

市民社会とは何か
——基本概念の系譜



阅读日本
书系

何谓“市民社会” ——基本概念的变迁史

植村邦彦\著 赵平等\译

每川日中友好基金
The Sasakawa Japan-China Friendship Fund



南京大学出版社



阅读日本
书系

何谓“市民社会” ——基本概念的变迁史

市民社会とは何か——基本概念の系譜

植村邦彦\著

赵平 石路明 王景辉 何放 李战军 熊玉娟\译

每川日中友好基金
The Sasakawa Japan-China Friendship Fund



南京大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

何谓“市民社会”:基本概念变迁史 / (日)植村邦彦著;
赵平等译. —南京: 南京大学出版社, 2014.4

(阅读日本书系)

ISBN 978 - 7 - 305 - 13005 - 2

I. ①何… II. ①植… ②赵… III. ①社会学-思想
史-研究-世界 IV. ①C91 - 091

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2014)第 058874 号

SHIMINSHAKAI TOWA NANIKAI

by UEMURA, Kunihiko

Copyright © 2010 UEMURA, Kunihiko

All rights reserved.

Originally published by Heibonsha Limited, Publishers, Tokyo in 2010
Chinese (in simple character only) translation rights arranged with
Heibonsha Limited, Publishers, Japan
through Japan Foreign-Rights Centre and Bardou-Chinese Media Agency

江苏省版权局著作权合同登记 图字:10-2012-238 号

出版者 南京大学出版社
社址 南京市汉口路22号 邮编 210093
网址 <http://www.NjupCo.com>
出版人 左健

丛书名 阅读日本书系
书名 何谓“市民社会”——基本概念变迁史
著者 [日]植村邦彦
译者 赵平 石路明 王景辉 何放 李战军 熊玉娟
责任编辑 田雁 编辑热线 025-83596027
照排 南京紫藤制版印务中心
印刷 南京爱德印刷有限公司
开本 787×1092 1/20 印张 13.5 字数 241 千
版次 2014年4月第1版 2014年4月第1次印刷
ISBN 978-7-305-13005-2
定价 40.00 元

发行热线 025-83594756
电子邮箱 Press@NjupCo.com
Sales@NjupCo.com(市场部)

-
- * 版权所有,侵权必究
 - * 凡购买南大版图书,如有印装质量问题,请与所购图书销售部门联系调换

阅读日本书系编辑委员会名单

委员长：

谢寿光 社会科学文献出版社社长

委 员：

潘振平 三联书店(北京)副总编辑

路英勇 人民文学出版社副总编辑

张凤珠 北京大学出版社副总编辑

谢 刚 新星出版社社长

章少红 世界知识出版社副总编辑

金鑫荣 南京大学出版社总编辑

事务局组成人员：

杨 群 社会科学文献出版社

胡 亮 社会科学文献出版社

梁艳玲 社会科学文献出版社

祝得斌 社会科学文献出版社

阅读日本书系选考委员会名单

姓名	单位	专业
高原 明生(委员长)	东京大学 教授	日中关系
荻部 直 (委员)	东京大学 教授	政治思想史
小西 砂千夫(委员)	关西学院大学 教授	财政学
上田 信 (委员)	立教大学 教授	环境史
田南 立也(委员)	日本财团 常务理事	国际交流、情报信息
王 中忱 (委员)	清华大学 教授	日本文化、思潮
白 智立 (委员)	北京大学政府管理学院 副教授	行政学
周 以量 (委员)	首都师范大学 副教授	比较文化论
于 铁军 (委员)	北京大学国际关系学院 副教授	国际政治、外交
田 雁 (委员)	南京大学中日文化研究中心 研究员	日本文化

目 录

序章 何谓“市民社会” / 1

第一章 作为“国家共同体”的“市民社会”——从亚里士多德到洛克 / 10

1. “civil society”的原意 / 10
2. 从“societas civilis”至“civil society”——从布鲁尼到胡克 / 17
3. 传统政治哲学的继承与中断——霍布斯和洛克 / 23
4. “国家=市民社会”的历史相对性 / 30

第二章 “市民社会”和“文明社会”——卢梭、弗格森、斯密 / 36

1. 卢梭的“市民社会”与“文明人” / 36
2. 弗格森的“市民社会”概念 / 42
3. 弗格森的“有教养的社会”与“文明” / 48
4. 从“市民社会”走向“文明化的商业社会” / 55

第三章 “市民社会”概念的转换——加尔夫译《国富论》与黑格尔 / 63

1. 弗格森与黑格尔 / 63
2. 加尔夫译《国富论》与“市民社会” / 70
3. 斯密与黑格尔 / 74
4. 新“市民社会”概念之成立 / 80

第四章 从“市民社会”到“资本主义社会”——黑格尔和马克思 / 88

1. 黑格尔的“市民社会”与“国家” / 88
2. 早期马克思的“市民社会”和“国家” / 95
3. 从“市民社会”到“资本主义社会” / 103
4. 从“资本主义社会”走向“联合社会” / 110

第五章 日语“市民社会”用语的形成 / 115

1. 作为译词的“市民社会” / 115
2. 日本“市民社会”的特殊性——平野义太郎、小林秀雄、丸山真男 / 121
3. 高岛善哉的“市民社会”论 / 128
4. 战后的高岛善哉和“市民社会”论的形成 / 133

第六章 市民社会派马克思主义 / 139

1. 内田义彦——战后讲座派马克思主义者 / 139
2. 内田义彦的“市民社会论” / 144
3. 平田清明的“市民社会论” / 150
4. “市民社会派马克思主义”的形成 / 157

第七章 “市民社会论”的终结 / 164

1. “市民社会”与“大众社会”——20世纪60年代 / 164
2. “市民社会主义”及其挫折——20世纪70年代 / 170
3. “市民社会派马克思主义”的终结与对葛兰西的纳入——20世纪80年代 / 175
4. “市民社会论”的立论依据及其消亡 / 182

第八章 现代的“市民社会论” / 189

1. 东欧革命和“市民社会”的再定义 / 189
2. “市民社会”和“社会资本”——以美国为例 / 196
3. “第三条道路”与“全球化的市民社会”——以英国为例 / 202
4. 日本式新自由主义和“市民社会” / 209

终章 “市民社会”曾为何意？ / 217

后记 / 227

参考文献 / 230

人名索引 / 250

译后记 / 256

序章 何谓“市民社会”

曾记否,在2008年末,日比谷公园里出现过—个“过年派遣村”?那年9月,美国雷曼兄弟公司破产,受到这一全球性经济危机的波及,日本企业也无法独善其身,纷纷解雇非正式雇员、解除与“派遣社员”^①签订的劳动合同。在这样的大背景下,由多个NPO(非营利团体)及工会组成了一个“执行委员会”,为了帮助那些曾是“派遣社员”、如今遭到解雇或被解除合同的无家可归之人,创建了一个临时避难所——日比谷公园“派遣村”。自12月30日至翌年1月5日,大约有500人次的失业者来到这个派遣村接受救济,为此,报纸、电视的报道甚嚣尘上,一时间成为街头巷尾的话题。

“反贫困联盟”的事务局长汤浅诚担任了“过年派遣村”村长。他在2008年的著书中阐述了救济者们的想法:“连‘市民(citizen)’一词都失去了往日的意义。我认为市民—词本应具有这样的含义,即指与国家的决策过程无关,但作为社会的一员,感觉到自己为社会所需要,于是主动投身其中的一群人。‘市民’与‘国民’、‘公司职员’、‘工会成员’、‘家庭—员’、‘社区—员’等概念迥异,本来应该指积极主动地担负起‘社会’责任的人们。”^②

接下来,汤浅又在以下阐述中使用了“市民社会”——“完美—缺的施政乃天方夜谭,政策的实施必然留下新的课题。我们市民

① 由人才派遣公司向委托人指定的企业派遣的职员。

② 汤浅[2008],—一〇页。

引用于日文的页码,均用汉语数字标示。下同。——译注

应该起到的作用就是：提出问题，促使政策实施，并对其加以验证。譬如判定该施政是前进还是后退；寻找施政的不足之处；指出其前进的方向是否南辕北辙；对施政进行全面的评判；等等。从这个意义上来说，我们虽身处政府施政之外，却必须不断地提出问题，不断地进行监督。对这种市民社会的含义得以回归的期待中，我是众多寄望者之一。”^①

作者在认为必须回归的“含义”内容中使用了“市民”一词，然而直到大约十年以前，这个词的含义还跟这个用法大相径庭。1997年3月份，由全日本骨干企业经营者们所组成的“经济同友会”发表了一篇题为“如此方能改变日本——改变日本现行经济体制的具体措施”的建言（以下简称“建言”），建言阐述道：“推进结构改革的基本理念为尊重民主和市场经济，日本明治维新以后的现代化进程已经偏离了欧美方向，欧美的现代化经历了市民革命，它是在以‘民’为主的基础上推进的，在市民社会的基础上形成了现代民主国家。反观日本，孕育现代民主国家的市民社会发育不完善。因此只好采取‘官僚主导’的形态，‘自上而下’地推进现代民主国家的建立。表象是民主主义，实质是‘官僚主义’。”^②

该文认为由于“市民社会发育不完善”，因此日本实行的不是“民主主义”而是“官僚主义”。表面上看来似乎该文在追求彻底的民主，可从开头“推进结构改革的基本理念为尊重民主和市场经济”一句可以推测，该建言实际上要求的是政府放松管制。建言中“民主主义”之“民”，指的不外乎“民间企业”。

建言接着阐述道：“在市民社会形成中不可或缺的要素是公众意识”，其理由是“在只强调个人权利的环境中，市民社会无法启动”。为什么需要这种作为“所有的市民都必须具备的基本社会意识”的“公众意识”呢？因为“倘若不以此为前提，就不可能有建立在高度透明规则和自我责任意识上的自由竞争社会的健全发展”^③。这个建言的基本主张在其文章的结尾部分被表述得入木三分：“倘若能实现以放松管制为主的结构改革，经济活动的自由度

① 汤浅[2008]，一二二页。

② 经济同友会[1997]，第三章、结构改革的推进方式。

③ 同上，第三章。

必将大大提高,新的可能性必将接踵而来。……期待把结构改革作为绝好的商机,为实现这一目标做出各种各样的努力。我们的这种态度,才是推进结构改革的原动力。”^①

这个“建言”是由富士 Xerox 公司董事长,时任经济同友会经济政策委员长的小林阳太郎担纲整理的。诸如基于“尊重市场经济”和“自我责任意识”的“自由竞争社会”以及为实现“健全发展”的“以放松管制为主的结构改革”等等主张,都是基于“市民社会”的概念提出的。经济界的这些期望,在后来皆由自由民主党政府(自民党与公明党联合执政)作为新自由主义政策予以落实,通过多次修改《劳动派遣法》,以乞讨者、单亲家庭(母子)、残障人士为对象的《自立支援事业》、《自立支援法》等具体措施得以实现。这些实例毋庸逐一列举。

“结构改革”的成果之一便是造成了这样一种现状:非正式雇佣工人占整个劳动者的比例近 40%(依据日本厚生省 2008 年 11 月发布的《2007 年关于就业形式多样化的实际调查》,非正式雇佣率的统计为 38.7%)。如此现状所蕴含的社会问题,便以“过年派遣村”这样一种看得见、摸得着的形式凸显了出来。

一方面经济同友会基于新自由主义“市场经济”,追求“自由竞争社会之健全发展”,认为问题的症结在于“日本市民社会发育不完善”,主张“要完善市民社会”、“让市民社会发挥其应有的作用”。另一方面,对这种“新自由主义政策”持严厉批判态度的汤显,主张用“市民社会领域回归”来为重构社会保障网络体系铺路。前者追求的“市民社会”,在后者看来却是“市民社会丧失”。同样用着“市民社会”这个词,两者立场不同,判断结论迥异。如此,各自的主张显然难以达成一致。

作为译词的“市民社会”

那么,日语中的“市民社会”用语究竟代表何意?日本最具代表性的国语大辞典《广辞苑》第六版^②解说如下:“市民社会(civil

① 经济同友会[1997],“结论”。

② 岩波书店,2008。

society),指由废除了特权身份、统治奴役关系、自由平等的个体所构建的近代社会,其概念来自于早期启蒙思想。”也就是说,“市民社会”用语译自于英语“civil society”,可以理解为它是早期启蒙思想家用来表示“近代社会”的一个概念。

然而,这是一个莫大的误解。

“civil society”这个词使用于16世纪末到18世纪的英国。后来所表达的意思被其他词汇代替,在很长一段时间里成为死语。它作为社会学的一个基本概念在英语圈复生,再次被广泛使用的年代并不久远。死而复生的诱因是1989年发生的东欧革命。这场革命带来的连锁反应,导致多个东欧国家社会主义政权的垮台。美国政治学家简·科恩和安德鲁·阿雷托^①在1992年的著述中写道:“‘civil society’的概念随其定义与用法而千变万化,但得益于在世界许多地方发生的、与共产党专政和军事独裁所进行的斗争,如今俨然成了一个时髦词。然而在自由民主主义国家里,该用语的含义依然模糊不清。^②”

对于这个词,科恩和阿雷托给出了如下定义:“我们是从经济和国家之外的社会相互作用的领域这个意义上去理解‘civil society’这一用语的。‘civil society’首先指的是由关系最亲密的圈子(特别是家人)组成的团体,属于包括联合(特别是自发的联合)、社会运动、公共性质的交流等诸多形式的领域。……首要的、最为重要的,就是从由政党、政治组织、政治共同体(特别是议会)构成的政治社会,以及从通常由企业、工会、合名公司^③等生产与分配的各种组织构成的经济社会中把‘civil society’区别出来。”^④

^① Jean L. Cohen (1946 -), 哥伦比亚大学政治学教授; Andrew Arato (1940 -), 美国新学院大学社会学教授,科恩的丈夫。两人合著的《市民社会与政治理论》在西方学界一直被视为当代市民社会理论发展的一部极具启发意义的著作,已经以多种文字在世界各地出版。——译注

^② 科恩和阿雷托[1992], p. vii.

^③ 也称合伙人公司,指由两个以上成员组成,每个成员对公司债务负有无限责任的无限公司,在日本这种形式比较常见。这种公司属于社团法人。公司与成员之间、公司与第三者之间以及成员相互之间都有直接法律关系。其特点是:人的结合比资本的结合色彩更浓,强调成员之间的依赖关系。一般都是继承祖业的家族企业;成员大多为家族成员及亲属。——译注

^④ 科恩和阿雷托[1992], p. ix. 虚点为笔者(植村邦彦)省略,下同。

定义里虽然直接使用了“civil society”一词,但它指的却是“经济和国家之外的社会相互作用的领域”,具体说来属于“由关系最亲密的圈子组成的各式各样的‘自发的联合’(voluntary associations)的领域,而且还要同政党等政治组织、企业或者工会等经济组织区别开来。假如把一个由家人、邻居等相互熟悉的人自发聚拢,互相帮助的结社、活动、交流的领域定义为“civil society”的话,那么它应该与日本的早已有之的同好会、俱乐部,社区团体,市民团体、市民运动等意思叠合。

复活后出现于众多英语文献的“civil society”,在日本被近乎机械地直译为“市民社会”。且来看看英国社会学家安东尼·吉登斯^①1998年出版的著作中的一段:“市民社会的复兴(the renewal of civil society)/政府和市民社会的联合关系、社区主导的共同体复兴、第三部门^②的活用、社区公共领域的保护、依靠共同体的犯罪预防,民主气氛的家庭。”^③

吉登斯于1997年起担任伦敦政治经济学院LSE(London School of Economics and Political Science)校长,在其六年任职期间,是英国工党布莱尔政府^④“第三条道路”^⑤理论的核心人物。1964年以后,工党创建了英国式福利社会,接下来这个福利社会被

① Anthony Giddens(1938-),英国著名社会理论家和社会学家,伦敦经济学院前院长,剑桥大学教授,中国社科院名誉院士。——译注

② 对于第三部门的定义,众说纷纭。在学术界使用的概念中,相近或可以替代的概念很多,如非营利部门、非政府组织、志愿部门、第三领域和市民社会、市民社会等。根据联合国宪章第71条的定义:“第三部门即非政府组织是指在国际范围内从事非营利性活动的政府以外的所有组织”,其中包括各种慈善机构、援助组织、青少年团体、宗教团体、工会、合作协会、经营者协会等。根据《英国1601慈善使用权法规》的序文中对第三部门的界定,为服务于公众目的的私人组织,即主要从事社会公益性事业的民间组织。——译注

③ 吉登斯[1998],p.79,一三八页。有译文的,原文和译文的页码数一并抄录。“/”号表示原文改行。下同。

汉译本为:

“市民社会的复兴/作为伙伴的政府和市民社会/通过激发地方的主动性而实现社区复兴/第三部门的介入/地方公共领域的保护/以社区为基础预防犯罪/民主的家庭”——译注

④ 1997—2007.

⑤ 原文为“The Third Way”。——译注

撒切尔领导的保守党政府^①实施的私有化政策所颠覆。所谓“第三道路”，就是工党在英国式福利社会和私有化之间选择的、兼顾“效率”与“公平”的政策理论。选择了这条路线的新工党(New Labour)在其党纲中删去了“生产资料和交换方式的公有”的内容，转而采纳重视市场经济的自由主义经济政策。

吉登斯所讲的“civil society”，也是指一个与政府、企业等区别开来的领域。他主张的与政府建立良好合作关系，与科恩等人的观点十分接近。不过，科恩认为自发的联合以及由此而来的社会运动是“civil society”一语的含义，而吉登斯赋予的含义却是地方社团与“第三部门”，具体说来就是，他希望原本由福利性质国家来担负的“公共领域”，特别是福利和预防犯罪，改由家庭、社区组织、甚至包括“第三部门”在内的民间组织“取政府而代之”。

下面再来看看英国政治学家戴维·赫尔德^②发表于2005年的论述，戴维·赫尔德与吉登斯同为LSE教授，当时正在主办一个题为“开放的民主主义”的论坛。其论述的日语译文如下：

“提到公共事业，不仅由国家，也可以由包括公私携手组合的各种各样的主体来推行。为振兴国内经济需要制定一个可靠的政策，这些都离不开‘civil society’，即工会、市民团体、NGO（等独立机构——译文漏译此句）的发展。当然，发展经济与强化市民社会的矛盾一定会存在。因此，有必要赋予市民社会(societies)更大的自治权，以让其具有自主解决矛盾的能力。”^③

作为具体的政策观点，吉登斯与赫尔德并无根本的太大差别。但不难看出，在此处被翻译成“市民社会”的一语具体指的是“工会、社会团体、非政府组织 NGO 等独立机构”，因此，“civil society”如果翻译成“市民团体”、“民间团体”，或许更易理解。因为日常用语说到“society”，指的就是社交朋友、同好会、协会、学会之类的团体。上述引文中的最后部分“有必要赋予市民社会(societies)更大

① 1979—1990。

② David Held(1951—)，英国伦敦经济与政治学院的政治学教授，与吉登斯同为英国著名的政体出版社(Polity Press)的创始人之一，在民主的理论与实践、国家与市民社会建设、全球化与全球治理等领域研究成果突出。——译注

③ 赫尔德[2005]，pp.13—14.一五页。

的自治权”一句，连“societies”（诸多团体）都被翻译成了“市民社会”。因此，“有必要赋予市民社会更大的自治权”到底是指什么，含义并不清楚。

下面再来看约瑟夫·斯蒂格利茨^①的著作^②。约瑟夫·斯蒂格利茨曾任民主党美国总统比尔·克林顿^③的首席经济顾问，1997年起担任世界银行首席经济学家，2001年获得诺贝尔经济学奖。该书于2006年出版发行，作为全球化批判的著作享誉学界。“本书反映了我对于民主进程的信任。倘若是一个信息充分的市民社会(an informed citizenry)，就容易发挥出监督功能，监督全球化的发展，对于防止企业界和金融界恣意窃取全球化带来的巨大利益能够起到预防作用。如果能够很好地让全球化发挥作用，则无论是发达国家还是发展中国家的普通市民，必然会得到应有的回报。”^④他接着又阐述道：“由具有参与意识且受过高等教育的市民组成的市民社会里(an engaged and educated citizenry)，能够理解如何让全球化顺利进展——至少，比现在顺利——的人为数不少。他们会要求政治领导人制订更好的全球化政策。”^⑤

上述原文中尽管没有“civil society”一语，但所有的“citizenry”都被翻译成了“市民社会”。“an informed citizenry”其实应该理解为“信息充分的一般市民”更为妥当，“an engaged and educated citizenry”则为“关注问题，受过教育的普通市民”。斯蒂格利茨在此所主张的是，一般市民要监督企业家，防止其贪得无厌，同时要督促政府为此制定政策。换句话说，上文强调的是“市民参与”的重要性和必要性。他所期待的是具体的人，不是“信息充分的市民社会”这样一个抽象的想象空间。

总之，一个问题是显而易见的，即，随着冷战结束后的全球化进程，各国政府逐渐放松了对跨国企业活动的有效监管，同时，社会福利政策也出现了倒退。在这种环境下，人们对“普通市民自发

① Joseph E. Stiglitz(1943-)。——译注

② 从出版时间判断，应该是《让全球化正常运转》一书。——译注

③ 在职期间为1993—2001年。

④ 斯蒂格利茨[2006]，pp. xii—xiv，二七页。

⑤ 同上，p. xviii，三四页。

结成的社团”担负起一定的公共职能(维持社会秩序,促进社会稳定)的期待日渐高涨。这些社团是既非政府机构也非企业工会的各种市民组织、NGO等。尽管日语将能够起到上述作用的“civil society”翻译成“市民社会”,但从以上例子不难看出,“civil society”意指的不是“市民社会”,而是一些在特定领域中的具体组织,译成“市民社会”并不贴切。

社会思想史的关键词

在早期(1955年)出版的《广辞苑》中,对“市民社会”用语是这样解释的:

“市民社会(bürgerliche Gesellschaft),指依赖自由经济制度的、遵循法制的共同社会,它被看做现代国家的基础,其含义不止局限于城市居民的聚合体;其道德理念是自由、平等、博爱。”

《广辞苑》定义在第二版^①产生了巨大的变化:“市民社会(civil society):17至18世纪卢梭等人提倡的,应由自由、平等的个人的理性结合构建的社会。”

可以看出:1955—1969年之间,“市民社会”的“原文”从德语转变成了英语。与此同时,其内容也由“构成‘现代国家的基础’的经济社会”转变成了“应由自由、平等的个人的理性结合构建的社会”这种规范理念。前面介绍过的最新版(由1983年的第3版修订)的解释,则为稍微减少了规范性、使其意义跟历史真实尽可能接近的一个版本。

《广辞苑》对“市民社会”一语的定义发生的变化反映出什么样的时代背景呢?这期间,日本社会和社会思想界发生了哪些历史性的变化?这些都跟60年代一个叫“市民社会论”的影响深远的学说紧密相关。被称为“市民社会派马克思主义者”的内田义彦^②、

^① 1969.

^② 内田义彦(1913—1989),日本著名的经济思想史学家、社会思想史学家,著作颇丰,有《经济学的诞生》、《〈资本论〉的世界》和《认识社会的过程》、《作为作品的社会科学》等。——译注

平田清明^①等人认为“日本不存在市民社会”，主张“必须在日本创建市民社会”。前面介绍过经济同友会的“建言”，显然模仿了他们的措辞。假如历史真会重复，恐怕就会像马克思所说的那样：“再次，就会成为拙劣的闹剧。”^②

“市民社会论”究竟有何内涵？它在日本社会留下了什么痕迹？“市民社会论”与20世纪90年代以后的“civil society”论究竟有着什么样的联系？这些都是本书欲阐明的主题。笔者将在本书的后半部分，对日本的“市民社会论”进行充分的探究。不过在此前，有一个必须确认的问题。前面已经提到过，“civil society”一语从16世纪用到18世纪便寿终正寝。那么它是不是在那个时代就有“由自由、平等的个人理性结合而构建的社会”之含义？又是由于何种历史背景，让它在一段时间里成为死语的？

在本书的前半部分，为了能够更好地考证“市民社会”一语的含义，我打算回溯到历史的某个时点，以此找出一条脉络，确认“civil society”诞生当初的语义，并追踪此后它的语义如何随着历史变迁这一轨迹。然后在本书的后半部分再次回到日本，探索“市民社会”这个日语译词从诞生到现今的历史。这是一个词汇在历史的长河中改颜变身的历史，它始于16世纪的英国，然后在18世纪越过海峡来到法国和德国，20世纪又长途跋涉登陆遥远的日本。

当然，笔者所分析的仅仅是一个词汇的历史。但我们不就是通过词汇来理解我们生活在其中的社会的吗？在试图把这个社会改造完善的时候，如果大家都使用着同样的词汇却对其含义有着截然不同的理解，则沟通和讨论都会变的困难重重。通过梳理“市民社会”一语的历史变迁，或多或少，我们都能厘清这样一个问题：对那些为了追求社会的进一步完善的思想 and 运动，应该用什么样的词汇去界定，去表述？

^① 平田清明(1922—1995)，日本经济学家，京都大学名誉教授。专长为经济史、马克思经济学、市民社会论。曾任经济理论学会全国干事。主要著作：《市民社会与社会主义》、《经济学批判方法序说》。——译注

^② 马克思[1852=1985]，S.96.一五页。

第一章 作为“国家共同体”的“市民社会”——从亚里士多德到洛克

1. “civil society”的原意

正如在序章所述,人们认为日语中“市民社会”这个词汇译自“civil society”。那么,它在英语中的原意又是什么呢?其实,在人们常用的《Genius 英日词典》第三版^①里面没有“civil society”这个词条。在收录词条较多的《Leaders 英和词典》第二版^②中也没有发现这个词条。在《Leaders Plus》^③中,这个词条才开始存在。里面是这样解说“civil society”的——“(反对国家独裁统治的东欧国家的)市民团体”。这当然也是一种见解。因为在现代英语中,“civil society”,指的就是“市民团体”。不过我们且把这种定义的历史背景放在第八章去分析。

以词源介绍以及词义解释例句丰富而久负盛名的《牛津英语辞典》(OED)上也没有“civil society”这个词条。不过,这本辞典在解释“civil”作为形容词的第一义时,举出的第一个例句是“与市民相关的、属于市民的(of or belong to citizens)”,并指出其例最早出自1592年的莎士比亚戏剧《罗密欧与朱丽叶》中的一句——“当市民的血(civil blood)弄脏了市民的手的时候……”。第二例则出于

① 大修馆书店,2001.

② 研究社,1999.

③ 研究社,1994.

1594年(实为1593年)出版的英国国教神学家理查德·胡克^①编撰的《教会政治论》^②第一卷第十章:“与个人所具有的孤独本质相比,市民社会(ciuill society)给人类本性予更大的满足。”^③

在此,“civil society”翻译成了“市民社会”,显然是遵从了OED给出的解释。可是仅凭着文章中这一点断片,恐怕无法理解胡克是在何种语境下使用了这个词的,理解的提示藏在书中第十章开始部分的第四节,他在这个部分做了如下引述:“所有家庭的最高地位者,通常情况下都类似王者。当多个家庭聚集到一起,组成市民社会(civil society)时,这些王者就是最早的统治者。(亚里士多德《政治学》第一卷第二章)。”^④

由此可见,英语“civil society”最早引自古代雅典哲学家亚里士多德^⑤的著作《政治学》。正如笔者后面详细分析的那样,“civil society”这个英语词汇,其实译自拉丁语“societas civilis”。而“societas civilis”这个拉丁语又译自亚里士多德的著作《政治学》里的“πολιτική κοινωνία”,这一用语究竟有何含义?现在就对其进行确认。

在亚里士多德的著作《政治学》中,“πολιτική κοινωνία”出现在以下语境里:“我们看到的所有国家(πόλις)^⑥不外乎一种共同体,无论何种共同体,都以某种善为目的组成,也就是说,万人欲行万善而为之……如是看之,所有共同体都以某种善为目标。在这当中最高级的共同体,囊括万物的共同体,把善当中的最高级别的善当做目标并为之付出最大的努力,这种共同体就叫做‘城邦’,亦即‘国

① Richard Hooker(1554—1600),欧洲文艺复兴时期英国神学家。——译注

② 剑桥大学出版社1989年版的英文书名为“Of the Laws of Ecclesiastical Polity”,日语多译作《教会政治论》。原著为英国圣公会的基石。——译注

③ OED[1989],p.255。注意古英语印刷版拼写与现代版的不同。

④ 胡克[1989],p.90。这部剑桥版的《教会政治论》已经采用了现代英语的标记法,下同。

⑤ Ἀριστοτέλης, Aristotélēs(384—322 B.C.),古希腊哲学家,和柏拉图、苏格拉底一起并称西方哲学的奠基者。柏拉图的弟子。——译注

⑥ 商务版《政治学》汉译本中,“πόλις”译作“城邦”或“城市”,这也是国内政治学界的通用术语。这个概念在亚里士多德那里与“国家”有别。这里遵循日语原文译作“国家”。——译注

家共同体(ἡ κοινωμία ἡ πολιτικῆ),除此无他。”^①

因此,“πολιτικῆ κοινωμία”这个词的含义是“国家=②城市(城邦)”或“共同体之一”。作为有别于国家的共同体,亚里士多德举出了构成这种共同体的基础“家庭=οοῖκός”为例:“国家由哪些部分组成目前业已明了,最初必须予以论述的倒是家政。因为所有的国家都由家庭(οοῖκός)构成。而家政的部分,又与家庭的构成部分相对应。家庭作为完整的形态,由奴隶和自由人构成。……构成家庭最初的最小单位是奴隶主与奴隶、丈夫与妻子、父亲与子嗣。”^③

也就是说,亚里士多德的主张是:在由人组成的共同体里,包含自然形成的家族和奴隶的是“家庭”。在此之上更大的,作为“最高的、具总括性的共同体”存在的,即为“国家”。这个“国家共同体”并不是由平等之人构成的集团。因为它包含自由人对奴隶的统治关系,男人对女人的统治关系,并视此为理所当然。在亚里士多德看来,这种统治与被统治的关系是人“与生俱来”的,上天注定的。

关于统治与被统治的关系,亚里士多德是这样认为的:“统治与被统治对‘人’来说,不仅不可或缺,甚至极其有益。某些人的出生即为了充当被统治者,而另一些人则为担任统治者角色而来,这

① 亚里士多德[1831],1252a,四页。

汉译本为:“我们见到每一个城邦(城市)各是某一种类的社会团体,一切社会团体的建立,其目的总是为了完成某些善业——所有人类的每一种作为,在他们自己看来,其本意都是在求取某一善果。既然一切社会团体都以善业为目的,那么我们也可以说社会团体中最高而包含最广大一种,它所求取的善业也一定是最高而最广的:这种至高而广涵的社会团体就是所谓‘城邦(πόλις)’即政治社团(城市社团)。”——译注

② 原著中某些特殊符号,比方说表示包含、连带、相等关系的“=”号,译文也依样沿用。——译注

③ 亚里士多德[1831],1253,一二页。

汉译本为:“从上面那些分析,已明确了城市(城邦)所由组成的各个部分,既然城邦的组成包含着许多家庭,我们就应该先行考虑到‘家务管理’。一个完全的家庭是由奴隶和自由人组合起来的,家务的各个部分就相应于这些组成分子。研究每一事物应从最单纯的基本要素(部分)着手;就一个完整的家庭而论,这些就是:主和奴,夫和妇,父和子。”——译注

在人呱呱落地那一刻就天命注定。此外,统治者和被统治者有很多类型,倘若被统治者有着出色的素质,那说明统治者亦非常优良。”^①

关于男人对女人的统治,亚里士多德是这样论述的:“提到男性和女性的关系,男性优之,女性劣之,皆上天使然。因此,前者自然为统治者,后者自然受前者统治,这种统治与被统治的关系适用于人与人之间的任何关系。”^②

还有一个有必要确认的概念是:“国家共同体”意指国家乃共同体(人类共同生活的单位)而非国家的具体形态。后者,亚里士多德使用的语汇为“政体=πολιτεία”。所谓“政体=πολιτεία”,其定义就是“国家各类具有公共职能的,尤其是具有掌控一切的至高权威(主权)之公共职能的、有秩序的组织”^③。但《政治学》的课题原本考虑的是何为“最好的政体”。“对那些具有更理想的生活能力的人来说,所有的国家共同体的形式中哪一种最佳?这是我们要尽可能研究的目的。我们也因此有必要考察别国的政体。无论它是被诤为优秀法治国家所采取的政体,还是人人交口称赞、评价甚高的其他国家的政体。”^④

亚里士多德所构思的“政体”当中,既有个人统治(王权或者僭主统治)、少数人统治(贵族制或者寡头制),也有多数人统治(本意上的“政体”或“民主制”)。这当中他寄予希望的“最善的政体”是这样一种制度:它是紧紧围绕着“民主制”(这被认为是追求大多数

① 亚里士多德[1831],1254a.一五一—一六页。

汉译本为:“世上有统治和被统治的区分,这不仅事属必需,实际上也是有利益的;有些人在诞生时就注定将是被统治者,另外一些人则注定将是统治者。统治者和被统治者的种类为数很多。被统治者的种类较良好,则统治者也就较优——例如对于人的管理就优于管理牲畜。”——译注

② 同上,1254b.一七一—一八页。

汉译本为:“男女的关系也自然地存在着高低的分别,也就是统治和被统治的关系。这种原则在一切人类之间是普遍适用的。”——译注

③ 同上,1278b.一三〇页。

④ 同上,1260b.四八页。

汉译本为:“这里,我们打算阐明,政治团体在具备了相当的物质条件以后,什么形式才是最好而又可能实现人们所设想的优良生活的体制。因此我们必须考察其他各家的政体的形式:我们应该全面研究大家所公认为治理良好的各城邦中业已实施有效的各种政体,以及那些声誉卓著的思想家们的任何理想形式。”——译注

人的公共利益的制度),由具有公共意识的大多数人参与统治的制度。“在众人以公众利益为追求目标参与国事的条件下,所有种类的政体(πολιτειῶν)都可以统一在一个政体(πολιτεία)的称呼下。”^①至此,亚里士多德的政体论没有进一步详述的必要了吧。^②

中世纪的国家=政治共同体论

亚里士多德的《政治学》在13世纪被弗兰德的神父沃尔姆·胡安·摩尔贝克^③译成拉丁语并广为传播。借英国政治思想史学家昆汀·斯金纳^④的话来说就是:“发掘近代政治思想基础的努力,都必须从重新认识并翻译亚里士多德的《政治学》开始。其必然的结果就是再次确认这样一种思想:政治哲学是具有独立研究价值的学问。摩尔贝克·沃尔姆在13世纪50年代早期出版发行《政治学》这一拉丁语版本首部完整译作的时候,他把亚里士多德在其《政治学》第一卷开头所论述的‘最高共同体’译成了‘communicatio politica’,即政治共同体。由此第一次促使了‘政治学’(politica)这

① 亚里士多德[1831],1279a.一三三页。

② 与这段话相关的汉译本为:“‘政体’这个名词的意义相同于‘公务团体’,而公务团体就是每一城邦‘最高治权的执行者’,最高治权的执行者则可以是一人,也可以是少数人,又可以是多数人。这样,我们就可以说,这一人或少数人或多数人的统治要是旨在照顾全邦共同的利益,则由他或他们所执掌的公务团体就是正宗政体。反之,如果他或他们所执掌的公务团体只照顾自己一人或少数人或平民群众的私利,那就必然是变态政体。……政体(政府)是以一人为统治者,凡能照顾全邦人民利益的,通常就称为‘王制(君主政体)’。凡政体以少数人(虽不止一人而又不是多数人)为统治者,则称‘贵族(贤能)政体’——这种政体加上这样的名称或是由于这些统治者都是‘贤良’,或由于这种政体对于城邦及其人民怀抱着‘最好的宗旨’。末了一种,以群众为统治者而能照顾到全邦人民公益的,人们称它为‘共和政体’——这个名称实际上是一般政体的通称。

相应于上述各类型的变态政体,僭主政体为王制的变态;寡头政体为贵族政体的变态;平民政体为共和政体的变态。僭主政体以一人治,凡所设施也以他个人的利益为依归;寡头(少数)政体以富户的利益为依归;平民政体则以穷人的利益为依归。三者都不照顾城邦全体市民的利益。”——译注

③ Willem van Moerbeke(1215—1286),多明我会修士、多产的中世纪翻译家,他于1260年首次将亚里士多德的《政治学》由希腊文译为拉丁文。——译注

④ Quentin Skinner(1940—),剑桥历史学教授、英国皇家科学院院士、剑桥学派的掌门人;1978年出版《近代政治思想的基础》,被认为是思想史研究中的“斯金纳的革命”。——译注

一概念在其后的普及。”^①

根据法国政治学家多米尼克·科拉^②细致的研究得知，“摩尔贝克家族的沃尔姆曾经是多米尼克神学院的修道士，是神圣的罗马帝国皇帝弗里德里希二世御用宫廷学术圈的成员”。他采用了“Civitas”作为“国家(πόλις)”的译词^③。他自1260年到1264年间^④翻译的时候，使用了“communicatio politica”作为“国家共同体(πολιτική κοινωνία)”的译词。在1265年的全译本中，他使用了“communicatio politica”和“civilis communitas”^⑤。

顺带补充一下，在日本经常使用的《市民社会的概念史》就是德国研究黑格尔的学者曼弗列德·李德尔^⑥写的《市民社会概念史》。他在书中说明道：“摩尔贝克·沃尔姆从头到尾一直使用‘communitas civilis’和‘communicatio civilis’这两个译词。”^⑦不过，据科拉的研究，无论在译词上，还是在出现时期上，都难说曼弗列德·李德尔的说明正确。除此以外，他与中世纪拉丁语相关的论述也存在某些偏差。

几乎在同一时期，代表中世纪学术成就的神学家托马斯·阿奎那^⑧试图在其《命题集注解》^⑨中首创性地应用亚里士多德的《政治学》。他在此的用语与摩尔贝克1265年的翻译相同：“某种共同

① 斯金纳[1978], vol.2, pp.349—350。

汉译本为：“任何探讨近代政治思想基础的企图都需要首先复原和翻译亚里士多德的《政治学》并使这样一个概念再次出现：政治学是一门本身就值得研究的独立学科。当摩尔贝克家族的威廉于13世纪50年代早期发表《政治学》第一个拉丁文全译本时，他将亚里士多德在第一卷一开始论及的‘最高社团’称作政治社团(communicatio politica)，从而以这种方式促使‘政治学’这个概念得以首次开始流行。”(《近代政治思想的基础》，商务印书馆，2002。)——译注

② Dominique Colas(1944—)，法国政治学家，巴黎政治学院教授。——译注

③ 科拉[1997], p.27.

④ 与上文“50年代”的说法有冲突。——译注

⑤ 科拉[1997], p.365.

⑥ Manfred Riedel(1936—)，德国历史学家、哲学家。——译注

⑦ [1261], 李德尔[1975], S.726—727, 二一页。

⑧ Thomas Aquinas(1225—1274)，中世纪经院哲学的哲学家和神学家，自然神学最早的提倡者之一，托马斯哲学学派的创立者，成为天主教长期以来研究哲学的重要根据。所撰写的最知名著作是《神学大全》。——译注

⑨ 1252—1256.

体(communicatio)是自然性质的(naturalis)。某些人群以某个自然的理由汇聚在一起,在此共同体中,父、子以及其他血缘关系的人们形成亲情;某种共同体是家政管理(=经济)性质的(oeconomica),人们由于家庭内部的义务而相互协作。还有某种共同体是国家(=政治上)性质的(politica),人们由于自己是同一国度的国民(concives)而相互协作。第四种共同体是神性的(divina),所有人以教会这样一个团体(unio corpora Ecclesiae)或隐或显地相互协作。”^①

这里,“communicatio politica”用来表述“国家共同体”。《亚里士多德政治学注解》^②中也与摩尔贝克的旧译一样,使用了“communicates politica”。“共同体(communitas)即某种全体,是包含其他全体的全体,自然而然也包含了所有全体中形成的根本秩序。……家(domus)显然是根本的全体。同样,包含着其他共同体的共同体更具根本性。国家(Civitas)显然也包含了所有其他共同体。实际上,家庭、村庄等都包括在国家之中。这种国家共同体(communitas politica)就是最根本的共同体。因此它属于人类所有善的集大成,是最根本的善。”^③

此外,在其主要著作《神学大全》^④中,也使用了“communitias politica”和“communitias civilis”^⑤。

再就是,“国家共同体”在亚里士多德看来,是“最高级的、总括的共同体”,而在托马斯看来,它不过就是一个被置于神性共同体的教会之下的“世俗性”共同体。此后,对于基督教神学家们而言,从“polis”或者“Civitas”派生出来的“politica”或“civilis”这两个形容词就带有了“世俗”色彩。

① 阿奎那[1858], lib.3, dis.29, q.1, art.6, co.

② 1268—1272.

汉译本为《〈政治学〉疏证》。外文书名“Commentary on Aristotle's Politics”。

——译注

③ 阿奎那[1971], lib.Lec1, n3.

④ 1265—1273.

⑤ 阿奎那[1888], lib.1, dis.29, q.1, art.6, co.

2. 从“societas civilis”至“civil society” ——从布鲁尼到胡克

1438年,佛罗伦萨人文主义者莱昂纳多·布鲁尼^①出版了新的亚里士多德《政治学》拉丁语译本。这个译本影响甚巨。它一扫摩尔贝克版,占领了整个欧洲大陆。布鲁尼出生于佛罗伦萨近郊一个叫埃雷茨的小镇,自12世纪90年代在佛罗伦萨学习了希腊语、法律、修辞学,1406年作为枢密官进入罗马帝国的枢密院,1415年以后又回到佛罗伦萨,1427年起担任佛罗伦萨共和国的执政官^②。

布鲁尼翻译的最大特点有二。其一,他将摩尔贝克翻译成“国家共同体”的“communicatio politica”或“communitas politica”重译作“civilis societas”^③或“societas civilis”^④。其二,他把摩尔贝克直接从“politica”音译的“政体=πολιτεία”译成“respublica”(以李奥纳度·阿列佐[Leonardo Aretino]的笔名发表的1562年^⑤威尼斯版中,“respublica”与“republica”混用)。

布鲁尼最初所选择的拉丁语“societas civilis”,“最初是西塞罗^⑥作为希腊语的译词而选用的”^⑦。布鲁尼本人也在翻译《政治学》的前言中提到马库斯·西塞罗。布鲁尼翻译的普及,是古罗马

① Leonardo Bruni(1369—1444)。——译注

② 参见 Pocock[1975], p.58.五二页。Skinner[1978], vol.1.p.73.

在斯金纳的《近代政治思想的基础》中是这样介绍的:“莱昂纳多·布鲁尼(1369—1444)于14世纪90年代在佛罗伦萨除了学习希腊文之外,还攻读法律和修辞学,1406年进入教廷秘书处担任秘书,1415年以后回到佛罗伦萨,最后担任共和国法官,从1427年直到他去世。”——译注

③ 亚里士多德[1962], cols.226aff.

④ 同上, col.229a.

⑤ 原文如此。——译注

⑥ 亚里士多德[1962], col.225a.

Marcus Tullius Cicero(公元前106年1月3日—前43年12月7日),罗马共和国晚期的哲学家、政治家、律师、作家、雄辩家。——译注

⑦ 李德尔[1975], s.727.二二页。

辩论奇才西塞罗复辟的一环^①。此外，布鲁尼把“政体”翻译成了“respublica”，含有“最善的政体”乃“共和制”之意。譬如“政体不外乎他们（市民）的共同体（κοινωνία δ' ἐστὶν ἡ πολιτεία）”^②这一段文字被布鲁尼翻译成了“societas vero est respublica”^③，这段拉丁文甚至也可以解释为“共和制方为社会”^④。

布鲁尼这种翻译反映出来的，是15世纪佛罗伦萨的共和派人文主义（civic humanism）的形成。这就使得“希腊城市国家与罗马共和国在同一个传统上连接起来，进而与佛罗伦萨城市共和国融会贯通”^⑤。通过布鲁尼普及的词汇“societas civilis”，进而被16世纪的宗教改革继承。马丁·路德推行的宗教改革中最亲近的支持者之一、神学家菲利普·梅兰希通^⑥，在1529年为亚里士多德的《政治学》写注时，沿袭布鲁尼的译文，使用了“societas civilis”这一译词^⑦。

梅兰希通主编的《神学纲要》（1559年版）在主张世俗统治权威的正统性时，使用了“civilis societas”和“societas civilis”两个译词。假如我们把它们的原文拉丁语忠实翻译过来的话，它们的含义应该是“叫做国家的公共事业体”或者“叫做国家的协作团体”。不过，在此且把它们以“国家社会”的含义加以引用如下：

“即便‘政治秩序基于人的理性和自然规律’的观点有真实性，

① 西塞罗在古罗马时代的影响在中世纪时代渐渐衰落，但在文艺复兴时被重新振兴。彼特拉克在14世纪重新发现了西塞罗的书信，由此开始了文艺复兴学者对西塞罗的重新研究。因此有学者认为，文艺复兴在本质上是对西塞罗的复兴。西塞罗的影响在启蒙时代达到了顶峰，受其政治哲学影响者包括洛克、休谟、孟德斯鸠等哲学家。美国国父亚当斯、汉密尔顿等人也常在其作品中引用西塞罗的作品。西塞罗深远地影响了欧洲的哲学和政治学说，并且至今仍是罗马历史的研究对象。——译注

② 亚里士多德[1831]，1276a.一二二页。

③ 亚里士多德[1962]，col.248a.

④ 此“社会”应该是特指而非泛指。根据上文应该理解为“正义的”或“合理的”、“正常的”社会。——译注

⑤ 厚见[2004]，二一页。

⑥ Philipp Melanchthon(1497—1560)，德国语言学家、哲学家、人类学家、神学家，马丁·路德的弟子，德国和欧洲宗教改革中对马丁·路德教义传播做出了开拓性贡献（昆廷·斯金纳《近代政治思想的基础》，商务印书馆2002版）。——译注

⑦ 梅兰希通[1850]，col.423.参见：科拉[1997]，pp. xviii.371.

但这还不足以充分说明国家社会(civilis societas)或者国家(imperium)存在的原因。之所以这么说,是因为仅凭人类的智慧和意志,绝不可能维持优良的法律和国家社会(civilis societas)。更重要的是我们知道实际上这一切都是由神安排的,秩序的设立和认可都是神的意志使然。所有摩西法律明确印证了神的旨意。即使它仅仅提示给了一个民族,也依然可以证明在政治活动(vita politica)中神的意志的体现。另一方面,假如道德律能够得到正确理解,它本身直接就是国家社会的秩序(ordo societatis civilis)。”^①

梅兰希通一方面批判明斯特^②宗教改良主义派在地球上建立“神的国度”的主张,认为应该服从世俗国家^③,另一方面又批判自然法的国家论,从“神的旨意”里找寻世俗国家正统性的根据。在主张世俗国家权威这一点上,他的想法进步,但世俗国家的正统性须求助于“神的旨意”这一点上,他显然还受着中世纪神学思想的束缚。也就是说,他提出的,是一种中世纪至近代之间的过渡期的理论。

由此,到16世纪中叶为止,从亚里士多德的用语翻译过来的拉丁语“societas civilis”,作为表示世俗国家的概念被广为使用。这一用语最终被翻译成欧洲各国的通俗用语(国民用语)只是时间问题了。

从拉丁语到各国语

按照科拉的说法,《政治学》第一次被翻译成英语是在1598年。只是,它是从法语间接翻译过来的。“1598年,希腊语教授卢娄阿把亚里士多德的《政治学》翻译成了法语,还为其写了译注。译注中他使用了‘société civile’……1598年,他的法语译本被翻译成了英语。就我们所知,就是在那个时候,‘civil society’第一次在英语里出现”^④。

① 梅兰希通[1854], col.991。参见:李德尔[1975], S.732.二九页。

② Münster, 德国北莱茵-威斯特法伦州(Nordrhein-Westfalen)北部一座美丽的城市,威斯特法伦地区的文化中心。人口约27万。

③ 参见:科拉[1997], p.8.

④ 科拉[1997], p.20.

在匿名译者翻译的英语版本里，这个术语出现在以下段落中：“正义适宜于政治体，从属于国家统治（the government of a Cittie），从这个观点来看，显然法律就是国家社会的秩序（the order of civill scietie）”^①。

在此，英文的译者按照法语“cité”，把“国家”翻译成“Cittie”，可在法语里“国家的（πολιτικόν）”直译成“politique”的地方，译者却采用了意译手法，译成“适用于政治体的（fit for a Commonwealth）”。“Commonwealth”是对应“res publica”的英语用语，但据 OED 考证，它从 15 世纪开始就用来表现“公共之善（public welfare, general good）”之意，在 16 世纪，其通常的含义则转为“构成国民或者国家的人的集合体或政治体（the body politic）”^②。请注意，在这里，“Commonwealth”或是“city”，几乎是作为跟“civil society”一样的同义词被使用的。

然而，即便认定 1598 年的译本是《政治学》的最早英译本，也不能说科拉做出的“在英语里第一次使用了‘civil society’这个术语”的判断是正确的。正如本章开头已经指出的，这句话其实早已使用在 5 年前即 1593 年出版的胡克著作中。

胡克的《教会政治论》^③是一部论述“作为政治组织的教会管理”的著作，1—4 卷出版于 1593 年，第 5 卷出版于 1597 年^④。第 1 卷在《政治学》英译本尚未出版前，就独立翻译和引用了《政治学》一部分。胡克使用的译词“civil society”或译自布鲁尼翻译的“societas civilis”。以下，将其标记为“国家=市民社会”来引用。尽管这样的标记多少有点繁杂，但毕竟是一个折中方案。按照 OED 的解说，在同时代的英语里，“civil”这一用语里已经开始有“市民的”的

① 亚里士多德[1598], p. 21. 原文出现的具体位置是亚里士多德[1831], 1253a. 一—页。卢娄阿翻译的具体位置是亚里士多德[1568], p. 35. 参见：科拉[1997], pp. 20, 374.

