教皇自认具有政治职能,这一点是很重要的,而且自一开始就十分明显。索瑟教授在评论教皇与丕平的条约时说:“这在历史上是第一次:教皇以最高政治权威自居,将权力授与法兰克王国,并强调自己作为皇帝继承人的政治作用,控制在意大利的帝国领土。”教皇占有帝国在意大利的领土,此事最初没有明说,教皇使丕平以及后来的查理曼承认“罗马人共和”的“权利”与领土,但没有明确地区分私有的和公有的权利与权力,就连拉文纳的帝国总督辖区也包括在内。这是一个罗马政治实体,但我们还不能说它是教皇国。一份伪造的文件——可能是稍晚出现的——即所谓君士坦丁的赠予文书清楚地表明了教皇的意图:这第一位基督徒皇帝于315年将拉特朗宫、祖传的广阔土地赠与罗马主教,并授与他凌驾于其他主教之上的、仿佛是“世界教皇”的宗教“爵位”,此外还赋予他罗马帝国内意大利地区的统治权以及皇帝的徽章与特权。^①

我认为,这里最重要的是意识形态开始了变化,这个变化后来得到充分的发展,而且与教皇意图的成功与否无关。要求得到政治权力所内含的权利,这便使得神圣与世俗的关系发生了变化,神祈要通过教会

^① R.W. 索瑟:《中世纪的西方社会与教会》,伦敦,企鹅丛书,1970年,第60页;彼得·帕特纳:《圣彼得的土地》,伦敦,1972年,第21—23页。

来统治世界,于是教会比以往更世俗。教皇们作了**历史性**选择,废除了杰拉斯所主张的宗教职能与政治职能的**逻辑**关系而采用另一种提法。杰拉斯的等级两头政治被一种史无前例的君主制——教会君主制所取代。两个领域或两种职能合而为一,它们之间的区别从主要层次退居次要层次,仿佛只在程度上,而非在本质上,有所区别。这便是自那时以来的教权与俗权的区别。两者既然结合在一起,便可称作教会与俗世的“权力”。但即使在俗世的层面上,教权也被认为高于俗权,仿佛是高级阶段的俗权或者说达到高级威力的俗权。按照这个逻辑,教皇可以算是俗权所有者,他将俗权委托给自己的代表,即皇帝。 68

与杰拉斯相反,这里强调的是优势而抹杀了差异。我冒昧地称这种变化为等级的倒错。然而,与此同时,人们达到了一种新型的协调,旧的一致转化为新的一致,典范型的神圣王权被我们称作的皇家教权所取代。

这个新构型含义深远,后来在历史上得到发展。显然,在一般情况下,基督徒个体此后更加介入俗世。就体制而言,这个运动与先前的类似运动一样,产生了两面效果:教会更世俗化,而且,反过来,政治领域也更直接地具有了普遍主义的绝对价值的性质。可以说,它以一种崭新的方式被确认。这里我们看见一种日后变为现实的潜在性,即特殊的政治单位也可以作为绝对价值的载体而出现。这就是现代国家。它与其他政治形式没有连续性,它是经过转变的教会,因为它不是由不同的等级或职能组成,而是由个体组成——这一点黑格尔本人没有承认。^① 69

在此不可能描述——哪怕只是粗略地——将来的发展,只能简单

^① 参阅《法哲学原理》,第3部分,Ⅲ,黑格尔在1831年想到革命再起时的焦躁。《英国改革法案》,见《黑格尔政治著作》,牛津,1964年,结尾及通讯集;哈贝马斯为黑格尔《政治著作》写的跋,法兰克福, Suhrkamp, 1966年,第364—365页,特别是《法哲学》中的§258:“如果国家与市民社会混同起来……”

地说我刚才指出的滑动将引起另一些朝同一方向的滑动,而且这个长长的滑动链最后将使俗世完全合法化,同时使个体完全移入俗世之中。我们可以按照上帝的**道为肉身**的形象来看待这个转化链,将它视作基督教最初赋予出世个体与教会的价值在俗世的逐渐体现过程。

70 结论:我认为不应用我们关于个体的习惯概念来看待初期的基督徒及其文化环境,相反,应该承认他们与我们的概念迥然不同。那时,作为价值的个体被认为在确定的社会和政治组织之外和之上。出世个体与我们的入世个体形成对比。根据印度的例子,我可以断言,从传统的整体主义出发,个体主义不可能发展成别的样子,采取别的形式,而且教会史上的最初几个世纪表明了**这个古怪的东西是如何适应俗世的**。首先我指出了斯多葛派的自然法是使出世价值适应俗世伦理学的理性工具。其后我转向一个颇具代表性的方面,即政治层面。当初,国家之于教会犹如俗世之于上帝,因此教会对教会与国家关系的概念史集中于关系的变化,即作为价值载体的出世个体与俗世的关系的变化。皇帝与帝国先后归顺基督教,使教会与国家的关系更为密切,于是杰拉斯提出一种逻辑模式,即我们称作的等级两头政治。然而这个真实的模式不应掩饰一个事实,即它与个体主义毫无关系——正如印度的例子所表明的。后来,到了8世纪,出现了戏剧性变化。教皇们作了历史性选择,与拜占庭决裂,自命在西方拥有最高的俗教。由于他们处境艰难,不得不做出这个影响深远的举动。然而此举并不能完全用处境来解释。这其中有一种基本而微妙的意识形态的滑动。教会想直接或间接地统治世界,这表明基督徒个体在空前的程度上介入了世界。教会后来继续朝这个方向走,然而这一步是决定性的,特别是对未来的政治发展而言。以上就是出世个体向入世个体转变的几个阶段。

值得深思的主要一点是:教会使俗世严格地从属于先验价值,久而久之,导致了俗世的人性化。

加尔文

本文的缺点在于只停止在 8 世纪。如果能谈谈后来的发展——直到宗教改革,那么论证会更有力量。但目前我无力这样做。为了稍稍弥补这个缺点,我想简单探讨一下以加尔文为代表的这个过程的最后阶段。^①我以特勒尔奇的阐释为基础,试图指出以另一种语言再作阐释是有益的。^② 71

为什么说加尔文标志着这个过程的结尾呢?加尔文死后,这个总趋势仍然在继续。在教派纷争中,在启蒙时期及以后,入世个体仍然在发展,然而从我们的观点,即从个体、教会与俗世的关系的观点看,加尔文标志着结尾,因为加尔文的教会是教会所能采取的——除非消失——最后形式。此外,在说到加尔文时,我想到的是在加尔文身上达到顶点——从我们的观点看——的宗教改革。加尔文以路德为基点,他只想说明和解释路德的立场并得出逻辑结论。为了简单扼要,在此不打算谈论路德学说本身,只探讨加尔文身上所预先假定的路德的论点,至于其他的路德论点,或是被加尔文超越,或是被他取代,我们不准备讨论。

我们的论点很简单。我们着重研究的等级二分法结束了。在加尔文的神权政治中,个体主义一直容忍的敌对的俗世因素消失了。场地完全统一。个体现在在俗世里,个体价值在统治,不受任何限制。我们 72

① 我在以后再作完整的说明。

② 这篇结尾其实只是对特勒尔奇文本的练习。我之所以没有参考更广泛的资料,是因为根据某些外行的评论——例如在特勒尔奇所援引的舒瓦齐的著作中或者加尔文本人的《纲要》中——提出的问题得到的是同样的回答:不存在需要从另一角度或以另一方式来观察的阴影和角落,轮廓很清楚,不会产生谬误。加尔文的断然自信使人有几分不安。在这一点上,他和对待其他问题一样,完全是现代人:丰富的、复杂的、流动的结构世界已被排除。

面对的是入世个体。

其实,承认这个事实并非新发现。特勒尔奇在论加尔文那一章中,每页书都谈到这一点,不过所用的语言稍有不同。特勒尔奇在书的开始,在论圣保罗那一章的结尾,就已经提醒读者注意这种统一(第81—82页):“简单地将既定条件和理想愿望并列的原则,换言之,保守主义与激进主义的混杂,后来被加尔文学说打破了。”

时势提供了选择的可能性。在统一以后,或者是由精神统率全部生活——如加尔文所言,或者是由物质生活统率精神生活。由选择所决定的平平的连续取代了等级二元论。

加尔文自以为在继承路德,其实他的教义迥然不同,这是由于他个人的性格或气质所致。正如特勒尔奇所言,加尔文对上帝的概念十分奇特,这与他本人的倾向十分吻合。他将个人的深刻思考投射向四方。他没有静修者的气质,而是一位勇于行动的、严格的思想家。的确,他是作为经过考验的政治家来统治日内瓦的,他身上有一种严守教法的倾向。他喜欢发布条规,而且让自己与他人遵守。他强烈地要求在俗世行动,而且用严密的推理驳斥那些妨碍他行动的成见。

73 加尔文的个人气质说明了他教义中三个紧密相联的概念:将上帝视作意志,灵魂得救是预先决定的,基督教国是个体意志的目的。

对加尔文而言,上帝基本上就是意志和威严。这意味着距离。上帝比以前更遥远。路德曾将上帝赶出俗世,排斥天主教教会中已形成体制的中介性,^①因为在天主教教会中,代表天主的是作为中介的杰出人物(教会的显贵、拥有圣事权的神父、为高级类型的生活作奉献的僧侣)。路德认为信仰、爱,以及一定程度的理性能使个体意识达到上帝。

^① 思想史似乎忽视了这一点。德国哲学家后来似乎不能接受这种超验性。卡尔·巴特认为上帝与人没有接触点,幸好柯兰·莫里斯持反对意见,认为在圣贝尔纳身上有上帝,并赞成西都修道会“在人身上并通过人发现上帝”的努力(《个体的发现,1050—1200年》,伦敦,1972年,第163页)。

但是到了加尔文那里,爱退居次要,理性只适用于俗世,同时,他心中的上帝是意志的典型,这间接地表明人本身也是意志,不仅如此,个体得到了强烈的表现,或是与理性对立,或是高于理性。从圣奥古斯丁到现代德国哲学,在基督教文明的整个历史上,强调意志是一个中心问题,且不谈一般的自由以及与唯名论的关系(奥卡姆)。

灵魂归宿预定论的教义戏剧性地表明了意志的至高权力。最初,路德否定了用善行求救赎的论点,路德的目的是摧毁天主教的体制、教会的仪式主义及其对个体的统治。路德认为,要得到救赎只能靠信仰而不是靠善行。他说到这里就打住了,给个体的自由留有余地。加尔文则走得更远,他严密而无情地论证在万能的上帝面前,人是完全无能的。初一看,人们会以为这不是个体主义的进步,而是对个体主义的限制。特勒尔奇认为加尔文学说是个体主义的特殊形式,而不是强化的个体主义。但我想指出在个体与俗世的关系上的确有强化的现象。 74

不可测知的上帝意志使某些人获得神恩,成为选民,又对其他人施行永罚。选民的任务是在俗世颂扬上帝,而对这项任务的忠实性是选民的标志及唯一证明。因此,选民永不懈怠地执行上帝的意志。他绝对从属于上帝,但是,在努力实现上帝意图的同时,他也参与上帝。我试图在加尔文的思想与价值的构型中抓住既从属上帝又自我颂扬的复杂性。在这一层次上,即在选民的意识中,我们找到了我们所熟悉的等级二分法。特勒尔奇提醒我们不要把加尔文学说视作毫无节制的、爆炸的个体主义。的确,在加尔文学说中,占中心地位的是神恩,挑选选民的神恩,加尔文不需要人的自由。他认为“当人在上帝的律法前低头时,不管是出于自愿还是被迫,他维护了上帝的荣耀”(特勒尔奇引自舒瓦齐,注330)。这里出现了入世的个体主义及其固有的困难,选民对神恩的隶属就是使这个决定性过渡合法化的**必要条件**。

在此以前,个体被迫将俗世看作对立因素,看作另一个,他无法消灭这个消灭不了的俗世,只能使它隶属于自己,将它并入。在加尔文学

75 说中,这个限制已不存在,代之而起的是对神旨的特殊隶属。如果这就是特勒尔奇和韦伯所称作的“入世的禁欲主义”的起源的话,那我们可以倒过来称它为禁欲的入世主义或有条件的入世主义。^①

我们也可以将加尔文对上帝的积极参与和路德所主张的传统的静修参与作对比。我们不再用来世这个避难所来好好歹歹地对付俗世的缺憾,而是在俗世的行动中由我们自己来体现来世。这种现代人为主义的模式十分重要:有计划地把外来的价值强加给俗世的事物。被强加的价值并不来自我们对世界的从属性,也不来自世界的和谐或我们与世界的和谐,它根植于我们与世界的混杂:将我们的意志等同于上帝的意志(笛卡尔:人将成为“自然的主人与拥有者”)。应用于世界的意志,追求的目的,意志的深刻动机或动力,它们都是毫不相干的,换言之,它们是在俗世之外,而现在这种出世性集中于个体意志中。这正好符合滕尼斯对自发意志与独断意志(naturwille, kürwille)的区分。我们76 看到这种独断(willkür)来自何处。我认为韦伯所称的现代人的合理性中就暗藏着这一点。

此外,加尔文的这个观点使我们能够对至今采用的范例进行纠正和深化。如果说出世性现在集中于个体意志中,那么,作为人类历史上特殊现象的现代人为主义,只能是基督徒出世个体主义的遥远的历史后果,而我们所称作的“入世个体”,在它本身的内部结构中隐藏着一个未被发现,但却重要的出世性因素。因此,这两种个体主义之间有巨大

^① 马克斯·韦伯在1910年曾说过类似的话,那是在特勒尔奇关于自然法的讲座后的一次讨论中。韦伯将“摒弃俗世的不同形式的宗教情感”与“加尔文的宗教情感——它认为在成功(在确定的有秩序的世界上的)的自我考验中能成为上帝的儿女”相对立,他还将俄罗斯东方教会所特有的非宇宙爱的“修会”与“社会”或“以自我中心为基础的社会结构组织”对立起来。(《马克斯·韦伯论教会、宗派与神秘主义》,见纳尔逊:《社会学分析》,34—2,1973年,第148页。)

本杰明·纳尔逊还在另一处说,入世的神秘主义要求得到明确的认可,但韦伯和特勒尔奇做得不够(《社会学分析》,36—3,1975年,第236页,参考上文第27页脚注^①),这似乎证明这里强调的是入世主义而非禁欲主义。

的连续性,这是我们最初未曾想到的,其结果是假定中的从传统的整体主义向现代个体主义的直接过渡不仅不可信,而且不可能。^①

在加尔文那里,向入世个体的过渡,或者说向入世性的归顺,产生了明显的伴随物。人们注意到神秘因素与情感因素的减退,它们在加尔文的著作中并未完全消失,但是在他的学说中却消失得无影无踪。就连**赎罪**也被置于冷冷的教法观点之下,被视作冒犯上帝荣耀后的赔罪。基督(而不是教皇)是教会的首领,是基督徒生活的范例,是证实旧约的印章。基督亲自的教诲不适于管理基督教的地上之国,山上宝训被十诫掩盖了。上帝与教会的契约重现了旧日上帝与以色列的契约。舒瓦齐强调路德的“基督权力”过渡成了加尔文的“法律权力”或“逻辑权力”。

77

与出世性相对应的特点也大都失去效力,消失了。人们很久以来就不像从前那样急切地盼望救世主归来。可以说上帝的王国现在是靠选民们在地上一一点一点地建成。对于那些与现有的人和机构进行不懈斗争的人们来说,自然状态或无罪状态、绝对自然法与相对自然法的区别,都是毫无意义的。

这里提出了一个问题:我们真正认为个体主义的价值在统率一切,既无矛盾也无限制吗?初看起来,似乎并非如此。加尔文保留了中世纪的思想,即教会应统治国家(或国家的政治管理),而且,首先是他将教会与整个社会等同起来。特勒尔奇仔细地指出了这一点:虽然加尔文学说的许多特点倾向于宗派,而且不论宗派或“自由教会”将来如何发展,加尔文始终坚信应由教会来控制整个社会共同体内部的一切事

^① 我们最初范例的两部分是分别引入的,似乎相互矛盾。简单地说:整体主义/个体主义的区分是以入世个体主义为前提,但在入世/出世的区分中,出世端并不与整体主义相对立(至少不像入世端那样)。事实上,出世个体主义在等级上与整体主义对立,它高于社会,不触及社会,而入世个体主义则否定或摧毁整体主义社会并取而代之(或有意于此)。我们刚才所见到的这两种类型的连续性,特别是在加尔文身上,加强了它们的一致,表现了它们的细微差异。因此最初的范例得到了证实。

务,而且他的确对日内瓦实行了严格控制。因此有人以为整体主义并未销声匿迹,个体主义像从前一样,在某种程度上不得不被社会生活的必然需要所抵消。特勒尔奇解释说事实并非如此:“共同体的思想并不像在路德教会中那样由教会与神恩的概念发展而来,相反,它来自产生
78 个体独立性的同一原则——维护挑选及使之见效的伦理责任——及抽象的圣经主义”(第 625—626 页)。

特勒尔奇引用施内肯伯格(注 320)的话:“并不是教会使信徒成为现在的样子,而是信徒使教会成为现在的样子。”他又接着说:“教会的概念处于灵魂归宿预定论的框架内。”总之,通过灵魂归宿预定论,个体走到了教会前面,这是一个根本性的变化。我们能更好地理解它,如果想到了这一点,即路德在对教会的概念保持不变——他自以为如此——的同时却抽去了它的基本核心。教会当时仿佛是神恩或救赎的机构(Heilsanstalt),而加尔文的灵魂归宿预定论连教会的这种尊严也夺去了,如果不是在原则上,至少在事实上如此。教会不再仅仅是纪律工具,管理个体(包括选民和被摒弃者,因为这两者在实际中难以区分)和政治。更准确地说,这是一个圣化的机构(Heiligungsanstalt),它在国家生活基督教化方面十分有效。全部生活,无论是教会、家庭、国家、社会、经济、私人或公共关系,都必须与教会牧师所传达的圣灵与圣经一致(间或由有在俗教徒参加的教务会议认可)。实际上教会现在成了工具,选民们通过它来统治被摒弃者,完成颂扬上帝的任务。教会仍保持古代教会的某些方面,与宗派有所区别,但与此同时,它实际上已成为由个体组成的结合体(见第 52 页脚注①)。

总之,加尔文认为,无论是在教会还是在社会或共同体,共和国或日内瓦城——这两者的成员是一致的——都不存在对个体主义价值的应用强加限制的整体主义性原则。加尔文只知道需以恰当方式解决的缺陷、阻力或障碍,还有为选民活动——即颂扬上帝——提供的统
79 一场地。

我没有忘记这篇文章在时间上的大段跳跃,但我还想冒昧地作一个暂时的小结。加尔文使包含国家的教会作为整体主义体制消灭了。

然而,如果没有教会几个世纪来的活动,加尔文进行的改革或我所称的革命——意识形态场地的统一及个体向俗世的归顺——是不可能实现的。显然,在宗教改革以前,教会是这种变化的主要促进者,它在出世个体与俗世——即社会和帝国或国家——之间充当积极的中间人。

因此,原则上我们可以用另一种更确切的模式来替代最初的模式。但我只能作大致的描叙。在包含性价值——出世个体——与俗世的要求与顺从之间,必须放上教会。在多少世纪里,教会一直活跃在两条战线上,它与政治机构对立,而且,粗略地说,也与个体对立。它在这两方面都壮大了,一方面,它使帝国从属于自己,至少在原则上如此,另一方面,它通过格列高利改革,特别是关于圣事(包括忏悔)的教义获得了某些职能和能力,为一般信徒开辟了救赎之路。但是后来,在宗教改革中,个体却收回了这条路。路德和加尔文攻击教会,首先是因为他们认为它是救赎机构。他们结束了教会在宗教上设立的分工,因为与上帝关联的个体是自足的。他们接受了,至少加尔文明确地接受了教会在政治方面获取的统一。

由于这种双重态度,加尔文的人世个体主义一下子就占领了已经由教会在很大程度上统一的场地。宗教改革摘取了在教会里成熟的果实。

在总体进程的连续性中,宗教改革是一次骤变,其特点是在明确层 80
面上的大转变:教会曾是出世因素的桥头堡,并证明过世界,但现在它
却受到谴责,仿佛在此期间已成为俗世机构。 81

2

起源(二)

13 世纪以来的政治范畴与国家^①

导 言

本文探讨的是现代的个人概念,其研究范围与 20 世纪初马克斯·韦伯所推荐的范围相比缩小得多。^② 本文就根源与目的而言是比较性的。“个人主义”、“原子主义”、“现世主义”等词常常被用来表明现代社会与传统型社会的区别。将种姓社会与现代西方社会对比已是老生常谈。一方面的重点是自由和平等,另一方面的重点是相互依赖与等级。我们可以举出一对对的对立面:稳定对多变性,授与对实现,等等。我们不妨想想,这些不同的社会,它们在实践中真如各自的社会理

① 本文发表于 1965 年,标志着这项研究的开始。因此最初的标题很笼统:《对个人的现代概念·试论其起源及与其共生的体制》,见《对印度社会学的贡献》,Ⅷ,1965 年 10 月。法文本发表在《精神》上,1978 年 2 月:《对个人的现代概念·试论其起源并联系 13 世纪以来的政治与国家的概念》。

② “(个人主义)一词包含很多不同性质的概念(……),再次(在布尔克哈特之后)对这些概念进行彻底分析对科学将十分有益”(《新教伦理与资本主义精神》,巴黎,普隆出版社,1964 年,第 122 页,注 23)。

论——言明或不言明的——所说的那样悬殊吗？我一有机会就要说，82
西方社会并非对种姓社会所保持的态度甚至思想完全一无所知。然而我们要研究的仅仅是概念，占主导地位的概念。我们力图更精确地描述与传统印度相比较的西方意识形态的框架。

我们自己的政治理论中也有对立面，在古代（以及某些现代）的理论中，（社会及）政治整体居首位，而在现代理论中，个体人的权利居首位并决定良好的政治体制的性质。我们可以同意韦尔东的主张，将以柏拉图的“理想国”为代表——它令人想到印度的种姓理论或印欧的社会职能三等分学说——的“有机的”理论或者黑格尔的国家学说与“机械的”理论^①——如社会契约论及洛克的政治托管^②理论——相对立。要区分它们就必须考虑得到基本增值的最初或主要的概念是什么，83
是社会或政治的整体还是基本的人的个体。根据情况，我们称之为“整体主义”和“个体主义”。这就必须区分“个体”一词的两种意义。

（1）语言、思想、意志的**经验**主体，不可分割的人类样本，存在于所有的社会；

（2）独立、自主，因而非社会（基本上）的**伦理**生物，首先存在于我们关于人和社会的现代意识形态中。

① T.D. 韦尔东：《国家与道德》，伦敦，1946年。卡尔·波普也将“开放的”社会与“封闭的”社会对立起来（《开放的社会及其敌人》，伦敦，1945年，两卷本；法文版：《开放的社会及其敌人》，巴黎，瑟伊出版社，1979年）。本文的方向稍有区别，探讨的是社会学的古典范畴（滕尼斯的“共同体”和“社会”以及涂尔干的机械的与有机的分工）。韦尔东和涂尔干用同样词汇时，意思并不矛盾，因为它们属于不同的层次，而且表面的倒错表示了一种互补关系。现代社会将“有机的”分工以及事实上人与人的相互依赖发展到空前的高度，同时也在道义与政治上肯定了个体人的独立与自足，并优先采用了有关国家的“机械的”（个体主义的）理论。个体在意识形态上的被肯定在事实上被伴之以程度极高的相互依赖（见 HAE I，第 195 页及注 10）。我们可以说这种不同层次的交错配列总是与意识形态的分化相伴而行。因此可以将涂尔干纳入滕尼斯（和韦尔东），而不是相反。

② 托管：信任某人，使之成为财产或权力的合法所有者，以便他为了另一人的利益而使用它们（《简明牛津词典》）。

我们的问题是要抓住第二种意义上的个体的组成与发展的阶段，以中世纪为起点——初看之下它更接近传统型整体主义社会而不像现代型个体主义社会。

如此规模的调查是可行的吗？调查者不会被指责为无力胜任和妄自尊大吧？我发觉菲吉斯、吉厄克、埃利·阿莱维等公认的权威已经就历史发展中的不同时期及面貌回答了我们某些问题。因此我就可以将专家们的中心主题或主要结论相互联系起来，必要时加以补充，提出一个全貌，当然不够完整，但在目前阶段是有用的。

托马斯·阿奎那和纪尧姆·德·奥卡姆

我们可以从托马斯·阿奎那说起，他体现了基督教启示和亚里士多德哲学的结合。这两者结合得十分紧密，但我们仍然能分辨出来：在宗教、信仰与神恩层面上，每个人都是一个活着的**整体**，是与其创造者及原型直接关联的私人个体，相反，在俗世体制层面上，每个人都是**共同体**的成员，是社会肢体的一部分。一方面是人的自足，其根据是被显露的最高价值，与俗世关系相反，人与上帝亲密无间。另一方面，俗世共同体在亚里士多德的帮助下被合法化，而具有理性机构的次要价值与早先的教义发生矛盾，因为在早先的教义中，理性机构仅仅是对原罪的必要补救。^①

Universitas——即社会是整体，活着的人们仅是部分——的概念显然属于社会的传统观念（但它被包括在基督教个体主义之中，见 HAE I，第 24 页）。从这个阶段开始，这个概念逐渐弱化，而另一概念，societas 即纯粹的组合的概念日益发展。我们只打算探讨这个变化过程中的部

^① 可以说这是老生常谈。这一点恩斯特·卡西尔讲得很清楚，《国家的神话》，纽黑文，1946 年，IX 章；可参阅米歇尔·维耶：《现代法学思想的形成》，《方济各会教义与法学》（法学史与法学哲学），巴黎，法学教材，1963 年，油印本。

分阶段。

纪尧姆·德·奥卡姆是 14 世纪前半叶著名的方济各会神学院修士,可以算是现代精神状态的预言家。初一看他似乎在复古,因为他反对世俗修会的合法化,主张回到教会早期教父们关于启示的唯我独尊的阐释(两个世纪以后,路德也同样求助于圣奥古斯丁以反对亚里士多德)。但是奥卡姆却针对圣托马斯的现实主义系统地阐释了唯名论,他是法学上实证主义及主观主义的奠基人,而这一切标志着个体主义的大举进攻,下文我们将看到这一点。^①

托马斯·阿奎那认为,彼得或保罗这些个人是“一级实体”,即第一类自足的实体,而“共相”,如类型或种类、类别或级别的人也的确独立存在,被称作“二级实体”。^② 奥卡姆像在他之前的邓斯·司各脱一样抨击这种观点,而且更为精确。他是逻辑学专家,自认继承亚里士多德,他主张对事物(res)及符号、语言、共相进行严格的区分:“从定义上看,事物只能是‘简单的’、‘孤立的’、‘单独的’;存在,就是独一无二,与众不同……在彼得身上,除了彼得,别无他物,没有任何‘实际上’,或‘表面上’有别于彼得的东西。动物或人,动物性或人性,不是事物,不是存在”(维耶,同上,第 206 页)。圣托马斯的所谓“二级实体”,是不存在的。用今天的话来说,就是不应该使类别或思想物化。奥卡姆在与教皇的论战中,甚至说所谓“方济各会”是不存在的,存在的只是分散在欧洲各处的方济各会修士。^③ 笼统的称呼在经验论的现实中具有一定的基

^① 下文是对维耶的简单摘要,同前书,第 147—275 页。

^② 同上,第 204 页:“外界并非是一堆混乱的原子,并非是一堆个体;外界本身有其秩序与级别,每个人排列在其中(“形式因”),也有其本质(“目的因”);在个体之间与个体之上有一整套关系,这一切都客观地存在,不以发现它们的智力为转移。”

^③ 可以看出,奥卡姆是现代盎格鲁—撒克逊人的精神祖先。吉厄克与其出色的翻译者欧内斯特·巴尔克在某一点上出现了典型的分歧。吉厄克:“朝向‘真实’的目光在一个民族稳定和具有生命力的生存统一体中看到的只是表象而非实体,并且摒弃将这统一体提升为人的做法,斥之为‘法律上的杜撰’”。巴尔克(在注中)说:“读者完全可能赞成这个‘朝向真实的目光’,从而怀疑吉厄克所称作的民族生存统一体是否是像存在或

础,但它们本身毫无意义,只是对真正实体的不完善与不完整的认识,我们可以称真正实体为个体实体。

由此得出的最重要的结果就是我们不能从我们使用的统称中得出规范的结论。从理想状态中归纳出的自然法是不存在的。真正的法则是由上帝或获得上帝准许的人来制定,即实证法则,除它之外没有别的东西。首先,被自身以外的东西所限制,这违背了上帝的“绝对权力”,我们将看到人类的组织往往援引上帝的权力。从最基本一点看,法则表现的原是人类精神在自然中发现的秩序,现在它却全部表现了立法者的“权力”或“意志”。此外,法学曾被视为代表了社会生物之间的正确关系,现在却成为对个体权力的认可。奥卡姆因此是法学“主观理论”——实际上是现代法学理论——的奠基人。^①

人那样的实体。我们可以说,一个民族的生存统一体是无数人共同内容的统一体,或共同目的的统一体,而不是群体人或集体人的统一体”(同前书,第47页,LXXXI及以后。巴尔克的译文发表于1934年,即希特勒上台一年以后。当时的事件可能使他更采取保留态度)。

① 这一点当然与奥卡姆在法学上的唯名论和实证主义相吻合,但他是通过间接的方式达到这些结论的。这很有趣,极富教益,因为他不是法学家而是逻辑学家。教皇和方济各会修士们之间的论战使他系统地研究法学。方济各修会的奠基人方济各曾将贫穷奉为信条,但修会后来十分富裕,于是教皇们决定迫使修会接受它实际享有的财产权。奥卡姆关于法则与法学的新定义所针对的正是教皇的政策,以阻止方济各会修士违背奠基人的意旨而陷于俗世事务。

“他热爱基督徒与方济各会修士的生活,将这种爱投入财产权的理论之中,因此他从僧侣的角度出发贬低财产权,这仅仅是为了使僧侣们拒绝财产权”(维耶,同前书,第257页)。

奥卡姆的意图是压缩法律范围,但同时使之独立,并且由于他的个体主义与实证主义,使法律范围比以前任何时候都更加绝对化,更具有强制性。与简单的使用权相对立的是对物体的权利,它的特点是得到认可,即得到法庭的承认。“权利就是被实证法承认的权力。”这就是这位宣扬贫穷者的话,他宣告了私有财产的世纪即将到来。有人会反驳说现代的私有财产概念来自罗马法,其实很可能是罗马法的现代阐释者加进去的,这是这位作者后来的断定,它虽然没有得到罗马法专家们的一致认可,但对社会学家却富有启示(同上,第230页及以后)。

不可能认为奥卡姆对法学的现代发展产生过直接影响,因为他的法学著作并未广为人知。然而他的全部著作含义深远。他一方面谈到唯名论,另一方面又谈到法学的实证主义与主观主义,这就标志着个体在哲学与法学中的诞生。既然除了个人以外,不存在任何本体上真实的东西,既然“权利”概念不是与自然和社会类型相连,而是与个人相连,那么这个个人就成了现代意义上的个体。这种变化的一个直接后果就是对“权力”(potestas)概念的重视,权力表现为与秩序和等级的传统思想相等同的现代功能。值得注意的是,在当代政治理论中如此重要又如此隐秘的权力概念自个体主义纪元一开始就出现了。奥卡姆并未确切地谈到政治,但他表达了人民主权和政治契约的概念。^① 88

一般说来,而且就实实在在的社会而言,共同体的概念再无法存在了,它被个体自由所取代。奥卡姆将这种自由从神秘生活扩展到社会生活。至少在不言明的情况下,我们舍共同性而取社会。这是第一次坚决而具有决定性的变化,其宗教根源是一目了然的。

从教会的至高权力到政治主权(14—16 世纪)

J.W. 菲吉斯在 1900 年就现代国家的诞生作过一系列讲座,其主要论点至今未引起异议。这些讲座给我提供了极为珍贵、无法替代的材料,使我能顺利地进行与印度的比较。菲吉斯在教皇的文献中找到了君权神授理论的根源。在《论自热尔松至格劳秀斯的政治思想》中,他指出了政治思想在中世纪思想中的根源,并且描叙了使政治思想获得

^① 当时人们援引王权法:“君主的喜爱具有法律效力,因为按照王权法……人民将指挥权与权力让与了君主”(同上,第 223 页;参考菲吉斯:《论自热尔松至格劳秀斯的政治思想,1414—1625 年》,牛津,1907 年,引文取自哈珀火炬丛书,纽约,1960 年,第 25—26 页),同样,立法权也被视作权力的转移,“致使全部法律是由个体权力组成”(维耶,同前书,第 258 页)。菲吉斯出于宗教感情而认为自己“深入到中世纪世界的精神之中,而不是仅仅记录外界事件”(关于方法,菲吉斯,同前书,第 35—36 页)。

解放的革命,换句话说,即现代国家理论的诞生。^①

89 该书原则上是以 1414 年的康斯坦茨会议为起点,实际上我们可以将 14 世纪初作为起点,因为作者在导言中描叙的是中世纪的概况,并且谈及 14 世纪的作者。他强调该书的三个内容:中世纪教会的至高权力导致国家至高权力的革命以及这种转变中隐蔽的连续性。我主要谈谈前两个方面。

如果将中世纪的基督教状况与传统的印度教状况作比较,出现的第一个问题就是:印度的婆罗门满足于精神上的至高权力,而西方教会却还要施展世俗权力,而且是通过教会的首领——教皇——来完成的。粗粗一看,中世纪似乎存在着双重世俗权威,而且,既然精神机构也拥有世俗权力,那么俗世裁判权大概也拥有某种优势了。菲吉斯的中心论点与上述假定相对立,它使我们更接近印度的情况:

在中世纪,教会不是一个国家,它就是国家;国家或毋宁说在世俗权威(因为当时不承认有分离的社会)仅仅是教会的治安部门。教会从罗马帝国借取了关于最高权威的绝对与普遍权限的理论,并加以发展,使之成为教皇享有全权的理论。教皇成为法律的最高颁布者荣誉——包括帝王荣誉——的泉源、俗世权力的唯一合法根据、宗教修会与大学学位的合法(至少是实际上的)奠基人、各民族之间的最高“审判和离间者者”、国际法的捍卫者、基督徒的复仇者(菲吉斯,同前书,第 5 页)。

上述第一句话,我用的是黑体,以强调它的两层意义。首先,教会或者普遍的基督教包括所有的个别机构,它是唯一的社会,现代意义上的总体社会;其次,这个普遍的基督徒共同体通过其精神等级承担着权

^① 菲吉斯出于宗教感情而认为自己“深入到中世纪世界的精神之中,而不是仅仅记录外界事件”(关于方法,菲吉斯,同前书,第 35—36 页)。

力,我们可以称之为政治权力,即使这权力或全部或部分委托给了世俗机构。上述第一点,即总体社会的边界取决于最高价值,在印度也有表现,但第二点则与印度稍有不同,虽然在世俗机构从属于精神机构这个方面有些类似。 90

还应该看看细微的变化。自最初几个世纪以来,教会享有至高权力的理论并非持久不变也并非毫无阻力。在上段引文中,菲吉斯说这种至高权力得到“发展”。他在《君权神授》(第三章)中说得更明白。教皇的全权是由英诺森三世(1198—1216年)宣布的。从1080年左右格列高利七世与皇帝亨利四世的斗争,直到1302年卜尼法斯八世的绝对主义的教谕,教皇的这种教义得到了发展。某些作者认为,以教会或教皇为一方,以世俗或帝王为另一方,这两种原则或权力之间的关系直到11世纪最后二十几年才精确地制定下来。^①

现代精神倾向于把自那时起日益精确与专横的教皇意图看作是教皇与皇帝之间日益加剧的敌对性的表现形式,甚至认为这是因为皇帝对教皇的意图越来越不满意。教皇的教义当时引起了自己的对立面,皇帝也有自己的对立面。但是,必须承认,在当时思想的总倾向下,在神学家们——他们都站在教会一边——的影响下,面对结构严密的相反教义,这种世俗教义并不过分引人注目。它只得到一部分法学家的支持。吉厄克在其经典论著^②中明白无误地说到这一点。奥卡姆和帕多瓦的马西利乌斯是14世纪的帝国捍卫者。从根本上看,帝国的拥护者们并不否认教会的至高权力,也不否认教会在自己的领域内享有独立和自治,但他们拥护教会初期的教义,认为神和王权是由上帝亲手创立的两个相互独立的范畴,两种应相互协调的权力。他们反对教会对俗权与皇帝的企图:教会只该负责精神生活。但法学家们试图将这两 91

① 让·里维埃尔:《美男子腓力普时期教会与国家的问题》,卢汶,1962年,导言。

② 吉厄克:《中世纪的政治理论》,牛津,1900年,第7页及以后,第16—18,20—21页(英译者:F.W.梅特兰)。

种权力统一,以实现当时的普遍理想,即“趋向大一统”,这种做法显示了他们的弱点。他们有时提出与印度教相似的设想,即在精神生活上国家应从属于教会,在俗世生活中,教会应从属于国家。^①因此我们可以得出结论说,菲吉斯所归纳的教皇教义,虽然发展得较晚,却是中世纪最严密并占主导地位的教义。的确,它是被公认的教会优势所产生的必然结果,它表达的是实际命令形式下的优势。在这一点上,吉厄克基本上与菲吉斯一致,他承认存在着两种不同的教义,但他马上说它们仅仅是中世纪精神的两种异本,真正的对立是在这两种观点与他称作的“古代—现代”倾向之间,所谓“古代—现代”倾向是指立足于古代但充满现代精神的观点,他认为教皇的绝对主义倾向与皇帝援引罗马法的论辩就是这种观点的最初表现(第4—5页)。

92 革命使国家取代教会而成为西欧的权力机构与总体社会,这个过程漫长而复杂,在此只扼要根据菲吉斯的论点,指出几个连续阶段。

14世纪初,皇帝被打败后,法国国王违背教皇的意图,并控制了教皇。库斯当斯的一位可能与宫廷关系密切的律师皮埃尔·杜布瓦出了一本小册子,取名为所谓的《收复圣地》,并以惊人的现代精神提出许多建议,其中一项是将教会的全部财产,包括教皇的财产,收归国王,国王则向权利所有者支付年金。其后,在约翰二十二世和巴伐利亚的路易发生冲突时,马西利乌斯在《和平捍卫者》中提出下列主张:“(1)俗权具有完全的权威,宗教组织具有纯粹的自愿性;(2)教会所进行的迫害导致了极不公正;(3)人民的原始主权需要具有代表性的统治体制……”^②这最后一点使人想到经常援引王权法的中世纪末的作者们

^① 1983年注:第一章所谈到的杰拉斯的论点与教皇后来的政策使我们了解“授职之争”的问题。

^② 菲吉斯,同前书,第31—33页(参阅但丁:《论帝制》等);关于杜布瓦,参阅里维埃尔的上述作品。就内容而言,菲吉斯认为马西利乌斯比奥卡姆(他在巴伐利亚的路易皇帝宫中的同伴)更具有现代精神,相反,维耶认为,就方法而言,马西利乌斯属于经院式,而奥卡姆更具有现代精神(同前书,第217页及以后)。

(吉厄克,注 142)。(自 11 世纪起,人们在基督教神学和哲学的保护下潜心研究罗马法。)相反,马西利乌斯的第一点具有惊人的现代性。

在 15 世纪,出现了主教会议的运动,它在某种程度上将人民主权的理论应用于教会。教会深陷危机之中,教皇职位几十年来就处于风雨飘摇中,因为有三个人在同时争夺。1414 年在康斯坦茨召开了主教会议,奥卡姆派的学者们在会上大显身手,会议的首要目的是医治弊病,并且达到了目的。会议认为教会是一种政治体制,像是有限的或“混合”的帝制,而且,作为基督徒共同体的代表,与教皇分享统治权。为了纠正错误,必须声明主教会议的权威高于教皇的权威。人们想,既然教皇的权威来自人民,因此只有当它忠实于人民的目的——感化——时,它才是合法的,而如果它致力于毁灭,它便自我毁灭。 93

主教会议应经常帮助和控制教皇。然而,后来帝王权威复辟,并且比以前任何时候都更专制,主教会议受到操纵,徒劳地存在了一段时间,但它在教会及大多数欧洲国家中开辟了道路,不但为日后对人民主权的重新肯定,也为长期的专制主义开辟了道路。

艾蒂安·吉尔松^①使我们在文艺复兴和宗教改革这两个孪生现象中看到了曾在中世纪和平共处的两种不同的思虑:路德反对与俗世妥协的宗教思虑和古希腊罗马人的世俗智慧;古代的思虑表现为一种独立于宗教监护的人道主义。这就必然在精神权威和世俗权威的相互关系上产生革命性影响。

在人道主义者方面,马基雅维里在提图斯—李维身上看到了共和制城市—国家的模型,并且通过搜集到的古罗马的范例,成功地越过了政治考虑——不但在基督教及一切规范模式问题上,而且在私人道德问题上。这样一来,实用政治科学摆脱了一切羁绊,将国家利益奉为唯一的原则。这种新的专制主义对后来几个世纪的政治家和国务活动家 94

^① 吉尔松:《埃洛伊兹和阿贝拉》,巴黎,1938 年,第 187 页及以后,第 217—224 页。

产生了极为深刻的影响。菲吉斯认为,它之所以能够出现是因为教会,特别是其中某些修会,曾实行过类似的专制主义,而且在意大利,“权力”实际上已成为行动唯一真正的目的,马基雅维里不过是现状的冷静观察者而已。也许可以说,首先摆脱人性目的整体主义网络的实用科学便是马基雅维里的政治。^①

马基雅维里彻底抛弃了当时占主导地位的价值,从而在一段时间里身处主导思潮之外,因为俗权的增长必须借助主要是宗教界的代理人。路德的改革对中世纪教会和神圣日耳曼罗马帝国给予致命一击。从此,总体社会将是个体国家,而宗教的圣殿基本上设在每个个体基督徒心中。俗权成为至高权力,而且,在君权神授的理论下,获得某种神圣性。这一切的先决条件便是国家在宗教上的一致性,即统治者和被统治者具有同一信仰:“各地有各自的宗教”(可与英国的“统一法令”相比)。不论路德当初的意图如何,他将马西利乌斯的部分理论,甚至主教会议派的某些倾向,变成了现实。

然而,除了德国,其他国家内部并不一致,因此发生了新的变化。不同的教派并存于一国之内,由此产生了宗教战争。为了国家的利益(马基雅维里!),当国家需要时,政治应该容忍“异端”。教派交战,都想获得毫不妥协的至高权力,但是在某些地方,有些教派处于少数,受到威胁,必须采取另一些观点。根据统治者和被统治者是契约关系这一思想,他们有权反抗暴君的迫害,这个权利后来发展为个体的信仰自由。因此,信仰自由是政治自由种种形式中的最早形式,也是其他一切形式的根基。提倡自然法的耶稣会理论家们发展了现代理论,即国家的基础是社会与政治契约,教会与国家是相互有别、相互独立、相互在外的社会。最后,“这全部或几乎全部思想被实际应用于反抗西班牙国王的斗争中,于是在荷兰,在荷兰思想家身上,在荷兰大学里形成了一

^① 如将马基雅维里与印度人考底利亚作比较,第一眼便看出政治与宗教的必然关系(见HH,第373页)。

个启蒙中心,从那里产生了——在很大程度上——17 世纪的政治教育” (菲吉斯,同前书,第 38 页)。

现代自然法

《自然法与社会理论》,这是欧内斯克·巴尔克爵士为奥托·吉厄克论共同体法(Genossenschaftsrecht)^①的巨著第四卷的部分英译本所取的题目。对这本书进行简介,哪怕只是粗略的简介,也能提醒我们注意关于人和社会的现代思想起源中的重要一面。在我们的时代,自然法理论统治着政治理论领域和社会思想领域。法学家像哲学家一样起着重要作用,他们推进思想的发展,导向法国大革命和人权宣言。

96

演绎式的系统的法学理论研究当时十分昌盛和重要,而自然法在哲学上为这种研究提供了保证和理由。法学研究可以上溯到古希腊罗马时代和圣托马斯,但它今天发生了深刻变化,因此人们往往将自然法的两种理论相对立,即古代的或古典的理论和现代的理论。这两者之间的区别有点像传统表象与现代表象之间的对立。对古希腊罗马人而言——斯多葛派除外——人是社会生物,自然是秩序,人们在每个个别城邦的习俗以外所看到的,是与自然秩序相符合(因而也与人的固有品质相符合)的社会秩序,这是法学的理想基础或自然基础。就现代人而言,在基督教和斯多葛派个体主义的影响下,所谓的自然法(与实证法相对)涉及的并不是社会生物,而是个体,即按照上帝形象创造的、拥有理性的、自足的人。因此,对法学家来说,组织国家(或社会)的基本原则应从人所固有的特性和品质上演绎而出,而人是不依赖任何社会或政治关系的独立的生物。从逻辑上讲,自然状态先于社会和政治生活。

^① 吉厄克:《自然法与社会理论,1500—1800 年,附特勒尔奇的解读》,巴尔克的英译本与序,牛津,1934 年,两卷本(引文来自比肯出版社,1957 年,一卷本,吉厄克的引文经德文本核对)。

在自然状态中,只有个体人受到关注,不仅于此,逻辑上的优先与历史时间上的优先既然相互混同,自然状态就是在社会和国家诞生以前的人的假定生活状态。从这种逻辑的或假定的自然状态中归纳出社会和政治生活的原则,这可能是一项不合常理、劳而无功的任务。但这正是现代自然法理论家所从事的工作,而且他们的工作为现代民主国家奠定了基础。吉厄克说:

国家不再被视作上帝所要求的和谐的普遍整体中的部分整体。人们简单地由自己来解释国家。思辨的起点不再是全体人类,而是自足的个体国家,这个个体国家本身的基础是自然法所要求的团结,个体人团结为一个具有最高权力的共同体(§14,第40页;德文本第285页)。

简而言之,基督教的等级共同体分为两个层次,共同体被由个体人组成的无数个体国家所取代。在当时的词汇中可以看到两种社会—国家概念:

我们应区分 *universitas* 或有机的一致 (*corporate*) 与 *societas* 或组合 (*partnership*), 在组合中, 成员们虽然相互关联但却各不相同, 他们的一致是“集体”的, 而非有机 (*corporate*) 的 (吉厄克:《自然法》, 第45页, 巴尔克注)。

Societas——以及类似的词汇: 组合、团体——在此具有组合的狭义, 使人想到个体成员通过契约而“组合”成社会。这种想法与现代社会科学中一种十分广泛的趋向相一致, 该趋向认为社会是由个体组成,

个体在先,它们组成的群体或“产生”的关系在后。^①经院哲学家们用 *universalis* 即“整体”来指社会或一般法人,这个词比“社会”一词更适合对立面的观点,也就是我的观点,因为社会及其体制、价值、概念、语言,在社会学上是先于社会的个体成员的,这些成员是通过教育及对特定社会的适应才成为人。很遗憾,我们在指社会整体时不用 *universitas* 而用“社会”一词。但这是现代自然法及其结果留下的遗产。吉厄克详细叙述了 *societas* 的表象对 *universitas* 表象日益增长的优势。但与此同时,他始终指出对立的观点从未完全消失:“将国家视作有机整体,这个由古代和中世纪而来的观念从未完全消失。”这是因为在研究作为整体的社会或政治机体时,人们很难撇开这个观念。 98

因此,这是在自然法的国家理论中,实际上占主导地位的对人民人格的纯粹集体性阐释。人民与人民成员的总体相叠合,然而,当形势需要人民权利的唯一载体(*träger*)时,此载体便基本上拥有包容的一致性(*inbegriff*)。总体的一致性与多样性之间的全部差异在于角度的不同,依“从整体看人”还是“从个体看人”而定(根据上段引文,第59页,注③:“朝向‘真实’的目光……”)(第46—47页;德文本,第298—299页)。

不但莫利纳和苏亚雷斯这样的教士作者需要整体主义观念,就连最著名的自然法作者也有这个需要。就连阿尔图蒂斯也用一系列层次递增的团体(*consociationes*)建造了联邦主义,并且称自己的复合公共团体为 *universitas* 或政治团体(第70页及以后)。格劳秀斯受人赞赏的原因之一是因为将政府比喻为“社团器官”中的眼睛。吉厄克说霍