这一段的认识关系颠倒。“正义”是一种准则，不存在适宜于或者从属于什么的问题，而是政体和政权是不是服从、协调于正义准则的问题。法律秩序的重要性，就在于是正义的体现。——译注

② OED[1989], p. 574.

③ 斯金纳的著作中译本为《教会制度法》。——译注

④ 胡克[1989], p. XXXI.

含义,不能断言它没被当做“市民社会”来理解的可能性。再说,“civil society”就是“国家社会(societas civilis)”的译词,至今非此无他。因此,请把“国家=市民社会”看作对以上两种含义的解释性标注。

胡克在引用的亚里士多德语句前这样写道:“所有人都在抱怨我们所处时代的不公正。其实是时代不好,而不是时代不当。不过,我们拿国家=市民社会(civil societies)还未产生的那个时代,以及公共团体形式(manner of public regiment)尚未确立的那个时代,与现代来比较一下吧。”^①

这里重要的是,胡克将“国家=市民社会”尚“未产生的时代”与“存在的现代”做比较。在亚里士多德的著作里未曾出现的这种比较方法,是为了拥立“现代”而凸显“时代”演变的手法。不过,这里的重要意义在于通过设想国家没有形成前的人类生活,将国家的存在代入历史中加以相对化。可以说,这种比较的方法预示着17世纪社会契约论思想的发端,它通过与“自然状态”的对比,考证“国家=市民社会”产生的理由。

在《教会政治论》一书中,除了“civil society”,作为其同义语也经常使用“politic society”^②、“public society”^③、“government public”^④、“civil government”^⑤等。其他还有“因为至今我们仍然生活在国家=市民社会(civil society)之中,因此,作为我们生活于其中的政治体之政府(the state of the commonwealth)有必要制定关于粮食方面的法律吧”^⑥。请注意“civil society”和“commonwealth”基本上是作为同义词来使用的,两者的出现都先于《政治学》的英文译本。

译词的译词

通过以上阐述我们知道,“civil society”首先在16世纪末作为亚里士多德“国家共同体”的译词被导入英语,在未经任何解释说

① 胡克[1989],p.89.

② 同上,pp.90,96,130—131.

③ 同上,pp.90—93,97,117.

④ 同上,p.89.

⑤ 同上,p.135.

⑥ 同上,p.126.

明的情况下,它被置换成日语的“市民社会”。这可视为错译。正如序章所述,《广辞苑》对“市民社会”的解释是:“废除了特权、身份的统治、奴役的关系,由自由平等的个体所构建的近代社会。其概念来自于早期启蒙思想。”然而,亚里士多德的“国家共同体”既非“近代社会”,16世纪末的英国也无“启蒙思想”的存在。因此,16世纪的“civil society”跟《广辞苑》中日语“市民社会”来源解释没有相关性。

这个“civil society”,通常被认为是在16世纪末的英格兰,随着意大利共和派的人文主义学说被接纳而迅速普及的。佐证就是1599年出版的英文译著《佛罗伦萨当政者与共和国》,作者是佛罗伦萨共和主义贵族加斯帕罗·孔塔里尼^①。在该著作中,作者如此陈述道:“没有任何读物告诉我们在古代人之间存在某种王权,在现代也没见到过不被迅速篡权的王权,与此同时,也有不少共和国(commonwealths),无论是和平时期还是战争时期,照样繁荣长久。不过,若不把大众聚集到某个特定的共同体内,就无法对他们进行有效的统治。换言之,假如没被结合在某种共同体内,大众无法存在。同理,倘若大众不因某种程度的理性聚集,依存于某种统一的国家=市民社会(ciuill society),则可能解体。”^②

有趣的是,这段话里翻译成“ciuill society”的词汇,在孔塔里尼的著作的拉丁语原文中就只有“societās”。原文的“围绕与国家相关的事物(qua de re civilis)……创建某种统一的社会(csocietās)”^③被翻译成“依存于某种统一的国家=市民社会(ciuill society)”,也就是说,可以这么认为:英译者路易斯·瑞克纳^④已将“civil society”这一用语囊括在自己的语汇库中了。而且还为了指代“为了统治而统一的,由大众组成的政治体”,硬将它与叫做“共和国(commonwealth)”的“政体”联系起来。

顺便提一下,“大众(multitude)”这一用语,也是从布鲁尼针对

① Gasparo Contarini(1483—1542),意大利外交家、哲学家、主教。——译注

② 孔塔里尼[1599],p.13.参见:Pocock[1975],p.325.二七四页。

③ 孔塔里尼[1543],p.11.参见:Pocock[1975],p.325注一二三页。

④ Lewes Lewknor(1560—1627),英国法官,翻译家。——译注

亚里士多德《政治学》中“多数人(πληθος)^①”给出的译词“multitude”^②翻译过来的。如前所述,“多数人以公众利益为追求目标参与国事”^③曾是亚里士多德追求的“最佳政体”。而按照布鲁尼的翻译,“multitude”统治的政体是“respublica”,孔塔里尼的文章显然沿袭了布鲁尼的翻译。英语里翻译则将此用“‘multitude’统一存在的‘civil society’即‘commonwealth’”来表述。显然,亚里士多德的原词在多次的转译中,被赋予了多重含义。

3. 传统政治哲学的继承与中断——霍布斯和洛克

16世纪进入英语的词汇“civil society”,其后走过了哪些历程?在此,举以社会契约论思想家著称的托马斯·霍布斯^④为例,先来确认下这一用语17世纪时的用例。托马斯·霍布斯在1640年出版的著作《法之原理》^⑤中,定义人们由“信约”^⑥组成的“政治体”时,使用了“civil society”这一用语。“如此形成的这个联合体,我们在今天把它称之为政治体或者国家=市民社会(a body politic, or civil society)。希腊人或将其称为‘πόλις’,即城市国家(a city)。可将其定义为通过共同权力,为了共同的和平、防务以及利益,作为共同人格而联合起来的多数人(a multitude of men)。”^⑦

这里,托马斯·霍布斯明言“civil society”,是与“πόλις”或“city”同义的“政治体(body politic)”,是由“多数人(multitude)”的联合而构建的联合体。与前面一节末尾所引用的孔塔里尼著作的内容比较,两段文字明显类似。可见,霍布斯至少在用词上承继了亚里士

① 按照亚里士多德的定义,这里的“多数人”参与的政体为“共和政体”,与“少数人”的“贵族政体”相区别。——译注

② 亚里士多德[1962], col.252a.

③ 亚里士多德[1831], 1279a, 一三三页。

④ Thomas Hobbes(1588—1679), 英国政治哲学家, 创立了机械唯物主义的完整体系。——译注

⑤ 原著名“The Elements of Law, Natural and Political”。——译注

⑥ 意指“契约”。——译注

⑦ 霍布斯[1994], p.107.

何谓「市民社会」

多德式的以及意大利人文主义的传统。

1642年,霍布斯在其拉丁语著作《市民论》^①中多次重复使用了相同的用语。“如此构建的统一体被称为‘国家(civitas)’或者‘国家社会(societas civilis)’，还被称为‘国民人格(persona civilis)’。被这么称呼的理由是：所有人的意志统一后，应被看做单一人格。此外，国家拥有自身的权利和财产，也应该用一个称呼来与其他所有的个人相区别或识别。”^②

不过，就霍布斯在思想史上的地位而言，他并不完全是一个亚里士多德式的传统和意大利人文主义传统的继承者。霍布斯在思想史上的意义，毋宁在于他是这种传统的终结者。因为《法之原理》也好，《市民论》也罢，从一开始，其重要目的之一，就是对亚里士多德进行批判。

譬如在《法之原理》一书中，对亚里士多德人类天生不平等的学说前提，霍布斯做出如下批判：“‘哪种人更优秀？’这个问题，只能通过统治权和政治较量来决定，尽管如此，仍有无知的人认为某些人的血统天生就比其他人的要高贵。仅仅如此倒也罢了，然而，在血统天生这个问题上，其著作具有更大权威性的人（亚里士多德）的认识，至今仍误导着许多人。”^③

霍布斯在《市民论》中对亚里士多德的批判尤为明确：“据我所知：亚里士多德在其《政治学》第一卷里的主张，大致构成了他的政治学的全部基础。在他看来，由于自然属性之差异，人类中有的人属于有价值的统治者，其他人则属于被统治者。仿佛谁是主人谁是奴隶，并不由人们达成的一致看法，而是由个人的属性，即自然本性上的理智与无知来区分的。这种理论基础，不仅违反理性，甚至有违经验。”^④

霍布斯起初对亚里士多德的批判还不仅止于此，他将“战争状

① 汉译本为：《论市民》，贵州人民出版社，2004年。——译注

② 霍布斯[1983]，p.134.一二三页。

③ 霍布斯[1994]，p.93.

④ 霍布斯[1983]，pp.113—114.八〇页。

态”视之为“自然状态”的理论就是直接的亚里士多德批判^①。《市民论》如此陈述道：“大部分人在论述到公共整体时，无不以这样的理论为前提提出要求或请求，认为人类天生就是一种适宜于社会性联合(Societatum)的动物，即希腊人所言的‘国家性动物(ζῶον πολιτικόν)’^②”。国家学说就构建在此基础上。仿佛为了保持和平和人民主权，人们只要在某种契约上达成一致，其他一切都可忽略不计。这种情况下，前面提到的那些理论家已经将这种契约称之为法。然而，这种公理尽管被众多的人所接受，却是个伪命题，它来自对于人类本性的过于肤浅的认识而产生的谬误。”^③

亚里士多德有一句话常被引用，即人类“比任何种群的蜜蜂，任何群居的动物更具国家性动物(πολιτικόν ζῶον)的属性”^④。对此，霍布斯提出了处于“自然状态”下的人并非“国家性动物”的反论。

为了防止误解霍布斯的理论，必须说明：他批判亚里士多德，主张的是人类不存在根据出身决定血统的不平等，并指出人类并非天生就是一种适宜于社会性联合的动物。简而言之，霍布斯的理论就是：正因为人类天生平等，故不适宜社会性联合。

《市民论》就人类天生平等带来的“相互恐惧”阐述道：“相互恐惧的原因一部分在于人类本性上的平等性，另一部分在于互相侵害的能力。由于这两个原因，我们既无法期待由他人给予的安全，也无法独自保障自己的安全……相互对对方都能造成同等侵害的

① 参见《利维坦》第十三章：“自然使人类在身心两方面的能力都十分平等。”“因此，如果任何两个人想取得同一样东西而又不能同时享用时，彼此就会成为仇敌。”“我们在人类的天性中会发现，造成争斗的主要原因有三种：第一是竞争，第二是猜疑，第三是荣誉。”“根据这一切，我们显然可以看出，在没有一个共同权力使大家慑服的时候，人们就会处在所谓的战争状态之下。”“这种战争是每一个人对每一个人的战争。”——译注

② 国内通常翻译作“政治动物”。——译注

③ 霍布斯[1983]，p.90.三一—三二页。

④ 亚里士多德[1831]，1253a.九—一〇页。

在所注页码的汉译内，没有找到与原句相同的表达。找到的相关表达有“作为动物而论，人类为什么比蜜蜂类或其他群居动物所结合的团体达到更高的政治组织，原因也是明显的。”（该原因即是人类具有语言的机能。）“人类生来就有合群的性情，所以能不期而共趋于这样政治的组合”，“人类由于志趣善良而有所成就，成为最优良的动物，如果不讲礼法，违背正义，他就堕落为最恶劣的动物”。——译注

人们是平等的。最大的影响莫过于杀戮。因而能相互杀戮的人们就是平等的人们。现存的不平等是国法(Leges ciuilis)带来的。”^①

可见,霍布斯是通过批判亚里士多德的自然奴隶制理论而宣称人类的平等的。他的观点是,正因为人类平等,所以在自然状态下社会秩序无法建立。亚里士多德的“国家共同体”是以人乃“国家性动物”,同时天生不平等为前提的。与此相对,霍布斯的“国家=市民社会”只有在以下条件下才能成立:即人从自身具有的平等的“自然而兽性的自由”^②中脱离出来,接受“国家最高权力”要求的“市民服从”。

词汇“Commonwealth”的选择

在上述亚里士多德批判的基础上,霍布斯 1651 年的著述《利维坦》^③还对“civil society”这一用语的含义从传统用法上进行区别。从社会契约论的逻辑构成这一点上看,《利维坦》与《法之原理》、《市民论》无甚差别。但是,与上述两部著作中关于“国家=市民社会”形成的理论相对应的地方,《利维坦》论述道:

“建立共同权利的唯一道路,或者将每个人所有权利和力量都托付于某一个人,或者将其赋予一个能通过少数服从多数的原则将所有个体意志聚合为一的合议体……由此统一成一个人格的‘群体(Multitude)’才能称之为‘国家(Common—wealth)’(拉丁语叫做 Civitas)。伟大的‘利维坦’就是这样诞生的。”^④

① 霍布斯[1983],p.93.三七—三八页。

② 同上,p.159.一七二页。

③ 原著名“Leviathan”。“Leviathan”的字意为裂缝,在《圣经》中是象征邪恶的一种海怪,通常被描述为鲸鱼、海豚或鳄鱼的形状。托马斯·霍布斯以怪兽 Leviathan 命名他的著作,意在用以比喻一个强大的国家,借此论证君权至上,反对君权神授。——译注

④ 霍布斯[1996],p.120.②三二—三三页。

汉译本为:“如果要建立一种能抵御外来侵略并制止相互侵害的共同权利,从而保障大家能通过自己的辛劳和土地的丰产为生,并且生活得很满意,那就只有一条道路:把大家所有的权利和力量托付给某一个人,或一个能通过多数人的意见把大家的意志转化为共同意志的多数人组成的集体。……办到这一点之后,像这样统一在一个人格之中的一群人就被称为国家,在拉丁文中则被称为城邦。这就诞生了伟大的利维坦(Leviathan)——用更尊敬的方式来说,就是活的上帝的诞生。”——译注

霍布斯在这段话中没再使用“civil society”，取而代之的是跟拉丁语“Civitas”同义的“Commonwealth”。1649年1月将查尔斯一世处以极刑的独立派议会^①，在同年5月宣告成立“英格兰共和国”（the Commonwealth of England）。所以说，在1651年这一时点上，选择“Commonwealth”取代“civil society”意味深长。霍布斯在《市民论》中曾明确指出：“最绝对的君主制（Monauchia absolutissima）才是各种国家体制（status）中最佳的体制。”^②同一个霍布斯在《利维坦》里，尽管主张将绝对的权力赋予“一个合议体”，但显然回避提及“绝对君主制”。由此可见，将“civil society”换成“Commonwealth”，或许也是为了保持与刚刚诞生的“共和国”的同步，当然，霍布斯的目的还不仅止于此。

其实，在《利维坦》中，霍布斯也不是一次都没有使用过“civil society”一词。在论及教会权力的第三十八章里有如下的片段：“‘civil society’的维持依靠正义，正义掌握在持有国家（Commonwealth）主权的人们手中，依赖生杀予夺或比之较轻的其他赏罚的权力。除了主权者以外，如果还有什么人能赐予比生命更大的奖赏，能课以比死亡更重的惩罚的话，国家就难以存立。”^③

不过我认为，这种语境中的“civil”中包含着与教会相对的“世俗”之意。因为在接下来的第三十九章里，这个形容词是这样使用的：“教会就是一群人，他们坦诚自己对基督教的信仰，并统一在一个主权者的人格之下……教会等同于由基督教信徒组成的世俗国家（a Civil Commonwealth），加入其中的若是普通人，叫‘世俗国家（a Civil Commonwealth）’，若是基督徒，则为‘教会’。”^④在此，意味

① 指当时代表新兴的资产阶级和平民利益的英国下议院。独立派代表人物是英国资产阶级革命家、政治家、军事家、宗教领袖奥利弗·克伦威尔。——译注

② 霍布斯[1983]，p.180.②二一四页。

③ 霍布斯[1996]，pp.306—307.③一三五页。

④ 同上，pp.321—322.③一六六一—六七页。

汉译本为：“我会给教会下这样一个定义，说教会是‘明证基督教信仰并结合在同一个主权者的人格之下的一群人，应该在主权者的命令下聚会，没有主权者的权力为根据的话他们就不应该聚会。……这样说来，可以下达命令、审判案件、宣誓无罪、判定罪行或者做出任何其他行为的教会，便形成一个由基督徒组成的世俗国家了。它之所以被称为世俗国家，是因为人是他们的组成者；它之所以被称为教会，是因为那些臣民是基督徒’。”——译注

着“国家”或者“国家体制”的词汇里面，特地加上了“世俗的(Civil)”这样一个形容词。在此语境下，即使“civil society”一词的概念是多义的、欠缺严密性的，也无可厚非。实际上，霍布斯此后再也没有使用过“civil society”这样的用语。

就这样，在《利维坦》中，“Commonwealth”一词就成了表述“国家”的基本用语。但是共和国在此后不久崩溃。英格兰在17世纪中经历王室复辟和二次革命（光荣革命）。参与了这场革命的约翰·洛克^①，在其1690年出版的著作《统治二论》^②中，作为“Commonwealth”的同义词仅用过一次“civil society”。他写道：“人天生就应该是平等、自由、独立的存在，所以谁也不会按照自身的意志脱离这种状态，屈服于他人持有的政治权力。因此，让人们放弃自身天赋自由，置身于国家=市民社会(civil society)管制之下的唯一的办法，就是为谋求舒适、安全、和的平生活，与他人达成一致，参加和融入一个共同体，平安地享有自己的所有权(property)，拥有比不属于共同体(Commnity)的人们更大的安全和保障。”^③

不过，洛克在除此以外的地方使用的不是“civil society”而是“political society”或“Commonwealth”。“除了通过明文约定、正式的承诺和契约确实加入一个国家(Commonwealth)以外，不可使人成为臣民或者成员。这就是我关于政治社会(Political Societies)起源的看法。使人成为国家一员的唯一做法，就是通过本人的认可

① John Locke(1632—1704)，英国哲学家。与乔治·贝克莱、大卫·休谟三人并列为英国经验主义代表人物。——译注

② 原著名“Two Treatises of Government”。

汉译本为《政府论》或《政府论两篇》。——译注

③ 洛克[1967]，pp.348—349.二二六页。

汉译本为：“人类天生都是自由、平等和独立的，如不得本人的同意，不能把任何人置于这种状态之外，使受制于另一个人的政治权力。任何人放弃其自然自由并受制于市民社会的种种限制的唯一方法，是同其他人协议联合组成为一个共同体，以谋他们彼此间的舒适、安全和和平的生活，以便安顿地享受他们的财产并且有更大的保障来防止共同体以外任何人的侵犯。”——译注

同意。”^①此外,还有“政治社会或者国家=市民社会(Political, or Civil Society)”等用语^②。

不过,在共和国崩溃后主张建立君主立宪制的洛克没有忘记补充下面这段话:“必须着重说明的是,在此我使用‘Commonwealth’这一词的所指,不是民主政体或者其他的统治形态,而是拉丁人用‘Civitas’来表达的独立的共同体(Commnity)。用我们的语言来对应,最为贴切的就是‘Commonwealth’。它是界定人类社会的最恰到好处的词汇,用‘Community’、‘City’等无法完全表达。因为在一种统治中也可能存在从属的‘Community’。而且我们之间所说的‘City’,与‘Commonwealth’也是一个完全不同的概念。”^③

作为亚里士多德词汇的“civil society”,在英格兰就如此短暂地消失于霍布斯、洛克的著作中。表示“国家”的词汇由“Commonwealth”取而代之。形态相同的“civil society”被赋予新的含义重新登场是在被称之为启蒙时代的18世纪后半叶。然而它的意思究竟是不是《广辞苑》中所给出的“市民社会”这个定义呢?这将是下面要讨论的问题。不过在进入这个问题之前,不妨再次确认将由18世纪承继的霍布斯国家论的另一个新的侧面。

① 同上,p.367.二八六页。

汉译本为:“除了通过明文的约定以及正式的承诺和契约,确实地加入一个国家之外,没有别的方式可以使任何人成为那个国家的臣民或成员。我所认为的关于政治社会的起源,以及使任何人成为任何国家的一个成员的同意,就是如此。”——译注

② 同上,p.343.二五八页。

汉译本为:“世俗社会的维持在于司法,然而司法的维持则在于国家的主权者所持有的生杀大权,以及程度轻重的赏罚措施。如果主权者之外还有人能颁赐比生命更高的奖赏,能施加比死亡更重的惩罚,那这个国家就不可能立足。”——译注

③ 同上,p.373.二九五页。

汉译本为:“‘Commonwealth’一字,我在本文前后一贯的意思应当被理解为并非指民主制或任何政府形式而言,而只是指任何独立的社会。拉丁人以‘civitas’一字来指明这种社会,在我们的语言中同这字最相当的,是‘Commonwealth’一字。它最确切地表达人们的那样一种社会,而英语的‘Community’(共同体)或‘city’(城市)都不恰当。因为在一个政府之下可以附属各种共同体,而城市,对我们来说,具有与‘Commonwealth’完全不同的概念。因此为了避免意义含糊,我请求读者允许我用‘Commonwealth’来表达。”——译注

4. “国家=市民社会”的历史相对性

霍布斯视“自然状态”为“战争状态”的理论,其实质就是亚里士多德批判,这一点已经很清楚了。不过,还有一点也很重要,那就是代表着同时代的历史观和世界观的“自然状态”论,对18世纪的思想有着极大的影响。

1640年出版的《法之原理》对“人类自然地处于战争状态”这一命题是这样解释的:“敌意和战争状态就是破坏自然本身的状态。人,是要相互杀戮的。根据生存至今的原始民族(savage nations)的经验,也根据我们的祖先,或者古代德意志原住民以及其他的、如今已经形成国家(now civil countries)的诸国历史,这些国家曾经人口稀少、短寿,人们通常无法享受到可以通过和平以及与社会结合(society)而创造、获得的舒适的高品质的生活。这种情况我们早已熟稔于心。”^①

在接下来的1642年出版的《市民论》中,对“自然状态”做了如下定义:“处于国家社会之外(extra societatem civilem)的人们的状态(这种状态可以称之为‘自然状态’)只能是每个人对每个人的战争(bellum omnium contra omnes),在战争当中,任何人都有对任何物的权力。”^②具体而言:“当今,这样的实例,在今天的美洲那里可以看到。其他各民族目前尽管确实达到了文明(civiles)和繁荣,然而在古代,人口稀少,人们野蛮、短命、贫穷、丑陋。由和平、社会结合而获得的日常生活的安适和品质,对他们而言都遥不可及。”^③

1651年出版的《利维坦》,在对应段落则是如此论述的:“也许有人认为以往绝对不会存在这种战争时代和战争状态。我也认为全世界范围内,这绝非普遍状态。然而时至今日,这种状态在许多地方却屡见不鲜。说白了,在美洲不少地方的野蛮人(savage people)中根本不存在统治(依据自然情欲维系的小家族统治除外),至今仍按照前文所述的残忍的方式生活。总之,在没有让人

① 霍布斯[1994],p.80.

② 霍布斯[1983],p.81,二一页。

③ 同上,p.96,四五页。

畏惧的共同权利的地方,其生活方式(the manner of life)为何种状态,可从曾经生活在和平统治中的人们深陷常年内乱(a civil Warre)时的生活状态中找到答案。”^①

以上三部著作共通的地方是认为所谓“战争状态”就是“国家=市民社会”尚未成立之前的“自然状态”。具体实例之一举出了同时代的各种“未开化民族”。不过,从其他的例子上则可看出各自较大的差异。

《法之原理》列举出“我们的祖先和古代德意志原住民以及其他如今已形成国家(now civil countries)的诸国历史”。《市民论》中也列举了“古代其他各民族”,强调了“国家=市民社会”的成立经过了一个漫长的历史时期。而且,针对这种历史演变结果,“civil”这个形容词也具有了历史的色彩。它已经不是单纯表示“国家(Civitas)”的形容词。将前面引用过的有关“我们祖先”的论述含义展开就能看出,它意指“人口众多、长寿,享受到通过由和平、社会结合而获得的日常生活的安适和品质、获得的舒适的高品质的生活”这样一种状态。从《法之原理》中引用的“civil”,我姑且把它翻译成“形成国家的”,而本田裕志在其《市民论》的译本中,把这个地方的“ciuiles”翻译成了“文明化的”。的确,这个形容词带有这层意思,这么翻译也无伤大雅。

与此相对,《利维坦》对“战争时代”的实际存在用了一句“全世界范围内,这绝非普遍状态”表示了保留的态度,“战争状态”的具体实例也仅限于“美洲未开化民族”和“深陷内乱时的人们”。也就是说,“自然状态=战争状态”从欧洲过去的历史转移到了美洲这个同一时代不同空间的异邦。同时,在欧洲内部,则限定在“内乱=国家内部的战争(civil war)”这种例外状况当中。在此,“civil”这

^① 霍布斯[1996],p.89.①.二一二页。

汉译本为:“也许有人从未存在过这种时代和这种战争状态,我也相信这种状况不会在整个世界普遍出现,但现在有许多地方的人就是这样生活着的。在美洲,有许多地方的野蛮人、民族除了小家族以外,没有其他政府。而小家族中的协调又完全取决于自然需求,于是直到今天他们还生活在我在上面所说的野蛮残忍的那种状态中。无论如何,我们可以从原先生活在一个和平政府之下的人们往往会在一次内战中堕落到什么样的生活方式,这种活生生的事例中看出,在没有共同权力的地方,会存在什么样的生活方式。”——译注

个形容词已不特指文明状态，而令人啼笑皆非地与“战争”结合起来。另一方面，书中也明确指出，美洲原住民与“和平统治之下”的欧洲各国人民的区别在于“生活方式”的不同。

注视美洲

被《利维坦》如此这般从“我们的”过去历史转移到不同空间异邦的“自然状态”，进入洛克 1690 年出版的《统治二论》中后被再次历史化。如本章第二节所述，正是胡克尝试比较“国家=市民社会未诞生的时代”与“国家=市民社会存在的现代”启发了洛克。

洛克是这样评价胡克的：“对于那种‘不存在自然状态中的人’的论点，我首先用圣明的胡克权威予以抗击。胡克在《教会政治论》第一卷第十章中作过这样的阐述。”^①紧接着，洛克还引用了下面这段胡克的文字：“我们单凭自己无法充分获得我们本性上要求的生活，即无法获得充分的、符合人类尊严的生活必需品。所以，当孤立生活时，我们无法弥补在我们当中产生的缺欠和不完善。因此，我们在本性上就被引向与他人交往和寻求共同关系。这就是最初人们相互联合从而形成政治社会（Politic Societies）的动因。”^②

但是，与其简单地说法洛克的“自然状态”被历史化，倒不如说他把历史与世界、时间、空间叠合起来。首先，他是这样定义“自然状态”的：“那是一种完全自由的状态。每一个人都毋需求得他人的允许或依附于他人的意志，在自然律的支配下规范自己的行为，按照自己的判断来处置自己的财产和身体。/这也是一种平等的状

^① 洛克[1967]，p.295.一九九页。

汉译本为：“对于那些认为人类从未处在自然状态中的人们，我首先要引证明智的胡克尔在《宗教政治》第一卷第十节中所说的话：‘上述的法则’——即自然法——‘对于人类来说，甚至在他们以若干个人的面目出现时，也是有绝对约束力的……’”——译注

^② 胡克[1989]，p.87.

汉译本为：“但是既然我们不能单独由自己充分供应我们天性所要求的生活、即适于人的尊严的生活所必需的物资，因而为了弥补我们在单独生活时必然产生的缺点和缺陷，我们自然地想要去和他人群居并营共同生活，这是人们最初联合起来成为政治社会的原因。”——译注

态。在这里,人人拥有相同的权力和统治权,无人例外。”^①话虽这么说,他举出的例子却是“不知何为地界的,至今仍作为公共土地租借人的未开化印第安人(the wild Indian)。”^②而且他认为,“如上所述,最初,全世界都处于和美洲一样的状态。”^③

也就是说,美洲“未开化印第安人”尽管生活在同一时代,却在世界史中被看成属于过去的存在。“今天的美洲”就是“亚洲和欧洲早期的最好样本。与国土相对的住民稀少。由于人力和财力的缺乏,人们不会有增加土地占有的欲望,也就不会为了扩大土地范围而起纷争。”^④

仅从这一段话,似乎洛克对“至今仍作为公共土地租借人的未开化印第安人……不会有增加土地占有的欲望,也就不会为了扩大土地范围而起纷争”给出了肯定评价。然而事实并非如此,他接下来写道:“上帝将世界作为共同财产赐予人类。不过,上帝在赐予时,希望世界变成有益于人类的财产,人们能够从中获得最大限度的生活便利。因此,不可想象上帝的意图是要让世界永远公有并处于未开拓利用的状态。”^⑤

洛克的判断根据来自农业生产效率。他写道:“劳动的财产权可胜过土地公有……之所以这么说,是因为各种物品蕴含的价值差异均产生自劳动,除此无他。最好的证明莫过于美洲各民族提供的实例。尽管他们拥有肥沃丰饶的土地,但却一样没有使其生

① 胡克[1989],p.287.一九一页。

汉译本为:“那是一种完备无缺的自由状态,他们在自然法的范围内,按照他们认为合适的办法,决定他们的行动和处理他们的财产和人身,而毋需得到任何人的许可或听命于任何人的意志。这也是一种平等的状态,在这种状态中,一切权力和管辖权都是相互的,没有一个人享有多于别人的权力。”——译注

② 同上,p.305.二二二页。

③ 同上,p.319.二二八页。

④ 同上,p.357.二七五页。

汉译本为:“我们看到美洲——它仍然是亚洲和欧洲原始时代的一种模型,那里地广人稀,人力和财力的缺乏使人们产生不出扩大土地占有的念头,也不致为了扩大土地范围而引起斗争。”——译注

⑤ 同上,p.309.二一六页。

汉译本为:“上帝将世界给予人类所共有;但是,既然他将它给予人类是为了他们的利益,为了使他们尽可能从它获得生活的最大便利,就不能假设上帝的意图是要使世界永远归公共所有而不加以耕植。”——译注

活变得舒适。他们从毫不吝啬的自然那里获得了丰饶的资源，这就是不逊色于其他任何国度的肥沃土地，能够生产出食物、衣服和使其生活变得舒适的产品。但由于他们没有通过劳动予以改善，所以他们拥有的生活便利尚不到我们的百分之一。在那里，即便是拥有广袤丰饶领地的王者，吃的是单调的食品，住的是破败的房屋，穿的是粗糙的衣服，还不如英格兰按日付酬的粗工。”^①

也就是说，洛克的“自然状态”尽管是“完全自由和平等的状态”，但却是不谙“上帝意图”的“贫困”状态。与此相反，在“相对于国土面积，人口众多，人力资源丰富和货币充盈，人们为扩张土地的拥有，为寻求更宽广的土地而争斗”的地方，“国家=市民社会”就有存在的必要了。“争斗”和“犯罪”促使“国家=市民社会”成立。洛克对此做出如下说明：“结合成一个团体的许多人，建立具有裁决人们争端、处罚罪犯的、共同而坚固的法律权威和法庭。能够诉诸法律和法庭的人们自然属于国家=市民社会(civil society)。反之，生活中没有法律权威和法庭可申述的人们，还处于自然状态之中。”^②

如此看来，显然“洛克所提倡的”“市民社会”不是一个什么“由自由平等的个体所构建的近代社会”^③。洛克的“国家=市民社会”是以以下内容为目的设定的，即：从历史上看，土地所有者们“享受自己的所有权，以及与不属于共同体的人们相比较，享受更大的保

① 胡克[1989]，pp.314—315.二二二页。

汉译本为：“劳动的财产权应该能够胜过土地的公有状态，这个说法在未经研讨之前也许会显得奇怪，其实不然。因为正是劳动使一切东西具有不同的价值。……关于这一点，没有比美洲几个部落的情况更能作为明显的例证。这些部落土地富足而生活上的一切享受却是贫困的。自然对他们也同对任何其他民族一样，充分提供了丰富的物资——那就是能生产丰富的供衣食享用之需的东西的肥沃土地——但是由于不用劳动去进行改进，他们没有我们所享受的需用品的百分之一。在那里，一个拥有广大肥沃土地的统治者，在衣食住方面还不如英国的一个粗工。”——译注

② 同上，p.342.二五七页。

汉译本为：“凡结合成为一个团体的许多人，具有共同制定的法律，以及可以向其申诉的、有权判决他们之间的纠纷和处罚罪犯的司法机关，他们彼此都处在市民社会中，但是那些不具有这种共同申诉——我是指人世而言——的人们，还是处在自然状态中……”——译注

③ 《广辞苑》第二版。

障和安全”^①。同时,对于尚不知“圈地运动”的同时代“未开化”社会,提示了一个概念,炫耀欧洲各国法律制度的优越性以及经济的富足。洛克 1673—1675 年任通商殖民委员会主委^②,是王室殖民机构设立的实际推动者。显然他是在联想同时代的北美殖民地时做出以下论述的:“于是我们就明白了这个道理:征服或开垦土地与土地的所有权是结合在一起的。前者赋予后者产权的依据,所以上帝通过命令人征服土地,授予土地独占的权威。”^③

就这样,在 17 世纪,亚里士多德式词汇“civil society”的寓意中,融入了与“未开化民族”形成对照的、近代欧洲各国国民的“生活方式”之含义。这不仅意味着“凭借共同权利而实施统治”,而且还意味着形成“人口众多、长寿,享受到通过和平以及与社会相结合而能创造出和获得的、具有生活的舒适和高品质的”社会,或是“人口众多,人的资源丰富和货币充盈,人们为扩张拥有的土地,为了寻求更宽广的土地而争斗”的社会。17 世纪交给 18 世纪的就是这样一把对比的尺子,它在世界历史的进程中丈量出“savage”与“civil”所蕴涵的“生活方式”之不同。

① 胡克[1989],p.349.二六六页。

② 维基百科中为:“贸易与种植园事务委员会的秘书。他时任沙夫堡伯里伯爵的助手和私人医生,伯爵任英国大法官时,洛克也随之参与各种政治活动。提供伯爵有关国际贸易和经济上的意见。”——译注

③ 胡克[1989],pp.310.二一七页。

汉译本为:“因此,开拓或耕种土地是同占有土地结合在一起的。前者给予后者以产权的根据。所以上帝命令人开拓土地,从而给人在这范围内将土地拨归私用的权力。”——译注

第二章 “市民社会”和“文明社会”——卢梭、弗格森、斯密

1. 卢梭的“市民社会”与“文明人”

可以断言,18世纪思想家的代表之一的让·雅克·卢梭^①使用的“civil”这个形容词,仍然秉承着传统的政治学中的含义。法语的“société civil”是在1568年作为亚里士多德《政治学》中的“国家共同体”的译词开始使用的^②。卢梭1755年出版的《论人类不平等的起源》^③作如下论述时使用了该词:“把一块土地圈起来,并想到说‘这是我的’,同时找到一些头脑简单的人去相信他,这样做的第一人就是国家=市民社会(la société civil)的真正奠基者。”^④

不过,卢梭此时意识中的恐怕是洛克的国家概念。因为生命和人身的保障是霍布斯社会契约论的核心论点,以此相对,洛克最核心的论点是土地所有权的保障。且确认下《统治二论》的解说:“如果政治社会(Political Society)本身没有权力在其体系中保障所

① Jean-Jacques Rousseau(1712—1778),瑞士裔的法国思想家、哲学家、作家、政治理论家和作曲家。18世纪法国大革命的思想先驱,法国启蒙运动最单越的代表人物之一。——译注。

② 科拉[1997],p.20.

③ 原著名“Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes”,1775年出版。——译注

④ 卢梭[1964a],p.164.八五页。

汉译本为:“谁第一个把一块土地圈起来,并想到说这是我的,并且找到一些足够单纯的人去相信他,谁就是文明社会的真正奠基人。”——译注。

有权(Property),从而可以惩治社会中任何人的犯罪行为的话,恐怕其存在和维系都不可能。因此,政治社会的存在只能有赖于全体成员放弃‘自行实施自然法’的自然权力,他们可以向社会所建立的法律请求保护而不被排斥,把与此相关的所有事项都交由共同体处理。”^①

洛克的“政治社会”把保障所有权和惩治对所有权的侵害作为最大要务。被卢梭称为“la société civile”的,就是这样的国家。不过,卢梭的“civil”则带有与“la société civile”不同的含义。因为可以与“civilisé”或“policé”相互置换。

卢梭一边以洛克的“自然状态”论为前提追溯历史,一边将“自然状态”设定为人类历史的起点,设想那时有着跟一般动物一样孤立生活的“未开化人”：“或因为调查不充分,或存在着仅由外观确认的若干差异,抑或没有掌握语言,这些近似于人的各种动物虽然在旅行者看来是野兽,其实可能是真正的未开化人(l’homme Sauvage)。这些自古以来就散居在森林的人种,他们的潜能没有获得任何发展或完善的机会,至今依然停留在自然的原始状态(l’état primitive de Nature)中。”^②

因此,这种从“自然的原始状态”向“国家=市民社会”成立的过渡是一个极其漫长的历史变化过程。“被忘却而迷失的、注定将人类从自然状态(l’état Naturel)引导向国家=市民状态(l’état Civil)道路,如果能被发现并被追溯……那么只要是细心的读者,谁都会惊叹这自然与国家=市民社会之间横亘着的巨大空间……未开化人(l’homme Sauvage)与文明人(l’homme policé)在内心与

① 洛克[1967],p.342.二五七页。

汉译本为：“但是,政治社会本身如果不具有保护所有物的权力,从而可以处罚这个社会一切人的犯罪行为,就不能称其为政治社会,也不能继续存在;真正的和唯一的政治社会是,在这个社会中,每一成员都放弃了这一自然权力,把所有不排斥他可以向社会所建立的法律请求保护的项都交由社会处理。”——译注

② 卢梭[1964a],p.208.一六〇页。

汉译本为：“他们(指旅行家们)可能不详加考察,只是根据它们在外形上与人类有些微的差距,或者仅仅是因为他们不会说话,就断言这些动物是野兽,而不是真正的野蛮人。事实上,真正的野蛮人因为自古代就散居在森林中,所以没有机会发展任何的潜能,没有得到任何程度的完善,仍然处于自然状态中。”——译注

性格上完全不同。甚至一方的无上的幸福,在另一方则是绝望。”^①

接下来,卢梭进一步描述“我们业已明晓的绝大部分未开化民族(Peuples Sauvages)到达的状态”：“人之能力的这一发展阶段恰好位于原始状态(l'état primitif)的悠闲与满足无拘束的自尊心所需要的活动中间。也一定是最幸福,最持久的时期。反复思忖就能明白:这是不容易爆发革命的、对人类来说是最佳的状态。此外还能发现,除非发生不幸的偶然,人们为了共同的利益,绝不会离开这种状态。我们发现的所有未开化人(Les Sauvage)几乎全都处于这一状态中。从他们的实例可以推论,人类被造就出来就是为了永久停留在那种状态中的。那种状态是人类真正的青春期,接下来的任何进步,只能证明表面上个体的趋向完善,实际上是趋向衰老。”^②

这里,“未开化人”被放到“文明人”的对立面,卢梭对二者反复进行比较。有一个地方,相同对比巧妙地显示了微小的概念差:“以上,要而言之,即便不能说是对人生的,至少是对所有文明人(tout homme Civilise)心中隐秘愿望的精神描写。不妨不带偏见地将国家=市民社会中的人(l'état de l'homme Civil)的状态与未开化人(l'homme Sauvage)的状态相比较。并且,如果可能,最好研究一下国家=市民社会中的人,除了他的邪恶、欲望、悲惨,是如何打

^① 同上,pp.191—192,一二七—一二八页。

汉译本为:“那些曾经引领人们从自然状态走向文明状态的道路已经被人们遗忘,如果细心的读者能够发现并追溯这些道路,……那么你一定惊讶地发现这两种状态之间的距离是如此遥远。……野蛮人与文明人在内心和爱好上如这样的不同,以至于构成一方至高幸福的事物反而会使得另一方陷于绝望。”——译注

^② 卢梭[1964a],p.171.九五—九六页。

汉译本为:“人类能力发展的这一阶段却是介于原始状态的悠闲自在和我们的自尊心随意发作之间的黄金时期,也一定是最为幸福和最持久的时期。对这一点越是进行深思,我们就越是认识到这种状态是最不可能发生变革的,也是最适合人类的状态;人们脱离这种状态只能是一些不幸的偶然事件的结果,为了人类的共同利益,这些偶然事件最好从来没有发生过。我们所发现的野蛮人,几乎都处于人类发展的这个时点。从他们的例子中,我们似乎可以证实:人类生来就是要一直停留在那里的,并且这种状态是人类真正的青春;后来的一切进步表面上是个人的完善,但事实上却使得人类堕落。”——译注

开通向痛苦和死亡的大门的。”^①

这些对比中，有“自然状态(l'état naturel)”与“未开化人(l'homme Sauvage)”的对比，也有“国家=市民社会状态(l'état civil)”与“国家=市民社会中的人(l'état de l'homme Civil)”的状态、“文明人(l'homme policé)”/“文明人(l'homme civilisé)”等的对比。显然，这里的“civil”，是作为与“policé”、“civilisé”基本相等的形容词来使用的。

这当中，“policé”，是源自希腊语“πόλις”的动词“policer”的过去分词。该词在孟德斯鸠^②的《论法的精神》(1748年)中已经使用过。只是，在孟德斯鸠那里，它的意思不仅仅停留在“国家形成”上。它与“未开化”、“野蛮”作对比时，还含有“经济生活方式”之意。孟德斯鸠对后者做了如下说明：“在未开化民族(Les peuples sauvages)与野蛮民族(Les peuples barbares)之间存在着这样的区别：前者是分散的小国民，因为某些特殊原因未能联合。后者通常是能够团结起来的小国民。前者通常是狩猎民族，后者是游牧民族。”^③

与之相比，则是“国家形成=文明化的民族(Les peuples policés)”。“非洲大陆沿岸的民族大多都是未开化和野蛮的。……他们没有工业，没有技术。他们有着应有尽有的贵重金属，直接从大自然的怀中获取。因此，所有文明化民族(tous les peuples

^① 同上，p.203.一五〇页。

汉译本为：“(因此，人类历史在经历了长期的兴盛之后，在吞没了大量财富、使太多的人悲伤之后，我的英雄终将扼杀一切，直到他成为宇宙中唯一的主人。)这就是人类道德的缩影，即使不是人类一生的缩影，至少也是每一个文明人心中的隐秘野心的缩影。请不带成见地将文明人与野蛮人的状态进行比较，如果可能，请研究一下文明人除了他的邪恶、他的需要和他的不幸外，如何为痛苦和死亡敞开了大门。”——译注

^② Charles louis de Secondat, Baron de la Bréde et de Montesquieu(1689—1755)，法国启蒙思想家，社会学家，是西方国家学说和法学理论的奠基人。——译注

^③ 孟德斯鸠[1951]，p.537.中一二四—一二五页。

汉译本为：“野蛮民族和半野蛮民族二者之间有这样一种区别。前者是分散的小民族，因为某些特殊的原因，不能联合起来；后者通常是些能够联合起来的小民族。野蛮人一般是猎人；半野蛮人是牧人。”——译注

policés)都能使他们把毫无价值的东西当宝贝,在与他们进行的交易中占取便宜,由此获取超高的回报。”^①由此可见,孟德斯鸠所说的“文明化民族”,不仅指国家形成,还指拥有工业和技术,并“使用概念化货币”^②的商品经济。可以这么认为:卢梭的“policé”也差不多是这个意思。

还有一个“civilisé”,是从“civil”派生出来的动词“civiliser”的过去分词。该动词卢梭是这样使用的:“随着收获,可以看到奴隶制与贫困开始萌芽成长。冶金和农业是由发明催生了重大变革的两项技术。使人文明的同时让人堕落的(qui ont civilisé les homes, et perdu le Genre-humain),在诗人看来,是金和银,在哲学家看来,是铁和小麦。”^③

“文明化”与“现代”

那么,何谓“使人文明”?在卢梭看来,就是“冶金和农业”带来的“社会和法律”和“奴隶制”的固定化。“社会和法律是这样起源的,或者是应当这样起源的:它们给弱者加上新的枷锁,给富者添

① 同上,pp.602—603.中二二六页。

汉译本为:“非洲沿岸的民族,多半是野蛮或半野蛮的民族。我想,这主要是因为可居住的各小国都几乎被无法居住的地域隔开的缘故。他们没有工业,也没有工艺;他们有丰富的贵金属,直接就可从大自然手中拿到。因此,所有文明的民族都能够和他们贸易而占到便宜;能够使他们把毫无价值的东西当宝贝,而从他们取得极高的代价。”——译注

② 孟德斯鸠[1951],p.653.中三〇二页。

对“概念化货币”,原著者解释为:在某一意义上指的是“约定的货币”、“拟制货币”。“概念化货币”的含义在孟德斯鸠著作的汉译本中译为“想象的货币”:“货币有真实的货币和想象的货币。文明的民族差不多全都使用想象的货币,这只是因为他们已经把真实的货币变成了想象的货币。首先,他们的真实货币是某种金属,具有一定分量与一定成色。但是不久,由于不诚实或由于材料的缺乏,人们把每一货币的金属减去一部分而仍然使用同一名目(单位)。”(《论法的精神》,商务印书馆1963年版,下册,p79。)——译注

③ 卢梭[1964a],p.171.九六一九七页。

汉译本为:“……广阔的森林就变成了需要人们用汗水灌溉的生机勃勃的田野。不久,人们就会看到奴役和痛苦就会随着农作物一同萌芽和滋长。正是冶金术和农业这两种技术的发明,引发了这个重大变革。对于诗人来说,这两种技术是金和银,但是对于哲学家来说,它们却是铁和农作物。是它们首先使人开化,并最终毁灭了人类。”——译注

加新的权势。它们彻底剥夺天赋自由,让保护私有财产和不平等的法律永久固定下来,并通过巧取豪夺将其转化为不可取消的权利。从此,为了若干野心家的利益,人类被迫陷入劳苦、奴役和贫困。”^①他进一步从“仅凭既成法律就被容忍的人为的不平等”中去探寻“政治社会(sociétés politiques)的设立以及弊害”^②。按照这样的判断,“civilisé”与“policé”一样,也是“法治国家”设立的状态。因此,“l’homme civilisé”与“l’homme Civil”同义,“文明人”也就是“国家=市民社会中的人”。

另一方面,卢梭如此论述道:“特别值得注意的是,多少年以来,欧洲人一直在煞费苦心地想将世界各地的未开化人引入到欧洲生活方式中间去,但他们至今尚未在一个未开化人身上获得成功,即使在基督教的帮助下也枉然。……未开化人对采用我们的习俗、过我们的生活抱有难以遏制的厌恶,这种嫌恶无法用任何方式抑制。”^③

这种情况下,同时代“欧洲人”与“未开化人”的区别,是按“生活方式”、“习俗”、“生活资料”来解释的。所以在卢梭看来,“civilisé”也好,“policé”也罢,都是含义基本相同的词汇,意指人们从“未开化”状态向以“冶金和农业”为基础的“生活方式”转换以及“政治社会”确立的状态。作为意指这种历史过程的过去分词,这些词汇显然可用译词“文明化的”来对应。

因此,虽然“政治社会”早已在古代地中海沿岸确立,但从“生活方式”、“习俗”、“生活资料”等方面来考察,古代“国家=市民社会中的人”与现代的有所不同。实际上,卢梭在1762年出版的《社

① 同上,pp.178.一〇六页。

汉译本为:“社会和法律就是这样或者应当是这样起源的。它们为弱者戴上新的桎梏,赋予富人以新的力量。它们不可挽回地摧毁了天赋的自由,把维护财产权和不平等的法律永远确定下来,并将巧取豪夺转化为不可取消的权利。从此以后,为了少数野心家的利益,人类被迫陷入了劳苦、奴役与贫穷。”——译注

② 卢梭[1964a],pp.193—194.三十一—三二页。

③ 同上,p.220.一八二—一八三页。

汉译本为:“这是一件极其值得注意的事:许多年来,欧洲人一直在煞费苦心地引导世界各地的野蛮人转化他们的生活方式,但是他们却至今连一个野蛮人也没有说服,即使是在基督教的帮助下。……他们对采取我们的道德准则和我们的生活方式具有根深蒂固的反感,没有什么东西能够征服这种反感。”——译注

会契约论》中做了如下论述：“什么?! 无奴隶的帮助，自由就无法维持？此话或许言之有理。两个极端相接。凡自然中不存在的事物都会伴随不便。国家=市民社会(société civile)尤其如此。这里存在不幸的状况，即不牺牲他人自由就难保全自己的自由。市民为了获得完全的自由，奴隶就必须完全地做奴隶。斯巴达的情况就是如此。诸位，你们作为近代市民根本没有奴隶，然而你们自己就是奴隶。”^①

就这样，卢梭那里，“société civile”这一用语，遵从亚里士多德式的或者洛克式的遣词法，作为可以与“政治社会”相置换的概念继续被使用。不过同时产生了两种视角：一种是将古代各民族与现代各民族从时间上加以区别的视角，另一种是将“未开化人”与“形成国家的=文明化的人”从空间上加以对比的视角。正如孟德斯鸠将“文明化的”一词用于“各民族”的分类时一样，卢梭尽管只将其作为区分“人”的形容词来使用，但从这个起点催生“文明化的社会”之概念，用其指代欧洲“社会”的存在方式，只差一步之遥了。

2. 弗格森的“市民社会”概念

自卢梭以后，在英国，再次将“civil society”这个英语单词普及的，是亚当·弗格森^②的《市民社会史论》(1767年)。不过，令人不解的是，书名中的“civil society”，作者并没给出一个完整的解释。从第一章“论人性的一般特征”开始，到第六章的“论腐败与政治奴隶”为止，构成该书主题的，倒是“进步”和“文明”的含义。

^① 卢梭[1964b], p.431.一三五页。

汉译本为：“什么！难道自由唯有依靠奴役(指古希腊的奴隶制——译注)才能维持吗？也许是的。是两个极端相互接触了。凡是自然界中根本不存在的事物都会有其不便，而文明社会比起其他一切来就更加如此。的确是有这种不幸的情况，在这种情况下，人们不以别人的自由为代价便不能保持自己的自由，而且若不是奴隶极端地做奴隶，市民便不能完全自由。斯巴达的情况就是如此。至于你们这些近代的人民，你们是根本没有奴隶的，然而你们自己就是奴隶；你们以你们自己的自由偿付了他们的自由。”——译注

^② Adam Ferguson (1723—1816)，苏格兰启蒙运动的核心人物之一。其著作“An Essay on the History of Civil Society”在我国译作《文明社会史论》(辽宁教育出版社1999年10月)。但也有争议，认为应该译作《市民社会史论》。——译注

该书由以下文字开头：“自然的生产往往渐进而成。植物生长始于新芽，动物成长始于幼小。……对人类而言，相比其他任何动物，这种进步持续的深广难以比拟。不仅从婴幼儿阶段进入成人阶段，种群自身也从粗野状态进步到文明(civilization)。由此人们想象人类是从这类自然状态开始进发的。关于人类存在最初阶段的状况有着众说纷纭的推测和见解。”^①

正如“想象”或“推测”等词汇中所透露的，弗格森的意图在于批判社会契约论的架构，提出取而代之的历史观。批判对象是卢梭和霍布斯。“那些试图揭示人的性格中的本来品质，指出自然与技术之间界限的作者中，有一部分人将最初状态中的人描述成这样一种动物：他们仅有动物的感觉，没有发挥他们优于野兽的各种能力，既没有形成政治联盟，也没有表达情感的手段，甚至本来应该通过声音和动作来表达的理解力和激情都没有。另一部分作者把自然状态看成是由谋求统治和利益的竞争而引发的、不曾间断的战争。”^②

很显然，这是对卢梭原始人孤立说和霍布斯的战争状态论的批判。弗格森宣布道：“必须作这样的理解：人类是群居动物，时至今日依然如此。”^③他论述说：“就人而言，可以这么认为：社会与个

① 弗格森[1966], p.1.

汉译本为：“自然产物的形成往往是个渐进的过程。植物的生长始于幼芽，动物的成长始于幼畜。……就人类而言，这种发展比任何其他动物的发展都强，可以持续到更高的水平。不仅个人要从幼婴阶段进入成人阶段，而且整个人类也要从野蛮阶段进入文明阶段。因此有人假象人类是从蒙昧状态中脱颖而出的；因此对于人类在原始阶段究竟是什么样的，人们有种种推测，众说不一。”——译注

② 同上, p.2.

汉译本为：“在那些试图分辨出人类性格中本来的品质，并试图指出自然与艺术之间的界限的作家中，有一些作家已经描述了人类的初始状态：他们只有动物的感觉，而没有发挥使他们优于野兽的能力，没有形成任何政治联盟、没有任何解释情感的方法，甚至也没有他们的声音和手势最适于表达的理解力和激情。另一些作家笔下的蒙昧状态，则是处于连绵不断的战争之中，这些战火是由于争夺领地和利益冲突而点燃的。”——译注

③ 同上, p.4.

汉译本为：“我们应从群体中去看人类，因为他们总是生活在群体中。”——译注

人同样古老,言语的使用与手脚的使用同样普遍。”^①在他看来,“社会(society)”就是人类存在的本质形式。

此外,弗格森还将“共同体”作为“社会”的同义语使用。“人天生是共同体(a community)成员。从这一点来考虑,就无法认为个人能靠自己的力量存在。个人的幸福、自由与社会的利益发生冲突时,他必须放弃幸福与自由。他不过是整体的一部分。”^②那么,与这样的“社会”或者“共同体”区别开来的“市民社会”究竟是什么?“市民社会的历史”究竟是什么?

在《市民社会史论》中,“市民社会”一语首次出现是在以下段落中:“人在各种被限定和被规定的条件下享有幸福。并且,作为一个个体,或者作为市民社会(civil society)的成员,为了获得天性所赋的权益,必须走一条与众不同的道路。”^③这里,“市民社会”一语是在没有任何说明的情况下突兀地出现的。而且,在上述引文之后紧接着的段落中,它与“自我人格和财产权的关系”^④联系起来,弗格森举了“触犯正义之戒律的诱惑”^⑤等例,然后论述道:“在这种情形下,倘若不用市民社会的法律加以限制,那些‘拥有私利私欲的人’就可能诉诸暴力,干出卑鄙的事来。”^⑥

接下来是以下文字:“没有各国家间的竞争和战争,市民社会很可能连存在的目的或形式都找不到。人类或许不需要形式上的

① 同上,p.6.

汉译本为:“对人类而言,社会似乎显得和个人一样古老,语言的使用和手足的使用一样普遍。”——译注

② 弗格森[1966],p.57.

汉译本为:“人天生是社会的一员。从这一点考虑,个人似乎不是为自己而生。当他的幸福和自由与社会利益相矛盾时,他必须放弃个人幸福和自由。他只是整体的一部分……”——译注

③ 同上,p.11.

汉译本为:“而且,在特定的情况下,他会享受到幸福。不管是作为独立的个人或是文明社会的一员,为了获得天性所赋予的种种优势,他必须走一条与众不同的发展道路。”——译注

④ 汉译本为:“他从中知道了他个人和他的财产之间存在着某种联系。”——译注

⑤ 汉译本为:“发现了冒天下之大不韪的诱惑。”——译注

⑥ 弗格森[1966],p.12.

汉译本为:“如果他们受到文明社会法律的约束,受此影响他们就会诉诸暴力,干出卑鄙的事来。”——译注

合约都能进行贸易。但没有国民的同心协力,他们就不安全。公共防务的必要性催生了国家(state)诸多部门。人们的智慧才能,在国家武力的行使上找到更多用武之地。”^①

从以上语境判断,弗格森的“civil society”是传统政治学的词汇,也就是说,它显然意指“国家社会”。另外,在此使用的“state”一词,可以认为指的是作为具体执政机构的国家。

所以说,所谓“市民社会的历史”,就是“形成国家的各民族的历史”。实际上,占《市民社会史论》大部分篇幅的,是古希腊以来的政治史的叙述。这本书中,“市民社会的历史”一语首次出现,是在叙述进行到一半的地方。该部分把“自然条件和环境对各民族的政治独立和市民形成的影响”作为主题提示出来,认为,“若想弄清市民社会的历史(the history society),我们的注意力就应该放在这些实例上”^②。由此可见,《市民社会史论》是一本以孟德斯鸠《论法的精神》为基础框架,用历史叙述的手法进行重构的著作。

公共之善与个人利益

由于上述原因,弗格森的这本书通篇讲述着政治“教训”。“教养(cultivation)的目的不是去鼓励善良和宽容的情感,亦不赋予构成值得尊敬的品格要素,而是要去除对情绪的滥施,阻止最有力量、最敏锐的人在精神上被赤裸裸的欲望和难以遏制的暴力冲动左右。……与这些所有的长处一起,他(利库尔戈斯)还获得了国家=市民社会(civil society)应该学习的非常重要的教训:少数人学

① 同上,p.24.

汉译本为:“没有国家间的竞争,没有战争,文明社会本身就很难找到一个目标,或者说一种形式。人类也许不需要任何正式的公约就可以进行商贸往来,但是,如果全国不齐心协力,他们就不安全。公共防务的需求衍生了许多政府部门,仁人志士也在指挥国家军队时找到了自己的用武之地。”——译注

② 弗格森[1966],p.121.

汉译本为:“如果我们真的想探求文明社会史,我们的注意力必须主要集中在这些例子上。”——译注

习如何发号施令,多数人灌输了如何听从。”^①

亦有如下训诫:“所有自由国家(free state)都有必要不断区别军法的原则和民法的原则。而且,那些面对国家委任的领导者没有学会绝对服从的人,以及在讨论国家政治时提出主张,却没有学会在战场上用同样的胸怀放弃个人自由的人,必须补上国家=市民社会(civil society)的最重要的一课。”^②

由这些段落可以推测,弗格森思考的“国家=市民社会”的理想形态,是古希腊的市民武装共和制。“正是在处理国家=市民社会的事务(the affairs of civil society)的时候,人类才找到了释放最高尚情怀的对象,发挥出最佳的才能。只有与国家=市民社会的优势相结合,兵法方能臻致完美,军事资源和指挥军队必须把握的复杂动机方能被充分理解。最著名的战士也是市民。”^③

只在上述情形下,“国家=市民社会的秩序”才被解释成“自由人的秩序”。“我们对国家=市民社会的秩序(order in civil society)的观念经常出错。……墙里石头的良好秩序在于石头被放置在事先设置好的适当位置。如果挪动它们,整个建筑就一定会垮塌。处于社会之中的人的位置,则在于他们被配置到有能力做出合适行动的地方。前者是由无生命的、不会动弹的各部分组成的构造,

① 同上,p.94.

汉译本为:“如果说人类有能力完善自身言行举止,那么这些需要改善的东西是与生俱来的,这种完善的作用并不在于唤起人类的温情和慷慨大度,不在于赋予人类一些构成可敬品格的主要品质,而在于避免随意滥施情绪;使那种性情最佳、最强有力的人避免在思想上被野蛮的欲望和恣意的暴力所玩弄。……尽管他(利库尔戈斯)有这些优势,他还是可以从文明社会那里吸取到一条非常重要的经验教训:少数人领导,多数人服从。”——译注

② 弗格森[1966],p.148.

汉译本为:“每个自由国家都永远有必要区分军法和民法的规定。对于一个还没有学会在国家派给他一个军事领导人的情况下要绝对服从的人,还没有学会以他在国家政治商议中用以维护个人自由的那种崇高精神在战场上放弃个人自由的人,还得补上文明社会最重要的一课。”——译注

③ 同上,p.155.

汉译本为:“正是在处理文明社会事务时,人类发挥出了最佳才能,找到了寄托美好情感的目标。正是由于结合了文明社会的优势,兵法才臻致完美;人类才会彻底了解军队力量的源泉以及刺激他们行为的复杂动机。最著名的斗士也是市民。”——译注

后者则是由活着并处于动态的成员构成。当我们在社会中只是单纯地探寻没有变化的、静止稳定的秩序时，我们就忘记了自己能动的本性，找到的不是自由人的秩序(the order of freemen)，而是奴隶的秩序。”^①

不过，生活在光荣革命之后联合王国里的弗格森当然不是单纯的共和派人文主义者。因为他认识到对于“近代人”来说，“个人”和“国家”的关系已经与古代的不同。“对古希腊人和古罗马人而言，个人不值一文，公众(the public)至高无上。对近代人(the modern)来说，在欧洲各国绝大多数国民中，个人至高无上，公众不值一文。国家(state)不过是由各个部门组成的综合体而已。”^②

对于近代人来说，最重要的既不是服从军事领导的指挥，也不是为保卫国家而战，而是对“个人的利益”的追求。在认定这个事实的基础上，弗格森提出如下主张：“对于这些‘近代人’来说，他们所获得的安定环境，没有激发培育保护自己的法律和政治体系的热情，而是按照各人自身的需要，仅仅用在了实践个人发展和利益的各种技能上。让这些追求和成功成为可能的，是他们的政治制度。”^③

由此可见，弗格森主张的，不是复活武装共和制，而是个人在对自身利益追求的同时，提高“公共的”意识。“假如它是部分与整体的关系引导出来的必然结果，或者‘公共之善’对个人来说是主要目的，那么，个人的幸福即为国家=市民社会(civil society)的终极目标，这种认识也就同样真实无误。将每个成员纳入考虑，假如他们不幸，公共整体(public)无论从哪个意义上来说，都无法享

① 同上，pp.268—269.

② 弗格森[1966]，p.56.

③ 同上，p.56.

汉译本为：“他们(野蛮人)的后人，在更文明的时代，平息了在早先年代常见的民众动乱。但他们把自己获得的安宁不是用于营造一种他们赖以保护自己的法律和政府宪法的热忱，而是用于使每个人都要各自为自己去学会几种自我提高和谋划的技巧，这是他们的政治制度可以使他做到的事。”——译注

受善。”^①

不过，近代人以“个人利益”优先的认识，是通过哪些历史进程实现的？此外，如果近代人实际上是个人主义的，那么让“公共之善对个人来说是主要目的”究竟有无可能？

3. 弗格森的“有教养的社会”与“文明”

正如上一节所示，弗格森在其《市民社会史论》中，将“个人”与“公共整体”关系之不同，在“古希腊人和古罗马人”与“近代人”之间进行了历史性的区别。不过，对他来说，还有别的区别存在，那就是“未开化”与“有教养的”之间的空间差异。

根据弗格森的观点，“从美洲的一端到另一端，从堪察加半岛向西到奥比河，从北海到中国、印度、波斯边境，从里海到红海，再从红海到非洲大陆的西海岸，在所有的地方我们都会碰到被称为‘野蛮’或者‘未开化’的各民族。地理位置、气候、土壤迥异的地球上广大的区域里，各地居民的生活方式(manner)由于太阳照射的差异，加之食物和生活习性(manner of life)的不同，产生了多样性。”^②这种“未开化/野蛮”的概念依据的是《论法的精神》。弗格森也与孟德斯鸠一样，把“主要以狩猎、打鱼或者依靠土壤中自然生长的物产而维持生计的各民族”称为“未开化人(the savage)”，将“自己拥有成群家畜，饲料来源依赖牧草，了解贫富差别的各民族”

^① 同上，p.58.

汉译本为：“如果这也是从部分与整体的关系出发的，如果公共利益是个人的主要目标，那么个人幸福是文明社会的伟大目标同样也是正确的；因为，如果我们逐个地考虑，社会成员是不快乐的，那么公众还有什么快乐可言呢？”——译注

^② 弗格森[1966]，p.81.

汉译本为：“从美洲的一端到另一端，从堪察加半岛往西直到奥比河，从北海一直到中国、印度和波斯的边界，从里海到红海，跨越大陆架直到非洲西海岸，我们几乎可以毫无例外地寻找到人们称之为未开化或野蛮的民族。这一大片有着各种各样的环境、气候和土壤的土地应该会展示出在这片土地上生活的居民由于太阳照射的不同，以及饮食和生活习惯的不同所造成的千姿百态的生活方式。”——译注

称为“野蛮人(the barbarian)”^①。

在此基础上,弗格森与卢梭一样,将“市民状态(the condition of the citizen)与未开化人状态”^②做了比较。他的意图是据此反驳卢梭的“文明人”批判。不过在此时,他拿来与“未开化人”比较的,是“有教养的市民”。譬如:“伴随财富积累的人口增长是有限度的。‘生活必需品’是一个模糊而相对的表述。同一词语,在未开化人(the savage)和有教养的市民(the polished citizen)那里,内涵迥异。”^③

在论述奢侈^④在“有教养的市民(the polished citizen)”的社会中会成为普遍现象时,弗格森说:“在这种情况下去探讨道德与非道德的区别,或以日用品以及身穿皮衣——或许在他之前未开化人亦是身披毛皮——等为由来指其为有教养的市民之弱点,是没有意义的。”^⑤

这里的“有教养的市民(the polished citizen)”的说法大概译自卢梭的“文明人(l'homme policé)”。此外,“有教养的商业市民(the

① 同上,p.81.

文中“未开化”与“野蛮人”的表述和英文单词含义与汉译本相反。汉译本为:“居住在这些地方或地球上任何一个不很开化的地方的民族,有些主要靠渔猎和采集野果为生,他们对于财产几乎毫不关心,而且几乎还没有等级制度和政府的萌芽。另外一些民族有自己的牲畜,靠畜牧为生,知道贫富之分。他们知道老板和顾客,主人和仆人之间的关系,也知道按财富来区分他们的地位。这种区别一定能造就性格上的重大区别,从而为研究最原始状态的人类历史提供了两个独立的标题:一个是还不知道财产的野蛮人的历史,另一个是未开化的人的历史,对他们而言,财产权虽然没有以法律形式规定下来,但它是人们关注和渴望的主要东西。”——译注

② 同上,p.8.

③ 弗格森[1966],p.142.

汉译本为:“但是,即使是和财富的积累相伴而生的人口的增长也是有限度的。‘生活必需品’是一个模糊而相对的术语,在野蛮人(the savage)看来是一码事,在文明人(the polished citizen)看来又是另一码事。”——译注

④ 弗格森对“奢侈”的看法是:“对于‘奢侈(luxury)’这一术语的用法,或和国家繁荣相一致的那部分含义,或和人性中操行正直的精神相一致的那部分含义,我们还远远没有达成共识。”——译注

⑤ 弗格森[1966],p.246.

汉译本为:“在这种情况下,寻求美德和邪恶的区别,或者因为文明社会成员拥有的任何一种车马随从,或仅仅因为他穿了皮大衣(或许,在他之前已经有些野蛮人[savage]这么穿了。)而指责他软弱是徒劳无益的。”——译注

polished and commercial nations)”这一用语，可以认为来自于孟德斯鸠的“文明化的民族(les peuples policés)”。这种用语也常用于比较“粗野的各民族(the rude nations)”^①或“北美各民族”^②，但应和孟德斯鸠一样，具体指欧洲各民族。

关于“有教养的”这个形容词的含义，弗格森给出了如下定义：“有教养的(polished)这一术语，从其词源上看，最初指的是与各国民众的法律和统治相关的状态。在之后的用法中，这一用语有了发展，也指各国民众的一般教养，或对工艺技术、文学以及商业的熟悉程度。”^③这个词源的解释未必正确。如在第一节论述的那样，法语的“policé”是动词“policer”的过去分词。它的确“本来意指与各国民众之法律和统治相关的状态”。不过，英语动词“polish”来自于拉丁语的“打磨(polio)”(法语为‘polir’)，原意为“磨炼”、“培养”。

弗格森使用“有教养的社会(polished society)”这一术语，想表达的意思是十分明确的。也就是说这种“有教养的社会”，从其本来的语义上来说，与“国家=市民社会”为同义语。不仅如此，它还意味着达到了某种“国民的一般教养或者工艺技术、文学以及对商业的熟悉程度”的社会。尽管卢梭、孟德斯鸠也曾用过“文明化的人”、“文明化的各民族”等术语，但却没有用过“文明化的社会”。因此，这是一个新的“社会”概念。

这个“有教养的社会”就是“商业的”社会。具体说来，就是立足于不同行业的商品交换的社会。弗格森在以“关于技能与专业的分工”为主题进行论述的部分如此写道：“不管感受到多少必要性和便利性要求的驱使，或者幸运地拥有合适的环境或有利的政策，各种技术如不被分派给各种不同类型的人们，一个民族是无法

① 同上，p.59.

② 同上，p.87.

③ 同上，p.205.

汉译本为：“从词源上看，‘有教养的’(polished)这一术语最初指的是就国家法律和政府而言的国家状态；文明人(men civilized)指的是履行市民职责的人。后来，它也被广泛地用于指国家在文科和手工艺术(liberal and mechanical arts)、文学和商业方面的发展进步；文明人(men civilized)指学者、上流社会人物和商人。”——译注

在生活技能的教养(cultivating)上获得较大进步的。”^①反之，“技能与专业的分工”只有在“有教养的社会”才能成立。“可以想定，在因此相互分离的行业中，有教养的社会(polished society)成员被区别开来，所有的个人在其行业中都有他人一无所知的、独自的特殊才能或特定技能。”^②

此外，弗格森还在使用与“polished”意思几乎一样的“civilized”。“当人类处于蒙昧状态时，其生活状态表现出较大的一致性。然而一旦被文明化(when civilized)，他们就会从事各种各样的行业。”^③即便在用这个术语时，“civilized”也跟社会分工的出现相关联。当然，弗格森理解的“civilized”，其原意也与“国家=市民社会”的成立相关联(这种情况下的理解是正确的)。从下面的说法也可了解到这一点：“人类若不确立某种具有规则的统治，不设立进行诉讼的正义法庭，更高程度上的文明化(more civilized)是无法实现的。”^④

礼仪与文明

这样我们就能明白，弗格森所言“有教养的社会=文明社会”不任意指确立了“法律和主权”的“国家=市民社会”，还意指建立在分工基础上的“商业化”社会。它既可与“未开化民族”区别，还可与古代武装共和制区别。由此可见，与之相对应的是“近代欧洲各国”。

① 弗格森[1966]，p.181.

汉译本为：“显然，一个民族在将各个需要特别的技巧和注意力的任务分摊到个人头上之前，不管他们多么迫切地需要，多么渴望得到便利，或者不管环境多么合适，政策多么有利，他们在发展生活艺术(技能)方面仍然无法取得重大进展。”——译注

② 同上，p.218.

汉译本为：“用以区分文明社会(polished society)人与人之间关系的行业‘区别’(distinction)使每个人都应该具有自己特有的才能和技术，而且其他人都公开承认对这些才能和技术一无所知。”——译注

③ 弗格森[1966]，p.188.

汉译本为：“在蒙昧状态下的人类，其风尚(manners)有着极大的一致性。但是，当他们进入文明社会后，他们就忙碌于各种各样的事物。”——译注

④ 同上，p.195.

汉译本为：“在他们建立某种正规的政府，拥有可以听取他们的诉讼的法庭之前，他们绝对不可能变得更加文明。”(这是弗格森想象的旅行家的描述，是否他的本意不清楚。)——译注

“就欧洲近代各国国民而言，领土足以宽阔到让国家机关与国民相互有别^①，因此我们习惯抱着同情去考虑个体，几乎没有人会热心考虑公共整体。我们完善战争法令，为了减少战争的残酷，完善了相应规则，我们既挥剑厮杀又彬彬有礼。……使用武力的目的只是为了伸张正义，保卫国民种种权利。或许，这就是我们之所以会赋予现代国家‘文明的(civilized)’或‘有教养的(polished)’的称号的主要理由吧。”^②

如上所述，这里的“有教养的=文明的”社会的特征，就是人们社会关系中的“讲礼仪(politeness)”。这就形成“整个社会的行为举止都彬彬有礼，对话时相互给对方以重视和尊敬”^③的社会。另外，在“有教养的社会(polished society)”中，人们克制贪婪的努力，甚至抑制了他对与生存和自我保护相关的私人生活事务的关心。”^④

但是，准确地说，“教养(cultivation)的目的不是去鼓励善良和宽容的情感，亦不赋予构成值得尊敬的品格要素，而是要去除对情绪的滥施，阻止最有力量、最敏锐的人在精神上被赤裸裸的欲望和难以遏制的暴力冲动所左右。”^⑤

① 对此，植村邦彦的解释是，弗格森是拿古希腊、罗马的城市国家与近代欧洲王国作比较。近代欧洲王国国土面积比古代都市国家广阔，国家机关和臣民的所属关系较古代都市国家清晰。——译注

② 弗格森[1966]，pp.199—200.

汉译本为：“在领土面积允许国家和臣民有所区别的现代欧洲国家，我们习惯于同情个人而很少会热心于公益事业。我们完善了战争法，也完善了用于减少战争的残酷性的和缓手段。我们既会彬彬有礼又会挥剑厮杀。我们学会了依据条约和书面协定的条款进行战争，我们相信我们意欲消灭的敌人会信守诺言。挽救、保护被征服者较之毁灭被征服者更能成功地赢得荣耀。这样一来，表面上，最令人喜悦的目标已经实现了：使用武力只是为了伸张正义，保卫国家权利。”——译注

③ 弗格森[1966]，p.87.

汉译本为：“整个社会的行为举止显得井然有序，同时社会成员心中也不存在地位不平等的感觉。”——译注

④ 同上，p.184.

汉译本为：“在文明社会(polished society)中，人们急欲避免沾染唯利是图的恶习。这一欲望使他掩饰了对仅仅与保存自我和谋生相关的事物的关注。”(在弗格森看来，依靠他人施舍的乞丐，辛苦只为糊口的劳动者，不需要发挥天赋的技工，由于他们所追求的目标以及为实现这一目标而采取的手段而降低了身份。)——译注

⑤ 同上，p.94.

在这个意义上的“有教养”和“讲礼仪”，其同义语就是“文明”。“与我们政治才能结合的骑士精神可能提示出将近代国家从古代国家中区别出来的国际法的独特性。而且，如果度量礼仪和文明(politeness and civilization)程度时我们的规则可以从‘独特性’的角度，或从商业技术进步的角度被解释的话，我们就能明晓这个道理：我们比古代最著名的任何一个民族都优秀。”^①

正如上一节开头所看到的，弗格森的《市民社会史论》的主题是追踪人类的“物种从野蛮走向文明”^②的历史进程。具体说来，就是“野蛮民族”屈从于“文明民族”的过程。“正因为如此，罗马人能够吞并高卢地区、日耳曼和大不列颠。也因此让欧洲人扩大了对非洲、美洲各民族的统治。”^③

这样，这本实际上是将“有教养的商业国家”对“未开化或野蛮”的各民族的统治正当化的历史叙述的著作，被弗格森冠上了《市民社会史论》的名称。因为在弗格森看来，“有教养的商业国家”的繁荣以“国家=市民社会”为前提。他正是在这样的语境中，提出了“基础与上层建筑”这种社会结构的比喻。虽然略长，我们还是引用他“关于有教养的商业国民的生活态度”^④的论述吧。

“无论在何种统治形态下，政治家都试图清除来自外部的威胁到自己的危险以及国内困扰他们的骚乱。如果举措得当，他们在一段时间段内可让自己的国家赢得优势，在远离首都的地方确立疆界。在人类怀有的对安宁的渴望中，在维持社会安定的各类公共制度中，他们找到了暂时停止对外战争和消除国内混乱的方

① 同上，p.203.

汉译本为：“(以骑士传奇为题，传奇文学作者为人们提供了一种行为规范的模式。……无论这些既高尚又荒谬的观念的根源是什么，我们都不能怀疑它们对我们的风尚产生过持久的影响。)……侠义行为和谋划天才结合在一起，可能说明了国际法的独到之处。这就是古今国家区别之所在。并且，如果我们衡量礼貌和文明程度的原则在于此，或在于商业艺术的进步，那么我们已经远远超越了任何文明古国。

② 同上，p.1.

③ 弗格森[1966]，p.95.

汉译本为：“正因为如此，罗马人能够吞并高卢(Gaul)地区、德国和不列颠；也正因为如此，欧洲国家较之于非洲和美洲国家越来越具有优势。”——译注

④ 汉译本为：“文明国家和商业国家的风尚。”——译注

策。他们学会了如何解决每一场争斗而又不至于引起骚乱,用法律的权威保障每个市民享有各类合法权利。/富裕起来的各国民众渴望并在某种程度上达到了这种状态。在这种状态中,人类确立了安全的基础(basis),开始着手建立在他们看来是相宜的上层建筑(super structure)。结果不同的国度愈加不同,就连同属于一个共同体里的人,其阶层也愈加相异。这对个人所产生的影响,与个人的社会地位相对应。他让政治家或军人有了通过各种程序做出决定的可能;让所有行业领域的专业人员有了追逐各自利益的可能;给闲散者予发展兴趣的时间;给思考者予谈论和研究文学的余暇。”^①

由此,这本书得出如此结论:“各国国民财富的增长及其地位、势力的强化,往往是美德教化的结果”^②,而“自由,则是法制的结果”^③。

① 弗格森[1966],pp.188—189.

汉译本为:“在任一政体中,政治家们都想努力排除外患内乱所带来的危险。如果这一举措获得了成功,那么经过几个时期他们就能为国家赢得优势,在远离首都的地方建立边疆。在渐渐支配人类的对安宁的渴望以及旨在维护社会安定的公共制度(public establishment)中,他们得以从对外战争和内乱中喘一口气,放松一下。他们学会了如何解决每一场争斗而又不至于引起骚乱,学会了通过法律的威严确保每个市民享有个人权利。繁荣昌盛的国家渴望进入这一境界并在某种程度上进入了这一境界。在这一境界中,已经确立了安全基础的人类,开始着手建立一种在他们看来是合适的上层建筑。其结果在各国各不相同,甚至于同一群体的不同阶层之间也各不相同。它对个人所产生的影响是与个人的地位相对应的。它使政治家和士兵得以确定各自不同的办事方式,使从事每一种专业的人得以追逐各自的利益,为放荡者提供了修身养性的机会,也为善于思考的人提供了闲暇,让他们去谈文学或研究文学。”——译注

② 同上,p.206.

汉译本为:“国家的财富、扩张、力量往往是美德的结果;而这些优势的丧失通常是不良习气造成的。”——译注

③ 同上,p.263.

汉译本为:“我们说,自由来自于法制。”这里的“我们”,应是指“大家”或“众人”。这并不是弗格森本人的见解,因为在后面的段落中,弗格森写道:“如果诉讼程序、成文法令或其他法律构成部分不再靠产生他们的那种精神来推行,那么,它只会包庇滥用权力,而不会限制滥用权力。当它们迎合腐败官员的意愿时,它们甚至可能得到腐败官吏的尊重。当它们碍手碍脚时,它们就被弃之一旁或者规避了。在法律真正对自由的保存有作用的地方,法律的影响并不是从推着书本的书桌上掉下的什么神奇力量。事实上,那是决心获得自由的人们的影响。”——译注

4. 从“市民社会”走向“文明化的商业社会”

正如目前为止所分析的那样，近代欧洲“有教养的商业国家”是一个在对比中方能成立的概念。一方面它与“未开化或野蛮”的各民族对比，另一方面与“市民社会历史”当中的古代武装共和制对比。而且，以“礼仪与文明”或“国家财富”作为基准的时候，弗格森断言：“我们比古代最著名的任何一个民族都优秀。”^①

不过，弗格森一直紧紧抓住让“德”优先于财富，“公共之善”优先于个人利益的“国家=市民社会”这个规范。他认为“当个人的幸福、自由与社会的利益发生冲突时，他就必须放弃幸福与自由”^②。从这个意义上来说，他是个共和派人文主义的后裔。

如此来看，“有教养的商业社会”本身就可能威胁到“国家=市民社会”的基础。因为这是个“道德缺失社会”。“我们处在这样的社会里：想出人头地就得有钱；快乐往往出自对虚荣的追求；幻想幸福的渴求会挑起万恶之念——这本身就是悲惨的根源；公正成为束缚身体的枷锁、阻止实际犯罪却未能激发正直和公平的感情。”^③

这不由得让人想起卢梭对“文明”社会的批判，这种社会里存在的最大问题是制造业中的“机器技术”带来人的精神发展被否定的结果。“无法确定国家能力的增强是否会与技术进步同步，许多机械化的技术实际上不需要任何能力，在情感和理性被全面压抑时反而成效最显著。无知不仅是迷信之母，也是机械劳作之母。探索和幻想容易犯错，而驱动手脚的惯性与探索和幻想毫无关系。所以制造业最繁荣昌盛的地方，精神最容易被忽视，不需要在想象

① 同上，p.203.

② 弗格森[1966]，p.57.

③ 同上，pp.161—162.

汉译本为：“我们生活在这样的社会里：想出名就得有钱；出于虚荣人们才追求享乐；对于假想的幸福的渴求会点燃人们最恶劣的情感，并且它们本身就是痛苦的基础；社会公正好比肉体上的枷锁；用不着激发坦率、平等这些情感，就可以防止实际的犯罪行为。”——译注

力上做出任何努力,人不过是工厂里一台发动机的一个零部件。”^①

上述状况对分工也是一个道理:“专业分工似乎可以促进技能的改善,并且实际上它也是伴随商业发展使所有生产技术更加完善的原因。但是就终极结果而言,它在某种程度上破坏社会联系纽带,用单调的程式取代能力,把个人从最能抒发心灵情感、最能感受精神幸福的共同工作状态中驱赶出去。”^②

不仅如此,按照弗格森的理论,分工造成制造业以外的常备军队的建立和军事与政治的分离,对“国家=市民社会”的存在有致命的威胁。“技术与专业的分工,在事实上有完善生产促使产品目标实现的可能。裁缝和鞣皮匠的技术分工,给我们提供了更好的鞋子和服装。然而,将市民与政治家的塑造分离、将政治和战争的技艺分离,无异于分裂人的本性,破坏我们试图改善这个本性的努力。由于这种分离,我们事实上剥夺了保证自由民族安全的必不可少的因素。或者说我们为了防御外敌入侵做好了准备,但这种准备同时可能导致篡权行为,在国内也存在军事统治成立的危险性。”^③

实际上,弗格森在1756年出版的匿名小册子主张为国防创立

① 同上,pp.182—183.

汉译本为:“甚至有人怀疑艺术的进步是否会提高国力。事实上,许多手工艺艺术(mechanical arts)根本不需要能力。在情感和理智完全受到压制时,手工艺艺术会取得最大成效。无知不仅是迷信之母,也是勤劳之母。思考和想象容易出错,但举手投足之习惯可免受二者之患。同样,制造业最繁荣昌盛的地方的人们最不注重思考,而且不花力气去想象,只是把车间看成是一台由人做零部件的发动机。”——译注

② 弗格森[1966],p.218.

汉译本为:“虽然专业分工似乎可以提高技术,并且实际上随着商业的发展,使产品更加完美。但是,归根结底,就其最终影响而言,它会在某种程度上破坏社会纽带,以单纯的艺术形式和规则来替代聪明才智,并且使个人退出共同的职业活动。而共同的职业活动能使个人的情感和思想获得最惬意的感受。”——译注

③ 同上,p.230.

汉译本为:“艺术和专业的分工有时会提高业务水平、促成目标的实现。裁缝和鞣皮匠分工后,我们就穿上了更好的鞋子和衣服。但是将造就市民的艺术与造就政治家的艺术区别开来,将制定政策和进行战争的艺术区别开来,无异于试图分解人类性格,摧毁我们恰恰试图改进的艺术。有了这种分工,我们事实上剥夺了保证自由民族安全的必不可少的因素。或者说我们为防御外敌入侵做好了准备。但是,这种防御可能导致篡权行为,而且国内也有成立军政府的危险。”——译注

民兵体制。“对我国只需要工商业这种观点，我们已经支持得过度了。我们追随这种观念，为获得财富而努力，却忽略了保卫这种观念的手段。”^①不过，这种“民兵”是由拥有一定土地的自由人构成，“将佃户、打零工者、佣人与罪犯一起排除在征兵名单之外。”^②

正如在第一节中看到并理解的那样，卢梭从“野蛮人”的视角批判了“文明人”及其社会模式。尽管弗格森宣称《市民社会史论》是对此进行反驳的著作，但同时他也从古代“国家=市民社会”的市民（地主和拥有土地的农民）的角度，批判了“有教养的商业国家”这种社会模式。从这个意义上说，对弗格森而言，“有教养的社会”是一个充满矛盾的，具有两面性的社会。而且，用水田洋^③的话来说，“他意识到了财富与力量、教养与军事精神的、自身的二元相悖。”^④

休谟的弗格森批判

恐怕就是这种两面性，使得弗格森成为了被其同乡和朋友大卫·休谟^⑤和亚当·斯密^⑥批判的对象。休谟在1759年4月12日给斯密的信中写道：“弗格森如把他的‘教养论’（*Treatise on Refinement*）大大地‘教养’改良，再加上几个改善，就能成为一本精彩著作吧。”^⑦正如这本书信集的编者所言：“此书名的弗格森著作从未出版过。休谟指的可能是《市民社会史论》的初稿或是初稿之一

① 弗格森[1756], p.12. 引用和译文摘自水田[2009], 一五九页。

② 天羽[1993], 九一页。

③ 水田洋(1919-), 日本社会思想史学家, 日本学士院会员。研究亚当·斯密的世界级人物, 翻译过霍布斯《利维坦》, 亚当·斯密《道德感情论》、《国富论》、《法学讲义》等。——译注

④ 水田[2009], 一六〇页。

⑤ David Hume(1711—1776), 苏格兰哲学家。苏格兰启蒙运动以及西方哲学历史中最重要的人物之一。与约翰·洛克(John Locke)及乔治·贝克莱(George Berkeley)并称英国三大经验主义者。——译注

⑥ Adam Smith(1723—1790), 著名的英国哲学家和经济学家。其著作《国富论》开创了独立的经济学学科, 分工、劳动价值论、自由市场机制为其三大理论支柱。——译注

⑦ 斯密[1987], p.31.

部分。”^①但就在书信集出版后的1767年，斯密“在法国结识的最为情投意合的朋友”（见1767年6月7日写给休谟的信^②），同时与休谟也“自巴黎相知后关系密切”（见同年6月13日写给斯密的信^③）的爱尔兰法裔贵族萨斯菲尔德伯爵，从其客居的伦敦寄来了批判《市民社会史论》的文字。“我读了你同乡弗格森先生的大作。开始读之怡然。但当看到书中他对拉克达伊蒙^④（斯巴达）人的溢美之词时，不由愤慨。”（见同年6月23日写给斯密的信^⑤）。他的感受恐怕与休谟和斯密的相去无几吧。

被休谟收录到1741年《道德·政治论文集》^⑥中的论文“关于自由与专制”（1758年版开始改为“关于市民的自由”），推举“近代”君主制：“近代，几乎所有类型的政体都显示出其进步向上的一面。不过其中在趋近完善上取得了最大进步的，当数君主政体。过去只有提到共和政体时才交口称赞的‘共和制乃法制而非人制’之词语，如今也用来谈论文明化君主制（civilized monarchies）。已有的经验表明：文明化君主制下的政治，十分令人赞叹地遵循秩序、方式和规则，施行井然。”^⑦

接下来1752年出版的《政治论集》^⑧中“关于商业”的论文，认可了在“文明化政体”下的常备军制度：“当某个国家大量拥有各种制造业和机械技术时，不仅农业生产者，就是土地拥有者也将农业当做一个专业来研究。辛勤和专注相得益彰。从他们劳动中产生出来的剩余产品不再被轻易耗费。……在和平和安定的时代里，这些剩余产品可被用来作为对制造业者或者技术革新者的给养。而且，国家也很容易把这些制造业从业人员的大多数转换成士兵，

① 同上，p.31.n.10.

② 同上，p.125.

③ 同上，p.126.

④ Λακεδαιμων / Lakedaimōn，古希腊时期对斯巴达所控制领土的称谓。——译注

⑤ 斯密[1987]，p.128.

⑥ 原著名“Essays Moral and Political”，1741。汉译为《道德和政治论文集》。——译注

⑦ 休谟[1985]，p.94.下二〇八页。

⑧ 原著名“Political Discourses”，1752。——译注

将农业劳动者生产出来的这种剩余充当士兵的给养。我们发现，所有文明化政体(civilized governments)，状态莫不如此。”^①

另外，同样收集到《政治论集》中的论文“关于几种法律之沿革”，在对当时政府强行将船员编入兵籍的批判中，休谟将英国称之为“最为文明化的社会”：“出自国王的持续不断的违法行为，在国民(people)最为强烈的嫉妒和警惕中——或者说由于这两种行为原理——被容忍^②。在享有最大自由的国度里，这种自由没有得到任何支持和保护。除了自我防卫，别无他法。在最文明化的人类社会之一(one of the most civilized societies of mankind)，野蛮的自然状态正被复活。”^③

就这样，形容词“civilized”与“君主制”、“政体”结合在一起。即便在休谟那里，这个形容词的含义已不指国家的形成，而指形成了的国家里实施的统治与管理的方式是否达到“有教养的”、“讲礼仪”的状态。对休谟来说，当时的英国政治体制在这种意义上是十分“文明化的”^④。从这个角度来看，弗格森对于行业分工和常备军的批判，建立在错误认识“技术文明”的基础上，陷入卢梭式批判的樊笼，“挑出现代的过失去赞颂遥远的祖先”。显然，在休谟看来，“这种批判是错误的”^⑤。

斯密的弗格森批判

斯密也不例外。1756年，斯密就在《给〈爱丁堡评论〉同仁的信》中将卢梭的《论人类不平等的起源》批判为“基本上完全是由修辞技巧和叙述构成的著作”^⑥。在斯密看来，弗格森的《市民社会史论》简直等于卢梭的翻版。

① 休谟[1985]，p.261.下一八页。

② 休谟这句话，指的是以下意思，譬如：国王强制让船员进入海军的舰队，这是非法行为。但是这对国防有利，而受影响的仅止于船员，国民的嫉妒和警惕只针对跟自己有利害关系的内容，因此国民认可对自己没有直接影响的这种措施的必要性，容忍国王的非法行为。——译注

③ 休谟[1985]，pp.375—376.上四四页。

④ 参照坂本[1995]，三二页。

⑤ 同上，p.278.下四五页。

⑥ 斯密[1980]，p.251.三二九页。

众所周知,斯密在 1776 年的巨著《国富论》中,针对“由渔猎民族构成的未开化民族(savage nations)”的“极度贫困”^①,强调了“文明化、繁荣的国家(civilized and thriving nations)”惠及“最底层最贫困的手艺人”的“产品的丰富供给”^②,并将带来这种丰富的原因归之于“分工”,而将“分工”确立的社会界定为“商业社会”(a commercial society)^③。

诚然,在斯密那里也能看到否定“分工”的一面。这恐怕是对弗格森主张的一定让步。“(作为分工的成果)他们自己所处特定职业的技巧,我认为是以凭借劳动维持生计的民众牺牲他们聪明智慧、社交能力、尚武品德为代价而获得的。在进步的文明社会(improved and civilized society)里,只要政府不采取措施加以预防,劳动贫民,即民众的大部分,就必然地、不可避免地会陷入这种状态。”^④作为对策,斯密考虑的是教育。“在文明化的商业社会(a civilized and commercial society),对普通民众的教育,

① 相关汉译本为:“在未开化的渔猎民族间,……他们是那么贫乏,以至于往往仅因为贫乏的缘故,迫不得已,要杀害老幼以及长期患病的亲人……”——译注

② 斯密[1976],p.10.①.二〇页。

相关汉译本为:“反之,在文明繁荣的民族间,……由于社会全部劳动生产物非常之多,往往一切人都有充足的供给,就连最下等最贫穷的劳动者,只要勤勉节俭,也比野蛮人享受更多的生活必需品和便利品。”——译注

③ 斯密[1976],p37.①.五一页。

相关汉译本为:“分工一经完全确立,一个人自己劳动的生产物,便只能满足自己欲望的极小部分。……于是一切人都要依赖交换而生活,或者说,在一定程度上,一切人都成为商人,而社会本身,严格地说,也成为商业社会。”——译注

④ 同上,p.782.④.五十页。

汉译本为:“这样看来,他对自身特定职业所掌握的技巧和熟练,可以说是由牺牲他的智能、他的交际能力、他的尚武品德而获得的。但是,在一切改良、文明的社会,政府如不费点力量加以防止,劳动贫民,即大多数人民,就必然会陷入这种状态。”(斯密在此段之前论述到:分工进步,依劳动为生者的大部分职业,也就是大多数人民的职业,就局限于少数极单纯的操作,往往单纯到只有一两种操作。可是人类大部分智力的养成,必由于其日常职业。……这一来,他自然要失掉努力的习惯,而变成最愚钝最无知的人。他精神上的这种无感觉的状态,不但使他不能领会或参加一切合理的谈话,而且使他不能怀抱一切宽宏的、高尚的、温顺的情感。其结果,对于许多私人日常生活上的平常义务,他也没有能力来做适当的判断。至于国家的重大和广泛的利益,他更是全然辨认不了的。——参见商务版《国富论》1994 年版下卷,pp.338—339。)——译注

恐怕应比对拥有某种身份和财产的人士的教育,更需要公共关注。”^①

即便存在这样那样的问题,在斯密看来,应该拥护而不是批判“富裕并改良的社会(an opulent and improved society),所有的人、各阶层都在房产、家具、食品、衣服、日用品上一天比一天付出更多费用的社会”^②。

对持有如此观点的休谟和斯密而言,现行的“文明化君主制统治”应该受到拥戴。共和主义的人文主义主张的那种作为“国家=市民社会”规范的军事共和制或民兵制的复兴,与“期待在大不列颠建设伊甸园或乌托邦一样荒诞不经”^③。

大概与此关联,斯密已不再把“市民社会(civil society)”作为传统的政治术语来使用。休谟也一样。尽管他那里有“政治社会(political society)”^④这一用语,但却没有“civil society”。即便斯密在1762—1763年出版的《法学讲义》中使用了“市民政府(civil government)”^⑤,却没提及过“civil society”。

《国富论》中相当于弗格森“市民社会”的,是“治理得很好的社会”,它才是“文明化的商业社会”的“富裕”的普遍基础。“在治理得很好的社会(well-governed society)里,分工的结果使得整个手工制造业产品大幅度增加,创造出惠及最下层民众的普遍富裕(universal opulence)。每个工匠都拥有大量超过自身需要的、可以自行处理的产品。其他的工匠也莫不如此,于是他们可以将各自拥有的大量产品与其他人的大量产品,或者——意思相同——大量产品的价值进行交换。一人对众人所需提供丰富供给,众人对

① 同上,p.784.④五二页。

汉译本为:“在文明的商业社会,普通人民的教育,恐怕比有身份有财产者的教育,更需要国家的注意。”——译注

② 同上,p.814.④一一三页。

③ 斯密[1976],p.471.②三三〇—三三一页。

没有找到与此吻合的汉译内容。有一句汉译本为:“不能期望自由贸易在不列颠完全恢复,正如不能期望理想岛或乌托邦在不列颠设立一样。”与日文所引含义相去甚远。——译注

④ 休谟[1975],pp.205.ff.

⑤ 斯密[1978],p.5.

一人所需也提供同样丰富供给。于是整体的富裕(a general plenty)普及到社会各个不同阶层。”^①

就这样,休谟和斯密的“文明化社会”取代了弗格森带有双重含义的“有教养的社会”。因此,不是《市民社会史论》而是《国富论》,不是“公共之善(public good)”而是“普遍富裕(universal opulence)”,成为此后欧洲思想史的基础框架。与此同时,“市民社会(civil society)”这一用语,也从16世纪末以来的英语历史中暂时销声匿迹。

① 斯密[1976], pp.22.①三三—三四页。

汉译本为:“在一个政治修明的社会里,造成普及到最下层人民的那种普遍富裕情况的,是各行各业的产量由于分工而大增。各劳动者,除自身所需要的以外,还有大量产物可以出卖;同时,因为一切其他劳动者的处境相同,各个人都能以自身生产的大量产物,换得其他劳动者生产的大量产物,换言之,都能换得其他劳动者大量产物的价格。别人所需的物品,他能与以充分供给;他自身所需的,别人亦能予以充分供给。于是,社会各阶级普遍富裕。”——译注

第三章 “市民社会”概念的转换——加尔夫^①译《国富论》与黑格尔

1. 弗格森与黑格尔

15世纪被译成拉丁语的亚里士多德的《政治学》影响了整个欧洲。我们在前面的章节中已经获知,术语“*societas civilis*”在德国被梅兰希通普及。这一用语的生命力旺盛,直到1797年,康德^②仍原封不动地使用这个拉丁语:“所谓国家(*ein Staat*[*civitas*])就是在法的诸原则之下,一群人的聚合体。……为了立法而聚合,这种社会(*eine solche Gesellschaft* [*societas civilis*])性的、构成国家成员的这些人,就被称为国家市民(*Staatsbürger* [*cives*])。”^③

根据康德的理解,“国家”作为“国家市民的社会”来表述的时候为“*societas civilis*”。塞缪尔·普芬多夫^④的《论自然法与万民法》^⑤(1672年)的德文译本(1721年)中出现的“*bürgerliche Gesellschaft*”,表达的也是相同的含义。匿名译者做了如下的解说:“我们用这个词来表现作者使用的拉丁语‘*Civitas*’。之所以特别要提及这一点,就是希望聪明智慧的读者能够明白,在此经常出现的

① Christian Garve(1742—1789),德国哲学家。——译注

② Immanuel Kant(1724—1804),德国哲学家,德国古典哲学创始人。——译注

③ 康德[1977],S.431—43,二四五〇—四五一页。

④ Samuel von Pufendorf(1632—1694),德国法学家。——译注

⑤ 原著名“*De Iure Naturae Et Gentium*”。——译注

‘Bürgerliche Gesellschaft’这一用语所暗示的、所让人理解的，就是聚合起来，形成某种君主或者共和政体的政府以及臣民。”^①也就是说，从字面上来看，含义为“市民社会”的这个德语之所以被选用，是因为它为强调国家涵盖臣民的“国家市民的社会”用语。尽管下文中我们仅表述为“市民社会”，但希望作为“国家市民的社会”的缩写来理解。

这个译词在此后普及开来。1778年，作为文理中学^②学生的黑格尔，在笔记中写下这么一段话：“国家学或者政治学包括国家或者市民社会（Staaten oder bürgerliche Gesellschaftn）的整体福祉理论，同时也指明了其实现手段。”^③虽然黑格尔的这段话引自于瑞士哲学家约翰·乔治·苏尔泽^④的著作，但从这里也可看出“市民社会”是“国家”的同义语。

此外，在早期的手稿《民族宗教与基督教》（1793—1794年）中，黑格尔^⑤自己也将“市民社会”当做“国家”的同义语来使用。“摒弃法律，凭借道德约束的国家的治理，与那些‘只要法律不禁止一切均允许’的其他国家相比，存在极大的缺陷，（道德约束）完全不起作用。……由此，基督教的大多戒律，与市民社会的首要立法基础——所有权和自卫权之原则——相悖。”^⑥

不过，黑格尔在其1820年末出版的（扉页上印刷的是1821年）

① 普芬多夫[2001]，S.420.参见：李德尔[1975]，S.739.三九页。

塞缪尔·普芬多夫虽然是德国人，但是“De Iure Naturae Et Gentium”却是用拉丁文写就。匿名译者将其翻译成德语。——译注

② Gymnasium，部分地区也称 Lyzeum，是为进入大学准备的学校。——译注

③ 黑格尔[1936]，S.112.