^① 边沁谈到现代个体主义的捍卫者时说:“洛克……忘记了当他出生时并未成年,他认为人来到世上时就已经装备齐全,像被卡德摩斯洒在黄瓜地里的蛇牙一样。”(埃利·阿莱维:《哲学激进主义的形成》,卷1,附录Ⅲ,第417—418页)

布斯谈论国家时仿佛在谈论巨人的肢体,但“最后将假定的组织变成了机械……一个精巧地设计和制造的机器人”(第52页)。普芬道夫引进了简单法人和复合法人的概念,从而将集合群体或实体(我们的“法人”)与自然个体归于同一法学范畴。最后,这个问题以极其尖锐的形式重现在卢梭笔下,卢梭的贡献最大,他使知识界的公众了解法学家们的建构,并且在无意中填满了专门性思辨和革命行动之间的鸿沟。

这些努力都为了表达社会和政治群体的一致性,它回答了自然法理论的重要问题:根据“自然”个体的孤立状态来建造社会或理想国家。主要工具是契约的概念。在1600年以后,转变至少要求两个连续的契约。第一个契约,或称“社会”契约,引进了以平等或社团(genossenschaft)为特征的关系。第二个契约,或称政治契约,引进了对统治者或政府(herrschaft)的隶属关系。哲学家们将多个契约压缩为一个契约:霍布斯认为隶属的契约是社会生活本身的起点,洛克取消第二个契约,代之以托管,卢梭则取消统治代理人。这一切都是人所共知的。我之所以重复仅仅是为了对“社会”和“政治”的相互关系及其各自的含义提出看法。“社会”契约是团体的契约,人进入社会好比是自愿进入某个团体,因此这里的团体或“社会”是对行为主义的社会学家而言。但是广义的社会,作为整体的univenitas——人在其中出生,人属于它,从它那里学会语言,而且它至少在人的精神中播下了将来成为思想的素材——却没有了。这里的“社会”至多只是经济学家和哲学家的“公民社会”,而不是真正社会学上的社会。这一点是应该强调的,以避免经常出现的混淆。巴尔克提到一位古典主义者曾以社会学家的身份说(这是值得注意的):

社会并非建在契约之上,从未如此。社会是追求种种目的的团体——“一切科学……一切艺术……一切道德和一切完美”——它超越法学概念,自长自存。在“社会”一词的严格含义中,没有

契约,从来没有过。^①

的确,深刻的社会概念在当时那个思想流派中部分地消失了,universitas 一词的命运就是明证。由于个体主义对整体主义的优势,这个意义上的社会也被法律、政治以及后来的经济所取代。

个体主义的蕴涵:平等,财产

在叙述个体主义中平等现象的最初几次出现以前,应该在此提到一个众所周知的区分,并稍加探讨。个体主义要求平等和自由,因此我们理所当然地要对“自由主义”的平均主义理论与“社会主义”理论加以区分,前者提倡一种符合每人最大利益的、理想的平等,权利平等和机会平等,而后者致力于实现事实上的平等,取消私有财产就是其中一个办法。^②从逻辑上看,甚至从历史上看,似乎要求的强化就能使人们从权利过渡到事实,他们不再满足于原则上的平等,而是要求“真正”

101

的平等。然而,从我们的观点看,这种过渡包含着一种突变,一种深刻的方向变化。例如,既然并非所有的公民都平等地享有财产,于是有人便夺去了个体的这个属性——私有财产,从而缩小了个体的自由范围,而且将相应的新职能赋予社会整体。

为了更好地探讨自由主义与社会主义在这一点上的相互关系,我们不妨采用比较的观点。种姓制度是等级制度,它致力于满足所有人的需要。自由社会在这两方面都与它相反,因为它是平等的,而且它依靠贸易交换法则和“利益的自然一致”以保证秩序和普遍的满意。社

^① 巴尔克为《洛克、休谟、卢梭论社会契约》一书写的导言,第XXV页,伦敦,“世界经典,511”,1947年。引文出自伯克(Burke)的《对法国大革命的思考》(《著作》,I,第417页)。伯克用partnership一词,并且说这种团体包括死者、生者及将出生的成员。

^② 桑福尔·A.拉科夫:《政治哲学中的平等》,哈佛大学出版社,1964年。

会主义社会和自由社会一样也否定等级——至少最初和在原则上是这样——但它重新引入对整体社会的某种考虑,因此将个体主义因素和整体主义因素结合起来,形成一种混杂的新形式。在社会主义或共产主义的全部学说和运动中,平等是社会公正的属位。由此读者将明白,为什么我们仅仅探讨个体主义的兴起,而将表现出另一种相反倾向的平均主义的极端形式搁置一旁。

前面我们谈到了 *genossenschaft* 和 *herrschaft* 的区别,前者是社团或平等个体的团体,后者是包含“统治”——超级神职授与或权威——因素的团体或群体。吉厄克强调“集体一致”——相应于社团——与“代表性一致”(代表必然高于他所代表的群体)之间的区别,平等的 *societas* 与不平等的 *societas* 之间的区别。自然法理论家们认为国家起源于两个连续的契约,一是结合契约,一是隶属契约。这种观点表明现代精神无力对群体等级模式进行综合设想,它必须将模式分析为两个因素,一为平等团体,一为团体对某人或某实体的隶属。换言之,当个体取代群体而被视作真实存在时,等级便消失了,与之同时消失的是赋予统治代理人的权威。剩下来的只是一群个体,于是只能用团体成员的普遍赞同来说明建立在他们头上的权力。对内心来说,理直气壮,但事实却并非如此,因为,不论有否形式上的赞同,人类群体自有其领袖,这种结构是他们生存的必要条件。

对 17 世纪和 18 世纪关于契约的三大哲学进行比较,可以证明团体和隶属的对立的确是一个中心问题。下文中我们将看到霍布斯如何将机械论的个体主义观点折到断裂点,以便重新引进综合的隶属模式;洛克避开难点,从私法中借取**托管**的概念;卢梭拒绝超越团体,用“普遍意志”的炼金术将团体变为某种超级神授与。这三位作者都一致意识到困难,即如何将个体主义与权威结合起来,如何在社会或国家中将平等和必然持续存在的能力差距或状况差距调和起来。

积极推动现代发展的一个重要力量来自愤怒的抗议,抗议固定的、

继承的、规定的社会差距或不平等现象——用社会学家的话说它们属于“授与”而不属于个体的“实现”。这些差距或涉及权威、特权和无能，或者在过激运动和稍后的发展中涉及财富。运动又一次从教会，从路德开始。我们不妨从拉科夫的书中摘引路德学说的几个中肯的观点。“在教人”和“俗世人”是没有区别的，一切信徒在精神上都具有同等的权威，任何人，不论是神父还是农民，都具有同样的尊严；教会的等级教义只是教皇权力的手段；对一切基督徒而言，灵与肉的二重性是个问题，但不能作为教会和共同体的组织模式（这明确表明不能将机构视为结构）；平等不仅是内在品质——这是第一次——而且是生存的需要；一切权威，一切特殊职能只有通过授权或代表的方式才能付诸实行，因为神父是“从我们中间选出的使者，他们以我们的名义做一切事”。显然，这些特点相互依存，这是对等级的排斥，是从敌对世界向个体主义世界的突然过渡，而在与此相关的发展的另一端，在卢梭身上，可以看到十分相似的心理状况。尼采称作的“怨恨”可以被视作羡慕，即与平等的要求相伴而生的心理状态。这里有一个基本的感悟，即基督徒的身份使所有的人一律平等，并且将人的全部本质置于其中每个人身上。因此，他们有理由，进一步说，有责任去反对任何不来自本身内心的，对人性的确认。^①这是路德的观点，至少在宗教和教会问题上如此，至于社会和国家问题，路德还停留在中世纪的整体主义上。拉科夫说：“他认为社会是有机的、功能性的，而不是原子的、获取性的。”^②

103

104

① 基督徒最初的这种感情如何在 16 世纪发展了这种蕴涵，这问题当然值得研究。（见第 1 章）

② 托马斯·闵采尔是路德的同时代人。他是农民战争的革命领袖，路德的敌人。他以极端的形式强调平等。拉科夫写道：“闵采尔代表了宗派共产主义的众多倾向……同时预告了战斗社会主义的世俗运动即将出现，这些运动将用暴力推翻统治力量，从而改变世界。”（同前书，第 54 页）显然，我们可以把闵采尔当作宗教意识侵入俗世意识的极端例子。上文中我说过为什么我在此不探讨这类共产主义运动（例如 17 世纪英国的掘土派或巴贝夫运动）。从更广泛的角度看，它们将作为被湮没的非个体主义倾向的片断，与传统 *universitas* 的残余在一起。就闵采尔而言，运动本质上并不是平等的，因为它取决

在被称作英国革命(1640—1660年)的期间,平等的要求由宗教扩展到政治,特别是所谓的平均派(“niveleurs”)。他们很快就被瓦解,但来得及从基督徒的平等观念中完全得出政治结论。革命本身是一个范例:超自然的真理通过运动应用于俗世机构。一位从不夸大宗教作用的历史学家说:

……作为革命信仰的清教主义的本质在于相信改善人在世上的生活正是上帝的意图,因此人可以理解上帝的目的而且与上帝合作以促其实现。人的深切愿望,如果被强烈感到,那就可以被视作上帝的旨意。根据事物规律本身的辩证法,最坚定地上帝而战的那些人,恰恰是最有效的战士。

105 平均派具有三个意味深长的特点。首先,他们的基本思想意识中有宗教因素和自然法论的因素——这一点从莱伯(Lilburne)的生平和著作中可以看出。这表明宗教意识用普遍人权取代了英国人对权利的传统提法——作为先例和特权:

从所有的**基督徒**生下来就是自由与平等的这个信念出发,平均派过渡到另一个信念,即生来就是自由与平等的,首先是英国人,然后才是一切人。^①

第三点,与迄今为止的全部英国传统相反,人们得出结论说必须有一部超于普遍法律之外的成文宪法。它应以“人民协议”的形式出现,英国后来的确有这样一部宪法,但为时不长,这就是克伦威尔摄政政体

于选民们对暴力行动的圣化。

^① 威廉·哈勒:《平均派》,载于莱曼·布拉逊等:《人的平等面面观》,纽约,1956年。

的”统治文件”。^①

平均派主张取消选举权所要求的纳税额,广泛推广选举权,但仆役、领工资者和乞丐却没有选举权,因为实际上他们无法自由使用选举权,他们依赖某些人,必须使之高兴。驻普特内的军队(1647年)对选举权进行了严肃的讨论,从辩论一开始就提出了限制问题。^② 马克费尔逊(特别是在他的《二论统治》一书中,1690年)指出了平均派的论点和洛克的更系统的理论有相似之处。即使这位作者有几分夸大,在可怜的革命工匠与40年后从寓居数年的荷兰归国的富有科学家之间有惊人的相似之处,它表明个体主义已广为传播。洛克借托管的理论,巧妙地避开了政治隶属的问题,维持了在相互赞同下自己管理自己的平等人社会的思想。在他看来,私有财产不是社会体制,而是自足个体的概念的逻辑蕴涵。不论这种提法的确切含义如何,平均派已经声明,人是“平等的……生来具有同等的财产和自由”(property, liberty and freedom)。正如马克费尔逊所指出的,洛克将私有财产归于自然状态,仅仅在最初加以限制,随着后来的发展又撤去限制,但始终为自然状态。^③

106

霍布斯的《利维坦》

显而易见,霍布斯的作品,与它出版前后的情况相比,在政治思想史上具有深远意义。一方面是与宗教和传统哲学的彻底决裂(人不是

① 拉科夫指出在路德、平均派和洛克(在加尔文派影响下)之间,在加尔文和霍布斯之间存在着精神上的延续性(同前书,第47—48页,第62页以后)。加尔文的间接影响是一个复杂和引起争论的问题。长老会的组织,长老会中以社区有代表性的委员会来替代主教,这些都是将等级与平等相结合的典型。

② 马克费尔逊:《主有个体主义的政治理论,从霍布斯至洛克》,牛津,1962年;法文版,巴黎,伽利玛,1971年。

③ 我强调指出了洛克关于财产的观点,见HAE I,第70—75页及第247页,注11。

107 社会政治动物),因此,关于自然状态与自然法的思辨被赋予绝对性,达到前所未有的强度,与此同时,马基雅维里的观点得到充实,被系统化。另一方面,人类动物的机械论观点的悖论明显地证明了统治权和隶属的必要性,换言之,必须建立一种 herrschaft 模式,它的基础是纯粹的经验论、原子论、平等论,其结果是个体与君主的认同,这种认同后来是卢梭和黑格尔的理论的中心。因此,认为霍布斯是保守分子是不全面、不正确的。的确,当政治发展的主流倾向于 genossenschaft 时,霍布斯却提倡 herrschaft,从这个意义上说他的确是保守派。然而,要是判断谁是谁非,这种提法就没有多大意义了。我希望下文能证明从什么意义上说霍布斯是对的。这涉及政治哲学的本质。我们可以撇开社会生活的其他部分,只把政治视作社会生活的特殊层面来研究,从这个角度看,霍布斯的基本论点完全可以被否定。但是,相反,如果像古希腊罗马人那样,将政治哲学视作观察整个社会的一种模式,那么,应该说,与平均主义的拥护者相比,霍布斯是对的。^①

我不想在这里作证明。我希望这个论点在论卢梭的章节中更加清楚,因为卢梭比霍布斯更了解人的社会本性。然而,霍布斯承认社会中的隶属关系,这意味着承认人的社会本性,尽管他本人一再否认。其实,虽然他只谈“人”和国家(commonwealth),但他考虑的确实是社会。我必须简单扼要,在此只能请读者们检验下列意见。

108 首先,在《利维坦》一书中有没有自然状态,它又是怎样的呢?该书第一部分《论人》,似乎几乎用全部篇幅来描绘自然状态,其中没有谈到正义,因为正义是社会的事,而不是自然的事。但书中却谈到权力、荣誉,甚至语言及建于语言基础上的理性。显然,这里谈的是缺少某东西

^① 第二种观点可以说明对霍布斯的许多论述是自相矛盾的,它们认为霍布斯虚假可恶,但却掩盖不了霍布斯的伟大与影响。人们往往赞赏他那天衣无缝的推理,这莫非是遁词?此处主要参考《利维坦》。雷蒙·波兰:《托马斯·霍布斯的政治与哲学》,巴黎,1953年。

的社会状态。^①霍布斯还明明白白地说推论就是使用加法或减法。在对“人”的描叙中,他从社会状态中减去的正是隶属关系。的确,一当契约(covenant)引入隶属关系,我们便从“人”过渡到 commonwealth,即过渡到政治机体或国家,或者,也可以说过渡到包括政治层面在内的总体社会。自然状态的另一特点是其中人与人的关系与我们所知道的国与国的实际关系完全相应,国家似乎也一直处于自然状态。在此,霍布斯在不同层次上延续了马基雅维里,因为利益战争排除了一切先验的规范或价值。第三个也是重要的特点是自然状况包括人身上能用机械论语言描述的全部东西:人类动物,人类个体这个运动、欲望和感情系统及其由语言和思想引人的全部变化与复杂性。这三个方面是与原则相适应的,根据原则,霍布斯认为在处于实际社会中的人的身上区分两个层次是可行的,有益的。对我们而言,这两个层次应为准政治和政治,而不是准社会和社会。卢梭对真正的社会层面后来做了更深的调查,因此在他那里,两个层次的断裂更为加剧。

如果我们试图抓住霍布斯理论的中心,为我们自己勾画出他所描绘的“人”的形象,看看它与 commonwealth 的关系,那么,我们难免会有二元论的印象,即情感与理智,动物面孔与理性面孔的二重性。的确,向政治状态的过渡,接受隶属关系,它们之所以成为必然不正是因为那个二重性引起的矛盾吗?在《利维坦》中,人和兽的区别在于语言及建于其上的理性。除了这点保留以外,二重性是站得住脚的,因为人

^① 马克费尔逊也持同样的观点(同前书),但他认为霍布斯作减法的舞台并不是包括内战的政治舞台,而是经济舞台。这个不太可信的假定是以一段话为根据的,其标题是“权力,价值,尊严,荣誉和尊重(worthiness)”(《利维坦》,第十章)。霍布斯的权力概念很泛,其中包括财富。霍布斯认为价值和其他东西一样是可以触知的,与别人的判断相关并依赖于这种判断:“一个人的价值(value, or worth)就像任何物体的价钱,即为了使用而支付的……”根据上下文,这里显然只是隐喻经济。当霍布斯谈到经济时,采取的是完全不同的观点(第二十四章),《论 Commonwealth 的营养与生殖》。“主有个体主义”的标签不适合于霍布斯的哲学,因为他的哲学根本不是主有的,而且就整体而言,也不是个体主义的——无论是从我们还是从吉厄克对这个词的理解而言。(见下页注)

身上的合理性处于不纯粹的形式,夹杂着动物性,只有建成了人为的“commonwealth”以后,这种合理性才能成为纯粹的。如果像亚里士多德那样认为人天生是社会的和/或政治的,那就是禁止自己达到纯粹合理性。

霍布斯是个体主义者还是整体主义者?都不是。在他面前,我们的区分崩溃了,但这件事很有趣而且严格地说明了霍布斯的特点。他的出发点是不容置疑的:个体人,人的 *individuum*。然而在准政治状态,这个人的生活受到否定,“孤独、可怜、肮脏、粗野、短促”(怎样翻译这无法翻译的“solitary, poor, nasty, brutish and short”呢?)。当这个人在理性的导引和自我保存的愿望下进入政治状态时,他失去了一部分权力,现在,他能获得安全和舒适,能发展才能,但是以隶属作为代价。他没有成为自足的个体,在自然状态中他也不曾是真正的自足个性。因此,通过看上去极端“个体主义”的步骤,个体主义最终失败了。^① 好生活并不属于个体,而是属于紧密依靠国家的人,这种依赖十分紧密,以致人在某种程度上必然与君主认同。霍布斯禁止我们说人天生具有政治性,但允许我们说人在人为的情况下必然具有政治性。个体并不像边沁所说的那样,“装备齐全”地进入政治生活。这个关键的一点使霍布斯有别于许多现代政治理论家,并使卢梭与他接近。

不能因此就说霍布斯是整体主义者,在他那里,社会机体的等级布局是不存在的,因为国家并不朝向先验的目的,国家只服从国家本身。总之, *herrschaft* 模式失去了它所固有的等级功效,仅仅作为不可缺少的权力机制被采纳。这是外壳,没有内涵:价值。然而霍布斯承认平等不

^① 因此吉厄克赞赏霍布斯。吉厄克始终在寻找对社会机体精神一致性的认可:“他(霍布斯)从武断的前提出发,用不可改变的逻辑强迫自然法的个体主义哲学交出国家的唯一人格……他使个体无比强大,目的在于使他在瞬间自我毁灭……”(同前书,第61页)波兰指出在1642年至1651年间霍布斯的“人”的观念有所发展(《利维坦》,第十六章)(同前书,第十章)。

能就这样顺顺利利地占统治地位,而且,就政治层面而言,人是社会生物,而不是个体。因此,霍布斯与洛克相反,可以算是社会学的先驱,虽然他只谈政治,不谈作为 *universitas* 的社会。正因为如此,那些只对孤立的政治层面感兴趣的人才称他为保守派。对社会学家来说,霍布斯的教导在总体上是健康的,虽然不够全面。关于社会是什么,他有一个大致的概念,而平等论的强硬派们却一无所知。 111

然而,我们必须承认,对霍布斯而言,社会局限于政治。归根结底,正因为他以政治观点看待社会,所以才不得不引入隶属关系,也就是说既不是等级,也不是完完全全的平等。要理解政治理论的深刻多样性,特别是它与社会学的关系,我认为这一点是很重要的。在霍布斯的理论中,社会被减缩为政治。为什么呢?理由很简单。如果从个体出发,必然要用意识和力量(或“权力”)的语言来观察社会生活。首先,从个体过渡到群体必须通过“契约”,也就是通过有意识的妥协,通过人为的目的。接着将是“力量”问题,因为力量是个体带人妥协中的唯一的東西,与力量相对的是等级、社会秩序的概念、权威原则,而这一切,签约的个体们在多少无意识的状态下必须使之综合地发生,其基础是他们将力量或意志汇为一体。等级是社会正面,力量是同一徽章的原子反面。因此,强调意识和赞同立即导致了强调力量或权力。在最佳情况下,在最有意义的变化中,政治理论是探讨社会的一种个体主义方式。它的前提是间接承认人的社会本性。我们必须注意这一点才能清楚看出卢梭和黑格尔的悖论。

卢梭的《社会契约论》

从形式上看,卢梭的政治与霍布斯的政治正好相反。霍布斯的理论是代表性的、绝对主义的,强调隶属关系。卢梭的理论:是集体性、法律性的,强调的是自由。然而,这种明显的区别不应掩盖这两种理论 112

在结构本身上的深刻类似。它们都认为自然人与社会人之间存在着断裂,因此对它们而言,“社会契约”标志着真正人类的真正诞生(于是有许多相似的细节)。它们都从表面上非常“个体主义”的前提出发——与现代环境的概念相一致——通过严格的逻辑达到“反个体主义”的结论。它们都极为重视君主——这里是统治者(ruler),那里是“普遍意志”——对臣民的超验性,强调君主与臣民的认同。总之,他们都想将自认为个体的人融入社会或政治机体。因此这两种理论看上去都显得极端和矛盾。我们也可以对黑格尔的国家学说讲同样的话——仅作必要的变更——因此,我们面对的是政治思想的连续性,它令人吃惊,促人深思。

人们常常为法国大革命而谴责卢梭,甚至在今天还有人认为卢梭应为雅各宾主义和所谓“极权民主”负责。^①的确,卢梭和大革命都属于个体主义的极端发展,在我们的回忆中仿佛是一个必然的历史事件,但有些人完全可以对它加以谴责。不论卢梭的普遍影响有多么大,他学说中的好几个基本观点被革命浪潮一扫而光。民主运动中的极权层面并非来自卢梭的理论,而是来自面对经验的个体主义的人为主义设想。卢梭学说中的确有极权的预兆,但卢梭深刻意识到单纯个体主义的不足,并努力拯救它,使之具有先验性。沃格翰的论文说得不错——哪怕只是部分真理——《社会契约论》其实是“反个体主义”的。^②卢

^① 代尔蒙:《极权民主的根源》(伦敦,1952年,第三章)就属于这类谴责。代尔蒙认为卢梭像1793年的山岳派,并谴责他是“革命自大狂”,说他以为“人类的软弱能够产生具有绝对与最终意义的势态”(第一章,§C)。但这种极端的人为主义来自何处?它难道不是代尔蒙为自己方便而保持非发展状态的个体主义的必然结果?他做得明智,但不符合逻辑?至于其他,他丑化卢梭的思想,认为卢梭是由于道德考虑而赞成极权政治的精神变态者。

^② 伏格翰:《让-雅克·卢梭的政治著作》,剑桥,1915年,两卷本,牛津,1962年,卷1,第111页及以后。令人欣慰的是在20世纪,好几位盎格鲁-撒克逊作者开始向他们的同胞介绍卢梭的政治理论,而在此以前,他们毫不理解卢梭。我将提及巴尔克爵士,他曾为吉厄克写导言,也为《社会契约论》撰稿(同前书,第47页及以后)。乔治·萨拜因

梭本人在该书的第一版开头,在最初标明为《论自然法和(人类的)普遍社会》这一章中写道:

这种完全的独立和无准则的自由,即使与古老的天真相结合,也总会产生重要的弊端,有损于我们最佳品质的发展,也就是说缺少部分之间的联系——它构成整体。^①

114

由此可见,在哲学“减法”上,卢梭比霍布斯走得更远,这种“减法”实用于我们所观察到的社会中的人身上,得出的是自然人。卢梭在《论社会不平等的起源》中,描绘了自然人,在某种意义上,他享有自由和平等,并且具有怜悯心,但他身上的能力未被开发,未被分化,是一个未开化的人,因此谈不上他是个有道德的人还是邪恶的人。卢梭对这件事感到遗憾,即当文明的进步超过某个发展阶段时,不平等与不道德的状况便会随之增长:“智慧与弊端总是以同等比率增长,不是在个体中,而是在人民中。”(致 Ch. 德·博蒙的信,1763 年)卢梭在《社会契约论》中试图为社会秩序辩解,使之摆脱瑕疵。这件事是很大胆的,但卢梭提出严格的限制:他的国家很小,是面对面的社会。这项任务并非完全不可能,因为,正如他在《那喀索斯》(1752 年)序言中所说,“所有这些弊端主要不属于人,而是属于未受到良好统治的人”。^②

在其《政治理论史》(同前书)中将论卢梭的一章取名为《对共同体的重新发现》。对卢梭的援引取自《全集》,巴黎,伽利玛,七星版,1964 年。在下文中,《社会契约论》将以《契约》来表示。参考罗贝尔·德拉代:《让-雅克·卢梭与其时代的政治科学》,巴黎,1950 年。

① 卢梭,同前书,第三卷,第 283 页。这一章是对狄德罗的反驳(德拉代,同上,第 87—88 页):将人类视作“普遍社会”的概念是抽象化。“正是从在我们中间建立的社会秩序中我们才能得出所想象的社会秩序的概念……我们只有先当公民才能真正成为人”(同上,第 287 页);参考《论述波兰政府:ubi patria, ibi bene》(哪里是家乡,那里就好——译注)(同上,第 963,960 页及注)。

② 这两段引文取自德拉代(卢梭,同上,第三卷,第 94 页)。关于卢梭的不平等经验及对一切依赖性的厌恶,见让·斯塔罗宾斯基对第二篇论文(同上,第 13 页及以后)的深

自由派批评卢梭在民主树桩上嫁接了一根极权主义的嫩枝。他们认为卢梭在绝对地肯定自由时,其立场具有空想的色彩:

“寻找一种结合形式,使之能捍卫与保护每个成员的人身与财产免受公共力量之害,通过这个形式,与全体人结合的每个人实际上只服从自己,并且和从前一样自由。”这便是根本问题……(《社会契约论》,卷一,第六章,第 360 页)

115 然而,自由派面对立即提出的解决办法,不免骇然:

这些精细的条款归纳为一点,即每个成员及其全部权利全部让与整个共同体。

人民是至高的,一旦人民的成员们汇聚起来,一种奇异的炼金术便支配了一切。从所有人的个人意志中出现了普遍意志,它在性质上有别于所有人的意志,并且具有非凡的特点。这已经接近普芬道夫的**复合法人**了,它也是与其组成成分**简单法人**完全不同。而且,普遍意志是君主,它超越臣民的个人意志,其严格性不下于霍布斯学说中凌驾于被统治者之上的统治者。最初的 *societas* 或团体成为 *universitas*。用威尔顿的话说,人们从“机械”体系过渡到“有机”体系,用波普的话说,从“开放”社会过渡到“封闭”社会。为了将普遍意志从构成它的众多意志中提取出来,卢梭走得很远。在此回忆一下那段经常被引用的话:

当有人在公民大会上提出法案时,他并不想知道人民是同意还是否决,而是想知道这法案是否符合普遍意志即他们的意志;

刻而典雅的导言。“一切威力来自上帝,这我承认,但一切疾病也来自上帝”(《契约》,卷一,第三章)。

[……]当与我相反的意见占上风时,这仅仅证明我错了,我所认为的普遍意志并不是普遍意志。如果我个人的意见占了上风,那么我会做我不愿做的事,于是我不会是自由的。^①

显然,在这里可以看到雅各宾专政、莫斯科案件,甚至纳粹的 Volksseele (“人民的灵魂”)的预兆。真正的问题在于弄清当卢梭说普遍意志的存在先于其采用的多数投票制时^②,他到底是什么意思。我认为如果我们局限于纯粹的政治,那么就无法理解他。一位批评家最近将卢梭的普遍意志与另一神秘体,涂尔干的集体意识等同,并将这两种学说都投入民主的地狱^③。涂尔干是这样论述这个问题的:

既然普遍意志的定义主要取决于它的目的,那么它并不仅仅,甚至并不主要……寓于集体意愿的行动本身……卢梭的原则是与试图为多数的专制主义辩解的原则迥然不同的。共同体之所以要求人们服从,并不是因为它在指挥,而是因为它控制着公共福利……换言之,普遍意志并不是由采取决议时集体意识的状态所组成,那不过是现象的表面部分。要想弄清这个现象,必须下到表层以下,下到意识较弱的部分,抵达习惯、倾向和风俗。形成“国家的真正结构”(《契约》,第二卷,第七章)的是习俗。因此,普遍意志就是精神和活动趋向既定方向,即普遍利益方向的固定而持久

① 《契约》,第四卷,第二章,第440—441页。与霍布斯的相似是十分明显的。至于黑格尔,虽然他明确表示由公民集会投票以决定法律是毫无必要的,但他在公民的私人意志和国家法律之间设置了十分类似的关系,即法律从本质上体现了公民的真正意志与自由,因此,谁反对法律就是反对自己的意志(《法哲学》,见第130页,注1)。

② 在一个紧密团结的团体中,对重要问题实行多数投票制是很难做到的,因此卢梭可能在无意中重复了《天主教教会法典大全》和教会法的思路。见吉厄克:《德意志协会法》,第三卷,第153页及第522页以后。

③ 马塞尔·布雷萨尔:《西蒙娜·韦伊眼中的“普遍意志”》,《社会契约》,巴黎,7月6日,1962年,第358—362页。

117 的定位。这是个体臣民的长期状态。^①

涂尔干认为,卢梭的普遍意志是社会的一致性在政治层面与民主语言中的显现,而社会先于其成员而存在,并且存在于他们的思想和行动中。换言之,卢梭的 *societas* 似乎突然转变为 *universitas*, 它的存在先于 *societas* 并隐藏在 *societas* 下面。卢梭从抽象的自然个体出发,将对政治状态的过渡描述成 *universitas* 的突然出现,以致事实变得模糊。请看下面这段话:

谁敢于制定人民,就必须自信能够改变——可以这样说——人的天性;改变每个个体,它本身是完美和孤独的整体,是更大的整体的一部分,而且从这更大的整体接受生命和存在;变更人的体质以加强它;用部分的和伦理的生活来取代自然赋予我们大家的独立的体力生活。总之,他必须夺去人本身的力量,赋予外来的力量,而人在缺乏他人的帮助下是无法使用这种力量的。^②

这是《社会契约论》中典型的人为主义语言,它既华美也十分迷人,我们在其中得到很清楚的社会学概念。即作为社会生物的人是与

① 埃米尔·涂尔干:《社会学的先驱孟德斯鸠和卢梭》,巴黎,1953年,第166—167页。涂尔干论《社会契约论》的著作在他死后才发表(《形而上学与伦理杂志》第二十五卷,1918年),这是他年轻时写的,当时人们不太使用《契约》第一版,而且过分强调作品中的“个体主义”(见第163页)。应该阅读《契约》的最后部分,第二卷,第七章,它令人想到孟德斯鸠:“我谈的是风俗习惯,特别是见解,我们的政治家们不了解这一部分,然而正是它决定了所有其他部分的成功与否……”这里还有“世俗宗教”的必要性(《契约》,第四卷,第八章)。在卢梭论科西嘉和波兰的著作中,还可以看到对爱国主义、宗教、游戏娱乐等等的关注。

② 《契约》,第二卷,第七章,382页。我曾经援引这段话,见HH第25页;HAE I,第151页,250页注6(关于马克思的不理解)。

抽象的、个体的自然人相对立的。^①如果我们处于卢梭生活的精神环境里,会认为他的态度是再鲜明不过了。

批评家们谴责卢梭为专制主义倾向打开了大门,其实他们谴责的是他确认了社会学的基本事实,而这个真理却是他们自己不愿意承认的。在个体主义表象占统治地位的社会里,这个真理可能像奥秘甚至骗局——正如黑格尔和涂尔干所遇到的那样。这个真理可能显得危险有害,而且,只要它没有真正得到承认,它的确可能是危险有害的。采取鸵鸟态度是不能解决这个问题的。

另一些人希望卢梭摆脱抽象个体和关于契约的武断想法而用“集体主义”词汇来描述他的国家。然而他们不知道自由在卢梭的思想中占有中心地位,因为卢梭在自己身上看到的个体是伦理理想与无法遏制的政治要求,他保持这个理想,同时也保持其真正的对立面——作为社会生物的人。欧内斯特·巴尔克爵士认为卢梭像雅努斯门神,既瞧着过去——自然法(现代的)——又瞧着未来——德国历史学派及对民族国家的浪漫理想化;或者说他以洛克为开始,以柏拉图的共和国为结束。卢梭费尽苦心地协调现代与古代的自然法,想使哲学家的个体重返真实的社会中。巴尔克的批评清楚地解释了卢梭的失败,但不损及卢梭的伟大:

……如果他拿出时间来区分社会和国家,那他可以避免混淆,可以避免无法解释的奇迹——契约竟使原始和愚蠢的状况突然成为文明的启蒙状态。民族的这个社会是历史发展的数据,它不是由某个社会契约创造出来的,它只是简单地存在着。建立于这个

119

^① 另一些段落证明这是卢梭一贯的中心思想,例如《契约》第一版,第一卷,第二章;《爱弥儿》,I(著作集,第一卷,第249页);《论道德与幸福的信简》,见《未发表的作品与书信》,斯特赖凯森—慕尔图版,书信I,第135—136页等;《致达兰贝尔的信》著作集,巴黎,阿歇特出版社,第一册,第257页。

社会之上的国家,在某个时候(例如 1789 年的法国),可以是,或者可以成为社会成员的创造性行为的结果……(《社会契约论》,同上,第 43—44 页)

让-雅克·卢梭担负了伟大而难以成功的任务:用意识和自由的语言探讨政治,而且探讨整个社会;将理想的、抽象的 *societas* 与他从作为所有有思维能力者的乳母的 *universitas* 中保留的东西结合在一起。他粗略地将个体主义与整体主义视为等同,如果用在政治上,这可能是危险的,但是这种认同首先是天才的诊断,即每当社会作为整体遭到忽视并服从于人为主义的政治时,一定会发生什么事。因此,卢梭不但是真正的社会学的先驱,他同时提出了现代人的问题,现代人已成为政治个体,但与同类一样仍旧是社会生物。这个问题至今仍然存在。

人权宣言

1789 年夏由立宪会议通过的人权及公民权宣言在某种意义上标志着个体的胜利。在此以前,美利坚合众国中有好几个州曾发表过类似的声明,然而这项宣言头一次成为一个大国的宪法基础,它是由民众的意愿强加给迟疑不决的君主的,而且是欧洲及全世界的典范。从一开始,它的原则就受到明智的批评,特别是边沁的批评,但在整个 19 世纪,直至今天,它产生了巨大的,实际上无法抗拒的影响。

宣言中先是绪言,接着便是下列条款:

条款 1:人生来便是自由的,并享有平等权利。社会区分只能以共同利益为基础。

条款 2:一切政治团体目的在于维护人的不受时效约束的自然权利。即自由权、财产权、安全权和反抗压迫权。

我们立刻看出条款 2 是与我们援引卢梭在《社会契约论》里的中

心提法相反,他说:“每个成员及其全部权利让与整个共同体。”

仅仅将人权宣言视作自然法现代理论的结果还不够,正如耶利内克所指出的,重要的是自然法的信条与想象变成了实证法,因为人权宣言是成文宪法的庄严基础,而从人为主义合理性的观点看,成文宪法是必不可少的。要仅仅根据公民的赞同来建立一个新国家,并使之不受政治权威本身的控制。人权宣言宣布了庄严的原则,宪法应付诸实施。与此同时,人们有意识地借取美国的经验。1789年7月27日立宪会议上的一份报告肯定了“来自另一个半球的这个崇高的思想”,而且为事件搜集了广泛的资料。耶利内克没有引证1776年的独立宣言,而是特别援引某些州所通过的“权利法案”,尤其是1776年弗吉尼亚州的“权利法案”,1789年以前法国就知道这项法案。^①

121

在美洲建立殖民地的清教徒们作出了通过契约成立国家的榜样。因此“五月花”号上那些著名的“朝圣者”签署了定居契约,然后于1620年建立新普利茅斯,其他人也这样做。^② 平均派在1647年走得更

^① 参见乔治·耶利内克:《人权与公民权宣言》,巴黎,1902年,第14页及以后,第29页以后;《人权与公民权宣言》,巴黎,1900年,第34页及以后;阿莱维,同前书,第二册,第50页;亨利·米歇尔:《国家的概念》,巴黎,1895年,第31页(援引古尔诺和Ch. 博尔若论及《平均派的人民协议》)。《社会契约论》不像《爱弥儿》那样拥有众多读者,但卢梭的影响是存在的,在大革命期间,“所有的公民都思考他,背诵他”(塞巴斯蒂安·梅尔西埃,1791年)。8月17日,米拉博(Mirabeau)以特别委员会的名义提出一份议案,其中第2款具有明显的卢梭色彩,遭到否决。米拉博的一位秘书埃蒂安·迪蒙是边沁的弟子,似曾劝说同行,说自然权利是“天真的谎言”(阿莱维,同上,注98)。关于边沁的批评,见阿莱维,同前书,第一卷,附录三与第二卷,第一章:法国的声明是无政府主义的诡辩,绝对平等与独立的体制事实上是不可能的,“人类的自然状态是隶属而非独立”。我们不想在此列举1789年及以后的宣言以及通过宣言前的辩论所反映的影响。V. 马尔卡季指出在重农主义学说和立宪派的宣言与意图之间有许多一致处(财产)(《人权宣言的起源》,巴黎,1904年),但他降低了美国影响的重要性,因此他的论点是片面的;重农主义者的出发点是一切,而不是团体成员(见HAE I,第52—53页),法国大革命先后发表了四个宣言,第一个宣言实行了一年,1793年的宣言只实行了几个月,接着是共和三年的热月宣言,《权利与义务宣言》(我强调)实行了5年。

^② 《英国清教徒记事》,纽约,达汤出版社,第23页。我们注意到1789年宣言的绪言

远,并且强调作为人的人权,特别是宗教自由权。这项权利很早就被引入好几个美洲殖民地:由查理一世的宪章(1643年)引入罗得岛州,由洛克拟定的宪法(1669年)引入北卡罗莱纳州。信仰自由是基本权利,是核心,人权围绕它而组成——通过吸收其他自由与权利。从宗教改革及其后的斗争所产生的宗教自由,促进了自然法思辨向政治现实的转变。抽象地肯定个体高于国家,这是法国人的功劳,然而最先作出这种声明的是清教徒。

这种过渡体现在一个人身上,即托马斯·潘恩,他是英国小业主,公谊会教徒,移居美洲后成名,后参加法国大革命,成为国民公会议员,并与孔多塞一起是起草1793年共和宪法委员会的成员。他写过两本书来捍卫在英国的人权,阿莱维指出了这两本书的区别。在第一本书中,潘恩反对伯克,为立宪会议政治的合理性与单纯性辩解。他的个体主义是唯灵论的:“通过它,美洲的英国新教徒的革命基督教与法国无套裤党的革命无神论走到一起来了。”第二本书谈的是如何执行原则,因此是功利主义的。潘恩从利益的自然同一性出发,“将亚当·斯密的思想用来解决问题……包括政治问题”^①,这个过渡是思想发展的典型,在19世纪头十年,它将使功利主义盛行于英国。

潘恩的第二本书发表于1792年,孔多塞在1793年与潘恩一同工作。我们可以假定潘恩的思想在美国宪法的因素中有所反映,孔多塞曾对他加以谴责。孔多塞是数学家和哲学家,在立法等会议中起了重要作用,在恐怖时期被逮捕。他在隐退后——不久就与世长辞——写下了遗嘱,即简明扼要的《人类精神进步史梗概》,该著作从头至尾充满了追求精神完美性的思想,最后是未来的形象——“第十时代”。这位

中的“最高主宰”,在清教徒的契约中具有更重要的地位。托克维尔引用过1620年的契约,并强调其中宗教与政治理论的结合(《论美国的民主》,巴黎,1961年,第一册,第34页及导言;第二册,第五章)。

^① 阿莱维,同前书,第66,69页。

革命家虽然会遇到生命危险,却仍在该书的最后一段表达对进步的不可动摇的信仰。^①

孔多塞的许多预言都被历史证实了,但使我感兴趣的是他对美国宪法与法国宪法的区分。他的平均主义是温和的。他预言民族之间,包括其他各洲的殖民地人民之间的不平等将完全消失,但人民内部的不平等只会减弱,因为人与人之间在天赋上的差距所产生的效果会有所缩小,但不会全部消失,否则不利于公共利益。孔多塞看到了法国宪法的明显特点以及它为什么优于美国宪法,因为它承认权利平等是唯一的最高原则。孔多塞肯定人的天赋权利(同时赞扬卢梭)。他谴责美国人继续在国家内部寻求权力平衡,特别是在原则上强调利益一致而不太强调权利平等。^②孔多塞想到的显然是他参加制定的宪法以及后来取而代之的1793年山岳派宪法,而不是1789年保皇色彩的宪法。1789年的宣言与美国的“权利法案”十分接近,宣言中谈到平等(条款1),反对世袭的“社会区分”,但平等并未列入实体权利之中(条款2)。在后来所有的宣言中,平等和自由并列于权利中。^③在《梗概》中,孔多塞关心的不仅是形式上的平等,而是实际上的平等,这种平等应是可行与有益的。他写道革命“为人的光荣建树甚多,为人的自由稍有建树,

124

① 孔多塞:《人类精神进步史梗概》(1795年),普里奥尔出版社,巴黎,1933年。作者在结论中这样谈到自由:“他在凝视这副图景时得到了对自己的努力的补偿……他在那里才与同类真正地存在,存在于他的理性所创造的乐土上……”人为主义的蓝图成为一种信仰,它超越了个人的命运和时代的暴行。奥古斯特·孔德与他相似。

② 《梗概》,第九时期,同前书,第169页。弗吉尼亚的“权利法案”第三款提到“共同利益”,而且写道:“最有能力产生最大量的幸福与安全的政府就是最好的政府”(同上)。至于平等,条款1仅仅说:“所有的人生来便同样地自由与独立。”(耶利内克,同前书,第29页)

③ 由委员会起草并于1793年2月15日提交国民公会的宣言草案:“条款1:人生来具有的公民权和政治权是自由、平等、安全、财产、社会保障及对压迫的反抗。”除了后加的“社会保障”以外,总提法似乎表明“天赋权利”属于防御性质,因此在后来的文本中被删除(卢梭的影响?)。因此5月29日通过的宣言(一个月以后便被修改,采用了山岳派的宪法)是这样开始的:“条款1:社会中的人权是平等、自由……”(下文不变,平等占第一位)。

为人的幸福建树甚微”；他惋惜没有“家庭群体”史，他要求不仅研究规范，而且要研究事实，研究“对每个社会最大多数人的……效果”，研究变化和法规（第199页及以后），以此为基础才能建立一个促进人类进步的政体。

然而，孔多塞是自由主义者，吉伦特党人，他并不把平等的理想置于其他一切之上。就在大革命期间，有些人却是这样做的，例如巴贝夫的阴谋，那是共产主义运动，不属于在此探讨之列。巴贝夫被处决，但法兰西民主始终比别处更关注平等。托克维尔看到了这一点，也看出法国大革命本质上是一种宗教现象，因为这场运动追求绝对化，试图改造人类的全部生活，这是与美国革命不同的，在那里，民主政治理论始终不越出本身的范围，由严格的基督教信仰作为补充与支撑。法国人视人为个体，但在提出人的抽象权利方面却得益于新大陆的新教徒，这是很有趣的。基督教再一次推动了个体。

革命的反弹：“universitas”的复兴

人们往往感到法国最初的社会学受到政治“反作用”的玷污。奥古斯特·孔德首先是孔多塞的弟子，但他不掩饰自己得益于迈斯特和博纳尔这些神权政治论者。当代思想家马尔库塞根据黑格尔和马克思的基本上是批判性的哲学观点称孔德的实证主义为保守主义^①。我要指出，由于众多理由这种看法是肤浅的。首先，社会学的诞生是与孔德的另一位老师所主张的社会主义紧密相连，此人与孔德十分相近，就是激奋的天才圣西门。上述批评家对社会主义的发展作了如下解释：

法国的第一批社会主义者是从法国大革命结束后的阶级冲突中找到他们学说的决定性动机的。工业迅速发展，社会主义的震

^① 马尔库塞：《理性与革命》，比康出版社，1960年，第340页及以后。

荡已开始显现,无产者开始巩固起来(马尔库塞,同前书,第328页;比较第335页及以后)。

人们常常将18世纪的手工业和小工业世界与19世纪的大工业世界对立起来。这种解释至少是不充分的。即使它适用于经济学家的不同性格——在英国,从亚当·斯密的乐观主义到马尔萨斯和李嘉图的悲观主义,在大陆上从西斯蒙第到马克思——但它没有反映社会学层面,更广泛地说,没有反映当时思想家们的总倾向,这种倾向被正确地称为“反个体主义的反作用”。^① 126

就1815年至1830年及以后的法国思想家而言,大革命与帝国显然留下了一个真空,优秀的思想家必须尽力填补。如果说大革命标志着个体主义的胜利,那么反过去看,它却是失败。由此不仅出现了持续的失望情绪,而且与大革命的主张相对立的价值与思想涌现了出来。大革命的理想很少被全部否定——神权政治论者除外,其对传统与整体主义的斩钉截铁的肯定具有广大的听众;更多的情况是这些理想或者被部分否定,或者被接受但被视作不充分,因此必须进行研究以使它们变得完整。革命者对 *societas* 的前所未有的绝对肯定已功德圆满,继承大革命的浪漫个体比以前任何时候都需要 *universitas*。这便是对我们看到的普遍转变的总的解释:从乐观主义到悲观主义,从理性主义到实证主义,从抽象民主到追求“组织”,从强调政治到强调经济与社会,从无神论或泛泛的有神论到追求真正的宗教,从理智到情感,从独立到相通。^② 127

^① 米歇尔:同前书。作者在19世纪末写了这部十分精细的著作,试图为“个体主义”(其意义与我们的略有不同)辩护,反对19世纪的法国批评家。他认为错误在于手段,而不在于目的。此处他引用了马克西姆·勒鲁瓦的《法国社会思想史》,巴黎,1946—1962年,三卷本。

^② 蒲鲁东曾写道:“与同类的关系最多的人就是最自由的人。”(勒鲁瓦,同前书,第二卷,第50页)。

对圣西门及其弟子们而言,大革命、人权和自由主义的价值曾经是毁灭性的,因此现在应该组织社会,使它更新。国家是工业团体,必须等级化;在学者下面是银行家,他们负责主要的调节手段:信贷。工作不平等,报酬也应不平等,但世袭财产是应予以取缔的残余。此外,特别是对圣西门派而言,新宗教,新基督教,应该用“感情”将人们连在一起。只强调个体和理性的批判时期应该让位给有机的新时期。这样一来,人的精神将恢复平衡和一致,因为圣西门认为“上帝的概念其实就是普及的人类理智的概念”。与此同时,亵渎宗教的人对人的剥削将会消失^①。

因此,圣西门派几乎和神权政治论者一样与法国大革命唱反调,只是更为现代化。像拉默内和托克维尔这样完全不同的人也有同样的基本想法。在《论冷淡》(1817年)中,拉默内在社会本身寻找真理,将他所称作的“常识”——即一切已知社会的传统——视作真理的泉源与标记。他在别处写道:“单独的人只是存在的片段,真正的存在是集体存在,是人类,它是不会死亡的。”^②

托克维尔是自由主义者,是衷心拥护民主的贵族,他对民主在法国
128 的恶运感到吃惊,便启程去美国用比较法研究第一手资料,以了解民主美国为何拥有和平与幸福,并为他自己的国家得出结论。

从这个角度看,黑格尔似乎与同时代的法国思想家很接近。不论他们之间有什么明显的差异,而且虽然我们承认黑格尔的政治还包含其他内容,我们仍可以说,从历史上看,黑格尔在《法哲学原理》中给自己提出的任务与孔德和托克维尔的任务是一样的:将大革命的理想从实际受到的历史的谴责中拯救出来,或者建立一套政治和社会理论,以

^① 这个简略的概要引自布格莱和阿莱维:《圣西门的学说,陈述,第一年》新版,巴黎,1931年;米歇尔,同前书;勒鲁瓦,同前书。

^② 勒鲁瓦,同前书,第二卷,第437页及以后,第451页。这段话像孔德的话一样提到人类,而卢梭早已指具体社会了。此处可以看出启蒙运动的遗产。

可行的方式继续这些理想。简单地将黑格尔和马克思归于社会的“批判”哲学家之列,就是对《法哲学原理》的基本历史意义一无所知,这本书试图将所有的对立面调和成广泛的综合体,并且指出这个综合体存在于现代国家,普鲁士也不例外。这位哲学家认为,现代国家仿佛是以往一切的最后完成。因此他的政治哲学中有重要的实证主义层面。真正的法哲学是实证主义的,因为法律是命令,是“意志”——正如我们在奥卡姆(还有“自由”)那里见到的那样。黑格尔的确批判了德国法学历史学派(萨维尼)的实证主义,但他同时也批判了法国革命者的纯粹否定的、毁灭性的自由观,这双重批判导致了两个对立面的融合,法律不仅仅是与个体自由相对立的论据,它是合理的,是人的自由的最深刻表现。在这个综合体中,实证主义与意志自由主义的真理被保留了下来,而它们的缺点被消除了。在这本书中还有其他许多调和,但这项调和是相当重要的。^①这一点在作品中就很清楚,在黑格尔的直接继承人身上也很清楚,他们分为“右派”和“左派”,分别只接受学说中的实证主义和理性(或“批判”)主义。这件事证明了黑格尔的失败,但他的确以自己的方式从事与托克维尔和孔德相仿的工作。与圣西门派的相似也极为明显。^②

129

黑格尔与其他人不同之处在于他继承卢梭和政治哲学的古典传统,始终从纯政治角度来观察 *universitas*。他的国家是我们所称作的、包括真正国家在内的总体社会(见 HAE I,第14页及以后)。与平常一样,黑格尔的注意力集中于有意识的现象。他在书中蔑视地谈到社会结构中未能达到有意识表达的部分,即非成文表达的部分,如一般的习俗或英国宪法。和霍布斯与卢梭的主张一样,黑格尔笔下的有意识个体突然之间必须在国家身上看到最高自我,在国家的统治中看到他本人的意

① 《法哲学原理》,同前书,§4,第5,15,259页及以后(旁注);见《精神现象学》中关于“绝对自由与恐怖”一节(VI, Bc)。

② 见伊波利特(Hyppolite):《黑格尔历史哲学导论》,巴黎,1948年,第59页等。

志与自由。社会在国家的形式下的间接出现^①导致某种国家宗教,马克思称之为骗局。年轻的马克思摒弃了 *universitas*, 这是重要事件。马克思对法国社会主义者的立场是很有意思的。一方面他从他们那里学到很多东西,他甚至要求废除私有财产,另一方面他不同意他们在个体问题上的保留态度,不同意他们深化人的概念的努力。马克思和 1789 年的革命者一样,认为自然法的造物——在过渡到社会生活时曾在大哲学家们手中嬗变——是全副武装地进入社会的,而且对自足极有把握。社会主义者马克思相信个体,但其方式没有先例,不同于霍布斯、卢梭、黑格尔,甚至洛克。这种社会主义,大革命后这种个体主义的再次兴起在 1840 年至 1850 年以前是不可能的。初看起来,这个理论自相矛盾,而且从社会学角度看,与圣西门派的感知与议论相比,它显得很贫乏。^②

托克维尔与这一切形成对比,因为他继承孟德斯鸠的传统,孟德斯鸠曾将国家的组成与人民的风俗习惯联系起来研究。托克维尔也将政治与它的总社会环境,特别是与思想和价值联系起来研究。就宗教与政治的关系而言,黑格尔认为它们具有部分的但艰涩晦暗的同一性,孔德则过高估计人类而低估具体的总体社会,与他们相比,托克维尔从在美洲进行的规模较小的调查中得出的结论今天看来更为深刻,更接近真实,这也许因为只有他一人进行了真正的社会学比较。托克维尔归纳说,只有当某些社会条件得到满足时,民主政治制度才是可行的。政治领域不能吞并宗教领域,或者广而言之,最高价值的领域。相反,政治领域应受到宗教领域的补充和支持(HH,第 29 页)。

总之,19 世纪上半叶的法国思想家们将人视为社会生物,强调社会因素,这些因素组成了人格的原料,并最终说明为什么社会不能缩减为

① 这一点在纽伦堡的《预备教育》中极为明显,黑格尔不是仅仅谈国家,而是谈“国家社会”(*staatsgesellschaft*),或者,如冈迪亚克先生译文中所说,“由国家组成的社会”(法译本:《哲学预备教育》,德诺埃尔—贡蒂埃出版社,《沉思》丛书)。

② 马克思论个体主义、人为主义设想和经济主义的关系,见 HAE I, 第二部分。

以个体为基础的人为的结构。其中最明显的因素是语言,博纳尔强调指出语言来自上帝。圣西门派高度推崇宗教,视之为社会凝聚力的泉源,他们强调宗教与情感以重建社会机体。他们显得可笑——和孔德的神秘主义一样,其实神秘主义可能只是来得过早——但这不应掩盖他们深刻的感知。所有这些思想家都致力于(至少部分地)从人类意识的明显断裂下挖掘出人类的社会根源。从这个意义上说,现代国家只是社会生活的一部分,在现代人具备自我意识的政治和其他类型的社会之间并无绝对的断裂,政治哲学家往往认为其他类型的社会尚未达到成年人类的水平。

因此,特别是由于社会学和社会主义在法国的同时出现并部分结合,出现了工业革命的结果以外的许多东西。工业革命基本上还是后来的事,自 1830 年起才能严肃地谈到工业革命。在 1789 年革命大潮留下的深洞里,还浮现出被我们发现和控制的整体主义表象的残余,它们在个体主义上升的整个时期并未完全绝迹。^①相对而言,事实使传统社会在某种程度上与现代社会相互靠近,而现代社会与传统社会的区别在于其特殊的价值。这一点是十分重要的,有助于我们理解社会学和社会主义。社会学家从专业水平出发,探讨原先处于非个体主义社会中共同意识层次的社会整体意识。社会主义,作为独特的新形式,恢复了对社会整体的关注并继承了大革命的遗产,将个体主义的某些部分和整体主义的某些部分结合起来。但我们不能说这是对整体主义的回归,因为等级被否定,而且个体主义也被肢解,某些部分被保留,另一些部分被摒弃。^②

132

① 请注意总体事件(大革命及其后果)与霍布斯和卢梭的反常理论之间的平行关系,历史最终证明这些作者是对的。

② 上文第 102 页(边码)。当时的法国社会主义者们在平等的重要性上态度极不相同——蒲鲁东认为极为重要,圣西门和傅立叶则不然。这表明对 1789 年大革命的态度也各异。

当然这只是从历史和比较角度对意识形态特点的粗略描述。但这种模式似乎已表明我所引证的“批评家”的地位。它对研究 19—20 世纪意识形态的发展也将有益,但这已超出我们的范围。在最后这一部分,我们只想指出大革命在意识形态上的后果,指出历史所立即展示的 1789 年的意识形态与整个社会现实之间的关系,从而使个体主义在政治和社会方面的上升简图变得完整。

3

一个民族变体：

赫尔德和费希特眼中的人民和民族^①

如果人们像我所说的那样将现代意识形态视作现代社会——特别是现代性已出现并得到发展的现代社会——所特有的思想和价值体系，那么反驳者会说这种意识形态根本不存在。原因很简单，我们所称作的这个东西因国而异，或者说因文化语言场而有所不同。的确，在现代欧洲文化内部就有英国、法国、德国的亚文化。我们可以把这些意识形态或那些相应的意识形态的具有同等权利的变体，要想具体了解现代意识形态就必须通过转化体系由这个变体转至那个变体。^②然而，事实上，民族亚文化之间的交流并不像人们的常识，至少法国人的常识所想象的那么迅速和简单。常识甚至不承认亚文化的存在。

现代意识形态的确包含着深刻的普遍主义，以致人们所谓到的多样性被排除在认识领域之外：人们常常谈到“民族特点”，每个国家对邻

134

^① 摘自《自由》杂志，1979年第6期，第233—250页。原是题为《文化之间的交流》的发言，最初在本田基金会在巴黎的“发现研讨会”上提出（1978年10月），后又在美国的国际比较文化研究会提出（1979年3月，加利福尼亚）。

^② 在有关社会学入门及亲属关系的人类学理论中，曾涉及从一种文化过渡到另一种文化的具体问题（HH，XIV—XVIII页及注）。

国都抱有僵化的评价。从历史上看,法国和德国之间的交流具有悲剧性。19世纪与20世纪中屡屡发生的纠葛和误解,其原因不仅仅在于这两个年代悬殊的民族国家之间的对抗,还有其他原因,例如1870年以后历史学家们关于尔萨斯—洛林的争论,以及1914年前后好几位研究德国问题的法国哲学家不得不进行的惨痛的重新评价;又例如优秀分子中作为浪漫主义继承者的海涅和受到第一次世界大战启发的社会学—历史学家特勒尔奇对法国和德国这两种精神面貌的想法,他们认为这两者相距遥远,难以沟通。尽管有许多人对此作出了极大的努力,但问题今天依然存在。从法国一方来说,人们看得很清楚,关键在于各方很难从自己的民族变体中跳出来,很难理所当然地或无意识地将自己的民族变体等同于唯一真正的变体或现代意识形态本身,因此不可能将自己的民族变体与外国变体视为等值。换言之,缺少一种间隔,或者说在这两种体系之外缺乏一个支点,或者说缺少一种对现代意识形态的“远景”,而这正是社会人类学所能做到的。在目前的情况下,先前对印度和现代西方所作的比较研究成果可以提供这个支点,但愿这个支点能使比较研究比过去更深刻,更有条理。这些研究成果基本上可以归纳为两种界定标准,即整体主义/个体主义和等级关系。我们会陆续遇到它们。在此,我只同时应用这两种界定办法来说明同一个问题,即民族与民族主义问题。它首先是赫尔德,然后是费希特的思想的一个基本论点。让我将它们置于整个运动中来观察吧。

从18世纪,特别是从狂飙突进运动开始,通过法国大革命和拿破仑帝国时期,德国文化在学术方面取得了空前发展,特别是摆脱了在此以前占有统治地位的法国文化的控制,基本上形成了现代德意志意识形态。这个运动的重要性及其对总的现代意识形态的影响是不容置疑的。然而,这样的提法肯定会引起异议,人们会说重要的哲学思想具有普遍性,与民族意识形态毫无关系,而且,即使承认德国思想是在法国和英国的启蒙思想和法国大革命的影响下发展起来的,人们也不相信

这些民族文化之间有相互作用,因为法国大革命是现代文化^①的共同遗产的一部分。但是,如果我提出的观点比习惯的观点更能说明已知事实的话,那么这些异议当然会消失。

1774年,狂飙突进运动刚刚兴起或者所谓的德国先浪漫主义时期,当时仅30岁的赫尔德发表了《另一种历史哲学》。这个标题就表明是对伏尔泰的反驳,其中的历史哲学相当复杂,篇幅虽然不长(在《全集》136中只占110页)却是一篇动人的檄文,反对启蒙主义及其平庸的理性主义、狭隘的进步观,特别反对这个普遍主义的理性主义霸权,因为它蔑视与它相异的一切,企图将自己衰老的文雅强加于一切人。赫尔德为18世纪的法国和英国所摒弃或忽视的一切恢复声誉:即所谓野蛮的中世纪、作为希腊牺牲品的埃及、宗教。赫尔德认为历史并不是某种脱去躯壳的、四海之内完全一致的理性的表现,而是各种文化个体的对比作用,其中每个个体形成特殊的共同体,即人民,volk,人类通过它来表现自己的一个侧面,而且每次都以无法替代的方式,作为西方基督教文明载体的日耳曼人民就是现代的典范。在历史的变化中,不仅仅只有进步,在不同的大文化集体内部,还存在古代与现代,也可称作一系列的繁荣,它们都具有“同样的必然性,同样的独特性,同样的价值,同样的好运”。^②

^① 此处的“相互作用”一词可能意义含糊,因为本研究不是一项动态的因果研究,而仅仅是对不同的思想构型进行静态的比较。只有比较的结果才使我们有权在这里预先简单地提到相互作用或涵化。就赫尔德而言,这种相互作用受到直接的观察,但不具普遍性。本注在《自由》杂志上莫名其妙地被删掉。借此机会我声明自己无意将德国思想简化为它所产生的条件。如我在本书中其他章节(序言与第6章)所述,人类学家与德国思想本身保持协调,通过某一特点所根植的特殊传统来研究此特点的真正意义与普遍价值。

^② 赫尔德:《另一种历史哲学》,巴黎,奥比埃出版社,1964年(双语版),马克斯·鲁谢作序。赫尔德的volk与莱布尼茨的单子有明显的亲缘关系,此外赫尔德所论的历史运动的复杂性(见鲁谢,同上,第48—73页)与莱布尼茨所论的进步问题探讨的复杂性具

137 总之,面对占统治地位的普遍主义,赫尔德在 1774 年热情地肯定了文化的多样性,他轮流赞美了不同的文化,同时注意到借取问题——借取的过程始终伴之以被借取因素的深刻转变——并且简单地提到的每一个优点都伴之以缺点,所有的完美都是片面的,不完全的。可以说在这里就预先提出了与将来的人权相对应的、不同文化或人民的权利。因此人的观念发生了深刻转变。人不再是载有理性却没有任何特点的、作为人类代表的抽象个体。赫尔德的人属于某个确定的文化共同体,因此具有真实的生存、思想和行动模式。在此和在别处一样,赫尔德并非在彻底革新,他使我们首先想到卢梭,卢梭作为“日内瓦公民”正是在这一点上与百科全书派疏远的,因为他完全承认人的社会性,即人属于一个具体社会,这个社会是他必不可少的教育条件。

138 在人的概念上有一种根本性的分歧,简而言之,或者将基本价值寓于个体,在这个意义上,我们可以谈伏尔泰或百科全书派的个体主义;或者将基本价值寓于社会或文化或集体存在,我可以谈在卢梭和赫尔德身上出现的整体主义^①。如果说个体主义是使现代文化有别于其他一切文化,至少我认为有别于其他一切大文明的标志的话,那么,在现代文明中涌出了整体主义的一个侧面应该是重要的历史事件了。然而应该注意到它明显的新颖之处。在传统的整体主义中,人类与我们的社会混为一体,外国人被贬值,最多是不完善的人,而一切爱国主义,即使是现代的爱国主义,也带有这种情绪。但赫尔德却相反,他认为任何文化都具有平等权利。显然这是因为他将文化视为尽管有差异但具有平等权利的个体。文化是集体的个体。换言之,赫尔德以整体主义的方

有令人吃惊的深刻一致性,见米歇尔·塞尔斯(Seres)的杰作:《莱布尼茨体系及其数学模式》,巴黎,法国大学出版社,1968年,第1卷,第263—279页。同样的倾向,同样的能力,让不同的面貌或层次并存以探讨过程的总体。

① 对德国文化而言,整体主义/个体主义并非来自国外的武断观点,它与滕尼斯的 *gemeinschaft* / *gesellschaft* 并无多大区别,只是它强调价值的等级,而滕尼斯的区分本身所有的价值来自它对全部德国思想的分析性反映。见第6章。

式在初级阶段超越了个体主义,然后又将个体主义转移到集体的实体中,这些实体在此以前不被重视或处于从属地位。因此,赫尔德不仅摒弃普遍主义文化——主要是法国文化——而且同时接受其重要特点以便在普遍主义文化面前肯定日耳曼文化及在历史上繁荣过的其他一切文化。从总体上讲,赫尔德的反应仍处于现代价值体系之内。他的整体主义的确是在被他大肆攻击的个体主义范畴之内,因此,《另一种历史哲学》中的语气显得生硬刺耳,甚至气喘吁吁。后来,在魏玛更宁静的气氛中,依靠他无法确定的 *humanität* 概念,他试图在 *Ideen* 中调和普遍性和具体性。1774年,我们看到了一个重要事件,即今日所称作的涵化现象。可以严格地说,赫尔德在现代文化中放进了与法国亚文化有别的德国亚文化。与此同时诞生了所谓的种族性理论,它与具有法国传统的所谓选择性理论相对立,选择性理论认为国家建立在一致性,即勒南的“每日的公民表决”之上。我们看到,种族性理论,就其意识形态基础而言,并非与另一种理论毫无关联,而是同一原则由个体人转移至集体的结果。这个观点在今天常常被忽视。

我指出了赫尔德论点中个体主义与整体主义的因素,更确切地说,我发现其中整体主义成分以极隐晦的、几乎偷偷摸摸的方式从属于个体主义成分。人们也许希望看到另一种组合,然而组合正如我所描述的,也正如其他许多特点所表明的。仔细想来,它也必须如此,才能使赫尔德的思想处于现代文化之内而非在它之外。从总的级别上说,整体主义倾向被个体主义所限制、所克制或者像我常说的一样所**包含**,然而这个个体主义,在赫尔德所认为的次要级别上,已经丧失了实体,因为每个人民都被视作总体,而不分化为许多个体。人们当然对这种综合在实际中的牢固性提出怀疑,事实上,赫尔德的德国后继者们往往将不同的文化与民族等级化,而不是使它们相互平等。

为了说明下文,我必须从刚才提到的例子出发对等级一词作精确的定义。这个例子就是**对对立面的包含**。我认为这就是等级的原则,

人们往往将它多多少少地与权力混为一谈,其实最好将这两者绝对分开,像下面谈到的那样。《创世记》第一章,夏娃由亚当的一条肋骨而生,就是最好的例子。上帝最初创造了亚当,他是未分化的人,是人类的原型。随后,上帝从这个未分化的人中提取了另一性别的人,于是亚当和夏娃,作为人类的男性和女性,相互面对。既然出现了一个既是人类成员又与人类的主要代表有所区别的人,亚当的身份就改变了。亚当,或者用我们的语言说,人,同时有两个身份:人类的代表及人类的男性原型。在第一级别上,男人和女人是相同的,在第二级别上,女人是男人的对立面或反面。这两种关系放在一起便表明了等级关系的特点,亚当的身体在物质上**包含**了未来的夏娃,这是再好不过的象征了。这种等级关系一般涉及总体(或集体)与总体(或集体)中的因素:因素是总体的一部分,从这个意义上讲与总体同质或一致,但与此同时,它又与总体有别并与之相反。很难用逻辑词汇来表达这一点,只能将这两个命题并列于两个不同的层次上,它们如放在一起会自相矛盾。这便是我所说的“对对立面的包含”。^①由于逻辑上的困难和我们文明中的平均主义倾向,等级关系在我们这里不受重视。甚至可以说我们尽量避免它,找一些委婉的表达法。然而,在最想不到的地方就能轻而易举地发现它,因为我们始终承认价值。当我们重视某个思想,它便获得包含对立面的特性。

我无意在赫尔德的第一本历史哲学中系统地寻找等级的特点。我仅仅指出等级不言自明地存在于历史的每个时期,只要某个特殊人民占据历史前台,在一段时间内代表全体人类,而其他人民却处于次要地位。例如在古代,东方人、埃及人和腓尼基人、希腊人、罗马人都先后拥有普遍价值,代表古代人类从幼年到老年的年龄。将某个人民与整个

^① 见 HH, 1979 后记,第 396—403 页(我不能不举亚当和夏娃为例,这个例子能说明问题也有现实性)以及应用于右/左的对立面的解释,第 6 章,第二部分。

人类的某个年龄相等同,这种做法在赫尔德之后的德国思想家中是普遍的,费希特将会将它应用于现代。

在结束对赫尔德的论述以前,我要再次说明我们仅仅探讨了他一部著作中的一个特点,这个特点不仅对赫尔德而言,而且对他的后继者而言都的确是根本的。在后来接受现代价值的严重撞击的人民中间,特别是中欧和东欧的斯拉夫语的人民之间,赫尔德在涵化和民族主义方面产生了深刻的影响——这是很自然的。就在德国本土,赫尔德关于 volk 的概念导致了浪漫主义的大潮,而且也存在于德国唯心主义中。我们现在通过费希特来简单介绍德国唯心主义的一个侧面。 141

费希特的社会与政治哲学今天仍然是一个问题。他想成为法国大革命的哲学家,然而德国人,特别是历史学家梅尼克(Meinecke)往往认为他是泛日耳曼主义的先驱,或是主张用人民的集体强权意志来约束国家的理论先驱。研究费希特哲学的法国专家马夏尔·盖鲁(Guérout)一心要说明费希特始终忠实于法国大革命,而他在这方面的其他一切表现都是次要的,例如他浓厚的德国式思想方式与行动方式,他的“日耳曼救世主学说”以及由此派生出来的误会与歪曲。^①我想指出,德国和法国这两种亚文化的差异能更好地说明费希特的社会哲学及其后来的命运。我要着重指出在平均主义者费希特身上有一种完全等级式的思想形式,这种思想形式在法国革命派身上是很难找到对应物的。

我们直截了当地进入难点的中心,《对德意志人的讲演集》,这是拿破仑在耶拿大胜后占领柏林时费希特作的几次演讲。盖鲁和梅尼克对这些讲演作出了不同的解释和彼此矛盾的评价(前者认为这是对革命理想的忠贞不二,后者认为这仅仅是朝带有泛日耳曼主义色彩的德国

^① 马夏尔·盖鲁:《费希特研究》,巴黎,1974年,第142—246页,结论;梅尼克:《世界主义与单一民族国家》,慕尼黑,第三版,1915年,第96—125页。

国家观念前进了一步),但在一点上他们是一致的,而这一点可以作为
142 我们的出发点,即费希特的思想中有普遍主义的成分,甚至可以像盖鲁那样认为它是《讲演集》和费希特全部社会哲学中的主要成分或涵盖成分。因此,问题在于弄清费希特将什么加进了普遍主义,或者他将什么与普遍主义调和起来,以致最后成为对德意志民族(当时还没有形成统一)的赞扬。

和康德一样,甚至和黑格尔一样,费希特属于与赫尔德派系相对立的普遍主义派系,也可称作唯历史论或单子论派系,它强调的是每个民族或文化的特殊性。梅尼克可以指责他最终强调的是“理性的民族”,而不是作为特殊意志的具体民族。首先必须说普遍主义或世界主义并不排除爱国主义。这一点在1793年的法国人那里就能看出来,而且也不难理解。作为代表人类的个体,我的确生活在某个社会或民族中,我自然而然地根据经验,将这个小圈子当作人类所采取的形式,因此我可能依恋这个小圈子而不必用我的民族与其他民族的差异来明明白白地解释我为什么依恋。但是在费希特那里还不止如此,他那里基本上有这个命题,即“普遍性是德意志精神的特点”,而这个命题极为含混。格扎维埃·莱翁指出,费希特在这一时期的文章中,特别是在《演讲集》中,所提出的论点与A.W.施勒格尔和谢林这些浪漫派的论点有关,并且从他们那里获取了某些东西虽然并非全部。尤其是费希特同意施勒格尔的观点,认为德意志人民是注定要统治世界的,但我们必须注意他将这个论点建立在普遍性与日耳曼性的叠合上——这在他的《爱国主义对话》中已经有所表现——从而改变了这个论点的深刻含义。^①它
143 主要涉及的是人类及人类的发展。其含混性在于:当费希特强调德意志人民的更新作用,因此德国理所当然地具有优先权时,我们不知道他

^① 莱翁:《费希特及其时代》第2卷(3卷本),巴黎,1954—1959年,II-1,第433—463页;II-2,第34—93页。

是在片面地将普遍主义应用于特殊的人民——即爱国主义的畸形发展——还是在表露一种利用普遍主义作为辩词的霸权思想。为了恢复费希特思想的原貌,我认为结论应该是既非前者也非后者,对他来说这是叠合,即这两个方面的几乎神奇的叠合。

前面已经说过,从总体上看费希特与赫尔德的观点相距甚远——赫尔德的观点后来由浪漫派继承——费希特并不认为人民的多样化特点丰富地表现了普遍性。他在第13次演讲中提到这一点,但论证十分巧妙,反对建立新的日耳曼基督教帝国的浪漫梦想。

总的看来,费希特之所以在当时接受关于德意志特点、德意志语言等等的优越性的陈词滥调,那主要是为了以普遍主义价值的名义肯定不同人民的等级。我们可以确切地指出,在费希特的思想中——与他从浪漫派借取的东西无关——有普遍主义与个体主义的强烈色调(这两者是并存的),也有整体主义的一面,特别是等级成分。在此我不谈整体主义,它在《封锁的商业国》的专制社会主义中以及其他文章的片断中是显而易见的,而且与个体主义艰难地共处,然而它毕竟在现代思想中相当流行,连社会学家也包括在内。^①令人吃惊的是出现了一种等级思想形式,它与启蒙思想和法国大革命思想形成明显的对比,而这种思想形式贯穿在费希特的所有著作中。

144

这件事之所以更值得注意,是因为费希特与康德和大多数德国人相反,他在政治上极力主张平均主义,他又与赫尔德(和卢梭)相似,赞成法国大革命中的雅各宾党倾向。1793年,年轻的费希特为捍卫法国大革命而发表了《对法国革命公众评价辨谬》,其中有一个形式完美的等级范例,令人吃惊。这本书中只有一个图表,用来证明国家必然从属于个体。图中有四个同心圆圈,最大的圆圈包含——“包括”——第二个圆圈,以此类推。以道义形式或作为“意识范畴”出现的个体主义内

^① 见论涂尔干派,HH,注3a,本书第6章。

侧是自然法范畴,自然法范畴内侧是一般契约范畴,一般契约范畴内侧是公民契约范畴,即国家范畴。^①这个三环套圈正是我为等级下定义所采用的包含的模式,而他这本书却是为法国大革命辩护。当然,这本书的意图与这个图表之间没有任何冲突,因为这是纯粹的等级,与权力无关。但是平均主义的个体主义居然求助于等级思想形式,这岂不是反常吗?我敢打赌在当时的法国很难找到类似的东西。费希特在此已经将平均主义——它使他能与法国大革命相通——与一种完全不同的精神形式结合起来,这种精神形式十分精细,但如果与《封锁的商业国》中的整体主义靠拢,就会间接地使人们想到社会等级本身在德国是被普遍接受的。

145 在《封锁的商业国》(1800年)中出现了一种类型的等级,不同的社会阶层对食物等等的需求被细心地加以区分。学者需要丰富的食品和高雅的环境,这是为了促进我们可以称作的工作效率,而在社会等级的最下端,农民吃的是粗糙的食物,这对他就足够了。这一点十分有趣,因为它与该书的平均主义原则,特别是与法国统制经济的发展形成对比,而费希特正是想将这本书与法国连起来。^②

但这仅仅是等级思想的局部情况,几乎是轶事。更引人注目的是费希特哲学中心的那种等级对立,即作为《科学的基础》(1794年)的**我与非我的辩证法**,用菲洛年科的话说^③,这种“先验的辩证法”建立了一切知识的条件。的确,是**我**引出了**非我**。像亚当和夏娃的例子一样,存在着两级,在第一级上,**我是未分化的**,这是绝对的**我**。在第二级上,**我在自己身上产生了非我**,而且同时**我自动地与非我相对**,**我与非我相对**,**非我既存在于我中**,又是**我的对立面**。费希特辩证法的这种严格的

^① 法文版本,费希特:《对法国革命公众评价辨谬》(译者:朱尔·巴尔尼),巴黎,1859年,第164页。见阿列克西·菲洛年科:《理论与运动……》,巴黎,1968年,第162页。

^② 莱翁,同前书,第101—114页,同时援引巴贝夫。

^③ 菲洛年科:《康德革命》(1973),巴黎,伽利玛,1978年,第193页。

等级布局在许多方面都是值得注意的,特别是它能将康德的纯粹理性和实践理性合为一体,而且,与黑格尔辩证法相比,它不再是等级的。然而,黑格尔的最初格式或者说基本程式在形式上与费希特何其相似!生命是“联系与非联系之间的联系”(在法兰克福),“同一性与非同一性之间的同一性”(在耶拿)^①,无限是无限与有限之间的连接(《逻辑学》)。但由此可以看出黑格尔在努力——或作出很大努力——排除等级面,而他的辩证法也许正因此而变得复杂。因此他不但说无限包含有限,有限也包含无限,当然这在同一个意义上并不是真的。黑格尔极力想打破这种不对称的格式,使格式中的两项处于平等地位。从这个角度看,可以说黑格尔理论中的涵化更为完美,比费希特更深入,其中的平均主义价值更具有抱负,更富包含性,黑格尔在某种程度上更忠实于法国大革命。在结束关于黑格尔的这个简短的题外话之前,我还要指出等级在黑格尔那里又出现过,以两种方式,首先鲜明地出现在绝对精神的最高级^②,其次不言明地出现在不太受注意的其他层面,例如在社会哲学方面,显然黑格尔的国家(整体主义)事实上包含了(按我们对这个词所理解的意义)他的公民社会(个体主义)。

回头再谈费希特。我们看到,从1793年的《辨谬》,经过《科学的基础》的先验中心,直到1808年的《讲演集》,费希特学说中始终具有等级成分。这个事实使我们能够回答有关《讲演集》提出的问题。与费希特从浪漫派所借取的轶事性的东西无关,他往法国大革命的个体主义普遍主义中所添加的正是等级的意义,因此他当然认为与其他民族相对立的某个民族,就像与非我相对立的我一样,在某个时代代表人类,

① 塞林斯:《文化与实际推理》,芝加哥,芝加哥大学出版社,1977年。这本书雄心勃勃,论点精确独到,鲜明地反映了作者的个性及其思想的发展。他的另一本书可作为补充:《使用和滥用生物学·对社会生物学的人类学批判》,伦敦,特维斯托克,1977年,第120页。

② 滕尼斯,同前,第161,163页及以后。

全体人类的我。所以在这一点上他与德国的主要思潮,特别是和浪漫派,不谋而合。

因此,费希特帮助我们抓住了泛日耳曼主义的一个可能被我们忽略的方面。从整体来说,19世纪——还有20世纪——的德意志人民倾向于服从,认为在社会生活中从属是必要的(康德也是这样,他说人是动物,在社会中需要一位主人)。面对许多民族,一般的德国人认为某些民族统治另一些民族是理所当然的。赫尔德和费希特等例外但坚决的平均主义者憎恨人对人的统治,在他们身上仅仅残留着与权力相分离——而通常是相结合——的等级。唯历史论者和费希特不同,他们认为每个历史时期都与某种具体文化等同,人类只有在整个历史长河中才能完全显示自己。

在这段简短分析结束时,我们明白仅仅这样看待费希特是不够的:或者把他看作是法国大革命的忠实信徒但附带有某些德国特点——这种评价包含无意识的法兰西中心论;或者把他看作是德意志民族生存意志和统治意志理论的创始者,但这种意志未能完全摆脱法国人抽象的普遍主义。在文化方面,费希特的确将法国大革命译成了德文。他和赫尔德一样是坚决的平均主义者,否认社会中的从属关系是理所当然的,但他保留着强烈的等级概念,即与权力脱离的、严格意义上的等级概念,此外,他将现代个体主义应用于集体,使人民或民族成为高级类型的个体,而且,和赫尔德一样,他认为,在现代,人类主要体现为日耳曼人民或者说德意志民族。

148 在就这最后一点作概括以前,我想回头谈谈位于费希特哲学中心的、在此以前未被人注意却十分明显的等级观点。费希特并没有指明我所说的等级对立,但他自动地应用它,因此潜在地对等级与权力进行区分,而这是关于印度社会的研究使我们不得不承认的。但费希特缺少的只是承认事实,缺少的只是“主题化”,其原因十分清楚。他的平均主义只限于否定社会中的从属关系,却并不妨碍——或尚不妨碍?——

他将思想等级化,但这两个范畴必须明确分开。他不能承认表示包含性的思想是等级,等级的原则是不同的,但等级存在于社会从属关系的组成中,如果不是在事实上,至少在法律上如此。费希特在事实上(如果不是明明白白地)将等级原则孤立地抽出来,这是值得注意的。我们只需将他与发表《黑格尔早期神学著作》的年轻的黑格尔比较一下就明白了,黑格尔在书中将专制权力、犹太人的上帝的先验性与康德的绝对命令的先验性都统统归于统治范畴。^①

在这里不妨遐想片刻。在平均主义的强大影响左右着人们的时候,明确承认等级原则是人力难以办到的,即使对费希特也是这样。假定是这样做了,假定这种观点得以建立并且逐渐深入到公共意识中,那么,倾向于服从的德国人民就可能学会区分权力事实与权力的合法性,就可能避免那场侮辱性的、世界末日般的假把戏,我们都经历了那场把戏,至今在我们和德国人民身上还留着它的烙印。

还有重要的一点需要澄清。我们看见了后来成为泛日耳曼主义的最初形态。应该缩小其中晦暗和反常的东西,用比较的方法来理解事实。我们再来看看民族的意识形态。从强调意识形态的比较角度看,民族——19世纪的西欧的民族——是与个体的意识形态相对应的现代社会政治集团^②。因此它是二合一,一方面是许多个体组成的群体;另一方面,对其他个体——民族而言,又是集体的个体。可以预见,将这两个方面结合起来决非易事,对法德两个亚文化的比较研究也证明了这一点。 149

如果我们探讨这两个占主要地位的民族意识形态,可以得出如下特点。在法国方面:我本性是人,出于偶然才是法国人。与启蒙哲学一般说的那样,这样的民族是没有本体论身份的,因为在这方面,在个体

^① 第265—266页,见法译本第31—32页。

^② 《民族主义与共产主义》,HH,附录D。下文摘自《1970年皇家人类学学会记录汇编》,伦敦,1971年,第33—35页。

与类别之间什么也没有,只有一个大空洞,民族仅仅是我在实际生活中所能接触到的人类的大致相似物,根据经验得出的相似物。你们不要说我这是胡思乱想,你们可以看看法国政治生活中的主要线条或者在两次世界大战中法国舆论的变化……这就是说,从总的意识形态上看,作为集体个体的民族是很弱的,特别是它不承认其他民族与法兰西民族有差异。民族间的对抗也是如此。法国自由主义和从前的法国大革命一样,似乎认为人民——包括欧洲人民——组成民族就足以解决一切问题,建立和平,法国自由主义认为民族只是个体解放的环境,而个体解放是一切政治问题的始与终。

150 在德国方面,可以举大师们的意识形态为例,我不认为他们在这一点上与普通人不一致。在这里,我主要是德国人,由于我的德国人身份我才是人,因此人立刻被视作社会生物,而在社会中,从属关系一般都被承认为正常的和必要的。个体的解放要求不如受制约的要求和相通的要求那么强烈。因此民族的第一个方面——许多个体组成的群体——是弱的,相反,第二方面——民族作为集体的个体——是很强的。法国人满足于将民族作为人类的片断并列起来,德国人则承认每个民族的个性,根据它们的价值——或者强力——而将它们在人类中进行排列。我们可以看到在现代仍然残留着使人们赞扬自己和蔑视他人的老式的种族中心论或社会中心论,它在各处均有表现,但方式不同:德国人装出德国人优秀的神态,并且以此强加于人,法国人有意识地推崇的仅仅是普遍主义文化的优越性,但天真地将自己与它等同,以至于自视为人类的教师。^①

然而尽管他们相互对立,一方为普遍主义,另一方为泛日耳曼主义,他们都具有类似的作用或地位。双方都表现了民族中的疑难,即既

^① 1930年出版家贝尔纳·格拉塞写了一封信,附在弗里德里希·西布尔(Siburg)的法译本中:《上帝是法国人吗?》,巴黎,格拉塞出版社,第330,335,340,342,346页。这是当时的畅销书。

3 一个民族变体：赫尔德和费希特眼中的人民和民族

是由许多个体组成的群体又是集体的个体,双方都用事实说明了现代意识形态很难给予社会生活(社会内和社会间)清晰的形象。双方的区别在于法国意识形态不与现实作任何妥协而付出了沉重的代价,变得贫乏,而德国意识形态,由于其中的涵化现象,将更多的传统因素并入现代因素;如果这种大杂烩被看作是真正的综合,那么德国意识形态很可能误入歧途。

151

4

极权制的疾病：

阿道夫·希特勒的个体主义与种族主义

很早以前，我对希特勒主义进行过研究，想在这里概述其中的要点，以表明本论文集所提出的观点有助于理解极权主义。这样做当然有些复杂，其中有一点就是下文不能满足这项研究所提出的总体要求。我稍作解释。

那篇研究文章写于十五六年前，一直未发表。^① 它根据当时所能找到的主要著作，对纳粹主义的认识作一小结，并分析了希特勒在《我的奋斗》中的观点。但我现在不能再重复那个概述，因为在这 15 年中，论述希特勒的作品以惊人的速度堆积起来。同时，就我所知，这些论著似乎并未明显地涉及我们在这里的主要探讨方面，因此那篇文章的独特部分仍可以在此复述。此外，在此期间，我本人的研究取得了进展，特别是关于最初称作的《现代意识形态的德国变种》——除了前面第 3 章
152 外，都未出版。^② 显然，对德意志意识形态的理解有助于对希特勒主义

^① 未能发表，或几乎未能发表，因为讲座《种族主义是现代社会的疾病》曾于 1970 年 4 月发表于阿拉斯市《西北风》第 147 期上。

^② 一篇说明从虔信主义过渡到美学的文章在这里没有多大意义：《莫里兹美学观中的全体性与等级性》，刊于《旅行者幻想曲》：（音乐学杂志，安德烈·谢夫内专号）1982 年，第 64—76 页。

的研究,因此,如果在此我无法证明,无法提供充分的资料的话,那也不能不谈到我们从德意志意识形态所得到的启示,不能不提出暂时为假定性的判断或命题,于是就出现了不合乎通常准则的第二点不足,因为除了与背景资料有关的考虑不够周全以外,在确定某些操作观点上也有不足之处。

简而言之,读者在谈到论《我的奋斗》的专题研究以前,将先读到导言,其类型是我从未用过的,这篇导言比通常的、人们所希望的更广泛,更具有思辨性或假定性,更具有临时性或“私人性”。

人们常用历史连续性来进行错误的解释。中世纪以来反犹太主义的连续性并不能解释险恶的灭绝种族的新发明,同样德国意识形态的无可置疑的连续性也不能解释灾难性的纳粹变形。法国的诠释专家们具有这种意识形态连续性的感觉——但感觉并非理性——除他们以外,还有一种倾向,或者将德国浪漫主义直接与希特勒主义联系起来,或者从德国文化中排除凡是背离启蒙思想及其所谓的马克思主义延伸的一切,凡是自然地导致国家社会主义的一切。^① 这些偏颇而有害的观点说明了人们不但没有能力理解纳粹现象,而且也没有能力理解德国意识形态作为现代意识形态中的民族变种所必然具有的地位。

153

首先应该纠正的是必须承认国家社会主义是一个现代的现象,一种疾病,我们时代的疾病,而不仅仅是几位狂热者的谬误或多种历史原因的结果或整个民族的误入歧途。^② 正如诺尔特所指出的,纳粹主义

① 参见亚瑟·D. 洛夫乔伊:《浪漫主义对思想史的意义》,载于《思想史杂志》II -3, 1941年6月,第257—258页;斯皮策(Spitzer)的评论,同上,V-2,第191—203页;卢卡契:《理性的毁灭》,巴黎,方舟出版社,1958—1959年,法译两卷本。

② 从这个观点看有些泛泛的提法令人想到其他国家也存在这样的组织。“法西斯主义”这个词当时很流行,后来也被诺尔特提及:《法西斯时代的法西斯主义:法国行动党、意大利法西斯党、国家社会党》,慕尼黑,皮珀出版社,1965年;还有更泛指,但难以下定义的词“极权主义”,见弗里德里希·居尔迪斯、巴尔珀:《极权主义的前景:三种观点》,纽约,普赖格出版社,1969年;亨利·A. 特纳:《法西斯主义的重新评价》,纽约,新观点出版社,1975年。

是作为它所反对的社会共产主义运动的对立面而提出的。希特勒在《我的奋斗》中十分明确地说他的党是对马克思主义与布尔什维克党的反面模仿,其中的阶级斗争换成了种族斗争。我们现在处于国际范畴。一个令人惊异的最广泛意义上的现代特点在于一种不断强化的历史链,或者说是意志的膨胀。马克思已经继承了德国哲学家的“巨人思辨”(HAE I,第142—144页),而且强化它:不是去解释世界,而是通过哲学与无产阶级的结合去改造世界。因此作为职业革命家的列宁又向前走了一步。俄国民粹主义宣称俄国人民可以超越西方资产阶级文明,列宁据此认为布尔什维克党可以跳过资本主义的经济发展阶段,使俄国从沙皇统治直接过渡到社会主义。这时来了希特勒,他摒弃了布尔什维克的意识形态,却接受了布尔什维克所铸造的权力工具,并且将党的模式与完全不同的意识形态结合起来。于是某些人要创造历史的意图就这样一步步地增强,其实增强的是他们对人们的支配权。这种现象最初是以雄心勃勃的理论为依据,以某种程度的人道目的为遮掩,但逐渐摆脱了一切约束,最后是为某个小集团或某个个人的权力欲望服务。说到国家,我们从头至尾要特别将俄国的高尚贡献与德国的贡献区分开来。

不管愿意不愿意,我们现在又回到德意志意识形态上来了。有一个基本点必须理解,那就是在德意志意识形态中,德意志从不是一个自在的德意志,它总是与世界其他地方有关联的德意志。对希特勒本人是如此,以前对赫尔德也是如此——从上文提到的关于 volk (人民)的现代概念来看。奇怪的是,从其他一切观点,例如政治或经济观点来看,人们将德国与它周围的世界相关联,但是从文化观点看,人们却将它的文化孤立起来,仿佛它与环境没有任何活生生的关联。这便导致了奇怪的不理解。长期以来,人们知道许多,可以说知道一切该知道的事,但是不理解整体。然而,仔细看一看,正是德国与它周边环境的关系决定了德国文化的总形式及其历史发展,德意志意识形态的独特点是与

此不可分的。

德国具有强烈的整体主义情绪,这已是老生常谈了。在第3章中我们已强调了这一点,而且根据民族概念的疑难指出了法国的普遍主义与德国的泛日耳曼主义的相似作用。现在简单地补充这副图景吧。如果说存在现代个体主义意识形态的话,那么这个个体主义中有一种十分特殊的德国形式。经过分析,可以看到这种形式总结了1770年至1830年时期大思想家的探讨,表现为超越了下列矛盾的自信,即传统观念上的作为社会生物的人和宗教改革、启蒙运动和法国大革命中作为个体的人之间的矛盾。^①然而这种综合的实际意义在哪里?应该从哪方面理解它?从19世纪的德国社会政治史看,这个矛盾显然并未克服。因此统一德国的并非1848年至1849年在法兰克福召开的国民大会,而是后来的普鲁士国王,而且是“通过血和铁”。矛盾只是在原则上,在意识形态中得到克服,因为——在德国知识分子思想中——德国找到了与现代世界融合的办法,而且同时将自己定位为单元。因此,知识分子们认为知识分子具有民族重要性。具有代表性的德国思想家、作家,一般来说,不但与共同文化有关联,而且与外面的世界有关联。面对外面的世界,他们代表德国,就像君主或全权大使一样,就像德国人心目中当初的首创者路德一样。这些是中介人。

德国在适应法国大革命的思想,胜利地应付所谓的挑战的过程中,作为文化共同体而变得成熟了,但它是通过另一个过程,纯粹政治性过程,而获得多少具有现代性的新的政治宪法。政治统一是在经验上对现代条件的适应,而它的实现主要是由于普鲁士政府的巧妙意图。我们必须记住文化与政治这两个过程和两个范畴的区别和相互独立。这一点在特勒尔奇的著作中有所反映(见注①)。

在这种情况下,对我们提出的第一个问题就是文化构型与政治领 156

^① 路易·迪蒙：“恩斯特·特勒尔奇眼中的德国自由观”，《辩论》第35期，1988年5月，第40—50页。

域如何连结。即使它们相互独立发展,在德国文化和德国国家之间必然存在着某种程度的经验一致或事实上的协调性。必须对意识形态进行探讨才能找出说明问题的特征。我们已经举出意识形态中两个确切的重要方面(见第3章及前注)。一方面路德宗教改革的内倾个体主义使德国人抵制了法国大革命的外倾个体主义,另一方面我们也看到德国人仍然依恋原始状态的主权,即普遍主权。第一个特点说明了文化与政治的截然分开,例如托马斯·曼对政治和社会问题的怀疑。第二个特点说明知识分子为什么支持普鲁士—德意志政府的侵略性外交政策,仿佛泛日耳曼主义是德国文化所承认的、国家的唯一属性或主要属性,换言之是德国文化与德意志国家之间唯一的或主要的联系。这件事可能显得不大可信,甚至难以置信,在此我无法进行理所应当的探讨,但这是一个基本事实,它使我们理解1918年的战败使德意志意识形态受到多么深重的伤害。至少对许多知识分子而言,取消德国政府对外统治的使命几乎无异于毁灭这个国家。

至于其他,德国的个体主义与宗教改革相一致,是一种内倾的、精神的个体主义,文化的个体主义。从教育意义上说是个人文化,甚至是不折不扣的自我培养,它不危及对共同性的从属性,甚至以后者作为支撑。这实际上是个体主义与整体主义的独特组合,根据情况其中一个原则优先于另一原则:在共同体,甚至国家方面,是整体主义起主导作用,在个人文化与创造方面是个体主义起主导作用。^①

这种独特的组合在19世纪和20世纪初似乎十分牢固。从某种意义上讲,它代表了一种脆弱的平衡,可能而且肯定受到个体主义所特有的动力的威胁。例如,1810年至1815年就出现了一个奇怪的人物,即“教父”杨,他是爱国者,创建了体育社团,发明了民族服装,并在大学里

^① 黑格尔哲学中的“客观精神”与“绝对精神”之间也有类似的关系,它似乎预先描述了1900年的德国。法国的日耳曼问题专家曾在1914年左右谈到两个德国,他们并没有完全错,只不过未能理解这两个德国的统一性。德国的价值组合是法国人无法理解的。

引起民族主义骚乱。他可算是疯狂反法的德国雅各宾派，在许多方面预示了纳粹人物，与更具有平均主义根本倾向的同代人有所不同。德国自19世纪中叶开始所取得的技术与经济的高速发展不是也会加强平均主义以及广泛的个体主义吗？更常见到的是一种防御性的反应，一种对资产阶级和经济主义表示不满的思潮——它自19世纪最后四分之一的时期起在某些知识分子中间有所表现，一种弗里茨·斯特恩称作“文化绝望政策”的思想运动，它是一种整体主义的反抗，反对它所认为的德国的西方化和变性。1918年的战败被认为是无法忍受的，它动摇了如此脆弱的平衡。事实上它使平衡转变为矛盾，而希特勒与其他许多人将继承这些矛盾。

也许我们可以这样来理解明显的意识形态连续性，既不将国家社会主义归咎于哲学家或浪漫派，也不将德国文化分割为二。正如布拉谢所指出的，必须审视德意志民族意识的全部文化遗产才能理解走向灾难的缘由。^① 158

这种意识形态的连续性也被德国人自己所深知，至少德国知识分子在第一次世界大战期间或刚结束时所发表的文章使我们今天有这种感觉。最好的例证是原籍捷克的德语社会学家卡尔·普里布拉姆的一篇文章，文章发表于1922年，内容令人吃惊，下面是该文的开头^②：

一、社会主义的含义由于民族概念而发生转变（重新解释）。

在今日的德国，有一种初看之下令人惶惑的特殊现象。战争和崩溃时期的精神骚动产生了文学市场上震耳欲聋的喧哗，其中喊声越来越高的是严肃的思想家们，他们以日益强大的说服力宣

① 卡尔·迪特里希·布拉谢：《德国专政》，科隆，基彭奥伊与维施出版社，1972年，第536页。

② 普里布拉姆：“德国民族主义与德国社会主义”，刊于《社会学与社会福利政策卷宗》，1922年第49期，第298—376页。

告：德国早在大战以前就在不知不觉地，在无意识中，不折不扣地走上了在实践中实现社会主义的道路，（或者）至少，德国由于其特殊的精神结构和经济发展而适宜于并注定要在最近的将来走上这条路，（或者）特别是普鲁士遗产中的政治、经济、社会观点是与英国的民主理想与经济伦理相对立的，它们将使真正社会主义的思想达到最纯洁的表现形式。