④ Johann Georg Sulzer(1720—1779)。——译注

⑤ Georg Wilhelm Friedrich Hegel(1770—1831)，德国哲学家。黑格尔的思想，象征着19世纪德国唯心主义哲学的顶峰，对后世哲学流派产生了深远的影响。——译注

⑥ 黑格尔[1976a]，S.61.69.

《法哲学》^①中,将第三篇“伦理”^②分为“家族”、“市民社会”、“国家”三章,把“市民社会”描述成交织着利己主义个人欲望的世界。“具体人格,即作为特殊的、对自己来说是目的的人格,也是全部需求和自然必然性与随意性的混合体。这是市民社会的一层含义。——然而,特殊的人格,本质上存在于与其他同样特殊性相关的关系当中。每个人的人格在以他人人格作为媒介的同时,间接地获得认可和满足。这种形式的普遍性是市民社会的另一层含义。”^③黑格格的用语佶屈聱牙,不过归结起来就是:“市民社会”就是利己的个人通过社会分工和商品交换,间接满足自己欲望的“全面依存制度”^④。

这么一来,在《法哲学》中,“市民社会”已不是“国家”的同义语,属于与之俨然区分开来的经济活动领域。这种“市民社会”概念的巨大转变未免显得过于突兀。那么,这种转变是以什么为契机,又是如何产生的呢?

① 原书名“Grundlinien der Philosophie des Rechts”,汉译为《法哲学原理》。——译注

② 相关汉译本参考:“伦理性的实体同时是:(一)自然精神——家庭;(二)在它的分裂或现象中——则为市民社会;(三)国家,即表现为特殊意志的自由独立性的那种自由,既是普遍的又是客观的自由。这一现实的和有机的精神,是(甲)其关于一个民族的,(乙)通过特殊民族精神的相互关系,(丙)在世界历史中实现自己并显示为普遍世界精神。这一普遍精神的法乃是最高的法。”“个人存在与否,对客观伦理说来是无所谓的,唯有客观伦理才是永恒的,并且是调整个人生活的力量。”“伦理是自由的理念。它是活的善,……伦理就是成为现存世界和自我意识本性的那种自由的概念。”“因此,人类把伦理看作永恒的正义,是自在自为地存在的神,在这些神面前,个人的忙忙碌碌不过是玩跷跷板的游戏罢了。”(黑格尔《法哲学原理》,商务印书馆,2009年版,导论第33节,第二篇第142节,第三篇第145节。)——译注

③ 黑格尔[1970a],S.339.下三五一页。

汉译本为:“具体的人作为特殊的人本身就是目的;作为各种需要的整体以及自然必然性与任性的混合体来说,他是市民社会的一个原则。但是特殊的人在本质上是同另一些这种特殊性相关的,所以每一个特殊的人都是通过他人的中介,同时也无条件地通过普遍性的形式的中介,而肯定自己并得到满足。这一普遍性的形式是市民社会的另一个原则。”——译注

④ 同上,s.340.下三五二页。

相关汉译本为:“特殊目的通过同他人的关系就取得了普遍性的形式,并且在满足他人福利的同时,满足自己。”——译注

弗朗茨·罗森茨维格^①首次提出,或许这个概念转换的影响来自弗格森的《市民社会史论》。他在1920年出版的《黑格尔与国家》中写道:“市民社会这一用语虽非来自黑格尔,但由黑格尔明确了它的含义。……市民社会这一用语在18世纪末主要借弗格森的著作之力广为传播。黑格尔所做的,就是通过充分的理解给出了界定严密的含义。”^②

弗格森的《市民社会史论》出版于1767年,第二年德文译本就问世了^③。弗朗茨·罗森茨维格指出的就是凭借德文译本广为普及的“civil society”的德文译词“bürgerliche Gesellschaft”。至今仍有人支持这个说法。

然而,没有明确的证据证明黑格尔确实读过《市民社会史论》。关于黑格尔在文理中学(1784—1788年)时读过的书籍,卡尔·罗森克朗次^④在1844年出版的《黑格尔传》中首次指出:“在道德观影响方面,加尔夫与弗格森扮演了重要角色。”^⑤对此,约翰内斯·霍夫迈斯特^⑥进行了详尽的考证,确认了黑格尔读过的只是克瑞斯坦·加尔夫翻译的弗格森《道德哲学原理》^⑦。

弗格森在1769年出版的《道德哲学原理》中也曾使用过“civil society”。“各式各样共同体的法律赋予其成员不平等权力。然而,能够赋予自由可靠保障的法律,也就是将‘civil society’的利益和义务以最为公平的方式分配给所有成员的最为有益的法律。”^⑧加尔夫在1772年的德语译文中,将“civil society”翻译成了“bürgerliche Gesellschaft”^⑨。除此之外,他还将原著中在“法学”和“政治学”相

① Franz Rosenzweig(1886—1959),德国犹太哲学家。——译注

② 罗森茨维格[1962],S.118.

③ 弗格森[1768]。

④ Johann Karl Friedrich Rosenkranz(1805—1879),德国哲学家。——译注

⑤ 罗森克朗次[1977],S.14.三六页。

⑥ Johannes Hoffmeister(1907—1955),德国哲学家。——译注

⑦ 黑格尔[1936],S.422.

⑧ 弗格森[1769],p.289.

⑨ 弗格森[1772],S.255.

关部分出现的“society”^①、“community”^②、“political institutions”^③都翻译成了同一用语^④。由此可见,他的翻译让“市民社会”的含义依然束缚在传统遣词的樊笼。读他译著的黑格尔不可能对这种用语留下什么深刻的印象。

黑格尔“市民社会”概念新义

与此相对,指出弗格森与黑格尔在“市民社会”概念上的根本区别,反驳罗森茨维格的,是李德尔。他强调《法哲学》中的“市民社会”概念,与黑格尔自己过去使用过的含义完全不同,并说:“弗朗茨·罗森茨维格认为,苏尔泽的《诸学概要》暗示出(黑格尔)学生时代的提要和弗格森的《市民社会史》相关,但这是错误的。两者(提要和《市民社会史》)之所以会成为问题,是因为涉及一个古老的传统概念,即便是老生常谈。”^⑤按李德尔的说法,“黑格尔之前,这个概念(市民社会)原本就不存在。在他(黑格尔)1820年以前的著作中也完全不见踪影。”^⑥因此,探究其中思想影响的因果关系是白费工夫。李德尔是在“革命世纪的社会状况”^⑦中探寻了这个概念转换原因的。

在此之后,探讨弗格森对黑格尔影响的法尼娅·沃兹—萨尔茨伯格^⑧也就“市民社会”概念得出了与李德尔几乎相同的结论。“不管弗格森使用的‘civil society’对黑格尔产生了多大影响,他通过‘civil society’这一用语表现的观念与黑格尔的截然不同。这一点确凿无疑。弗格森的‘civil society’,指不仅包含市民,还包含法律、制度在内的政治体制。在这个政治体制外部或上部并不存在更高的政治或法律统一体,也不具体表现为与其他领域的经济或

① 弗格森[1769],p.199.

② 同上,p.283.

③ 同上,p.288—289.

④ 弗格森[1772],S.173.249.255.

⑤ 李德尔[1982],S.157—158.一六五页。

⑥ 同上,S.160.一六七页。

⑦ 同上,S.157.一六五页。

⑧ Oz-salzberger(1960-),以色列历史学家和作家,任海法大学历史学教授。——译注

社会的相互交往。”^①

沃兹-萨尔茨伯格在她主编的《市民社会史论》^②的解说中写道：“弗格森的‘civil society’和与之对应的德语‘bürgerliche Gesellschaft’根本不同。后者在弗格森未去世之前就已经重新引人注目，有了新的含义。黑格尔指出‘市民社会’与‘国家’的区别、个体交易与交流的私人领域与政府和法律的公共领域的区别，与共和主义的传统根本就是不同性质的东西。指出这一点是非常重要的。所谓黑格尔读了弗格森的著作并使用其概念的这样一个判断，以及是弗格森的《市民社会史论》的德语译本让‘bürgerliche Gesellschaft’这个概念在德国学术界流行的这样一个判断，实在是思想史中常有的谬误之一。”^③

沃兹-萨尔茨伯格设想的“德国学术界”虽也包括加尔夫^④，但她对加尔夫影响了黑格尔思想形成这种说法持否定态度。“加尔夫无视弗格森的历史和政治观念，让人们怀疑他那种众说纷纭的、在弗格森与黑格尔之间的桥梁作用。加尔夫对弗格森的社会进化的思考以及有关人类行动与自我意识的历史毫无兴趣。然而恰恰正是这些，才是连接苏格兰启蒙思想家与黑格尔的有意义纽带。”^⑤

另外，对“黑格尔读了弗格森的著作并使用其概念的判断”的质疑，沃兹-萨尔茨伯格依据的是诺伯特·沃歇克^⑥的研究，自己本身并未进行过详细探讨。沃歇克的研究论证了苏格兰启蒙思想家对黑格尔“市民社会”论的影响，也详细探讨了弗格森对黑格尔《法哲学》的影响。但是，他充其量具体弄清的只是：第一，在“人的欲望”理解方法上；第二，在“分工的结果”的否定评价上，《法哲学》的

① 沃兹-萨尔茨伯格[1995a], p.113.

参阅: *Translating the Enlightenment: Scottish Civic Discourse in Eighteenth Century Germany* (Reprint ed.), USA: Oxford University Press, 1995.——译注

② 汉译书名为:《亚当·弗格森,《市民社会史论》》。——译注

③ 沃兹-萨尔茨伯格[1995b], p. XIX.

参阅: *An Essay on the History of Civil Society*, Cambridge University Press, 1995.——译注

④ 沃兹-萨尔茨伯格[1995a], pp.167ff.

⑤ 同上, p.206.

⑥ Norbert Waszek(1953-), 研究哲学, 社会和政治思想史的德国学者, 出版了多部研究黑格尔的著作。——译注

论述中可以看到与《市民社会史论》相同部分的文章相似性。也就是说,没有确凿的依据,只有类比推论。

第一个类推省略了引用,仅从沃歇克罗列的文章片段本身,根本无法认定两者有相似性^①。作为第二个类推,他所列举的,是关于“分工的结果”的两段话^②。先看弗格森的说法:“在各种技术实施环节,或是在各个部分的具体操作上,很多时候或者不体现能力,因为根本不需要;或者有缩小或限定精神视野的倾向。”^③再来看黑格尔的说法:“劳动越来越转变为僵化的、机械式劳动。个人的技能会越来越受到更多的限制,工人的意识受到严重的磨蚀。”^④在指出这种文字类似性后,沃歇克得出的结论是:“黑格尔《法哲学》同化、吸收后再现了各苏格兰启蒙作家们的见解。”“譬如,分析到各阶级的时候,似乎斯图尔特占重要地位;而分析到分工的时候,斯密与弗格森则更为突出。”^⑤

因此,即便根据沃歇克自己的验证,弗格森《市民社会史论》对黑格尔的影响,也仅局限于对“分工”的批判视角。沃歇克虽然确认了黑格尔的“市民社会”论的对象是基于分工的商品交换社会,但这种社会正如上一章所示,套用弗格森的用语,是“有教养的商业国家”社会;套用斯密的用语,则是“文明化的商业社会”。李德尔提出的问题是:为什么黑格尔要摒弃传统用语,将这种社会称之为“市民社会”?对此,沃歇克完全未予解答,甚至似乎根本没意识到这个问题。

① 沃歇克[1988], pp.148—149.

② 同上, p.225.

③ 弗格森[1966], p.183.

汉译本为:“但是,如果说每一门艺术和每个部门的具体事物中有许多方面都不需要能力,或者说,事实上会倾向于缩小、限制人们的视野,那么还有另一些方面可引导人们进行全面的思考,扩大人们的思路。甚至于在制造业中,业主的天赋得到了培养,而下属工人的天赋却荒废了。”——译注

④ 黑格尔[1986], S.230.九九页。

《法哲学》汉译本中没有找到完全一致的内容,只找到如下译文:“个人的劳动通过分工而变得更加简单,结果他在其抽象的劳动中的技能提高了,他的生产量也增加了。同时,技能和手段的这种抽象化使人们之间在满足其他需要上的依赖性和相互关系得以完成,并使之成为一种完全必然性。此外,生产的抽象化使劳动越来越机械化,到了最后人就可以走开,而让机器来代替他。”(第三篇伦理第198节。)——译注

⑤ 沃歇克[1988], p.230.

从以上分析可以判断,黑格尔“市民社会”概念的转换,基本上没受到弗格森的直接影响,恐怕连“思想史中常有的谬误之一”也算不上。关于这个问题,有必要去考察让“市民社会”在18世纪末的德国普及的另外一部著作的影响。这部被弗格森的研究者们不约而同忽视了的著作,就是加尔夫译《国富论》。

2. 加尔夫译《国富论》与“市民社会”

《国富论》的德文译本在原著出版之后不久的1776年就出版了第一卷。译者是在以后因创作《欢乐颂》(*Ode an die Freude*) (1786年)而名声大振的诗人兼剧作家席勒^①,补译者是一位叫维克曼的人。席勒翻译的第一卷于1776年、第二卷于1778年出版面世。这部译著“虽然在主要大报上引发了众多书评,但受到的几乎全是一般性的关注”。与之相对,“1794年加尔夫和(补译者)杜瑞恩^②翻译的第一版一经出版,对斯密的评价就发生了戏剧性变化”^③。

加尔夫翻译的是原著第四版,从1794—1796年间共出版了四个分册。将二者进行对比,席勒为原文直译,很多情况下照搬英语单词;与此相反,加尔夫多数情况下是意译,换成了德语固有的用语,作为德语文字容易理解。也许因此缘故,加尔夫的翻译在1798年再版(三个分册)后,在1810年又印了第三版(三个分册)。从我们关注的角度来看,加尔夫翻译的最大特征,就是将原文的“社会(society)”自始至终翻译成“bürgerliche Gesellschaft”。

且看第一编第一章第二个段落。原文是这样的:“社会中所有工作的分工效果(the effects of the division of labour in the general busineses of society)通过在几个特定制造业来考察,其作用就能够很容易弄明白了吧。”^④席勒将这个部分的英语忠实地翻译如下:

① Johann Christoph Friedrich von Schiller(1759—1805),通常称为弗里德里希·席勒。德国18世纪诗人,哲学家,历史学家和剧作家。——译注

② August Dörrien(1746—1813),德国政治家,翻译家。——译注

③ Tribe[1995], pp.30—31.

④ 斯密[1794], Bd.1, S.7.

“全部社会工作中的分工的效果(die Wirkungen der Vertheilung der Arbeit in den allgemeinen Geschäften der Gesellschaft)只要通过几个特定制造业考察它们起到的是什么作用,就能更容易弄明白了吧。”^①与之相对,加尔夫的译文如下:“通过考察某种制造业的效果,能最清楚地理解分工给市民社会的整体活力所产生的影响(der Einfluß, den die Theilung der Arbeit auf die allgemeine Betriebsamkeit der bürgerlichen Gesellschaft hat).”^②

在加尔夫的翻译中,“社会”全都翻译成了“市民社会”,所以他在“社会进步”、“文明社会”等用语上不得不下点工夫进行意译。第一编第一章第九段落,“随着社会进步(in the progress of society),学术与思考,与其他行业一样,成为特定阶层市民主要或者唯一行业”^③这个地方,席勒的翻译还是逐字逐句的:“随着社会进步(während dem Progresse der Gesellschaft),学术与思考,与其他行业一样,成为特定阶层市民主要或者唯一行业。”^④而加尔夫的翻译则如下:“市民社会中文化一旦取得进步(bei dem Fortschritte der Cultur in der bürgerlichen Gesellschaft),哲学和思维,如其他任何一种行业一样,成为特殊生产部门,即某一阶层人们的唯一行业。”^⑤可以看出,“进步”的译词也使用了德语固有的表达。

再看另一处的第一编第二章第二段落中“文明社会”的翻译。原文中“在文明社会里(in civilized society),人常常需要多数人的协力和援助”^⑥这段话,席勒翻译为“在文明进步的社会中(in einer gesitteten Gesellschaft),人常常需要多数人的协力和援助”^⑦,而加尔夫的翻译则为“在达到一定程度道德文化的市民社会中(in einer

① 斯密[1776] Bd.1, S.6.

② 斯密[1794],Bd.1,S.7.

汉译本为:“为使读者易于理解社会一般业务分工所产生的结果,我现在来讨论个别制造业分工状况。”——译注

③ 斯密[1976],p.21.①33页。

④ 斯密[1776],S.16.

⑤ 斯密[1776],S.18.

汉译本为:“随着社会进步,哲学或推想也像其他各种职业那样,成为某一特定阶级人民的主要业务和专门工作。”——译注

⑥ 斯密[1976],p.26.①三八页。

⑦ 斯密[1776],S.20.

bürgerlichen Gesellschaft, die bis zu einem gewissen Grade sittlicher Cultur gelangt ist),人随时有必要取得多数人的协力和援助”^①。

市民社会=商业社会

这样看的话,当然容易预期斯密所说的“商业社会”在加尔夫的翻译中也会被赋予“市民社会”的含义了。来看看第一编第四章第一段落的内容吧:“就这样,每个人的生活都依靠交换。换句话说,每个人在一定程度上都变成了一个商人。于是,社会本身被称之为商业社会(a commercial society)也就顺理成章了。”^②这段话席勒是这样翻译的:“就这样,每个人的生活都依靠交换。换句话说,每个人在一定程度上都变成了一个商人。社会本身成为商业社会(eine handelnde Gesellschaft)。”^③加尔夫是这样翻译的:“于是,所有人都依赖交换来生活,无论谁都会在一定程度上成为商人。而且市民社会随着成熟,迅速地具有了商业社会(eine handelnde Gesellschaft)的性质。”^④

就这样,加尔夫几乎不假思索地将斯密的“社会”翻译成了“市民社会”。然而,斯密《国富论》中唯独一处使用的“civil society”,加尔夫反倒没译成“市民社会”。这个用法出现在第五编第一章第三节第三项“教会统治”的论述中。原文是这样的:“教会统治和神职人员报酬授予权的论争,与市民社会(civil society)的和平与福祉关联最深。”^⑤《国富论》译审水田洋在这个地方加注道:“市民社会(civil society)是具有私有财产以及去除政府所确立的宗教和军事部分的社会。”这里的“civil society”不指“商业社会”,应该理解为与

① 斯密[1794],S.24—25.

汉译本为:“……而他在文明社会中,随时有取得多数人的协作和援助的必要。”——译注

② 斯密[1976],p.37.①五一页。

③ 斯密[1776],S.32.

④ 斯密[1794],S.38—39.

汉译本为:“于是,一切人都要依赖交换而生活,或者说,在一定程度上,一切人都成为商人,而社会本身,严格地说,也成为商业社会。”——译注

⑤ 斯密[1976],p.807.④九八页。

教会相对的“世俗社会”。席勒将此原封不动地翻译成了“市民社会”^①，是他使用该用语为数不多的例子之一。与此相反，加尔夫把这个“civil society”仅仅翻译成“各国(Lander)”^②。正如上文中看到的，加尔夫在将弗格森的《道德哲学原理》翻译成德语时，把“civil society”翻译成了“市民社会”^③，因此可以推断，他在翻译到这个地方的时候，按照原文的脉络，随机选择了容易理解的译词。

由是，如果不加穿凿地读加尔夫译《国富论》的话，“市民社会”可被理解为“基于分工的商品交换社会”，其实质就是“商业社会”。由此可以推断，与亚里士多德以来的传统用法不同的“市民社会”内涵，极有可能在当时的德国普及开来。情况果真如此，不是使用了“civil society”这一用语的弗格森，而是基本不使用这一用语的斯密，通过加尔夫，将“市民社会”的新概念普及开来。这，也许才是“思想史中常有的谬误之一”！

那么是不是可以说加尔夫先于黑格尔让“市民社会”的概念实现了转换呢？遗憾的是，这一点无法考证。因为加尔夫翻译出版《国富论》后，在修订工作半途病倒，将第二版的出版任务托付给共同翻译的杜瑞恩后便与世长辞^④，对“市民社会”译词的选择，没有留下相关证言。

加尔夫还翻译了亚里士多德的《政治学》，在1799年故去后出版的德文译本中，作为从拉丁语“societas civilis”翻译过来的“国家共同体”译词，他再一次使用了“市民社会”。“国家共同体”在加尔夫翻译的《政治学》第一卷第一章的标题中被译成“市民社会(die bürgerliche Gesellschaft)”^⑤，在正文当中则被译成“市民联合体(die bürgerliche Vereinigung)”^⑥，除此之外，作为同义词还使用了“国家联合体(Staatsvereinigung)”^⑦、“市民共同体(ein bürgerliches Ge-

① 斯密[1778]，Bd.2，S.504.

② 斯密[1796]，Bd.4，S.211.

③ 弗格森[1772]，S.255.

④ 杜瑞恩[1798]，S，V.

⑤ 亚里士多德[1799]，S.1.

⑥ 同上，S.2.

⑦ 同上，S.1.

meinwesen)”^①等。

加尔夫选择“市民社会”这一用语的意图和其赋予的含义虽然不甚明了,但目前笔者能探讨的仅止于此。遗憾的是,无论关于加尔夫译《国富论》,还是他的“市民社会”概念,迄今为止尚无深入的研究。因此,接下来必须探讨的是:黑格尔究竟看没看过加尔夫译《国富论》?

3. 斯密与黑格尔

斯密对《法哲学》的影响本身已无探究的必要。因为黑格尔给“市民社会”贴上“需求体系”^②的标签后谈到了斯密:“政治经济学是这样一门学问:它从上述观点出发,在此基础上按照质和量的规定以及错综复杂的关系,考察各种关联事务的联系和运动。——这是在近代基础上形成的若干学问之一。它的发展向我们展示了饶有趣味的现象,即思想(见斯密、萨伊^③、李嘉图^④)在当下如何从摆在眼前的无数个个别事项中,找到事物的简单原理,即找到在个别的事物中起作用并制约这些事物的机制。”^⑤

比尔·普利达特^⑥在《经济学家黑格尔》^⑦中认为:“除了《法哲

① 亚里士多德[1799],S.8.

② 汉译本相关表述为:“市民社会含有下列三个环节:第一、通过个人的劳动以及通过其他一切人的劳动与需要的满足,使需要得到中介,个人得到满足——即需要的体系。”(第三篇第二章第188节)——译注

③ Jean-Baptiste Say(1767—1832),法国经济学家。——译注

④ David Ricardo(1772—1823),英国经济学家。——译注

⑤ 黑格尔[1970a],S.346—347.下三六〇页。

汉译本为:“政治经济学就是从上述需要和劳动的观点出发,然后按照群众关系和群众运动的质和量的规定性以及它们的复杂性来阐明这些关系和运动的一门科学。这是在现代世界基础上所产生的若干门科学中的一门。它的发展是很有趣的,可以从其中见到思想(见斯密,塞伊,李嘉图)是怎样从最初摆在它面前的无数个个别事实中,找出事物简单的原理,即找出在事物中发生作用并调节着事物的理智。”(第三篇第二章第189节)——译注

⑥ Birger P. Priddat(1950—),德国经济学家,哲学家。任维滕/哈根大学(Universität Witten/Herdecke)政治经济学系主任。——译注

⑦ 汉译本为:《作为经济学家的黑格尔》(Hegel als Ökonom. [Volkswirtschaftliche Schriften Nr. 403],Duncker & Humblot, Berlin, 1990.)——译注

学》中第 189 节以外,亚当·斯密只被引用了两次。”^①作为证据,他列举了 1803—1804 年的“精神哲学手稿”^②和 1819—1820 年的“法哲学讲义”。在探讨他列举的内容之前,先来看看普利达特漏掉的第四个提及斯密的内容。那就是 1828—1830 年《哲学史讲义》^③第三篇的“近代哲学”。

在“近代哲学”里,黑格尔论述了以托马斯·里德^④为首的“苏格兰学派”^⑤哲学”后接着说道:“属于苏格兰学派的人还有杜格尔德·斯图尔特^⑥、爱德华·塞奇^⑦、弗格森、哈奇森^⑧。他们的著作中道德论最多。从这个意义上来说,政治经济学家亚当·斯密也可以列入道德哲学家的行列。苏格兰哲学近年来风靡德国,让人耳目一新。加尔夫翻译了道德论中的几本论著。……在这些苏格兰学派当中,亚当·斯密最负盛名,杜格尔德·斯图尔特应该排在最后,最不显眼。”^⑨这是黑格尔言及弗格森的唯一之处。显然他十分重视斯密。请留意黑格尔仅仅把加尔夫作为一个翻译者来介绍。

① 普利达特[1990],S.22,二一页。

② 原书名为“Jenaer Systementwürfe I: Das System der Spekulativen Philosophie, Frangmente aus Vorlesungsmanuskripten zur Philosophie der Natur und des Geistes”。汉语无相应译作。——译注

③ 英文名“Lectures on History of Philosophy”,汉译本为《哲学史讲演录》,贺麟、王太庆译,商务印书馆出版。(至今陆续出了共四卷。)——译注

④ Thomas Reid(1710—1796),18 世纪苏格兰哲学家。——译注

⑤ 亦称“常识学派”、“苏格兰常识学派”。18 世纪后半期到 19 世纪初英国的主要哲学流派之一。它反对贝克莱的唯心主义和休谟的怀疑论,坚持外部世界和心灵的真实存在,认为这是人心的构造所产生的共同信念,是人类的常识。——译注

⑥ Dugald Stewart(1753—1828),苏格兰哲学家。——译注

⑦ Eduard Search,是英国哲学家亚伯拉罕·塔克(Abraham Tucker,1705—1774)的笔名。他的代表作 *Light of Nature Pursued* 以此笔名发表。——译注

⑧ Francis Hutcheson(1694—1746),爱尔兰哲学家,苏格兰启蒙运动的奠基者之一。——译注

⑨ 黑格尔[1971b],S.285—286,三五二—三五三页。

汉译本为:“属于苏格兰学派的人还有杜格尔德·斯图尔特、爱德华·塞奇、弗格森、哈奇森。他们大半都著有关于道德学的书。在这个意义下,政治经济学家亚当·斯密也是一个哲学家。这种苏格兰哲学目前在德国是被当做某种新事物而宣扬的。加尔夫曾经把他们的多种有关道德学的著作译成了德文。……在这些苏格兰人当中,亚当·斯密是最著名的;杜格尔德·斯图尔特看来是最末一个并且是最不重要的,……”——译注

黑格尔首次言及斯密,是在1803—1804年出版的《耶拿体系构想》的“精神哲学手稿”^①(片断22)中。“(α)劳动专业化(die Vereinzelung der Arbeit)增大加工产品数量。加工一根扣针,在英国的工厂里需要有18个工人(栏外标注为“Smith S.8”)。每个人都负责专门的劳动,只负责生产中的某个步骤。换成一个人,别说20只扣针,恐怕一只也做不出来吧。把上述18个人的工作让10个人来分担,每天能做出4000只。但这10个人的工作让18个人来携手,没准一天就能做48000只。然而,随产量的上升,劳动价值同比例下降。(β)劳动越来越转变为僵化的、机械式劳动。个人的技能会越来越受到更多的限制,工厂里工人(Fabrikarbeiter)的意识受到严重的磨蚀。”^②

霍夫迈斯特^③于1932年将这部草稿最先出版,他注意到这个栏外标注“Smith S.8”,认为这是指示参考加尔夫译《国富论》^④。从页码上看确实跟加尔夫的译著一致。不过,新出版的黑格尔全集编者认为一致的是1791年在瑞士巴塞尔出版的英文版。根据是,首先,巴塞尔版包括在黑格尔藏书中;其次,引文中“如果是一个人,别说20只扣针,一只也恐怕做不出来吧”这句话,加尔夫译文错译成了“10只”,黑格尔却正确地译为“20只”。为此,新版编者特地慎重标注:“也许黑格尔根本就没有利用过加尔夫的译文。”^⑤

关于这个巴塞尔版,沃歇克如下推测道:“黑格尔最初没买德文译本(席勒与维其曼的版本),也许是因为觉得质量太差了。克瑞斯坦·加尔夫质量最好的译本出版于1794年和1796年。我认

① 国内介绍为《自然哲学和精神哲学》。参见杨祖陶《耶拿逻辑》译者导言:“黑格刚到耶拿大学任教后,在1801—1803年三次讲授《逻辑与形而上学》。从1803年起开始讲授《哲学大全》或《思辨哲学体系》或《哲学的一般体系》,其内容为逻辑与形而上学、自然哲学和精神哲学。在这一过程中,黑格尔除撰写《论德意志宪法》和《伦理体系》等著作外,4年之内还撰写出了三大部头的“体系草稿”,它们是:(1)1803—1804年的《自然哲学和精神哲学》;(2)1804—1805年的《逻辑,形而上学,自然哲学》;(3)1805—1806年的《自然哲学和精神哲学》。”(《耶拿逻辑》,杨祖陶译,人民出版社,2013。)——译注

② 黑格尔[1986],S.229—230.九九页。

③ Johannes Hoffmeister(1907—1955),德国哲学家。——译注

④ 黑格尔[1932],S.239.

⑤ 黑格尔[1986],S.273.

为黑格尔在此之前就已经购买了巴塞爾版。……最有可能的是黑格尔在瑞士时期^①(1793—1796年)购买了巴塞爾版的《国富论》。但通读并受到深刻影响是在好几年以后,大概在法兰克福滞留的最后期间,或者在耶拿时期^②的初期。”^③我也认为此推论比较稳妥。

此外,黑格尔把《国富论》“这10个人每天能做出48000只以上的扣针”^④这段说明误译成了“这10个人的工作让18个人来携手,没准一天就能做48000只”。对此,沃歇克推测:“我认为那是因为当时黑格尔的英语水平尚不够高,对斯密冗长而错综复杂的论述没能够翻译得完美无瑕。”^⑤

考虑到上述新版编者与沃歇克的推断,1803—1804年写“精神哲学手稿”时,黑格尔参考了巴塞爾版的《国富论》的说法应该比较妥当。

市民社会与国家的区别

之后,黑格尔引用《国富论》,是在1817—1818年在海德堡大

① 1793年,黑格尔来到瑞士伯恩,在将军Karl Friedrich von Steiger的家里当家庭教师两年。Steiger是个自由主义者,家中藏书丰富。黑格尔此时期大量阅读Steiger的藏书,尤其是孟德斯鸠、格劳秀斯、霍布斯、休谟、莱布尼兹、洛克、马基雅维利、卢梭、沙夫茨伯里、斯宾诺莎、修昔底德、伏尔泰等人的著作。这段时期是黑格尔养成他在哲学、社会科学、政治、经济方面广博知识的基础的时期。——译注

② 1801年,黑格尔来到耶拿大学哲学系,迅速取得哲学博士与讲师资格,然后在同年冬季学期讲授他的第一门课:逻辑与形而上学。1805年,在歌德与席勒的推荐之下,黑格尔成为耶拿大学的正式教授。——译注

③ 沃歇克[1988], pp.112—113.

④ 斯密[1976], p.15.①二五页。

汉译本相关论述为:“扣针的制造分为十八种操作,有些工厂,这十八种操作,分由十八个专门工人担任。……我见过这样一个小工厂,只雇用十个工人,因此在这样一个工厂中,有几个工人担任两三种操作。像这样一个小工厂的工人,虽很穷困,他们的必要机械设备,虽很简陋,但他们如果勤勉努力,一日也能成针十二磅。以每磅中等针有四千枚计,这十个工人每天就可成针四万八千枚,即一人一日可成针四千八百枚。如果他们各自独立工作,不专习一种特殊业务,那么,他们不论是谁,绝对不能一日制造二十枚针,说不定一天连一枚针也造不出来。”(商务版p6)——译注

⑤ 沃歇克[1988], p.131.

学编写《自然法与国家学讲义》^①的时候,这个讲义对我们而言有着特别的重要性,因为它展示了1820年《法哲学》的原型。第三章“伦理”由“家庭”、“市民社会”、“国家”构成,而且第二节“市民社会”论述了“分工”。换句话说,这里是黑格尔新“市民社会”概念诞生之地。

就来考察一下这个部分:“特殊手段的调整,需要更加特殊的技能与习惯,个人不得被局限于其中之一种。据此,劳动的分工(Teilung der Arbeit)正式形成。‘复杂劳动’丧失其具体性,变得抽象、单纯和容易,结果就是在相同时间里能够产出超额的产品。劳动一旦成为极度的抽象物,就会由于简单化而变得机械化。人类就会让位于替代自己的机器。于是,人们用机械运动的原理代替自己的活动,或规制此原理形成单一性,或供自己的目的所用^②。/所有工厂劳动和作坊劳动(alle Fabrik-und Manufakturarbeit)都基于上述原理运作,无论哪一种操作都按照具体工人分工。就连10个人干活的小工厂(einer geringeren Fabrik),每人每天都能生产4800只扣针。如果是单个人,所有工序让一个人来完成,一天最多也只能生产20只扣针。”^③

沃歇克指出,这个部分是按照《国富论》进行的正确计算,不是18个人生产48000只扣针,而是一个人生产4800只扣针。他还进一步论述道:“在准备讲义的过程中,黑格尔曾经直接使用过《国富论》。这表现在‘einer geringeren Fabrik’这个颇不寻常的用语上。显然,它是用来表现斯密‘very trifling manufacture’的。从跟原文逐字逐句的对应和较为正确的字数来看,黑格尔在写这个讲义前很可能重读了《国富论》。”^④

① 国内未见此书名的介绍。相关介绍:1816年黑格尔开始在海德堡大学担任哲学教授,他根据讲课提纲编辑成《哲学全书》于1817、1827、1830年出版。1817年的第1版,书名为《哲学全书纲要》;1827年出第2版,较第1版增加了将近一倍的内容,书名改为《哲学全书》;1830年出第3版,内容较第2版又略有增加。——译注

② 这里的“单一性”指单调的即系运动的规律性。这句话的意思是:人类应用并控制了自然运动的原理,即物理学与力学原理,实现了运动的机械般规律性,按照自己的目的加以利用。——译注

③ 黑格尔[1983a],S.126—127.一四一—一四二页。

④ 沃歇克[1988],P.131.

这是一个重要论点。沃歇克言及的是《国富论》中这个部分：“扣针制造业极其微小，但它的分工往往唤起人们的注意，所以我把它引来作例子。”^①这个开头部分，席勒是逐字逐句翻译成“毫不起眼的制造业(einer sehr geringen Manufaktur)”^②；加尔夫的翻译则是“生产毫不起眼的东西的手工制造业(eines Handwerks, das eine geringe Sache producirt)”^③。所以说，黑格尔的用语作为德语来说绝非“颇不寻常的用语”，难道沃歇克没读过席勒或加尔夫的译本？

更重要的是“扣针制造业(pin-maker)”这个地方，席勒则译作“扣针业者的手工制造业(Stecknadelerhandwerk)”，加尔夫译作“扣针工厂(Stecknadelfabrik)”。再就是黑格尔与加尔夫一样使用了“工厂(Fabrik)”这个词。

还有一点沃歇克没有注意到的，就是“分工(division of labour)”的翻译。我们已经看到，1803—1804年“精神哲学手稿”尽管有“劳动的个别化(die Vereinzelung der Arbeit)”，却没有“分工”这个说法，而1817—1818年的讲义中使用了“劳动分工(Teilung der Arbeit)”这一用语。正如上一节已经引用过的，“分工”这个词，席勒译作“Vertheilung der Arbeit”；加尔夫译作“Theilung der Arbeit”。这点上，黑格尔讲义的用词也与加尔夫的翻译一致。

再举一个相同的证据。就是普利达特列举的第三个言及斯密的内容。该内容出现在1819—1820年柏林大学的“法哲学讲义”上。在第三篇第二章的“市民社会”中，黑格尔论述如下：“斯密在其著作《国富论》中(in seinem Werke über den Nationalreichtum)第一次特别强调了分工(diese Teilung der Arbeit)。尽管看来似乎有必要设计出这种劳动模式，在这种劳动模式中体现的是思想的力量。就斯密的例子而言，仅一个工人来制作扣针，一天恐怕连20只都做不出来，但如将劳动分解成不同的操作，每人平均可制造出4600只扣针。”^④

① 斯密[1976], P.14.①二四页。

② 斯密[1776], S.7.

③ 斯密[1794], S.8.

④ 黑格尔[1983a], S.158—159.一〇八页。

虽然黑格尔只在这里提及过《国富论》的书名,但在这个“Werke über den Nationalreichtum”的用语里,使用了前置词,以及“国家财富”这个词为单数。这两点让人更容易想起加尔夫翻译的标题“Untersuchung über die Natur und die Ursachen des Nationalreichtums”,而不是席勒翻译的标题“Untersuchung der Natur und Ursachen von Nationalreichtümern”。

最后再考察 1821—1822 年柏林大学的“法哲学讲义”,目的是为了确认前面提到的黑格尔的“工厂”和“分工”的德语表述,在 1817—1818 年海德堡大学讲义以后,是否随着讲义或者听课记录而变化?这个“法哲学讲义”是 1984 年在基尔^①被发现、2005 年公开出版的署名不详的学生笔记。因此沃歇克也好,普利达特也罢,都未曾提及。在第三篇第二章“市民社会”中,黑格尔第五次提到斯密:“这就是(亚当)斯密在他的政治经济学中重视的主要论点,即劳动分工(die Arbeit zu teilen)。这样一来,劳动的各部分就是完全抽象的、单纯的劳动。这一点首先在实用性的方面表现出来。劳动分工的动力首先来自其实用性的方面。此乃工厂设立的原因(Grundsatz in den Fabriken)。”^②

4. 新“市民社会”概念之成立

上面的问题总结如下:我们讨论了黑格尔是否读过加尔夫译《国富论》的问题。此外,黑格尔 1803—1804 年“精神哲学手稿”第一次言及斯密时所做的引用,很可能来自于巴塞塞尔版,对此我们也作了确认。

问题的焦点在 1817—1818 年海德堡讲义。沃歇克就扣针制造业分工数量计算的准确性,以及逐字逐句的翻译特征,指出“黑格尔在写这个讲义前很可能重读了《国富论》”^③。我虽然同意这个观点,但我的结论是:他读过的《国富论》很可能就是加尔夫的译本。当然,可能黑格尔并未购买并通读该译本,不过有极大可能通

① Kiel,德国北部城市。石勒苏益格—荷尔斯泰因州首府。——译注

② 黑格尔[2005],S.188—189.

③ 沃歇克[1988],p.131.

过某种方式翻阅了该书,并受到加尔夫译词的影响。

我这样说的第一根据是:该讲义中“工厂”和“分工”的基本概念,其德语表述与席勒译本不同,与加尔夫译本一致;再有一个补充依据,就是1819—1820年柏林讲义中提及的《国富论》。其标题与加尔夫接近,跟席勒相异。关于柏林讲义,沃歇克也说过:“1819—1820年柏林讲义笔记基本正确(除了将4800说成4600,错误出在匿名笔记者身上)。跟1817—1819年的笔记比起来也稍微详细些。可以断言,重读斯密的假定,源自1819—1820年的讲义。”^①

第二个根据比第一个重要得多。因为在1817—1820年的海德堡讲义中第一次出现了由“家庭”、“市民社会”、“国家”三个层次构成的“伦理”部分。“市民社会”的背景是“分工”。“市民社会”被用于表现斯密所描述的、基于分工的商品交换社会,但这既不来自斯密本人,也不来自席勒的翻译,非加尔夫译《国富论》无他。

虽然黑格尔在1803—1804年就已读过《国富论》,认识到了基于分工的“商业社会”之重要性,然而他直到1817—1818年才将其命名为“市民社会”。最合乎常理的推断是:在那期间他翻阅过加尔夫译《国富论》,发现里面“市民社会”的新用法并受到影响。

最初读过《国富论》后,可能对黑格尔来说,一个课题就是如何厘清斯密所描述的商业社会和国家之间的区别和关联。在1805—1806年“精神哲学手稿”中,黑格尔论述道:“同一个人,一方面要为自己和家人考虑,付出劳动。另一方面,要随着契约等的签署,以普遍性事物为目的,为普遍性事物付出劳动。从前者而论,他是布

^① 同上, p.132.

尔乔亚(bourgeois)^①;从后者来看,他是市民(citoyen)。”^②

这段文字与《法哲学》“市民社会”部分以下段落对应:“对象在抽象法中是人格,在道德立场上是主观,在家庭里是成员,在市民社会里是(作为布尔乔亚的)市民(der bürger[als bourgeois])。——站在需求的立场上,是与表象对应的具体物体,即所谓人。因此,这里初次,并且也只有在这里,才能从这一含义来谈论‘人’。”^③

黑格尔为了将“布尔乔亚(bourgeois)=市民”的生活领域与“市民(citoyen)=国家市民”的公共领域作为两个不同概念区分开来,在1805、1806年到1817、1818年之间,翻阅了加尔夫译《国富论》,把斯密“文明化的商业社会”的用语,作为指代“(作为布尔乔亚的)市民”社会关系领域最为合适的用语接受下来。完全脱离了

① “bourgeois”法语为“bourgeoisie”,一般译作“资产阶级”,是根据一些西方经济学思想学派,尤其是马克思主义,为资本主义社会所做的阶级划分当中的富有阶级之一。另一译法为“中产阶级”。《法哲学》汉译本为“有产者”。植村邦彦本书中,将日语的「ブルジョア」与「資産階級」区别使用。为了对应原文的细微差别,译者把「ブルジョア」翻译成“布尔乔亚”。

从词源上看,bourg指的是城市或者市镇。相应,bourgeois的意思实际上是另外一个著名的概念:市民。就是说,它指的不是一个社会中的某个阶级或者阶层,而是一群首先是因为聚集在某个地理—空间范围内而享有独特政治—法律地位的人。

“资产阶级”的英语“bourgeoisie”来自法语,源于意大利语的“borghesia”,而后者又是源于从希腊语“pyrgos”演化而来的“borgo”,意思是村庄。因此“borghese”就是指在村庄中心拥有房子的自由人。

资产阶级出现在中古时期的意大利,那时住在村庄中的居民开始变得比住在附近乡间的人还要富有。因此他们可以获得相对较多的权力和影响力,越来越接近统治阶级和神职人员,同时逐渐远离平民阶级。这种中古时期的资产阶级原型就是磨坊拥有者,他们能够快速地对当地经济产生重大影响,以至于可以对统治者表达否决权。

在接下来的世纪里,资产阶级这个名词则较适合用来指称最初的银行家,以及那些从事新兴活动如贸易和金融的人。19世纪之前,这个词大部分情况下指的就是低于贵族、高于农奴和无产阶级的广大人群。——译注

② 黑格尔[1987],S.238.一〇二页。

黑格尔的《精神哲学手稿》修改了很多次。这里所说的版本是在1803—1804年的版本基础上修改的版本。——译注

③ 黑格尔[1970a],S.348.下.三六二页。

汉译本为:“在法中对象是人(Person),从道德的观点说是主体,在家庭中是家庭成员,在一般市民社会中是市民(即 bourgeois[有产者]),而这里,从需要的观点说是具体的观念,即所谓人(Mensch)。因此,这里初次、并且也只有在这里是从这一含义来谈人的。”(第190节附释)——译注

传统政治学的、崭新的“市民社会”概念由此成立。

不过,指出“市民社会”的关节点,并相对地把“国家”定位在人的更高层次的社会关系上的《法哲学》理论本身,不可能在《国富论》里找到。因此,黑格尔“市民社会”与“国家”相区别的理论形成,还是从斯密(加尔夫译《国富论》)以外的地方去寻求思想源泉为好。这个源泉,从“布尔乔亚”和“市民”两个法语词汇推测,或来自卢梭。

卢梭与黑格尔

黑格尔确立“市民社会”新概念的 1817—1818 年“海德堡讲义”第三章第二节开头部分,在利用《国富论》解释“市民社会”特征前,首先介绍了对“市民社会”的批判。卢梭的名字也出现在上面。“该理念出现的时代,无论何时,都会出现完全相反的动机。因此,第欧根尼^①和犬儒学派^②等在雅典登场。他们批判需求和享受的复杂化以及由兹产生的腐败,呼吁回到自然的方式(自然状态)中去。罗马的珀尔修斯^③、尤维纳利斯^④也持同样观点。基督要求人们摒弃财富,锡诺普^⑤的第欧根尼也表示赞同。塔西陀^⑥与卢梭追求的是外在和内心的单纯。然而,这种追求对犬儒学派的国民与来自贵格会^⑦的人们组成的国民来说,同样强人所难。”^⑧

这里介绍的主要是古希腊、古罗马的思想。但在 1819 年以后的哲学讲义里,唯独卢梭作为市民社会批判的思想家被提出。

① Διογνη ο Απολλωνι τη (412B.C.—323B.C.), 古希腊哲学家,犬儒学派代表人物。也叫“锡诺普的第欧根尼”。——译注

② κυνισμ, 古希腊一个哲学学派,否定社会与文明,提倡回归自然,清心寡欲,鄙弃俗世荣华富贵,克己无求,独善其身。——译注

③ Περσε(Aulus Persius Flaccus, 34—62), 罗马讽刺诗人。——译注

④ Decimus Iunius Iuvenalis, 二世纪前半期的罗马讽刺诗人。——译注

⑤ Σινώπη, 庞贝王朝的首都,现土耳其在黑海的港口城市。——译注

⑥ Publius Cornelius Tacitus(55? —117?), 罗马帝国执政官,历史学家。——译注

⑦ Quaker, 基督教新教的一个派别,又称公谊会或者教友派(Religious Society of Friends),成立于 17 世纪的英国,因一名早期领袖的号诫“听到上帝的话而发抖”而得名 Quaker。——译注

⑧ 黑格尔[1970a], S.114—115. 一二九页。

1819至1820年讲义中的相应部分如下：“我们在这里遭遇伦理异化。由于人向社会^①迈进而降落到人身上的灾难和贫困，有一部分得到正当的声讨，更多的正处于热烈的争辩当中。像卢梭那样高贵且拥有伟大心灵的人物，看到市民社会可能陷入的多种不幸(Elend)，也毫无疑问地加入了声讨市民社会的行列。”^②

对卢梭的这种定位，即便在《法哲学》出版后的讲义中也不断重复。1821—1822年“法哲学讲义”有如下段落：“卢梭由于看到了市民社会的悲惨景象(das Elender bürgerlichen Gesellschaft)，告诫人们应该回到森林中，抛弃现有的一切。卢梭对人类的堕落感到无比痛心。他甚至形成了这样的思想：应该拆毁所有建筑物，因为它们特殊性^③发展的根基。”^④

1824—1825年“法哲学讲义”也有同样内容：“随着需求满足而伴生的惨不忍睹的社会贫困(Elend)，已由卢梭以及其他著作家们论及。他们对同时代国民的贫困感同身受，对贫困导致的堕落、对民众指向贫困的怒气与憎恶、对期待与现实的矛盾引起的愤懑、对这种状况的嘲笑以及由此而产生的苦楚和恶意，认识深刻，表述入木三分。这一切皆由市民社会导致。所以卢梭及其他有思想有感情的人们愤怒之极，以致拒绝市民社会，走入另一个极端。他们不知道除了放弃市民社会的整个体系外还能有什么别的方法，同时又无法否定市民社会的优点，最终结局只能是完全牺牲市民社会，回归到不存在诸多需求的状态——即北美未开化人生存的那种与贫困和不幸绝缘的自然状态。”^⑤

从上面的表述可以获知，黑格尔是把卢梭的“市民社会”批判作为对“市民社会的悲惨、贫困与不幸”的批判来理解的。正如本书第二章所示，卢梭批判的“市民社会”，就是洛克的“国家”，即在土地所有者意见一致的基础上形成的，保护私人所有权的政治权力。但黑格尔提请注意的，倒是卢梭对“需求和享受的复杂化”以

① 此处“社会”应是指“市民社会”。——译注

② 黑格尔[1983b], S.149.一〇〇页。

③ 指社会中的个体。——译注

④ 黑格尔[2005], S.179.

⑤ 黑格尔[1974], S.477.三六九页。

及由此伴随而来的“贫困”的批判。按照卢梭的说法,“需求和享受的复杂化”以及由此伴随而来的“贫困”是“文明化”的社会状态。要而言之,黑格尔把斯密描述的“文明化的商业社会”,以及除了护卫此社会而无其他权力的国家这两个概念,用“市民社会”一言以蔽之。并且还模仿卢梭,将市民社会放在被批判的位置上。此外,黑格尔应当是在卢梭那里理解到“市民社会”与“国家”的区别的。

超越市民社会的国家

1755年,卢梭在《论人类不平等的起源》一书中批判的,是这样的“国家=市民社会”：“它们给弱者加上新的枷锁,给富者添加新的权势。它们彻底剥夺天赋自由,让保护私有财产和不平等的法律永久固定下来,并通过巧取豪夺将其转化为不可取消的权利。从此,为了若干野心家的利益,人类被迫陷入劳苦、奴役和贫困。”^①

那之后,在1762年的《社会契约论》中,卢梭尝试的是关于“国家=市民秩序(l'ordre civile)中可以有何种合理而又明确的政治规则”^②的实验性思考。他得出的结论是：“要寻找出一种联合体(association),它能倾全体共同之力来维护和保障每个成员的人身安全和财产安全。而且,每一个人在与他人联合的同时,遵循的仅为自身的意愿,他仍一如既往地自由。”^③

卢梭认为,实现这种“联合体”的方法是社会契约。要而言之,就是“每个成员将其所有权利全部转让给共同体。”^④而且,卢梭是这样解释作为结果而组成的叫做“共同体”的国家的：“只是一瞬

① 卢梭[1964a],p.178.一〇六页。

② 卢梭[1964b],p.351.一四页。

参考汉译本为：“我要探讨在社会秩序之中,从人类的实际情况与法律的可能情况着眼,能不能有某种合法的而又确切的政权规则。”(商务印书馆2003年版,第一卷开头。)——译注

③ 卢梭[1964b],p.360.二十九页。

汉译本为：“要寻找出一种结合的形式,使它能以全部共同的力量来卫护和保障每个结合者的人身和财富,并且由于这一结合而使得每一个与全体相联合的个人又只不过是服从其本人,并且仍然像以往一样地自由。”——译注

④ 同上,p.360.三十页。

汉译本为：“每个结合者及其自身的一切权利全部转让给整个集体。”——译注

间,这一联合行为就创造一个精神的和聚合的团体(un corps moral et collectif)^①,以取代每个缔约者的特殊自我。这个团体由与集会中投票者数目相同的成员构成。通过相同行为形成统一,接受共同自我、共同生命、共同意志。所有个人的联合形成的公共人格,过去称之为‘城市国家’,现在称之为共和国或政治体。”^②

这个被重新解释的共和制且称之为“国民国家”^③吧。卢梭做了如下补充:“所有公共意志的正当行为,平等地赋予全体市民以义务,给予恩惠。因而主权者只认可叫做‘国民’的主体(Le corps de lanation),不歧视构成主体的任何个人。”^④

但这个“国民国家”拥有何种政体则不明确。卢梭一方面就“民主政体”明确指出:“就民主制这个名词的严格意义而言,真正的民主制从来就不曾有过,而且永远也不会有。多数人统治,少数人被统治,这是违反自然秩序的。我们不能想象人民无休无止地开大会来讨论公共事务。而且显然,不改变行政方式,为处理公务

① 卢梭这里所说的“精神的和聚合的团体”即“国民”。这里的引用为岩波文库的日语翻译。“精神的”一语的原语是“moral”,也可译作“道德的”,意思是“道德、生活习惯和文化共有的团体”。——译注

② 卢梭[1964b], pp.360—362.三十一页。

汉译本为:“只是一瞬间,这一结合行为就产生了一个道德的与集体的共同体,以代替每个订约者的个人;组成共同体的成员数目就等于大会中所有的票数,而共同体就以这同一个行为获得了它的统一性,它的公共的大我、它的生命和它的意志。这一由全体个人的结合所形成的公共人格,以前称为城邦,现在则称为共和国或政治体;当它是被动时,它的成员就称它为国家;当它是主动时,就称它为主权者;而与之和它的同类相比较时,则称它为政权。至于结合者,他们集体地就称为人民;个别地,作为主权威威的参与者,就叫做市民,作为国家法律的服从者,就叫做臣民。但是这些名词往往互相混淆,彼此通用;只要我们在以其完整的明确性使用它们时,知道加以区别就够了。”(商务版,2003,第一卷第六章,p21)——译注

③ “nation-state”。日语里主要指以国民为单位组成的、以民族为基础的近代(尤其是18—19世纪欧洲建立的)统一国家。这种国家通过市民革命在国民一体性的自觉上完成。亦称“民族国家”。——译注

④ 卢梭[1964b], p.374.五十二页。

汉译本为:“于是,由于公约的性质,主权的一切行为——也就是说一切真正属于公意的行为——就都等同地约束着或照顾着全体市民;因而主权者就只认得国家这个共同体,而并不区别对待构成国家的任何个人。”——译注

而设置委员会是绝对做不到的。”^①另一方面，他又如此指责议会制度：“英国人民自以为是自由的，这简直大错特错。他们只在选举国会议员期间是自由的。议员一旦选出，他们就是奴隶，就等于零了。”^②

如此，作为具体的制度尽管尚存暧昧，有一点是毋庸置疑的，即由各成员自发的“联合行为”构成的“一个精神的和聚合的团体”，才是替代现实“市民社会”的国家规范概念。至少，黑格尔从卢梭那里读解到的，就是这种形式的“国家”。因此，必须把它定位在“伦理=人类伦理共同体(Sittlichkeit)”的最高阶段。而且，站在这种“国家”的高度上，将其与卢梭所批判的洛克“国家=市民社会”和《国富论》的“文明化的商业社会”重合，得到的便是黑格尔独创的新“市民社会”概念。

① 同前，p.404.九十六页。

汉译本为：“就民主制这个名词的严格意义而言，真正的民主制从来就不曾有，而且永远也不会有。多数人去统治而少数人被统治，那是违反自然秩序的。我们不能想象人民无休无止地开大会来讨论公共事务；并且我们也很容易看出，人民若是因此而建立起各种机构来，就不会不引起行政形式的改变。”——译注

② 同前，p.429.一三三页。

第四章 从“市民社会”到“资本主义社会”——黑格尔和马克思

1. 黑格尔的“市民社会”与“国家”

黑格尔在《法哲学》的“序言”写道：“作为哲学著作，其论述必须远远离开‘从国家应有形态去构成国家’这个课题。就国家这一范畴而言，本书所欲达到的是，不以教人‘国家应为何种形态’为目的，而应教人如何去认识国家这一伦理空间。这里是罗陀斯^①，就在这里跳吧。”^②

这句话里实际也包含对卢梭的批判^③，尽管卢梭影响黑格尔至

① Rhodus, 出自《伊索寓言》，一个人吹嘘他在罗陀斯岛有极强的跳远能力，只须找到罗陀斯岛的人就能证明。旁边有人说：“这里就是罗陀斯，就在这里跳跃吧！”(Hic Rhodus, hic saltus.) 故事意为吹嘘者不要讲大话，就在我们面前跳吧。Pòδ 不仅指罗陀斯岛，亦指蔷薇。saltus 指跳，但 salta 是动词 saltare(跳舞)的命令式。后来黑格尔巧妙地将它改写为：“这里有玫瑰花，就在这里跳舞吧。”——译注

② 黑格尔[1970a], S.26. 一九页。

汉译本为：“现在这本书是以国家学为内容的，既然如此，它就是把国家作为其自身是一种理性的东西来理解和叙述的尝试，除此以外，它什么也不是。/作为哲学著作，它必须绝对避免把国家依其所应然来构成它。/本书所能传授的，不可能把国家从其应该怎样的角度来教，而是在于说明对国家这一伦理世界应该怎样来认识。/ΙδοΡòδο, ι‘ δoΒαιΒòπηFδημα ACADÉ(HicRhodus, hicsaltus[这里是罗陀斯，就在这里跳罢])。 ”——译注

③ 参考：“卢梭在探求这一概念中做出了他的贡献，他所提出的国家的原则，不仅在形式上(好比合群本能、神的权威)，而且在内容上也是思想，而且是思维本身，这就是说，他提出意志作为国家的原则。”(《法哲学原理》商务版，第三篇第三章第258节。)——译注

深。黑格尔认为仅仅只论述“国家应有形态”是不行的。重要的是根据现实去思考法的理念实现之可能性。这种理念即为自由。“自由构成法的实体与规定,法的体系为实现了的自由王国”^①。而且,“成为现存世界和自我意识本性的那种自由概念”^②即为“伦理”。其经由“直接的自然的伦理精神”之“家庭”,以及“丧失统一的、分解”的“市民社会”阶段,最终形成“国家”^③。

如前面章节所述,黑格尔的“市民社会”的原型虽是亚当·斯密的“文明化的商业社会”,但他与亚当·斯密不同之处是阶级认识。斯密把阶级划分为地主、雇主、受雇工匠三个层次,在《国富论》里使用“class(阶级)”^④、“rank(阶层)”^⑤、“orders(次序)”^⑥等词汇来表示。斯密也认识到了“劳动贫民(the labouring poor)”^⑦的存在,但对此的诉求仅仅停留在谋求以教育为中心的“公共关注”^⑧。对于斯密来说,尽管存在阶级所得差异,但“普遍性富裕”的扩大,才是“文明化的商业社会”值得推崇的长处。

与此相对,黑格尔强调的是“市民社会”中工人阶级的“贫困”问题。“如果市民社会能够顺利开展活动,它可被看做内部处于人口增长和产业发展中的社会。通过需求而结成的人们联合的普遍

① 黑格尔[1970a],S.46.上三六页。

汉译本为:“意志是自由的,所以自由就构成法的实体和规定。至于法的体系是实现了的自由的王国,是从精神自身产生出来的、作为第二天性的那精神的世界。”——译注

② 同上,S.292.三〇八页。

汉译本为:“伦理就是成为现存世界和自我意识本性的那种自由的概念。”——译注

③ 参考汉译本:“因此它是:第一、直接的或自然的伦理精神——家庭。这种实体性向前推移,丧失了它的统一,进行分解,而达于相对性的观点,于是就成为第二、市民社会。这是各个成员作为独立的单个人的联合,因而也就是在形式普遍性中的联合,这种联合是通过成员的需要,通过保障人身和财产的法律制度,和通过维护他们特殊利益和公共利益的外部秩序而建立起来的。这个外部秩序即第三、国家。在实体性的普遍物中,在致力于这种普遍物的公共生活所具有的目的和现实中,即在国家制度中,返回于自身,并在其中统一起来。”——译注

④ 斯密[1976a],p.21.①三三页。

⑤ 同上,p.22.①三三页。

⑥ 同上,p.330.②一一〇页。

⑦ 同上,p.782.④五〇页。

⑧ 同上,p.784.④五二页。

化,以及准备满足需求的手段和供给方式的普遍化,财富的积累就会增加。因为这双重普遍性可以产生最大利润。另一方面,特殊劳动的细分和局限,使得束缚于这种劳动的阶级(Klasse)的依赖性和匮乏也日益增长。这导致了这一阶级不能获得广泛的自由感受和享受,特别是不能受益于市民社会的精神财富。”^①

问题不单是经济上的贫困,黑格尔指出的更重大的问题是,“劳动贫民”从“市民社会”中坠落,成为反社会存在的“贱民”。下面的文章虽略长,但至关重要,且引用之:

“当大众跌落到作为社会成员来说是必要的、维系自己特定生存模式基准之下,从而通过自己的活动以及劳动自立而获得权利、正义以及名誉的感情也因之丧失的话,‘贱民(Pöbel)’便会由此产生,而贱民的产生使得不平等的巨额财富更容易集中在少数人手里。……贫困自身并不使人成为贱民。是否成为贱民,是由与贫困相联系的情结,即对富人、对社会、对政府等的内心反抗来决定的。/此外,这还与人出于对偶然性的依赖而变得轻薄放荡、厌恶劳动有关。譬如那不勒斯的游民就是如此。与此同时,贱民中滋生恶习,不以自食其力为荣,而将不劳而获视为其权利。没有人能向自然界主张权利。但在社会状态中,匮乏立即作为强加于这个或那个阶级的不法出现。怎样摆脱贫困,是推动和困扰现代社会

^① 黑格尔[1970a],S.389.四一三一—四一四页。

汉译本为:“当市民社会处在顺利展开活动的状态时,它在本身内部就在人口和工业方面迈步前进。人通过他们的需要而形成的联系既然得到了普遍化,以及用以满足需要的手段的准备和提供方法也得到了普遍化,于是一方面财富的积累增长了,因为这两重普遍性可以产生最大利润;另一方面,特殊劳动的细分和局限性,从而束缚于这种劳动的阶级的依赖性和匮乏,也愈益增长。与此相联系的是:这一阶级就没有能力感受和享受更广泛的自由,特别是市民社会的精神利益。”——译注

的重大问题。”^①

这段话是黑格尔对斯密“普遍富裕”论的批判,他认为:“显然,尽管财富过剩,市民社会却并不足够富裕。也就是说,市民社会所拥有的固有财产,不足以用来防止过度贫困和贱民的产生。”^②但并不是说黑格尔在“市民社会”内部发现了阶级对立和阶级斗争。他所设定的“贱民”,只是丧失“正义情感”和“自尊情感”的、抱着“对富人、对社会、对政府等的内心反抗”的“厌恶工作”的人群。他的问题是如何才能防止“贱民的出现”。

为此,黑格尔在已有的“市民社会”结构中区分出一个层面,那就是“行政治理和行业公会”。“市民社会包含三个环节。(A)需求体系,即所有个人的需求和满足,以自身的劳动以及其他所有人的劳动和需求的满足作为媒介;(B)司法体系,即包含在需求体系中的自由这一普遍物的现实性,需要通过司法对所有权保护;(C)行政治理和行业公会,处置上述体系中遗留的偶然性,并把特

^① 黑格尔[1970a],S.389—390,四一四—四一五页。

汉译本为:“当广大群众的生活降到一定水平——作为社会成员所必需的自然然而得到调整的水平——之下,从而丧失了自食其力的这种正义、正直和自尊的感情时,就会产生贱民,而贱民之产生同时使不平均的财富更容易集中在少数人手中。/补充(对生活资料的请求)最低生活水平,即贱民的生活水平,是自然而然地形成的。可是这一最低限度在不同民族之间有着极大的差别。在英国,最穷的人相信他们也享有权利,这与其他国家所给予穷人的满足有所不同。贫困自身并不使人就成为贱民,贱民只是取决于跟贫困相结合的情绪,即取决于对富人、对社会、对政府等等的内心反抗。/此外,与这种情绪相联系的是,由于依赖偶然性,人也变得轻佻放浪,害怕劳动,而像那不勒斯的游民那样。/这样一来,在贱民中就产生了恶习,它不以自食其力为荣,而以恳求乞为生并作为它的权利。/没有一个人能对自然界主张权利,但是在社会状态中,匮乏立即采取了不法的形式,这种不法是强加于这个或那个阶级的。怎样解决贫困,是推动现代社会并使它感到苦恼的一个重要问题。”——译注

^② 同上,S.390,四一五页。

汉译本为:“尽管财富过剩,市民社会总是不够富足的,这就是说,它所占有而属于它所有的财产,如果用来防止过分贫困和贱民的产生,总是不够的。”——译注

殊利益作为共同利益予以关注和维护。”^①

这里，译成“行政治理”的“Polizei”，广义指“治安行政”，现代语指“警察”。1824—1825年《法哲学讲义》中，黑格尔对此进行了说明：“‘Polizei’一词来自希腊语‘国家(Polis)’、‘政体(Politeia)’，原本表示国家的整体活动，如今已经不再表示伦理普遍性(国家共同体)本身的活动，专指保障市民社会的普遍性活动。保障市民社会而施行的普遍性事务即‘Polizei’。”^②1817—1818年“海德堡讲义”说明如下：“与作为普遍物形态的国家(die Polizei)不同，‘Polizei’……将作为个体的每个个人的幸福当做目的。”^③具体说来，其语义范围不仅包含现代警察，也包含地方自治体的普通行政和生活福利保障等事务。

通过行业公会的国家整合

“行业公会(Korporation)”的另一作用，是将个人的利益整合、内化于“共同的(基于特殊利益的)关系”中。黑格尔思考的，具体说来就是成员的相互帮助和相互信赖关系，或是作为成员得到的社会性认可。“在市民社会范围以内和在国家本身自在自为普遍物之外的特殊公共利益，是由自治团体、其他行业与等级的行业公会及其首脑、代表、主管人等等来管理的。一方面，他们经管的事务关系到这些特殊领域的私有财产和利益，并且他们在这方面的威信部分地建立在对等等级的成员和全体市民的信赖上；另一方面，这些集团必须服从国家的最高利益。”^④

^① 黑格尔[1970a], S.346.三五九页。

汉译本为：“市民社会含有下列三个环节：第一、通过个人的劳动以及通过其他一切人的劳动与需要的满足，使需要得到中介，个人得到满足——即需要的体系。第二、包含在上列体系中的自由这一普遍物的现实性——即通过司法对所有权的保护。第三、通过警察和同业公会，来预防遗留在上列两体系中的偶然性，并把特殊利益作为共同利益予以关怀。”——译注

^② 黑格尔[1974], S.587.四六〇—四六一页。

^③ 黑格尔[1983a], S.117—118.一三二页。

《法哲学原理》汉译本的译注：“第三、警察和同业工会/原文 Polizei, 在黑格尔的用语中，指广义的内务行政而言，除了军事、外交财政以外，其他一般内政都包括在内。”——译注

^④ 黑格尔[1970a], S.457—458.四九六页。

而且,这种“行业公会”产生“行业公会精神”,为“市民社会”中的利己个人成为“市民”提供了准备阶段。“市民社会是个人私利的、一切人反对一切人的战场。在那其中,私人利益还与特殊的公共事项冲突;二者还共同跟国家更高层次的观点和指令冲突。从特殊领域的合法性中产生的公会精神,本能潜在地转变为国家精神。因为公会精神在国家内部是维持特殊目的的手段。这就是市民爱国心(Patriotismus der Bürger)的秘密所在。正因为国家维护市民社会的特殊领域,维护其合法性、威信和安宁;市民才把国家作为自己的实体认知并服从。”^①

由此,“国家”囊括了个人。“国家是伦理理念的现实——伦理精神,即显现出来的、明确的实体性意志”^②。这是卢梭“精神的和聚合的团体”定义的翻版。站在这个立场上,黑格尔再次对卢梭的“市民社会”进行了批判。这次批判的对象是英国式的国家论;这种理论把国家看作保护私有财产的权力设施。“如果把国家同市民社会混淆,把它的使命规定为保障和保护所有权以及人格自由的话,那么单个人本身的利益就成为每个人联合的最后目的。由此产生的结果是,成为国家成员是任意之事。——但国家对个人的关系则完全不同。由于国家是客观精神,所以个人本身只有成为国家成员后才拥有客观性、真理性、伦理性。单个个体的联合是

① 同前,S.458.四九七页。

汉译本为:“市民社会是个人私利的战场,是一切人反对一切人的战场,同样,市民社会也是私人利益跟特殊公共事务冲突的舞台,并且是它们二者共同跟国家的最高观点和制度冲突的舞台。因特殊领域的合法性而产生的公会精神,本身潜在地转变为国家精神,因为国家是它用来维护特殊目的的工具。这就是市民爱国心的秘密之所在:他们知道国家是他们自己的实体,因为国家维护他们的特殊领域——它们的合法性、威信和福利。”——译注

② 同前,S.398.四二六页。

汉译本为:“国家是伦理理念的现实——伦理性精神,是作为显现出来的,自知的实体性意志的伦理精神。”——译注

国家真正的内容和目的，因为对个人的规定是过普遍生活。”^①

正如黑格尔在这段话中表明的，在他看来，“单个个体的联合是国家真正的内容和目的”，这种时候起到重要作用的，是作为“媒介机构”的议会。“议会固有概念的规定是：在议会里，普遍自由的主观环节，即本书中称为市民社会领域的独立洞察和意志，必须从‘实存于对国家的关系中’这一点去探究。”^②只不过议会仅在在有“行业公会”作为基础支撑时才能起作用。“市民社会不以原子般分散的单个个体为临时活动之需的暂时联合而进行议员选派。这个选派应该通过构成市民社会的原有团体来进行。它们分别为公共团体、社区团体以及行业公会。这些团体因此与国家的一系列政治活动产生关联。……具体的国家就是包含各种特殊集团的整体，国家的成员也就是具有这种阶层身份的成员。他们只有具备这种自然形成的客观规定，才能在国家中被关注。”^③

以这种方法，把“单个个体的联合”作为目的的国家，也将每个人“能动地组织起来”。“近年来，对于上层的有效组织化不断被策划，而且主要的努力都花在了这种组织化上。处于下层的大众整体则或多或少地被忽略，与有效组织化无缘。但对于下层的有效

① 黑格尔[1970a], S.399. 四二六一—四二七页。

汉译本为：“如果把国家与市民社会混淆起来，而把它的使命规定为保证和保护所有权和个人自由，那么单个人本身的利益就成为这些人结合的最后目的。由此产生的结果是，成为国家成员是任意的事。但是国家对个人的关系，完全不是这样。由于国家是客观精神，所以个人本身只有成为国家成员才拥有客观性、真理性和伦理性。……而人是被规定着过普遍生活的；他们进一步的特殊满足、活动和行动方式，都是以这个实体性的和普遍有效的东西为其出发点和结果。”——译注

② 同上，S.471. 下五一—一页。

汉译本为：“等级概念的特殊规定应该到下述事实中去探求：普遍自由的主观环节，即本书中称为市民社会的这一领域本身的见解和意志，通过各等级实存于对国家的关系中。”——译注

③ 同上，S.476—477. 下五一—五一九页。

汉译本为：“市民社会在选派议员时是以它的本来面目出现的，就是说，它不是一群原子式地分散的单独个人，不是仅仅为了完成单一的和临时的活动才一时凑合起来而事后则没有任何进一步的联系的人们，相反地，它是一个分为许多有组织的协会、自治团体、同业公会的整体，这些团体因此才获得政治联系。/具体的国家是分为各种特殊集团的整体；国家的成员是这种等级的成员；他只有具备这种客观规定才能在国家中受到重视。”——译注

组织不可或缺。唯其如此，他们才形成力量，成为权力，否则他们不过是些原子的堆砌或原子的散沙。合法的权力，仅存于特殊领域的有效组织状态之中。”^①

因此，“市民社会”事实上把分解成各个阶层的个人，以对行业公会的归属作为媒介，聚集统辖到叫做“国家”的伦理共同体中。这就是黑格尔所得到的结论。国家层面是通过与生活相关的行政治理和行业公会有效地组织每一个人，防止他们沦落为反社会的“贱民”。另外，在个人层面，向国家的有效皈依以“爱国心的形式表现出来，从整体的角度上意识到自身的力=权力”。在黑格尔看来，只有建立这种国民的福利国家，才能克服市民社会的阶级分裂状态。除此之外，别无他法。

2. 早期马克思的“市民社会”和“国家”

在黑格尔之后，一边几乎全盘继承了其“市民社会”概念，一边又否定“国家”是解决问题之道的，是马克思。他的思想出发点，是对自己曾视为学术思想框架的黑格尔《法哲学》的批判；其最核心的论点，就是将黑格尔构想的“市民社会”与“国家”的阶段性区别，看作构成现代社会特点的二元论；而且认为二者的“分离”，是与人类社会存在形式相对立的矛盾。

马克思在 1843 年的笔记“黑格尔国家论批判”^②中写道：“政治等级变为社会等级，正如基督徒在天国里一律平等，而在尘世间却不平等那样，人民的单个成员在他们的政治世界天国里是平等的，

^① 黑格尔[1970a], S.460, 下四九九—五〇〇页。

汉译本为：“近年来，人们总是求在上级方面组织起来，而且曾经把主要的努力用在这种组织工作上，至于整体的下级方面和群众部分则听其多少流于无组织状态中，可是群众部分也应成为有组织的，这一点非常重要，因为只有这样，它才成为力量，成为权力，否则它只是一大堆或一大群分散的原子。合法的权力只有在各特殊领域的有组织状态中才是存在的。”——译注

^② *Zur Kritik der Hegelschen Rechts-philosophie, in: Karl Marx und Friedrich Engels, Gesamtausgabe* [MEGA, Berlin: Dietz/Akademie Verlag, 1975 -]。汉译本为《黑格尔法哲学批判》，是马克思批判黑格尔哲学的第一部著作。这部著作是对黑格尔《法哲学原理》第 261~313 节阐述国家问题的部分所做的分析和批判。——译注

而在尘世的社会生活中却不平等，此乃历史的一种进步。……或者说，使市民社会的种种等级差别变为仅仅是社会差别，即毫无政治生活意义的私人生活上的区别。政治生活与市民社会的分离过程就这样完成了。”^①

那么“政治生活与市民社会的分离”具体为何意？马克思在1844年发表的“论犹太人问题”中做了如下阐述：“当国家宣布出身、等级、文化程度、行业等为非政治性的差别的时候，而且当国家不考虑这些差别，告示说所有的国民都是国民主权的平等参与者的时候，当国家把国民现实生活的一切要素都从国家的观点来处理的时候，出身、等级、文化程度、行业的差别就被国家以自己的方式废除。但是，尽管如此，国家丝毫不妨碍私有财产、教养、行业以它们自己的方式，即作为私有财产、作为教养、作为行业进行活动，并表现出它们各自的特殊本质。……一个完善的政治国家，从其本质而言，就是人的‘类生活’^②。它与人的物质生活相对立。私人生活所有前提存在于国家领域之外，存在于市民社会之中。而且作为市民社会的特性存续。”^③

根据以上引用可见，这个阶段的马克思对“市民社会”一语的理解，尚停留在“人类物质生活”、“私人生活”的范围。换言之，是对黑格尔“市民社会”概念的实际内涵——即通过社会分工和商品交换作为介质形成相互依赖的“需求体系”——还未充分理解。因为他只不过指出了人在“国家”的领域内本来应该是平等的，但在现实的“市民社会”中却是不平等的。尽管“国家”应该是普遍共同体，但现实的“市民社会”却是私人利益对立分裂的世界。此时

① 马克思[1843=1982]，S.89.三一九—三二〇页。

汉译本为：“历史的发展使政治等级变成社会等级，所以，正如基督徒在天国一律平等，而在人世不平等一样，人民的单个成员在他们的政治世界的天国是平等的，而在人世的在中，在他们的社会生活中却不平等。从政治等级到市民等级的转变过程是在君主专制政体中进行的。……只有法国革命才完成了从政治等级到社会等级的转变过程。或者说，使市民社会的等级差别完全变成了社会差别，即没有政治意义的私人生活的差别。这样就完成了政治生活同市民社会分离的过程。”——译注

② 类生活：马克思认为“人类的生产生活就是类生活，是产生生命的活动。一个种的全部特性，种的类特性就在于生活活动的性质”。——译注

③ 马克思[1844a=1982]，S.148.二三—二四页。

的马克思,恐怕还没有读透《法哲学》中“市民社会”论。^①

写这篇“论犹太人问题”的马克思,对“市民社会”的认识还没有达到斯密和黑格尔的高度,于是否定依托“国家”去解决问题。作为消解“市民社会”和“国家”这种二元论的方法,马克思略微性急地提议“对市民生活的构成部分本身进行革命性变革和批判”^②。他的答案尚很抽象:“只有当现实的单个个人将抽象的市民还原到自身,并作为单个个人,在自己的经验生活、自己的个人劳动、自己的个人关系中间,成为‘类存在物’^③的时候,即人认识到自己的‘固有力量(forces propres)’并把这种力量作为社会力量来认识和组织,因而社会力量不再以政治力量的形态从自己那里分离,只有到那个时候,人的解放才能算完成。”^④

随后,马克思的社会认识发生了急剧变化。在同一时期的1844年所写的“‘黑格尔法哲学批判’导言”一文中,他认识到“市民社会”是“某特定阶级从某特殊立场出发”而“取得普遍统治”的阶级社会^⑤。对此他构想了“普遍的人的解放”。这个解放以“不属于市民社会任何阶级的、市民社会某阶层”^⑥的、“只有通过人的完全丧失后的完全回归才能获得自身的一个领域”,即“无产者”,作为

① 神田[2007],五五页。

② 马克思[1844a=1982],S.162.五六页。

③ 类存在物:马克思在《1844年经济学哲学手稿》中,借用费尔巴哈哲学术语,指有意识、会思维也是人的本质表现的一个方面,劳动使人成为有意识的类存在物。——译注

④ 马克思[1844a=1982],S.162—163.五三页。

汉译本为:“只有当现实的个人同时也是抽象的市民,并且作为个人,在自己的经验生活、自己的个人劳动、自己的个人关系中间,成为类存在物的时候,只有当人认识到自己的‘原有力量’并把这种力量组织成为社会力量因而不再把社会力量当做政治力量跟自己分开的时候,只有到了那个时候,人类解放才能完成。”——译注

⑤ 马克思[1844a=1982],S.179.九十页。

相关汉译本为:“部分的纯政治的革命的基础是什么呢?就是市民社会的一部分解放自己,取得普遍统治,就是一定的阶级从自己的特殊地位出发,从事整个社会的解放。”——译注

⑥ 汉译本为:“非市民社会阶级的市民社会阶级。”——译注

变革主体^①。他给被斯密称为“劳动贫民”、被黑格尔称为“被劳动束缚的阶级”的劳动者阶级赋予变革的主体的意义，而不是把他们看作公共保护或行政治安的对象。不过，“市民社会”是个怎样的社会？为什么必须要对它进行根本性的变革？怎样才能实现这种根本性变革？这些，马克思尚未给出详细的认识和说明。

接下来，马克思开始阅读以《国富论》为代表的经济学文献，这些成果被记录在包括《经济学·哲学草稿》^②在内的一系列经济学笔记当中。笔记中的“市民社会”被重新定义如下：“社会——对国民经济学者们而言，如同其所表现的那样——虽是市民社会，但其中每个人都是各种需求的整体。只有在他们互为手段的时候，他人才为每个人存在；每个人也为他人存在……分工是异化范畴内的劳动社会性国民经济学术语。”^③马克思在此首次把“市民社会”作为基于分工的需求体系来理解。通过这一时期的阅读，他终于追上了黑格尔“市民社会”的概念。

马克思的误解

此后马克思使用的“市民社会”用语主要沿着以下线索衍变：其含义基本源于黑格尔，并在马克思阅读英国经济学文献的过程中，其概念的内容不断得以丰富。不可思议的是，马克思对黑格尔之前的“市民社会”含义认识欠缺。尽管他学的是法律专业，可对“国家”同义词的“市民社会”传统用法从未谈及，反而反复强调“市民社会”用语产生于18世纪。

① 马克思[1844a=1982], S.181—182.九四页。

汉译本为：“总之是这样—一个领域，它本身表现了人的完全丧失，并因而只有通过人的完全恢复才能恢复自己。这个社会解体的结果，作为一个特殊等级来说，就是无产阶级。”——译注

② 汉译本为：《1844年经济学哲学手稿》。——译注

③ 马克思[1844c=1982], S.309.一六八页。

汉译本为：“在国民经济学家看来，社会是资产阶级社会，在这里任何人都是各种需要的整体，并且就人人互为手段而言，个人为别人而存在，别人也为他而存在。……分工是关于异化范围内的劳动社会性的国民经济学术语。”望月清司认为：“马克思……把异化理论具体化为分工理论。”（望月清司《〈德意志意识形态〉中的分工理论》）——译注

在 1845—1846 年的手稿《德意志意识形态》中，马克思如此论述道：“市民社会这一用语产生于 18 世纪。当时财产所有的诸多关系已完全从古代和中世纪的共同体中摆脱出来。市民社会要作为市民社会发展，还得等待资产阶级的出现。这一名称无论何种时代，同样指代构成国家以及任何其他观念的上层建筑基础的、由生产和交换发展起来的社会组织。”^①

正如前章所述，德语“市民社会”应该出现在 18 世纪初，是“国家”的同义词，而非指“从生产和交换中直接发展起来的社会组织”。另外，从引用文中“上层建筑”、“基础”等词汇来判断，可以认为马克思的脑子里装的，是弗格森的《市民社会史论》。但正如第二章所见，弗格森所说的作为“基础”的“市民社会”就是国家。马克思即便在这里，也还不知道传统政治哲学的遣词法，也就不能明确区分弗格森的“文明社会”与“市民社会”，由此导致误解，以为“国家=市民社会”提供的治安和财产保障是“文明商业国家”繁荣的“基础”这种含义，与《法哲学》的论证逻辑一致。但在黑格尔看来，“家庭”和“市民社会”才是“国家”的“基础”。

同样的遣词法也出现在 1857—1858 年出版的《经济学批判纲要》^②“导言”中。“被斯密和李嘉图当做出发点列举出来的单个的、甚至是孤立的猎人和渔夫，不是 18 世纪鲁滨孙漂流记那种虚构的构想。……它毋宁预示着 16 世纪以来准备着的、18 世纪大踏步迈向成熟的‘市民社会’。在这个自由竞争社会里，单个人从过去时代被作为有限人数的特定集团的附属物这种自然关系中解

^① 马克思\恩格斯[1845—46=1974], S.144. 一五二页，一七〇页。

汉译本为：“‘市民社会’这一用语是在 18 世纪产生的，当时财产关系已经摆脱了古代的和中世纪的共同体。真正的资产阶级社会只是随同资产阶级发展起来的；但是这一名称始终标志着直接从生产和交往中发展起来的社会组织，这种社会组织在一切时代都构成国家的基础以及任何其他观念的上层建筑的基础。”——译注

^② 汉译本为：《政治经济学批判》。——译注

放出来。”^①

这里，“市民社会”等同于“自由竞争社会”。在1859年《经济学批判》^②“序言”里，马克思终于言明：他的理解来自黑格尔。“法的各种关系和国家诸形态，既不可能从其本身，也不可能从所谓人的精神的一般发展来理解。相反，它们植根于物质生活的各种关系中。黑格尔把这种物质生活关系的总和，仿照18世纪英国人和法国人的先例，概括为‘市民社会’。但对这个市民社会的解剖，必须求诸经济学。”^③

不过，说黑格尔“仿照18世纪英国人和法国人的先例”是不正确的。由于马克思没有实际认识到黑格尔刷新了“市民社会”概念，于是他将《法哲学》作为基准框架，把黑格尔的遣词法追溯至18世纪的思想中，因此，他对弗格森与卢梭是黑格尔的“先例”深信不疑。

马克思多半将法语“société civile”当成了“市民社会”的原始词汇。在1846年12月写的法语信中，马克思如此阐述了自己对社会的认识：“如果以人的生产力的一定发展阶段作为前提，就能得到一定的交换和消费形式。如果以生产、交换、消费的特定发展阶段作为前提，就会得到社会构成的一定形态和家族、身份或阶级的一定组织。一句话，就会形成相应的市民社会(société civile)。以一定的市民社会作为前提，就会产生市民社会的正式形式即相应的政治国家。……人的物质关系是人所有关系的基础。这种物质关

① 马克思[1857—58=1976]，S.21.①，二五页。

汉译本为：“被斯密和李嘉图当做出发点的单个的孤立的猎人和渔夫，应归入18世纪鲁滨逊故事的毫无想象力的虚构，……这倒是对于16世纪以来就进行准备，而在18世纪大踏步走向成熟的‘市民社会’的预感。在这个自由竞争的社会里，单个的人表现为了摆脱了自然联系等等，后者在过去历史时代使他成为一定的狭隘人群的附属物。”——译注

② 汉译本为：《政治经济学批判》。——译注

③ 马克思[1859=1980]，S.100，六页。

汉译本为：“法的关系正像国家的形式一样，既不能从它们本身来理解，也不能从所谓人类精神的一般发展来理解，相反，它们根源于物质的生活关系，这种物质的生活关系的总和，黑格尔按照18世纪的英国人和法国人的先例，概括为‘市民社会’，而对市民社会的解剖应该到政治经济学中去寻求。”——译注

系才是实现人类物质的以及个人活动的必然形态。”^①这里阐述的“市民社会”，也是“以人的生产力的一定发展阶段作为前提……家族、身份或阶级的一定组织”，其“形式”，就是“政治国家”。这种社会认识源于《法哲学》的逻辑结构，乃不争的事实。

市民社会与布尔乔亚社会

1947年出版的《哲学的贫困》中，马克思在指出“分工所产生的弊端”的段落里，列举了弗格森与斯密的名字^②，接着他引用了《市民社会史论》中的一节^③。可是，马克思提示参照的是1783年的法语译本^④，毫无疑问，在此他也将“société civile”当成了“市民社会”的“先例”。

此外，马克思在《哲学的贫困》中还使用了“布尔乔亚社会”这种说法。这种说法在内容上与“市民社会”重合，特别是遵循法国历史，与封建社会作对比时使用得较多。“社会或者联合社会(association)这类字眼可以修饰一切社会，无论是封建社会、还是在竞争中立足的联合社会，即布尔乔亚社会(la société bourgeoise)。”^⑤还有这样的表述：“我们应当把资产阶级的历史分为两个阶段：第一个阶段，资产阶级在封建主义和君主专制统治下形成阶级，第二个阶段，已形成阶级的资产阶级，推翻封建主义和君主制，把社会改造成布尔乔亚社会(une société bourgeoise)。”^⑥

① 马克思[1846=1976]，S.71.五六三—五六四页。

汉译本为：“在人们的生产力发展的一定状况下，就会有一定的交换(commerce)和消费形式。在生产、交换和消费发展的一定阶段上，就会有相应的社会制度、相应的家庭、等级或阶级组织，一句话，就会有相应的市民社会。有一定的市民社会，就会有不过是市民社会的正式表现的相应的政治国家。/他们的物质关系形成他们的一切关系的基础。这种物质关系不过是他们的物质的和个体的活动所借以实现的必然形式罢了。”——译注

② 马克思[1847=1982]，S.123.一五一页。

③ 弗格森[1966]，pp.182—183。

④ 弗格森[1783]，t.2.pp.134—135。

⑤ 马克思[1847=1982]，S.147.一六七页。

汉译本为：“其实，社会、联合这样的字眼可以用于一切社会的名称，既可以用于封建社会，也可以用于资产阶级社会——建立在竞争上的联合。”——译注

⑥ 同上，p.176.一八九页。

因此可以认为，“布尔乔亚社会”这个表述，旨在强调通过资产阶级政治革命所改造的社会历史意义。然而即便在《哲学的贫困》中，指代现代经济社会的一般概念，仍非“市民社会（société civile）”莫属。马克思在有关社会变革的结论部分如此阐述道：“工人阶级在发展过程中将创造一个消除阶级和阶级对立的联合社会（une association），取代旧的市民社会（l'ancienne société civile）。从此再也不会会有任何原来意义的政府了。因为政府正是反映制约市民社会（la société civile）内部对立关系的外在表现。”^①

而且，《哲学的贫困》中该部分，与1848年《共产党宣言》第二章的结论部分几乎完全对应：“取代旧的市民社会（die alte bürgerliche Gesellschaft）以及阶级对立的，将是这样一个联合体（eine Assoziation）。在那里，每个人的自由发展是一切人自由发展的条件。”^②

由此可见，对马克思来说，德语的“市民社会”与法语“société civile”是同义词。后者也可被称为“société bourgeoise”，尤其遵循法国历史，谈及与资产阶级相关的话题时。因此，马克思的“市民社会”，也包含了“布尔乔亚社会”。而且是更具概括性的表述，基本上等于承继了黑格尔遣词法的“市民社会”。“布尔乔亚社会”具有“被资产阶级统治的社会”的强烈含义。同时它还是包括了资产阶级、无产者，甚至包括了大片土地的拥有者和小块土地的农民等在内的，囊括各阶级对立关系的阶级社会。与此相对，“市民社会”一语所指代的，是由分离且相互对立的利己个人组成的“商业社会”。

总而言之，马克思在1844年至1850年，逐步将“市民社会”的内容理解为18世纪出现的基于“分工”的、“由生产和交换直接发展起来的社会组织”、“自由竞争社会”、“物质生活关系的总和”。而且，正如《哲学的贫困》和《共产党宣言》明确指出的那样，如何通

^① 马克思[1847=1982], p.177. 一九〇页。

汉译本为：“工人阶级在发展进程中将创造一个消除阶级和阶级对立的联合体来代替旧的资产阶级社会；从此再也不会会有任何原来意义的政权了。因为政权正是资产阶级社会内部阶级对立的正式表现。”——译注

^② 马克思[1848=1859], S.482. 三八页。

过变革这样的“市民社会”，用“联合社会（Associaton）”取而代之，对马克思来说，是一个新的课题^①。

3. 从“市民社会”到“资本主义社会”

那么，马克思“市民社会”的概念与黑格尔的概念区别在何处？黑格尔的“市民社会”，不仅是“个人私利的、一切人反对一切人的战场”^②，还是“不平均的巨额财富更容易集中在少数人手里”与“贱民”同时涌现的阶级社会^③。不过，分工的商业社会为什么、怎样作为阶级分裂的社会出现这个问题，黑格尔那里没有与经济结构相关的分析。与之相对，马克思得出的结论是：“对这个市民社会的解剖，必须求诸经济学。”^④

“市民社会的解剖”最早整理出来的成果，是1857—1858年的《经济学批判纲要》^⑤。通过对经济学的批判研究，作为“市民社会”的关键概念，马克思抓住了一个崭新的经济学概念——“资本”。在马克思的笔下，“资本”被描绘成创造出“市民社会”的拟人化主体。

“资本首先创造出了市民社会，也创造出了社会成员对自然界及社会关系本身的普遍占有。由此产生了‘资本的伟大文明化作用（the great civilising influence of capital）’，产生了一个依靠资本生产的社会阶段。与这个社会阶段相比，过去所有社会阶段充其量不过是人类局部的发展和对自然的崇拜。……资本按照自己的这种趋势，克服对自然界的神化突飞猛进。同时，它也克服了民族的各种界限和偏见，克服了在一定界限内封闭于满足现有需求和

① 参见马克思恩格斯《共产党宣言》：“原来意义上的政治权力，是一个阶级用以压迫另一个阶级的有组织的暴力。如果说无产阶级在反对资产阶级的斗争中一定要联合为阶级，如果说它通过革命使自己成为统治阶级，并以统治阶级的资格用暴力消灭旧的生产关系，那么它在消灭这种生产关系的同时，也就消灭了阶级对立和阶级本身的存在条件，从而消灭了它自己这个阶级的统治。”——译注

② 黑格尔[1970a]，S.458.下四九七页。

③ 同上，S.389.下四一四页。

④ 马克思[1859=1980]，S.100.六页。

⑤ 汉译本为：《〈政治经济学批判〉导言》。——译注

何谓「市民社会」

充裕的自给自足，克服了旧的生活方式的重复。资本破坏这一切，使之不断产生革命，摧毁一切阻碍发展生产力、抑制各种需求扩大、妨碍生产多样化和对各种自然力量、精神力量开发利用及交换的限制。”^①

其实，这个“资本”本身，不过是一个以获取利润为目的而投入的货币资金。将其描述成为创造“市民社会”的主角不用说是一种抽象比喻，在现实中存在的是囊括特定经济形态的社会关系。在1859年的《经济学批判》^②中，马克思再次说明道：“我按照这样顺序考察国民的经济体制：资本、土地所有者、雇佣劳动、国家、对外贸易、世界市场。在前三项下，我研究在近代市民社会中分为三大阶级的各种经济生活条件。”^③

也就是说，“近代市民社会”，是由资本家、土地所有者、雇工三大阶级组成的社会。这些阶级所表现出来的经济学范畴是“资本、私有土地、雇佣劳动”。在这个“近代市民社会”中的“物质资料生产方式”，就是“近代市民生活方式”。“市民社会中各种生产关系，是社会生产过程中最后一个对抗形态。这里所说的对抗指的不是个人的对抗，而是从每个个人的社会生活条件中产生出来的对抗。在市民社会的内部持续发展的各种生产力，同时也会创造出解决这种对立关系的物质条件，因此，人类社会的前期历史，就以这个

① 马克思[1857—58=1981]，S.100.322.②一七页。

汉译为：“只有资本才创造出资产阶级社会，并创造出社会成员对自然界和社会联系本身的普遍占有。由此产生了资本的伟大的文明作用；它创造了这样一个社会阶段，与这个社会阶段相比，以前的一切社会阶段都只表现为人类的地方性发展和对自然的崇拜。……资本按照自己的这种趋势，既要克服民族界限和民族偏见，又要克服把自然神化的现象，克服流传下来的、在一定界限内闭关自守地满足于现有需要和重复旧生活方式的状况。资本破坏这一切并使之不断革命化，摧毁一切阻碍发展生产力、扩大需要、使生产多样化、利用和交换自然力量和精神力量的限制。”——译注

② 汉译为：《〈政治经济学批判〉序言》。——译注

③ 马克思[1859=1980]，S.99，五页。

汉译为：“我考察资产阶级经济制度是按照以下的顺序：资本、土地所有制、雇佣劳动；国家、对外贸易、世界市场。在前三项下，我研究现代资产阶级社会分成的三大阶级的经济生活条件；其他三项的相互联系是一目了然的。”——译注

社会的构成而告终。”^①

以此为界，马克思从此再没使用过“市民社会”。他通过“市民社会的解剖”，超越黑格尔对“市民社会”的理解，形成了阶级社会认识；通过对“社会经济结构”的分析，将“生产方式”的历史独特性，从“资本”（看似如此的）无限自我增殖运动的角度去把握，最后从黑格尔的用词法中摆脱出来。

1867年的《资本论》（如果按字面翻译，应该称为“所谓资本[Das Kapital]”）几乎没有使用“市民社会”，取而代之的是“资本主义生产方式（Kapitalistisch Produktionsweise）占统治地位的社会”这样的定义性表述。它首先是一个基于社会分工的商品生产社会。《资本论》以如下表述作为起首：“资本主义生产方式占统治地位的社会财富，表现为一个‘庞大的商品堆积’。单个的商品以这种财富的基本形态表现出来。因此，我们的研究就从分析商品开始。”^②

这里，翻译成“资本主义的”的形容词“kapitalistisch”和英语的“capitalist”或者法语的“capitaliste”一样，是名词“资本”后缀从希腊语转到拉丁语的形容词词尾（-ista），其意就是“资本的”，并非从名词“资本家（Kapitalist）”所派生出来的形容词“资本家的”^③。也就是说，“资本主义的生产方式”被框定在“资本”经济概念内，含义是“以获取利润为目的而组织、构成的生产方式”。名词“资本主义（Kapitalismus）”就是从这个形容词派生出来的。它虽然从19世纪末被普遍使用，但马克思几乎没有用过。不过，现在“资本主义的”这一用语已经被广泛使用而且固定下来，不会被误解，所以本书沿

① 同上，S.101.七页。

汉译本为：“资产阶级的生产关系是社会生产过程的最后一个对抗形式，这里所说的对抗，不是指个人的对抗，而是指从个人的社会生活条件中生长出来的对抗；但是，在资产阶级社会的胎胞里发展的生产力，同时又创造着解决这种对抗的物质条件。因此，人类社会的史前时期就以这种社会形态而告终。”——译注

② 马克思[1867=1983]，S.17.四七页。

汉译本为：“资本主义生产方式占统治地位的社会财富，表现为‘庞大的商品堆积’，单个的商品表现为这种财富的元素形式。因此，我们的研究就从分析商品开始。”——译注

③ 田川[2009]，八〇—八一页。

用这个译词。

劳动力被买卖的社会

“资本主义生产方式占统治地位的社会”，此后缩减为“资本主义社会(die Kapitalistische Gesellschaft)”。“在我们资本主义社会中，伴随劳动需求方向的变化，人类劳动的一部分，时而以缝纫的形态，时而又以织布的形态被供给。……不过，商品价值体现的是人的劳动，是人的一般劳动的支出。不过在市民社会中，将军和银行家扮演着重要的角色。相反，普通人扮演极卑微的角色。人的劳动在此状况下亦类同。”^①

在这段话里虽然仍旧使用了“市民社会”一语，但相比之下，显然“资本主义社会”作为经济学意义上的术语被更严格地界定。在1840年前后，马克思区别使用“布尔乔亚社会”和“市民社会”，并将后者作为更具概括性、更严格的术语。但在《资本论》中恰恰相反。他区别使用“市民社会”和“资本主义社会”时，将后者作为更严格的经济学术语。

与斯密和黑格尔不同，马克思对“资本主义社会”的认识，特征是把“资本主义生产方式”的历史特殊性放在“劳动力”这种“商品”买卖的特殊性中去把握。在基于社会分工的“文明化的商业社会”中，正如斯密所说，所有的人或多或少自发地成为商人，成为商品交换的独立主体。马克思不仅关注这些问题，还关注人成为叫做“劳动力”的“商品”的历史特殊性与“劳动力买卖”结果的独特性。

劳动力成为商品，本身是历史结果。自给自足生活的农民失去土地和工具等生产资料，除了提供自己的劳动力以外，无路可走。“一方面作为自由人，能够把自己的劳动力当做自己的商品来支配，另一方面，除了劳动力以外，没有任何东西可以当做商品出售。为了自己劳动力得以实现，需要从所有物质中摆脱出来，获得

^① 马克思[1867=1983]，S.24.五九一六〇页。

自由。在这个意义上”出现了“双重含义的自由劳动者”^①。

另一方面，资本家雇佣工人，是因为劳动力的价值和将其作为使用价值而创造出来的价值差。劳动力的价值是“为了维持生活而必需的生活资料的价值”，其使用价值，则是能创造出高于自身价值之上的价值。劳动者一天总劳动时间中的“必要劳动时间”（支付给劳动者的部分）以外的部分，即他在“剩余劳动时间”里所创造的价值，就是“剩余价值”。剩余价值不支付给劳动者而为资本家所占有。这，就是“剥削”。