传统表象的这种转变等于是拔掉了社会主义的革命利齿。这种转变仿佛是一种自卫运动，它来自全体德国人民——而不仅仅是工人阶级——的思想与意愿的最深层，矛头指向建立在个体主义基础上的资本主义经济秩序。个体主义本身及其概念形式与经济形式被视作来自西方的可疑的移民，德国的伟大使命在于战胜它，首先在国内然后在全世界。按照这种观点，对资本主义秩序的斗争就是用精神与经济组织来继续与协约国作战，就是走上了那条路，它通向实际上的社会主义，使德国人民恢复最优秀最高贵的传统。这些思想家们显然是从社会主义所特有的某些伦理表象那里得出这些论点的，他们以完全不同的方式予以说明，但抱着同样的热情。与此同时他们一概拒绝马克思主义赋予社会主义的形式，首先是阶级斗争是社会与经济发展的动力这个教条。然而，任何社会主义的要求都需要人们用有别于资本主义经济秩序下流行的精神标准的另一些标准来判断社会现象与经济现象，因此必须使由上述精神所产生的观念发生转变，才能理解这些现象（国家、经济、经济单元、价值等等）。建立社会主义经济是符合具有不变特点的德国人民的最深切的愿望，这种说法等于在表明德国人民的思维形式及其对经济与社会的理解是与资本主义经济秩序信徒们的特殊思想方法形成对比——虽然是无意识地。

这篇文章附有能说明问题的注释，大段大段地援引伦施（Lensch）、

梅茨格和舍勒、科尔施、斯宾格勒，后来还有克尔森、克延伦、普伦格。普伦格的引文在此就十分说明问题^①。人们大概会同意“国家社会主义” 160
当时已提上了日程，从这个意义上看，以此为名的党自1920年起就有了这个保留席位。

这只是长篇文章的开头。普里布拉姆不仅举出事实，他还提供解释。他认为基本上是普鲁士式的德国民族主义与马克思社会主义意义上的德国社会主义具有相似的意识形态模式，因此不难理解由此及彼的滑动，或者说从马克思社会主义到国家“社会主义”的滑动。民族主义与马克思主义都建立在个体主义的、“唯名论”的基础上，两者都想达到集体——民族或社会阶级——这些集体的真实性是众多个体的简单组合所无法想象的，它们拥有自己的命运、发展的可能性，甚至意志，^②也就是说一些只能出自整体主义、“普遍主义”思想方式的特点。因此普里布拉姆称这种思想形式为伪整体主义（他说的是“伪普遍主义”^③）。这种表达法也许不太合适，但见解是独到的，正如刚才那段引文末尾所表示的，在作者思想中，这个提法涵盖了总体上的德意志意识形态。

普里布拉姆的概念当然与我们的概念不同，但相当接近，因此简要的概述可能将它们相混。在我们引文的范围内，普里布拉姆的“伪普遍 161
主义”尽管叫这个名字，却像是一种与两个原始模式相区别的类型，而不是——至少不明确是——那两种模式相互结合的历史事实的产物。在这方面有些段落是十分清楚的。例如普里布拉姆在结论中说先后发

① 战争的必然性使社会主义思想深入到德国经济生活，它的组织发展为一种新精神，因此我们民族的自我肯定为人类产生了1914年的新思想，即德国组织的思想，国家社会主义的人民共同体”（杨·普伦格：《1789年与1914年》，柏林，1916年，第82页，由普里布拉姆援引，同前书，第322页，注34）。

② Gesanawille。

③ 在此，“普遍主义”即今天我们称作的整体主义出自奥特马尔·斯潘。作为理论家，他比普里布拉姆有名，但普里布拉姆和他保持距离（见他的注解13），而且显然作了必要的补充。

生在英国和法国的现代革命使个体主义战胜了教会与绝对国家的整体主义,接着又说:

德国的特点在于:由思想方式的转变而引起的对比并未像在西欧国家那样以突然的形式爆发出来,在伪整体主义思想方式中达到顶点的综合在整体主义与个体主义中间起到了调解作用(《普遍主义与唯名论》,第 371 页)。

普里布拉姆说这便是马克思称作的头脑中的革命(“颅骨下的革命”),它与法国式的大街上的革命相对立。这种想法是马克思及其他许多人所共有。然而,文化人与马克思不一样,他们满足于这种状态,视之为德国文化的特点。1918 年以后的悲剧在于这种意识形态模式即将面对政治现实。普里布拉姆影射到这一点,他说:

绝大多数德国人民所特有的这种思维形式^①(Denk-form)并未由于战争而发生深刻变化。由世界大战的灾难性结果所引起的对王公们的摒弃,民主宪法的通过,都不能被视作严格意义上的革命。

在此我无法对卡尔·普里布拉姆这篇卓越的文章进行应有的评论。事实上普里布拉姆不仅自 1922 年起就明确指出国家社会主义将在德意志意识形态中所占的位置,而且比我本人更早用个体主义/整体主义观点对德意志意识形态进行分析研究^②。他还证实了——至少在无

① 普里布拉姆仅仅用“思维形式”或“思想方法”来指后来被称作的“世界观”——希特勒常用的说法。在这篇文章的稍后处(同前书,第 373 页),普里布拉姆指出“德国唯心主义哲学建立了这种伦理形式”,它使个体从属于整体。他援引了费希特。

② 1977 年我去戈廷根时发现了普里布拉姆的著作,并惊奇地看到他在上述文章(见

中——下面的研究是必要的，因为研究目的恰恰是要指出纳粹主义是一种伪整体主义。

“当我听见‘枪’，这个字时，我立刻抓住了我的文化”，^①1969年3月亚历山大·格尔申克隆在普林斯顿研究院的学术讨论会上这样说。

过去我曾写过：极权主义是现代社会的疾病，它“的出现是因为在个体主义深深植根并占优势的社会里，试图使个体主义从属于作为全体性的社会的最高权力”。我还说运动的暴力植根于这种矛盾，它寓于“运动的创导者本人身上，他们被两种相互矛盾的倾向所分裂”（HAE I，第21—22页）。

这便是我要在这里证实和阐明的论点，我将以纳粹意识形态作为实例，或者更局限、更精确一些，以希特勒本人的表象作为实例，也就是，用他的话来说，他的“世界观”作为实例，其中包括十分强烈的反犹太种族主义。

我将分两步进行，首先总结从文献中得到的可以被认为是已知的事情^②，其次是根据一份整体主义影响和个体主义影响的清单，去探索它们如何相互连结，组成一个整体。 163

在这以前，必须面对一个先决问题。首先，能够对这样一个人物感

他的注5)中所援引的著作《个体主义社会哲学的起源》里，自1912年起已经在很大程度上先于我本人对经济意识形态进行了研究。

① 这是戈林一句俏皮话的倒装句。

② 正是在这一点上，我的研究未能收尾（见第112页，注①）。我局限于解释和分析，只提到两部著作：汉娜·阿伦特：《极权主义的根源》，伦敦，阿兰和安温出版社，1958年，以及诺尔特的上述著作。现在至少应该加上汉斯·布赫海姆的理论杰作《极权主义政治，本质与特点》慕尼黑，克塞出版社，1962年；让-皮埃尔·法耶广泛而珍贵的调查成果《极权主义语言，对叙述性理性/经济的批评》，巴黎，埃尔曼出版社，1972年；最后是耶克尔的论著：《观念学家希特勒》，巴黎，卡尔曼—莱维出版社，1973年（1969年法译本）。

兴趣吗？当然这并不令人鼓舞，但是，出于两种原因，我们的研究是有用的。因为他是领袖，这就更方便了。他是领袖，是元首，Führer，而在这个名义下我所称作的角色一人物具有极大的重要性和非同寻常的威力，因为角色与人物是无法分开的。对我们这种尽力考虑意识形态的研究来说，这一点必须认真对待，研究这个政体不能像研究其他没有这个特点的政体一样。何况这位元首在1924年，即慕尼黑政变失败后被囚禁于城堡期间写了一本名为《我的奋斗》的书，在书中明目张胆地袒露了他的思想^①，因此提供了方便：小范围的专题研究很可能结出硕果。然而，我们可以从一开始就利用这位元首的重要地位吗？一般说来，如果这个人不是在某一方面以某种方式代表现代德国，甚至代表现代人的话，那么他的深得民心就难以理解了。本文的分析将说明这一点。由于他的极大权力，他的特点可能反过来变成事实。他的政权的骇人听闻的暴行，即人们所称作的种族灭绝或种族屠杀，即有计划地消灭整个种族，特别是犹太人，使人瞠目以对，吸引了历史学家们的注意力，仿佛是件需要“解释”^②的事，这在最初当然合乎情理。然而，有理由认为消灭种族是出自希特勒的意愿，如果（当然不可能）运动的领袖是另一个人，也许不会发生这种事。的确，至少从1919年起，希特勒就有了固定的想法，要消除或消灭犹太人，而希姆莱本人却有所保留。^③ 这个凶

① 对希特勒而言，这种明目张胆起到了宣传效果。因此，在一定限度内，他基本上是直言不讳，1926年他又写了《我的奋斗》第二卷。但我们既不能肯定他在此书中说出了所有的思想，也不能排除后来的成熟（见耶克尔，同前）。

② 见佐尔·弗里德伦德尔和蒂姆·梅森最近发表在《辩论》第21期上的澄清，1982年，9月，第131—150页及第151—166页。

③ 1919年：致根姆利希信函，见诺尔特，同前书，第389—390页；1922（？）年：与埃卡特对话，见诺尔特，同前书，第407页（及以后）；1924年：《我的奋斗》，法译本第677—678页（提出使用毒气）；见诺尔特，同前书，第502页。关于希姆莱，见诺尔特，同前书，第614页，注113；阿伦特，同前书，第375页注。关于希姆莱，我们知道他虽然持明显的保留态度，却像怪癖者一样精确执行领袖的命令（见《秘密演说》，巴黎，伽利玛出版社，1978年，第14, 167, 204—209页）。对希姆莱和全体党卫队来说，完成任务就是效忠于元

险的例子说明大人物在历史上的作用。

其次,能够谈论纳粹意识形态,认为它不仅仅是一系列宣传(必要时相互矛盾和动摇不定的)^①吗?能够谈论表象的总体,仿佛它们的确是希特勒的表象吗?人们可能说不存在纳粹意识形态,因为在这些人中间,占优先地位的不是思想而是行动,而行动往往是毁灭性的而不是为了实现一个理想。与斯大林主义不同,领导集团内部的矛盾不是以必然的教条的语言表示出来,纳粹首领从未以党的原则的名义受到谴责。^②有人还说有多少首领就有多少不同的意识形态,而且最关心意识形态的人,例如罗森贝克,比玩世不恭者更得不到赞赏。

165

然而,少数相互联系的概念多少得到人们的一致信仰,这些概念指导了行动。例如行动的优先性,或者不如说斗争的优先性,又例如“领袖”的概念,对独一无二的最高领袖本人的忠诚是最高的参照,代替了其他地方的“真理”或“理性”(阿伦特,同前书,第563页;布赫海姆,同前书,第37页)。一般来说,与现代意识形态相伴的是人与物(及“客观”真理)的关系优于人与人的关系。在这一点上,纳粹退回到先现代(但我们将看出有某些变化)。

《我的奋斗》明确地表明意识形态在运动中的地位。希特勒解释说光靠暴力是摧毁不了“世界观”的,必须提出另一种对立的“世界观”。为了战胜马克思主义和布尔什维克主义,必须有一种为暴力组织服务的意识形态。请注意希特勒常常谈到“世界观”(weltanschauung)^③,这

首(参考阿伦特,同前书,第409页注)。

① 见法耶,同前书,第555页及其后。

② 但是法耶指出希特勒以前的种族主义空谈家们在1933年以后就受到禁止了(同前书,第168页),一般理论家也是这样。当局似乎有意使官方的简单化避免任何传染或任何思考。

③ 《我的奋斗》,第186—187页,法文版第171页。weltanschauung或“世界观”被译为“哲学思想(或概念)”。这类小困难使我们不得不查看德文原文。《我的奋斗》的页码在1939年前未作更动(人们注意到文中提到消灭对手的可能性)。

166 个概念所包含的相对主义对他很合适。必须将希特勒本人的信仰和思想与他让别人拥有的信仰和思想区分开,而这是很困难的。我们不应被他蒙骗,用今天的话说,应该“破译”他的官方意识形态。“国家社会主义”这个词就是一例。在《我的奋斗》中,这个词的诞生说得非常清楚:希特勒讲他在维也纳如何从反犹太泛日耳曼主义者舍纳勒尔那里借取了运动的总目的,又从社会—基督教徒卢埃格尔博士那里借取了有效手段^①。“社会主义”基本上是操纵群众的手段,它服务于“民族主义”,即种族主义的泛日耳曼主义。关于希特勒所规定的强力与其所需要的意识形态之间的关系,我们可以万无一失地说在希特勒身上,强力的意识形态优先于思想。我们可以在党的组织与纲领上看到这种优先性,因此可以从希特勒本人身上抽取出一些思想和价值,在社会层次上我们称之为意识形态。

在这些思想和价值的总体中,显然,一般的种族主义和特殊的反犹太主义起到关键作用。在这方面文献告诉我们什么?我已经指出,种族在这里的作用与马克思主义中的阶级的作用相似,种族斗争应取代阶级斗争。诺尔特认为纳粹将现存的各种反犹太主义的形式都结合起来了,但希特勒的反犹太主义基本上是种族性的(诺尔特,同上,第408页)。从宗教性反犹太主义到种族性反犹太主义的过渡十分明显,希特勒本人也强调这一点。1923年发表了埃卡尔写的与希特勒的谈话,在谈话中希特勒说只要犹太人的肉体继续存在,路德所主张的焚烧犹太人的教堂和学校就毫无用处(第407页)。在《我的奋斗》中,希特勒指出纯宗教性的反犹太主义是不够的,它纯粹是空谈(第397—398页)。此外,政治家应该避开宗教领域。奥地利的泛日耳曼主义与天主教作战是个错误,久久受到希特勒的批判(《我的奋斗》,第124页及以后,法

^① 《我的奋斗》,第133页;法文版第125页。维尔讷·马泽认为希特勒讲述的在维也纳的青年时代很不准确,不过,对我们而言,希特勒是否在事后编造了事实并不重要(《希特勒的“我的奋斗”分析》,伦敦,法珀与法珀,1970年,英文版)。

译本第 117 页及以后)。

种族主义一般是一种悲观的或消极的意识形态,例如戈比诺。希特勒却使反犹太种族主义成为积极教义,他认为犹太种族是恶的化身,自摩西以来它就不断干预,使事物脱离正常轨道,在历史上它是反自然的因素。人们只须介入——这是其“积极”面——以使事物恢复正常进程。此外人们在如马克思主义、资本主义、形式教条,甚至基督教等一切弊病和一切现代敌人后面,找到了这个唯一的原因。这种看法与诺尔特称作的希特勒的幼稚的偏执狂十分吻合(诺尔特,同前书,第 358—359 页):弊病的原因简单,独一无二,而且,全部历史原因体现在人身上,发生的一切都来自某人的意愿,这里指的是犹太人隐蔽的、真实的意愿(《我的奋斗》,第 54,68 页,法译本第 58,71 页)。希特勒究竟在多大程度上真这么想?这问题很难回答,我们也不必提这个问题。我们只需指出希特勒的确喜欢这种解释,而且也的确认为这种解释适合于群众。^①既然认为它们的确有效,他便心安理得地放手这样做了。

从文献中得出的这些看法无疑是正确的,而且在一定程度上阐明了现象。值得注意的是历史中的“自然”,它使人隐约看见可能出现的所谓“科学”的行动,即必要时采用毒气室的集体屠杀的人为主义。这种屠杀也清楚地表明在一般的政治与社会关系中普遍使用的战争手段会达到最大的规模,而这是希特勒的常用手段。在希特勒的思想中,纳粹所称作的对“犹太问题”的“最终解决”等于是对唯一的、永恒的敌人开辟了一条新战线。在自传中,年轻的希特勒终于明白了社会民主派和工人运动,认为前者和后者都受到犹太人暗中意志的操纵,因此他决心成立相似的但敌对的党派,以他本人的意愿为核心。希特勒在这里也许将实际上发生在后来的决定提前了,但这没有关系,时机到了,他要展开对他而言的犹太人与他本人之间的殊死搏斗。

168

^① 不应向群众同时指出多个敌人,“伟大领袖的天才就在于使不同的敌人被视作从来属于同一种类型”(《我的奋斗》,第 128—129 页;法译本,第 121—122 页)。

为了将希特勒的 *weltanschauung* 作为一个单体来探讨,我们要列出两条线,一条线是整体主义特点,即非现代或反现代特点,另一条是个体主义特点或者说《我的奋斗》中的大致的“现代”特点。^①

在重申整体主义思维模式方面,有两个词应予以特殊的注意,一个是 *volk*,精确的或大致的意义是“人民”,这个词我们已经在论赫尔德时见过;另一个词是“共同体”,或者 *gemeinschaft*,浪漫主义的政治理论很重视这个词,而社会学家滕尼斯明确地将它与 *gesellschaft* 或由个体组成的社会对立起来。国家社会主义的德国确实不断地重复 *volksgemeinschaft* 或人民共同体这个词,但我们不要忘记文化共同体,而且,对纳粹而言,种族共同性。这个词出现在《我的奋斗》里,但并不像人们意料的那么多,而且人们几乎可以说:它并未受到特殊的强调。例如在讨论老板和工人的阶级关系时,它出现了,有时在法文中被译为“民族集体”,这当然不对,但并非曲解。此外,作者本人也把从阶级斗争中夺回工人作为党的主要目的,并自发地谈到使他们“民族化”。稍后,雅利安人所献身的集体既被称作 *gesamtheit* (整体、总体) 或 *allgemeinheit* (一般性、普遍性),又被称作 *gemeinschaft* (《我的奋斗》,第 327—328 页;法译本,第 298—299 页)。

事实上,很难将 *volk* 直接等同于种族。《我的奋斗》中有一章标题为《人民与种族》,然而其中除了某些泛泛的种族论调以外,基本上是对雅利安人和犹太人的对比画像,结论是雅利安人的一切不幸都来自犹太人,都来自对这种形势的不承认以及对“人民的种族利益”^② 的忽视。

① 此处采用了简便的、简化的用语。我们是从总体价值的观点来使用个体主义与整体主义这两个词的,因此严格地说,它们不能用于孤立的特点。但我们可以谈论被认为属于这两种体系之一的特点——或者涉及体系或者与之相连——但过于松散的联想会导致谬误。这里指的正是这一点。

② 《我的奋斗》,第 360 页,法耶,同前书,第 532 页,法译本第 328 页,译文不太恰当。

顺便提一提,希特勒认为雅利安人具有牺牲精神与理想主义,因而是一切文化的创造者。他的劳动本身就是利他主义的,而且,“这种为了维持共同体而忽视自己本身利益的精神状态是人类真正文明(kultur)首要的先决条件”(《我的奋斗》,第326页;法译本,第297页)。整体主义,或者说建立在整体主义之上的道德观念,被认为是雅利安种族所独有的特点或垄断权。但是,只有与犹太种族相对而言才有雅利安种族。德国 volk 在种族上并不是清一色的。在关于国家的那一章(卷2第2章)中,希特勒说“可惜我们的 volkstum 并不建立在统一的种族核心(原文如此)上”(《我的奋斗》,第436—437页,法译本第394页)。《我的奋斗》中经常出现的抽象词 volkstum 是“民族性”的日耳曼对偶词。^① 170

书中说在第三帝国内部有好几个、事实上是四个“基本的种族因素”,被称作的北欧种族只是其中之一,但却是其中的高级因素。书中还说种族(völkische)的 weltanschauung 承认人类在其原始的种族因素中的涵义。^② volk 与意味深远的“种族因素”之间并不叠合,这也许说明种族主义隐藏在稍有不同的词 völkische 下面,这个词我们刚才看见了,它在当时用得很多。

关于这个词,我们从让-皮埃尔·法耶的广泛而精确的调查中获益匪浅,调查目的在于将国家社会主义放回到德国魏玛时期大量出现的反民主的现代党派、集团、小组中去观察,而且特别研究了这个词。简言之,这个词从19世纪末期就开始流行,作为“民族的”日耳曼同义词,表示可以用纯粹德语来进行“民族的”思考,而不必通过罗曼语词源的词。这个词被泛日耳曼主义者采用后,染上了很强的种族主义或反犹太主义色彩(赫尔德的文化共同体在这里多少被种族所取代),但

^① “民族性或者说种族,并不存在于语言中,而是存在于血液中……”(《我的奋斗》,第428页;法译本,第387页) volkstum 也指“人民(volk)的生动表达的总体”(《新旧货商店》,1938年)。

^② “原始因素”:《我的奋斗》,第420页,法译本,第380页。译文不准确。

它还有另一个小侧面或联想,泛泛的社会主义色彩,因此在魏玛时期,人们用纯粹德语说“民族”时,往往通过“人民”暗指种族和社会主义。总之,法耶认为,这个词的含义是“保守的民族主义与所谓的德国社会主义——‘种族意义’上——的统一体”(同前书,第161页)。这就鲜明地证实了普里布拉姆的论点。

法耶在书中用了整整一节来探讨“völkisch”倾向,即围绕在国家社会主义周围的种族主义倾向(第151—199页),后来在谈到希特勒,特别是《我的奋斗》时他又提到这个概念(第531—536页)。我们看到völkisch和国家社会主义是等价的,因为在国家社会主义中不言自明地存在着种族主义。党的机关报当时就叫“völkisch”观察家》。奇怪的是希特勒曾长期攻击völkisch骚乱者,然后又似乎理所当然地接过这个词为己所用。这是怎么回事呢?《我的奋斗》对这个问题讨论过两次,第一次是在卷1末尾,后来似乎觉得讨论得不充分,需要补充,在卷2开篇又作了第二次讨论。^①

在卷1,他责怪这个词太笼统,“难以把握”,责怪它有多层含义,而那些喜欢日耳曼古董或君主政体却无力行动的空想家们炫耀这个词。针对这一点,他为无情的斗争挑选了“党”这个名称,而且疏远那些倾向于“宗教”或“精神”的völkisch空想家,这个党便是德国劳动者国家社会主义党。这里有一个暗藏的概念,它在卷2中才明白地说出来,这就是“宗教”的反犹太主义必须让位给种族的反犹太主义,只有它,在坚决的领袖的掌握下,才能为党的斗争提供坚实的基础。卷二强调必须将weltanschauung化为斗争组织,强调领袖的作用,领袖能简化教义,保证这种过渡。^②此外,希特勒的völkisch将种族置于国家的地位:国家不

^① 可惜法译者在卷1(第360—362页)中一开始就将völkisch译为“种族的”,从而使事情变得模糊,卷2的译文明智地保留了völkisch,只有自希特勒将这个词占为己有时开始(第376—380页),译文中才译为“种族的”。

^② 正如诺尔特所言,同上,第395页,领袖的作用在此是“缩小”和“强化”思想以便行动。

是创造性因素,而仅仅是为种族服务的工具(《我的奋斗》,第431—434页;法译本,第389—392页)。可以看出希特勒在此为种族所做的正是马克思曾经为阶级所做的,即使国家处于从属地位(见诺尔特,同上,第395页),这在德国并非自然而然实现的,例如在索引中加上了标题:种族国家(völkisch)。总之,völkisch被强加上种族反犹太主义的单一含义,它声称要奴役国家。

从我们调查的角度来总结上述一切的结果吧。我们寻找的原是共同体或人民的整体主义表现,而我们找到的却是相当不同的东西,即这个共同体几乎被种族对抗所控制(或占有)，“种族”的一致性实际上只存在于与另一“种族”的对抗中,存在于反犹太主义中。这里已经出现了反犹太主义的结构作用,如果取消反犹太主义,德国就会分裂为“四个原始种族元素”。然而,从更深的意义上说,我们应该在总体的概念框架上探讨,看是什么原因使共同体在民族方面和社会方面从属于种族的概念。这里的确存在着整体主义共同体的解体,而许多专家们似乎未注意到这一点。既然希特勒的种族和马克思的阶级具有相似的作用,我们可以推想,这种解体的起因是现代个体主义,到时候我们将予以证明。

现在我们继续在《我的奋斗》中寻找整体主义特点或非现代特点吧。总的说来,在不同形式下,希特勒总是拒绝人与自然的关系的现代优先性,而一再主张人与人关系的优先性。因此他强烈否认人在今天成为自然的主人,他说人在获取自然的某些法则、某些奥秘时,仅仅对其他生物建立了统治(《我的奋斗》第314页;法译本,第286页)。思考一下,人们会觉得这种说法十分可怕,因为“其他生物”也可以指人。这里不是对现代人为主义的拒绝,而是将它应用于人本身以期加强它,事实上这的确一方面导致了优生学,另一方面导致了灭绝营。

希特勒反对公认的经济优先性,这也是同一种对人与物关系优先权的否定。他说正是这种优先性使威廉时代的德国走向失败。他既反

对自由主义也反对马克思主义。他将经济纳入政治(人与人之间的关系)(《我的奋斗》,第164—167页;法译本,第153—155页)。希特勒在某种程度上认为某种政治组织类型不但能促进经济发展,并能使经济成为诺尔特所称作的“哲学”现象(诺尔特,同前书,第616页注7及第520页)。这里可以援引卡尔·波兰尼(同前书),他指出纳粹主义代表了现代自由主义的关键性危机,或者说它有计划地利用了世界危机,而这个世界原先相信经济是独立于政治的绝对范畴。在这一点上,与人们通常的说法相反,我认为纳粹是忠实于他们在1920年确定的纲领的,如果不是在字面上,至少是在精神上如此。他们将经济纳入政治,在两者之间维持一种不折不扣的等级关系。^①

174 希特勒攻击形式民主、议会制,认为议会制软弱无力,只能为马克思主义铺平道路。平均主义是犹太人用来摧毁政治制度的武器。然而,我在阅读《我的奋斗》时感到惊奇的是对平均主义的批判的局限性。我们可以想想,法国大革命居然一次也没有受到正面批判。人权的空洞而漂亮的词藻有时还被采用(于是人权归纳为优越种族的权利!)(《我的奋斗》,第44页;法译本,第400页),就像马克思主义的用语和传统用语一样(见下文)。我们将看到,事实上,希特勒的表象中并不是完全没有平均主义的。

有些特点是明显的整体主义。初看起来,希特勒继承了将人视作社会动物的德国传统。在德国,希特勒曾摆出一副小资产阶级爱国者的姿态,应征入伍并且勇敢作战。我们看到他认为雅利安人应随时准备为共同体服务,直至自我牺牲。然而,如果我们考察他在维也纳度过

^① 这似乎与弗朗兹·诺伊曼论据充足的观点相违背。诺伊曼:《巨兽·国家社会主义的结构与实践,1933—1944年》,纽约,1942年。其实,这不是同一个问题。我们要知道的是政治是否统帅经济还是相反。诺伊曼的观点来自P.阿索贝里在《辩论》报上的摘要,1982年9月,第21期,第183—186页。

的青年时代,事情就稍稍复杂了,希特勒是泛日耳曼主义者,泛日耳曼主义可以被视作德国整体主义的必然结果。可以说希特勒是向负有统治使命的人民献忠诚。然而,“雅利安”一词提醒了我们,我们也曾顺便指出,对希特勒而言,这种整体主义只限于“种族”,从属于种族。这是一件奇怪的新鲜事,对我们的探讨而言是十分重要的。按照希特勒的想法,由于我所属的种族不同,我或者效忠于集体,或者相反,自私地自顾自。雅利安人勇于牺牲,是“理想主义者”,对我们而言,实际上是整体主义者,而犹太人则完全相反,是我们所称作的个体主义者。^①当然,希特勒并没有用这个词。当然犹太人还被谴责具有其他许多缺点或危害性,但我认为,从希特勒无端强加给主要敌人的大量卑鄙行径中抽出这一点来是合理的。在与埃卡尔的谈话中,希特勒已经把基督教——保罗所作的有关平等的成功宣教——说成是犹太人发明的布尔什维克主义。在《我的奋斗》中,犹太人应完全对资本主义及现代社会负责,至少应对显然恶劣的事情负责,例如将土地转化为商品、股份公司、工人运动的毁灭性方针(《我的奋斗》,第338—358页;法译本,第308—326页)。

175

有两页书^②明明白白地说犹太人的特点是“个体的保存本能”和“个体的自私自利”。犹太人像动物一样,在危险时刻聚在一起,而危险一过又重新散开。在集体方面,他们只有“群居的本能”,它其实只是保存的本能在某种情况下的表现。我们将记住这一点。我可以马上说,我认为希特勒将自己身上的个体主义倾向投射到犹太人身上,因为他认为它威胁到他对集体的“雅利安”式忠诚。

《我的奋斗》对宗教,特别是对天主教会表现出一定的尊重。一方

① 希特勒可以将“个体主义”一词用于非犹太人身上,例如他曾谈到德国人的“超个体主义”,指的是德国极端的地区本位主义(《我的奋斗》,第437页,法译本,第394页)。

② 《我的奋斗》,第330—331页,法译本中不够清楚,第301—302页。

面这是策略(要成功就必须集中攻击犹太人,至少在开始时),^①另一方面是由于教会是强大而稳定的组织——是党的遥远模式,而并非因为它是信徒的共同体。

176 在希特勒身上,整体主义的等级观念达到什么程度呢?从理论上讲,在这里应该将作为价值表现的等级与作为权力的等级加以区别,而这正是难点。但我们可以说,除了几个真正的等级特点以外,占主导地位的是用传统的用语来表达或掩饰新的关系。例如希姆莱给党卫队提出的口号:“忠实即荣誉”(Meine Ehre heisst Treue)。这些话来自封建贵族,但却相反地令我们想到大规模的纳粹阅兵式,其中每个人原子(atome humain)迈着正步,而“元首”作为众人效忠的唯一对象,站在高处大叫,仿佛是灵媒,于是众人的焦虑就转化为无穷的力量。“原子化”一词经常出现在论述纳粹主义的优秀著作中,它很好地表达了群众和领袖面对面的关系,与中世纪的荣誉与忠实的体系相去甚远。

《我的奋斗》中多次提到“自然的贵族原则”(第69页,法译本,第71页),但这种提法可以被称为希特勒的社会达尔文主义:弱肉强食,这便是价值的尺度。正如让-皮埃尔·法耶所言,“善与强、恶与弱等值,”^②即力量对比被奉为伦理原则,也就是对“贵族原则”不折不扣的倒置。他用传统语言来掩盖人人对人人斗争,在此我们要稍稍谈论重要一点,即强力被尊为价值。劳施宁因《虚无主义的革命》(译于1939年)一书而受到许多批评,因为他说纳粹主义是为权力而权力,是建立在本身之上的权力。人们反驳说,权力是为某种目的服务的。如

① 1942年2月8日,希特勒对基督教的牧师们十分生气,说要在10年内消灭他们,因为必须“消灭谎言”(《希特勒的席间闲谈,1941—1944年》,伦敦,韦登费尔德与尼科尔森出版社,1973年,第304页)。

② 法耶,同前书,第535页。据他说(第522页及注),希特勒是在维也纳的一份反犹太刊物上(《奥斯达拉》,1906年9月号)见到这种提法的:“völkisch思想,我们时代的贵族原则”。

果我们问问到底是什么基本目的,那么这就是希特勒的精确回答:能产生或表现优秀性的权力,统治权。如果撇开中间性的目的,如果只考虑希特勒本人的这个观点,那么劳施宁并没有错。纳粹以自己特有的标准来评判溃败中的纳粹,领袖们也很清楚这一点。 177

总之,我们在《我的奋斗》中对整体主义特点(或“非现代性”特点)的寻找主要揭示了一些表面现象,而在大多数情况下,它涉及一个异质因素,有待于我们去探讨。

现在应该谈谈希特勒的世界观中的个体主义特点(或“现代性”特点)了。要理解现象必须强调这些特点,因为它们往往不引起注意。

希特勒对理想和意识形态持怀疑态度,认为它们是隐秘利益的工具,他承认主义的必要性首先是使群众服从于力量,我们不禁要问希特勒真正看重什么,他不容置疑地相信什么。回答是他至少相信一个东西,那就是人与人斗争。为了生存,为了权力或统治权,为了利益而斗争,对希特勒而言,这就是人类生活的最高真理。这个思想是《我的奋斗》的中心主题。下面就是完整的表述:

斗争的思想与生命本身一样古老,因为生命的延续靠的就是其他生物在斗争中的死亡……在这场斗争中,强者和灵巧者战胜弱者和不太灵巧者。斗争产生了一切。人类能够生存并居于动物界之上,依靠的不是人道原则,而仅仅是最激烈的斗争……^① 178

这件事是极为重要的。首先,这种怀疑的、看破一切的,甚至玩世不恭的精神状态及其后面的信仰在今天人们的常识中都十分流行,不

^① 1928年2月5日在库尔姆巴赫的演讲,根据阿兰·布洛克:《希特勒》,法译本,维尔维埃,杰拉尔德公司《马拉布大学》丛书,卷1,第24页。最后一句话中,希特勒顽固地要取消人道原则。

论是在德国国内还是国外。这是一个基本点,因此希特勒具有了他的时代和他的国家的代表性,他在某种程度上,通过他的偏执狂所激化的形式,重现了各种社会阶层的人们的反应与表象。这也许就是为什么他夸耀只有他自己有本领用同一篇演讲将知识分子听众和工人听众煽动起来(《我的奋斗》,第 376 页;法译本,第 341 页;法耶,同前书,第 533 页)。希特勒深感自己有代表性,即使在《我的奋斗》中,为了接近他想从马克思主义者那里争取来的工人,他把自己的维也纳时期描写得比实际上更贫穷,更“工人”化。

此外,纳粹领袖们理所当然地把希特勒视为有能力和胆识将自己的想法坚持到底的人,原则一旦提出,他便按照不可改变的逻辑追求原则的结果。然而,现代人对希特勒行动中明显的矛盾感到困惑,而历史学家对如何揭示那些可以解释他的矛盾——假定是有意的——的原则一直束手无策。但我们在这里掌握了他公开宣布的最高原则,它应能说明一切。这就是刚才提到的,简简单单的“最激烈的斗争”的原则。但必须从等级的方面去理解,即拼死斗争优先于一切似乎与它相反的东西:和平只是以其他方式继续的战争,合法性只是嘲弄合法性的手段。《我的奋斗》并没有明确地提出理论,即使其中的话语完全符合理论,例如国家本身不是目的,而只是为其他目的服务的工具。希特勒上台后的实际行动很说明问题。在内政方面,他知道不能抛开法律程序,于是便将法律程序与被法律程序所排斥的东西,即法律外的行动方式结合起来,那些方式往往是阴谋家们所擅长的,法律的掩护使它们更为可怕,而且不受到惩治。例如 1933 年,希特勒正式进入总理府一个月以后发生的国会纵火案使共产党成为非法,并建立了头一批集中营。在另一个完全不同的方面,1938 年,希特勒刚刚在慕尼黑争取到张伯伦和达拉第的“安抚”便采取了“水晶之夜”的反犹行动。^① 当他不能不

^① 历史学家们至今还在争论究竟是纳粹还是共产党下令在国会放火。例如恩斯特·冯·萨洛蒙在《调查表》(法译本,巴黎,伽利玛出版社,1953 年,第 372 页)中讲述:

考虑合法性与和平时,他便努力将它们纳入“最激烈的斗争”中去(《我的奋斗》,第105页;法译本,第101页)。违反社会契约,违反现代社会生活所依据的、人人所信任的基本区别,这种行为一再出现,好像是用暴力统治体制的一种隐晦方式和秘密策略原则;它蒙蔽和误导了群众和敌人,为希特勒的一再得手立下了大功。

为了使分析更为深入,我们还必须思考在这场“人人对人人”的斗争”中,在我们同时代人中普遍流行的社会达尔文主义中,真正的(至少主要的)主体是生物个体,而且这场斗争显然是在集体内部进行的。因此,个体主义出现在最基本的表象层次上,因此,在希特勒的世界观的中心是基本的个体主义,它经历了对平均主义、民主以及一般的意识形态的打击与怀疑,依然存在。这个个体主义,我们曾经见过,至少见过它的效果,因为每当整体主义倾向在希特勒身上被打断、转移或歪曲时,正是个体主义在起作用。是个体主义摧毁了社会生活中的某个共同体,最终使它减缩为种族——下文我将证明这一点。 180

还有一些其他的个体主义特点,例如平均主义特点:仇视王权、传统贵族和一切等级地位的概念。何况,普普通通的人想得到“领袖”的职位(希特勒最初只希望成为运动的“鼓手”或宣传家)至少需要机会均等的环境。要想成为“优秀分子”,要想在党内升迁,成功是唯一的标准,因此,“元首”——总理甚至鼓励领袖们相互竞争,经常将相同或相似的任务分配给不同的助手,而这不仅仅是出于国家和党的双重性。这种竞争可能不利于物质后果,而当涉及战争经济这种关键问题时,这种态度便断然表明了客观现实被置于人际关系之下,这是与现代倾向相反的。个体主义的价值及其相伴物也以其他途径进入。例如马克思主义的人为主义(“改造世界”)、社会主义(部分继承了资产阶级的个

他的一位作家同事认为将大屠杀视作慕尼黑的和平胜利的后果是荒谬的,这两件完全不同的事表明了希特勒的伪装是多么有效。萨洛蒙的朋友对事件大吃一惊,明白了真相后说:“你知道,我认为他很凶恶!”

体主义)、布尔什维克主义都包含了某些现代特点,人们在“模仿和超过”(诺尔特,同前书,第395页)它们时必然在无意识中将它们的个体主义负荷转变为自己的,而这种个体主义在当今世界上是无所不在的。模仿马克思主义就是比它走得更远。马克思主义曾揭露资产阶级意识形态,纳粹主义将揭露马克思主义的意识形态。我们来看看:他们说生产关系其实就是进入这种关系的人本身,也就是作为生物个体的人,种族181 的样品。这种移项对希特勒而言是十分必要的,因为他要突出种族。但是移项似乎又包含着有特点的混合物,一方面,人与人的关系比人与“生产”中的物的关系更真实,另一方面也就是最重要的一点,在发生人与人的关系以前,从逻辑上讲,首先要有进入关系的人,这是众所周知的现代诡辩术,它重实体而排除关系,形成形而上学的个体。希特勒认为,马克思主义结构后面隐藏的现实就是个体意志,犹太人。

上面所列举的《我的奋斗》中的整体主义与个体主义特点当然极不完整,仅仅是一种探测或定位。重要的是看它们是如何组合的,而且,如果有上下之分的话,那么是哪个原则占了上风。这便是我们现在要扼要论述的。

回顾一下我们所见到的特点,中心概念有两个,一是作为人类生命最高真理的人人对人人的斗争,一是作为事物的或者说社会的自然秩序的人对人的统治。既然与这种所谓自然“秩序”相违背的平均主义被视作犹太人的毁灭武器,那么,人们会以为——事实上也常常认为——我们并不处在现代个体主义世界中。其实这纯粹是假象。在希特勒的世界观中,我们找到了无可置疑的个体主义特点和平均主义特点,不仅如此,为统治而统治,除了所谓“自然”法则以外没有任何思想意识基础的统治,恰恰是平均主义的个体主义摧毁价值等级、摧毁人类目的的结果。一切社会中都必然有从属关系——大多数德国人是始终接受的——而除了人统治人这个野蛮事实以外,没有其他的解释,强调为生存(也为统治)的斗争正好表明了赋予个体主义的价值及出自个体主义182

的对集体信仰的否定。

为了更好地了解现代意识形态的变化,可以回首过去。在过去,从属关系始终是问题,而现在却相反,突然之间似乎绝对不成问题了,这种大变化模糊了历史的延续性。只需想一想,在17世纪和18世纪的自然法中,除了联盟契约以外,往往还必须签第二个契约,即政治契约或从属契约,以便使人从自然状态转为社会和政治状态。由此可见从属关系的确是一个特殊困难。从前至少有专门为此设立的契约来作为它的依据。但当希特勒为了建立战争机器而向人民——认为从属关系是理所当然的人民——说话时,他只能用物质性质而不再是社会性质作为从属关系的依据了——顺便说他有点像动物生态学家;由此可以看出个体主义的强化取得了多大的进展。

有人会反驳说,统治,希特勒的权力只是在表面上以本身为目的,其实它服务于一个价值,即种族。这里恰恰应该注意到种族作为价值的出现。而在种族根源上的是人人对人人斗争,即个体主义,而不是反过来。的确,人人对人人斗争显然无处不在起作用,它尤其倾向于削弱甚至摧毁总体社会或民族集体的表象。为了更深入希特勒的表象,我们会问,他对德意志共同性抱有什么样的概念才能抵抗住这种解体。总体社会的现代正常形式就是民族,而当时的外部情况有利于德意志民族的肯定与内聚力。修饰语“民族”——或单独或搭配使用——大量用于五花八门的政党或运动名称中(见法耶所列一览表),尽管如此,“民族”仍然是相当表面的或肤浅的东西。更深层的对应物,是volk。对希特勒本人而言,他更有理由不信赖民族这个概念。当时国际主义者猛烈攻击民族,希特勒炫耀自己在无产阶级中击败了传统社会主义的国际主义。他的策略一般是不正面进攻社会主义者们所捍卫的立场,而是避开批判。例如,他不说不存在阶级斗争,而说真正的斗争是种族斗争。此外,正如法耶在书中时时指出的,国家社会主义和包括它在内的整个运动努力吸收民族和社会主义这两极,使之结合,这正是普里布

拉姆所预见的。一切都说明这种结合应该围绕 *volk* 的概念进行。但我们可以问一问,希特勒对此概念以及纳粹主义后来经常使用的“人民共同体”的概念究竟是怎样想的。

举一例作为对照。法国社会学家涂尔干为了表明一个社会内部的思想共同体,提到“集体表象”,甚至“集体意识”,盎格鲁—撒克逊经验论者反应强烈,提出类似这样的问题:“你们在街头遇见过集体表象吗?存在的只是有血有肉的人。”显然,信仰人人与人人斗争的希特勒,面对集体社会实体的概念,“人民”的文化共同体的概念,也会作出类似的反应。

这似乎得到了印证,在《我的奋斗》中,以 *volk* 为基础的词 (*volksgemeinschaft*, *volksseele*) 使用得相当少,只有两个词除外: *völkstum* 民族性以及法耶强调的“小词” *völkisch*。我们已经看到这个
184 派生词使希特勒能够在摒弃文化的、宗教的、精神的“幻想”之后,启动了向种族 *die Rasse* 的过渡。他的粗暴的——隐晦的——个体主义在共同体方面所能接受的唯一残留物就是“种族”:人们有共同的想法,而且——至少在理想的情况下——他们生活在一起,因为他们在身体上、物质上是相同的。从“人民”滑向“种族”,这种现象大大超出了国家社会主义的范畴,我们还是限于希特勒本人吧。“国家的目的在于维持和发展生物共同体,他们在身体和精神上是 *gleichartig*”,也就是说由于属于同一种类 (*art*) 而相似(《我的奋斗》,第 433 页;法译本,第 391 页)。在别处,当希特勒想到再过几年他的人在身体上都会相同便欣喜欲狂(阿伦特,同上,第 418 页,援引海登)。

在这一点上稍作归纳:现代个体主义常识的一种广为流传的表象,即“人人与人人斗争”,迫使希特勒将种族视作总共同体唯一有价值的基础以及历史的唯一原因。在这里个体主义对整体主义表象的解体便导致了种族主义。

请注意,希特勒的种族作为马克思主义阶级的替代物,其功能作用

相当弱，它只是将个体并列起来，而个体在日常生活中甚至不像同一阶级的成员——例如为请愿而斗争的工人们——那样团结。然而，积极的种族概念是反犹太主义，只有它能够在民众层次上建立抽象的表象。只有它能够在“种族上”团结德国居民，否则这些居民据说会分化为四个“种族因素”，即四个不同的“种族”。劳施宁因此说，对希特勒而言，犹太人是必不可少的。希特勒之所以一直想除掉他们，并最终决定消灭他们，并不仅仅因为在他眼中他们是使历史偏离正常轨道的反自然——这完全是思辨的合理化——甚至也不是因为他必须在各条战线上加强战争。

185

更深一层看，在两个对立面中间有一种相似。我们说过，对希特勒而言，斗争是在犹太人和他本人之间进行的。他想在与他们假定的意志的斗争中有计划地强化自己的意志。他把他们看作破坏分子，个体主义者，代表了他所憎恨的现代性中的一切：股份制和高利贷的金钱、民主平均主义、马克思主义与布尔什维克的革命。然而我们看到希特勒本人也染上了他想与之斗争的毒素。在他的思想中，人人与人人斗争的这种个体主义威胁到他愿意相信、德国人也应该相信的“人民共同体”。由于对立双方的对称，希特勒很可能是将使自己分裂的个体主义投射到犹太人身上。从深刻的意义上看，消灭犹太人是希特勒摆脱本人基本矛盾的绝望努力，因此可以说他想消灭的是自己的一部分。

我还想补充一点。我曾在别处指出希特勒的观点与现代政治学中对“权力”的顽念有相似之处（HAE I，第19页）。如果将这种谬误的逻辑追究到底，我们就会发现在这方面，希特勒不过是将我们时代相当普遍的表象发展到了极端，这些表象或者是“人人与人人斗争”——无文化的老生常谈，或者是更精细的等同物，即将政治缩小为权力概念。希特勒的例子说明，这些前提一旦得到承认，拥有消灭手段的人便可为所欲为。然而可怕的结论揭示了这些前提的欺骗性。普遍的谴责表明了对价值的一致看法，而政治权力应该从属于价值。人类生命的本质

186 并不是人人对人人斗争,政治理论不应成为权力理论,而应是合法权威的理论。此外,在这篇分析结束时,有一点十分清楚:在现代世界上忽视基本区别(公众与私人等等)而普及“暴力”概念,这就是极权主义思想,是对我们的野蛮威胁(见 HAE I,第 22—23 页)。

我们能否作一概括,得出总体的观点呢?这个观点肯定是简略的,而且是思辨的,我们不得不将用词往往不够精确的假定式判断与得到更好证实的或更具有真实性的结论掺合在一起。虽然结果不够确切,但是在目前的研究阶段,这个结果也许是不容忽视的。

从世界的意识形态方面看,纳粹主义是强化和加剧的过程的一部分,这个过程与占统治地位的个体主义意识形态和被统治的特殊文化之间的相互作用密切相关,因此纳粹主义是德国和世界之间相互作用的一部分,这一点当然十分明显,我们不应忘记。

从德国方面看,威廉的政治体制并非是有计划地应用意识形态的结果,而是由于对传统的政治制度实行了现代化,使之改变或者说凭经验使之适应现代条件(因此产生了古与今的混杂,历史学家们争先恐后地强调了这一点)。当这个制度被战败摧垮以后,魏玛的民主与议会制就被持传统意识形态者视作外国强加的东西——托马斯·曼的转变是一个例外。从这一点看,德国仿佛由于自己的处境而不得不保卫自己的民族文化不受外国压力,不得不创造一个与自己的意识形态相符合的政治体制模式。普里布拉姆说那必然是“国家社会主义”(“社会主义”是就总体组织而言)。这里有双重限定,一是原因的限定(既定的条件),一是意识形态的限定(重新引入整体主义侧面),然而,这两者合在一起也只能使我们看到真实的一个侧面,而不是实际上存在过的国家社会主义。还应指出问题并未得到解决,因为纳粹主义并没有建立政治体制,严格地说,甚至没有纳粹国家,而这并非偶然,种族主义使这个问题不被人理睬,希特勒早在《我的奋斗》中就说国家只是为种族

187

服务的工具。^①

我们在前面说过，德意志意识形态中有普遍主权的观念，与此相应，德意志国家有对外统治的使命，这些东西仍然存在，显然，如果意识形态不发生深刻的转变，那么对外统治的这一面就成了成功地恢复德意志个性的必不可少的条件。

我们现在遇到这样一种问题，这种问题至多只能靠思辨来抽象地提出来：种族主义在这里所起到的重要作用是出于偶然吗？或者相反，政治问题是无法解决的，因此必然出现种族主义？从个人方面看，我们在希特勒本人身上似乎看到了抽象或理论的种族主义，它来自个体主义对“共同体”的整体表现的解体。这个命题可以推广，不但推广至德国 *völkisch* 圈子，而且广泛得多，一直推及那个往往被视作欧洲种族主义鼻祖的人，即布兰维利耶（Boulayvilliers）伯爵，在他身上产生了社会“等级”（贵族、僧侣、第三等级）的整体主义等级的表象的危机。

188

从集体方面来看，既然民族在德国文化中被译为 *volk*，那么，在一定的条件下，*volk* 作为人民或文化，是否必然滑向“种族”呢？我并不是假定德国人民在希特勒统治下变成了种族主义者——或大部分或小部分——我只是指德国人民受种族主义集团统治这个事实。在 1918 年以前，*volk* 的意识形态并非种族主义的，至少它不占统治地位。我们看到它当时只能满足相当有限的社会要求，而在 1918 年以后，历史却迫使它回答新的要求，真正的政治要求，即“更新国家概念”。这个要求无疑是巨大的。是它终于使希特勒走进总理府，从而使德国落入种族主义？在目前阶段，这个问题有几分华而不实，但它至少提醒人们：在德国和在别处，民族意识有它自己的问题。