随着大工业进一步发展，劳动者被囊括入附庸于机器装置的分工。这种模式中的劳动者，除了到工厂劳动外，失去了所有生产资料，成为“资本的附属品”。他的所有生活方式和生活意识，均受资本主义生产支配。“如此，资本主义的生产过程，从事物关联性去看，就是这样一种再生产的过程：它不仅生产商品，不仅生产剩余价值，还生产和再生产资本关系本身，即资本家和雇佣工人这两个对立面。”^②

在这个过程中，剩余价值的一部分会被作为资本进行投资，购入新的劳动力和生产工具，进行“累进式扩大规模的资本再生产”。这种“资本积累”造成的不平等和剥削的扩大再生产，是资本主义生产方式的又一个特征。“过去无酬劳动所得，如今以作为获得无酬的活劳动的唯一条件而出现，而且规模越来越大。……如今，所有权对资本家来说，表现为占有他人无酬劳动以及产品的权利；对工人来说，则表现为不能占有自己的产品。所有权和劳动分离这一

① 同上，S.122.二二一页。

汉译本为：“可见，货币所有者要把货币转化为资本，就必须在商品市场上找到自由的工人。这里所说的自由，具有双重意义：一方面，工人是自由人，能够把自己的劳动力当做自己的商品来支配，另一方面，他没有别的商品可以出卖，自由得一无所有，没有任何实现自己的劳动力所必需的东西。”——译注

② 马克思[1867=1983]，S.468.七五三页。

汉译本为：“可见，把资本主义生产过程联系起来考察，或作为再生产过程来考察，它不仅生产商品，不仅生产剩余价值，而且还生产和再生产资本关系本身：一方面是资本家，另一方面是雇佣工人。”——译注

现象,在某种规律支配下,似乎成为从它们的同一性出发的必然结果。”^①

马克思在《资本论》中反复强调了“两种类型的私有制”的区别。在“资本主义社会”,“通过自己劳动所得,即以各个独立劳动者与其劳动条件相结合为基础的私有制,被资本主义私有制,即以剥削他人的劳动但形式上却以自由的劳动为基础的私有制所排挤”^②。斯密为首的经济学家们没有注意到这个现象,因此,“经济学在原理上将两个完全不同的私人所有制混为一谈”^③,在“基于生产者自身劳动的个人所得”的名义下,使“剥削他人劳动的基础上的个人所得”成为正当化的意识形态。马克思将“市民社会解剖”起名为“经济学批判”,就是为了批判性地揭示这个问题。

国内殖民式统治

这样,斯密的“文明化的商业社会”与黑格尔的“市民社会”中没能阐明的经济结构,在马克思的“资本主义社会”里总算弄清楚了。为什么“过度庞大的财富集中到少数人手中”和“劳动贫民”会同时出现呢?这个斯密和黑格尔未曾问及的问题被置于“市民社会解剖”中来探究,得到的答案是:原因在于资本主义生产方式下基于不平等和剥削的扩大再生产的模式。

① 同上,S.472—473.七五九—七六〇页。

汉译本为:“(劳动力的不断买卖是形式。其内容则是,资本家)用他总是不付等价物而占有的别人的已经物化的劳动的一部分,来不断再换取更大量的别人的活劳动。(最初,在我们看来,所有权似乎是以自己的劳动为基础的。至少我们应当承认这样的假定,因为互相对立的仅仅是权利平等的商品所有者,占有别人商品的手段只能是让渡自己的商品,而自己的商品又只能是由劳动创造的。)现在,所有权对于资本家来说,表现为占有别人无酬劳动或产品的权利,而对于工人来说,则表现为不能占有自己的产品。所有权和劳动的分离,成了似乎是一个以它们的同一性为出发点的规律的必然结果。”——译注

② 马克思[1867=1983],S.609.九九四页。

③ 同上,S.610.九九七页。

相关论述的汉译本参考:“政治经济学在原则上把两种极不相同的私有制混同起来了。其中一种是以生产者自己的劳动为基础,另一种是以剥削别人的劳动为基础。它忘记了,后者不仅与前者直接对立,而且只是在前者的坟墓上成长起来的。”——译注

不仅如此,马克思就黑格尔提出的尽管“财富过剩”,为什么还会出现“贱民”的问题进行了如下解答:“资本主义生产的最奇妙之处,不仅在于它不断再生产雇佣工人本身,还在于不断地生产与资本积累成比例的等待雇佣的相对过剩人口。这样,劳动的供求就保持在所需要的状态上,工资水平被控制在满足资本主义剥削所容许的范围内。结果工人对资本家的社会从属成为必不可少,绝对的从属关系得到保证。”^①对于工作岗位而言相对过剩人口的产生、现实中存在的失业者、因失业的恐惧忍受低薪的劳动者,这些,就是支撑“资本主义社会”的人的关系的基础。

还有一点与本书后半部分关联,为了不引起误解在此先做确认。马克思把资本主义式生产方式的历史形成过程称为“资本的原始积累”,这不是指从独立经营的生产者中自然产生的资本家与雇佣工人的两极分化过程。马克思明确指出:“美洲金银矿物的发现,土著居民被清除、被奴役、默默无闻地消失在矿井中,对东印度开始进行的征服和掠夺,非洲变成商业性捕获黑人的围猎场,这一切标志着资本主义生产时代的曙光。这些田园诗式的过程,就是原始积累的重要源泉。”^②

也就是说,资本主义生产是把美洲和东印度的“发现”,以及殖民地统治作为历史前提和“重要源泉”,才得以成立的。马克思如此阐述道:“棉纺织业将儿童奴隶制带入英格兰的同时,也使家族式的美国奴隶经济产生了向商业剥削制度转化的原动力。一般来说,欧洲雇佣工人的隐蔽奴隶制,需要以新大陆的赤裸裸的奴隶制

^① 马克思[1867=1983],S.614.一〇〇三页。

汉译本为:“资本主义生产最奇妙的地方,就在于它不仅不断地再生产出雇佣工人本身,而且总是与资本积累相适应地生产出雇佣工人的相对过剩人口。这样,劳动的供求规律就保持在正常的轨道上,工资的变动就限制在资本主义剥削所容许的范围内,最后,工人对资本家必不可少的社会从属性即绝对的从属关系得到了保证。”——译注

^② 同上,S.601.九八〇页。

汉译本为:“美洲金银产地的发现,土著居民的被剿灭、被奴役和被埋葬于矿井,对东印度开始进行的征服和掠夺,非洲变成商业性地猎获黑人的场所;这一切标志着资本主义生产时代的曙光。这些田园诗式的过程是原始积累的主要因素。”——译注

何谓“市民社会”

作为基础。”^①

总之,资本主义生产方式,是经历了殖民地统治的欧洲人带入本国内部的奴隶制的一种形态。最初马克思称为“市民社会”,后来改称为“资本主义社会”的西欧近代社会,就是在这种意义上的殖民式社会。

4. 从“资本主义社会”走向“联合社会”

那么,马克思是如何思考这个“资本主义社会”变革的呢?正如第二节所示,他在19世纪40年代,把“市民社会”变革的主体设想为无产阶级,将取代“市民社会”的新社会称之为“Association”。该用语是19世纪30年代以来法国社会主义的基本概念,表达从小规模的产业劳动者工会到作为全球化人类的团结联合等各种含义。《哲学的贫困》与《共产党宣言》在这一用语上加了冠词“一个”。由此可见,马克思所描述的,是由多个“生产联合体”所组成的国家规模的“一个联合社会”吧。^②

此后,“市民社会”认识转变为“资本主义社会”认识,或许他的社会变革的构想也随之发生了变化。19世纪50年代末,马克思形成了“生产方式”的概念。对他来说,取代“资本主义生产方式占统治地位的社会”的,当然应该是与之不同的、新生产方式占主导地位的社会。马克思在1863—1865年的《资本论》第三部草稿当中,将这种新的生产方式称为“联合生产模式(die associierte Produktionsweise)”或“联合劳动生产模式(die Produktionsweise der associierten Arbeit)”,文中把法语动词“associer”原封不动德语化后的动词“associeren”的过去分词作为形容词来使用。

这个时期的马克思重视信贷制度,将股份制企业和合作式企业当作了一种过渡形式,认为资本主义的生产方式会向“联合生产

^① 同上,S.697,九九一页。

汉译本为:“当棉纺织工业在英国引起儿童奴隶制的时候,它同时在美国促使过去多少带有家长制性质的奴隶经济转变为商业性的剥削制度。总之,欧洲的隐藏的雇佣工人奴隶制,需要以新大陆的赤裸裸的奴隶制作为基础。”——译注

^② 植村[2001],第三章。

方式”转移。他认为：“信贷制度是资本主义私有企业逐渐转化为资本主义股份制企业的主要基础，同时又或多或少地为合作企业（Cooperativunternehmen）随国家规模逐步扩大提供手段。资本主义的股份制企业也和合作工厂（Cooperativfabriken）一样，可被看作是由资本主义生产方式向联合生产方式转化的过渡形态。不同的只是前者消极抛弃对立，后者积极抛弃对立。”^①

在1866年国际劳动者协会的内部文件中，马克思用英语表达“联合劳动”：“为了将社会生产转化为广泛的、和谐自由的联合劳动（free and co-operative labour），必须进行整个社会的变革，社会基础制度的变革。而这种变革只有把社会组织起来的力量，即国家政权，从资本家和大地主手中转移到生产者手中方能实现。”^②

1871年国际工人协会的宣言“法兰西内战”中，表达“联合劳动”的，则是另外一组英语：“公社……想要把当下主要作为奴役和剥削劳动手段的各种生产资料，即土地和资本，完全转变为自由的和联合劳动（free and associated labour）工具，从而使个人所有制成为现实。……如果合作生产（co-operative production）不总是欺骗或圈套，如果它要替代资本主义制度，如果各种联合起来的合作社（united co-operative societies）按照共同计划来组织全国生产，从而控制全国生产，结束资本主义生产不可避免的、不间断的无政府状态和周期性痉挛，那么诸位，这不是共产主义，‘可实现’的共产主义，那会是什么？”^③

^① 马克思[1863—65=1992]，S.504.五六二页。

汉译本为：“信用制度是资本主义的私人企业逐渐转化为资本主义的股份公司的主要基础，同样，它又是按或大或小的国家规模逐渐扩大合作企业的手段。资本主义的股份企业，也和合作工厂一样，应当被看做是由资本主义生产方式转化为联合的生产方式的过渡形式，只不过在前者那里，对立是消极地抛弃的，而在后者那里，对立是积极因素地抛弃的。”——译注

^② 马克思[1866=1992]，S.232.一九四页。

^③ 马克思[1871=1978]，S.142—143.三一九—三二〇页。

汉译本为：“公社……它是想要把现在主要用作奴役和剥削劳动的手段的生产资料，即土地和资本完全变成自由的和联合的劳动的工具，从而使个人所有制成为现实。……如果合作制生产不是作为一句空话或是一种骗局，如果它要排除资本主义制度，如果联合起来的合作社按照总的计划组织全国生产，从而控制全国生产，制止资本主义不可避免的经常的无政府状态和周期的痉挛现象。那么，请问诸位先生，这不就是共产主义吗？”——译注

就这样,19世纪60年代后的马克思,虽然指出了新生产方式的具体状态,但一直在尝试来自于法语“association”或英语“co-operative”的各种表述。这两个用语的共同之处是,它们均表示“劳动者自发性形成的联合体”。而且,从国家规模上来说,“各种联合组织的联合体”,被认为是“共同计划”和“组织全国生产”的主体。“合作生产方式”含义即在此。

不过,由于马克思的文章是为德国读者所写,所以他选择的是德语固有词汇。他在《资本论》中使用了德语“Verein”。“利用共同的生产资料劳动,并意识到他们中多数的个人劳动力是作为一个社会劳动力而使用的自由人联合体(Verein)。……这个联合体的总产品是一种社会产品。这个产品的一部分用作再生产资料。这部分依旧是社会的。而另外一部分则由联合体成员作为生活资料消费。因此,这一部分要在他们之间进行分配。”^①

在1875年所写的“哥达纲领批判”中,马克思使用了“联合式社会(die genossenschaftliche Gesellschaft)”这个词语。他是这样解释的:“在一个生产资料公有为基础的公有社会内部,生产者并不交换自己的产品。同样,在这个社会中,消耗在产品上的劳动,也并不表现为这些产品的价值,即不表现作为产品所具有的某种物化属性。因为这个社会与资本主义社会相反,个人劳动不再是间接地,而是直接地作为总劳动的组成部分而存在。”^②

① 马克思[1867=1983],S.45—46.一〇五页。

汉译本为:“最后,让我们换一个方面,设想有一个自由人联合体,他们用公共的生产资料进行劳动,并且自觉地把他们许多个人劳动力当做一个社会劳动力来使用。在那里,鲁滨逊的劳动的一切规定又重演了,不过不是在个人身上,而是在社会范围内重演。鲁滨逊的一切产品只是他个人的产品,因而直接是他的使用物品。这个联合体的总产品是社会的产物。这些产品的一部分重新用作生产资料。这一部分依旧是社会的。而另一部分则作为生活资料由联合体成员消费。因此,这一部分要在他们之间进行分配。(这种分配的方式会随着社会生产机体本身的特殊方式和随着生产者的相应的历史发展程度而改变。)”——译注

② 马克思[1875=1985],S.13.三五页。

汉译本为:“在一个集体的、以生产资料公有为基础的社会中,生产者不交换自己的产品;用在产品上的劳动,在这里也不表现为这些产品的价值,不表现为这些产品所具有的某种物的属性,因为这时,同资本主义社会相反,个人的劳动不再经过迂回曲折的道路,而是直接作为总劳动的组成部分存在着。”——译注

历史性变革的可能性

19世纪60年代后的资料可整理出以下脉络：信贷制度使得资本主义企业向股份制企业发展，企业的私有性质也随之变化。结果提供了“国家权力从资本家和地主手中转移到生产者手中”的机会。资本主义股份制企业通过将“土地和资本，完全转变为自由的和联合劳动工具”组建起“联合企业”、“联合工厂”；资本主义的生产方式变为“联合生产方式”。如果这种新的生产方式取得统治地位的话，“资本主义社会”就会向“联合社会”转化。

《资本论》是这样归纳变革路线的：“生产资料的集中和劳动的社会化都达到了无法同资本主义的外壳相容的地步。这个外壳就要炸毁了。资本主义私有制丧钟就要敲响了。剥夺者就要被剥夺了。/从资本主义生产方式产生出来的资本主义的占有方式，以及资本主义的私有制，是对以自己劳动为基础的个人所有制的第一个否定。但资本主义生产由于自然过程的必然性，会造成对自身的否定。这就是否定的否定。它以资本主义时代的成果作为基础重建个人所有制。也就是说，以自由劳动者的协作、土地的公有以及靠劳动自身生产的生产资料的公有为基础，重新建立个人所有制。”^①

可见，马克思将这种历史变革的“必然性”放在“生产资料的集中和劳动的社会化”进程的持续发展上。资本主义私有企业通过信贷制度向股份有限责任公司发展本身，迟早导致“自然过程的必然性，造成对自身的否定”。毫无疑问，对生活在全球化规模持续扩张的资本主义社会中的个人而言，这无疑是一个带来“希望”的思想。问题是这个“自然过程的必然性”在何时、以何种形式得以

^① 马克思[1867=1983]，S.609—610.九九五页。

汉译本为：“资本的垄断成了与这种垄断一起并在这种垄断之下繁盛起来的生产方式的桎梏。生产资料的集中和劳动的社会化，达到了同它们的资本主义外壳不能相容的地步。这个外壳就要炸毁了。资本主义私有制的丧钟就要响了。剥夺者就要被剥夺了。/从资本主义生产方式产生的资本主义占有方式，从而资本主义的私有制，是对个人的、以自己劳动为基础的私有制的第一个否定。但资本主义生产由于自然过程的必然性，造成了对自身的否定。这是否定的否定。这种否定不是重新建立私有制，而是在资本主义时代的成就的基础上，也就是说，在协作和对土地及靠劳动本身生产的生产资料的共同占有的基础上，重新建立个人所有制。”——译注

证明？

《经济学批判纲要》^①中有以下表述：“资本一方面力求致力于去除流通即交换的一切空间限制，将整个地球作为自己的市场；另一方面又力求通过时间来取代空间，将商品从某地转移到另一个地方的时间缩减到最低限度。……尽管按资本的本性来说，它是狭隘的，但它力求全面扩张生产力，因而成为新生产方式的必要条件。……这使得资本与以往的一切生产方式区别开来。同时，这意味着‘资本不过是被历史设定的一个过渡阶段’。”^②

去除空间与时间的限制，以全球规模持续发展的资本主义生产方式，如果是“新生产方式的必要条件”，“被历史设定的一个过渡阶段”，那么如今仍然生活在资本主义全球化发展时代中的我们，是否只能一边畅想我们的下一代、下下一代，会生活在“联合社会”里的可能性，一边忍耐作为“过渡阶段”的资本主义社会的生活呢？

抑或，以黑格尔设想的“国家”的不同形式，寻求“此时此地”的“普遍性”，在“资本主义社会”中作为资本主义私有企业“劳动社会化”的主力军的同时，组成叫做“工会”的“联合体(Association)”，在生活领域成为“消费联合体(co-operative society)”的“成员(Associé)”，一边保卫自己作为劳动者的生活，一边从事着挖掘“资本主义社会”基础的工作……这，是否更符合马克思的理想？是否这就是在坚持等待马克思所赞叹的“掘得好，老鼠！”^③的日子到来？

① 第一次全文发表于1939年。汉译本书名为：《政治经济学批判大纲(草稿)(1857—1858)》。——译注

② 马克思[1857—58=1981]，S.438.②，二一六页。

汉译本为：“资本一方面要力求摧毁交往即交换的一切地方限制，夺得整个地球作为它的市场。另一方面，它又力求用时间去消灭空间，就是说，把商品从一个地方转移到另一个地方的时间缩减到最低限度。……尽管按照资本的本性来说，它是狭隘的，但它力求全面地发展生产力，这样就成为新的生产方式的前提，……这种趋势使资本同以往的一切生产方式区别开来，同时意味着，资本不过是一个过渡点。”——译注

③ 马克思[1852=1985]，S.178，一七四页。

参考汉译本为：“当革命完成自己这后半准备工作的时候，欧洲就会站起来欢呼说：掘得好，老鼠！”这是莎士比亚《哈姆雷特》第一幕第五场的台词。马克思在《路易·波拿巴的雾月十八日》中引用。——译注

第五章 日语“市民社会”用语的形成

1. 作为译词的“市民社会”

日语中“市民社会”的说法最早出现在1923年佐野学^①翻译的马克思《经济学批判》中。准确地说,出现在《经济学批判》“序言”的一段话中,当时翻译作“市民的社会”：“它们植根于物质生活的各种关系中。黑格尔把这种物质生活关系的总和,仿照18世纪英国人和法国人先例,概括为‘市民的社会’。”^②这段话的翻译版本来自于福田德三校注,大镫阁出版的《马克思全集》(共十二册,1920—1924年出版)中的第十分册。译者佐野为1922年刚创建不久即被认定为非法组织的日本共产党干部。

这个“市民的社会”原语自然是“bürgerliche Gesellschaft”。在该译著中,除了这个地方之外,“bürgerliche”全都译作“资本家的”,而“bürgerliche Gesellschaft”在其他地方则都被译作“资本家的社会”。例如“序言”开篇部分是这样翻译的:“吾依序考察资本家经济组织,即资本、土地资产、雇佣劳动、国家、对外贸易、世界市场。”

^① 佐野学(1892—1953),日本社会主义运动家。昭和初期担任日本共产党中央委员长,被逮捕后在监狱中发表“转向”声明,在当时引起极大的反响。——译注

^② 马克思[1923],三页。参照本书日文版的第一四二页。

吾在前三项下探究近代资本家的社会分裂成三大阶级之经济生活条件。”^①译著中,《经济学批判纲要》序言的翻译“经济学批判序说”也被收录其中,使用的翻译词亦为“资本家的社会”。“此毋宁为16世纪以来发展而备之,18世纪完成而尝试之‘大飞跃’之‘资本家的社会’预感。”^②

翻译相当牵强,不过也可作如下理解,即在本书当中,马克思使用“bürgerliche Gesellschaft”的指代对象与《资本论》中的“资本主义社会”为同一概念,构成该形容词的名词“市民(Bürger)”,实际上也可看做“资本家”,故译成“资本家的社会”。但作为还不具备资本主义概念的黑格尔用词,就只能按其字面译作“市民的社会”。因此,马克思的文章中只有明确判断是黑格尔式用语的地方,译本才译作“市民社会”。在普通读者那里,也许会认为“资本家的社会”是从“kapitalistische Gesellschaft”翻译过来的。

顺便说一下,在1920年高岛素之^③翻译的、以分册的形式开始登载的《资本论》中^④，“kapitalistisch”这个形容词被译成了“资本制度”。因此，“kapitalistische Gesellschaft”被翻译成“资本制度社会”。但出现在第二章第二节的“kapitalistische Gesellschaft”，却被翻译成“布尔乔亚社会”^⑤。

“市民社会”这个说法最初出现在1925年^⑥,出现在同年6月由同人社书店出版的佐野学译《论费尔巴哈》收录的“费尔巴哈论纲(纲领)”第十纲领中,也是翻译马克思著作时对“kapitalistische

① 马克思[1923],一页。参照本书日文版一四八页。

汉译本为:“我考察资产阶级经济制度是按照以下的顺序:资本、土地所有制、雇佣劳动;国家、对外贸易、世界市场。在前三项下,我研究现代资产阶级社会分成的三大阶级的经济生活条件。”——译注

② 同上,一页。参照日文版本书一四八页。

汉译本为:“这倒是对于16世纪以来就进行准备,而在18世纪大踏步走向成熟的‘市民社会’的预感。”——译注

③ 高岛素之(1886—1928),也有人误写为高岛素之,日本社会思想家、哲学家。国家社会主义的倡导者。日文10卷本《资本论》的翻译者。——译注

④ 见大铨阁版《马克思全集》第一至九册,1920—1924。

⑤ 马克思[1920],二一页。

⑥ 按照上文,最早是在“1923年佐野翻译的马克思《经济学批判》之译文”中。——译注

Gesellschaft”的译词：“旧唯物主义的立脚点是‘市民’社会；新唯物主义的立脚点是人类社会或社会化的人类。”^①

同年11月，同人社出版的久留间敏造^②和细川嘉六^③共译的《论犹太人问题》，也使用了“市民社会”，译词后附带注释道：“此处暂将‘kapitalistische Gesellschaft’译为‘市民社会’。窃以为译法未必翔实，然乏其余日译。该语历史背景浓厚，内容复杂，翻译从严格意义而言，已属不能。尤其马克思此论文，上下文中频出，以此推知，此语含义特殊。黑格尔于其《法哲学》中赋予定义如兹……若不论其余各类关系而思之，‘市民社会’或亦可译作‘以个人为中心之社会’。扩而言之，所谓商品生产社会，即可称作‘市民社会’。”^④

这里似乎可见与前面佐野学翻译类似的冥思苦想的痕迹。按照译者的理解，虽然从词语本身而言，除了翻译成“市民社会”以外，没有其他选择，但从最初马克思使用的该词语具有来自黑格尔《法哲学》的“特殊含义”这个意义上来说，也可意译作“以个人为中心之社会”。从接下来的马克思遣词法上考虑，它的意思甚至是“商品生产社会”。译者为何做出如此详细说明呢？因为那时，黑格尔《法哲学》尚未有日译本。

“市民社会”这个表述，就是这样作为一个译词，而且是马克思所使用过的词语，被第一次引入到日语中。只是作为马克思的固有用法，它更多的是被翻译成“资本家的社会”或“布尔乔亚社会”。不仅前面佐野学的翻译，1926年由丛文阁出版的宫川实^⑤翻译《经济学批判》，也选择了“资本家的社会”作为“bürgerliche Gesellschaft”

① 马克思[1925a]，一七二页。

汉译本为：“旧唯物主义的立脚点是‘市民’社会；新唯物主义的立脚点则是人类社会或社会化的人类。”（《关于费尔巴哈的提纲》）——译注

② 久留间敏造(1893—1982)，日本著名经济学家，马克思经济学的一代权威。——译注

③ 细川嘉六(1888—1962)，日本著名政治学家，记者。——译注

④ 马克思[1925b]，85、八七页。

⑤ 宫川实(1896—1985)，日本马克思经济学研究者，主要著作作为《资本论讲义》、《资本论论争》。——译注

的译词^①。同样,1926年新潮社出版的《马克思著作集》第一卷和1929年改造社出版的《马克思恩格斯全集》第七卷中收入了猪俣津南雄^②翻译的《经济学批判》中的“经济学批判序言(序说)”。其中,尽管使用了“市民社会”,却在“市民”一词上标“布尔乔亚”注音^③。此外,在《经济学批判》的“序言”采用的,就是“布尔乔亚社会”这个说法^④。

同一本书的同一词汇,竟然有“市民社会”、“资本家的社会”、“布尔乔亚社会”三种翻译。对于读者来说,由于偶尔到手的版本不同,对马克思社会认识的印象或许迥异。虽然佶屈聱牙,但不久“市民社会”一语,特别是作为马克思著作中出现的黑格尔式的用语,而且是加上了“译法未必翔实,然乏其余日译”译注的用语,就这么作为生涩的日语,在有限的范围内使用开来。

从马克思到黑格尔

日本最初的马克思著作翻译,始于幸德秋水^⑤与堺利彦^⑥。他们共同翻译了《共产党宣言》第一章和第二章,发表在1904年11月13日的《平民新闻》第53号上。不过,译文译自萨缪尔·姆埃1888年的英语译本。两人完成的全译本发表在1906年《社会主义研究》第1号上。不过无论摘译本还是全译本,发表后都被迅速查封,以地下刊物的形式再版^⑦。1921年,堺利彦以德语原著为蓝本进行了“改译”,但出版则是在1945年战败之后^⑧。

虽然马克思在《共产党宣言》中也使用了“市民社会”,但是姆

① 马克思[1662a],三页。

② 猪俣津南雄(1889—1942),日本社会主义者,以劳农派理论家著称,主要著作有《帝国主义研究》、《货币经济学》、《农村问题入门》和《现代日本研究》等。——译注

③ 马克思[1929a],三、四、五页。

④ 同上,四一四页。一四一五页。

⑤ 幸德秋水(1871—1911),日本明治时代的记者、思想家、社会主义者、无政府主义者,为“幸德大逆事件”中被处刑12人中的一人。——译注

⑥ 堺利彦(1870—1933),日本早期社会主义运动活动家。——译注

⑦ 马克思[1926b]。

⑧ 马克思[1945]。

埃没把它翻译成“civil society”，而翻译成了“bourgeois society”^①。幸德与堺的翻译是“绅士社会”：“要而言之，吾等欲废阶级与阶级对立产生之旧绅士社会，代以个人自由发展为条件之众人自由发达之互助联合社会。”^②另外，也许受到姆埃的影响，堺的“改译”选择了“布尔乔亚社会”这个译词：“由此，旧布尔乔亚社会（以及各阶级对立）将被取而代之，个人自由发展作为众人自由发展条件之互助社会喷薄欲出。”^③

如前一章所见，与《共产党宣言》意思几乎相同的表述也存于《哲学的贫困》之中。1926年弘文堂出版的浅野晃^④译本，“société civile”被翻译成“市民社会”。似乎也无其他词语可供选择：“工人阶级在其发展的道路上，将结成一个团体，取代旧市民社会，消除阶级与阶级对立。”^⑤

于是乎，在18世纪20年代的数年间，马克思的“bürgerliche Gesellschaft”对应出“市民社会”、“资本家的社会”、“布尔乔亚社会”三个译词。对黑格尔的翻译则出现得较晚。《法哲学》最初译本出自1931年速水敬二^⑥和冈田隆平^⑦之手，里面也使用了“市民社会”这个译词。根据“译注”，“今年恰逢黑格尔辞世一百周年。时光流逝中某哲学大擘之复活堪称偶然。然对吾等时代各方而言，黑格尔复兴之酝酿顺应时代要求，乃时代必然步伐。”^⑧

从“译注”可获知，“满洲事变”爆发那一年算起的15年战争期间，黑格尔研究与“世界历史哲学”流行相得益彰，迎来了全盛时期。与此相反，马克思研究和翻译随着马克思主义被镇压而渐行

① 马克思[1848=1998], p.71.

② 马克思[1926b], 五九页。

汉译本为：“代替那存在着阶级和阶级对立的资产阶级旧社会的，将是这样一个联合体，在那里，每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件。”——译注

③ 马克思[1945], 五四页。

④ 浅野晃(1901—1990)，日本诗人，国文学家。——译注

⑤ 马克思[1926c], 三一四页。参见本书原日文版一四四页—一四五页。

汉译本为：“工人阶级在发展进程中将创造一个消灭阶级和阶级对立的联合体来代替旧的资产阶级社会。”——译注

⑥ 速水敬二(1901—1974)，日本哲学家，黑格尔研究家。——译注

⑦ 冈田隆平(1903—)，日本德国哲学研究学者，翻译家。——译注

⑧ 黑格尔[1931], 四页。

渐远。马克思翻译全盛期的1925年已经施行了《治安维持法》，其中禁止“以改变政治体制或否定私有制为目的的结社和组织”。改造社版《马克思·恩格斯全集》(1928—1935年，共27卷32册)刊行的1928年，随着对共产党员及其同情者的大规模检举事件(315事件)，《治安维持法》被重新修订，最高刑罚提高到死刑。日本共产党派系的马克思研究者们的集大成《日本资本主义发展史讲座》^①在1932到1933年间刊行，这期间的1933年2月，作家小林多喜二遭到逮捕，死于警察的严刑拷打。7月，狱中的共产党领导者佐野学与锅山贞亲在综合杂志《改造》7月刊上发表《告全体被告同志书》，呼吁支持“满洲事变”后的“时局”和天皇制。

如此时代背景下，“市民社会”作为黑格尔术语被接受。不过有必要重新确认一下黑格尔“市民社会”概念自身：“如果市民社会能够顺利开展活动，它可被看做内部处于人口增长和产业发展中的社会。通过需求形成的人们联合的普遍化，以及准备满足需求的手段和供给方式的普遍化，财富的积累就会增加。因为这双重普遍性可以产生最大利润。另一方面，特殊劳动的细分和局限，使得束缚于这种劳动的阶级的依赖性和匮乏也日益增长。……当大众跌落到作为社会成员来说是必要的、维系自己特定生存模式基准之下，从而通过自己的活动以及劳动自立而获得权利、正义以及名誉的感情也因之丧失的话，‘贱民’便会由此产生，而贱民的产生使得不平等的巨额财富更容易集中在少数人手里。”^②

生于战争末期的金子武藏^③，在其黑格尔研究成果《黑格尔的国家观》中，对“市民社会”做了如下解说：“市民社会第一原则是特殊性^④，与之相应，其最初环节表现为经济关系。因此，第二环节的法律，也是按照经济活动的要求，作为保护名誉权、所有权、契约权、诉讼权等相关权利的手段产生的。处置各种社会问题的政府，

① 岩波书店。

② 黑格尔[1937]，三七〇页。

③ 金子武藏(1905—1987)，日本存在主义哲学家，伦理学家，主要研究黑格尔的形而上学和海德格尔、雅斯贝尔斯的存在主义哲学。——译注

④ 参照黑格尔汉译本的相关论述：“具体的人作为特殊的人本身就是目的；……他是市民社会的一个原则。”(《法哲学原理》第182节)——译注

作为第三环节,从根本上说也属经济性的。与行政一起构成这个环节的行业公会,也不过是以解决救济问题这个最大的社会问题为目标的团体。所以,市民社会,归根结底是经济社会。”^①

就这样,20世纪20年代才引入的“市民社会”用语,其概念总算于该世纪30年代后,作为内含“社会问题”矛盾的“经济社会”概念,暂且在日语中被固定下来。

2. 日本“市民社会”的特殊性——平野义太郎、小林秀雄、丸山真男

从以上的脉络中可以联想到,在非翻译性著作当中,最早开始使用日语“市民社会”用语的是马克思主义者。《日本资本主义发展史讲座》投稿者被称为“讲座派”马克思主义者。平野义太郎^②就是其中一人。他1934年所著《日本资本主义社会机构》(岩波书店)中就使用了“市民社会”。该书与同年出版的山田盛太郎^③《日本资本主义分析》^④同为“讲座派”代表成果之一。

山田著作把“英国资本主义”作为资本主义的“古典版本”,进一步将“日本资本主义的军事半农奴制类型”与法国、德国、俄罗斯、美国的资本主义相对比,给“日本版本”做出界定,称其具有“半农奴制的、小规模农耕所具有的性质特殊的、本末倒置的,在世界史中居于最低地位的日本资本主义”性质。^⑤

① 金子[1944],四一五页。

参照黑格尔汉译本的相关论述:“市民社会含有下列三个环节:第一、通过个人的劳动以及通过其他一切人的劳动与需要的满足,使需要得到中介,个人得到满足——即需要的体系。第二、包含在上列体系中的自由这一普遍物的现实性——即通过司法对所有权的保护。第三、通过警察和同业公会,来预防遗留在上列两体系中的偶然性,并把特殊利益作为共同利益予以关怀。”(《法哲学原理》第188节)——译注

② 平野义太郎(1897—1980),日本马克思主义法学家,中国研究家,和平运动家。——译注

③ 山田盛太郎(1897—1980),日本马克思主义经济学家,东京大学名誉教授。——译注

④ 岩波书店。

⑤ 山田[1934],Ⅲ—V页。

与之相对照,平野在其著作中主要论述的,不仅仅是山田分析的日本资本主义“经济结构”,还包括了建立在此基础上的“上层建筑”,即“资本主义社会”。该书的问题意识明确地表现在文章的起首部分:“本书旨在通过对日本资本主义进行的基础分析,观察与经济结构相互关联的侧面,相对地了解其经济基础上的社会机构、阶级分化、社会构成,以及公开表现出来的各种政治关系。”^①

除了上述结构分析,在对“代表人类进步的资本主义生产方式铲除阻碍社会发展的封建生产方式的变革”^②进行的历史性考察中,平野如下阐述道:“日本的布尔乔亚自由民权运动由于受到国内国际诸条件的制约,就其本身而言,尽管有诸多不彻底,仅止于自由主义,抑或是自由主义的一个变种,但追根溯源,它是立足于1789年法国大革命奠定的世界历史基石上的布尔乔亚社会对旧封建体制的胜利,也是布尔乔亚自由平等的胜利。只有从这个意义上才能判断其价值,确定其差异。”^③

“市民社会”一语,在此语境中,作为“布尔乔亚社会”的同义词出现在下文中:“最为彻底的布尔乔亚民主变革的一系列政治革命(特别在法国),是为了实现布尔乔亚社会而进行的天翻地覆的变革。它与试图全力阻止和妨碍布尔乔亚社会势不可挡的必然趋势的封建主义体制势不两立并战而胜之。为了实现市民社会的变革,即将通过推翻旧制度的统治者,把从全体‘国民’夺走的,旨在保护少数封建领主利益的权力重新夺回到市民社会成员的‘独立’的‘个人’手中。”^④

请注意在上述表述中,“市民社会”与“布尔乔亚社会”同为“资本主义社会”的历史存在形态,其成立是“对旧封建体制的胜利,也是布尔乔亚自由平等的胜利”的结果,“市民社会成员”是“独立的个人”。该处对“布尔乔亚社会=市民社会”的评价,可说与马克思对法国革命的评价类同。当然不仅于此,平野还有一个“欧洲对亚洲”的世界观。虽然稍长,但十分重要,且全文引用之:

① 平野[1934],一页。

② 同上,一五三页。

③ 同上,一五五页。

④ 同上,一五六页。

“1648年以及1789年的革命，绝不仅是‘英国的’或‘法国的’这种特定国家发生的国民革命。这些革命，在当时都是社会生产力的发展导致的变革，亦即代表人类进步的资本主义生产方式摆脱业已成为社会发展桎梏的封建式生产方式的变革。此外，这两个革命，不仅是对该国某一阶级的旧政治组织的胜利，也是新欧洲社会里旨在谋求资本主义发展的新政治组织的运动。……这种新政治组织的运动，不会局限于单一的欧洲模式。只要资本主义在世界各国形成并发展，则向西，有北美合众国《独立宣言》，向东，则以1825年俄国十二月党人政变作为发端，这种运动在以‘最野蛮的中世纪未开化的亚洲国家之一’为特征的沙皇俄国也不断发展。运动的发展波及到东洋，形成革命契机。此外，世界资本主义对亚洲的‘东方入侵’，带来了资本主义制度的‘商品’——自由、平等思想。至那时为止，尚不知‘平等、自由’思想为何物的（‘平等……人权……的思考迄今在支那和日本不为人知’——加藤弘之，对其著作《嶙峋》的回顾）东洋各国的专制封建制度，开始发生动摇。”^①

日本是“至那时为止，尚不知‘平等、自由’思想为何物的专制封建制度”。这种历史认识，照搬了从精神上接受了欧洲中心主义的“亚洲专制=亚洲停滞”史观的福泽谕吉^②以来的“文明开化”思想^③。从这里引申出来的，就是“先进的欧洲”对“落后的亚洲”的认识框架。这也影响到对“资本主义社会”的认识。欧洲“资本主义”发展，催生出由“自由、平等、独立的个人”组成的“市民社会”。与此相对，“日本的布尔乔亚自由民权运动”，充其量不过是“不彻底的自由主义变种”。结果日本虽然存在“资本主义社会”，但还未成为欧洲意义上的“布尔乔亚社会=市民社会”。这种对现状的认识由此成立。于是乎，日本面临的变革课题，就是进行“布尔乔亚民主主义革命”，废弃天皇制为代表的“封建体制”残渣。这，成为讲座派的共识。

① 平野[1934]，一五三—一五四页。

② 福泽谕吉(1835—1901)，日本近代启蒙思想家，教育家。——译注

③ 参照植村[2006]。

封建垃圾

尽管在马克思主义讲座派内部，“市民社会”与“资本主义社会”这两个表述的内涵开始出现龃龉，但对通过“市民社会”与“资本主义社会”两种相互混淆的翻译来了解马克思的一般日本读者来说，“资本主义社会”与“市民社会”应该是一个意思。由此推论，讲座派所说的“资本主义社会”在日本出现的话，“市民社会”也就理所应当出现，即便与欧洲的不同。

这种意义上的“近代市民社会”也曾出现在评论家小林秀雄^①的著作当中。1935年《经济往来》5月刊至8月刊连载的“我的小说论”中就使用了这个词语。这篇评论将“个人”和“被社会化的自我”的成立作为判断标准，论述了近代欧洲和日本“私小说”^②文学形式的区别。小林论证如下：“如果说将自己的真情告白用小说体表现出来即为私小说的话，那么似乎可以认为，在小说的幼年时代，作者大多都会轻而易举地采用这种方法。然而历史是不可思议的。在作为个体的人具备重大意义之前，私小说这种文学形式在文学史上未曾露面。卢梭是18世纪的人。”^③

接下来，小林比较了法国和日本的“自然主义”，论述两者中“我”的不同，指出法国作家笔下的“我”是“社会化了的‘我’”。“市民社会”用语就出现在这段论述当中：“我国自然主义文学运动之所以最终培育出了独特的私小说，显然不能只归于日本人气质这个主观原因。无论如何，首先私小说在西欧诞生的外部环境在我国并不存在。尽管引进了自然主义文学，但我国的近代市民社会不仅太狭隘，还有着过多的不合时宜的陈腐‘养分’，不足以培养出这种文学背景所需要的实证主义思想。”^④

^① 小林秀雄(1902—1983)，日本作家与文艺评论家，被称作“确立日本文艺评论界的灵魂人物”。——译注

^② 日本大正年间(1912—1925)产生的一种独特的小说形式，又称“自我小说”。“私小说”一词于1920年开始散见于当时的报刊上。对于私小说的概念，日本文坛一向有广义和狭义两种解释。广义的解释是：凡作者以第一人称的手法来叙述故事的，均称为私小说。但人们多数倾向于狭义的解释：凡是作者脱离时代背景和社会生活而孤立地描写个人身边琐事和心理活动的，称为私小说。——译注

^③ 参照小林[1978c]，一二〇页。

^④ 参照小林[1978c]，一二二页。

在小林看来，“我国近代市民社会”的存在是不言自明的。只是与欧洲相比，这个市民社会太“狭隘”，“有着过多的不合时宜的陈腐‘养分’”，因此培育出了不同于西欧的“自我”。所谓“不合时宜的陈腐‘养分’”，指的是“封建垃圾”。“我国私小说家们之所以相信自我，相信个人生活，没有感到任何不安，是因为个人世界就是社会的缩影，在个人封建意识和社会封建垃圾不可思议地保持一致的土壤上，才绽放出私小说这朵奇葩。”^①

日本也存在“近代市民社会”，不过与西欧的相比，它“狭隘”，因为它有“封建垃圾”的残存。小林的观点与平野的观点显然无大差异。平野的观点是：尽管在日本存在“资本主义社会”，但与西欧相比，“平等、自由思想”尚欠，这是由于让“布尔乔亚自由民权运动”夭折的“国内国际诸多条件”的制约。两种观点的类同绝非偶然。

这一时期的小林熟读了大量马克思的以及与马克思主义相关的文献，这一点从其刊登在《改造》杂志1929年9月上的论文“林林总总的创意”中也能窥豹一斑。这篇论文位列有奖征文第二名，第一名是宫本显治的“文学的‘败北’”。小林在这篇评论中援引了马克思的说法，即“意识只可能是被意识到了的存在而非他物”^②。第二年，包括有这段文字的《德意志意识形态》在内，小林出版的翻译作品多达4种^③。小林在上述评论中指出：“统治现代的……是他（马克思）明确指出的叫做‘商品’的东西。”^④此外，刊登于《文艺春秋》1931年1月刊上的“马克思的顿悟”也认为，马克思的目的就是“要用现实的眼光来审视这个世界的经济结构”^⑤。小林“近代市民社会”词语的用法，就是建立在这种对马克思的解读之上的。

市民社会与法西斯主义

“市民社会”这个表述，从1930年起在文坛上也开始公开使

① 同上，一三四页。

② 小林[1978a]，一六页。

③ 马克思[1930a]、[1930b]、[1930c]、[1930d]。

④ 小林[1978a]，二五页。

⑤ 小林[1978b]，一〇八页。

用。当时,马克思主义被禁止和镇压。这种情况下,公认的黑格尔的“市民社会”,相对于马克思主义的“资本主义社会”而言,危险性显然少得多。因此很多情况下,作为“资本主义社会”的替代用语,人们选择了“市民社会”。曾就读于东京帝国大学法学部的丸山真男^①1936年的论文“政治学中的国家概念”,恐怕就是其中一例。

丸山的论文发表在大学内《缘会杂志》第8号(1936年12月)上。论文第二节题目为“市民社会与个人主义的国家观”。这是一篇论述“政治理论(乃至作为基础的思维方式)存在被控制性”的论文。他认为“一定的政治理论乃至思维方式,唯有跟某种历史的社会层密切结合,方才具有现实意义”^②。论文是这样使用“市民社会”一语的:“成为近现代社会科学思维全面发展的基础、在现代也仍然规范着我们的思维、并具有最广泛的社会现实性的主角——市民社会(bürgerliche Gesellschaft)——是如何承载着国家观而出场的?以下就此进行考察。”^③

接下来,丸山就“市民社会”论述道:“通过1648年和1789年革命,扫除封建社会闪耀登场的近代市民社会,是被黑格尔一语道破的‘需求体系(System der Bedürfnisse)’。在那里,人类活动的一切准则,都以‘通过个人的劳动和所有其他人的劳动以及需求的满足,以需求为媒介,让个人需求得到满足’^④为基础。因此,市民社会归根结底,是一个经济社会。正是在这个社会,‘物质生活资料的生产方式’最为显著的‘制约着全部社会的、政治的以及精神的生产过程’。那么,市民社会中‘需求的满足及媒介’是如何实现的呢?靠的是商品生产。商品生产社会的特征就是财产私有和分工。”^⑤

① 丸山真男(1914—1996),日本政治学家、思想史家,日本东京大学法学部政治思想讲座教授,专攻政治思想史,被认为是日本战后影响力最大的政治学者。其政治学被日本学界称为“丸山政治学”。——译注

② 丸山[1996a],八页。

③ 同上,一〇页。

④ 汉译本为:“市民社会含有下列三个环节:第一、通过个人的劳动以及通过其他一切人的劳动与需要的满足,使需要得到中介,个人得到满足——即需要的体系。”(黑格尔《法哲学原理》第188节)——译注

⑤ 丸山[1996a],一〇页。

尽管丸山在文中列举的人名只有黑格尔,但在主文第二处引用文注释的“K. Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie, Vorwort.”,表明引文来自马克思的《经济学批判》“序言”^①。虽然丸山不断强调“市民社会”是黑格尔的概念,但从“原先无政府状态下的市民社会经济活动”^②或“具有市民社会基本特质的自由竞争转化为垄断”^③等表述中即可知晓,他是作为“资本主义社会”含义使用的。这篇论文的结论部分,丸山还批判道:“市民阶层处于最接近市民社会的阶段,迫于摄取中间阶层意识形态的必要,让法西斯主义国家观扩大了影响范围。”这些论述显然与马克思主义者对法西斯主义的批判同步。

从上述意义上使用“市民社会”的丸山,也提到过日本的“市民社会”。在《法律时报》1934年1月刊上发表的书评“加藤弘之著,田畑忍解题的《强者之权利竞争》”中,他进行了如下论述:“他(加藤弘之)通过德意志求学,深受欧洲市民社会思想的洗礼。市民社会思维方式对他来说几乎属于第二天性。而在刚诞生的我国市民社会中,存在着不宜直接适用欧洲市民社会范畴的诸多特殊性。”^④

丸山的问题意识跟小林的一样,就是把欧洲“市民社会”与日本的相比较。以“在刚诞生的我国市民社会中,存在着……诸多特殊性”的丸山的评述,跟前述平野的说明几乎一致。丸山接下来如此论述:“日本的市民社会已经与国家紧密嵌合。与之相应,一部分自由民权运动发展过快却发育不良,引起对自由和进步‘过犹不及’的警惕。”^⑤换句话说,就是“自由民权运动”在导致彻底的自由主义之前就受到了抑制而结束,其结果导致日本“市民社会”存在“诸多特殊性”。这个“特殊性”基本意味着“封建垃圾”。

这样,讲座派对日本资本主义的分析引申出了“日本资本主义社会的特殊性”言论。受其影响,知识分子中间产生了“近代市民

① 同上,一二页。

② 同上,一一页。

③ 同上,一九页。

④ 丸山[1996b],二〇三页。

⑤ 丸山[1996b],二〇三页。

社会”特殊性的说法。认为通过“布尔乔亚革命”来“战胜封建体制”(平野),或“扫除封建社会”(丸山)不彻底,导致“封建垃圾”(小林)大范围残存。这种认识框架中,隐藏着1945年战败后,与“战后民族主义”重合而兴盛的、被称为“市民社会论”的一个理论源流。

3. 高岛善哉的“市民社会”论

日本“市民社会论”中的另一个源流,是20世纪40年代上半期就结出硕果的亚当·斯密研究。在马克思主义受到镇压,马克思研究被禁止的背景下,出现了全新的斯密研究,提出将斯密“文明化的商业社会”论中的自由主义层面放到“生产力”论框架中加以强调,将其作为法西斯主义批判的基准。成果是高岛善哉^①1941年出版的著作《经济社会学的根本问题》^②和大河内一男1943年著作《斯密与李斯特——经济伦理和经济理论》^③。在这当中,赋予“市民社会”新内涵的是高岛。

高岛的这部主要著作在“大东亚战争”爆发的那一年出版,一年内便增印四版,可见该书的受欢迎的程度。著作中,高岛不再把“市民社会”与黑格尔或马克思的用语挂钩,而作为英语的(civil society)译词重新给出定义,并与从霍布斯到斯密的英国的近代社会认识结合起来。

首先来确认高岛的用法:

“市民社会(civil society)自霍布斯以来在英国或有使用^④,但作为一种观念,究竟何意未必明确。也就是说,虽然洛克、弗格森、斯密都动辄使用此语,却不曾对其含义明确界定。英语中‘civil’通常是一个拥有多重含义的词汇。首先,相对于宗教(ecclesiastical),

^① 高岛善哉(1904—1990),日本经济学家、社会学家、一桥大学名誉教授。——译注

^② 日本评论社。

^③ 同上。

^④ 本书作者植村邦彦在前文中判断霍布斯之后这个词就成了死词,该理由在后续文中有进一步说明。——译注

它属于世俗的；相对于武官(military)，它属于文官的；相对于国家政体(commonwealth)，它属于平民百姓的。……不过，将其作为‘civil society’从观念上来认识的话，它首先应该是人的经济关系，特别意味着 17、18 世纪在经济、政治、文化上从中世纪束缚中解放出来并生成的近代社会关系，这一点是明白无误的。……英国社会理论家没有对这个词语给予明确界定，并不是因为它是一个没有限定的模糊概念，反而表明他们都生活在市民社会激情沸腾的社会熔炉中。”^①

引述的前半部分，根据现代英语“civil”的意思对“市民社会”进行了解释。正如第一章所详示，按照 17 世纪的遣词法，把“civil society”理解为相对于“国家政体(commonwealth)之外的平民百姓的含义”是不正确的。而且，“虽然洛克、弗格森……动辄使用此语，却不曾对其含义明确限定”是因为它是一个没有必要重新定义的传统政治哲学术语。“作为一种观念究竟何意未必明确”，是因为对当时日本读者来说如此，日本的欧洲近代思想史研究亦尚未涉及近代以前的传统领域。

“它首先应该是人的经济关系，特别意味着 17、18 世纪在经济、政治、文化上从中世纪束缚中解放出来并生成的近代社会关系。”^②——这段话提示出高岛这种理解的原因。这里他脑子里想的，恐怕多半是本章开头引用的马克思的话：“黑格尔把这种物质生活关系的总和，仿照 18 世纪英国人和法国人的先例，概括为‘市民社会’。”^③将这段话与《经济学批判》“序言”中的“16 世纪以来准备着的、18 世纪大踏步迈向成熟的‘市民社会’”^④这句话结合起来思考，就能明白高岛欲表达的见解了。

高岛自己在此后的回忆文章“意识的获得——20 世纪主题”^⑤

① 高岛[1998]，一二二—一二三页。

② 汉译本为：“将市民社会“作为 civil society 的理念时，最优先的当然是人的经济关系，意味着尤其是 17、18 世纪，从中世的束缚中，经济方面政治方面文化方面被解放所生成的近代社会关系这件事也是确凿的。”(高岛 1941，著作集第二卷 123 页。转自村上俊介《专修经济学论集》第 108 号，2011 年 3 月)——译注

③ 马克思[1923]，三页。

④ 马克思[1857—1858=1976]，S.21.①二五页。

⑤ 《日本读卖新闻》，1968.6.3。

中承认,作为研究助手在 1929 年写的文章中,“明显留下马克思‘《经济学批判》序言’思想和论点的痕迹”^①。在 1943 年的主要著作上,他遵循马克思的讲述,到弗格森和斯密那里求证黑格尔作为“市民社会”概念的“18 世纪英国人^②的先例”,将这个表述的英语原语确定为“civil society”,再进一步将此“先例”溯本求源地向洛克和霍布斯求证。

不过,作为斯密研究的学者,高岛在《国富论》中了解到斯密使用的“市民社会”的概念指的是“商业社会”,也明白弗格森在形容近代社会特质时使用的不是“市民社会”而是“商业国家”。尽管如此,高岛仍用“市民社会”一言而蔽之。因此完全有理由认为,他受马克思影响至深。

高岛的叙述如下:

“如是观之,他们所发现的现实社会,已非社会出现之前的自然状态,亦非常说的一般社会,而是以分工和交换为主导的市民社会,等于亚当·斯密的‘商业社会(commercial society)’和弗格森的‘商业国家(commercial state)’。……在此须强调的是,尽管他们有着这种自然法^③的、超历史的思维模式,斯密与弗格森抓住的,却是不折不扣的,具有 18 世纪英国社会特点的历史现实,是作为经济社会的市民社会。……毋庸赘言,这是在第三阶级^④巩固后方才可能出现的生产关系。政治方面,自由、平等、博爱的精神和随经

① 高岛[1985],六五页。

② 原文如此。——译注

③ 关于自然法的含义,在人类认识史上出现过多种不同的认识。但通常是指宇宙秩序本身中作为一切制定法制基础的关于正义的基本和终极的原则的集合。它萌发于古希腊哲学,其中智者学派将“自然”和“法”区分开来,认为“自然”是明智的,永恒的,而法则则是专断的,仅出于权宜之计。苏格拉底、柏拉图和亚里士多德则断定能够发现永恒不变的标准,以作为评价成文法优劣的参照。——译注

④ 一般称“第三等级”,指贵族、教会之外的社会平民或市民。——译注

济伴生的正义思想^①，几乎可说是构成这种生活关系的轴心。亚当·斯密在使用‘市民社会’或‘商业社会’词语时，他脑子里浮现的，正是上述场景。”^②

作为规范概念的市民社会

“市民社会”是“在第三阶级巩固后方才可能出现的生产关系”，显然是《德意志意识形态》里“市民社会作为市民社会发展必须等待布尔乔亚的发展”^③的另一种说法。此外，高岛论述斯密《国富论》“生产力之体系”的特征时，阐述如下：

“因此，在这种场合，将斯密的商业社会意会成资本主义社会也无可无不可。当然，市民社会不可能就等于资本主义社会。大家都知道，由于斯密没有将二者明确区分，结果在价值论上引起混乱。不过，很清楚的一点是：作为历史性概念的市民社会在资本主义社会中达到完善。尽管斯密没能从逻辑上充分把握其完善过程，但从看透市民社会的实质即资本主义生产形态这一点上，表现出他的真知灼见。正是依托他的真知灼见，我们才能判断：斯密的市民社会，从经济层面观察，首先可以确定它是历史性发展的概念，其次可以确定它是生产力的体系。”^④

就是说，在高岛看来，尽管“市民社会”相对于“资本主义社会”概念，是先行的不完整概念，但它扬弃了后者生产关系的方面（阶级剥削的一面），强调了优于封建社会历史的进步的方面。这个方面被高岛确定为“生产力体系”，体系中占主导地位的是“正义”和

^① 对高岛“正义”的解读，参见村上俊介：“以利己心作为驱动力进行生产·交换的主体，特别是对于那些处于社会中下层的人来说，伴随着勤勉与公正自然而然地融入‘生产力的体系’（《国富论》）。因此，对于高岛来说，所谓‘正义’不是要从利己心、同感以及经济过程中进行剥离，‘权宜之计的原则所支配的世界’连接着‘正义的原则所支配的世界’。在这种情况下，‘所谓的正义之德可以说是一般法则以最大的正确度来规定人的一切外在行为。像这样的正确度和法制社会正是因为经济社会才能被发现’。”（高岛1941，著作集第二卷149页，转自村上俊介《专修经济学论集》第108号，2011年3月）——译注

^② 高岛[1998]，一二六一—二七页。

^③ 马克思和恩格斯[1845—1846=1974]，S.144.一五二页；一七〇页。
汉译本为：“真正的市民社会只是随同资产阶级发展起来的。”——译注

^④ 高岛[1998]，一二九页。

“平等”。

“斯密说过，作为经济社会的市民社会，首先是一个商业社会（commercial society）。因为在商业社会中，人与人的全面依赖关系，不光靠看得见的货币使之具象化，还通过货币使之合理化、通约化、精细化。人与人之间的质的差异被换算为量的差异，正如斯密所说，连哲学家与临时工的差别都不是先天的而是后天的。……斯密的分工理论即便从这个意义上来说，与近代市民社会的基本特征也不谋而合。唯其如此，在进行分工的社会里必须实施等价法则。所谓等价，就是在经济上支付与反向支付等同，此即为经济领域里正义的实现。或更准确地说，是流通领域中正义的实现，这些，又进一步成为各种经济主体平等的前提。”^①

这就是高岛的基本认识，即斯密所描述的“商业化社会”，事实上虽是“资本主义社会”，但也是以“政治上自由、平等与博爱精神，经济上等价和正义思想”为核心的、作为近代社会的“市民社会”。借用后来他与内田义彦对话中的说法，从斯密那里读懂的、作为规范概念的“市民社会”，成了他“抵抗法西斯的据点”^②。

高岛“市民社会”论的特征，就是把“市民社会”从“资本主义社会”剥离出来，尽管他的现状认识与讲座派的相去不远。讲座派的认识是：日本存在着“资本主义社会”，但却没有欧洲意义上的“市民社会”。这种认识加上斯密的商业社会规范性概念，使得“市民社会”的含义出现嬗变。

高岛本人也强调他的“市民社会”论受到大塚金之助^③的影响。他在晚年接受“谈我的经济学”^④采访时谈到：“‘市民的’以及‘市民社会’是大塚首先提出来的，它影响到了我的终身。年轻时做梦都没有想过什么市民的呀市民社会呀。老师在讲课时还是什么时候说到过‘日本不存在市民社会’。我马上就把它跟斯密联系了

① 高岛[1998]，一九二页。

② 高岛·内田[1979]，二四四页。

③ 大塚金之助(1892—1977)，日本经济学家，经济学史学会发起人。——译注

④ 《经济学家》，1980.4。

起来。”^①

高岛的老师大塚是一位马克思主义者。他 1924 年从欧洲留学回国,作为一名译者协助翻译了福田德三校注、大镫阁出版的《马克思全集》,并且成为《日本资本主义发展史讲座》的撰稿人。1933 年,他作为东京商科大学教授,因违反“治安维持法”被除名。由于这层关系,高岛对讲座派抱有亲近感。毫无疑问,高岛将大塚“日本不存在市民社会”的说法,与讲座派资本主义分析兼收并蓄。在上面那个采访中,高岛还如是说道:“这么着,就对讲座派的东西感兴趣啦。也算是受到大塚老师的影响吧。市民社会意识嘛,是讲座派的说法吧!”^②

讲座派意识与斯密研究结合,超越小林和丸山的“日本市民社会的狭隘和特殊性”,得出“日本不存在市民社会”的认识,形成一个学说并具有巨大的影响力,是在 1945 年战败后。

4. 战后的 高岛善哉和“市民社会”论的形成

在联合国军队的占领下,战败后的日本接受联合国军最高司令官总司令部(GHQ)的指导,并在其压力下实施以修改宪法为首的大范围“战后改革”,包括解除战争协助者公职、解散财阀、实施农地改革等等,快速推进了“民主化”。特别是通过农地改革,被讲座派视为“半封建”的农村佃农基本上改造成了独立自耕农,很大程度上消除了日本资本主义的特殊性。在这个背景中,“市民社会”的说法不再作为黑格尔及马克思等所批判的资本主义社会的同义词,而是作为表现斯密所描绘社会的概念广为人们接受。

1947 年,高岛出版了名为《亚当·斯密的市民社会体系》^③的著作。这是在《经济社会学的根本问题》的主要部分——斯密论(第二部分所有五章)的基础上,增补“序论”、第六章“亚当·斯密的经济理论”、第七章“亚当·斯密的历史观”(之后的版本中为第

① 高岛[1985],二一五页。

② 同上,二一六页。

③ 日本评论社。

八章)而成的著作,于1955年作为河出文库系列之一再版(追加了第八章“国家和经济”),1958年又改名为《近代科学观的形成——关于亚当·斯密市民社会体系之研究》,由东京出版再版。并在1974年再次以书名《亚当·斯密的市民社会体系》^①出版,增加了最后一章“市民社会和资本主义体制”及两个补论。

此外,1948年弗格森《市民社会史论》^②译本出版,1949年山崎正一《休谟研究——市民社会逻辑起点设定》^③出版。如第二章所述,弗格森的“市民社会”是传统政治哲学术语,其意思就是“国家”。休谟并未使用“市民社会”这一词语。尽管如此,在战后的日本,以斯密的“文明化的商业社会”和休谟的“文明社会”中抽象出来的“自由、平等、博爱精神以及等价、正义思想”(高岛)为基础的近代社会形态,被称为“市民社会”。

这种背景下,“日本不存在市民社会”的现状认识,于现在更应该在日本建设“市民社会”的实践认识结合起来。在1980年的访谈中,高岛回忆起当时的情况时说道:“日本还不存在市民社会。在迫切需要建设市民社会的战后,日本没有采取有效的行动。那时我就预感到,日本可能走一条完全相反的道路。那么,市民社会到底是什么?它与资本主义体制有哪些不同?这类问题就摆在了我们面前。市民社会是开放的社会,而资本主义体制是封闭的社会。不过,市民社会内部包含着近代前半期的问题;提到资本主义社会时,社会主义社会无论如何亦无法回避。因此,要清楚地意识到它们之间的差异。与此同时,我认为日本国内与近代前半期的斗争总算从现在才刚起步,(它表现在)进一步强调市民社会的想法之中。”^④

高岛的这些发言明显具有战后“市民社会论”的特征,比讲座派对日本资本主义的“市民社会”认识超前一步。在高岛那里,“市民社会”与“资本主义体制”属于不同范畴。“市民社会就是开放的社会,而资本主义体制是封闭的社会。”问题不在于“日本市民社会

① 岩波书店。

② 弗格森[1948]。

③ 创元社。

④ 高岛[1985],二二六页。

的特殊性”，而在于认为“日本不存在市民社会”。有鉴于此，“市民社会”便脱离了日本的现实基础，进一步被理想化。

如此，在将“市民社会”视作有别于“资本主义社会”的规范性概念的基础上，主张在日本将其付诸实践的，才是真正的“市民社会论”的言论。以下，且将这个“日本不存在市民社会，故须创建市民社会”的说法用“市民社会论”来标示。公认的代表战后民主主义的学者丸山真男和大塚久雄^①也曾被视作“市民社会派”^②，但他们并非“市民社会论”者。如前所述，对于丸山而言，“市民社会”只不过是“资本主义社会”的另一个说法。对大塚来说亦如此。因为他们二人都不曾认为“日本不存在市民社会”，也不曾主张过“实现市民社会”。

大塚久雄和丸山真男的市民社会

1944年，大塚写了一篇题为“资本主义与市民社会”的论文。该论文在战后收录于《近代资本主义系谱》^③一书中。学生书房版绝版后，论文添补内容，收录于《宗教改革与近代社会（新版）》^④一书中。大塚在论文中阐述道：“近代西欧经济社会惯常使用学术用语‘资本主义’，以此为基底的社会构成，也惯常用‘市民社会’称之。且资本主义乃至市民社会在近代史上带着不容争议的世界史意义登场，可说属于众所周知的事实。此资本主义抑或市民社会——无需特别区分时，且以‘资本主义’替代——基本在16世纪中完善了发展的真正态势，到了19世纪便展示出它真正的容姿。”^⑤

正如大塚明言，对他来说，“市民社会”为“资本主义”的同义词，“在无需特别区分时”，只是一个可用后者替代的术语而已。实

① 大塚久雄(1907—1996)，日本历史学者。曾任东京大学、法政大学教授、日本学士院会员。其历史学方法将马克思经济学与韦伯社会学相揉合，自成一派，一般称为“大塚史学”，与政治学者丸山真男的“丸山政治学”并称为日本战后民主主义的代表性学说。——译注

② 如杉山[2001]，一九九页。

③ 学生书房版，1947。

④ MISUZU 书房，1949。

⑤ 大塚[1964]，九五页。

际上接下来他还是使用了“资本主义以及市民社会”、“资本主义(亦即市民社会)”等表述。可看出特地加以区分的是以下论述:“本来通过工业革命,资本主义走向成熟,孕育资本主义的中产阶级会随之完全消失。只是我们必须通过从中产的劳动阶级(联盟)的成立,近代随其分化而促进的资本主义成熟过程,才能够正确理解近代西欧市民社会的历史性质以及其局限。”^①

上述场合使用了“市民社会”,是作为历史描述词语使用的,涵盖了“资本主义”成熟之前以及“中产劳动阶级”形成之后尚未消散之前的阶段。果如此,“市民社会”就成了看似比“资本主义”更具概括性的概念。然而,说到底,“市民社会”仍然不过是“资本主义”的翻版。大塚通过借用马克斯·韦伯^②的“资本主义精神”理论,就“近代西欧资本主义(市民社会)的历史性质”得出了如下结论:“作为其胜利果实,那种资本主义社会必然在分化中产劳动阶级时,从中创造并形成近代西欧市民社会中典型的两大社会阶层——以追求利润为目标而专注于经营的资本家(企业家)和为了获得薪酬而埋头苦干的工人——他们起到促使近代资本主义形成的作用,成为主要推进资本主义形成的精神原动力。”^③

大塚和丸山冷静地认识到,“市民社会”无非是一个包含这种阶级对立的“资本主义社会”,他们不可能将“市民社会之实现”当做战后日本民主化的课题。关于这点,丸山的弟子、政治学者石田雄在1979年的论坛发言中说,丸山“认为市民社会这一概念在日本没有生存空间”。接着他又谈到:“我认为麦卡锡主义是丸山思考大众社会中民主主义困难时的重要线索。丸山看到了典型的西欧民主社会中法西斯主义的危险性,自然不可能把典型的西欧社会理想化和建立与西欧等同的市民社会当做日本的课题。……我认为,可能是对大众社会化的悲观洞察,妨碍了丸山将创建市民社会当做课题。”^④

① 大塚[1964],一二五页。

② Max Weber(1864—1920),德国著名社会学家和哲学家,被公认是现代社会学和公共行政学最重要的创始人之一。——译注

③ 同上,一四六页。

④ 大塚[1964],一五八—一五九页。

丸山未将“创建市民社会”作为课题这个结论我还是赞同的。不过我觉得石田将原因归结为“麦卡锡主义”的解释并不正确。因为早在 20 世纪 30 年代，丸山就认为当时的“市民社会”(=资本主义社会)催生了“法西斯国家”，并在 20 世纪 40 年代将“我国市民社会”中带有“众多特殊性”视作问题。按照丸山常用的说法，“市民社会”早已存在，所以“建立市民社会”，自然不是战后民主主义的课题。

西欧社会的理想化

与丸山相反，不可否认的是，高岛实际上具有“把典型的西欧社会理想化并创立与西欧等同的市民社会作为日本的课题”的倾向。高岛第一次访问美国和英国是在 1962 年秋天，回国后，他在随笔“白手杖序言”^①中这样写道：“我很长一段时间，将市民社会、市民社会革命等用语挂在嘴边，……可那只是在头脑里考虑的内容，人云亦云，凭空想象而已。现在，我感觉自己终于从概念世界回到了真实世界，从想象世界回到了现实世界。”^②

也就是说，高岛认为自己一直想象的市民社会现实存在于美英。接下来他在“白手杖伴游记——摘自我的美英旅行记”^③中，也将“西欧社会”等同于“市民社会”。他这样写道：“此前，我曾两度游历战前中国，但造访西欧社会（即市民社会）却是有生以来头一遭。直到快退休的 58 岁，我才总算有机会访问 40 年来向往已久的各个国家。”^④他发自肺腑地说：“英国才是市民社会的发源地。”^⑤

福泽谕吉在 1875 年发表的《文明论概略》中谈到：“若谋本国文明进步，乃须以欧罗巴文明为目的确定议论方向，据此论说事物

① 《一桥新闻》，1963.1.15。

② 高岛[1984]，一七八—一七九页。

③ 《经济探讨》，1963.6。

④ 同上，一八〇—一八一页。

⑤ 同上，一九三页。

利害得失。”^①他在1898年《福泽先生浮世谈》中忆及自己的“文明开化”论时，断言道：“开国唯彻底，皆循西洋流。”^②“文明”一词，是作为源于“civil”的派生名词“civilization”的译词被福泽所采用的。他在《文明论概略》中这样解释道：“‘文明’，英文曰‘西比利泽熏’^③，源自拉丁语‘西比塔斯’^④，乃‘国家’之意。故‘文明’乃根据人际交往之改良而向善趋近之形容。与野蛮无序之独立相左，乃成一国体统之大义。”^⑤福泽在此所说的“成一国体统”，才正确传达出了“civil”一词的原本定义。

20世纪30年代的讲座派马克思主义和战后的“市民社会论”，仅局限于“将典型的西欧社会理想化，并创立与西欧等同的市民社会，作为日本的课题”。这一点，实乃福泽谕吉“文明开化论”的衣钵传承。不过，倘能更早理解“civil society”是“成一国体统”的社会，几乎等同于“文明社会”的话，至少，“日本不存在市民社会”的言论不会产生吧。

① 福泽[1995]，二九页。

汉译本为：“（所以，现在世界各国，即使处于野蛮状态或是还处于半开化地位，）如果想使本国文明进步，就必须以欧洲文明为目标，确定它为一切议论的标准，而以此个标准来衡量事物的利害得失。”（1997年版商务印书馆，p.11，第二段，第二章，“以西洋文明为目标”）——译注

② 福泽[1981]，二二二页。

③ civilization。——译注

④ civilidas。——译注

⑤ 福泽[1995]，五七页。

汉译本为：“文明一词英语叫做‘Civilization’，来自拉丁语的‘Civilidas’，即国家的意思。所以‘文明’这个词，是表示人类交际活动逐渐改进的意思。它和野蛮无法的孤立完全相反，是形成一个国家体制的意思。”（商务印书馆，p.30，第二段，第三章，“论文明的含义”）——译注

第六章 市民社会派马克思主义

1. 内田义彦——战后讲座派马克思主义者

进入20世纪50年代后,高岛善哉的斯密研究和“市民社会论”与马克思研究再次薪火相承。上一章讲到,高岛的斯密研究是在讲座派的影响下进行的。受到高岛的斯密研究和讲座派双重影响,再次将斯密研究和马克思研究结合起来的,是内田义彦。

内田在忆及自己学术研究出发点时回顾道:“已故三枝博音^①博士的《三浦梅园的哲学》刊行的1941年,高岛善哉教授的《经济社会的根本问题》也付梓。……当时正值我学问成形年代。给我最大影响的,是高岛教授的斯密研究和三枝博士的技术史及辩证法研究。”^②

不过,给内田最大影响的不是高岛和三枝,而是在河上肇^③《第二贫乏物语》^④和《日本资本主义发展史讲座》出版后进行的“日本资本主义论战”。讲座派强调日本资本主义的“半封建性质”,主张

^① 三枝博音(1892—1963),日本哲学家,科学技术史家。主要著作:《技术哲学》、《日本的唯物论者》。——译注

^② “从梅园到梅园”,岩波书店《日本思想体系》内容样本。[1974],二四五页。

^③ 河上肇(1879—1946),日本著名的马克思主义经济学家、哲学家。河上肇的著作,不仅在日本,对中国的革命者也曾产生巨大影响。——译注

^④ 改造社,1930。

需要实施“布尔乔亚民主主义革命”。与此相对，“劳农派”^①则主张，尽管明治维新并不彻底，但是它毕竟是一场布尔乔亚革命，日本的任务是社会主义革命。1967年，内田对这个时代做出了如下阐述：“对我们这一代人来说，引起震撼的是《第二贫乏物语》之类著作。《资本论》不过是作为帮助理解这类著作的思想而学习的必修古典。随着日本资本主义论战的推移和解体，《资本论》才最终引起我的重视。特别在反思和研究斯密的过程中，对市民社会含义和斯密伟大程度的理解加深，我终于窥探到了矗立于地平线上的《资本论》的高度，这种惊喜难以忘怀。”^②

内田对“斯密与马克思”的问题意识由此形成。再进一步，还能追溯到战败后讲座派马克思主义者的立场转换为20世纪50年代初期的“市民社会论”的内田思想发展轨迹。

内田在战败后写成的评论文章“报纸与民主主义”^③描绘了应该构建的“民主主义”：“民主主义下社会意志的本质表现，不体现在通过投票使民众意见社会化、单一化，而在更加多元化的过程之中。站在不同立场上的民众，作为能动主体，在自己的责任范围内用自己的眼睛观察、用自己的头脑思考，同时通过不同立场的意见的自由交流、相互渗透深化，使民众本身构成巨大的社会多面镜。民主主义的意义毋宁在此。”^④

此阶段，内田最突出的是对“西欧近代社会”的高度评价。在1946年“‘神话’的超越”^⑤中，内田如此阐述道：“在西欧，产业资本与民众一起，与封建势力进行了果敢的斗争，从而确立了自己的统治。这标志着西欧近代社会的诞生、民众作为人的确立、与封建的榨取和浪费的‘文化’相对立的新的民主主义文化的呱呱问世。近代科学作为涵盖整个生活领域的斗争之一环，作为一种民间学问，也从此奠定了基础。”^⑥

① 根据1927年创刊的杂志《劳农》而结成的非共产党系的马克思主义流派。——译注

② “诞生于现代的古典”，岩波书店《马克思资本论》内容样本。二三八页。

③ 《大学新闻》，1945.11.11。

④ 内田[1989]，二〇—二一页。

⑤ 《大学新闻》，1946.2.1。

⑥ 同上，三十页。

根据此处内田的理解,在“西欧”,“产业资本=近代社会=民主主义文化=近代科学”这一连带关系式成立。与之相反,日本迫在眉睫的课题,依旧是与“封建制度”的斗争。他在1946年“‘魔术’中的解放——文化斗争的本质和任务”^①一文中的描述,亦是讲座派日本资本主义论的精确翻版:“我们应该做的,是摧毁旧社会的观念支柱,从而有利于在经济基础的改革中广泛动员和集聚民主战线。在我们内部,封建思想盘根错节,对旧社会恋恋不舍……带有如此根深蒂固的封建思想的我们,必须尽可能结成广泛的战线,将封建制度一扫而空。这是现阶段文化斗争的特殊且重要的任务。”^②

接下来,在1946年至1947年,内田都致力于把讲座派承继的“日本资本主义特殊性”理论化,成果就是发表在《潮流》1948年1月刊的论文“战时经济学矛盾的发展与经济理论”。论文中的“日本资本主义论”简直就是讲座派理论的反复:“众所周知,我国资本主义属于普鲁士式发展的一种特殊类型,以天皇制为轴心,在农村保留着极为顽固的半封建关系,在一极实现了极其弱小的、以地主为主导的产业化农业发展,以及在工业层面实现了地主和批发商主导的中小型企业的发展;另一极,还有由藩营手工制造业(工厂——引用者补注)、御用商人=财阀身后的国家资本以及与之合作的财阀组成的垄断大企业。它们超常地迅猛发展,在全国范围内建立的垄断势力,早已发展到了金融资本垄断的阶段。尽管如此,由于特殊普鲁士式特征,加之国内市场狭小,即便可称为高度发达的资本主义,仍然包含着许多初级成分。”^③

这里所说的“普鲁士式”发展来自于列宁著作《俄国资本主义的发展》^④。这是一部政治著作。列宁在著作中对比了两种发展类型,一种是封建国家权力主导的“自上而下”的资本主义的形成模式(普鲁士式道路),另一种是以农民经营为主体而形成的商品市场基础之上的“自下而上”的资本主义形成模式(美国式道路),同

① 《帝国大学新闻》,1946.5.1。

② 同上,五〇页。

③ 同上,一一四页。

④ 1899,1936年由大山岩雄、西雅雄翻译的岩波文库版本出版。

时强调了俄罗斯国内市场如何在废除农奴制后的 30 年间迅速形成的过程,以及以工人阶级为主体的革命路线的合理性^①。

此外,内田援引的另一本书是大塚久雄的《近代资本主义系谱》。该书的主要观点是认为创建近代资本主义的主体不是商人(商业资本),而是与商业资本对抗过程中发展起来的中产阶层。

日本资本主义分析与斯密研究的结合

内田在 1948 年《潮流》上发表的论文,在对照了列宁的“普鲁士式/美国式”比较与大塚的“商业资本主导/中产阶层(=产业资本)主导”比较后,明确地提出以与“西欧”的“产业资本=近代社会=民主主义文化=近代科学”这一连带关系式的对立面,即用“非西欧式”理念来构建日本资本主义。对日本资本主义的这种认识,在斯密研究中,被内田视为与斯密所批判的英国重商主义完全重合。

在 1947 年的论文“国内市场论——工业再建的方向”^②中,内田对斯密的研究做出如下诠释:“通过以上途径,斯密认为当时历史中的社会由两种类型构成:一是由社会底层及中层阶级构成的近代商业社会,二是国与国通过商业往来联系起来的——却因此试图阻止国内民众组成近代的(市场的)联合——从事国际贸易的特权商人社会。无论哪种类型,都将利己动机与商业行为结合起来,而且相互竞争。在他看来,正是前一种社会类型的发展壮大,使得体现近代生产力的资本主义社会得以建立。”^③

由此看来,内田是从大塚所说的“中产阶层”理论角度去理解斯密的理论的,而且是和日本讲座派的理论重合起来理解的。这种独特的斯密论成为后来他的主要著作《经济学的诞生》^④的基调。

① 实际上这两者的区别不是“自上而下”和“自下而上”。普鲁士式道路是指以普鲁士为代表的德意志东部地区的贵族地主,本身就在经济上掌握大部分土地,随着资产阶级的兴起,贵族地主逐渐开始从事资本主义经营,在德国经济中占据重要地位。美国式道路,是指美国政府将土地国有化之后平分给国民的土地私有经营方式。两者都是在政府权力主导下进行的。——译注

② 《潮流》,1947.4、5。

③ 内田[1989],九三页。

④ 1953。

必须特别注意的是,这里被斯密作为研究对象的社会,依然标记为“近代的商业社会=资本主义社会”。

还有一个与后面论述相关的要点,即内田1948年论文中“价值规律”的用法。内田论述道:“也就是说,工人、农民的阶级革命及其目标,正是价值规律实现的主体和内容。”^①这样,讲座派的“布尔乔亚民主主义革命”这一政治革命课题,直接与“价值规律的实现”这一经济学范畴联系起来。而山田盛太郎^②《日本资本主义分析》的特色,就是尽管日本已确立了资本主义,但并未实现“价值规律”这种奇特理解。按照山田“具有半农奴制小规模农耕的、特殊的、颠倒的日本资本主义”之定义,由于受到佃农的贫穷和农村过剩人口的限制,在日本,除了一部分享有特权者外,工人都不得不以低于“价值”的价格出卖劳动力。因此,为了实现劳动力能够按价值等价出售这种所谓正常的资本主义市场经济^③,必须进行政治革命。

深受山田影响的内田开始使用“市民社会”这个词语,是在1949年以后。最早它出现在“重商主义的分化和古典学派的创立”一文中。该文收录在《潮流讲座经济学全集》^④中,后来成为《经济学的诞生》上半部的原型。论文对《国富论》运用“分工促成的生产力提升”的例子,作出如下评述:“从以上引用的饶有兴味的叙述中,我们可以看到斯密的市民社会观,以及以分工理论为基础的《国富论》体系的分析视角。斯密在文明社会=市民社会当中发现了两种对立现象,即基于劳动不等价交换的贫富阶级差,以及在这种情况下,依然‘惠及到社会各个角落的平均富裕’。”^⑤

对出现在此处的“文明社会=市民社会”,内田用一条很长的注释加以说明:“斯密所说的文明社会(civilized society)的意义未必

① 同上,一一七页。

② 山田盛太郎(1897—1980),日本马克思主义经济学学者,东京大学教授。主要著作:《日本资本主义分析》、《山田盛太郎著作集》。——译注

③ 照马克思的说法,资本主义的特征正是剩余价值剥削。劳动力能够按照“价值”出售,就不能称为“资本主义”了。——译注

④ 潮流社。

⑤ 内田[1989],二〇五页。

斯密不认为存在“劳动不等价交换”,这只是马克思的观点。——译注

单指市民社会或资本主义社会。假如分工的同时让人们也能获得私有土地和资本积累,这就是文明社会。并非独指资本主义社会。……尽管如此,文明社会的终极在斯密看来就是资本主义社会,而且是会朝着纯粹化无限发展下去社会。从这个意义上来说,他的文明社会自然而然就是市民社会或资本主义社会。这种历史把握方法极为独特,亦为一重要视角。这一点留待后叙。我们暂且像斯密一样对这些术语不加限定地使用:文明社会=市民社会=资本主义社会。”^①

这段话中内田想说的是,“斯密所说的市民社会”虽还未形成明确的概念,但其实指的就是“资本主义社会”。如果仅止于此,倒也无可厚非,然而他接着又做出了如下论述:“我们由此获知:斯密确认了在资本主义社会中存在着—对相互尖锐对立的特征,即生产力的快速发展和阶级的极度不平等。不过,斯密对此以反常的形式予以理解,以本末倒置的形式将其纳入研究视野。”^②前面的注释之所以让人难以理解,是因为里面夹杂着“市民社会”,且未解释该词语含义。

不过,从上述“市民社会或者资本主义社会”这一说法来看,两者显然是一个意思。也就是说,在1949年这一时点上,内田的“市民社会”的用法,依然停留在马克思或者讲座派的意义层面,与高岛的“市民社会”概念风马牛不相及。其用法的转变,还待进入20世纪50年代以后。

2. 内田义彦的“市民社会论”

内田“市民社会”概念发生巨大改变是在1953年。同年,他在论文“古典经济学”^③中使用了“市民社会”:“在本属重商主义的时代里,与封建式的—原始的各种势力(抑或那些政治空想家们)进行正面交锋的同时,为了支持通过暴力手段实现原始积累这一历史任务的新型国家,如何使这些暴力的‘法’具有合法的标签和内

① 内田[1989],二〇六页。

② 同上,二〇六一—二〇七页。

③ 出口勇藏编《经济学史》,MINERVA书房。

容(因为在全力创造价值规律占支配地位的市民社会时,这些暴力的‘法’是必需的),就成为一个课题。为了对应这个课题,他们企图从市民社会自身所具有的属性(=性质[nature])中导出‘法’的基础。”^①

在此,内田遵循英国思想史,将以自然法则为根据的霍布斯和洛克的“国家=市民社会”创建理论理解为“价值规律占支配地位的市民社会”创建理论。此前指出过,内田将“价值规律的实现”与“布尔乔亚革命”直接挂钩。到这里,他才总算与高岛的“市民社会”理解建立了联系。按照高岛的理解,“显而易见,凡试图通过劳动量来计算交换比率和根据劳动等价来证明价值等价的思想,显然是隐藏着自然法则的人格概念和正义思想。也就是说,人首先作为人是平等的,然后体现人力的劳动也是平等的,所以一对一的交换才符合正义”^②。从这个意义上来讲,高岛认为“经济上的等价和正义思想”构成了斯密“市民社会”的支点^③,而内田将其换了个说法,表述为“价值规律支配下的市民社会”。

那么,斯密在这个“市民社会”形成历史中究竟起何种作用?1953年出版的《经济学的诞生》^④试图阐明这一问题。

《经济学的诞生》上半部“经济学的诞生——作为旧帝国主义批判的《国富论》”重构了关于“英国重商主义的解体与古典学派的成立”的论述;下半部的“《国富论》体系分析”,则以马克思的《剩余价值学说史》作为理论框架,批判性地分析了《国富论》。因此,它不单是斯密研究,也明确提出了内田的“斯密与马克思”的问题。而且,收录到后半部中的“《国富论》中市民社会的概念与分析视角”一文,对斯密的“市民社会”进行了批判性的分析。其中心观点,就是辨析“市民社会”与“资本主义社会”之间的关系。

内田指出,“资本主义社会”中的工人本身就是“商品”,同时也是“劳动力这种商品的所有者”和“直接生产者。作为法的主体,保有完整的、与其他阶级无不同的权利能力,这种特征在阶级社会中

① 内田[1989],二七一—二七二页。

② 高岛[1998],二一一页。

③ 同上,一二七页。

④ 未来社。

仅存在于资本主义社会”。接下来，内田论述道：“如只注意这一点——亦或从这种观点来考察历史——那么资本主义社会，即使在阶级社会中，也是作为自由的、明白无误的市民的社会而诞生的，与其他社会形成对照。在那里，立法理想是追求法律上的平等；经济口号是每个人都享有处分自己的财产=商品的自由。再进一步就是，支配自己的只能是自己，这种含义上的人格尊严成为道德=社会的强化理念。社会或多或少，都会必然从不自由的社会向着自由市民社会的终极目标发展下去。/我们知道，从封建社会诞生出市民社会的阶段，或在那些借助封建主义外壳发展资本主义的国度，这种历史观，以各种形式，在试图创建市民社会的布尔乔亚人士的头脑中成形。毫无疑问，斯密也是这些代表人物之一。”^①

也就是说，“市民社会”是相对于“封建社会”的历史存在，同时又是将“资本主义社会”的两面性抽象为“终极目标”的理念。从这个角度上来说，在变革期内，“布尔乔亚人士的头脑中”规范化概念的“自由市民社会”的产生，有其历史根据。同理，“日本不存在市民社会”这样的“历史观”也有其现实根据。只不过在日本，它不存在于“布尔乔亚人士的头脑中”，而存在于受到讲座派马克思主义者影响的斯密研究者的理论中。

可见，与高岛相比，内田可称作“觉醒”的“市民社会论”者，因为他认识到，“市民社会”是为达到某种改革目的而从“资本主义社会”中抽象出来的一个的概念。也就是说，他认识到“市民社会”这一概念中具有意识形态。不过，内田似乎还同时认为“市民社会”在西欧实际存在，积极地把有别于“资本主义社会”的“市民社会”作为规范性概念紧抓不放。从这一点来看，他确实是一名“市民社会论”者。内田在《经济学的诞生》的其他部分，也谈到了“斯密和马克思都试图通过分析市民社会结构来把握其发展规律”，并重申马克思“在强调市民社会的经济分析对历史认识所具有的关键意义时，该‘市民社会’并不仅仅指‘资本主义社会’”^②。

① 内田[1962]，二〇二—二〇三页。

② 内田[1962]，三四六—三四七页。

市民社会的规范性

作为类似观点,将“市民社会”概念从日本思想史的角度重新论述的,是1967年出版的《日本资本主义思想形态》^①。从书名即可获知,这是对“日本资本主义论战”的一种试探性总结。书中收录的“日本思想史中的韦伯式问题”(原型为1964年的“马克思·韦伯研讨会”报告)一文中,内田对“战时”的“市民社会”概念形成做出如下说明:“因为战前马克思主义的存在,关于市民的思考,全都收敛到马克思经济学中。但这种稍显牵强的收敛,因战时对马克思主义的镇压而四下分散。这种分散随着社会各科学的回归又合为一体,集中表现为一价定律^②的市民社会。此外,在马克思经济学的一个分支中,以对布尔乔亚民主主义的积极评价的形式——这种情况下,着重点是放在布尔乔亚上还是民主主义上,并不不清楚——提出了市民社会的概念,还提出了相应的分析方法。”^③

此处所言的“一价定律的市民社会”,就是前面“价值规律支配下的市民社会”,指“资本主义社会”中“商业社会”。它与对“布尔乔亚民主主义的积极评价”相结合。于是,作为规范概念的“市民社会”由此成立。可是,正如铃木信雄也指出的那样^④,原本遵循“价值规律”获取的“劳动力价值”,与使用劳动力创造的成果价值之差(剩余价值),是“资本主义剥削”。所以,“价值规律”的实现,无非是由封建掠夺转为资本主义剥削。因此,无法用“一价定律的市民社会”来批判现存的资本主义。此外,铃木也指出,内田“对市场通过竞争而得到的‘一价定律所具有的公正性’的信任毕生未见

① 岩波书店。

② 英语“law of one price”的直译为“一价定律”,对应的经济学术语是“购买力平价理论”。这是忽略交易费用和产地差异时,用于比较国际贸易价格和汇率的形成条件的一个原理。根据上下文语境,本书在涉及这一概念时,显然与它的原意所涉领域无关。这里的“一价定律”应该是指市场竞争机制下形成市场均衡价格的原理。因此,“一价定律的市民社会”,可意为“市场经济的市民社会”。——译注

③ 内田[1967],八一—八二页。

④ 铃木[2010],一〇九页。

动摇”^①，其中可见内田对“‘能力主义’的非同寻常的共鸣”^②。^③

这篇《日本资本主义思想形态》所论述的“市民社会”概念本身，与《经济学的诞生》中的内容没有根本性区别。前面引文中内田所阐述的内容，是对从讲座派到高岛“市民社会论”形成过程的思想史层面的解说。不过，60年代的内田与50年代的内田的差异还待进一步说明。

内田关于“市民社会”的界定是这样论述的：“这种市民社会概念中，有作为纯粹资本主义实体理解的一面。两种概念——作为抽象概念的市民社会和作为实体概念亦即纯粹资本主义的市民社会——合二为一，尚未分化。这在当时意味着，日本式资本主义尽管是资本主义社会，但还不是市民社会。市民社会属于现代化理论，而且是前者（资本主义社会）基础上的、贯通抽象历史概念的市民社会。它包容了各种体制下形成的不同的市民社会形态。譬如说，作为完善的资本主义体制，美国是否能作为市民社会界定，就是一个可以争议的问题。此外，提到社会主义（不是从社会主义体制与资本主义体制这个层面来论及的），也可用社会主义的市民社会形态，亦即以社会主义中的市民社会这一界定来表述。”^④

这段话体现出内田“市民社会论”的最大特征，即“市民社会”概念从“资本主义社会”中彻底分离，不是作为“实现价值规律”，而是作为表示民主主义实现程度的“贯通抽象历史概念”独立出来。也就是说，“市民社会”超越了历史含义的“布尔乔亚民主主义积极评价”，转换为与“自由、平等、博爱、正义”相关的规范概念，既可用于“完善的资本主义体制的美国”，也可用于“社会主义体制”。在

① 铃木[2010]，一二九页。

② 同上，一三二页。

③ 作者植村邦彦指出，“市场通过竞争而得到的‘一价定律’”在这里特指“市场价格”。不过内田义彦提出了“投入劳动价值学说”，认为市场均衡价格由长期（平均）地投入的社会劳动量来决定。从这个意义上，“一价定律”如成立，生产者的劳动就能得到正确的评价。这个评价之所以跟“能力主义”挂钩，就是因为通过生产者的能力通过“竞争”而获得评价。不是基于天生，而是基于生产者本身的实际能力的“实力主义”，是实现与封建社会不同的近代社会“公平性”的关键。这一点，是内田义彦等人（日本“市民社会主义”者们）的基本观念。——译注

④ 内田[1967]，一〇〇页。

这种立场上,内田不仅从历史角度评价了讲座派=高岛“日本资本主义是资本主义但非市民社会”这一“市民社会论”,同时还针对当时现实问题,提供了社会批判的视角,即:美国资本主义体制中是否实现了“市民社会”?东欧现存的社会主义体制中是否有“市民社会”?

另外,在《日本资本主义思想形态》一书中,内田对明治维新以后日本青年的社会认识方式进行分类整理的同时,设定了“市民社会青年”这个类型,列举出以下学者及其研究:“武谷三男的技术论,大河内一男等的生产力论,大塚久雄的比较经济史,高岛善哉和大河内一男等的经济史研究,丸山真男的日本政治思想史研究,以及野间宏和木下顺二等的作品等等。”^①内田认为这些只不过是“能够找出共通的精神思想”的松散型集体。他的描述亦即这些列举出来的(受讲座派影响的)人们被称为“市民社会派”的原因之一。也就是说,虽然大塚久雄、丸山真男不是“市民社会论”者,但还是被归类到“市民社会派”中,其原因来自内田的分类。

内田的这种“市民社会论”此后基本上没有改变。收录在1981年《作为作品的社会科学》^②一书中的“亚当·斯密——人文学和经济学”^③一文,作为“超越斯密研究,诉诸各类学术领域,并成为这些领域的成果展示”的内容,列举了“市民社会论”,做出了“我也担其一翼”^④的定位,再次强调“社会主义与市民社会”这个问题的存在:“在此,市民社会这同一关键词的导入,也在社会主义社会的历史定位上产生影响。被看做奔向理想王国的现存社会主义社会,其性质随着《资本论》研究的深入再次被探究。社会主义究竟是否应该是现实中那样的社会主义形态?——尽管有人使用‘初级社会主义’等巧妙说法。疑云依然重重。对于当前历史阶段产生的这种疑惑,马克思主义史学的严谨研究将给出理论解答。”^⑤

同期,受1964年以来内田提出的问题影响,从马克思主义“史

① 同上,一五三页。

② 岩波书店。

③ 《思想》,1977.1.