189

^① 萨洛蒙在战后回忆说：“1918 年崩溃以后，大规模的民族运动的唯一目的在于更新国家的概念，它在方法上将是革命的，而在性质上将是保守的”，而且，“凡是试图将国家的决定性作用转移到人民，从权威转移到全体”就是对“真正目的的无耻背叛”。（同前书，第 618 页）

二

比较原则：人类学的普遍性

马塞尔·莫斯：生成中的科学^①

克劳德·列维-施特劳斯写过《马塞尔·莫斯著作导言》一文，就理解莫斯的思想对现代人类学问题的影响而言，这篇文章是很重要的，甚至是不可缺少的。有些社会学家认为这篇文章将莫斯的思想转向了结构主义，我不以为然，我认为文章作者在此是忠于莫斯的深刻思路的。另一些人认为列维-施特劳斯把莫斯说成是哲学家，其实并不见得。我在列维-施特劳斯之后，是否可以采取更谦和的观点，仅仅指出莫斯对具体事实的兴趣呢？因为他最明显的一面是对具体事实的趋向。我希望和你们讲的不纯粹是我个人的想法，便为此请教过几位朋友，他们从前也是莫斯的学生，他们都同意我的看法，并帮我更明确了一点：莫斯是倾向于具体事例的哲学家、理论家，他明白社会学只有和数据紧密结合才能发展。我要讲的正是这个基本点。我要指出法国社会学或者说在法国的社会学是如何通过莫斯达到**实验阶段**的。这个提法可能显得过分，我将尽力说明。

莫斯对具体事实的趋向是极有特点的，在此不妨将他与涂尔干相比。涂尔干当然也重视事实，但他可以被认作是抽象思想家谱系中的最

^① 转载自《弓》杂志第48期，1972年，巴黎，第8—21页；原为1952年在牛津用英语作的讲座，为研究法国社会史的一部分。

后一人。他规定了研究事实的准则,他希望为这种研究作出榜样而且也做到了。但无可置疑的是:莫斯使具体感受真正反作用于理论框架。我要说涂尔干仍然是哲学家,但对莫斯而言,涂尔干首先是社会学的奠基人,而莱维-布律尔才是哲学家。另一方面,他对赫茨的工作方法这样写道:“计划随着事实而变,事实的存在不是为了说明,因为赫茨是学者,而不仅仅是哲学家”(《宗教史杂志》,第86卷,1922年,第58页)。

莫斯对具体数据的深刻需要与涂尔干的抽象倾向,这两者之间的差异或者几乎可以说矛盾使莫斯的学生们十分惊异,他们感到惊奇的是这种差异并未以理论分歧的形式表现出来。这是因为莫斯对集体工作具有团结感,而且他忠实于已故的涂尔干。作为涂尔干忠实的弟子和继承人,他更希望使他们共同的灵感保持生命力,而不愿强调细节上的不一致。涂尔干提供了理论框架,莫斯不断提出这个框架对研究目的的价值。这一方面既然得到了保证,莫斯首先关心的——特别是在作基础讲座时——就是数据问题,很明显,他所期待于数据的,正是它对理论的反作用力。他间或也抱怨,这是因为由于条件所限,研究未能像社会学年鉴小组所梦想的那样迅速开展,未能填补空白,未能使理论的骨架长出肉来。他深信实际的知识应该改变先前的理论,因此当他谈到第三版的《金枝》时,不免流露出失望:事实在积累,但没有改变思想。酒杯变得大而又大,但始终装着同一种酒。

如果有人说莫斯未能建成一个体系,那这种批评有什么意义呢?显然他并未建立体系,因为他并不想这样做。认为他想建立体系而未成功,这种批评是错误的。

莫斯是位有魅力的人。我们不可能只谈学者而不谈——哪怕是捎带地——他的为人。他和许多刻板的大师们不同,认为知识并非是与活动相隔离的领域,这也许就是他深受我们喜爱的秘密。他的生活变成了知识,他的知识也变成了生活,因此他像宗教大师或哲学家一样产

生重大的影响,至少对某些人而言。而这一点引起了悖论。

例如,他的基本教诲的目的就是简简单单地使学生有能力对事物进行正确的观察与记录。根据听众笔记编写的《人种学教程》就是这样,这种教诲可能表现为事实一览表,附加上往往具有普遍性的说明,因此像是同义反复或老生常谈。总之他告诉我们有许多**这事或那事**值得观察,处处都有有价值的思想和行为方式等待我们去研究……我们只要去就行了,当然我们必须知道我们在寻找什么,而且明白一切寓于一切之中……这既容易又困难。就是这些?不完全。有一天,一位曾把人种学当作次要学科的学生告诉我,他站在公共汽车的平台时,感到他与四周人们的关系由于莫斯的课而改变了。也许你们会说这里面没有丝毫科学。可能是这样。总之,由于莫斯,一切对我们都具有了含义,就连最细小的姿势也不例外。莫斯很得意他在街上能根据步伐辨认出英国人(见《身体的技巧》)。由于莫斯,我们从小习惯的狭窄的古典文化裂开为更广泛、更真实的人道主义,它涉及一切民族、一切阶层、一切活动。

195

你在他上完课后去找他,两小时以后在巴黎的另一端与他分手。他一面走一面侃侃而谈,仿佛某位专家以简单的谈话方式向你显示遥远种族的秘密或是人类档案中的一部分,因为他待在安乐椅里周游世界,通过书籍与人们同化。他常说的话是:我在吃……我在诅咒……我在感觉……意思视情况而异:某个岛上的美拉尼西亚人在吃,毛利族族长在诅咒,或者普韦布洛的印第安人在感觉。我们习惯说莫斯无所不知,虽然如此,他并不作复杂的解释。恰恰相反,与他相处的一个重要困难在于他的知识十分真实、切身与直接,以致常常以迷惑人的常识的形式出现。试举一例。有一次,我去找他,请教他对“产翁”习俗的看法。那是在早晨。他在阳台上做完体操,吃早餐,一面谈到比利时人及其黄油面包片,还谈到许多其他的东西。他问我:“圣女贞德被俘时穿着战袍,英国人是怎样认出她是女人的,你知道吗?是这样,她那样坐着,有

人朝她膝上扔核桃,她没有夹住两腿去接,反而张开两腿。”(后来我发现马克·吐温的书中有这个故事)最后我稍稍谈到我访问他的目的,也就是产翁习俗、父系制度和母系制度,等等。“比这更简单得多,生孩子不是一件小事,父母双方都参与是十分自然的。”我告辞而去,带去一本厚书,但对这个谜语一般的回答很不满意。我像处于类似情况的人一样想:他是很出色,但是不是有点过于简单?他想说什么?几天以后我明白了,我看出了某种学究气和莫斯的知识之间的区别。因此我坚持认为莫斯从上天获得了特别恩宠:待在安乐椅里进行实地考察。

自1895年莫斯23岁时获大学哲学教师学衔起,至1940年68岁时退休为止,莫斯的职业经历可分为三个时期。第一个时期直到1914年,莫斯在宗教方面,主要在印度与原始宗教方面,他是专家,而且积极参加舅父涂尔干所领导的社会学年鉴运动,这是一个热情地进行集体工作、频频发表杰出论著的时期。在1900年以前,莫斯研究了梵语文学与比较语文学、宗教史与人类学,在巴黎师从梅耶、富谢、西尔万·莱维,后者似乎认为莫斯是位天才,而且为他受到舅父的过度影响感到可惜。莫斯在荷兰还师从卡兰,在牛教师从泰勒和温特尼兹。

1901年,莫斯被高级研究学院任命讲授“无文明民族宗教史”课程。与此同时,他一开始就负责编写社会学年鉴中关于宗教社会学的第二部分,而且在于贝尔的帮助下,每年在上面发表对重要出版物十分详尽而有教益的介绍。这些介绍在莫斯著作中占重要部分。我不久前刚重新读过,我怀疑别处能否找到这样杰出的东西。他对每部著作作了极为详细的介绍,然后或赞赏或批评,或纠正或补充,而这一切都是从知识的观点出发。社会学理论在此只是工具,然而进行研究所不可或缺的工具。这些文章对社会学的全部历史以及它当时的成果与问题作了完美的概述。

至于莫斯所发表的著述,应该说他没有出版一本书,发表的只是文

章,内容极为广泛,他往往称之为“短评”或“简介”。此外,几乎所有的文章都是与另一位学者,特别是与宗教史家、考古家与工艺学家亨利·于贝尔合写的,有时还与涂尔干、福科内和伯夏合写。人们对此作不同的解释,或者说这些学者们实现了集体工作的理想,或者说莫斯一个人是没有能力发表论文的,总之,在他的朋友和合作者们先后去世以后,他发表的东西明显地减少了。

1914年的战争对社会学家小组是沉重的打击,夺去了其中最具有前途的学者,例如赫茨,他是《右手的优势》的作者,并发现了双重葬礼的习俗。1917年涂尔干去世,莫斯开始了科学活动的第二阶段,一方面为了哀悼死者而全力准备发表他们的著作(赫茨的《混合》、涂尔干的《伦理教育》与《社会主义》),另一方面承担更大的职责。莫斯接替涂尔干主编年鉴,不再限于宗教,而是研究总的社会学。1925年成立了人种研究所,莫斯的工作范围扩大了,年年授课,并十分重视这些基础课程,因为他显然认为这是未来发展的途径。莫斯着重培养学生进行专题性实地考察,但他从不忽视文化传播和借入的问题,也不忽视物质文明。勒鲁瓦-古朗教授的著作被公认为人种志工艺学这个专门学科的奠基之作,而它依据的完全是莫斯在授课中对技术所作的系统分类。不过在此不谈莫斯的影响及其后继者的问题,请参考《20世纪的社会学》中列维-施特劳斯的那一章。

199

在这期间,除了许多篇幅不长的文章以外,莫斯写了唯一一篇长论文,也许是他的杰作,那就是1925年发表的《论礼品》。我想指出一点,莫斯将自己已经相当广阔的工作范围扩展至社会学及人种学这个无边的领域,并非出自他的本意。他不得不这样做,因为他忠于已故的涂尔干,忠于他们共同开创的研究。

1930年左右可以算是第三阶段的开始。于贝尔也离开了这位工作伙伴,莫斯发表了他论克尔特人的两册文集。莫斯被选进法兰西学院,在十年中,他每周去不同的院校授课约八个小时。在这期间,命运似乎

要求莫斯孤军奋战,或几乎孤军奋战,以保持那个曾与他共同开创研究的学者集体的阵地。他应付自如,保持了百科全书式学者的地位,仿佛在五十年中知识的物质基础并未有巨大的扩展似的。他一直在关注历史、心理学、哲学和地理学。他尊重事实。在此期间他发表的文章相对减少,原因就在于此。不过,他在《身体的技巧》和《人的概念》中所慷慨播撒的思想难道不足以树立他这位学者的声誉吗?莫斯的思想极其丰富,无法完整地表述其中某一个。

第二次世界大战又带来了第一次世界大战的考验,但更加残酷。这一次莫斯的理智未能在神意裁判中幸免于难。他不时地失去记忆,也许由于感情上和智力上的过度疲劳,也失去了思维能力,于1950年2月10日去世。

现在我们按时间顺序来看看马塞尔·莫斯的著作,以证实他思想中倾向具体事实的一面。我们关注的是在他的研究中,人类学家的思想和他观察的数据这两者所起的作用。1896年,莫斯在《宗教史杂志》上发表了一遍长文,评论施泰因梅茨论刑事处罚的著作《宗教与刑法起源》(著作集卷二,第651页起)。施泰因梅茨努力要证明惩罚来源于私人报复。莫斯对这位作者的方法表示赞赏,但提出重要的相反意见,而且描述他本人对问题的看法。莫斯说,施泰因梅茨“并不在确定特性,而是根据共同概念进行分类”。惩罚一词只是在最近才具有我们所熟悉的合理的、功利主义的含义。这是一个特殊的概念,社会学必须具有更广泛的东西才能存在下去。莫斯认为在原始社会与我们的社会之间有很多共同点,他想要一个对这两者都适用的定义。他说施泰因梅茨未能从社会学观点确定对象的特性,因此未能抓住作为一切刑法基础的共同因素。惩罚是对违反法律和习俗者的处分。在古老的社会里,违反往往引起宗教的反作用,刑法由此得以发展。不仅仅在我们的现代法律里还存在着原始私人报复的残余,在司法反应的原始类型中还

存在着我们刑法体系的某些萌芽。

重要的是,社会学式的定义应该表述我们与原始社会的共同点。莫斯曾说:“如果人们像施泰因梅茨先生那样只局限于对未开化民族的研究,那么就会忘记惩罚的作用,甚至惩罚的运作。”我认为这就是明确地表示,我们是通过自己的文化来理解另一种文化的,反之亦然。

然而这种普遍定义的可能性立根于人类统一性这个公设,我们不妨问问这个公设从何而来。施泰因梅茨曾经写道:人种学必须建立在两条原则上:进化的原则和社会意识(völkergedanke)的原则。莫斯认为第二条原则就足够了,因为进化原则的意义纯粹是否定的,它仅仅表示摒弃种族间一切本质上的差异,避免用传播来解释:

否认种族的不可制服性就是确立人类的一致性。抛开历史(传播)方法,就目前而言,就是缩小人类学方法。(《著作集》,卷2,第653页)

人类的一致性,这是莫斯就法国社会学所作的一系列讲座中的红线。在《年鉴》的第一卷中,莫斯完全承认第一个英国人类学派所起的历史作用:

古典历史或比较语文学或民俗学所研究的事实,由于不断地被拿来与原始宗教相比而获得了崭新的意义。于是这三种事实的基本一致性显露了出来:原始宗教、古代开化民族的宗教、欧亚两洲地方习俗与传统中的信仰与礼仪残余(《著作集》,卷1,第110页)。

然而人类学家们自己当初也是从进化论的前提出发的。我们今天可以摒弃进化论,但不应忘记是它将“我们”和“他们”、文明人和野蛮 201

人合成同一类别的。进化的概念仿佛起到临时脚手架的作用,将不引人注目几个整体连到一起,直到它们合为一体。现在我们觉得这个统一形式不均匀,于是要求像莫斯一直做的那样去研究差异。而在基本的一致性未确立以前,研究差异是不可能的。

1901年,莫斯在宗教史的第一次讲座中,提出了他的方法原则。首先,严格地讲,无文明民族是不存在的,只存在不同文明的民族。澳大利亚社会既不简单也不原始,它和我们的社会一样具有悠久历史。在动物界,我们看见有些仍在生存的品种,它们与哺乳动物一样古老,却更为简单,与现已绝迹的古老地质时期的品种更为接近,与此相仿,阿鲁纳社会比我们的社会更接近社会的原始形态。因此,虽然阿鲁纳人图腾崇拜已处于深深瓦解的阶段,出生对他们而言不仅仅是生理事实,也是巫术一宗教大事,因为阿鲁纳人属于图腾精神的氏族,而这精神被认为进入了母亲的体内,这便涉及真正原始的思想:

这将是我们的、而且极为艰巨的任务之一:时时观察我们所研究的事实在何种程度上有助于我们追溯到现象真正的基本形式(《著作集》,卷1,第490—491页)。

我们看到进化论思想在此并非毫无踪迹,但它不是必须仔细分析数据的唯一理由。如果说人种学现象——其中一部分是确实的——十分丰富,如果说借助现代技术与培训我们对普韦布洛印第安人的礼仪
202 比对利未人的献祭——更不用说对希腊的祭祀礼仪——了解得更清楚的话,并非所有的文献都具有同等价值,“我们必须共同发挥批判能力”去严格审阅文献,“去寻找……一切必要的关键侧面以重建真正的现象”(《著作集》,卷3,第365—371页)。

对社会现象进行观察时,会遇到共同的难点。首先是情报信息来

自当地人，而即使对我们而言，说清自己的体制是很困难的。一位在朝鲜的传教士说：“习俗和语言一样，是主有者意识不到的财产。”因此人种学家必须在当地人的最佳信息中进行深挖，直把到“深层事实，它们仅仅存在于集体传统中，几乎是无意识的。这些是**真正的事实**，即我们通过文献努力触及的**事物**”。

“如果说首先应该把宗教事实当作社会现象来观察的话，那么也应该把它当作社会现象来阐述……这样我们就能得到协调一致的事实体系，我们可能用假定——当然是暂时的假定——来阐述，但毕竟是合理的、客观的。”理智主义的或心理学的方法都已过时，“例如，与丧葬礼仪直接相关的事实是家庭组织，礼仪取决于它而不取决于空泛与模糊的感情”。应该“局限于宗教和社会事实的实际，只寻找直接的决定性原因，放弃一般性理论，它们只能说明事实的可能性”。

这便是莫斯在 1901 年的教诲。方法是坚实的，没有为理论而理论。我们十分强调智力分析，它是将数据转化为确实事实的必要条件。而这正是莫斯在几乎四十年的学术讲座中不断努力的。在 20 世纪 30 年代末，我亲眼目睹他对马林诺夫斯基的文章的分析。莫斯对美拉尼西亚和波利尼西亚十分熟悉，因此他能够就特罗布里恩德群岛的居民提出与马林诺夫斯基截然不同的看法。马林诺夫斯基曾在某个场合承认这是巨大的科学成就，当然，比较法使观点更为深刻。然而这个成就还应归功于马林诺夫斯基所发表的广泛的数据汇编，这种做法在今天已不多见了。 203

关于解释，莫斯的态度也没有改变。他在一篇介绍中写道：“严格的语文学，认真的社会学努力去理解，而不作解释。”在他关于罪孽和赎罪的最后几次讲座中，他仍然说：“当你看到人们相信什么，思考什么，而且谁在相信和思考时，社会学的解释就完结了。”这个嘱咐也许并未过时。

《论祭品》发表于1898年,即在《金枝》第二版之前两年。这两篇著作在今天看来一篇很新,一篇很旧,相距遥远,其原因在于第一篇采取的是社会学方法。《论祭品》代表了于贝尔和莫斯对宗教进行系统研究的第一步,他们在1908年的《混合》的序言中阐述了他们的方法。这种方法在于从典型的、关键的事实入手,因此他们挑选了祭品。在这方面,罗伯逊·史密斯关于神圣与世俗的思想受到考验并得到发展。如果时间允许,我想至少对《论祭品》中关于印度的部分赞赏一番。这一切都令人吃惊,他的工作极为杰出,他在印度学研究中独树一帜,特别是因为研究者们往往只将数据整理了一番,而印度思想的果实原本就在那里,已经成熟,等待采摘。不过对语文学学者来说它们还不具备说服力,需要一位能读懂梵文的社会学家来采摘。

204 1901年莫斯在《大百科全书》里发表了“社会学”条目,这是他与福科内合写的。该条目对义务作为社会事实的特点表示了怀疑,但最后未予以置疑,而是强调定义十分广泛的“机制”。稍晚,特别是在1908年,莫斯更明确地远离涂尔干的定义,特别是当它涉及宗教时,他说:“对我们而言,义务并不是社会事实的一个特点。”

1903年,他与涂尔干合写了《原始分类的一些形式》,小标题是“对集体表象的研究的贡献”,这篇论文开辟了一条新路,莫斯后来遵循它,这是他主要研究领域之一。于贝尔后来研究时间,莫斯研究人,恰尔诺夫斯基研究空间。这篇论文尽管十分重要,但与神圣的概念的关系相当松散,令人吃惊。可能只有弗雷泽的《图腾崇拜的来源》建立了这种关系,这是完全出人意料的贡献。此外,文章对原始思想表现出几分蔑视,这与莫斯与人为善的客观态度极不相符,有人倾向于认为这来自涂尔干。

1904年,在《论祭品》的思路下,他发表了《简论巫术的一般理论》,接着便是《巫术能力的起源》——作为批评的部分依据。特别一点是,这里的研究对象并非像《论祭品》一样是具体事实,而是相当抽象的东

西,而且在地理上也有限制。尽管序言中对此作了解释,但也许由于这个原因,这篇论文不算十分成功。这里提出了超自然力的问题,请参阅列维—施特劳斯的序言。

1906年莫斯发表了与伯夏合写的《论爱斯基摩人的季节迁徙》。主题又一次是对典型事例的研究,涉及社会的形态学与生理学之间的关系。1909年莫斯私人印刷了一篇论祈祷的文章的开头部分,在战后的第二时期,他还写了数量更多的小文章,在此我就略而不谈了。

205

1925年,莫斯发表了《论礼品:古代社会中交换的形式与原因》。这里的主题仍然十分具体,并具有地理上的局限性,至少基本上如此(西北海岸的印第安人,美拉尼西亚人)。莫斯寻找而且找到了典型事实,“幸运事实”,即他称作的“整体社会事实”。这是他最喜爱的主题之一;研究的目的是观察分析部分或碎片,而是总体,一个整体,确定其内部的协调关系。如何寻找呢?从某种意义来说,社会是唯一的“总体”,但它十分复杂,即使你一丝不苟地重新建造它,结果也值得怀疑。幸好在有些情况中,复杂性稍小而协调性易见,因此“整体”可以一目了然,“礼品”就属于这种情况。整个社会仿佛浓缩在交换礼品的宗教节日中。这便是典型事实,科学研究能够确立它的规律,或者更确切地说,这个事实迫使观察者——如果观察者是莫斯——超越类别而接近它。这里涉及关于礼品和交换的常识或经济思想。将这些思想与数据对照,从对照中产生交换礼品的宗教节日这种类型,作为“角斗性的整体提供”(prestation totale de caractère agonistique),这是从莫斯本人那里援引的例子,其过程我们在下面还要提到。

关于那个迷人而神秘的、也许过于具体的“整体”思想,莫斯从不直截了当地回答“整体”的特点是什么,而是经常强调差异和区分的重要性,他说:对接触禁忌、将某类东西与其他东西分离的惯例,这与莱维—布律尔所称作的参与,即认同或感染,同样重要。可以说莫斯与“整体”被认同与结构的定义已经尽可能地接近了,所谓结构,我认为就是在一

206

个或数个对立面周围的“参与”，在此不可避免地我再次请大家参阅列维—施特劳斯的结构发展。

我们已经看到莫斯如何处理普遍性问题。一篇论分类的长论文《社会学的划分与划分比例》（1927年）反映了他对涂尔干遗产的态度以及他本人的倾向，也反映了他对其他专业知识的尊重以及他对研究的需求。他解释说《年鉴》的旧框架需要调整和纠正。他认为必须承认宗教、法律、伦理、经济等一切类别毕竟是由“我们的知识所赖以产生的文明的历史状态”所决定的，“例如，如果我们的文化没有将宗教与伦理区分开，我们自己很可能就不会区分”（《著作集》，卷3，第220页）。总之，这许多高傲地、理直气壮地进入知识的类别其实并不客观，它们完全属于我们本人的常识，并非科学社会学的类别而仅仅是实际手段或必然的弊病（我简略地夸大了这一点，参阅《著作集》，卷3，特别是第178—179, 202—204页）。

然而，莫斯认为应该保持旧的框架，但他十分满意地对它进行补充和校正，他引入了另一种分类，即划分为形态学和生理学、形式与功能，而功能又划分为表象与实践，即思想与行动。他赞赏这种划分的优点：它不取决于任何先入之见，它如实地观察事实，因为它很具体（具体！）。他指出两种划分可以有益地相互印证，他像往常一样强调必须在分析后重建，“在多少有点武断地切断后，必须缝合”。你们会说这简单的话语的内容正是今天某些人自命不凡地称作的某某因素的社会功能。莫斯甚至更为严格，因为他根本不采用现成的细分类别。

还有一点。莫斯曾这样谈到他和于贝尔的工作：从前有两头牛拉犁，一头是神话学家，一头是宗教礼仪学家，现在只剩下一头，工作就更艰难了。也许正因为如此，莫斯认为，既然对象是经验事实，划分为表象和实践是有益的和十分可行的。为了说明这一点，他发表了更深刻的看法：“集体表象之间往往有许多类似性、许多天然的联系，甚至超过

了每个集体表象与其相应的社会活动形式之间的关联。”

莫斯后来又发表了同一系列的另一篇论文《描述性普通社会学大纲片断》,表达了他广阔的视野。社会协调、权威、纪律、传统、教育并不像功能主义所宣称的那样构成社会学的基本内容,它们仅仅是社会学的一般方面,而且它们只是一部分,是包括社会间事实(和平与战争、文明)在内的“普通社会现象”的社会内部分。在1929年的一次讲座中,莫斯为“文明”下了定义,对各个文化形态学流派与各个文化小组在人种学上的贡献与局限性作了最后评价。莫斯从来不将对域外社会的研究与对我们自己社会的研究和对文化的研究割裂开来。

在最后那段时期,我是莫斯的学生——可惜为时太短——我想举两个例子以说明他多么尊重事实。1937年,他在法兰西学院作了一系列讲座,题为《论太平洋周围的夺彩竿、球类及其他运动》。他从新西兰开始,谈到他十分熟悉的毛利人的宇宙起源论。有一天,他来上课时十分激动,说道:“应该一再重读。在怀特的图画(卷1末尾)中,我漏过了一点。它比我原来想的更简单也更奇特。我们必须从头再来。”那一年,他只讲到新西兰。

208

另一个例子。在好多年里他一直谈论波利尼西亚的罪孽和赎罪。最初,他对赫茨在这方面的研究进行补充并予以发表,但事实上他在年复一年地发挥它、改善它。当这件事几乎已经完成时,他收到从夏威夷寄来的一份手稿,手稿肯定并扩大了他的研究,于是系列讲座的范围再次扩大,但从未被发表。这是很可惜的。也许有人会尽心地发表这些讲座,但这将是艰巨的任务,因为这些启迪性讲座只能算是速记式的秘传知识。要理解莫斯,必须重建他思想的整个过程。

也许可以说这位伟大学者的思想中发生了某种短路。他习惯于用自己的语言从一个民族转到另一个民族,从一个抽象水平转到另一个抽象水平,因此越来越忽视用科学语言翻译自己的经验及作必要的发挥,并向人传播。开始时是科学,而结束时有点像文学。个人认同与理

性表达两者之间没有保持平衡。莫斯在很大程度上,在具体经验上,超越了今日许多社会学家所满足的类别。但就大部分而言,他并不是在科学上超越了类别。之所以如此,首先是他具有极其灵活的想像力,这是他的伟大之处,但也使问题剧增,造成了他的失败。他走得太远,声音不易被人听到。

209 我们谈过了莫斯著作中对主题的选择、他对“典型事实”、“整体社会事实”的概念、对作为首要条件的理论的概念——分类与定义可以使原始数据恰当地转化为社会学事实——现在也许可以谈到一种实验精神。然而,理论与数据、观察者与被观察者、主体与客体,它们之间的关系需要作进一步的探讨。我们可以简单地想一想,莫斯的人类学中有没有与自然科学中所谓的试验相似的东西,而且是什么。我认为,如果不提出这个问题就是忽略了一个基本点,它不仅涉及莫斯在社会学思想发展中的地位,也涉及今日人类学家的总态度以及人类学与普通社会学之间的关系。

如果说人类学应该对社会进行最终分类或者宣布与自然科学规律相似的规律,那么它首先必须有确定的概念与原则。相反,莫斯尖锐地感到概念工具的暂时性与不完整性。他为具体目的而拟定了普通社会学大纲,在讨论的最后这样说:

为了理解,我们首先必须认识许多事,知道许多事,然后去做许多事,此时就普通社会学高谈阔论是没有用的。(《著作集》,卷3,第354页)

我们已经谈到这里的“知道”是什么意思,但是什么叫作“理解”呢?难道仅仅是看见相互关系,或者重建真实的事实,“整体”事实?它通过分析必然地而且多少有点武断地破裂成原素。在“理解”中也许

还有什么东西,什么我们已经遇见过但莫斯始终未言明的东西。对内部的理解,这是一种杰出的能力,它源自人类一致性,并使我们在某些情况下与生活在其他社会的人们认同并在他们的类别内思考,正如列维—施特劳斯所说,这种能力使观察者变成被观察者的一部分。我们再看看莫斯的另一个结论,由于表达的方式,它的重要性可能被人忽略:“亚里士多德学说的类别不是唯一存在的类别。我们首先要列出尽可能长的类别目录。” 210

熟悉莫斯的人都清楚,“作目录”就是作目录的试验,进入目录,使之形成社会事实。当然这里与在这方面进行的实地考察的思想以及埃文斯—普里查德教授对此所持的理论十分接近。为了说明“理解”与“列出类别目录”基本上是一回事,我们在惩罚和交换礼物的宗教节日这两个例子以后,再举一个小小的例子。摩根应用了我们的“父亲”类别,但无法理解被他称为马来人的亲属称谓体系,于是他解释,也就是用从前可能存在的群体婚姻的完整理论等等来避开难点。可是后来人们发现当地人的类别是可以理解的,于是解释性的理论就变得无用了,被摒弃了,而出现了一种新类别,即“分类的父亲”类别,这个类别,仅仅就它包括我们常识的类别与当地人类别而言,是科学的。

如果我没有弄错,在人类学中,真正科学的类别并不是这样产生的,即不产生于我们的类别与他人的类别之间的矛盾,也不产生于理智与数据之间的冲突。我想正是由于这个理由,莫斯才不要哲学,即不要藉不够充足的概念作思辨,他要的是建立科学概念的类别目录。

我看这一点使我们有权谈到社会学的**实验阶段**。在这里,实验和概念化这两个过程是不分开的。如果说一般的科学实验与此处的实验有所区别的话,那就是人类学中的实验并不仅仅决定假设的正确与否,它还反作用于概念本身,而且有助于建立科学的概念。由于观察者与被观察者等同,实验也占有观察者本身。 211

刚才说的话当然包含个人理解的因素,但我想我只是对莫斯思想

中所蕴含的某些东西给予了确切的形式,这个东西莫斯并未确切地说出来,因为他认为这十分明显,就像当地人对当地习俗一样。从完全不同的起点出发,我们在这里与列维—施特劳斯不谋而合。要想说明莫斯在哪一点上比涂尔干走得更远,我看没有其他办法。实验将主体与客体混合在一起,这一点在许多人类学家的工作中都是无可置疑的,而科学的客观性要求承认这个事实。然而,在法国社会学家中,非人类学家并未认识到这个事实的重要性,而这个事实使人类学在其他社会学科目中具有特殊价值。

有人可能认为,我们重新引入主体就等于清算了科学,与启蒙时期及法国思辨社会学家的全部传统决裂,他们曾努力将科学扩展到社会。然而这个后果并不是必然的。我们刚刚发现了社会科学的某些条件。我们不能像什么事也没有发生那样机械地继续,也不能转向一个完全不同的思维模式,我们只能承认支配发展新阶段的新条件,继续努力。

212 最后,我试图用莫斯的观点来检查今日人类学家的主要态度。知识问题引起争议。如果说人类学有一天能达到普遍真理,那我们也可以这样说:人类学恐怕永远也不能提出与自然科学一样形式的普遍知识,但在人类学家所藉以由一个社会过渡到另一个社会的概念中已经夹杂和包含着普遍价值了。从这个意义上讲,人类学即使不是自在的科学,也已经是生成中的科学了。人们往往在“规律”或普遍性命题中徒劳寻找的这种普遍价值的确内在于人类学工具中,但分布得极不均匀,而且往往处于萌芽形式之下,因此必须进行发展,这便涉及第二点。

这种智力性的发展、表达方面的进展过程,也许比数据的简单积累更能促使我们进步。最完美的专题著作说明了这一点,在这些专著里,可以说事实带来了与之相符的概念意向,埃文斯—普里查德论努厄人的专著就是典型。相反,如果不承认这个必要性,如果像莫斯所言,一旦知道事实,就不必缓慢而艰难地去试图理解它们,如果认为这种理解

不是逐渐完成,而是即时的或不可能的,那么就出现了某些我认为非科学的倾向。

其中之一是某种慢性失望。当我称作的常识的概念被认作科学概念时,怎样接受人类学目前的不完善状态呢?人们忘记了不久以前的奇妙进展,人们为了不绝望而想象盖摩天大楼似地迅速建立人的科学,而且狂热地寻找新的主题或者求助于复杂的计算方法。更有甚者,人们不愿在认同与抽象化这两方面动脑筋,而是将事物的现状视为理想,而且叫我们只研究数据而不必作出假定,不必去发现它们之间的协调,仿佛我们的智力,从严格的意义上说,不是社会的一部分而是自然的一部分。这些态度其实都意味着对人,对作为客体和主体的人的藐视。作为客体,人的发现当然值得下更多的功夫,作更多的研究。作为主体,人类学家肯定有能力比目前思考得更精确。 213

有人会问,当经济进步使所有的民族都变成现代世界公民时,人类学会如何呢?我们可以回答:到那时,人类学将获得长足的进展,我们可以建立研究我们本身的人类学。如果在此以前没有不同的社会迫使我们跳出自己的圈子去科学地观察作为社会动物的人,那么建立研究我们自身的人类学是不可能的。

在这项事业中,我认为莫斯的贡献不容忽视。由于他个人的才能与历史地位,他比其他许多人更清楚地看到应该具备的条件。有人会说,他未能独自将理解的技巧提高到科学水平。但他显然从不认为这是某一个人的事业,而应由一代又一代具有多种才能的研究者来完成。 214

6

人类学共同体与意识形态^①

本文要讲的是某些普遍观点,一系列情况使之稍微具体化和系统化。不论人类学取得了多少成功与进步,最近获得了多大的发展,它的现状与未来——特别是在法国但不仅仅在法国——出于各种原因使我们许多人担心。我希望这篇原则上是纯粹理论性的文章能有助于阐明
215 现状,并且,如果可能的话,加强人类学这个专业的一致性。^②

人类学与意识形态的关系

面对这个问题,我们自然要转向过去,特别是转向我们的研究所经历的最新演变。当我想到 25 年前我从莫斯那里所获得的观点时,我完全可以保持这种总体思路,但我应该对当时有几分稚嫩的乐观情绪加

① 转载自《人》,1978年7月—12月,XVIII(3—4),第83—110页,括号内为少数补充。

② 本文首先在社会学高等研究院我主持的研究班上宣读,后又在芝加哥大学人类学系宣读。感谢听众对我提出十分有益的意见。自那以后,我对第一部分稍加发挥,但在某些方面它仍然十分简略。我想提出相当明确的原则及其后果供人类学家们考虑。除了基本点以外,我采用的大略的语言似乎并无不便之处。因此一切思想和价值体系,从更严格或更广泛的意义上说,被称作意识形态,或者按美国方式被称作文化甚至社会。社会人类学与文化人类学混而不分。我的意图是建设性的而不是论战性的。

以克制,而且对顺利延续启蒙运动的理想这种说法进行纠正。^①的确存在问题,在理论上存在对我们至关重要的问题,这问题与现代文明中的主要问题相对应。只要深入研究莫斯就能发现它。

我们对近三十年来的人类学进行思考时,会粗略地对思想价值体系或意识形态所占的越来越大的分量感到高兴,但事实立即就人类学家的真正意识形态提出了补充:这种意识形态包含双重意义,专业的意义和周围社会的意义——我指的是我们作为人类学家所生活的现代社会,而不论我们的国籍、出生地或文化等等如何。

我刚才说“粗略地”,的确,人类学的发展似乎受到周期性中断之苦,每前进一步可能就退后一步。在本文第二部分我将举例,它涉及的恰好是对意识形态的研究。我们似乎急不可耐地越过阶段,在短期内忘记或损害我们最宝贵的成就。这一点可能来自美国,在那里短暂的模式迅速地更换,意识形态和体制都充满了有利于不断加码的竞争气氛(见第5章末),然而这个事实在现代思想中是常见的,只是强度不同。有时人们将连续出现的主导理论,从功能主义到结构主义,到“抽象分析”,说成是一系列有序的发展,它们由于不完整而昙花一现。我怀疑这是在献媚讨好,我的想法可能过分,但我要说我们生活在,至少表面上生活在持久革命之中。托马斯·库恩在科学史中发现了两种阶段的交替,其中之一,“结构革命”,似乎是我们这里的经常状态,另一个阶段,即在两次革命之间,在我们大家同意的框架内,更踏实更平静地解决有限问题(puzzle solving)的阶段却十分短暂。

216

人们可以解释说,社会科学中科学共同性之所以软弱是由于社会科学本身的特点。的确,社会科学直接受周围的意识形态的影响。而这种意识形态不但在根本上与人类学和一切健康或深刻的社会学对立——我认为因为它是个体主义的——而且它也分化为不同的倾向。

^① 见前面第5章。

因此这种意识形态只会削弱稳定时期的科学共同体的一致性。反过来说,一致性越弱,共同体就越加无力抵御总的意识形态的压力甚至侵犯。

217 另一种现象更明确表现了职业一致性的软弱:在人类学内部,多多少少相互对立的倾向层出不穷,人类学似乎要分裂为无数个各自带上特殊修饰语的人类学。不过这只是粗略的看法,应该加以明确。我认为有三个层次,首先(1)是专业,它们研究的是人类学所特有的范畴内部相当确定的领域或者与其他学科相交的领域;其次(2)是相互竞争的方向,它们涉及同样的总范畴,而且多多少少互不相容——它们始终存在,虽然现在不断增多,但原则上忠于同一理想并承认同样的科学标准;最后(3)是最近以来日益增多的方向或方向的意图,它们在特殊人类学的幌子下,其实在使人类学隶属于非人类学的考虑。我们应该注意从(1)和(2)向(3)的转化,它会以进口的教条主义取代人类学研究的准则。一般来说,正是在第(3)种情况下,环境的意识形态通过不同的“活动主义”形式最直接地显示其压力。

人类学家的共同体在法国比在别处更为软弱,至少在体制上如此。最近举行了一次科学讨论会,组织者的意图是藉此筹备法国人类学家协会以弥补人所共知的缺陷,有一个人只参加了一部分会议,他的感觉是讨论极为混乱,部分原因在于新生代中第(3)种倾向的发展。笔者认为将人类学家聚集在以保证伪人类学——其实是反人类学——为目的的协会中显然是做不到的事。虽然如此,我以为这里有一种深刻现象,它与人类学的真实性质不无关系——只是一种虚假关系。人们以种种不同的、有时是漫画式的形式,使作为科学学科的人类学,即作为专业活动的人类学从属于个人立场——当然是彻底的——然而这种专业活动服从于人类学本身的规律而且与国际专家共同体相联系。人类学之所以会引起模糊的概念是因为它雄心勃勃,它自认要在某种程度上超越专业,接近整体,这种前景对青年人产生了理所当然的吸引力,

我也不会反对,但我必须使之更确切,划定它的范围。我用了“整体” 218 这个泛泛的字眼。我们的同代人喜欢将整体与极权主义(totalité et totalitarisme)混为一谈。而极权主义恰恰包含了与整体的混淆,因此必须说明是哪种整体,必须指出它不但与专业化相容并存,而且人类学的前途要求主体对本身的绝对信念与作为人类学家的专业活动加以区分。我不知道自己能否做到,但我认为从这个角度看下面一点是很中肯的。我感到这是一个产生许多现代误会的领域,这些误会涉及人类学与现代世界的关系,涉及人类学合理地追求的那种整体——有限的,涉及人类学可以——或不可以——赋予其主要对象(亦即具体的社会整体)的地位。总之,在现代和非现代的制约所应有的有限地位这一点上出现了误会。我们的职业既非神秘主义,也不是消遣或谈话的技巧。

因此人类学的定义应该从原则上揭示它与意识形态的关系。

早在公元 1900 年以前,马塞尔·莫斯就给社会人类学下了定义。首先,“人类学”就是“确定人类的一致性”。其次,“要想给出一个科学图表,就必须考虑差异,为此需要一种社会学方法”(HH,第 324 页,注 1,注 2)。一切都包含在这两个简捷的命题中,我们只需从中提取蕴涵。我们将一步一步地做。肯定人类的一致性,我们就处在思想与价值的现代体系之内,与我们的同时代人特别是与其他“人文科学”与精确科学的同行们同为世界公民。基本上一端是个体人,另一端是人类,它往往被称作“人类社会”。然而,如果我们十分重视“差异”的话,我们就会被引 219 进一个绝然不同的精神世界。我们像卢梭那样肯定人之所以为人只是因为他属于某个具体的、确定的总体社会,从这个观点看,刚才的“人类社会”似乎是一种理想的抽象概念,正如卢梭对狄德罗所说的。^①

^① 见《社会契约论》初版。

然而,应该将对差异的承认提得这么高吗?有人会说这种观点并未得到一致认可,人们肯定可以更简单地解决问题,因为即使并非所有的人在大部分时间里这样做,许多人在实际上也这样做了。总体观点并非人人皆有,只要存在某些适用于一切社会的类别,某些社会共相就可以超越差异,就可以谈论差异了。

我在本文开始所谈到的发展恢复了当地人的意识形态与我们的意识形态相应的地位,同时也揭示了我们许多天真的或假定的共相所具有的民族中心主义或者说社会中心主义的特点。我的这个根本论点,严格说来,具有启示性。它还具有其他优点。例如,它适用于人们用以表达人类学处境或功能的不同格式:社会事实既是事物又不是事物;人类学家应该将一种精神状态“翻译”为另一种精神状态;人类学家是与被观察者等同的观察者;他必须从外侧与内侧看事物,等等。在这些格式的底部是我们的对比,它使格式具有全部意义。一方面是现代个体主义—普遍主义独自创立了人类学雄心——请大家掂量一下这个事实——另一方面是闭关自守的社会或文化,将人类与自己特殊的具体形式相等同(它使人从属于社会整体,因此我称之为“整体主义”)。从这里开始了人类学。它将这两者组合起来,同时改变了这两项,这一点是必须指出的。

在被观察的、假定为非现代的社会对我们使用的话语中^①,我们进行挑选,承认那些人自称为人的说法,否定他们自称为**唯一**的人的说法,因为那是对异族人的天真的贬低。也就是说我们摒弃与一切整体主义意识形态相伴的排他性或社会中心主义。

在对立极,我们自己的普遍主义也发生变化,至少在两点上。我们的普遍主义,总体说来,是通过社会由个体主义过渡到人类的,也就是说个体主义始终是最高价值,而不是对社会的朴素描述模式。这个观

^① 在现代社会中,社会中心主义仍然存在,只是被中介化了。我挑选典型情况。

点是无可置疑的,却在社会科学本身受到顽固的阻力,这说明了集体表象的力量,也告诉我们绝对不能用连专家们都认为有伤害性的东西去冒犯公共意识。在此可以看出人类学专门化相当于思想运动中必要的前卫。这是第一点,由此引出第二点:我们像回归人类的某种特殊形式一般回归我们自己的文化与现代社会的,而这种形式的特点在于它不认为自己在所主张的普遍主义中是特殊的。

这种变化了的普遍主义当然是向所有的人开放,特别是向其他的人文科学开放,但它之所以作为我们的特点,在于它发自我们的实践的內部。从外部看,它仿佛是现代性与传统性、普遍性与地方主义相当微妙的混合体。^①谁也无法从原则上摈弃这两极中的任何一极,普遍主义极或“差别”极。如果你反对这种组合,以这种或那种方式改变成分的剂量,那就会产生这种或那种谬误,这种或那种现代误解。例如,如果看到某个出生于并且部分地处于另一种文化的人对某个现代社会进行人类学研究,就得出结论说有多种多样的人类学,也就是说有多少不同的文化就有多少人类学,那么,人们就完全忘记了普遍性参照。实际上,在非现代极与人类学所处的现代极之间是不存在对称的。我希望在下文中将这一点讲清楚。 221

这是就规范而言。现在谈到事实,我认为上述观点具有融入原则的价值。目前所实践的人类学,尽管千变万化,但都可以以此原则为参照。这里指的不是排他性的观点,而是十分广泛而准确的观点,它能将共同努力的各个分散成员聚集起来。今天受到如此贬低的简单的描述,即完整的民族学专著,应重获其地位。至于其他,实行起来困难重重,因此很自然地往往求助于隔断或简化的办法,这些办法在发展过程中出现,以不同的、不完整的方式将普遍性与特殊性组合在一起,仿佛是

^① 假定我们寻找一个与此专业观点相应的广义的政治态度,它将把世界视为成长中的一致性,这便与通常的想法相反,要求于非现代社会的是某种进步主义而非狭隘的保守主义,要求于现代社会的是某种保守主义而非“超前”(参考第168页脚注①及以后)。

暂时的楼梯平台,只有到了某一时刻,与总体目标相比,我们才能看到它们的价值。我们是生成中的科学,在很大程度上依靠连续性和同时性的近似法向前发展(见第5章)。

222 总之,我认为具有如此特点的人类学,在昨日、今日和明日的世界上具有十分明显的地位,而这也许与广为流传的偏见相反。^①我们这个科目的定义与前途和可见的或希望中的世界变化,这两者之间虽然有距离,但也具有总体的谐音。非现代文化将对共同文明的生成产生日益巨大的影响[《代达罗斯》(*Daed*),第159页],而且无损于每个文明所希望保持的特性。这个过程要求在普遍性与特殊性间产生相互作用,与我们这个职业原则相应的作用。当然,这就提出了一个可怕的问题,一个在今天的世界上——所有有限的政治舞台上——占压倒地位的问题,因此我们不能避而不谈,虽然它超过了我们的领域,虽然我们甚至尚不知道如何完整地表述它。我现在就这粗浅的看法插几句话。今天对现代价值提出巨大挑战的是世界范围内人类团结的要求或问题,是民族与国家间公正关系——特别是在经济上——的要求或问题。早在1793年孔多塞就指出民族之间的不平等将会完全消失,而且仅仅

223 在民族之间。与事物的现状相比,“世界主义”的思考,就我所知,进展不大,其中原因十分清楚,也许它受到这些思考中心所蕴含的矛盾的制约。人类学也许能在这方面作出贡献。

我提到的只是原则。它能实现吗?如何实现呢?在这里,从正面

^① 最近,有个人道主义组织对某些社会中“上百万的女童和少女”所受到的“性损伤”(1977年4月28日《世界报》)进行批判。这是有关对少女启蒙的一些做法。我对此无知,不能谈论细节、定位、错误的解释等,我只能提出一般性问题。这个事例与人类学直接相关,人类学既不能全盘抛弃作为抗议基础的现代价值,也不能简单地支持所提出的谴责,因为那可能成为对一个民族的集体生活的干预。理想的情况是我们根据每个事例来决定现代普遍主义如何以不同的形式,按照事例本身的构型进行多大范围的干预。

和反面来说,德国思想将作为我们的向导。约翰—戈特弗里德·赫尔德是我们的直接祖先,他称 volk (人民)为文化共同体(而不是社会共同体)。1744年,在《另一种历史哲学》中,赫尔德强调一切文化共同性的独特价值,这是对启蒙主义的普遍主义特别是对法国普遍主义的激烈反对,认为普遍主义既肤浅又徒劳,简化了不同文化的丰富性和复杂性,而且面对具体文化——例如德意志文化——的生动一致性表现出压制的态度——至少在无言中(见本书第3章)。我要指出赫尔德从一开始就强烈感到两种观点——我称之为个体主义的普遍主义与文化整体主义——之间的对立,虽然后来他像其后的许多人一样,徒劳地试图超越这个纷争。我还要补充一点:每当一种文化受到现代普遍主义文化的威胁时,多半就会产生赫尔德式的反应,赫尔德对斯拉夫语民族(包括捷克人)中民族主义的兴起产生过深刻影响,另一方面,赫尔德在印度没有任何(直接)影响,但现代文化在印度的作用也产生了类似的反应。我们可以对现在和将来作这种假定。

另一位在这方面对赫尔德有影响的德国思想家提供了一个我们所需要的模式——我指的是莱布尼茨的单子论体系。每个文化(或社会)以自己的方式表达普遍性,就像莱布尼茨的单子一样。从一个单子或文化过渡到另一单子或文化,中介是普遍概念,它既作为一切已知文化的积分,又作为每个单子视野内的众多单子之中的单子(两极比较,HH, §218;可能的简化,《代达罗斯》)。

让我们向天才致敬吧。唯一认真地对个体主义与整体主义进行调和的努力大概发生在17世纪中叶。莱布尼茨的单子既自成整体,又在虽有差异但仍是一致的体系中——或者说普遍整体中——是个体。单子对外界的封闭——往往不被人理解——表达了这双重要求。这个模式不但回答了我们的基本问题,它还对德意志思想的特点产生了重大影响。这可能对我们大有益处,事实上我正是通过对这种思想的研究才明确提出我现在的论点。然而这其中也有谨慎的动机,人们很快

便看出莱布尼茨的后继者们在—个基本点上往往比他本人更模糊,他们往往忘记了个体主义与整体主义间的不相容性,提出了相反的公设。这是—个思想的巨大性、膨胀性,试图在矛盾上进行建设的企图,它在大调解者身上尤为明显,应引起我们警惕。^① 我们将从德国人的深刻感觉中获益,将莱布尼兹的模式视为指导我们研究的理想,视为康德意义上的“调节性思想”,而不视作想象的同一性的明证,这样我们便能逃过危险。

225 在组成现代文化的民族亚文化的合奏中,德国民族文化之所以使我们感兴趣在于其中相当强大的整体主义成分。法国传统的社会科学也许比表面上更得益于德国民族文化。从这个角度看,社会学的两位奠基人处于奇异的反差中。涂尔干强调集体表象,以社会整体为出发点,而马克斯·韦伯则以个体为出发点。与占主导地位的民族传统相比,这里有倒错。韦伯的情况是19世纪下半叶德国思想的演变的结果(浪漫主义和黑格尔学说的衰退、新康德主义的优势、实证主义日益增长的影响)。至于涂尔干,德国影响在他的纲领的酝酿过程中具有决定性德国影响后来被某些人抹杀或强调,但在斯蒂芬·卢克斯那里得到精确的评价^②。第三位大人物正好来补充了这幅图景,那就是滕尼斯。他与韦伯不同,和整个德国思想保持直接接触,他的 *gemeinschaft* 或共同铸与亚当·穆勒及浪漫派的整体主义相对应。他的功绩在于对这两个成分进行重新分析与区别,黑格尔曾经将它们分开,后来又突然组合在一起,而马克思将它们混为一谈。我认为滕尼斯的反题的丰富性就在于此。在滕尼斯的观点和涂尔干在《劳动分工》^③ 中的观点之间,存在着

① 参考路易·迪蒙:《平等的人》,II,《比较民族意识形态:德国意识形态》,巴黎,伽利玛出版社,1991年;《德国思想中的个体与共同体》(见本书第3,4章)。

② 《埃米尔·涂尔干》,企鹅丛书,1973年,第4章,第92—93页。

③ 卡恩曼将涂尔干和滕尼斯的相互评论收集在《关于法律与社会哲学的案卷》中,1970年,LVI(2),第189—208页(原文)以及《滕尼斯:新的估价》,莱登,布赖尔,1973年,第239—256页(英译本)。

奇怪的意义倒错。涂尔干称作的“机械性团结”，被滕尼斯称作“共同体”；滕尼斯称作的“社会”，被涂尔干称作“有机性团结”。之所以有这种倒错，是因为滕尼斯考虑的是表象层次，而涂尔干在这里考虑的是物质事实层次。如果将涂尔干置于滕尼斯之中，那么这两种观点就互为补充了。滕尼斯没有对其对比进行探讨，因为他的思考集中于这两个因素在一切社会中的并列而不强调其在每个情况下的等级。如果再加上相对价值维度，滕尼斯的区分就提供了人类学的处境本身所需要的比较法的基本工具了。 226

维持 *gemeinschaft* 和 *gesellschaft*，整体主义与个体主义的区别，比使之合并或归入更容易。对社会中人的这两种观点，即使在特定社会中处于不同经验层次，也是直接不相容的。

说实话，有人也作过影射，并非所有的人都同样感觉到这种不相容性。有些同事感觉强烈，认为不该和我们一同做这个两脚伸得太开的危险练习。相反在大多数情况下，人们不感觉或不承认这种不相容性。也许亚里士多德的观点使这变得模糊，就像马克思在追述群居生物时说人是“一种只有在社会中才能个体化的动物”，或者像查尔斯·泰勒，他在寻找分配公正的模式时，根据个体对公共利益的相对贡献来决定个体的基本平等。至于我，我认为现代思想已极为贫乏，如果撇开不相容性来观察，现代思想就失去了一个根本的维度，甚至会出现这种情况：它无视不相容性，避开它或贬责它。^①

既然如此，怎样才能以建设性的方式使作为我们出身的个体主义与主导我们研究对象的整体主义互相联系呢？我引证了莱布尼兹的模式。它不仅仅是调解，而是这两个原则的等级性复杂组合，其特性值得我们参考。 227

在第一级，即总体级上，我们必然是普遍主义者，我们不愿将人类

^① 关于马克思，见 HAE I，第 195 页及以后。泰勒：《分配公正的规范准则》，未发表的演说（油印稿，第 43 页），见本书第 2 章，特别是有关吉厄克、霍布斯、卢梭、黑格尔的部分。

视作没有任何社会特点的实体,而是要建设它,使之成为一切社会特征性的积分,并假定它是真实与和谐的。在此我们接过了德国人的雄心。我们的人类就像是赫尔德的花园,其中每株植物——每个社会——带来它特有的美丽,因为它们以各自的方式表达普遍性。或者像席勒说的一样,“一切又呈现在我们眼前,不再模糊不清,而是四面被光明照耀”^①。

在第二级,我们对某种类型的社会或文化进行观察,优先地位自然要变化,整体主义占上风。现代模式本身变成了非现代模式的特殊情况。正是在这个意义上我说过比较社会学,即对任何社会的比较学观点,都必然是整体主义的。这种程式的特点可见于其口号:“社会作为具体的普遍”。

总之,既将考察的层次等级化,同时又在层次内部以对立的方式将我们的两个原则等级化,这样我们才能——理想地——解决被我们承认并尊重的不相容问题。仔细想想,我看我们会明白,在这个任务中不可能使这两个原则具有另外的相对价值,尤其不可能使普遍主义完全处于从属地位而不摧毁人类学。关于有多少种文化就有多少种人类学的空想将被打入冷宫。

对人类学问题的这个解决办法,在涉及世界秩序方面不失为中肯,它引起类比,长此以往,这个类比可能赋予它普遍意义。它可能预示着现代社会另一重要政治问题的解决,即极权主义对民主的威胁,如果说极权主义代表了个体主义与整体主义的碰撞(本书第4章),如果说极权主义是现代民主的疾病——当民主失去了限度,想完美地实现自己,被事实挫败,自我分化来反对自己时,它不可避免地滑向疾病——那么,我们处在一个圈子里,历史也会这样告诉我们的。面对已经立住脚

^① 席勒对洪堡论古代的一篇文章的评价(见洪堡《全集》,卷1,第261页)。

的极权主义,当然必须提出人权要求,但仅仅这种要求是无法使我们走出圈子的,法国革命的恐怖时期就是证明。久而久之,人们会看出来,解决的办法在于使这两个相对立的原则各自具有现代观点上的合法统治领域,个体主义占统治地位,但在那些从属的领域中它也能处于从属地位。因此必须区分层次,也许是大量的层次,像上文所说作必要的改变,或者像古代城邦一样。个体意识以及机制都会面对极复杂的情况——这有什么可惊奇的呢?——但重要的碰撞将被超越。对现存社会的充分分析会表明在实际中这种价值的倒转是隐含而不言明的,正如滕尼斯所言, *gemeinschaft* 和 *gesellschaft* 在生活中轮流出现。因此这种倒转只需以等级形式成为有意识的并普及开来就行了。这是公共意识的进步,决定性的但却艰难的进步,人类学将以自己的方式作出贡献。

在原则以后,我现在来谈谈某些后果或实际运用。首先看看可能出现的反对意见。这个模式不是有点片面吗?不是忽略了今日合乎情理地吸引我们同行注意的那些现象和挂虑吗?动物决定论、技术和经济决定论、更广泛的因果研究、现代社会所区分的社会层次间的相互作用、不同社会或文化的相互作用,它们会变成怎样呢?历史、历时性、社会变化、遗传或生殖,它们会如何呢?个人,人又会如何呢?

229

对这些问题我不一一回答,它们的重要性十分不同,因为其相应的真正成就各不相同。我只是勾画了一个框架或总体方向,并未确定什么东西能进入框架,或者是在险峭对抗中的有益的中间平台,或者是不损及原则的添加物,例如社会及其人类环境的相互作用。的确,如果承认单子作为整体的生存原则,那么它就顺利地重新获得门窗,我们就可以在不同的层次上将许多单子分离出来,例如地区文化及其包含的社会(或亚文化)。

我要对历史问题稍作说明。首先莱布尼茨模式,作为单一纲要,取代了单线演变的维多利亚模式,用差异替代了假定的延续性(HAE I,

第 214 页及以后)。而且,莱布尼茨并不是说只能从共时性角度来观察或比较社会而排除延续性或其特有的历时性能动力。问题在于这种模式的生成或规律是否对一切单子一视同仁——如果这样,我们就与维多利亚模式或一般的历史哲学模式相去不远——还是每个社会类型有自己独特的生成。这个问题很值得讨论,它还涉及了相互作用的问题。

230 在一个重要方面的确存在着排除。个体作为普遍参照的坐标被排除了。所谓个体,我指的是作为价值的个体人,它只出现在现代社会的意识形态中,因此它以及它众多的相伴物遭到排除。我会稍作解释,但首先必须提出一点保留,必要时加以强调,以避免任何模糊。

我认为人类学不应该忘记由它本身的经验所可能引出的限制。在概括人类学时,我是从印度出发的,我使传统社会与现代社会对立,而传统社会是指那些具有高级文明、结构严谨的大社会。在此我又进行了概括,从“传统社会”转到“非现代社会”。能够说人类学主要研究的那些更简单、人口更少、地域更小的社会以与传统社会同样的方式与现代社会形成对立吗?简单地说,我对其中某些社会持有疑点。我们可以想想美拉尼西亚,更确切地说想想新几内亚。对它们的理解,直至今日从实体论和结构主义理论观点对它们进行的研究遭到失败,这似乎表明人们没有找到——或者说与其他情况相比,一无所获——能提供相当简单和协调的格式的意识形态轴。人们会假定这些社会的分化是与我们在别处所习惯的分化有所不同。与我们有关的是,这些社会处在个体主义/整体主义这种对立以内或以外,因此用这两种观点中任何一种去描述它都不行。也许另有一条轴线,必须将它与现代社会相比较,而目前这条或这些轴线尚未出现。对它们的发现当然会影响我们在别处所认为确凿无疑的东西,因此我们要作好“令人心碎的修正”的准备,就像整体并未被完全揭示时那样。

说到这里,我们再回到更为确凿的东西。纲要除了本身的逻辑之外,还有两点排除个体的理由:(1)当个体作为意识形态事实时,我认

为才真正开始了对现代社会的社会学——或比较性——发现；(2)个体主义及其蕴涵，作为舶来品，构成研究和理解非现代社会的主要障碍（随着这些蕴涵的日益明确，这个事实将更为清楚；见 HAE I，好几处）。因此，当人们反对现代社会学中“对人的超社会化观点”时，或者当人们宣称这里涉及的毕竟是超出抽象概念的活生生的人——即活生生的个体——时，依我看，这仅仅是现代意识形态对真正的社会学观点的异议。我们是在发现人的一个维度，它在现代人那里是被遮住的，处于意识之外的。正因为如此这个任务是长期的，它通向整体，正如本文开篇所说，这是专家的任务，特殊的整体。我们从事的正是社会与文化的“全部复活”。从个体的角度看，这个专业具有与其他专业一样的地位。

显然正是在这一点上，周围的意识形态与人类学或真正的总体社会学观点之间会产生十分紧张的关系。这种紧张关系在今日的表现是试图将活动分子的态度引入人类学，即以个人介入为基础的人为主义，它在此既荒唐古怪又不合时宜。尽管有功能主义的过度的弊病与限制，我们仍然学会了一件事，那就是社会事实比初看之下更相互依赖。当反对毁灭自然平衡的呼声第一次在舆论上挫败现代人为主义时，居然必须提醒那些相信人类学的人们，告诉他们作为自然组成部分的社会阶层也是同样脆弱的。不错，人们尊重甚至捍卫非现代社会。他们武断侵犯的是我们的社会。我们的社会不也是社会吗？某些人说要想理解它就必须介入，促使它转变。在此，马克思主义与人类学的矛盾是不容置疑的。我们来看看支撑活动主义形式的那些所谓的技术—经济决定论吧。它们从一开始就属于假定，用假定来“解释”社会的特因性，并将多样化归为单一。至少可以说这些思想并未得到证实。我们知道我们并不知道，而这个反面知识并非是无足轻重的结果。马歇尔·塞林斯最近出版的书籍似乎从长期实践中得出了很有见解的结论，对形

色色的唯物主义作出了决定性的解释^①。有些人不顾一切想以假设的名义重新拾起这些陈旧的思想,稍作改变。那很好。麻烦的是在这里作为假设的东西与在别处用来摧毁社会以满足某些人的权力欲的教条是同一回事,它迎合周围的意识形态,虽然自称相信人类学,却为了个人的方便而忽视主要成就,不论是正面还是反面的成就。

233 现在回到名副其实的人类学。如果它的性质与任务正如我所说的,那么它的某些方面便不难理解。在大多数情况下我们只达到“抽象的中间层次”,人们间或对此感到遗憾。其实这是我们为强调差异、强调具体所付出的代价,是为我们的尊严所付的代价。我们采用的最可靠的手段之所以笨重与复杂也是如此广当然我们的工具大部分都欠完美,都需要改进。但是抛弃它们是不明智的,因为它们不可能立刻被完美的工具取代,任务的复杂性排除了这种希望。例如“亲属关系”类别。在目前阶段,这个类别以不完美的方式将普遍主义与具体差异组合起来。它并非完全没有价值(第5章,第213页)。

任务的性质决定了我们工作的深刻张力,它相应于我们这个学科的抱负与严格性,而且影响着学科的进展。仔细想一想,我们会看到许多当代的态度虽然在青年一代中找到有利的土壤,其实毫无新意,而且往往在无意识中抛弃这种张力。要证明这一点得写整整一本书,不过人类学的命运可能就取决于此:它能维持自己的使命与统一吗,抑或它正在曾使它诞生的现代意识形态的多种形式的压力下一蹶不振?

凡是靠武断的判断来处理基本上模糊不清的局面(这是有偏见的态度而非科学态度),凡是在相对的两极之间,取消其中之一,武断地使

^① 塞林斯:《文化与实际推理》,芝加哥,芝加哥大学出版社,1977年。这本书雄心勃勃,论点精确独到,鲜明地反映了作者的个性及其思想的发展。他的另一本书可作为补充:《使用和滥用生物学·对社会生物学的人类学批判》,伦敦,特维斯托克,1977年,第120页。

之处于从属地位,过早地或最终地使之消灭以利于另一极,这便是抛
弃张力。由于我们的思想习惯不能适应所研究文化提出的嬗变要求,
人们想出了两种对立的办法去绕过困难。一种办法是归依海外情调的
生活,与“翻译”学科彻底脱离,这样一来也许会有完整的个人经验,但
谈不到对研究共同体的贡献。另一种办法是缩短距离,第一步首先研 234
究周围的人——这种做法很困难,较适宜于在别处成熟的研究者,它使
人避免改变生活环境所带来的创伤,但人可能流于肤浅。我们所主张
的“距离化的特权”不仅受到外部的否定,也受到内部的质疑。这表明,
或者唯一的研究技术的能力被估计过高,或者因循守旧在我们身上占
了上风。的确,信奉这条坦途的人很可能不知不觉地滑向技术统治,而
人们有时以难以置信但富有启示的轻率态度责备我们的先行者为权势
或为“帝国主义”服务。

现在我们将上文中的思想应用于人类学及其社会环境——此处指
法国社会——的关系,特别是用于将人类学引入大学前教育的问题。
首先来扫清道路。有三个问题:人类学教育的目的、内容及可预料的后
果。我们只能将已确立的东西进行普及,而人类学研究中的缺乏一致
使我难以这样做。此外,讲授的内容不仅仅取决于所使用的教材,还取
决于讲授者的主导倾向。因此可能出现粗略的唯物主义。还有更坏的
情况,因为,既然缺乏总的理论,相对主义就可能成为基本教授中得出
的主要结论。人们当然想反击种族主义,但将惊奇地发觉自己助长了
种族主义。这种问题引起了英国同行们的注意。^①有些人以为可以随
意使现代价值相对化,不是在专门化活动的层次,而是在共同意识的 235
层次,我要提醒他们,这个过程发展得最远的社会大概是魏玛时期的
德国了,后来发生的事是人所共知的,虽然这不是唯一的原因。换言

^①《皇家人类学学院报》,1976年,1月—2月,总第12期,第2页,然而项目似乎在继续进行(见该报,1977年6月,总第20期,第14页)。

之,只有当我们与现代价值的关系——行会关系——被澄清,被确立以后,进行基础的人类学教育才有可能。否则人们会不负责任或者挂羊头卖狗肉(顺便说一句,涉及法国时,谈到种族主义不能不提到“移民劳动者”的处境与待遇;这对人类学是一个可怕的挑战,希望人类学有能力应战)。

我们的模式恰好完全符合刚才谈到的要求。我认为它既满足了最高的人道主义抱负,也在原则上具备了最大的教育价值。只是在原则上,因为它很可能被许多人类学家所拒绝,此外,现在接受或可能接受它的人会一致认为对专家本人来说,它也是一个沉重的负担,这个负担无法强加给正在培养中的年轻人。结论:这项建议为时太早,需作比人们想象的进一步研究,而且首先共同体必须梳理思想。当然,这个结论并不令人鼓舞,但却无可置疑。

最后一点。按照也许相当模糊但相当流行的想法,在今天,如果说人类学不是严格意义上的科学的话,它也应逐步发展,接近这个理想,甚至实现这个理想。而根据上文,我们犹豫不定地对此表示怀疑。模仿“硬”科学似乎能使我们具有一定程度的严格性和延续性。但事实果真如此吗?如果计算一下真正的贡献和假借的装饰,我们会发觉精确科学的影响是正面的,而对它的模仿则是反面的。当然最好是人类学家在这些科学方面具有基本的训练,但事实是数学形式化往往伴之以简陋的思想或者掩饰了某些真正的、可解决的问题。

继续我们的论证吧。我们多次揭示了人类学与现代普遍主义之间的不谐关系。我们摒弃了轻率的否定和随意的省略,扩大了这种普遍主义思想,首先将它视作方法,其次视作在社会价值方面与对立面结合的产物,最后我们使这个过程与世界文明可能的前途的过程相接近,于是就得到这个现代普遍主义的另一面。按规范说,普遍就是合理性,一般认为科学法则是唯一真正普遍的非重言式命题。我们的问题是与这

种合理性的关系。人们会说这问题很荒谬。理性只有一个,逃避理性必然自外于真实。其实这并不涉及逃避合理性本身,问题也并非如此荒谬。有两种——或三种——理由使我们对科学合理性持保留态度。

首先,古典主义者告诉我们,当人们在希腊发明“严密推论”时,他们并未开始思考。他们的发明是由分解构成的:将生命中的不同维度分开,每个维度构成推论中的不同序列。理性推论每次只说一件事,而神话或诗歌却在一个句子中影射一切。一个是平面的,另一个是“稠厚”的(见克利福德·格尔茨的“稠厚的描述”)。神话是严密的思想,但其严密性植根于其多维性,它与推论的严密性或“合理性”不属于同一类型。但我们不能因此而将它视作与非条理相似的“不合理性”。

237

事情不止于此,因为分解继续进行。哲学合理性瞄准的是:总体,即使这个总体已经“稀薄”了。而在现代人中占主导地位的科学合理性每次瞄准的是这个总体的一个片断。它基本上是工具(方法与目的的关系),而且在某种意义上是专业化的,因为它是在未从理性上而是从经验上限定的格子内部起作用(HAE I,第29页)。科学的合理性的结果之一是神话所预先假定和搜集的人类经验的复杂性或“众多性”现在已经消失了。我们每人都参与或曾经参与神话,但并非每人都参与科学。这里有一个著名的倒转(见滕尼斯—涂尔干):规范主体是个体,但知识完全存在于多样化的社会躯体里。我相信人类学有助于在科学领先的文化中找回或揭示文化的一致原则(见第7章)。

保留态度的第二个原因。人类世界的这种科学分解当然是经过激烈斗争,它在我们的文化中也引起了一种抗议潮流。例如,对等级宇宙的摧毁、客体/主体的断裂、品质的等级化——分为可测的(初级)与不可测的(中级)——这一切都被视作对人类的侵犯。我们知道歌德曾以生命的人性及有生命整体的名义憎恨当时的机械论与原子论科学。列维—施特劳斯与他呼应,主张捍卫感性品质,这件事说明这个抗议潮流与非现代文化的延续性,这个浪潮虽然被淹没,却并非无足轻重。

从科学本身的发展中可以得出第三个论点。我只是将它作为证实
238 和汇合标志提一提,因为外行可能犯非常明显的错误,所以我还是泛泛地提提,只是简单地说在典型科学,物理学中出现了危机。^①海森伯格的不明确原则大概会肯定歌德,使他高兴,同时它又重提我们所熟悉的观察者与被观察者的关系。

从这两三种考虑中可以得出结论,即古典物理这种类型的科学与普遍合理性并没有相同的外延。科学的成就是无可置疑的,谈不到抛弃它的问题,但它单独时是片面的、不充分的,就像负载它的社会的科学一样,而这两者放在一起会产生冲突和危险,因为它们既要求补充又排斥补充。^②

这就是说我们的努力既有意义,我们又必须谨慎从事。在社会价值层次上,我们认为可以使现代普遍主义膨胀以并入其对立面,同样,在这里我们可以试试使“平面”普遍性与“稠厚”普遍性——或者涉及社会时的具体普遍性——和解。但只有在相反的视角下才有可能:古典物理的简单规律性在更广阔的远景前仿佛是特殊情况,同样,科学的抽象普遍性也仿佛是具体普遍性中的特殊情况。如果我们的任务的确是
239 是将科学文化重新融入其他人类文化,那么不顾一切地模仿精确科学就不合常理了,何况精确科学的基础本身也越来越不牢固。

人们会看到,作为基础社会科学的人类学的发展是与(古典)科学及总的现代意识形态形成反方向的补充,即将已被分离、区分、分解的东西重新结合、理解、复原。暂且不提人类学和现代物理学在某些程序上的类似,我们至少看到同样的方法存在于目前与发展的人类学中。

① 我接触到丹尼尔·贝尔及其他人在阿斯彭—柏林学术讨论会(1975年9月)上的发言稿,会议名称是“科学的危机”,由国际争取文化自由联合会主办。

② 我必须言简意赅,这里肯定会使人想到社会人为主义。(必须指出一个重要的异议。上文谈到科学时不该不提到数学,数学是科学之王,是纯粹的合理性,没有任何工具性,其命题就是必然的而且普遍适用。我在此承认这一点,细节有待核实。不过世界已被分解以便数学化。1983年旁注。)

人类学最近取得了巨大进展,不正是在于它摆脱了自然科学、因果解释、预言、应用等等吗?

当然,这个任务是巨大的,而且,如果将它与本学科中各执一词的分裂现状相比,任务甚至显得荒诞。必须改善科学共同体。只要达不到更大的一致,只要达不到更有意识的团结,那么我们最高的使命也只是水中捞月。

我在此打住,有人会说,我本该从这里谈起:改革是可能的吗?怎样进行?我只提出三点:(1)人类学共同体应该明确自己就现代意识形态而言应有的性质与作用;(2)统一原则在于从普遍主义角度对具体普遍事物进行比较;(3)于是人们明白许多现代方法正在摧毁共同体。每个人可以检查自己的方法,加以改进。

平均主义不适用

我想借用一个具有普遍意义的具体例子来说明刚才关于现代方法的议论是十分恰当的。

研究共同体内部的交流需要普遍概念,但最近的发展强调的是每个文化的特殊性,因此摧毁和削弱了——有时是轻率地——我们一直沿用的一般概念。由此至少应该对人类学推理中某些牢固的或相当持久的一般概念加以鉴别。前面提到一种比较程序,它将普遍原则引入总体层次。但我们能肯定在一切文化中都存在普遍成分吗?既然没有实体因素,那将是不同类型的关系了。存在着区别性对立。它显然是基本的成就。我要举例说明还应加上等级性对立或对对立面**的包含**,作为成分与整体之间的典型关系。我在别处曾引入这种对立,原想由别人相当明确地予以应用,但没有人这样做。显然周围的意识形态使等级极不得人心(见第189页注)。因此我提出一个例子来说明区别性对立是不够的,必须捍卫和证明等级性对立。

借此也说明我们的研究工作中频繁出现的间断性。爱德华·埃文斯—普里查德爵士论阿藏代人的经典作品可以被视作对莱维—布律尔的回答。作者对莱维—布律尔很感兴趣,并在书中超越了他,提出后者所称作的“前逻辑”判断力其实是与某些确定的情景有关,不能被概括为一种“思想状态”的特点,仿佛这同一些人在其他情景下不会求助于逻辑似的。想去区分不同类型的情景,不论是涉及与因果有关的信仰(阿藏代人),还是“节段体系”的概念(努厄人),这件事在25年前是重要的最终成就。今天还能这样说吗?然而我们今天的某些研究很缺乏

241 这种想法,如果在埃文斯—普里查德身边的人中间探测,会发觉这种断裂十分突出。我们知道正是在埃文斯—普里查德的推动下,涂尔干学派——拉德克利夫—布朗没有继承——的这部分遗产才被发扬光大,其采用的方式之一是翻译成英语。罗德尼·尼达姆(Rodney Needham)在翻译了赫茨的两篇重要论文以后,自1962年起,就在埃文斯—普里查德退休前主持的牛津的学院中,并在他的鼓励下,主编了集体著作《右和左·论二元符号性分类》^①,该书于1973年出版。这是一本重要的著作,从赫茨1909年的论文开始——书首是一张赫茨的照片——包括了至少18篇有新有旧的演讲稿,其中两篇是尼达姆的,还有他介绍全景的导言。我挑选尼达姆当然不是为了评论他个人,我把这本书当作分析型的代表,附带地它还提出了连续性问题。与埃文斯—普里查德的经典著作相比,这里的中心已经转移到思想和价值体系上了,也就

^①《右和左·论二元符号性分类》,尼达姆作导言,埃文斯—普里查德作序,芝加哥,芝加哥大学出版社,1973年。一小点以补充尼达姆的发挥(第13—14页)。1952年当我在论莫斯的讲座(见第5章)中提到赫茨时,他已在牛津被遗忘。我的讲座引起了埃文斯—普里查德的注意(见他为《论礼品》法译本作的导言,《弓》第48期,1972年,第29页)。他原不知道研究所(拉德克利夫—布朗基金)图书馆里有赫茨的《混合》,立即借来看(见《右和左》中他援引赫茨,第95页与注10)。他说自己在牛津一直谈到赫茨(同前,第IX页),这是记错了。1960年在为赫茨的译本(《死亡与右手》,伦敦,科恩与韦斯特出版社,1960年,第9页)作序时,他写得更清楚:“在许多年里。”这个细节说明了人类学中的断裂及国与国进行人员交流的好处。

是“符号性”体系或意识形态,这个体系本身被进行研究,而社会形态学多多少少被排除在外。我们又遇到了赫茨。在这种情况下,忽视埃文斯—普里查德对情景的区分是很奇怪的事,因为这种区分——以稍稍不同的形式——本可以延续或更新赫茨,而现在编者仅仅阐明他,虽然内容很丰富。至少这是我要指出的一点。 242

总之,我们发现或再次发现或强调一点,即人是通过区别来思考的,而由此得来的对立可以说构成了体系。我们可以列出一大串多少对应的对立面,“二元分类”,它作为二元栅极构成本地“符号性体系”的基本内容,或者至少是这个体系的重要侧面。既然我们对此并不生疏,我首先抽象地谈谈。假定有一系列的对立面, a/b, e/f, i/k, o/p, 我们排成两列: a, e, i, o, 对面是 b, f, k, p。在某种情况下,我们至少发现前两组对称中的对应性: a/b=e/f, 同样,在另一种情况下, e/f = i/k, 如此等等。问题在于(《右和左》, 导言第 27—28 页)从每组对立面的条件下抽出对立面,或者说从其条件下抽出两组对立面的每个相应组。但是在排成两列的图表中,所有的情况显然都混淆不清或被省略了。状况的区分不再被视作直接关联到向总体的过渡了,似乎每个状况本身独立于“思想状态”总体以外,而事实上对状况的区分显然取决于所涉及的思想状态。我不同意那种论点:埃文斯—普里查德的区分应该纯粹是凭经验的、外在的,而不是意识形态的。的确,意识形态受到了强调,区分变成意识形态中对层次的区分。

当一种新观点建立起来时,这种简单化是常见的事。新观点在别处是否也被修正过呢?如果我说错了你们可以纠正,总之我认为,在所研究的意识形态中,对状况的系统区分必须是分类的,因而是经过限定的。相反,有人假定意识形态体系是一个整块,是块独石。因此我对种姓制度的解释受到了批评,因为我承认有两种与意识形态体系相关的、被限定的状况,即价值状况与权力状况。批评我的人要求对一切状况视作同一类型,即意识形态与经验完全一致(我本人大概有时也暗示这 243

种可能性)。关于这同一例子,如果有人不同意有两种以上的状况,我不会先天地排除这种假定,但我要重申芝诺关于阿喀琉斯和乌龟的诡辩,等级布局促使可能的连续区分的总意义迅速下降,的确,众所周知,阿喀琉斯赶上了乌龟。

对等级的反感也许正是在这里起了作用。如果说区分状况要求考虑价值,即引入等级,而现代研究者又逃避等级,那么,他会抛弃这种类型的认识论“状况”或者使之失效。这里我要下个定义,比从前下的定义稍稍广一些。^① 我所称作的等级对立就是一个整体(特别是总体)与其中一个因素的对立,因素不一定是单一的,它也可能是次整体。这种对立从逻辑上说分为两个相互矛盾的部分侧面:一方面,因素既然是整体的一部分,便与整体相同(脊椎动物是动物),另一方面,这里有差异或者更严格地说有矛盾(脊椎动物不仅仅是动物,动物不一定是脊椎动物)。这种相同与矛盾的双重关系,在真正的总体中比在多少有些武断的整体中更为严格(见下文)。它是逻辑上的丑闻,因此一方面它备受冷遇,另一方面它引起兴趣,因为因素及其依附的整体的关系引入了等级,而这在逻辑上是不能接受的。等级基本上就是对对立面**的包含**。正如我已开始指出(HAE I,索引, s.v. “等级”)并将继续指出的那样,等级关系存在于我们自己的意识形态中,但不是以这种面貌出现。每当一个价值被具体地肯定时大概都是这样:它使对立面处于从属地位,但人们对此闭口不谈。一般来说,敌视等级的意识形态必须拥有一套网络以便使有关的关系不起作用或者取而代之。为了这次讨论,我只提两点。首先,人们可以避免这种关系可能显现的角度。例如在分类学中,我们习惯于分别观察每个层次,避免将第一层次的一个因素,譬如 A,与第二层次的一个因素,譬如 a,相比较。与这种分离相关,区别的标准可能因层次而有所不同(动物/植物;脊椎动物/非脊椎动物;哺

^① 迪蒙:“论假定的等级……”,刊于《对印度社会学的贡献》,W.S., V, 1971年,第72—73页。

乳动物,等等)。我们产生的是整体,而非总体(下文)。另一个十分重要的方法就是将事实与价值绝对地区分开。^①因此等级被排出事实的范畴,社会科学的无菌状态使我们免受等级的传染。从比较的观点看,这种状况显然是例外的,正如我们在现代意识形态中见到的那样,现代意识形态倾向于将“存在”与“应该存在”(être, devoir être)重新混合在一起,我们从欧洲的经验中知道,这种倾向,正如科拉科夫斯基最近强调的,为极权主义扫清了道路。^② 245

现在将等级原则应用于二元分类,更确切地说应用于作为其标志的左右对立。从文献及上述作品来看,这个问题基本上属于认识论。对立一律被视作区分性对立,简单的“极性”或“补充性”。但事实上这两项或两极并不处于平等地位,其中一个高(一般是右边),一个低。因此历史上就出现了这个问题:我们认为(无根据地)是平等的对立双方怎么会是不平等了呢?用赫茨的话说,为什么在两只手中,一只手更高呢?

这里欠缺的是,没有认识到右左对立本身是无法限定的,只有在与总体的关系中,与人的身体(及其他类同的身体)这种十分具体的总体的关系中才能被限定。物理学家对此很熟悉,他放上一个想象中的观察者来谈论右和左。“符号性分析”怎能不知道呢?

我说右/左对立以一个总体为根据,这就是说这个对立有等级的一面,即使初看之下这个对立并不属于一项包含另一项的那种简单类型,也就是我在上文中称作的“等级对立”。我们往往将这种对立分析为两种成分,仿佛它的基础是更广泛的原则对称以及加上去的并与价值相连的方向非对称。请注意,这是一种将事实(被推想的对称)与价值(添加的非对称)分离的办法。具体说来,实际上右和左与身体总体 246

① 达尼埃尔·德·科佩的评论是渊源。

② 《Sein-Sollen(存在—应该存在)两难推理的持久性》,刊于《人和世界》,1977年,卷10,第2期,参看本书第200页以后。

的关系并不一致,它们在价值上和性质上各不相同,一旦与不同的组合和功能联系起来时,这种差异就成为等级的,因为它与总体相连。从与总体的关系上看,右边的功能大于左边的功能,它更重要,更具代表性,等等。

关于这一点我们还看到作者们在这方面的敏感性也是千变万化的。埃文斯—普里查德在研究努厄人的武器 Spear (法文译作“矛”)的符号性时,说它仿佛是“右手的延伸”,认为这个武器“是自我的投影,代表自我”(stands for the self)。“作为右臂的延伸,它代表整个人”(《右和左》,第94,100页)不仅如此,甚至代表氏族。相反,在这同一本书里,布伦达·贝克写了一篇倾向性十分明显的文章,论印度南部一个小地区的所谓右手与左手种姓,他抹杀了对整体的参照,不顾事实地宣称左手种姓是与乡村劳动分工体系不相符的。^①

在此,优势并非出于偶然,而是出于必然,因为它来自这两项在与总体关系中的分化。有人会反对,认为我们这样说不过是转移问题。
247 既然还需要弄清为什么在大多数情况下某一项占优势,而在少数情况下另一项占优势,那又何必承认地位差异是必然的呢?我们首先回答说,用非对称的或者有序的对立去替代对称的或者想象中地位平等的对立,我们便接近了我们所研究的思想,因此,在我们的二元表册上,与此相近的其他对立各项当然也被等级化了(男人/女人,等等),在“二元组织”中,原则上都应是这样,因为它与总体有关^②。(顺便说一句,在

^① 贝克:《南印度社会的右—左划分》,刊于《右和左》第391—426页。这位作者在《康库的农民社会》(温哥华,不列颠哥伦比亚大学出版社,1972,该地区应称康古)中,一开始便解释(第XIV页,注7)说这个社会取消了对手的一切参照——它存在于地方熟语与文献中——因为“手”也指手臂及身体一侧。这种方法的结果是模糊了对身体的参照(以及不可避免的问题:什么身体?)

^② 最近有一个例子很说明问题,因此加这个注。克里斯托弗·克罗克:“对自己的思考”,载于《同一性。法兰西学院列维—施特劳斯教授主持的多学科讨论会,1974—1975年》,巴黎,格拉塞出版社,1977年,第157—184页, J.-M. 伯劳瓦主编。“假定因素与整体的关系是等级性的,反过来,排除其他一切项的、两项之间的等级关系表明这是由两项组

从前的一篇论文中,我也仅仅从区分性对立的角度出发,间接谈到等级。)①如果像上面说的那样去操作,我们就可以摆脱我们自己毫无意义地加上去的困难,那就是我们使事实(或思想)与价值分离。这种分离 248 是不合情理的。

不仅如此。我们从自己的努力中获得立即见效的好处。从定义上看,对称的对立是可以任意倒置的,这种倒置不产生任何东西。相反,非对称对立是有含义的,倒置后的对立与最初的对立**不是一回事**。如果倒置后的对立出现在曾存在直接对立的同一总体中,它显然表示**层次的变化**。事实上,它以最精简的办法,仅仅利用两个等级因素的秩序便表明了这种变化。对于因层次不同而标准各异的分类学来说,这不是极好的反命题吗?在这里,层次的统一与区分都被指明了,我们要对付的是总体,而不仅仅是整体,而且一个层次很可能包括另一层次(对对立面的包含,严格意义上的等级)。

皮埃尔·布尔迪厄对卡比尔人房屋的描写十分完美地印证了这种布局。②一跨过门槛,空间便倒转来了,东西相互对换,仿佛门槛是对称的中心,或者说位似的中心,处于外部空间与房屋内部空间之间,与第一个空间相比是倒置的。我们越过这个物质的形象,看到内部空间在成的总体。在这里,每个博罗罗人氏族(Bomro)是与一对等级化的待删项联系,它们又各自支持一个次氏族。两项之间的关系主要不是相似,而是借代:更大、更小、年长、年幼、高、矮、第一、第二等等”(第164页)。以“借代”来取代“等级”是颇具启发性的,比喻的模式能使我们避开使我们烦恼的东西吗,它甚至已经开始这样做了吗?(另一处反常:“唯名论”被理解为“现实主义”,相信思想的现实)。“借代”掩饰了与博罗罗两个一半的相互状况的同源性,借代取代了隐喻。作者很少谈到那两个一半,在后来的讨论中,仿佛是列维-施特劳斯请他谈谈非对称。作者指出了博罗罗社会的强烈的同一性(第158页),但未提到原则,即所有真实的东西是以等级对等的形式出现的。“二元全体”(第169页)必然是等级的。

① “对泰米尔人民间的神埃亚那尔 Aiyânâr (主宰)的结构定义”,刊于《亚洲研究》,1953年,第255—270页,转载于《印度文化与我们》,1975年。

② 布尔迪厄:《概述习俗理论》,《卡比尔人种学的三篇论文》,日内瓦—巴黎,德罗兹,1972年,第57—59页。

249 质量上不同于外部空间,既有别又相同。在越过门槛时,我们知道在从一个层次过渡到另一层次。这种区分肯定也以其他形式存在于文化中,但在卡比尔人这里比在其他人那里更为明显,因为在其他人那里没有这种倒置,外部空间延续至房屋内部,房屋不是作为一个空间总体,从属于或超级有序于外部空间的空间总体。

我们可以用传统的例证来验证右左倒置会发生同样的情况。例如在一个通常以右占优势的社会里,如果你过渡到被视为左的因素里,优势倒置了,这表明这个层次在当地意识形态中与其他层次截然有别,而这个事实又要求被视作总体意识形态的重要特点。因此我们惊奇地看到尼达姆在对穆格韦人的研究中,避免将这种情况视作倒置,而且在注中申明倒置的问题过于空泛,不愿追究下去(《右和左》,第 117—118, 126 页,注 26)。我们仍然认为一切倒置,不论是在宗教仪式行动和普通行动之间,在仪式本身的内部,还是在活人的世界和死人的世界之间,等等,都具有这共同的功能,将它们作比较便能说明一切。在书的另一处,谈到尼奥罗人的符号论时,特别是在涉及占卜家和王妃时,尼达姆倾向于利用倒置,但不深究也不使之系统化。

由此可见,像右左对立这种对立的等级问题涉及在总体意识形态中的层次区分。在二元分类中,在纯状态下使用的区分性对立使经验客体分散与划一,而等级性区分则将它聚合起来,将区分的两个维度焊接在一起:在等级之间和等级之内。因此,在研究种姓时,立即被识别的等级帮助我们去区分层次。更广泛地说,如果你愿意在每个文化中寻找赋予它活力的主导思想—价值,或者用马克思的话说,以特有色彩赋予一切的以太,那么你将同时发现——用比较的角度——一切意识形态的主要的组织脉络和必然具有等级性的层次构型。

250

层次的等级来自意识形态的性质本身。提出价值,同时就提出了非价值,这也是组织或构成一个经验客体,经验客体中仍存在着微不足道的东西,意识形态要求对它加以限制以证明自己的价值,然而只有当

价值逐渐变质时才能慢慢盖住它。层次的等级便假定是我们最初寻找的普遍特点之一,但它显然因意识形态的不同而具有不同程度的复杂性。两元分类的严重不足之处就在于对此只字不提,而且将最简单和最复杂的等级都归于同一形式,过于简单的形式。

二元分类在两点上是不足的。它在考虑对立本身时,错误地将地位不平等的对立视作地位平等的对立,声称能抛开价值对思想进行解剖,但这些价值与思想是紧密不可分的,因此,它的过失在于不恰当的平均主义,使思想脱离了价值。其次,它将在所研究的意识形态中可能或不可能区分情况或状况混为一谈。^① 这个问题在《右和左》中以另一种形式出现。尼达姆和其他人就提出过这个问题,即分析家所得出的二元图表是否的确存在于人们的思想中。T.O. 贝德曼就在一张长长的总单子旁边举出了两个小单子(clusters),说它们的确存在于卡古鲁人思想中(《右和左》,第 154 页)。一般来讲,我们可以说这本书的论述者仿佛认为人人都是中国人。的确,传统的中国,正如尼达姆在导言中所言(第 252 页),分类时是按“两种符号类别”,即阴和阳“标志”来进行的。但事情还没有完,不应在这里就停下来。书中转载了格拉内的那篇杰出的论文,它用丰富的论证说明中国礼仪在对立和对等的复杂整体中大量使用倒置,因此可以说使每个状况不同于其他一切状况,并使意识形态中的无意义的残渣化为乌有。我们自己的文化可能以另一种方式将来达到类似的复杂性(见上文,第 173 页)。

251

我想最后谈谈思想和价值的关系。我们在例子中已经指出这两者的分离是谬误。总体的原因就是思想的分化与联接的程度是与相关的价值不可分的。这种关联并不是简单的直接关联。当然,在意义不大的问题上很少有深刻的思想,反过来,人们在区别的同时就赋予价值。

^① 1983 年注: 1977 年我曾指出塞尔日·契尔凯佐夫先生在一篇简短的研究生论文中独立地提出对二元分类的批评,与此处的批评十分相似。他那本书是:《尼亚姆韦兹国王·右和左:对二元分类的比较性修正》,MSN—剑桥大学出版社,1983 年。

但是,超过了一定程度,价值就似乎掩盖了往常它所显示的东西:基本思想,母体思想往往并不显现,然而就在它隐藏的区域,思想—价值的激增标明了它的位置(HAE I,第28—29页)。

我们不预先就将思想与价值分离,因此在非现代社会中更接近思想与行为的真实关系,而理智主义或实证主义的分析会毁灭这种关系。但这岂不是否定曾在别处对将“存在”与“应该存在”相混的现代倾向的批评吗?(见HAE I,第248—249页)恰恰相反,这两种不同的观点使我们又回到本文第一部分所提到的总角度。从比较角度看,现代思想的特殊处在于,自康德起,就将存在与应该存在、事实与价值分离。由此产生两种后果,一方面这个特点要求在自己领域里受到尊重,人们不可能在现代文化内部超越它而不引起严重后果,另一方面,不应将这种复杂化或区分强加给没有这种特点的文化,在比较研究中人们将研究思想—价值。这种方法甚至也适用于我们自己的文化,也就是用比较角度来考察它,寻找在我们熟悉的区分中还存在什么隐蔽的联系,这里就会遇到韦伯的疑问(wertfrei与wertbeziehung,即“价值免除”与“和价值有关”之间的关系)。

如果说在差异中连结既是人类学的目的也是等级的特点,那么它们必然要经常相互接触。

现代人与其他人眼中的价值^①

我与拉德克利夫—布朗只见过一面,也是在这个厅里,印象有点模糊了,当时他在作“纪念赫胥黎讲座”。我在牛津当讲师不久,特地从牛津赶来伦敦。我一面听他讲,一面觉得他朝列维—施特劳斯靠近了一步,这对我那年轻的结构主义者的热情无疑是鼓舞。其实这种汇合只是有限的、暂时的。^②

254

^① 这是1980年10月22日在伦敦用英语作的讲座(《论价值》,1980年,社会人类学拉德克利夫—布朗讲座,刊于《英国科学院记录汇编》,伦敦,卷LXVI,1980年,第207—241页)。

^② 我从雷蒙德·菲尔思爵士处得知,自20世纪30年代起,拉德克利夫—布朗就在澳洲的讲授中常作这种阐述。在这次讲座中,他说:“我们研究的这种结构包括对立面的结合。”(《社会人类学方法》,M.N.斯里尼瓦斯编,芝加哥,1958年,着重标记由我所加)。因此这是特殊情况,而非对普遍原则的应用,因为它要求谈到对立,见利奇(Leach):《社会人类学:社会的自然科学?》,拉德克利夫—布朗讲座1976年(摘自《英国科学院记录汇编》,卷LXII,1976年),牛津大学出版社,1976年,第9页。不久以后,我对结构主义分析的初次尝试便受到日益衰老的拉德克利夫—布朗的严厉谴责(见迪蒙:《作为价值的姻亲关系·南印度的婚姻姻亲,附对澳洲的比较研究》,芝加哥大学出版社,第18—23页)。我的论文属于“巴黎的异端”,而且,正如利奇爵士所言(《社会人类学》),在十多年里在英国不为人知。不过应该指出这个事实,即拉德克利夫—布朗的谴责并未改变埃文斯—普里查德对我的友好保护与淡淡的鼓励。在当时所有的同事中,他对我这篇系统恢复姻亲关系的论文给予了极大的理解。

当时我对他的学派很感兴趣,并且一般来说对在他的部分影响下达到空前高峰的英国人类学感兴趣。然而应该承认,就被莫斯的天才人道主义所兴奋的人而言,拉德克利夫—布朗对涂尔干社会学的狭隘解释并不具有很大的吸引力。

今天我们应该越过一切分歧强调连续性这个基本点。在阅读拉德克利夫—布朗的《社会的自然科学》时,我们对他坚定的整体主义感到吃惊^①。不论他的“体系”概念是如何不完美这件事——应该称为输入品吗?——也许对人类学在英国的发展起过关键作用,并且使与法国盛行的社会学传统的对话成为可能。

在拉德克利夫—布朗的叙述中,很少谈到“价值”。^②常常使用的是印象,在拉德克利夫—布朗晚年时,英国人类学家中间可以说有这种气氛。我还记得他们常常用“思想”一词来替代,这个词使人想到行动,因此对持经验论者来说不那么讨厌。今天的形势当然完全不同。但我们马上来看看为什么挑选这个词以及它在此的运用——最好用单数。近年来我试图使同行们接受等级的概念,未能成功。因此我想再作一

^① 利奇爵士长篇地讨论了(《社会人类学》,同上)对已故的拉德克利夫—布朗这些最广泛的观点的介绍(《社会的自然科学》格伦科,鹰翅出版社,1957年)。拉德克利夫—布朗教诲中的肯定面十分明显,今天显得不足的地方也很明显。回头看他的方向是正确的,但走得不远。然而他明确的整体主义(第22,110页等)及对“关系分析”与共时性(第14,63页)的强调,特别是对因果律的贬低(第43页,与下文第220页注^②作比较),在他本人思想与占主导地位的英国意识形态的唯名论背景前是难能可贵的。从这种观点出发,拉德克利夫—布朗的整体主义具有极大的功能性就不足为奇了,对“文化”(有点勉强地被引进,第92页)与“社会结构”的区分,虽然在原则上是正确的,事实上却使前者沦为后者的简单工具(第121页)。此外,拉德克利夫—布朗没有看到——可能无法看到——关系分析要求“体系”的边界被严格界定,而不是武断地决定或随意决定(第60页),而且这种分析是与他本人对分类或分类学的粗浅观点不相容的(第16,71页);见利奇对“搜集蝴蝶”的排斥(《重审人类学》,伦敦,1961年)。在后面我将援引其他观点(“自然的体系类型”,注^①,第220页,“交换中的固定等值”,注^①,第217页)。

^② 拉德克利夫—布朗:《社会的自然科学》,同前书,第10—11,119,136—140(经济价值)页。

次尝试,这次采用被接受的词汇,在此以前我本能地不用它,大概是因为这个词可能引起可怕的困难。但愿我这次尝试被视作与拉德克利夫—布朗的遗产的靠近。

我们首先对思想与价值的关系进行观察、评价并得出某些结论。人类学所植根的现代型文化,非现代型文化,这两者在这种关系上是极不相同的。与价值有关的人类学问题要求对这两种类型进行对照。

我们从现代构型开始,它代表一种革新。然后我们引入形成对比的非现代的、更普遍的构型的某些基本特点,第三步就是又回到现代形势,以便“从远处”来看它,从而稍稍阐明作为介质的人类学的位置与任务。

现代舞台是我们所熟悉的。首先,现代意识将价值优先赋予个体, 256 而哲学主要研究的也是个体价值,但是人类学认为价值基本上是社会性的。其次,这个词在拉丁文中表示健康的活力、力量,在中世纪表示战士的英勇无畏,而在今天的日常用语中往往表示衡量一切的金钱的力量。这个重要的一面表现在现实中(HAE I)。

至于这个词的绝对意义,现代构型是独特的,价值成为主要的考虑。在拉朗德的《哲学词典》的一条注释中,莫里斯·布隆代尔写道:继现代的认识哲学与古代和中世纪的存在哲学之后,价值哲学在他所称作的现代时期具有优先地位,并成为特点。^①对柏拉图而言,最高主宰是善。善、真、美之间并无不协调,但善是最高的,也许是因为不可能想象最完美的东西会不发挥作用,无动于衷,而善在沉思的维度上又加上了行动的维度。相反,我们这些现代人却使科学、美学和伦理学分离。我们的科学的存在本身解释了或者说要求真、美、善的分离,特别是存在与精神价值、存在与应该存在的分离。的确,对世界的科学发现的前提是抛弃一

^① 拉朗德,同前书,第1183页。

257 切不能应用物理衡量的品质,因此一个等级宇宙被我们同质的物质世界所取代了。^①在此以前,价值曾被自动地投射于世界,而如今它只限于我们所认为的它的唯一真正领域,即人的精神、情感和意志。

多少世纪以来,善(社会的)也在相对化。有多少民族或文化就有多少善,还不说它因宗教、宗派、社会阶级而异。“比利牛斯山内侧的真理,比利牛斯山外侧的谬误。”既然在英法海峡这边被认为是好的东西,到了英法海峡另一边就成了坏东西,我们就无法谈到善,只能谈到被这边或那边的人们分别认可的一个或多个价值。

因此,“价值”指的是存在以外的东西,指的是与普遍性科学真理不同的东西,它因社会环境的不同而发生很大的改变,甚至在社会内部因社会阶级、活动与经验的领域有所不同而变化。

我只举出了几个特点,但它们足以说明这个词所具有的复杂涵义与挂虑,形形色色的思想都促成了这错综复杂的情况:从对破成碎片的世界浪漫主义哀歌、重建世界的种种尝试到绝望的哲学,尼采的哲学——它使“价值”这个词广为传播。我认为人类学是无法忽视这种形势的。这个词具有某些令人不愉快之处也不足为奇。它基本上是比较性的,似乎显得空洞,因为价值问题并非事实问题。这个词仿佛在宣传相对主义,表明一种既是核心的,也如大量文献所指出的难以捉摸的概念。它接近委婉的、别扭的措辞,如“次发展”、“方法论的个体主义”以及今日词汇中的其他许多他因素。

258 然而,对人类学来说,有一个补偿,小小的但并非无意义的补偿,我们可以用这个词来探讨各种文化及干种对善的估价而不必将我们自己的东西强加上去,我们可以谈论我们的价值和他们的价值,但无法谈他们的善和我们的善。因此,这个小词常常用于人类学范围之外,但包含一种人类学观点,而且赋予我们一种责任。暂且不谈这个。

^① 亚历山大·科伊列:《从封闭的世界到无限的宇宙》,哈珀火炬丛书,1958年。

首先对社会人类学中的价值研究提几点导论性的看法。这个词常常用复数,它不但说明社会的多样性和现代活动的分隔性,也说明对我们文化中的构型进行分化的倾向。这第一点显然应引起注意。弗朗西斯·徐在1961年的一篇文章中,批评了对美国性格的某些研究,它们只简单列出特点或价值而未考虑这些因素之间的关系^①。他看出所列举的不同价值相互之间有矛盾与冲突,他对缺乏解释感到惊奇,提出要确定基本价值,指出它正涉及需要解释的矛盾,通过这种办法来补救。他认为美国的核心价值(core value)是self-reliance(法文大致为“凡事只靠自己”),也就是欧洲或英国的个体主义的变体或强化。而这个价值在运作中会带来矛盾,因为实际上,人是社会动物,在极高的程度上相互依赖。因此在这个主要价值及由此派生出的次要价值的概念层次与应用层次之间会出现一系列矛盾。

寻找一个基本价值——在这种情况下将它与某种个体主义形式认同,怎能不为此鼓掌呢?我们还注意到徐氏虽然没有明说,但假定在概念与应用之间存在着等级。不过他对这两个层次的区别毕竟不够充分。他采用了区分价值的三种用途或三种价值的查理·莫里斯分类法^②,利用n中的两类,即构思的价值与操作的价值。徐氏最初倾向于使这两个层次等级化,最后却都称之为“价值”,并且像从前被他批判过的进行分化的作者那样将这两个层次混为一谈。的确应该坚定地区分两个层次,因为我们面对一种普遍现象。我们大家肯定都遇见过经验层次之间的互补性或倒置,在那里,概念层次上的真实在经验层次上就被翻倒过来了。由于这种翻倒,我们在既重视思想或表象又重视其在行动中的对立物方面的努力归于无效。不论美国情况如何特殊,目的不可能

^① 弗朗西斯·L. 徐:“美国的核心价值与民族性格”,《心理社会学》,霍姆伍德,Ⅲ,1961年,第219—230页。

^② 《不同类型的人类价值》,芝加哥大学出版社,1956年。

是自己的手段:或者所谓的“操作价值”根本不是价值,或者它们只是二流价值,与一流价值或真正的价值截然不同。

一般说来,人文科学的现代文献也许滥用了矛盾。不同时期、不同环境的作者往往被指责为前后矛盾,其实仅仅因为他没有提到层次的区分,他认为这个区分一目了然,不必叙述,但批评家对此却不熟悉^①。

260 下文中我们将看到,非现代人在总体观点内区分层次,而现代人只会以一种特殊考虑面来替代另一种特殊考虑面,而且在这一切面上看到明显分离、矛盾等等的同样的形式。也许个体经验与社会学分析在此混淆不清,个体经验越过不同层次,可能会被认为前后矛盾,而在社会学分析中,如果要避免短路——重言式或不理解——就必须区分层次。已故的格雷戈里·贝特森,与克莱德·克卢克霍恩一样,是清楚看到必须承认层次等级的少数人类学家^②。

在人类学的历史上,至少有一种推进价值研究的持续尝试。20世纪40年代末期,克卢克霍恩决定将这些努力排上议事日程,在哈佛大学集中人力和财力进行一个广泛而长期的合作项目,以便“对五种文化

① 阿瑟·洛夫乔伊认为在柏拉图的某些段落中存在着矛盾:善(即上帝)既可自足地完美,又是世界的基础与源泉。事实上同一个实体不可能既自我完整又在某种程度上依赖于其他东西的(《存在的巨链》,1933年,牛津大学出版社,1973年,第43—50页)。洛夫乔伊之所以认为矛盾是因为他未考虑这位哲学家的发展,并将其结果平面化了。在第一阶段必须撇开世界以便抓住善的概念(也是真和美)。在第二阶段,既然善被正确地理解了一作为无限制的慷慨或无法抑制的繁殖力——它便解释和证明了现存的世界。这两个结论并不处于同一层次,在低层次上,上帝与世界完全分离,在高层次上,世界本身被包含在上帝中。善超越世界,世界只通过它而存在。世界依赖于上帝,上帝不依赖世界。问题的关键是洛夫乔伊只停留在低层次。他不接受,也许他无法接受,等级或超验性。他以平均主义的眼光来看待柏拉图。

② 格雷戈里·贝特森:《走向精神生态学》巴黎,瑟伊出版社,1977年,卷1,第243,247,270页。见克卢克霍恩等:《行动理论中的价值与价值定向·对定义与分类的探讨》,载于帕森斯与A.西尔斯所编《行动总论初探》,剑桥,马萨诸塞,1951年,第399页,注19:“人们肤浅地看到不相容性,如果仔细看会发现随不同的参照框架而变化的差异。”人们看到的或者是事物本身,或者是处于联系中的事物,即在“参照框架中的事物”。

中的价值进行比较研究”。在第二次世界大战以后,美国似乎对社会哲学、对理解外国文化及其价值,重新感到兴趣。^①克卢克霍恩大概利用 261
当时的形势来为他个人的深刻见解服务。他抛出了自己的项目,聚集了许多专家,在十年中发表了数量十分可观的论文。但这番巨大的努力今天似乎被遗忘。不是我弄错了,就是它在美国的文化人类学中并未留下深深的印迹。也许这又是一个例子,表明在我们学科中,尤其是在美国,模式交替更换的速度是如何惊人?或许这种信誉降低自有其内部原因,仿佛价值是一个无足轻重或虚假的主题?这一点我当然不相信。我也无法回答这个复杂问题,只能从克卢克霍恩的经验中得出对我们有益的教训。对于像他一样相信价值是核心问题的人,这里必然有教训。因为克卢克霍恩并非头脑简单的人,而是显然具有广博的知识(其中包括德国文化,正如美国第一代人类学家那样),我们将看到在下文即将谈到的问题上,他大大地比我们领先。然而,这个项目除了有助于我们认识所研究的每个群体或社会以外,其结果就克卢克霍恩的主要目的而言,也就是对比较法理论的进展而言,似乎令人失望。我们该如何解释事实呢?

克卢克霍恩参加了帕森斯和西尔斯主编的论文集《行动总论初探》,在上面发表了一篇重要论文^②,这篇论文可被视作哈佛项目的宪 262
章。显然,克卢克霍恩同意论文集的“概念纲要”的总则,但同时也阐明了他本人的立场。只有在严格分离社会体系与文化体系这一点上,他不同意。^③为了简单扼要,我只指出克卢克霍恩和他的主要同伙人对三个问题的看法。首先,对社会躯体及人格的结合与持久性(第 419

① 见 F.S.C. 诺思罗普:《东方和西方的相遇》,纽约,麦克米伦,1946 年,第 257 页;见雷·勒普莱(Lepley)《价值:合作探索》,纽约,哥伦比亚大学出版社,1949 年;克卢克霍恩本人也影射到这种情况(同上,第 388—389 页)。

② 《价值与价值定向……》,同前书,第 388—433 页。克氏在许多论文中重复这个主张。

③ 帕森斯与西尔斯:《行动总论初探》,(哈珀火炬丛书,1962 年),第 26—27 页注。

页)——汉斯·摩尔称之为同一性^①——来说,价值(社会的)无疑是基本的,然而在实践中这一点容易被遗忘,或者被片面强调变化的人类学家遗忘,或者被使个体价值脱离社会背景的哲学家遗忘。圣奥古斯丁说,一个民族是由共同爱某个东西的人们所组成。

其次,思想与价值的紧密联系——在这里可以说是“认识”与“规范”两方面,或者说“存在”与“规范”两方面的紧密联系——是被帕森斯和西尔斯^②明确承认的。其为价值定向(《价值定向》)的核心概念正如克卢克霍恩所下的定义。^③(一位目光锐利的人类学家指出这个概念从另一角度看是该批判的。)^④因此,弗洛伦斯·克卢克霍恩所使用的价值分类表,除了真正的价值外,还包括极少的思想与信仰。我们可能更喜欢埃塞尔·阿伯特对纳瓦霍人更广泛的处理办法,其中不但包括一般没有表达出来的“价值前提”(value-premises),还包括世界观念的完整图表,它是作为严格意义上的价值体系的“哲学背景”。^⑤

第三点是价值被视为“按等级组织”的这个明确事实。克莱德·克卢克霍恩的纲领性文章中有一页(第420页)对这个问题作了十分清醒和敏锐的阐述,但对这个问题的充分发挥恐怕还是弗洛伦斯·克卢克霍恩,她很早就提出对“价值定向”进行比较的等级表,这张排列次序的表格每次都用三项来区分不同的重点或优先点,涉及人与人的关系、

① 《同一性与神圣·概述关于宗教的新社会科学理论》,阿金库尔。加拿大社会书籍,1976年。

② 同前书,第159—189页。

③ 《价值与价值定向……》,同上,第410—411页。

④ “在制定理论时,最大的注意力放在价值定向(而不是思想和信仰),因为这个理论更多考虑的是客体行动者的挑选与满意。”里查德·谢尔登的这番话仿佛是意见不一致的记录(《对社会科学理论的几点看法》,帕森斯与西尔斯,同上,第40页)。谢尔登还说对人格与“社会体系”的强调导致将文化分割为二。

⑤ 阿伯特:“价值的分类:方法与例证”,载于《美国人类学家》,58,1956年,第221—248页。

时间与行动^①。作者强调了等级的重要性以及等级内的细微区别。每个价值体系都被看作因素的独特组合,这些因素随处可见因而具有普遍性。这是一个办法,解决了困扰克莱德·克卢克霍恩本人的问题。他反对人类学文献中对相对性的过度强调,所以极力避免陷入这种相对主义(绝对的),试图挽救最低限度的普遍价值。^② 弗洛伦斯·克卢克霍恩在不同的价值体系中找到这个普遍性的基础,这些价值体系以其不同方式通过特殊增值的独特组合而构成。

264

请允许我简单地提出两点批评:图表并没有充分承认等级,因此在某种程度上它仍然属于原子论,在五个细分部分之间没有任何关系。对与自然的关系及人与人的关系的强调又如何呢(标题1与3)?这里似乎预先假定了普遍基础,但无任何论据,因此这个图表必然是社会中心的,事实上它的确以美国白人,甚至美国白人清教徒的模式为中心。其他文化可以作不同选择,但只能用由美国选择派生出来的语言。

克莱德·克卢克霍恩在后来的一篇文章中,除了介绍埃塞尔·阿伯特和弗洛伦斯·克卢克霍恩的分类框架外,还提出自己的框架。这篇文章^③显然是克卢克霍恩对这个问题的最后发言,值得我们长期研究,当然在这里是做不到的,我们要研究他的图表本身,但更重要的是研究他的推理。作者强调他的纲领的一般价值、普遍价值,并同时承认所提出的图表的暂时性。他致力于使图表纯粹相对化,因为它是由一系列质的二元对立组成。他还努力用图表说明特点之间的结合,从而

① 见弗洛伦斯·克卢克霍恩后来的解释:《支配性的、多变的价值定向》,见 F. 克卢克霍恩与 F.L. 斯特罗德贝克:《价值定向中的变化》,埃文斯通,Ⅲ,1961年。

② 参考 C. 克卢克霍恩:《普遍文化的类别》,米梅奥,威纳—格伦学术讨论会,1952年,6月,托泽图书馆(第265页,注1)。应该补充说,弗洛伦斯·克卢克霍恩十分注意等级构型中的细微变化,等级构型使她能抓住文化间以及确定的价值体系内部的变化,因此她对价值的变化问题采取新的角度。

③ C. 克卢克霍恩:《对价值的科学研究》,单行本。这篇文章不可能早于1959年,它来自我无法判断的讲座论文集(第25—54页)(克卢克霍恩资料,托泽图书馆,皮博迪博物馆,哈佛大学)。

在某种程度上重建被分析的体系。

265 包括多种正确感知的持续努力为什么没有使读者感到满意呢？从抽象方面看，他留下的只是表格，由我们将某个价值体系的因素分别填进去。克莱德·克卢克霍恩作了令人感动的最后努力以肯定结构或结构主义的观点，从而重新抓住最初假定的，有生命力的统一，然而，显然总体已化为部分。分化过程占了上风。为什么呢？因为这个尝试在毫无意识的状态下想使火与水结合，即通过个体特点而使结构、等级结构与分类相互结合。同时比较五种文化，这当然更加需要分类，而这项研究中最有价值的成果大概是阿伯特式的专题图表了。由此得出结论，令人不太愉快的结论，即只能在被视作两个总体的体系之间才能进行扎实而深刻的价值比较。如果后来想引进分类，那么它必须以这两个总体而不是以被列举的因素为出发点。目前我们更接近埃文斯—普里查德的“历史编纂学”，离拉德克利夫—布朗的“社会的自然科学”稍远。

克卢克霍恩指出，主要用于复数的“价值”一词，最近出现在哲学的社会科学中，他在其中看到了某种跨学科概念，^①也许正因为如此，他有时将个体价值与群体价值交混在一起。“价值定向”这个词本身就表明主要的考虑是个体行动者。

266 当然，这一切是与行为主义观点一致的，但它首先标志着我们人类学问题的哲学背景。哲学争论的广博性与复杂性令人生畏，然而为了阐明人类学问题，不能不提哲学。所幸的是，反过来看，我认为人类学观点可以稍稍说明哲学争论，因此我们可以获得一种概略的但充分的看法。

在这方面有两种哲学，或者说有两种研究哲学的方法。其中之一寓于现代文化内部，仔细研究其约束、基本精神、内部逻辑及其互不相

^① C. 克卢克霍恩：《对价值的科学研究》，第2部分；《价值与价值定向……》，同前书，第389页。

容性。从这个角度看,必然得出这个结论:不可能从**存在**中归纳出**应该存在**。从事实过渡到价值,这是不可能的事。对现实的判断和价值判断是性质完全不同的。只需提起现代文化中两三个主要方面就能说明这个结论是无法避免的。首先,科学在我们的世界上至高无上,而为了获得科学知识,正如我们最初所说,人们改变了存在的定义,将其中的价值维度排除在外。其次,对个体的强调导致了伦理的内在化,使之停留在个体意识中,而它是与行动的其他目的分离的,与宗教有别。个体主义及随之而来的人与自然的分离拆散了善、真、美,在**存在与应该存在**之间挖了一道鸿沟。这种形势正是我们的命运,因为它存在于现代文化或文明的中心。

不管这个形势令人快慰还是合情合理,这完全是另外的问题。思想史似乎证明不是这样的,因为就在康德宣布这种基本的分离后不久,天才的后继者们以及一般的德国知识分子便作出种种努力以重建统一。当然社会环境在历史上是落后的,德国知识分子在主张个体主义的同时,内心里仍然浸透了整体主义。然而这种反抗延续至今。

必须承认,一旦人们背离了环境,根据最初的原则来推论,认为人应该做的事与事物的性质、与宇宙以及人在宇宙中的地位毫无关系,这种想法显得古怪、反常,无法理解。谁这样考虑我们对其他文明与文化的知识也会遇见同样的问题。我曾说过:“在从前,大多数社会自以为建立在自然与社会的规律之上,它们以为自己的惯例本身是根据生命与世界的原则抄袭或勾画的。而现代社会追求‘合理化’,也就是说它脱离自然以建立独立的人类秩序。”^①首先我们赞同那些试图恢复事实与价值的统一性的哲学家们。他们的尝试证明我们并未完全脱离人类的共同模式,这个模式可以说仍然存在于我们之中,隐藏在现代性的必然框架下,也许使它稍作改变。但我们要当心……

^① HH,附录 A,第 318—319 页。

这种尝试可以采取不同的形式。其中一种形式是完全消灭价值，声称价值判断或者毫无意义，或者仅仅是情绪或情感状态的表现。此外，在某些实用主义者眼中，目的被缩减为方式。他们构筑了“工具性价值”类别，否认“内在价值”、即真正的价值的清晰存在。^① 这些尝试似乎表明某些哲学倾向无力解释真正的人类生活，这是个体主义的死胡同。另一种办法可以说是使用宗教的现代代用品以超越个体主义的绝望挣扎。这种理论，在一般的极权主义意识形态的类似形式下，显露出了有害性，有时甚至是致命性，至少在欧洲大陆如此，而且确实如此。在这里我们坚决站在科拉科夫斯基一边，他与某些胡思乱想的知识分子相反，激烈地谴责了这个潮流。^②

我们特别在一点上与科拉科夫斯基观点一致：危险不仅仅来自用暴力将理论强加于人的企图，危险还包藏在理论本身，其形式是价值的互不相容性，它在行动层次上表现为暴力。为了证明这一点，卡尔·普里布拉姆在1992年写了一篇文章，现在看来它对德国后来的发展具有预见性。然而哲学家们本身对这种不相容性并不总很敏锐，不过他们的建构很少应用于社会。^③

在此提出了一个问题：将极权主义与这种不相容性联系起来当然很方便，然而在社会中存在着另一些不相容性而它们又不会发展成灾难。滕尼斯强调指出：“共同性”和“社会”都作原则存在于现代社会中。暂时的回答是它们在社会生活的不同层次相遇，而人为主义的特点是忽视这些层次，从而可能使它有意识引进的东西与它不太认识的基

① 这便是勒普莱（同前）主持的讨论会的中心议题。实用主义者们反对区分手段与目的，这种区分与我们所指出的区分相连，对现代文化是极为基本的。

② 科拉科夫斯基：《Sein-Sollen 两难推理的持久性》，刊于《人和世界》，1997年，卷10，第二期。

③ 参看本书第6章，第175页。一个滑稽的例子。据里特（Ritter）说，黑格尔大概构思了法国大革命的亚里士多德哲学（《黑格尔与法国革命》，1957年，刊于《形而上学与政治》，法兰克福，苏尔康普，1977年）。

质发生碰撞。可能有必要,也的确有必要将某种程度上的整体主义重新引入我们的个体主义社会,但这只能在明确肯定的从属层次上进行,以避免与主要的或初等的价值发生大矛盾。如果引进一个十分复杂的等级结构,就可能在作必要改变的情况下产生类似传统中国十分精致的礼仪的东西。^①这件事在下文中将予以说明。总之,作为世界公民和世界上某个国家的公民,我们首先必须像科拉科夫斯基一样忠于康德的区分,将它作为现代构型的组成部分。

这种区分对社会科学有什么后果呢?在过去,行为主义科学排除对价值以及对有意识的表象的研究,这个时代已一去不复返了。我们现在研究社会表象时将它当作某一特殊类别的社会事实。这里必须提出两点。首先,这种“价值免除”(value free)的态度显然建立在康德区分之上,否则我们对“事实”的简单观点会左右价值判断,我们也会被封闭在我们自己的体系之内,这个体系像所有的社会一样是社会中心论的——原则上我们的社会除外。这一点更肯定了科学与存在/应该存在之区分的联系。但是我们的观点在哲学上是靠不住的。有人说我们应该区分暴政与合法政权。莱奥·施特劳斯反对韦伯,认为社会科学不能不作出评价^②,确实韦伯所持的“价值免除”的态度的后果是不受欢迎的,例如承认信念伦理学。人们可以更为彻底地声称只有赞同价值才能真正理解价值(与马克思主义的理论已很接近),而使价值相对化无异于消灭价值。A.K. 萨朗在一次讨论中逻辑地表明了这一点^③。假若是这样,文化之间就无法沟通,这是文化唯我论,是社会中心论的倒退。但其中不乏几分真实,即比较要求普遍的基础,文化不能

① 上文,第 172,189 页。勿庸置言,为了有效,这种层次区分应该存在于公民的意识之中。

② 莱奥·施特劳斯:《自然法与历史》,巴黎,普隆,1954年,第2章及第85页(原文为英文,芝加哥,1953年)。

③ 见迪蒙:“种姓社会学中的一个基本问题”,刊于《印度社会学研究》,IX,1966年,12月(第17—32页),第25—27页。

像它们所声称的那样相互独立,它们必须具有内在的协调来予以保证。

换句话说,我们的问题在于如何在我们的将价值与“事实”分离的现代意识形态与价值“被嵌入”世界观的其他意识形态之间搭起通道?^①这种探寻并非微不足道,因为,我们别忘记,这个问题在今天的世界上是存在的。文化相互发生影响,这是事实,因此它们在沟通,差强人意地沟通。人类学有责任使这些摸索具有有意识的形式,以满足当代的需要。我们的任务是缩减两者的距离,使现代情况重新归并入一般情况。现在我试图更清楚更牢固地说明这两者之间的关系。

一般来说,价值与其他表象紧密地相互结合。因此,“价值体系”是
271 从更广的思想与价值体系得出的抽象化。^②不仅非现代社会如此,除了一点例外,现代社会也如此,而这个主要的例外在于伦理价值(个体的)与“客观的”、科学知识之间的关系。因为前面我们就应该存在所讲的一切仅仅涉及“主观的”、个体的道德观。这种道德观与科学一样在现代意识中占至高地位,但这并不妨碍它与其他规范,普通类型的价值,传统社会伦理学的价值并存,即使在我们眼前发生某些转换、某些相互替代。在最近十年中,现代的平等价值就是这样在欧洲国家中扩展,扩展到传统伦理学仍然占优势的领域。法国大革命的价值中包含男女平等,然而从那时直到今天,男女平等没有被视作对由整个复杂的体制与表象派生出的从属地位的反抗。两种“价值体系”之间的斗争愈演愈烈,结果还未见分晓,因为我们的个体主义价值是迟钝的社会体系的攻击目标,这体系已出现裂口,在人们意识中正逐渐失去其正确性。

思想与价值的不可分性在右和左的区分这样的例子中十分明显,

① “被嵌入”(英文是 embeddedness)也许使读者想到我们在此不过是步波兰尼的后尘,扩充了他关于现代文明的特殊性的论点(见本书第3—4页)。

② 帕森斯和西尔斯(同前书)及克卢克霍恩(上文第197页)都曾指出这一点,克卢克霍恩分析了规范陈述与“存在”陈述之间的关系(《价值与价值定向……》,同前书,第392—394页)。他援引(第422页)赫尔斯科维茨的“文化焦点”(cultural focus),价值分配与思想构型在那里相联(见 HAE I,第28—29页,及上文第189页)。

这种区分十分广泛,甚至具有普遍性,在我们这里还能见到,虽然我们在这方面的态度完全与现代意识形态一致。我们往往将这种区分分析为两个成分,在其中主要看到的是对称的对立,即两极地位相同。其实这两极的价值并不相等,右手被认为高于左手,这个事实似乎显得武断,是添加上去的,于是我们努力要去解释。赫茨在撰写他那篇已成为经典之作、今日仍风行于世的文章时,就是这种心态。然而,这完全是谬误。我在别处说过,将身体作为一个**总体**——右手和左手所属的总体——的参照是由右、左及其区分组成的。^①这一点应该显而易见:你随便取一个两极对立,往里面加上不同的价值,但得到的不是右和左。右和左与身体有不同的关系(可以说是右关系和左关系),因此它们**本身**也不相同(这不是处于不同地点的两个相同的实体,我们通过感性经验很清楚这一点)。右和左作为一个总体的不同部分,在价值及性质上都不相同,因为部分与总体之间的关系是等级的,而不同的关系在这里表明了**在等级中的不同位置**,因此这两只手及其任务或功能是不相同的,相互间有上下之分^②。

这种右—左关系中有某种典范性的东西,也许这是一种具体关系的最好例子,这种关系通过感官紧密地与人类生命相连,这种关系是自然科学所忽视,而人类学完全能够重建或恢复其地位的。我认为它教导我们的首先是“具体”就意味着“浸满了价值”,不仅如此,这种价值差异也涉及处境问题,必须十分注意。事实是,一旦左手具有了某些功能,右手虽然在整体里仍然处于上层,但在执行这些功能时将成为副手。

① 见本书第6章,第2部分。

② 在上文中,部分与总体的关系已经被视作等级对立或者对对立面的包含(第244页;HH)。托马斯·阿奎那认为差异本身就意味着等级“我们看到次序主要是由不平等组成(或差异)”;见吉厄克:《中世纪的政治理论》,同前,比肯出版社,1958年(=DGR III),注88。

右左这一对不可分地既是思想又是价值,是价值—思想或思想—价值。因此,在一个民族的价值中,至少某些价值是在概念本身里编织成的。要发现它们,不一定要通过询问人们的爱好,因为这些价值与爱好或偏向毫无关系,除非它们假定对总体与部分的关系的朴素感觉,也就是对作为经验客体的秩序的感觉并未被磨灭。现代人喜欢将价值与独断意志,即滕尼斯的 *kürwille* 联系起来,而我们在此是处于 *naturwille* 的领域,即自然的、主动的意志的领域。严格地说,总体并不优于部分,只是高于部分。右“优于”左吗?仅仅在某些情况下它是恰当的。如果要强调,那么“令人向往”的是按事物规律行事。至于将等级与权力混为一谈的现代倾向,谁敢说右有权控制左呢?在行动层次上,它的优势也只限于完成本身的功能。

这里也给我们指出了一点,即我们现代人是如何从事物的秩序中抽去其秩序的。我们始终有一只右手和一只左手,始终与我们的身体以及其他总体打交道。但是按照我们的个体主义与手的贬值,我们对惯用左手的人变得宽容了。我们倾向于分解原始关系,将价值与思想,或一般地,与事实分离,也就是说我们将思想与事实和它们在其中相遇的总体分离。我们不去将所观察的层次——右与左——和上一层次——身体——联系起来,而是将注意力限于一个单独层次,在分离因素的同时取消了从属关系。这种从属关系,或者用真名称呼它,这种超验性,既然被排除,深邃的观点便被平面观点所取代,这便是“分化过程”的根源,现代的浪漫主义或怀旧派批评家对此常有怨言。一般来讲,现代意识形态继承了一个等级宇宙,却将它分散为一大堆平面观点。我这话提前说了。^①

① 认为现代思想模式毁灭了人类在此以前所被围绕的许多总体这种观点看似走极端,甚至难以理解。但我认为这种观点是正确的,因为每个总体不再在上述意义上提供价值。我们可以向我们的哲学提出这个简单问题:一个总体和一大堆之间有什么区别,大多数哲学会无言以答而且,如果它们回答,那多半会像卢卡契(见科拉科夫斯基,同前书)

按照我试图在此重建的非现代观点,右手或左手的价值根植于它们与身体的关系,即与高一层次的关系,因此一个实体的价值密切地依赖于它所处的经验层次的等级。现代人所缺乏、忽视或糊里糊涂地取消的,也许正是这个重要的感知。^①

一样肤浅或神秘。我认为黑格尔体系的组成具有典型意义,它在绝对或无限力值与存在的总体(青年时的著作)的定位中,滑向了个体实体的生成——我想在别处再详细讲。的确存在着一股整体主义的小思潮,但它也被子上了现代精神的困惑的烙印;见 D.C. 菲利普斯:《社会科学中白整体主义思想》,斯坦福大学出版社,1976年(有倾向性的讨论)。阿瑟·凯斯特勒的书是一个例外(《机器中的魔鬼》,伦敦,休钦森,1967年)。我引用他的简述:“机构与社会是由部分或从属的总体构成的多层次等级,它们是半自立的,又分为下一级的部分整体。人们用“holon”一词来指这些中间实体,它们作为与等级中的从属部分相关的自我封闭总体作为与上级相关的依赖部分……”(着重标记为我所加)。由此可见,凯斯特勒将等级视作等级链,而我强调的是两个相继层次之间的初级关系。对“holon”的定义十分恰当。只需将雅努斯神(Janus)的两张面孔重新等级化,每个部分整体——作为邻近高级的部分总体的因素——的整合是初级的,自我整合或自我确认是中级的(HH,后记)。

贝特森承认不同层次的等级(上文第196页,注②),生物学家弗朗索瓦·雅各布引进了“intégron”,其意义与凯斯特勒的 holon 相似(《生者的逻辑·遗传史》,巴黎,伽利玛,1970年,第323页)。

① 实体或特殊总体(sub-wholes 或凯斯特勒的 holon)中确实的东西,对大总体,宇宙或总体中之总体来说是否也确实呢?这个总体是否也需要一个高级实体从中吸取自己本身的价值呢?它是否只能在从属于此它更高的某物的情况下才能自我整合?很明显宗教在此起作用,人们甚至可以推论出在每种情况下来世大概与什么相似,既然它是最终点。我们同意涂尔干的观点,认为人需要一个对“经验”客体的补充,而且这和需要涉及价值的最高点。这种思辨是由洛夫乔伊完全相反的看法引发的。在他的经典之作《存在的巨链》中,他为“出世”(otherudness)下的定义是在某些大宗教中以不同形式出现的总态度,其内容是隐遁在外以逃避尘世的纷乱和苦难。洛夫乔伊将这个态度与世界绝对分开,世界是应该逃避的地方,出世态度对此无能为力(同上,第28—30页)。我们可以提出疑问。像洛夫乔伊一样,我们援引佛教这个极端出世的形式为例。当然佛祖并没有努力为世界辩解。但他提供了一种解释,负面的解释。一般来说,末世现在成了避难所,是一个遥远的地方,从那里可以超脱地看看身后世界上的人类经验。这是一种超验性,世界的地位与它相关。这种超验的目光在历史上是必要的,它帮助人们理解作为总体的世界。总之,印度以及也许西方的历史提供了丰富的证明,即出世性大大影响了世上的生活,如果从绝对异质的前提出发,这个过程是难以理解的。

- 276 关于恶,这一点是十分中肯的。人们往往有两种相对的恶的概念。一部分人认为缺乏善或善的不足就是恶,罪或道德的零度是它的界线。另一些人则认为,恶是一个独立的原则,它反对其对立面正如撒旦反对上帝。^①但是,如果将莱布尼茨的《神正论》与伏尔泰关于里斯本地震的评论相比,就会发现性质不同的对比。总的说来,对莱布尼茨而言,世上这里或那里的**局部的**恶并不妨碍世界在**总体上**仍然是最美好的。而伏尔泰则将注意力集中于恶的庞大例证,不注视别处,也不注视远处,或者说他无法注视远处,因为他并不询问存在一个**真实世界**的条件是什么,他可能认为这个问题超过了人的理性。莱布尼茨认为^②,首先,善与恶相互依赖,缺一不可。不仅如此,它们像右与左一样也不是平等的。如果应用我所建议的等级对立的定义,那么善既是恶的反面又包括恶,换言之,真正的完美并非没有恶。而是恶完全处于从属地位。一个缺乏恶的世界不可能是善的。当然,我们可以称之为信仰的世界,是
- 277 与常识、现代常识的世界相对立的。但这也是与干瘪的原则相对的具体丰富。更确切地说,这个世界具有具体生活的多维厚度,在这个世界中各个维度并未分离。当然,对伏尔泰而言,生活的不同维度是存在的,但他的思想无法将它们都汇在一起,而是对它们进行挑选。我们大概生活在伏尔泰的世界里,而不是在莱布尼茨的世界里。我们要改善对这两者之间的关系感知。

假定我们现在受到右与左的例子的启发,同意不将思想及其价值

① 洛夫乔伊,同前书,第7章。

② 参考塞尔,同前书。不应该简单地将莱布尼茨的世界与传统世界等同起来。神正论也许标志着对个体主义的疑问及重申整体主义观点的努力。另一方面,伏尔泰的气质也肯定得到了某些教训,例如明白了磁铁的一极不可能像某些人希望的那样与另一极分离。“从前,人们打碎磁铁,想将南北两极吸力分开,希望找到两种不同的吸引力原则。然而不论撞击是如何突然,如何虚伪,磁铁每次碎后,每个碎片中都有无法分离的两极”(巴什拉尔,为布伯的《我与你》作的序,巴黎,1938年,第9页)。

分开,也就是说将思想—价值或价值—思想所组成的构型作为研究对象。有人可能反驳说如此复杂的实体是很难处理的。真正掌握这些多维度的对象的相互关系,这可能吗?任务当然很艰巨,而且打破了我们根深蒂固的习惯。不过,作为开始,我们并非毫无线索。先提三点看法。首先,构型是独特的,思想和价值是以特殊方式等级化的,其次,这个等级包括作为特点之一的倒置,最后,在正常情况下,这个构型是分割成段的。我按秩序讲讲这三个特点。

首先是**等级**。“上层”思想反驳并包括“下层”思想。我称这种特殊关系为“包含”。一种日益重要、地位日益提高的思想获得了包含其对立面的特性。在印度我便是这样发现了纯洁包含了权力。或者在离我们更近的、研究经济思想的人中间举个例子。经济学家们谈**产业与服务**,仿佛这是同一个类别,既包括商品又包括与它完全不同但被人们视为等同的东西:服务^①。附带地说,这个例子说明人与人的关系(服务) 278 从属于人与物的关系(产业)。如果我们要研究美拉尼西亚的交换制度,就必须将优先秩序倒置,谈论**给付与产业**,因为给付(人与人的关系)包括物品或者包含其对立面,物品。

刚才已经提到了第二个特点,**倒置**。教士与国王之间的逻辑关系——正如我们在印度所见到的,或者离我们近一些,正如公元5世纪杰拉斯教皇所写的——在这方面具有典型意义。在宗教上,教士绝对高于负有公众秩序使命的国王或皇帝。但与此同时,在公众秩序方面,也就是说在从属的领域内,教士服从国王(见本书第1章)。这种交错配列法是明确性等级的特点。只有当等级对立中的上极与总体叠合而下级又仅仅根据与它的关系而被决定时,这种交错配列才隐而不露,例如亚当和夏娃的例子,夏娃是由亚当身体上的一部分构成。在这种情况下,倒置只能在经验方面,也就是在真正的意识形态以外才能探测

^① 参考 HAE I,附录,“等级”词条,例证。

到,正好比在家庭里,具体事仿佛是由母亲主持,其实在原则上她从属于丈夫。倒置存在于结构中,一当第二功能被确定后,它便引起属于它的情势的倒置。换句话说,等级是二维的,它不仅见于被观察的实体,也见于相应的情势。因此,只谈及被我们区分的不同的“背景”是不够的,它们被意识形态本身所预见、记入或包含,应该谈及不同的“层次”,它们与相应的实体同时被确定与等级化。

279 第三点,价值往往是分割的,也就是说,在正常情况下,价值在应用中是分割的,除了在特殊现代性的表象以外。我举几个例子来说明非现代文化与现代文化在区分的组织方式或成形方式上具有多么强烈的对比。两者给人的印象迥然不同。一方面,正如我在前面提到的印度,区分是大量的、流动的、柔软的,它们“彼此独立地流成稀疏的网状”;^①它们由于情势不同而轻重各异,有时来到近景,有时处于远景。而我们呢,在大多数情况下我们的思想非黑即白,在广阔的领域散布明确的分离(或是……或是……),而且用为数极少的僵硬的厚重的边界来限定扎实的实体。奇怪的是,最近人们发现了基督教初期和中世纪末期在政治神学上存在着同样的反差。卡斯帕里说:“经院式和法律式思想模式的缓慢增长”强调的是“明确与区分而不是相互关系”,使政治维度孤立出来,而“多侧面的、透明的符号……变成了不透明的单维标志”。^②

埃里克·埃里克森(Erikson)指出在现代心理学方面也存在类似的对比。在谈及青少年的个性形成时,他指出了这个过程所可能产生的两种结论,他分别称之为“完备性”(wholeness)和“全体性”(totality),认为它们是“整体性”(entireness)^③的两种不同形式或结构。

① 《印度文明与我们》,1975年,同前书,第30页。

② 卡斯帕里,同前书,第113—114,189—191页。可参阅全部结论。

③ 我找不到与这些英文词十分贴切的译法,请读者将这些法文词当作与埃里克森的定义勉强对应的符号吧。

“完备性”和形态 (gestalt) 一样, 强调在边界 (注意复数) 呈开放型、不断变化型的整体 (entirety) 中不同的功能与部分之间的健康、有机与渐进的相互关系。相反, “全体性”指的是边界绝对化的 gestalt; 既然轮廓是武断的, 圈内的东西不能被置于圈外, 该在圈外的东西也不能进入圈内。“全体性”既具有绝对的内涵性也具有纯粹的排他性, 不论将被绝对化的类型合不合乎逻辑, 不论那些部分是否相互偏爱。^① 280

关于埃里克森的微妙分析, 我们无法作进一步探讨, 只能主要记住他对总体的两种观念或定义, 一种是僵硬的边界, 另一种是内部相互依赖、相互一致。依我之见, 前一种是现代的、武断的, 而且在某种程度上是机械的, 后一种是传统的、结构的^②。

显然, 分割的表象与非分割的表象之间的这种对比没有使我们抛开价值。大体说来, 在前一种情况下, 对比存在于整体主义价值之间, 在第二种情况下, 对比存在于个体主义价值之间。

罗伯特·贝拉绝妙地援引了莎士比亚作品中的等级。在《特罗伊罗斯与克瑞西达》的第三幕, 阿基琉斯长篇大论地颂扬作为“等级” (degree) 的秩序:

天空、星球与我们这个中心 / 遵守等级、先后、地位 / 规律、方向、比例、季节、形式 / 职责与习惯, 完全遵守次序^③…… 281

① 埃里克森:《顿悟与责任》, 纽约, 诺尔顿, 1964年, 第92页。

② 埃里克森认为这两种形式十分正常, 虽然其中之一显然低于另一个 (“更初级”)。与此同时, 埃里克森明智地指出从机械形式过渡到极权主义的可能性。从这一点看, 现代哲学推理中结构形式的衰弱甚至缺乏是极为明显的。

③ 根据莎士比亚全集, 巴黎, 伽利玛出版社, 七星版丛书, 卷2, 第717页, 法译者为F.V. 雨果。

关于价值的分割,有一个突出的例子。那就是宇宙仿佛是被称作**生存大链**的线形等级,从新柏拉图主义至19世纪,它在整个历史中产生了重大影响。阿瑟·洛夫乔伊为此写了一本书,引起了轰动(同上)。世界被视作一系列连续存在,从极大到极小。洛夫乔伊说生存大链将满盈、连续性与渐变组合在一起。这是一种暗装置的梯子,梯级很多,梯级与梯级之间距离很近,几乎没有空隙。不同的存在之间的断裂因而被视作整体存在的连续性。等级性显而易见,但仔细想想发觉洛夫乔伊并未完全正确地评价它。他和大多数现代人一样,看不到等级在整体中的功能。他没有注意我们所拥有的关于等级的论文,也就是古希腊雅典法庭的法官伪德尼(Pseudo-Denys)关于上天与尘世的等级的论文。德尼是这样下定义的:

1. 我认为等级是神圣的秩序,是科学,是尽可能与神化相似的活动,而且,根据上帝所赋予它的启迪,它尽力模仿上帝——如果说上帝所喜欢的美是简单的、善良的,是启蒙的原则,完全摆脱了任何不相似性,那么等级却使每个人按照自己的价值参与它身上的光辉,它使每个人在神圣启蒙中更为完美,和谐地塑造被启蒙者,使之与自己的形式永远相似。

282

2. 因此,等级的目的就是尽可能地与上帝相似和相结合^①……

应该指出,德尼始终强调的是交流或者活动性,至少就我们对这个词的理解而言。位于上帝和人之间的天使及其他造物负责传达和传递上帝的话语——否则人类听不到——也负责帮助灵魂上升。^②

① 古希腊雅典法庭法官伪德尼:《上天的等级》,雄鹿出版社,巴黎,1958年,第87页(法译者:冈迪亚克)。

② 柏拉图的《宴会》中狄俄蒂马对爱神(厄洛斯)的功能的描绘与此十分相似。它

因此只谈断裂转化为连续性是不够的。从更广更深的意义上说,存在的大链仿佛是一个形式,差异在其中既被识别又从属于统一,被并入统一。

美国对有色人种的歧视(color bar)与这副巨大的图景相距万里。这里没有同源现象,因为歧视的表象只限于人——与人和自然之间的现代断裂相一致。但它也是现代思想模式的特点,正如大链是传统模式的特点一样。所有的人不再像从前那样分化为大量的等级、身份或地位——与等级宇宙相一致——而是相互平等,只有唯一一种歧视除外,仿佛众多的区别凝固为一条绝对的、无法逾越的边界。在别处或在过去所见到的细微差别完全没有了,这是一个特点,因为在这里没有混血,没有黑白混血儿或一般混血儿,这里是非白即黑。显然我们到达了分割的完美对立。对比具有决定性以致我们几乎涉及反分割,与上文所述的例证的相似表明这种形式是现代意识形态的特点。

283

我们从等级、倒置和分割中学习某些东西,它涉及一般型、即非现代型,也可称为正常型的价值的构型。这种构型是表象体系(思想和价值)的一部分,为了简捷,我称之为意识形态。这种类型与现代型很不相同,或者更确切地说,既然它在现代社会中并未完全消失,而是在某种程度上部分地存在,那么现代意识形态本身就是另一种类型,它是很特别的,正像波兰尼对它的一个侧面所说的那样。我们看到,在现代意识形态中,科学具有主导地位,起着主导作用。因此,现代思想,不论是科学的还是哲学的,既然与现代价值体系相连,便往往难以适应人类学研究与社会学比较。思想与价值相连,我们在“实验室”中应该“摆脱价值”,同样,我们在原则上应避免将我们自己的思想,特别是最经

是魔鬼,也就是神与人之间的中介,其功能是“将人的事转告神,将神的事转告人:人的祈求与牺牲,神的命令与对人的牺牲的报偿。另一方面,既然是两者之间的中介,魔鬼的东西便具有补充性,以致将一切与自己相连”(《柏拉图全集》,巴黎,伽利玛,七星版丛书,卷1,第735页,法译者:莱翁·罗班)。

常、最根本的思想应用于研究对象。这当然很困难,严格地来说是不可能的,因为我们在工作中无法“摆脱思想”。我们处于两块暗礁之间,一边是社会中心主义,另一边是黑暗——无法沟通。我们的全部智力工具不可能同时被替换或被更改。在这一点上,我们必须一步一步、一点一点地做,而人类学的历史证明这个学科正是这样做的。由于不愿检验我们自己——那是努力的结果——我们倾向于少干,而个人的抱负又促使我们不顾科学共同体而干得过多。

- 284 关于某一观念的可能用途,应该对它在现代价值中的地位有明确的看法。试举一例。主体与客体的绝对区别对我们来说显然是基本的,我们往往将它应用于一切,甚至在无意之中。当然,它与我们提过的某些思想相连,而且具有很大的价值。^①同时,对现代问题而言,它又是很中肯的。我们很需要一种交换理论,因为交换包含着某些社会——例如美拉尼西亚社会——的大部分本质。然而,根据最近的文献,我们似乎被迫或者使交换从属于社会形态学,或者使社会形态学从属于交换。这两个领域或者说这两方面是对立的,我们无法将它们归入一个共同类别,也无法用同一种语言来描述。在这种情况下,我们对主体与客体的绝对区分不是妨碍我们吗?莱维—布律尔谈到人与物的“参与”,他岂不是在试图避开区分?莫斯在他那篇今日大受推崇的《论礼品》中,主要承认了两个事实。首先,不能将交换切片,切成什么经济片、法律片、宗教片,等等,交换同时是这一切——这个事实在此是贴切的,今日已被广泛认可。其次,人们交换的并不是如我们所认为的**物品**,而是与这些“物品”以各种方式交错在一起的他们自己。

我并不要求取消主体与客体的一切区分,只要求别过分强调,别取

^① 这种区分特别用于人与自然关系占优势的情况,正因为如此,对于强调人与人关系的体系来说,它偏离了中心。在实证主义与唯心主义对主体与客体的相互矛盾的增值中,这种区分的价值被强调了。这是雷蒙·威廉斯指出的(《关键词》,纽约,牛津大学出版社,1976年,第259—260页)。

消这种区分的**绝对性**,使边界在必要时可以伸缩,使其他的区分能够按照当地的价值发挥作用。^① 285

然而,此事可行吗?有人试过了。一位年轻的研究者,安德烈·伊特阿尼新近在对巴布亚的奥罗凯瓦人社会作研究时采取了这条路,他是根据威廉姆斯和施维默的资料进行分析的。我读过他的论文^②,看来他是用另一个原则来组织数据,他的假定也与我们常用的概念相反——虽然最终也不应使人十分吃惊,那就是在思考社会时,应将死者包括在内,因为与死者的关系是社会的组成部分并提供了总框架,在这个框架内,不仅宗教礼仪与节庆的全部交换细节,还有社会组织,都具有意义。奥罗凯瓦人没有美拉尼西亚传统意义上的货币。然而美拉尼西亚货币一般是与生活及祖先发生关系的,同样,奥罗凯瓦人赋予死者的优先地位使人想到礼仪交换中使用制度货币的情况。

在这一点上,我想将两个问题联系起来,在讨论价值时,它们是不能完全不出现的。那些与绝对价值相连的“原始”货币与我们狭义上的现代货币之间是什么关系?广义的、伦理的或形而上学的价值与狭义的、经济的价值之间是什么关系?在这两种情况背后,是文化形式的反差,一类形式基本上是总体的,另一类形式被分离或分解为个别领域或方面,也就是说,大体上是非现代与现代的两类文化形式。 286

这个反差中有两点是颇有意义的。在部落社会中,我们见到精心的交换体系,它使用一种或多种传统货币——主要是贝壳——以表达和保证广泛的礼仪转换及重要的宗教仪式,但我们却见不到持久的、精心的酋长权或王权,反过来,当我们看见后者时却看不见前者,真是这

^① 德国哲学中有一个先例。谢林的自然哲学想超越康德的二元性,将区分压缩为同一级内的程度或补充性。谢林的方法也许是原始无效的,我不为它辩护。我们认为,每个个别背景都应具有决定性。

^② 安德烈·伊特阿尼:《交换的轮舞·奥罗凯瓦人:从流通到价值》,人文科学硕士论文,牛津大学出版社。

样吗？美拉尼西亚和波利尼西亚在这方面可说是鲜明的对比。如果真是这样，我们就可以假定它们可以相互取代，它们中间有某种对等的功能。在今日的现代欧洲，经济表象的优势是经济从政治中解放出来的结果，它在某个阶段上要求减少政治特权（见 HAE I，第 6 页）。尽管背景大不相同，这其中大概不仅仅是偶然的类似，而是社会两个侧面间更普遍的关系吧？

交换中的另一点也引起了卡尔·波兰尼的注意。他将原始或古老社会中交换品固定不变的“对等”与市场经济中商品价格的浮动作了对比。在第一种情况中，对等和交换的范围可能只限于少数种类的物品，而在第二种情况中货币逐渐成为普遍对等物。我想就固定交换率与浮动交换率两者的对比提一个问题。波兰尼将他在达荷美遇见的固定交换率的起因说成是国王的规定，^①然而这个现象可能相当普遍。在 287 所罗门群岛，根本不存在政治当局的规定，但当地货币与澳元的汇率在长时期里一直不变，而美元的贬值带来极坏的后果。^②在光谱的另一端，作为高度文明和复杂社会的拜占庭也提供了令人惊异的固定性。自 5 世纪到 11 世纪，金币的购买力稳定未变。^③而在此期间，帝国几经波折，连它的存在本身在每个世纪都多次受到威胁，因此拜占庭的这种状况似乎令人难以置信。由于这种情况，众所公认的帝国财政的良好管理也许并不足以说明这令人注目的现象。我提出另一种假设，它可以经过或不经过考验，但我还可以举出一些理由。当交换率是与社会的基本价值相连时，它是稳定的，只有当它与基本价值及社会特性的联系断裂或不再起作用时，它才能够浮动，这时货币已不再是“总体社会事

① 波兰尼与亚伯拉罕·罗特斯坦：《达荷美与奴隶买卖：对古老经济的分析》，西雅图和伦敦，华盛顿大学出版社，1966 年。

② 达尼埃尔·德·科佩的一次发言。

③ 乔治·奥斯特洛戈尔斯基：《拜占庭国家史》，巴黎，帕约出版社，1969 年，第 68，219, 317, 371 页。

实”，而成了简单的经济事实。^①

现在来回顾一下前面所说的，看看现代意识形态体系的前景以及人类学的形势。这幅图景当然是暂时的、不完整的，语言也欠精确。目的在于将我们分别承认的许多特点汇集起来，以观察它们相互之间的某些关系，甚至仅仅获得一种感觉。我在别处强调过，作为个体的人可能是现代的基本价值，以及与此相伴的人与物的关系超过人与人的关系。^②这两点在价值方面具有重要的伴随物。

首先，将人视作个体的概念必然以承认广泛的选择自由为前提。某些价值并不源于社会，而是由个体为一己的需要所决定。换言之，作为（社会）价值的个体要求社会赋予他一部分确定价值的权利。良心自由就是一个典型的例子。^③选择之所以可能是因为没有规定，而事实上这种不存在是由更高的规定所决定的。顺便提一下，声称人在一切社会中都拥有十分广泛的选择，这种说法毫无意义。相反，普遍的情况是价值被嵌入思想的构型之中。正如右与左的关系一样，只要部分与整体的关系的确存在，只要经验自动地取决于整体性的程度，这种情况就占优势，这里根本没有选择自由。我们遇见的又是两种排他性构型：或者是价值与整体相连，与部分相关^④，那么价值就被嵌入，也可以说

① 拉德克利夫—布朗已强调了固定等值与供求作用的对比（《社会的自然科学》，同前书，第112,114,138页）。我们的假定可能似无充分根据，因为此前马歇尔·塞林斯发表了一篇巧妙而缜密的研究著作《石器时代的经济》，芝加哥，阿尔丁—阿瑟顿，1972年，第6章。不过我们在此的假定并未被塞林斯的结论直接否定。我们可以认为与市场经济和/或根本的经济变化的接触久而久之会直接或间接地影响固定等值。在我们所假定的两种对立状态中间，也可能存在过渡的中间阶段，规范与事实在其中起复杂的相互作用。

② 德国社会学家约翰·普伦克从这两种关系出发，根据它们的应用与组合情况发展了一种完整（等级的）而无可指摘的关系分类，见他发表于1930年的小册子《论关系的本体论》（普遍关系理论），明斯特，i.W.（组织理论研究所）。

③ 个体的能力显然有限。从分析的角度看，个体或者在现存的潜在价值或现存思想中进行挑选，或者建立新的思想—价值（这应该是少见的）。

④ 凯斯特勒的意思是：“整体”在大多数情况下是部分整体或 holon，即高级部分整体的一部分。

被表象体系本身所规定,或者是价值与个体相连,结果正如我们已看到的,思想与价值分离。这个反命题在滕尼斯的语言中表达得十分清楚:自发意志(naturwille)与独断意志(kürwille),问题的关键在于选择的自由,或者说 kürwille 是在一个没有整体的世界中运作的,而我们在这个世界中所遇到的经验的组合体,整体或总体被剥夺了定向功能、价值功能。

现在我们来看看价值的现代构型和人与自然关系之间的复杂联系。人与人的关系必须处于从属地位才能使个体主体独立并成为“平等的”。人与自然的关系获得优先地位,但这是一种特殊关系。事实上,不论个体的独立性提不提出要求,人与自然确实是分离的。自由因素反对作为被确定的自然。^① 主体与客体绝对被区分。在此我们遇见科学及其在文化中的优势,简而言之,这里的二元论基本上是人为主义的,人远离了自然与他所属的世界,肯定自己有能力按自己的意志重新塑造事物。人们又会说 kürwille 替代了 naturwille,前者这一次主要不被视作独断的意志,而被视作超脱的、松开的、独立的意志。

290 既然意志与价值紧密相连,那么就该问问这种前所未有的意志是从哪里来的。我想这种意志来自对古代基督教世界——最初的基督徒是出世的个体——的疏远,由此最后出现了加尔文这个人物,他是现代人的原型,怀着坚信上帝灵魂归宿预定论(prédestination)的钢铁意志。我认为只有这种基督教的分娩才能解释我们所称作的现代人的独特的“普罗米修斯主义”(见本书第1章)。

总之,既然 kürwille 作为与自然脱离并用于制服自然的人类意志,我们便可以估计存在与应该存在之间的二分法是如何深深地植根于现代意识形态与生活中。

最后,这两种构型肯定了知识与行动间的两种不同的关系。在前

^① 笛卡尔的思想与空间等。

一种情况下,两者的一致是在社会层次上得到保证的,^①思想与自然及世界秩序相符,主体只需有意识地将自己嵌入这个世界秩序。在第二种情况下,不存在对人类有意义的世界秩序,应该由个体主体来建立表象与行动的关系,大致上说也就是社会表象及个体主体本身的行动之间的关系。在这后一种情况下,世界没有价值,只能由人的选择来为它添加价值,这种世界是次一人的世界,是客体、物体的世界。只要不记入任何价值,人们可以精确地认识它,对它产生影响。这是一个没有人的世界,人故意从这个世界中撤走,这样便可把自己的意志强加于它。

只有通过人与人关系的贬值才能实现这种转变,过去,人与人的关系一般左右着人与物的关系。在占主导地位的意识形态中,人与人的关系已失去其具体性,人们特别从与物的关系角度来看待它(我们可以想想柏尔森的变项),只有在所剩无几的精神行动时除外。因此康德所论及的命令具有抽象的普遍性。 291

这是就主体而言。尽管主体与客体间存在绝对的区分,我们观察它们的方式也有几分相似,我想就客体再说几句话以补充这幅图景,强调关于知识的现代构型的几个特点。现代知识分化为大量的封闭小格,劳动高度分工,科学高度专业化,这是尽人皆知的,我想将现代模式与前面提及的传统模式稍作对比,以确定其特点。

现代构型可以被看作因素与总体之间价值关系断裂的结果。总体成了一堆,就像是一个装着弹子的口袋突然化为乌有,里面的弹子便朝四面八方滚动。这也是老生常谈。事实是客观世界是由分离的实体或模仿个体主体的实体组成,经验所揭示的它们之间的关系被认为是在它们之外。^②不过我的这个形象比譬很贫乏,而且首先它使人以为因素的最后分散是出于偶然的,事实上,科学(与哲学)的理性已经对有序

^① 然而,这个关系从本质上说是是有问题的,保证它,这是宗教的基本而特殊的功能(见 HAE I,第 248 页,注 3)。

^② 至少在主导方面,关于“内部关系”,见菲利普斯,同前书(参考第 210 页脚注①)。

的与浮动的关系的世界,对这个复杂的多维世界进行了分析将它分散为更简单的成分,其内部组成与关系是极为特别的。较好的形象比喻应该是一个多维固体,它分裂为众多离散的直线面,这些面只能接受平的、线形的图形或关系。我认为这些面有三个特点:它们是绝对分离与独立的,它们相互对应,每个面在自己的全部范围内是同质的。

292 作为一般特点的分裂是人们比较熟悉的,自印象派开始的现代绘画史就是一例。在此以前,手法从属于描绘参照物,但后来手法获得了解放,轮流出现在近景中。显然知识的“面”也同样相互完全分离,我们谈物理或化学、心理或生理、心理学或社会学。然而是什么东西决定了共同分享世界成分的每个学科的地位呢?回答可能是:工具观念是决定性的。^①相应地,我们曾注意到在哲学思想中,“总体”的概念是惊人地极为淡薄。

其次,知识与进步所集中的“面”在自己的范围内始终是“同质的”。被观察的一切现象都属于同一性质,具有同一地位,基本上是简单的。在这里,伽利略关于等速直线运动的模式是范例,一个物质点在真空的空间里移动。因此,当科学发展揭示了(工具的)异质时,面就会分裂。

293 然而所有的面都是相对应的,至少原则上如此,这就是说对不同类型的现象所使用的方法是相同的。只存在一种自然科学模式。当然随着时间与经验的变化,这个模式也会改变,只是非常困难(例如生物学和生理学)。模式是机械的、量的,根据因果关系的(一个个体因素,一个个体结果)。^②必须指出科学合理性是存在的,但仅仅作用于这些不同面中的每一面,而且它的作用是以整体被打破为前提的,它不能超越

① 拉德克利夫—布朗谈到“自然的体系类型”(《社会的自然科学》,同前书,第23页),他默认了自然是科学学科分离的基础。显然这与科学中唯名论的主导地位有关。笛卡尔难以臆想灵魂与肉体的关系,也许这就是这种分化的原型。由此引起未恰当归人的矛盾与对立的激增。

② 值得注意的是,拉德克利夫—布朗看出整体主义或系统观点与因果解释是不相容的,而且抛弃了其“理论社会科学”的因果论(同上,第41页)。

手段与目的的关系。

如果说科学成功地保证了人对自然世界的掌握,它还得到其他结果,其中包括与科伊列所称的“人的谜语”的对照。如果说人类学以自己的方式处理这个“谜语”,那么“谜语”既是现代世界的组成部分,又要超越它,或者说将它再次合成一个各种社会此前所共有的、更人道的世界。我希望我们关于价值的探讨遵循这个方向。剩下的就是我们与价值的关系了。人类学介于“排除价值”的科学和恢复价值所应有的普遍地位的必要性之间。社会科学的哲学批评家们要求人类学进行评价。他们也许使我们有能力超越这方面的简单中立,但是要作出评价或规定,我们就不能完全摆脱他们。

在实践中的确如此。但在原则上却不尽然,这一点应该指出。人类学观点认为每个意识形态都在**与其他意识形态的关系中**相对化了。这不是绝对的相对性。人类学所假定并核实(缓慢而艰难地)的人类一致性对变化作一定的限制。每个特殊的思想与价值构型都与其他构型一同被包含在普遍图形中,它只是这个普遍图形中的部分表现(见本书第6章)。但是这个普遍图形十分复杂,无法被描述,只能被泛泛地想象,仿佛是这一切构型的积分。 294

因此我们不可能**直接掌握**每个个别价值体系的一致性所根植的普遍模子,但我们能以另一种方式感受它,因为每个社会或文化都带着人类境况内思想意识的烙印,这是一个负面的、凹下的烙印。行动产生意料不到的后果或“恶果”,在我们的社会中每个个别选择都浸在最复杂的环境中从而产生不由自主的效果,与此相仿,每个意识形态——规范构型都有其**特殊的**伴随物,它们隐晦却具强制性,像影子一样与构型相随,并显示与之相关的人类境况。这些伴随物就是我在另一处称作的“非意识形态特点”,比较法揭示了它们,我们将它们视作主体本身无意

识的、未意料到的侧面。^①

因此在一切具体社会中都有这个普遍模式的烙印,一旦比较开始,这个模式便在某种程度上成为可感知的。这是一个负面烙印,可以说它证实了人类社会,随着比较的进展,它的精确度也逐渐增加。当然我们不能从这个印迹中得出规定,但印迹是规定的反面或边界。从原则上说,人类学在价值的知识方面、因而也在规定本身的知识方面有长足的进步,这最终必然导致重新提出哲学问题。

295 但此时此地怎么样呢?既然“规定”的含义在我们的观点中更为复杂,以致人们愿意谈建议而不愿谈指令,那么,我们从实际的结论出发,难道没有什么可以提供的吗?我们看到现代构型虽然与传统构型相对立,但却立于传统构型中,因为现代模式是普遍模式的一个特殊变种,它被嵌入或并入这个模式之内。等级是普遍的,同时它在这里又是被否定的,部分地但却实实在在地被否定。那么在它身上什么是必然的?简约的初步回答是,平等可以做某些事,而不能做另一些事。在法国与其他地方,公众舆论目前的一种倾向提供了例证。

我们常常谈论“差异”,谈论为以某种方式与我们“不同”的人恢复权利,谈论对他人的承认。这可能意味着两点。在涉及“解放”、权利和机会均等、妇女、同性恋者或其他人的公正待遇方面——这仿佛就是以这些类别的名义提出的要求的主要方向——不存在理论问题。只应指出,在这类平等对待方面,差异被扔在一边,被忽视或处于从属地位,未被“承认”。从平等可以轻易地过渡到同一性,因此长远的结果很可能是不同特性的消失,即丧失原先各种区别所被赋予的意义或价值。

不过,在这些要求中也许还有更多的东西。这些要求还有一层更微妙的含义,即承认他人并视之为他人。在此,我认为这种承认只能是等级的——正如伯克在《对法国大革命的思考》中所尖锐提出的。在

^① HH, §118。

这里,承认就是评价或者融合(我们想到生存的大链)。这种陈述破坏了我们的框框与偏见,因为圣托马斯·阿奎那的格言与我们的常识相距万里:“我们看到次序主要是由不平等(或差异:disparitate)组成。”然而,只有通过次序概念的贫乏或倒错,我们才会反过来相信平等本身也可能是次序。说得更明白一点:他人将被想成高于主体或低于主体,但保留倒错所构成的重要性(它在大链中不以倒错的形式存在)。也就是说,如果他人总体上低于主体,在次要层次上他会高于主体。^① 296

我坚持认为:如果为差异辩护的人要求差异既能获得平等又能获得承认的话,那是绝不可能的。我们想到标志着从奴隶制过渡到种族主义的美国口号:“分离但平等。”

更精确地说,或者更全面地说,前面所讲的在纯粹的表象层次——不论是平等还是等级——上是真实的,现在我们看另一类取舍。关于实际的融入形式,我们想到的大多数形式不外两类,或者是集合原则上相同的、平等的因素,例如合作,或者是依据整体、不言自明地形成等级,例如劳动分工。正如马克斯·格吕克曼所指出,只有冲突才是整合。297 因此,大体说来,有两种途径承认他人等级与冲突。冲突是不可避免的,也许是必然的,这是一回事,将它作为理想或者“运作的价值”是另一回事^②,即使与现代倾向一致。马克斯·韦伯本人不是相信战争甚至相

^① 应用于社会,请见《人类学共同体》,同前书,第92页,本书第6章,第1部分。如果我们假定层次众多,倒置也众多,那么我们就有一个浮动的二元关系,它在统计上可能给人以平等的感觉。在完全不同的背景下,塞林斯对休恩湾地区交换的分析富有意义(《石器时代》、《丰足时代》,同前书,自第322页起)。摘要如下:1)在两位交换伙伴之间,每次交换轮流地有利于此方及彼方,这种不平衡最终在系列交换完成时达到平衡;通过一系列的稍稍不平等的交换最终达到平等;2)因此,每次交换并未关闭,仍然敞开,呼唤下次交换。重点放在延续的关系上而不是放在物品即时的对等上。我们的问题的各个方面都在这里以缩减的形式表现出来了,等级与平等的真正差异根本不是我们通常以为的差异。

^② 我认为马塞尔·戈谢在对托克维尔的深刻研究中曾这样说过。“托克维尔·美洲与我们”,《自由》,第7期,1980年,巴黎,帕约(第43—120页),第90—116页。

信和平吗？冲突是直截了当的，而等级导致像中国礼仪一样的错综复杂。何况这个等级也必须被并入平均主义的个体主义的最高价值中。尽管如此我承认对它保持平和的爱好。

附言(1983)——今天应该作简短的补充。读者可能指责前面所描述的现代文化的形象过于狭隘。这幅图景在某种程度上也许对过去有价值，但却极不适用于现在，因此我们提到的科学早就被超越了，存在与应该存在之间的分离远远不被新近的哲学所承认，如此等等。

回答分两个层次。首先，我们想孤立出来的是普遍意识形态的构型，它既隐蔽在共同精神状态之下，又隐蔽在专业化的知识之下。我说的共同精神状态，不仅指平民百姓，还指政治建制或者研究社会时的主要前提。一个特点出现在专业中，并不一定就具有另一个特点在总构型中的分量。例如，相对论虽然已经很久，但直到今天还未在我们共同的表象中赢得牛顿的物理学那样的地位。

其次有一个词汇问题，其中包括方法问题。在上文中，和在有关的全部研究中一样，我们的目的是通过与非现代社会的对比，分离出被称作现代的构型，即现代性的**特点**。今天似乎可以称呼这个构型为个体主义的，因为个体主义是其中的基本点。当然纯粹从时序上——而不仅仅从最近，从现代——来看现代化，它在社会实践，甚至在意识形态方面所包括的内容大大超过了在比较中构成其特点的个体主义构型。根据已获得的结果，这种情况意味深长，我们应用更新的观点来分析它。^①

^① 见本书导言末尾。

关键词汇表

省略词

HH=《等级的人：种姓制度及其蕴涵》，巴黎，伽利玛出版社，1979年，“舶口此”丛书（补充再版）。

HAE I =《平等的人：经济意识形态的起源及其发展》，巴黎，伽利玛出版社，1977年。

这不是索引，仅仅是对本书中某些基本词的回顾，必要时参考本书的解释，间或也参考其他作品中更充分的阐述。

等级：与权力或命令不同，这是由于价值发挥作用而产生的次序。基本的等级关系（或等级对立）是总体（或整体）及其因素之间，或与总体相关的两部分之间的关系；它分为层次不同的两个矛盾方面：同一性内部的区分，对对立面的包含。因此等级是两维的。一般请看 HH 后记。

整体主义：重视社会总体性的价值、忽视个体人或使之处于从属地位的意识形态是整体主义意识形态。其反面是个体主义。引

申开来,从整体社会出发而不从被认为是独立的个体出发的社会学就是整体主义社会学。

思想—价值:思想与价值在非现代思想形式中是无法分开的,因此可以提思想—价值。

意识形态:表象的社会总体;社会中共同的思想价值总体(=总意识形态);总意识形态的确指部分:经济意识形态。见 HAE I, 第 18、26 页及以后。

现代意识形态:现代文明所特有的共同表象的总体(第 30,299 页)。见个体主义。

个体:关于个体或个体人,应该区分:

- (1) 经验主体:在一切社会里见到的、人类的不可分的样本;
- (2) 伦理生物:独立自主,因而(基本上)是非社会的,首先存在于我们对人与社会的现代意识形态中。区别是社会学所不可或缺的。

入世的个体 / 出世的个体:上述第二种意义的个体,从原则上说,在思想上是“非社会”的,但在事实上是社会的,因为他生活在社会中,“在世界上”。相反,印度弃绝者离开真正意义的社会,成为独立自主,成为个体,这是“出世的个体”(HH 附录 B)。

个体主义:(1)与整体主义相对立,重视个体价值(=即上述第二种意义的个体)、忽视社会总体或使之处于从属地位的意识形态为个体主义意识形态。关于这种对立。及入世的个体与出世的个体的对立关系。

(2)既然这种意义的个体主义是组成现代意识形态的构型中一个重要的特点,这个构型本身就被称作个体主义的,或“个体主义的意识形态”,或“个体主义”见“关系”。

对立:这个词仅仅指精神上的区分,而不指事实上的关系,冲突,等等。对立分为对称的或平等地位的对立(即两项具有同样的

地位,或者说音位学上的区分对立)以及等级的、非对称的对立,其倒置意味深长。见“等级”。

关系:在个体主义意识形态构型中,人与物(自然、物品)的关系的价值高于人与人的关系(HAE I)。在整体主义意识形态中正好相反。

价值:这个词常常用复数,人类学文献用它来指我们愿意称作的等级。在个体主义的、现代的意识形态中,价值是隔离的,相反,在整体主义意识形态中,它是表象的组成部分(第7章)。

索 引

(条目后的页码为原书页码, 见本书边码)

- Albert E. 阿伯特 264, 265
Althusius 阿尔图休斯 99
Arendt H. 阿伦特 163n, 166, 185
Aristote 亚里士多德 39, 40, 41, 85—
86, 110
Augustin (saint) 奥古斯丁(圣) 54—
61, 74, 85, 263
Ayçoberry P. 阿索贝里 174n.
- Babeuf G. 巴贝夫 146n.
Bachelard G. 巴什拉尔 277n
Barber B.R. 巴尔珀 154n.
Barker E. 巴尔克 86n, 96n—98, 101,
114n, 119—120
Barth K. 巴特 74n
Bateson G. 贝特森 261, 276n
Beck B. 贝克 247
Beidelman T.O. 贝德曼 251
Bell D. 贝尔 239n
- Bellah R. 贝拉 281
Benoist J.-M. 贝诺伊斯特 248n
Bentham J. 边沁 98n, 111, 120, 122n
Bouchat H. 伯夏 205
Bevan E. 贝文 41n, 48
Bidez J. 比德兹 49n
Blondel M. 布隆代尔 257
Bonald (comte de) 博纳尔(伯爵)
126, 132
Bouglé C. 布格莱 128n
Boulainvilliers (comte de) 布兰维利
耶(伯爵) 188
Bourdieu P. 布尔迪厄 249n
Bracher K.D. 布拉谢 159
Brésard M. 布雷萨尔 117n
Brown P. 布朗 35n, 54n, 60—61
Buber M. 布伯 277n
Buchheim H. 布赫海姆 164n, 166
Bullock A. 布洛克 178n

- Burke E. 伯克 101n, 296
- Cahnman W.J. 卡恩曼 226n
- Calvin J. 加尔文 35, 71—81, 106n
- Carlyle A.J. 卡莱尔 53n
- Caspary G. 卡斯帕里 45, 49, 51, 53—54, 280
- Cassirer E. 卡西尔 85n
- Choisy E. 舒瓦齐 72n, 75, 78
- Chrysippe 克里西波斯 40
- Clément d'Alexandrie 亚历山大的克菜芒 50
- Comte A. 孔德 124n, 126, 128n, 129, 131
- Condorcet (marquis de) 孔多塞(侯爵) 123—124n—126, 223
- Congar Y. 贡加尔 66
- Conze E. 康兹 44n
- Coppet D.de 科佩 245n, 288n
- Crocker C. 克罗克 248n
- Curtis M. 居尔迪斯 154n
- Czarnowski S. 恰尔诺夫斯基 205
- Dante 但丁 93n
- Daraki M. 达拉基 58n
- Denys l Aréopagite (Pseudo-) 古希腊雅典法庭的法官德尼(伪) 282
- Derathé R. 德拉代 115n
- Descartes R. 笛卡尔 76, 290n
- Descombes V. 德孔布 29—30
- Diderot D. 狄德罗 115n, 220
- Diogène 第欧根尼 40
- Douglas M. 道格拉斯 16
- Dubois P. 杜布瓦 93
- Durkheim E. 涂尔干 12, 15, 17, 29, 83n, 117—118, 184, 194, 198, 205—207, 212, 226, 238, 276n
- Dvornik F. 德沃尔尼克 50n, 63n
- Eckart D. 埃卡尔 167, 176
- Ehrhardt A.A.T. 埃尔哈德 50n
- Epictète 爱比克泰德 41
- Erikson E. 埃里克森 280—281
- Evans-Pritchard E. E. 埃文斯—普里查德 13, 15n, 211, 213, 241—243, 247, 254n, 266
- Fauconnet P. 福科内 198
- Faye J.-P. 法耶 164n, 165n—166n, 170n—171—172, 177, 179, 184
- Fichte J.G. 费希特 135, 141—149, 162n
- Figgis J.N. 菲吉斯 84, 89—90—91, 93, 96
- Firth R. 菲尔斯 254n
- Fourier C. 傅立叶 133n
- Frazer J. 弗雷泽 12, 205
- Friedländer S. 弗里德伦德尔 165n
- Friedrich C.H. 弗里德里希 154n

- Gandillac M. de 冈迪亚克 130n
Gauchet M. 戈谢 298n
Geertz C. 格尔茨 237
Gélase (saint) 杰拉斯(圣) 63, 64—65—67, 71, 92n, 279
Gerschenkron A. 格尔申克龙 163
Gierke O. 吉厄克 84, 86n, 91—93, 97—98—99, 102, 109n, 111n, 117n, 227n, 273
Gilson E. 吉尔松 54n, 60—61, 94
Gluckmann M. 格吕克曼 297
Gobineau (comte de) 戈比诺(伯爵) 168
Goethe W. 歌德 239
Goodenough E.R. 古迪纳夫 42
Granet M. 格拉内 252
Grasset B 格拉塞 151n
Grégoire le Grand 大格列高利 56
Grotius 格劳秀斯 99
Guérout M. 盖鲁 142—143
- Habermas J. 哈贝马斯 70n
Halévy E. 阿莱维 80, 98n, 121n, 123, 128n
Haller W. 哈勒 106n
Hegel G.W. H. 黑格尔 23, 44, 70, 83, 108, 112—113, 116n, 119, 126, 129—130—131, 143, 146—147—149, 158, 226, 227n, 269n, 275n
Heine H. 海涅 135
- Herder J.G. 赫尔德 135, 136—141, 145, 148, 155, 169, 171, 224, 228
Herskovits M.J. 赫尔斯科维茨 272n
Hertz R. 赫茨 194, 198, 209, 242—243, 246, 273
Hill C. 希尔 105
Himmler H. 希姆莱 165, 177
Hitler A. 希特勒 162—189
Hobbes T. 霍布斯 99—100, 103, 106n, 130, 132n, 227n
Hsu F.L. 徐 259—260
Hubert H. 于贝尔 197—198 204—205, 208
Humboldt W. 洪堡 228n
Hume D. 休谟 60
Humphreys S. 汉弗莱 35n
Hyppolite J. 伊波利特 130n
- Irénée (saint) 伊雷内(圣) 54
Iteanu A. 伊特阿尼 286
- Jäckel E. 耶克尔 164n
Jacob F. 雅各布 276n
Jambulos 让比洛斯 49
Jean Chrysostome (saint) 克里索斯托(圣) 54
Jellinek G. 耶利内克 43n, 121, 124n
Kant E. 康德 143, 145—146, 148, 252, 267, 270

- Kautilya 考底利亚 95n
- Kluckhohn C. 克卢克霍恩 17n,
261—266, 272n
- Kluckhohn F. 克卢克霍恩 263—265
- Koestler A. 凯斯特勒 275n, 290n
- Kolakowski L. 科拉科夫斯基 246,
269—270, 275n
- Koyré A. 科伊列 44, 257n, 294
- Kuhn T. 库恩 217
- Lactance 拉克坦斯 52
- Lakoff S.A. 拉科夫 101n, 104—106n
- Lalande A. 拉朗德 12n, 257
- Lamennais F.de 拉默内 128
- Leach E. 利奇 17, 47n, 63n, 254n—
255n
- Leibniz G.W. 莱布尼茨 137n, 224—
225, 227, 277—278
- Léon X. 莱翁 143, 146n
- Lepley R. 勒普莱 262n, 268
- Leroi-Gourhan A. 勒鲁瓦—古朗 198
- Leroy M. 勒鲁瓦 127n, 128n
- Lévi-Strauss C. 列维—施特劳斯
193—199, 205—207, 211—212,
238, 248n, 254
- Lévy-Bruhl L. 莱维—布律尔 168,
206, 241, 285
- Lilburne J. 莱伯 106
- Locke J. 洛克 23, 83, 98n, 100, 103,
106n—107, 119, 122, 131, 157
- Lovejoy A. 洛夫乔伊 153n, 260n,
276n, 277n, 282
- Lukács G. 卢卡契 153n, 275n,
- Lukes S. 卢克斯 29n, 226
- Luther M. 路德 72—76 78—80,
94—95, 104, 106n, 156, 167
- Machiavel N. 马基雅维里 95—109
- Macpherson C.B. 马克费尔逊 106—
109
- Maistre X.de 迈斯特 126
- Malinowski B. 马林诺夫斯基 203—
204
- Malthus T.R. 马尔萨斯 126
- Mandeville B. 曼德维尔 26
- Mann T. 曼 187
- Marcaggi V. 马尔卡季 122n
- Marcuse H. 马尔库塞 126
- Marsile de Padoue 帕多瓦的马西利
乌斯 92, 93, 95
- Marx K. 马克思 118n, 126—127,
129—131, 154, 162, 173, 226—
227, 250
- Maser W. 马泽 167n, 179
- Mason T. 梅森 165n
- Mauss M. 莫斯 11—19, 23, 29, 193—
214, 216, 219, 255, 285
- Meinecke F. 梅尼克 142—143
- Mercier S. 梅尔西埃 122n
- Michel H. 米歇尔 121n, 127n—128n

- Mol H. 摩尔 263
- Molina L. 莫利纳 99
- Momigliano A. 莫米利阿诺 35n
- Montesquieu (baron de) 孟德斯鸠
117n—118n, 131
- Morgan L. 摩根 211
- Moritz K.P. 莫里兹 152n
- Morris Ch. 莫里斯 260
- Morris C. 莫里斯 74n
- Morrison K.F. 莫里松 64
- Müller A. 穆勒 226
- Müntzer T. 闵采尔 104n—105n
- Needham R. 尼达姆 242, 250—252
- Nelson B. 纳尔逊 43n, 76n
- Neumann F. 诺伊曼 174n
- Nietzsche F. 尼采 104, 258
- Nolte E. 诺尔特 154, 164n, 165n,
167, 173—174, 181
- Northorp F.S.C. 诺思罗普 262n
- Occam G. d' 奥卡姆 74, 84—89, 92,
93n, 129
- Origène 奥里格尼斯 288n
- Paine T. 潘恩 123
- Parsons T. 帕森斯 261n—263, 272n,
292
- Partner P. 帕特纳 68n
- Paul (saint) 保罗(圣) 52—54, 176
- Peterson E. 佩特森 63
- Phillips D.C. 菲利普斯 275n, 292
- Philon 菲隆 42, 48, 50
- Philonenko A. 菲洛年科 145n, 146
- Platon 柏拉图 39, 40, 52, 83, 119,
257, 261n, 283n
- Plenge J. 普伦格 160, 289n
- Plotin 普罗提诺 60
- Polanyi K. 波兰尼 14, 23, 30n, 31, 174,
271n, 284, 287
- Polin R. 波兰 108n
- Popper K. 波普尔 83n, 116
- Pribram K. 普里布拉姆 159—160—
162—163n, 172, 184, 187, 269
- Proudhon P.J. 蒲鲁东 127n, 133n
- Pufendorf S. 普芬道夫 99, 116
- Radeliffe-Brown A.R. 拉德克利夫—
布朗 242, 254—255, 266, 288n,
293n
- Rauschning H. 劳施宁 178, 185
- Renan E. 勒南 139
- Ricardo D. 李嘉图 126
- Ritter J. 里特 269n
- Rivière J. 里维埃尔 91n, 93n
- Robertson R. 罗伯逊 25n
- Rotstein A. 罗特斯坦 287n
- Rouché M. 鲁谢 137n
- Rousseau J.-J. 卢梭 40, 100, 103—
104, 108, 112—120, 121, 124,

- 128n, 130, 132n, 138, 145, 220, 227n
- Sabine G.H. 萨拜因 40, 114n
- Sahlins M. 塞林斯 233, 288n, 297n
- Saint-Simon (comte de) 圣西门(伯爵) 126, 128, 133n
- Salomon E.von. 萨洛蒙 180n, 188n
- Saran A.K. 萨朗 271
- Schelling F.W.J. 谢林 143, 286n
- Schiller F. 席勒 228
- Schlegel A.W. 施勒格尔 143
- Schneckenburger F. 施内肯伯格 79
- Schwartz E. 施瓦茨 65n
- Sénèque 塞内加 40, 49
- Serres M. 塞尔 137n, 277n
- Shakespeare W. 莎士比亚 281
- Sheldon R. 谢尔登 263n
- Shils E.A. 西尔斯 261n—263, 272n
- Sieburg F. 西布尔 151n
- Sismondi S, de 西斯蒙第 127
- Smith A. 斯密 26, 123, 126
- Smith W.Robertson 罗伯逊·史密斯 204
- Socrate 苏格拉底 42
- Southern R.N. 索瑟 68
- Spann O. 斯潘 161n
- Spitzer G. 斯皮策 153n
- Srinivas M.N. 斯里尼瓦斯 254n
- Starobinski J. 斯塔罗宾斯基 115n
- Steinmetz S.R. 施泰因梅茨 200—201
- Stern F. 斯特恩 158
- Strauss L. 施特劳斯 270
- Suarez F. 苏亚雷斯 99
- Talmon J.-L. 代尔蒙 113n
- Taminiaux J. 塔米尼奥 147n
- Taylor C. 泰勒 227n
- Tcherkézoff S. 契尔凯佐夫 251n
- Theunissen M. 托伊尼松 44n, 147n
- Thomas d'Aquin (saint) 托马斯·阿奎那(圣) 84—86, 97, 273n, 297
- Tocqueville A.de 托克维尔 122, 125, 128—131, 298n
- Toennies F. 滕尼斯 76, 83n, 138n, 169, 226—227, 229, 238, 269, 274, 290
- Troeltsch E. 特勒尔奇 39, 42—46, 48—50, 52—53, 54n, 55, 58—59, 73—75, 78—79, 96n, 135, 156n
- Turner H.A. 特纳 154n
- Twain M. 吐温 196
- Ulmann W. 于尔曼 64n
- Vaughan C.E. 沃格翰 114
- Villey M. 维耶 85—86, 88n, 89
- Voltaire 伏尔泰 136, 138, 277—278
- Weber M. 韦伯 25n, 43n, 75—77, 82,

论个体主义

226, 270, 298

Weldon T.D. 韦尔东 83—84, 116

Williams R. 威廉斯 285n

Zénon de Citium 季蒂昂的芝诺 40,

48

人文与社会译丛

第一批书目

- 1.《政治自由主义》(增订版),[美]J. 罗尔斯著,万俊人译 48.00 元
- 2.《文化的解释》,[美]C. 格尔茨著,韩莉译 58.00 元
- 3.《技术与时间:爱比米修斯的过失》,[法]B. 斯蒂格勒著,裴程译
35.00 元
- 4.《依附性积累与不发达》,[德]A. G. 弗兰克著,高铨等译 13.60 元
- 5.《身处欧美的波兰农民》,[美]F. 兹纳涅茨基、W. I. 托马斯著,
张友云译 9.20 元
- 6.《现代性的后果》,[英]A. 吉登斯著,田禾译 22.00 元
- 7.《消费文化与后现代主义》,[美]M. 费瑟斯通著,刘精明译 14.20 元
- 8.《英国工人阶级的形成》(上、下册),[英]E. P. 汤普森著,
钱乘旦等译 69.00 元
- 9.《知识人的社会角色》,[美]F. 兹纳涅茨基著,郑斌祥译 26.00 元

第二批书目

- 10.《文化生产:媒体与都市艺术》,[美]D. 克兰著,赵国新译 29.00 元
- 11.《现代社会中的法律》,[美]R. M. 昂格尔著,吴玉章等译 39.00 元
- 12.《后形而上学思想》,[德]J. 哈贝马斯著,曹卫东等译 35.00 元
- 13.《自由主义与正义的局限》,[美]M. 桑德尔著,万俊人等译 30.00 元

- | | |
|-----------------------------------|---------|
| 14.《临床医学的诞生》,[法]M.福柯著,刘北成译 | 25.00 元 |
| 15.《农民的道义经济学》,[英]J. C. 斯科特著,程立显等译 | 42.00 元 |
| 16.《俄国思想家》,[英]I. 伯林著,彭淮栋译 | 35.00 元 |
| 17.《自我的根源:现代认同的形成》,[加]C. 泰勒著,韩震等译 | 88.00 元 |
| 18.《霍布斯的政治哲学》,[美]L. 施特劳斯著,申彤译 | 29.00 元 |
| 19.《现代性与大屠杀》,[英]Z. 鲍曼著,杨渝东等译 | 28.00 元 |

第三批书目

- | | |
|----------------------------------------|---------|
| 20.《新功能主义及其后》,[英]J. 亚历山大著,彭牧等译 | 15.80 元 |
| 21.《自由史论》,[英]J. 阿克顿著,胡传胜等译 | 58.00 元 |
| 22.《伯林谈话录》,[英]L. 贾汉贝格鲁等著,杨慎钦译 | 23.00 元 |
| 23.《阶级斗争》,[法]R. 阿隆著,周以光译 | 13.50 元 |
| 24.《正义诸领域:为多元主义与平等一辩》,[美]M. 沃尔泽著,褚松燕等译 | 24.80 元 |
| 25.《大萧条的孩子们》,[美]G. 埃尔德著,田禾等译 | 27.30 元 |
| 26.《黑格尔》,[加]C. 泰勒著,张国清等译 | 88.00 元 |
| 27.《反潮流》,[英]I. 伯林著,冯克利译 | 48.00 元 |
| 28.《统治阶级》,[意]G. 莫斯卡著,贾鹤鹏译 | 68.00 元 |
| 29.《现代性的哲学话语》,[德]J. 哈贝马斯著,曹卫东等译 | 36.00 元 |

第四批书目

- | | |
|----------------------------------|---------|
| 30.《自由论》(修订版),[英]I. 伯林著,胡传胜译 | 38.00 元 |
| 31.《保守主义》,[德]K. 曼海姆著,李朝晖、牟建君译 | 16.00 元 |
| 32.《科学的反革命》(修订版),[英]F. 哈耶克著,冯克利译 | 28.00 元 |

- | | |
|---------------------------------|--------|
| 33.《实践感》,[法]P.布迪厄著,蒋梓骅译 | 52.00元 |
| 34.《风险社会》,[德]U.贝克著,何博闻译 | 17.70元 |
| 35.《社会行动的结构》,[美]T.帕森斯著,彭刚等译 | 80.00元 |
| 36.《个体的社会》,[德]N.埃利亚斯著,翟三江、陆兴华译 | 15.30元 |
| 37.《传统的发明》,[英]E.霍布斯鲍姆等著,顾杭、庞冠群译 | 21.20元 |
| 38.《关于马基雅维里的思考》,[美]L.施特劳斯著,申彤译 | 25.00元 |
| 39.《追寻美德》,[美]A.麦金太尔著,宋继杰译 | 35.00元 |

第五批书目

- | | |
|-----------------------------------|--------|
| 40.《现实感》,[英]I.伯林著,潘荣荣、林茂译 | 30.00元 |
| 41.《启蒙的时代》,[英]I.伯林编著,孙尚扬、杨深译 | 35.00元 |
| 42.《元史学》,[美]H.怀特著,陈新译 | 55.00元 |
| 43.《意识形态与现代文化》,[英]J. B. 汤普森著,高铨等译 | 45.00元 |
| 44.《美国大城市的死与生》,[加]J.雅各布斯著,金衡山译 | 29.50元 |
| 45.《社会理论和社会结构》,[美]R. K. 默顿著,唐少杰等译 | 48.00元 |
| 46.《黑皮肤,白面具》,[法]F.法农著,万冰译 | 14.00元 |
| 47.《德国的历史观》,[美]G.伊格尔斯著,彭刚、顾杭译 | 58.00元 |
| 48.《全世界受苦的人》,[法]F.法农著,万冰译 | 17.80元 |
| 49.《知识分子的鸦片》,[法]R.阿隆著,吕一民、顾杭译 | 45.00元 |

第六批书目

- | | |
|--------------------------------|--------|
| 50.《驯化君主》,[美]H. C. 曼斯菲尔德著,冯克利译 | 28.00元 |
| 51.《黑格尔导读》,[法]A.科耶夫著,姜志辉译 | 45.00元 |
| 52.《象征交换与死亡》,[法]J.波德里亚著,车槿山译 | 45.00元 |
| 53.《自由及其背叛》,[英]I.伯林著,赵国新译 | 25.00元 |

- 54.《启蒙的三个批评者》,[英]I.伯林著,马寅卯译(即出)
- 55.《运动中的力量》,[美]S.塔罗著,吴庆宏译 23.50 元
- 56.《斗争的动力》,[美]D.麦克亚当、S.塔罗、C.蒂利著,李义中等译
31.50 元
- 57.《善的脆弱性》,[美]M.纳斯鲍姆著,徐向东、陆萌译 55.00 元
- 58.《弱者的武器》,[美]J.C.斯科特著,郑广怀等译 42.00 元
- 59.《图绘》,[美]S.弗里德曼著,陈丽译 49.00 元

第七批书目

- 60.《现代悲剧》,[英]R.威廉斯著,丁尔苏译 18.00 元
- 61.《论革命》,[美]H.阿伦特著,陈周旺译 25.00 元
- 62.《美国精神的封闭》,[美]A.布卢姆著,战旭英译,冯克利校 35.00 元
- 63.《浪漫主义的根源》,[英]I.伯林著,吕梁等译 28.00 元
- 64.《扭曲的人性之材》,[英]I.伯林著,岳秀坤译 22.00 元
- 65.《民族主义思想与殖民地世界》,[美]P.查特吉著,范慕尤、杨曦译
18.00 元
- 66.《现代性社会学》,[法]D.马图切利著,姜志辉译 32.00 元
- 67.《社会政治理论的重构》,[英]R.伯恩斯坦著,黄瑞祺译 25.00 元
- 68.《以色列与启示》,[德]E.沃格林著,霍伟岸、叶颖译 48.00 元
- 69.《城邦的世界》,[德]E.沃格林著,陈周旺译 54.00 元
- 70.《历史主义的兴起》,[德]F.梅尼克著,陆月宏译 48.00 元

第八批书目

- 71.《环境与历史》,[英]W.贝纳特、P.科茨著,包茂红译 25.00 元
- 72.《人类与自然世界》,[英]K.托马斯著,宋丽丽译 35.00 元

- | | |
|-------------------------------|---------|
| 73.《卢梭问题》,[德]E. 卡西勒著,王春华译 | 15.00 元 |
| 74.《男性气概》,[美]H. C. 曼斯菲尔德著,刘玮译 | 28.00 元 |
| 75.《战争与和平的权利》,[美]R. 塔克著,罗炯等译 | 25.00 元 |
| 76.《谁统治美国》,[美]W. 多姆霍夫著,吕鹏、闻翔译 | 35.00 元 |
| 77.《健康与社会》,[法]M. 德吕勒著,王鲲译 | 35.00 元 |
| 78.《读柏拉图》,[德]T. A. 斯勒扎克著,程炜译 | 28.00 元 |
| 79.《苏联的心灵》,[英]I. 伯林著,潘永强、刘北成译 | 28.00 元 |
| 80.《个人印象》,[英]I. 伯林著,林振义、王洁译 | 35.00 元 |

第九批书目

- | | |
|----------------------------------------|---------|
| 81.《技术与时间:2. 迷失方向》,[法]B. 斯蒂格勒著,赵和平、印螺译 | 25.00 元 |
| 82.《抗争政治》,[英]C. 蒂利著,李义中译 | 28.00 元 |
| 83.《亚当·斯密的政治学》,[英]D. 温奇著,褚平译 | 21.00 元 |
| 84.《怀旧的未来》,[美]S. 博伊姆著,杨德友译 | 38.00 元 |
| 85.《妇女在经济发展中的角色》,[丹]E. 博斯拉普著,陈慧平译 | 30.00 元 |
| 86.《风景与认同》,[英]W. J. 达比著,张箭飞、赵红英译 | 35.00 元 |
| 87.《过去与未来之间》,[美]H. 阿伦特著,王寅丽、张立立译 | 28.00 元 |
| 88.《大西洋的跨越》,[美]D. T. 罗杰斯著,吴万伟译 | 58.00 元 |
| 89.《资本主义的新精神》,[法]L. 博尔坦斯基、E. 希亚佩洛著,高铨译 | 58.00 元 |
| 90.《比较的幽灵》,[美]B. 安德森著,甘会斌译 | 48.00 元 |

第十批书目

- | | |
|---------------------------|---------|
| 91.《灾异手记》,[美]E. 科尔伯特著,何恬译 | 25.00 元 |
|---------------------------|---------|

- 92.《技术与时间:3. 电影的时间与存在之痛的问题》,[法]B. 斯蒂格勒著,方尔平译 32.00 元
- 93.《马克思主义与历史学》,[英]S. H. 里格比著,吴英译 47.00 元
- 94.《学做工》,[英]P. 威利斯著,秘舒、凌旻华译 39.00 元
- 95.《哲学与治术:1572—1651》,[美]R. 塔克著,韩潮译 45.00 元
- 96.《认同伦理学》,[美]K. A. 阿皮亚著,张容南译 45.00 元
- 97.《风景与记忆》,[英]S. 沙玛著,胡淑陈、冯樾译 78.00 元
- 98.《马基雅维里时刻》,[英]J. G. A. 波考克著,冯克利、傅乾译 68.00 元
- 99.《未完的对话》,[英]以赛亚·伯林、[波]B. P. 塞古尔斯卡著,杨德友译 38.00 元
- 100.《后殖民理性批判》,[印]G. C. 斯皮瓦克著,严蓓雯译 58.00 元

第十一批书目

- 101.《现代社会想象》,[加]C. 泰勒著,林曼红译 25.00 元
- 102.《哲学解释》,[美]R. 诺齐克著,林南、乐小军译(即出)
- 103.《风景与权力》,[美]W. J. T. 米切尔著,杨丽译(即出)
- 104.《根本的恶》,[美]R. 伯恩斯坦著,王钦、朱康译(即出)
- 105.《这受难的国度》,[美]D. G. 福斯特著,张聚国、孙宏哲译(即出)
- 106.《柏拉图与亚里士多德》,[美]埃里克·沃格林著,刘曙辉译 54.00 元
- 107.《美国生活中的同化》,[美]M. M. 戈登著,马戎译(即出)
- 108.《论个体主义》,[法]L. 迪蒙著,桂裕芳译 30.00 元
- 109.《第二人称观点》,[美]S. 达沃尔著,章晟译(即出)
- 110.《宗教与巫术衰落》,[英]K. 托马斯著,芮传明、梅剑华译(即出)

有关“人文与社会译丛”及本社其他资讯,欢迎点击 www.yilin.com 浏览,对本丛书意见和建议请反馈至新浪微博@译林-人文与社会。

[General Information]

书名=论个体主义：人类学视野中的现代意识形态

作者=[法]L. 迪蒙著，桂裕芳译

页数=240

出版社=译林出版社

出版日期=2014年8月第1版

封面
书名
版权
主编的话
序言
目录
导言

一 现代意识形态

1 起源（一）从出世的个体到入世的个体

个体主义在基督教中的起源

加尔文

2 起源（二）13世纪以来的政治范畴与国家

导言

托马斯·阿奎那和纪尧姆·德·奥卡姆

从教会的至高权力到政治主权（14—16世纪）

现代自然法

个体主义的蕴涵：平等，财产

霍布斯的《利维坦》

卢梭的《社会契约论》

人权宣言

革命的反弹："universitas"的复兴

3 一个民族变体：赫尔德和费希特眼中的人民和民族

4 极权制的疾病：阿道夫·希特勒的个体主义与种族主义

二 比较原则：人类学的普遍性

5 马塞尔·莫斯：生成中的科学

6 人类学共同体与意识形态

人类学与意识形态的关系

平均主义不适用

7 现代人与其他人眼中的价值

关键词汇表

索引