④ 内田[1981],八四页。

⑤ 内田[1981],八五页。

何谓「市民社会」

学研究”的角度对“社会主义与市民社会”进行讨论的，是东京商科大学高岛善哉的弟子，与内田交谊甚密的平田清明。

3. 平田清明的“市民社会论”

平田清明的《市民社会与社会主义》^①出版于1969年，一经面世便成为畅销书。不了解当时的时代背景，恐怕难解其缘由。一年前的1968年4月，捷克斯洛伐克掀起了一场“带有人性面孔的社会主义”^②改革运动，启动了名为“布拉格之春”的改革。6月，向共产党政权要求“民主主义”的捷克知识分子发表了“两千字宣言”^③。这场改革运动由于华沙条约组织五国的军事干预而告终结。捷克斯洛伐克的共产党改革派领导人被押送至莫斯科。“捷克事件”与进入到布拉格大街小巷里的装甲部队照片一起出现在报纸杂志上。在日本，对东欧和苏联“目前存在的社会主义”（当时东欧对现实批判的一种委婉表述，暗示与本来的社会主义的理念差异）的质疑和批评也日益高涨。

1968年的5月21日，在法国爆发了“五月革命”（有大约一千万的大学生和工人参加了这场发生在巴黎的罢工抗议示威^④）。起因是学生的反越战运动和大学里的要求自治的运动。5月23日，日本也爆发了抗议日本大学资金使用不明问题的游行运动，5月27日，“日本大学全学共斗会议”^⑤宣布成立。7月，因医学部对学生的处分不当问题，东京大学学生也宣布成立“东大全共斗”^⑥组织。东大的斗争在1969年1月以安田讲堂楼攻防战^⑦宣告结束，

① 岩波书店。

② 当时的领导人杜布切克在国内政治改革的过程中，提出了“带有人性面孔的社会主义”的改革方案。——译注

③ Misuzu 书房编辑部编，[1968]。

④ 这个规模的罢工是5月29日，“五月风暴”达到最高潮。——译注

⑤ 日本大学全体学生共同斗争会议。——译注

⑥ 东大全体学生共同斗争。——译注

⑦ 攻防战发生在1969年1月18日、19日。东京大学本乡校区遭全学共斗会议（“全共斗”）占据，之后被警视厅解决。此次事件也被称为东大安田讲堂事件。——译注

但此后“全共斗运动”^①波及全国各大学。1968年首相府国民意识调查中,回答说自己属于“社会中层”的人数达到87%,经过经济高速增长期,越来越多的人切实感到“社会富裕”,于是,日本迎来了新的转折期。

那么,在现实“社会主义”中究竟缺少什么?日益“富裕”的日本还差什么?在这两种批判意识的交叉中,平田的著作给出了答案:缺少“市民社会”。

与内田的“市民社会”论相比,平田“市民社会”论的第一个特征,是把日本与现实西欧社会同时抽象化的程度更高。就是说,在比较日本与西欧时,把“典型的西欧社会理想化”(石田雄语)的倾向性极为明显。平田在《市民社会与社会主义》的第一篇论文“市民社会历史”中这样论述道:“单一群岛上居住的单一语言的单一民族。由此形成的家族式社会结构,拒绝区别国家与社会的范畴。在那里,遑论区别,甚至在混淆二者的基础上,极易积极形成匪夷所思的国家理念。……可是在构成欧洲式市民社会与亚洲家族式社会=国家结构之间的差异实际消除之前,日本的有识之士,是否有必要在心理上先获知些许近代社会基础知识?”^②

由此可推将断欧洲与日本“社会构成”高度抽象化、类型化的含义何在。日本是否“单一语言的单一民族”这一问题姑且不论,日本“家族式社会结构”在这里被原封不动地扩展成“亚洲家族式社会=国家结构”并与“欧洲市民社会”作对比。这里的“市民社会”,不是作为内田式抽象化规范理念,而是作为欧洲式“社会构成”的实际特征来理解的。

不过平田所说的“欧洲”,实际指的是“西欧”,并不包括“东欧”。平田对“西欧”和“东欧”作出如下对比:“东欧社会的知识阶层,目前为了寻找比社会主义更高层次的飞跃,去追求西欧市民社会形成期的思想。但他们关心的只是社会主义市民社会的形成,而不是往资本主义市民社会的倒退。……超越资本主义和社会主义的体制差别,贯通两者的是社会分工,是每个个体在生产与交换

① 全体学生共同斗争运动。——译注

② 平田[1969],一九页。

中的分离及过程的统合。这种分离和统合催生由劳动个体组成的社会联合劳动的新形式,以及个体间的相互交流。尽管东欧各社会形成西欧式的市民社会为时尚早,但现已完成了社会主义社会初始积累的阶段,正在从思想和理论上探索将个人的相互交流=交往的形态作为社会主义社会高级阶段的形态。”^①

平田所说的“东欧的知识阶层”,指的是当时在东欧社会主义阵营内要求进行民主主义改革的知识分子及其改革运动本身。正如捷克斯洛伐克“两千字宣言”所言,他们追求的是“自由和民主”。平田认为这是“西欧市民社会形成期的思想”。

在第二篇论文“关于马克思的市民社会概念”中,平田也论述说:“西欧进程的发展史,就是市民社会这种特殊社会形态的形成史。西欧社会科学的形成以这些文明史为基础。”^②可以这样理解:“市民社会”是在西欧“文明史”的具体进程中形成的。

迷失的概念

平田“市民社会”论的第二个特征是,与马克思研究重合,提出在日本欠缺对马克思的理解这一问题。在第四篇论文“市民社会与唯物史观——概念和日常用语”中,平田开篇明义地提出:“在我看来,不仅马克思的核心经济社会概念——譬如所有权、交换、市民社会等等——迄今已经迷失,而且最为人们所熟知的马克思主义用语,譬如,生产力、生产关系、生产方式等等,也实际上变成了失去理论内容和思想性的空话。”^③

不过,平田在这里指出的,是再次与欧洲对比时的日本(亚洲)

① 平田[1969],三十七—三十八页。

② 同上,五〇页。

③ 平田[1969],一二八页。

的特殊性问题。对连“私人^①与个人^②这种极为初级的概念区别”都没弄清、将两者混为一谈的状况，平田予以责问，并说：“问题不出在日语翻译者的语言能力上，而出在限定了日语翻译者甚至广大日本人意识的社会传统结构上。也就是说，必须将亚洲社会家族结构视为问题所在。”^③

在上一章中提到，20世纪30代的讲座派及其外围的知识分子，将日本的“市民社会的特殊性”看作“封建残渣”的孑遗，并把这种现象归咎于自由民权运动中自由主义改革的不彻底性这一历史局限。对此，平田陷入本质主义^④，从“亚洲社会的家族结构”中去寻找与欧洲差异的依据。在这一点上，他跟羽仁五郎^⑤的观点相近。羽仁1932年论文“东洋资本主义的形成”^⑥认为，“亚洲式生产模式上的亚洲性质，需要在日本社会自古以来的发展中得到精密界定”^⑦，时至

① 平田认为，私人所有者与国家，即“私”(private)与“公”(public)的形式区别显而易见。个人，被分裂为公与私，这一点，通过批判思想家的言说，多多少少易于理解。实际上，在日常生活中，个人，在公与私的分裂之间，也可以再次获得人类本源的个体性。(平田清明『市民社会と社会主義』，岩波书店，1969年，143页。)——译注

② 平田认为，早期的马克思在《经济学哲学手稿》中曾指出，“个人，是社会性存在”。(平田清明『市民社会と社会主義』，岩波书店，1969年，137页。)——译注

③ 平田[1969]，一三七页。

平田认为，忽视了“个人”与“私人”这两个概念在原初实际上是两个对立的观念，而是将两者同等看待。而且，在此之上，对于“个人”概念，往往是在否定的价值判断上加以理解。由于个人的代名词即“私”，因而个人与私人之间的区别日益消失。这里并非指责译者的语言能力，实际上，问题在于限制了不仅仅译者，甚至于亚洲广大国民的社会性原结构。即，亚洲社会的家族结构，正是问题所在。(平田清明『市民社会と社会主義』，岩波书店，1969年，137页。)——译注

④ 本质主义是一种认为任何的实体都有一些必须具备的本质的观点。这种观点同时会认为无法对现象作出最终解释的理论都是无用的，因为其不能反映客观事实。历史学上的本质主义者试图识别并列出某个民族或国家文化上的本质特征。本质主义一直受到一些反对。卡尔·波普尔认为本质主义会不可避免地阻碍科学发展：“我相信本质主义是站不住脚的。它意味着一种终极解释的观念，因为一种本质主义解释既不需要、也不可能再作进一步地解释了。”——译注

⑤ 羽仁五郎(1901—1983)，日本历史学家，日本马克思主义史学奠基人之一。——译注

⑥ 发表于《史学杂志》。

⑦ 羽仁[1978]，一四一页。

当时，“在帝国主义的制度下，民众受到压制的情况继续存在”^①。由此可见，论文强调的是日本社会中“亚洲性质”的历史贯通性制约^②。

站在这个立场上，平田断言，“在亚洲，个体尚没有确立，所有权也就没有确立”^③，并将此独特的“亚洲”认识，与日本马克思研究的缺陷联系起来。“要而言之，包括日本在内的亚洲，对个体的积极认识并不成立。个体只能有两种人，一种将自己完全与共同体结合（克己奉公），另一种一味追求一己私利（自私自利）。/因此，对在亚洲，欧洲的个人主义——且不论其是好是坏——其概念本身尚未得到理解。”^④

这种理论只能说是根深蒂固的本质主义了。平田接着作出如下论述：“‘市民社会’在日本充其量不过是一个外来的抽象观念。与之相反，在欧洲，市民社会是人存在的具体形态。”^⑤不仅如此。平田还认为：“在亚洲，由于聚居式家族结构，社会与国家的区分无法确立。……时至今日，就算当今的经济学者，头脑依然受到亚洲式传统结构和传统思维的桎梏，很难分清社会与国家的区别。……只要还受制于这种传统结构以及与之对应的传统思维，市民社会就几乎不可理解。”^⑥

马克思中的斯密

平田“市民社会论”的第三个特征，是对马克思的“市民社会”概念的独特解释，即“市民社会向资本主义社会嬗变（转变）”，正如第四章所述，马克思在其思想形成的过程中，有着从市民社会向资

① 同上，一四九页。

② 植村[2006]，第11章。

③ 平田[1969]，一四〇页。

④ 同上，一四六页。

⑤ 同上，一五一页。

⑥ 同上，一七一页。

平田认为，在亚洲，由于形成了人类集中的家族形态，因而并未确立社会与国家之间的明确区分。即便在当今时代下，在当今经济学研究者中，亚细亚式的原结构与原思考，仍然固守成规，并未能明确社会与国家之间的区别。在亚洲，最初国家是作为各种共同体的总和形式得以存在的，是位于各种共同体之上的生产关系，是生产力本身。（平田清明『市民社会と社会主義』，岩波书店，1969年，170页。）——译注

本主义社会的概念转换,但平田所说的并不指这个。

在第二篇论文“关于马克思的市民社会概念”中,平田说明道,“市民社会向资本主义社会嬗变”即“市民的社会关系向资本家的社会关系的嬗变”,“作为向资本主义社会不断嬗变的过程,现实的市民社会是存在的。同理,作为这个过程的实际资本家社会也是存在的”^①。平田进一步说明道:“在资本家社会成立之前的任一特定时间点,市民社会并非历史实际存在。与资本家社会区别开来的市民社会,不曾构成历史的某阶段,市民社会阶段本身并未独立存在过。市民社会第一阶段的形成,是在向资本家社会第二阶段形成的不断嬗变中完成的。”^②

表述佶屈聱牙,不过他想说的就是,只要将劳动市场上买卖劳动力商品的劳动者和资本家(雇主)之间的交易关系看作法律人格上的关系,“资本主义社会即便在阶级社会中,也会作为自由的、货真价实的市民社会”^③而出现。也就是说,同一个人在劳动力市场中,一方面作为劳动力商品的所有者,是自由、平等的“市民”;另一方面,在生产场所,则是服从操作命令被“剥削”的雇佣工人。

平田认为,是《资本论》将“市民社会向资本主义社会嬗变”,通过“各种概念的展开而理论性地表现出来”。“《资本论》第一卷,就是将不断嬗变的过程以及形成这些过程的各种交错机理逻辑展现的著作。”^④果如此,20世纪60年代的日本人,因为每天都活在“资本主义社会”当中,也就应该活在平田所说的“市民社会”当中了。

20世纪60年代上半期,日本“产业类别就业人口比率”中,第

① 平田[1969],五十二页。

这一段与之后的一段意思矛盾。此处是先有市民社会,然后向资本家社会转换;紧接着的“进一步说明”则相反,说先有资本家社会,才有市民社会。经核实,本书作者也表示“此处言论的确存在矛盾”。——译注

② 同上,五三页。

③ 内田[1962],二〇三页。

④ 平田[1969],六〇页。

平田认为,市民社会,不仅仅指历史中的某一状态,而且指的应当是特殊的西欧式社会形成本身,同时也是对此历史进行理论性把握时的方法概念本身。通过利用西欧理性对市民社会进行把握,对市民社会本身进行内在的批判,取得了真正人类历史的硕果,这便是马克思的独特之处。(平田清明『市民社会と社会主義』,岩波书店,1969年,50页。)—译注

二产业(制造业、建筑业)就业人口超过第一产业(农林牧渔)。60年代中期,包括第三产业(服务业和零售业)在内,日本就业人口过半数都成为马克思所说的“双重意义的自由”劳动者。在劳动市场上,无论经济变动让就业变得如何困难,人们也知道形式上他们有选择就业单位或不就业的自由,也知道不管劳动者被迫做出多大妥协,雇佣合同在形式上还是基于平等人格之间自愿达成的自由合同。此外,作为消费者,他们知道只要有钱,他们就能体会选择商品的自由和自主决定权。尽管如此,在日本,“市民社会几乎难被理解”^①。

但是,平田最终还是向批判性地认识现实的“市民社会”规范概念趋同。在第三篇论文“市民社会与社会主义”中,平田这样描述了“市民社会”：“市民社会中的固有观念是：自由是内部的自由，平等是法律上的平等。人们从个人角度感受到了现实中事实上的不自由不平等，对法的基准的反复考量，这就是思想观念上的法制保证。唯有能够正面评价市民社会自由平等的，才是具有批判能力的人。批判能力存在，市民社会乃存。”^②

平田把日本马克思研究中“迄今为止忽略的”核心概念——“个人所有”论,从马克思的《资本论》中提取出来,将其原创追溯至斯密,以此结束论文:“第一次将个体劳动和个人所有,作为展望未来社会的理论视角提供出来的,是18世纪的亚当·斯密,他首次尝试对市民社会进行经济分析。古典理论已窥探到未来。对未来的现实性开拓,必须从对古典的重构开始。”^③

以独特的表达方式,平田确认了“市民社会论”的成立依据来自于高岛和内田等人的斯密研究。于是,这样一条脉络便跃然纸上:“马克思社会理论中包含了斯密的‘市民社会’概念(自由平等的人类关系模式),这在资本主义社会中被藏匿到阶级剥削关系的阴影里,只有在社会主义条件下才能再次全面地大白天下”。这本书的书名所传递的,就是这样一条信息:只有“市民社会”,才是民主主义性质“社会主义”的前提条件。

① 同上,一七一页。

② 同上,九三页。

③ 平田[1969],一二五页。

4. “市民社会派马克思主义”的形成

平田所论述的“市民社会”概念,指的是实际存在的西欧社会还是指马克思独创的经济学概念,抑或是斯密的概念,不细读无法知晓。他自己一会儿独断地认为,对日本人(亚洲人)来说,“市民社会几乎难被理解”,一会儿主张应该认识作为批判“现实中事实上不自由不平等”的规范概念的“市民社会”,观点摇摆不定。当然,正是这种晦涩,加之时或自信口吻的批判文体,使得平田的著作发挥了独特的魅力。实际上,这本书给1970年前后的学生运动予极大影响。

《市民社会与社会主义》成为畅销书后,20世纪70年代中期前,杂志上出现大量针对平田的评论。不少是围绕平田《资本论》理解的解释性批评,围绕“市民社会”理解的批评亦不少。其中,田川建三^①的论文^②批评得最为尖锐。也有几家杂志编辑了拥赞平田的专辑。尤其是结构改革派马克思主义理论杂志《现代理论》,在1970年11月刊上,编撰了名为“市民社会与马克思主义”的专辑,在1973年1月刊上编撰了“共同体、市民社会、社会主义”特刊,内容均为对平田的访谈。在“市民社会与马克思主义”专辑中以“马克思的‘市民社会’历史理论”为题投稿的望月清司^③,在1973年出版了巨著《马克思历史理论的研究》^④,标志着马克思研究者中

① 田川建三(1935-),日本新约《圣经》研究学者。其特点是通过宗教批评来批评现代社会。被称为“无神论者的基督教徒”。——译注

② 田川[2009]中收录。

③ 望月清司(1929-),日本经济学家,马克思经济学研究学者,“新马克思主义”代表人物。他的《马克思历史理论的研究》被世界马克思主义学界公认为20世纪人类关于马克思的最好的著作之一。——译注

④ 岩波书店。

望月清司的《马克思历史理论的研究》是日本马克思主义学界有关马克思历史理论研究最高水平的成果,代表着日本马克思主义研究范式,他以“劳动和所有的同一性”和“城市和农村的分工”为历史进步标准,以异化、分工、共同体和市民社会这四大核心概念为线索,将马克思的历史理论描绘成一个“共同体→市民社会→社会主义”的历史进程。(该书的中文版译者为韩立新,《望月清司对马克思市民社会历史理论的研究》,南京大学学报,2009.4。)——译注

“市民社会派”的成立。

望月是内田的学生,是受平田和内田双重影响的研究者。他从马克思的诸多著作中提炼出了“世界史的大致轮廓”,即“本源的共同社会(=不存在中介的利益结构的共同社会)→利益化的市民社会(=共同社会性质的联合劳动或分工导致异化的利益社会)→未来的共同社会(利益社会化的、自由人自觉的共同社会)”^①,再从这个“马克思历史理论”中提炼出“三个层面的市民社会的规定”。第一个是“‘整个历史的真正炼炉’、作为‘从生产和交换中直接形成的社会组织’的市民社会”;第二个是“在货币地租的交易形态下,初始阶段小规模自由业主们进行交往的利益共同社会(所谓原始的市民社会)”;第三个是“作为资本家社会转变形态的‘市民社会’”^②。

马克思思想形成中接通时(时顺)序列变化的“市民社会”,被望月整理成共时结构的“三个层面的市民社会的规定”^③。看起来很复杂,不过结论是内田和平田等主张的重复,即唯有“市民社

①—望月[1973],二八三一—二八四页。

参考:马克思看到,即将到来的“人类社会”只有通过事先潜在地在“资本主义”(大工业+市民社会)的胞胎内成长起来的“全面发展的个人”才能建立起来。而我则从中发现了他的历史理论的根干,即“共同体→市民社会→社会主义(自由市民的联合体)”。(望月清司,《马克思的市民社会理论》,韩立新译,《哲学动态》2011.9.)

马克思在《1857—1858年经济学手稿》的“资本主义生产以前的各种形式”部分,提出亚细亚的共同体、古典古代的共同体、日耳曼的共同体三者作为“本源共同体”。这是不同于市民社会的,这三种共同体的存在没有使“自由劳动同实现自由劳动的客观条件相分离”,这构成前资本主义社会共同体形式的总体特征。——译注

② 同上,六〇九页。

参考:“包括亚细亚、古代世界在内的人类历史的三大生活圈当中,只有出色的‘中世纪’才创造了市民社会,从而也创造了市民社会原理。”“从市民社会形成的角度来看,从本源共同体中分化出去的亚细亚(以及斯拉夫)、“古代(地中海)世界’只能是一条死胡同。它们要想完成‘中世纪’→‘近代’的形式转变,恐怕只有借助外力的作用。”(望月清司:《马克思历史理论的研究》,北京师范大学出版社,2009,第473页、第480页)——译注

③ 参考:“人类在不同的地区和不同的历史条件下创造出了亚细亚和地中海世界(阿尔卑斯山以南)以及西欧世界(阿尔卑斯山以北)三大文明圈,这三大文明圈却从根本上受各自继承下来的本源共同体的解体方式所决定的,在现代是异质的。马克思的‘发展阶段’图式不是单线的和继起的,而是复合的和并行的。”(望月清司:《马克思历史理论的研究》,北京师范大学出版社,2009,第463页)——译注

会”，才是民主主义的社会主义前提条件。望月是这样表述的：“市民社会的复兴需求就是利益社会化的、恢复人格的需求。从这个层面上，可以预设未来共同社会必有的‘自由人之联合’的构想。这种结构的核心，大概就是工人的‘联合劳动与利益所得的社会化的统一’。”^①

上面最后一行说得简单点，就是“工人的联合劳动和社会所有的统一”，其含义不外乎《资本论》第一卷末尾一段的确认：“以自由劳动者的协作、土地的公有、由劳动本身所生产出来的生产资料的公有为基础，重建个人所有。”^②这些之所以能与“市民社会的复兴需求”结合起来，依靠的是以下理论：从曾有的“原始的市民社会”嬗变到“资本家的市民社会”的“异化状态”，再到扬弃这些状态而建立的“社会主义”，就是恢复了失去的“本源性市民社会”的社会。

因为望月的研究仅限于解释马克思，尽管他的议论中没有“日本尚无市民社会”这一“市民社会论”命题，但还是以“资本主义社会中‘市民社会’被异化，所以必须恢复原貌”这样的说法，表达了实现“市民社会”的愿望。在这一点上，他与平田和内田的“市民社会论”互为呼应。

第一次将平田和望月的马克思研究方法命名为“市民社会派马克思主义”的，当数佐藤金三郎^③。佐藤也是高岛善哉的弟子。在高岛的讨论小组里，佐藤相当于平田的师弟，但他把自己与“市民社会论”划分开来。他在“马克思研究与现代”^④上，与日本马克思主义中的“正统派”和“宇野派”（以《资本论》为基础构建独特经济理论的宇野弘藏^⑤学派）相对应，将“市民社会论”定位如下：“第三种市民社会派，是不久前才出现的，但我想可以这么说，它试图将马克思主义中一直被等闲视之的市民社会论在马克思主义中‘复位’。如果说前二者——特别是正统派——重视的是生产关系

① 同上，六一三页。

② 马克思[1867—1983]，S.610.九九五页。

③ 佐藤金三郎(1927—1989)，日本马克思主义研究学者。——译注

④ 《经济论坛》，1975.4。

⑤ 宇野弘藏(1897—1977)，日本马克思主义经济学研究学者中最有影响力的学者之一。著述颇丰，代表作有《宇野弘藏著作全集》。——译注

的阶级斗争史观的话，市民社会派重视的则是生产力的分工史观。”^①

佐藤接着将“市民社会派”的历史观整理为“针对阶级斗争史观的市民社会史观和针对‘所有制形态史观’（恩格斯）的‘分工发展史观’（马克思）”。他说：“有趣的是，这个市民社会形成史观遭到来自正统派与宇野派两方面的批判，认为这是对马克思主义古典派的倒行逆施，把马克思还原成了亚当·斯密。”^②说法虽委婉，但清楚地表明了对这种批判的赞同。

国家与市民社会的混淆

佐藤的批评不无道理。第四章已经看到，斯密式的国家论把国家只看作“保障和保护所有权以及人格自由”的权力机构，黑格尔对此加以批判，认为它“混淆了国家与市民社会”^③。尽管意思不同，但“混淆了国家与市民社会”的批判也可应用到“市民社会派”。

高岛采用了斯密“市民社会”概念中的“政治上自由、平等及博爱的精神，经济上等价与正义的思想”^④。“自由、平等、博爱”是法国大革命试图实现的国民国家^⑤的口号。其原型为卢梭所说的“一个精神的和聚合的团体”的“国民”。黑格尔将其理解为“伦理共同体”。也就是说，“自由、平等、博爱”是应有的“国家”理念。然而，“完善的政治国家，就其本质而言，是一种人的类生活”^⑥，是为仲裁和制约“市民社会”中“各种现实的特殊利益与损失的抗争”而建立

① 高须贺编[1989]，二一九页。

② 同上，二二〇页。

③ 黑格尔[1970a]，S.399.一二七页。

④ 高岛[1998]，一二七页。

⑤ 日语的“国民国家”，也叫“民族国家”，特指由国民个人形成的政治共同体，这个共同体主权在民而非在君。国民不仅有社会生活的私权利，亦有介入国家政治领域的公权利。他们动用公权建立的政府，是为了通过它保障自己的以私人财产为核心的各种私权。因此作为政治概念的国民国家，其性质就是市民国家。这里的国民即国家法律资格上的市民。——译注

⑥ 马克思[1844a=1982]，S.148.二四页。

汉译本：“在政治国家的领域内，国家的各个环节把自己当做类的本质，当做‘类本质’。”——译注

起来的,是“代表幻想型的‘普遍’利益的、叫做‘国家’的东西”^①。指出这一点的,不是别人,正是马克思。

与此相对,“市民社会派”在“市民社会”概念中融入了“国家”理念。这点从他们所列举的“作为抽象概念的市民社会”的各种规范可一目了然:“在那里,立法理想是追求法律上的平等;经济口号是每个人都享有处分自己的财产=商品的自由。再进一步就是,支配自己的只能是自己,这种含义上的人格尊严成为道德=社会的强化理念”^②、“市民社会中固有的观念是:自由是内部的自由,平等是法制上的平等”^③。因此,其具体内容,只能是由现代国民国家的宪法保障的国民的各种权利。

“正如基督徒在天国里一律平等,而在尘世间却不平等那样,人民的单个成员在他们的政治世界天国里是平等的,而在尘世的社会生活中却不平等”^④,这是马克思所指出的近代。而“应由自由、平等的个人的理性结合构建的社会”^⑤,反倒是卢梭和黑格尔所思考的“国家”定义。由于“市民社会派”将马克思的“市民社会”认识拖入斯密的“商业社会”认识中去,抹杀了马克思的“市民社会”与“政治国家”的区分,以致无法认识到国民国家意图解决现实的“不自由、不平等、敌对”的社会统合机能。

近代国民国家是构筑在商品交换社会基础上的“幻想的普遍性”,是“想象的共同体”。马克思批判了把抽象普遍性的国家看作解决“市民社会”诸问题的上层共同体的理论,主张“市民社会”本身的变革。他所设想的社会变革路线,如第四章所见,是通过将资本主义股份有限公司转变为以土地和生产资料公有为基础的“生产联合企业”,由此将资本主义生产模式向“多个生产联合体”为生产主力的生产模式转换。这个变革是个渐进的过程,它以把基础

① 马克思[1845=46=1974],S.37.三七页;六五页。

汉译本为:“这些始终真正地同共同利益和虚幻的共同利益相对抗的特殊利益所进行的实际斗争,使得通过国家这种虚幻的‘普遍’利益来进行实际的干涉和约束成为必要。”——译注

② 内田[1962],二〇三页。

③ 内田[1969],九三页。

④ 马克思[1843=1982],S.89.三一九—三二〇页。

⑤ 《广辞苑》第二版之“市民社会”条项。

置于生产中共同合作的“联合组织”的成立作为起始，而不是将规范理念的实现寄托于单个个体的行动上。

话题稍微绕远了点儿，现在回到佐藤的批判。佐藤本人对“市民社会派”批判的中心论点，是他们设想在“资本主义社会”确立之前，“简单商品社会”已为历史存在，并将它与“市民社会”等同视之。对平田们“把所有制的转变理解为由市民社会向资本主义社会‘自我转变’的理论主张”，佐藤分析道：“这从经济史来说，可作为简单商品社会向资本主义社会历史性自我转变的逻辑来理解。是‘大塚史学’中所谓‘中产阶级’的两极分化论。这种理解首先将《资本论》作为‘历史理论’去把握。”^①

简而言之，佐藤认为，“市民社会派马克思主义”的马克思理解与他们自己的主张相反，毫无新意，只不过是恩格斯以来把《资本论》的逻辑展开与历史过程说明相结合的“逻辑=历史论”的重复而已。

实际上，内田意识到“市民社会”是“抽象性历史贯通的概念”^②，与之相对，平田倾向于将“市民社会”的形成与“西欧史进程本身”^③等同视之，望月则设想历史真实存在的、“在货币地租交易形态下小规模自由业主们的社会关系”构成的“本源性市民社会”^④。这种历史论不能正确理解“资本主义生产方式”的扩大再生产过程（流通和生产之间的相互作用）的逻辑理论，而这正是“马克思最重要的理论形成”。佐藤“市民社会派马克思主义”批判的要点集中在以上方面。^⑤

佐藤批判的是“市民社会派马克思主义”对马克思的解读，并非“市民社会论”本身。尽管如此，随着20世纪70年代以来马克思思想史研究的推进，人们意识到平田和望月的马克思“市民社会”概念解释中有牵强的解读。“市民社会派马克思主义”无论其马克思研究还是“市民社会论”，冲击力都迅速消失。到了20世纪70年

① 高须贺编[1989]，二二二页。

② 内田[1967]，一〇〇页。

③ 平田[1969]，五十页。

④ 望月[1973]，六〇九页。

⑤ 高须贺编[1989]，五二页。

代末，“市民社会派马克思主义”的旗手们也与“市民社会论”分手告别。“市民社会派马克思主义”由此终结，“市民社会论”也就此偃旗息鼓。

第七章 “市民社会论”的终结

1. “市民社会”与“大众社会”——20 世纪 60 年代

“市民社会论”在日本开始具有一定的影响力是在 20 世纪 50 年代和 60 年代,正好同一期间,受美国政治学和社会心理学的影响流传开来的社会理论中,有一个叫做“大众社会”的理论^①。1957 年,日本政治学会《年报政治学》编辑了一组题为《国家体制和阶级意识——为迈向‘大众社会’而进行的理论准备》的特集。在同一时期,福武直^②主编的《大众社会》^③出版。

“大众社会”成为热点的主要原因之一是,随着第二次世界大

① “大众社会”(mass society)在西方是一个年轻而又短暂的概念,在当代被广泛地用来表示一种既有大量人口,但其社会结构、政治和经济形态上又相当松散和不定型的社会。1956 年,美国实用主义社会学家米尔斯(C. Wright Mills)在著作《权力精英》(*The Power Elite*)中,把美国社会描述成一个权力精英和大众二元分割的“大众社会”,在大众社会,权力精英控制着处于多元竞争中的权力中层,并掌握和操纵大众传播媒介,使处于社会底层的民众沦落为分散、被动的大众(mass)成员。1959 年,美国学者科恩豪泽(Kounhauser)在其代表作《大众社会的政治》(*The Politics of Mass Society*)中,把大众社会定义为“精英可以为大众所影响和大众容易为精英所动员的社会系统”。米尔斯和科恩豪泽关于“大众社会”的开拓性阐述,引发了一轮直至 70 年代末的大讨论。——译注

② 福武直(1917—1989),日本社会学者,东京大学教授。曾任日本社会学会会长,著述颇丰,收录于 13 卷本《福武直著作集》(1975—1986)。——译注

③ 《讲座社会学》第七卷,东京大学出版会。

战结束后,在各国普及的普选制度下选民人数猛然增长,于是,以“大众民主”为旗号的民主主义上升为一个引人注目的问题。还有一个问题就是通过广播、电视等大众传媒(NHK正式播放始于1953年),显示出被动的、容易被操控的“大众”这样一种群体形态。

“大众社会”作为带有匿名性质的、没有个性的、被动而非精英集团的“大众”所构建的社会,与“市民社会论”设想的“市民社会”形成对照^①。这样,“市民社会”与“大众社会”之间的关联不可避免地成为众人关注的话题。而且,在这两者之间,还仍旧存在并发展着形形色色的“市民社会”解说。只要翻阅《思想》1966年6月刊的特集“关于‘市民社会’”,就可明了端倪。

在开篇论文“‘市民社会’的印象与现实”当中,社会思想史学家城塚登^②就“市民社会”这一日语表述解释道:“在战前的日本,与无产阶级这一用语一道,布尔乔亚也成为官方禁止使用的词语。事实上是为了规避风险,才用‘市民’一语取而代之。”接下来他又指出:在现代日本,“对封建垃圾的依依不舍”,是“不少人都承认的事实”,“日本资本主义的发展”,“显然偏离了英国的榜样”。“对于那些将这种偏离视为落后的人来说……实现了民主政治结构的布尔乔亚社会,理应具有终极目标及模式等正面价值。”^③

城塚指出的问题是,尽管讲座派倡导的“市民社会论”是有历史渊源的,但他们所设想的“市民社会”,实际上是以西欧“民主政治结构”为模式的社会。对此,城塚认为现代社会发生了质的变化。“就‘发达’国家而言,随着资本主义的发展,包含‘布尔乔亚社会’和‘市民社会’的现实中的现代社会正逐渐发生质的转变。其中必须注意的是,一方面,随着政治和经济的相互交织,给人以‘福利国家’的印象;另一方面,大众民主形式上的普及却导致了实质

① 市民社会中的成员是“公众”。米尔斯指出,“大众社会”中,信息灵通并深具批判态度的公众(public)并不存在,他们大抵是被动无依的“大众”(mass),他们善于接受意见而非表达,服膺于权威而非反抗,习惯于依赖而非自主。哈贝马斯也认为,“大众传媒塑造起来的世界所具有的仅仅是公共领域的假象。即便是它对消费者所保障的完整的私人领地,也同样为幻象。”——译注

② 城塚登(1927—2003),日本伦理、社会思想史学者,东京大学教养学部名誉教授。主要著作:《青年马克思的思想》。——译注

③ 城塚[1966],一页。

上的民主阙失。”^①

也就是说，西方资本主义各国，在现代社会“福利国家”模式下正变质为大众社会。“由此，尽管还存在着对民主社会进行结构改革的极大空间，但‘民主主义’的问题终于具有了重要的意义。”^②另一方面，按照城塚的观点，在社会主义各国与亚洲、非洲的旧殖民地各国中，“显然暴露出了社会主义和民主主义之间相互影响和相互矛盾的关系。由此，我们不由得认为，‘市民社会’的问题，是揭示这种状态某个方面的关键。”^③

就这样，城塚一方面指出了“发达”国家中“市民社会和大众社会”的问题，另一方面也指出了与“市民社会派马克思主义”几乎同时期的“市民社会和社会主义”的问题，而且还把它们作为理所当然的民主主义问题提了出来。这些不仅仅属于构筑“政治结构”的问题，也应该是由“各个自治组织或‘自我一意识’相互交错而形成的”“实质上的大众民主”的问题。之所以把它与“市民社会”联系起来，“就是因为只有那些参与自治组织和具有‘自我一意识’的人，才能被称作‘市民’”^④。可见，城塚在把“市民社会论”历史相对化的时候，也表明了他的“市民派”立场。

松下圭一的市民论

上面提到的特集集中的第二篇论文“‘市民’特质的人的现代可能性”的作者松下圭一^⑤，是丸山真男门下的政治学学者。他作为大众社会论者，著有《市民政治理论的形成》^⑥、《战后民主主义的展望》^⑦等著作，宣扬“市民参与”，为战后民主主义的第二代知名理论家。这篇论文中，松下主张的，也是“大众社会”状态下的“市民社

① 同上，三一—四页。

② 城塚[1966]，四页。

③ 同上，四页。

④ 同上，一—四页。

⑤ 松下圭一(1929—)，日本政治学家，法政大学名誉教授。主要著作：《现代政治的条件》、《战后政治的历史和思想》。——译注

⑥ 岩波书店，1959。

⑦ 日本评论社，1965。

会”构建(或重建)。

论文开篇明义道：“战后 20 年的今天，随着大众状态的发展，日本正催生一种‘市民特质’的人。”^①这是一种“能够参与个人或公众自治活动的自主的人”。在松下看来，“市民”“不应该理解为历史实体，而应该理解为以民主主义为前提的个人政治素质，即‘市民特质’。所谓市民，就是脱离了过去的历史实体，拥有作为政治理念的普遍素质之人。……如何促成市民参加国民的政治和阶级运动的自觉，直接关系到‘市民’的存在形式。”^②

高岛和内田将“市民社会”作为规范性的社会概念，松下则把“市民”看作一个规范性的人的概念。“市民社会论”把西方社会看作“市民社会”的历史存在，与之相同，松下也把“市民”看作曾在西方真实存在过的“历史实体”。高岛和内田的“市民社会”论与松下的“市民”论，其构想和逻辑结构极其相似。倘若“市民”是规范性概念的话，“市民”所构成的社会本身也就理所当然为规范性概念。松下接下来阐述道：

“顺便探讨一下由启蒙哲学家构建起来的乌托邦，即‘市民社会’理论吧。市民社会本身，的确不过是当时的资本主义社会或布尔乔亚社会。但也应该注意到的是，市民社会概念具有以下内容：(1) 与政治国家相对或者相应的经济社会；(2) 由自由、平等、理性的个人自发结合或预定和谐^③的团体。……由于把个人看作私有财产的绝对主体，同时也是以商品交换关系为本的自由契约的主体，因此把社会看做一种原子式或是机械式的结合体，即‘自由平等的个人社会’。市民社会理论中的资本主义社会形成原理由此被乌托邦化了。”^④

① 松下[1966]，一六页。

② 同上，一七页。

③ 莱布尼茨(Gottfried Wilhelm Leibniz, [1646—1716]，德国哲学家、数学家、外交家)提出的理论。莱布尼兹认为，构成各种复合物的最基本单位是真正单纯的存在，称“单子”。“单子”是精神性的存在，有“知觉”和“欲望”。每一“单子”都凭其“知觉”而能够反映整个宇宙，就像镜子照物一般。最高的单子是上帝，上帝创造了其他所有单子。上帝在创造单子时已事先规定，令它们在发展过程中自然地保持一致与同步。这就是所谓“预定和谐”。——译注

④ 松下[1966]，一八页。

虽然如此思想史概观与高岛在《经济社会学的根本问题》中描述的颇为相似,但是松下还是弄混了时代与状况都相去甚远的两个“市民社会”概念。把“与政治国家相对或者相应的经济社会”称作“市民社会”,是19世纪黑格尔和马克思之后的事了。另一方面,“由自由、平等、理性的个人自发结合或预定和谐”,则是卢梭和黑格尔的“国家”理念。再往前一步,霍布斯或者洛克的“国家=市民社会”,是解决“自然状态”中矛盾的途径,因此不能把这种市民社会判定为“不过是当时的资本主义社会或布尔乔亚社会”。

于是,马克思=丸山将“市民社会”看作“资本主义社会”的理解,高岛=内田将“市民社会”看作“由自由、平等、理性的个人自发结合”的“启蒙哲学家构筑的市民乌托邦”的理解,在松下那里没有经过整理就混为一谈。结果他把“市民社会”和“社会主义”直接联系起来,形成了独自的见解:“市民革命的意识形态,旨在创建属于大众的‘市民社会’,然而,实际上创建的,不过是资本家、地主等布尔乔亚的统治。社会主义理论再次把无产阶级作为主体,重新出发去创建属于大众的‘市民社会’。社会主义理论是具有战斗性的‘市民社会’论的正统继承人”^①,因此,“马克思也是市民社会理论的当然继承人”^②。

松下的这篇论文结尾如下:“今天将市民作为主题,就是要探讨在资本主义的和大众社会的双重异化过程中重现市民古典原型的现代条件。而且,在没能形成市民传统,连市民这一用语都觉得陌生的日本,这不是一个过去时的重现,而是一个面向未来的重现。毫无疑问,这里的‘市民’带有西方色彩,它是一种以工业化为背景的民主主义的普遍精神。”^③

即便在这里,松下的主张与“市民社会论”也有相似之处。在“连市民这一用语都觉得陌生的日本”,要创造出“西方色彩”的“市民”,就得“在资本主义的和大众社会的双重异化过程中”构筑“民主的普遍精神”。因此,虽然松下本人与“市民社会论”划清了界限,但是他的逻辑成了“市民社会论”的政治学版本。

① 松下[1966],二三一—二四页。

② 同上,二四页。

③ 同上,三〇页。

此外,促使《广辞苑》改变解释的,恐怕就是松下的“市民社会”理解。1955年第一版中,“市民社会(bürgerliche Gesellschaft),指依赖于自由经济制度的、遵循法制的共同社会”的解释,在1969年第二版中就变成了“‘civil society’,自由、平等的个人理性结合所组成的社会”。后者与松下的论述几乎完全一样,“由自由、平等、理性的个人自发结合”。这个条目的执笔者,倘若不是松下本人,那也一定是受到其影响的人物。就这样,“市民社会”这个日语词汇的定义,就从以德语为原语出处的黑格尔概念彻底转换到以英语为原语的启蒙思想的规范性概念。国语词典是规定社会表述的意识形态机器之一,“市民社会论”在那里获得了一定的话语权。

《思想》在1966年9月刊上也编撰了一组小特集,刊登了社会学家作田启一^①的文章“市民社会和大众社会”。他问道:“毫无疑问,在日本,大众社会正向前发展。但在大众社会化之前,市民社会果真确立起来了吗?倘若它仅仅是以一种未成熟的形态而存在的话,大众社会化会使处于成熟过程当中的市民社会解体吗?抑或受到大众社会的刺激,反倒促使市民社会迈向成熟?”^②

那么,何谓“市民社会”?根据作田的观点,“被看做市民社会的典范的,是18世纪到19世纪英美社会”^③。不过作田所给出的特征都很抽象,有“个人主义、万民平等主义(plebiscitarianism)、机能代表制、团体自治”等。

这种“市民社会”在日本确立起来了吗?作田尽管提出了问题,但他的论文最终还是没有给出任何回答,就留下这样几句话,成了断尾蜻蜓:“市民社会将或随着堕落或随着发展,向大众社会转变。这是在今天这样一个时间点上大众社会论的最具代表性的看法。”^④另外他还介绍了少数派的思想观点,即“只有从共同体社会(中世纪、近代社会)向市民社会发生的转换无法顺利进行的时

① 作田启一(1922-),日本社会学家,其主要著作《价值社会学》作为《日本社会学名著译丛》书目之一由商务印书馆(2004)出版。——译注

② 作田[1966],三二页。

③ 同上,三三页。

④ 同上,四〇页。

候,大众的社会才能够发展壮大。”^①但是无论采用哪一个学说,只要“日本大众社会发展起来”,“市民社会”就不再是要实现的目标。从“大众社会论”的立场上来看,“市民社会论”是无法认识到现代社会变化的、乖离时代的理论。

在日本“大众社会”的状况下,“市民”作为主体正在形成,这种“市民派”的主张,在20世纪60年代,受到了来自于“大众社会论”者的批判。“大众社会论”者认为,“市民社会”已改换成了“大众社会”。然而,从以上的研究中不难看出,这些“大众社会”论者抱有的“市民社会”印象本身,与“市民社会论”的并无多大差异。这种“市民社会”概念的使用达到历史顶点的时期,是在20世纪70年代。

2. “市民社会主义”及其挫折——20世纪70年代

在“市民社会论”具有一定的影响力,同时“市民社会”和“大众社会”之间的关系众说纷纭的20世纪60年代,“市民社会”的概念逐渐偏离马克思的定义。1959年开始出版的大月书店版《马克思·恩格斯全集》(共45卷)，“bürgerliche Gesellschaft”原则上翻译为“布尔乔亚社会”。“市民社会”只用到前三卷。在此之后的部分,马克思自己对“市民社会”和“布尔乔亚社会”的区别使用,也处于让人难以理解的困惑状态。

于是,“市民社会”亦马克思用语这一事实被人们忘之脑后(所以平田提出的问题看起来颇有新意),而《广辞苑》第二版所定义的那种“市民社会”概念广为传播,甚至对“市民社会”论本身持批判态度的“大众社会”论者亦是如此。结果在20世纪70年代,“市民社会”这一词汇中所含的现实批判的规范性含义被削弱,进一步抽象化。当然,这里面也有其历史背景。

日本国民生产总值(GNP)于1968年超越西德,首次在西方世界排名进入第2位。1972年组阁的田中角荣政府推出了“日本列

^① 作田[1966],四〇页。

岛改造”政策,将集中在太平洋沿岸地区的产业向全国的地方城市分散,并用新干线和高速公路予以连接。受到 1971 年的“尼克松冲击”(美国政府停止了黄金与美元的兑换)以及其后向随市场而变的浮动汇率制的转变,特别是 1973 年的“石油危机”(因发生了第四次中东战争而引发了石油输出国组织 OPEC 提升石油价格),日本经济的高速发展暂告终结。在那之后的世界经济滞胀时期,日本经济率先成功地摆脱不景气,开始了迈向 20 世纪 80 年代“经济大国”之路。

这种状况下,“市民社会”开始逐渐失去了日本社会变革理念的含义。这一点,具有象征意义的是自由民主党的机关刊物《自由民主月刊》1975 年 11 月刊上发表了一篇“对谈”。以“迎接建党 20 周年——成为走向新市民社会的原动力”为题的对谈主角,是当时自由民主党干事长中曾根康弘,对谈的另一方,是当时《读卖新闻》政治部长渡边恒雄。虽内容稍长,且引用中曾根的最后部分:

“过去的 30 年间,我国持续处于和平状态。人权得到保障,贫富差别消失,财富快速增长,日本社会透明度大大增强。……其中,通过新宪法和施政,确立了迈向市民社会的愿望,市民意识大大加强,形成了一股力量,全力捍卫新宪法保证的普遍人权。但是,另一方面出现了利己主义和集体暴力行为等罗马帝国后期的现象。不能让新宪法下诞生的迈向市民社会的愿望夭折啊。罗马帝国后期出现的那种傲慢、下流、淫荡的东西必须一扫而空。……确立起古希腊的真善美、康德式人格,通过吸收那些有益的东西,让市民社会变得更加纯洁。我认为,有必要让在美国中西部社会看到的那种恬静、健康、根植于清教主义的民主在日本出现。”^①

对此,渡边附和了一句“深有同感”,对谈就此结束。对谈中使用的“市民社会”,其范围指遵循宪法、国民权利得到保证并实施的社会。标题“新市民社会”的说法在对谈中并未使用,但从中曾根的谈话中可以看出,它似乎指的是净化了“利己主义”、“傲慢”等的,禁欲式的“民主”社会。这恐怕是一个在强调个人权利的同时,还通过自我约束完成义务的国民所组成的社会吧。谈话者自己或

^① 中曾根·渡边[1975],一八页。

许并未意识到，从“确立起古希腊的真善美、康德式人格”表象上看，中曾根所说的“市民社会”，回到了亚里士多德意义上的“国家共同体”去了。

作为执政的保守党总干事，在肯定“迈向市民社会的愿望”的同时，试图将其收敛到国家共同体上，这在1975年是有可能的。站在维持日本资本主义的高储蓄体制并推进经济增长的国家利益立场上，“市民社会”这一用语已被置换掉攻击性，变成执政者自己的词汇。在这种状况下，“市民社会”作为社会变革理念被提及的最后一次机会，是在1976年，出现在“思考新日本会”发表的政治纲领“为了明天的日本——迈向市民社会主义之路”之中。

新的日本社会主义

“思考新日本会”，是以在野党重组论代表人物江田三郎^①为核心结成的团体。他在20世纪60年代，作为社会党总书记，提出了否定暴力革命，提倡以长期的社会变革为目标的“结构改革论”，即“江田模式”；在70年代，他主张采取社会党、公明党、民社党的“社公民路线”夺取政权。然而，社会党执行部的主流人物主张包括日本共产党在内的全体在野党结成战斗同盟。江田受到了来自社会党内部左派的批判。组成“思考新日本会”，可说是江田的最后一搏。

作为“社公民路线”的政治纲领，是在1976年10月发表的“为了明天的日本——通向市民社会主义道路”一文。为其提供理论框架的，是结构改革论者和“市民派”政治学家松下圭一。正如上一节所示，“社会主义是市民社会论的正统的继承者”乃其独特的社会主义理论。由此产生的新词，就是将“市民社会”与“社会主义”结合而成的复合词：“市民社会主义”。

在“为了明天的日本——通向市民社会主义道路”一文中，作为变革对象的，不是资本主义，而是伴随着经济腾飞发展起来的“产业社会”。“于是，原本支撑市民社会物质存续的产业活动独立

^① 江田三郎(1907—1977)，日本政治家，众议院、参议院议员，日本社会党总书记。——译注

出来,将人们置于其庞大管理机构的等级制度秩序下,从人们那里剥夺了市民的独立性,同时,市民成为被动消费者^①,变为受操纵对象。市民社会的诸价值由此空洞化,从属于产业社会的诸价值。”^②

针对这个问题,文章给出了以下解决方案:“克服产业社会的弊端,不是去否定产业发展,而是发挥人们的睿智,将其置于有意识的控制之下;不是去否定经济成长,而是将发展模式朝着满足人的需要和提高福利的方向进行变革;是彻底将价值排序从产业发展和经济成长转换到人们生活质量的提高上来;是在与自然和谐相处的基础上重组产业社会,使其从属于市民社会的诸价值。必须通过这一系列的手段,使经济高度发展产生的巨大国民生产力真正惠及人们的生活,并按照这个方向达到最终目的。”^③

由于没有提出变革资本主义生产方式的目标,这当然就不是本来意义上的社会主义。实际上这篇论文已言明:“我们展望并构想的市民社会主义,在很多方面与既有的社会主义格格不入。”^④重要的是“自由”和“民主主义”;是“通过行政手段和企业管理中劳动者的参与,彻底的地方分权,以地区的直接民主完善代议制民主来扩大自由、谋求民主制的革新;这些,都是市民社会主义的主张。”^⑤

简而言之,这篇文章提倡的是体制内改革。作为“市民社会主义的五大支柱”,文章列举了“自由、分权、制约、参与、保障”。然而,作者也承认,“这些要素无论哪一种,譬如基本人权,议会制民主、地方自治等等,作为促使经济稳定增长的政策措施和制度保障等虽不充分,但已切入到了我国的混合体制中。”^⑥文章认为,日本的经济结构已是“混合体制”,故从“资本主义体制”向“社会主义体制”的变革不是文章的主题。

由此可见,这个“市民社会主义”的主力军并非工人阶级。“创立并肩负市民社会主义使命的人们,以及表现出市民社会主义精

① 被动消费是指消费者由于信息不对称、垄断等原因以及受各种条件的限制而无法实现自主消费时的消费状态。——译注

② 江田[1977],资料一第一节。

③ 同上,第一节。

④ 同上,第二节。

⑤ 同上,第三节。

⑥ 同上,第五节。

神的人，是自立之市民。……成熟先进的市民社会和城市型社会中的社会主义改造事业，必须由自立的市民来承担并推进。”^①上一节已经看到，松下将“‘市民’特质的人”作为“拥有政治理念的普遍素质之人”，这段话中的言辞，让松下的见解跃然纸上。

“为了明天的日本——通向市民社会主义道路”这篇文章被各种杂志转载。从日本共产党机关杂志《前卫》到“日本文化论坛”系的保守派杂志《自由》，无一例外。《劳动经济旬报》11月1日号（第1014期）冠以了标题“莫名其妙的‘市民社会主义’论”；《前卫》12月号（403期）将其形容为“反共逆流”。在社会党内，则受到左派社会主义协会派系的党员和活动家的严厉批判。

为下一次普选做准备，“思考新日本会”在这篇论文之后，于1977年1月发表了论文“建立稳健的革新政府”^②，呼吁以“社公民三党及其支持团体”为核心的政治势力联合起来。但在2月的社会党大会上，江田的意见书因受到强烈的批评而被否决。翌年3月，江田正式脱离社会党，与时任《现代理论》杂志总编辑、结构改革论者的安东仁兵卫以及菅直人共同创立了市民社会联盟（社会民主联盟的前身）。可是，之后不久的1977年5月，江田突然离世。随着“社公民路线”的挫折，论文“为了明天的日本”也就被束之高阁。

这个“市民社会主义”，在资本主义认识这一点上，与内田和平田的“市民社会派马克思主义”立场相悖。另外，1966年的松下将“在甚至对‘市民’这一用语都不甚知晓的日本”培养具有“‘市民’特质的人”当做课题。与此相对，上述20世纪70年代的文章，则把日本已是“成熟先进的市民社会”，存在着“独立市民”作为前提。如果“市民社会论”的逻辑起点是因为“日本不存在市民社会”，所以“必须创建市民社会”的话，那么显然这个“市民社会主义”与以往的“市民社会论”面目迥异。

不过可以这么认为，这个“面目迥异”反映出20世纪60年代到70年代日本社会本身的历史变化。实际上，“市民社会派马克思主

① 同前，第六节。

② 江田[1977]，资料二。

义”与结构改革派“市民社会主义”，在70年代前半期，一直围绕杂志《现代理论》共为一体。从这个意义上来说，显然“市民社会主义”构成了广义的“市民社会论”的一部分。遗憾的是，这个“市民社会主义”以与政界重组论相结合的形式被提出并遭遇挫折，此后，“市民社会”便失去了充当变革核心的机会。作为规范概念的“市民社会”本身，也因之失去了意义。“市民社会论”事实上趋于终结。

3. “市民社会派马克思主义”的终结与对葛兰西的纳入——20世纪80年代

在1976年11月举办的纪念《国富论》出版200周年的演讲中，内田义彦列举了“市民社会论”，认为它“超越斯密研究，诉诸各类学术领域，并成为这些领域的成果展示……我也担其一翼”。他的发言被刊登在《思想》1977年1月刊上。同期，江田的“市民社会主义”陷入被抨击的漩涡。他的发言被《作为作品的社会科学》收录，但从此以后，就再也未见内田积极谈论“市民社会主义论”。

平田清明的情况可说与内田大同小异。他将1972年至1980年在各种杂志和学术刊物上发表的论文进行了整理，在1982年出版了《经济学批判方法解说》^①。从该书得知，1973到1974年间，首次在欧洲长期逗留的平田，从西欧“市民社会”理想化的幻觉中醒悟，开始把马克思的“市民社会”与“资本家社会”等同视之。与此同时，也认识到了马克思社会变革的目标不是“市民社会”，而是“联合体”。这样“市民社会派马克思主义”的核心人物平田本人都弃“市民社会论”而去，修正了“市民社会”的概念，把“市民社会论”变为“联合论”。

在《经济学批判方法解说》中，已经看不到过去把“市民社会”当作对马克思的理解中“一直以来迷失”的范畴这样一个观点，“市民社会”也不再被当做一个规范概念来使用。取而代之的反复出现

^① 岩波书店。

的，是佞屈聱牙的“作为市民社会的资本家社会”^①这个说法。笔者认为没有必要在“资本家社会”前面加上一个定语“作为市民社会的”。总之，纵观全书，给人的感觉就是，“市民社会”充其量也就是“资本家社会”的修饰语。

不过，留学当中的平田从法国学者那里学到了马克思“联合”概念的重要性。平田直白地写道：“吕贝尔^②指出：研究‘资本’的马克思将资本家的股份制公司与合伙企业看作‘资本家生产模式与联合组织间的过渡形态’，并且强调在这个股份制公司里，‘各种对立被消极扬弃。与之相反，在联合体里的对立是被积极扬弃的’。”^③

从此，也再看不到平田将“个人所有”与“市民社会”联系起来的论述。“个人所有概念，是在整个布尔乔亚社会史当中内在的、自我否定过程中的积极的自我表白。它是在革命家马克思的脑子里扎根的理论概念，同时也是包括他本人革命行为在内的所有联合运动中最强调的实践概念。该概念当初几为巴黎公社所践行。”^④

就这样，曾经被看做“个体”形成的特殊条件的“西欧市民社会”，被“整个布尔乔亚社会”这个表述取而代之，“个人所有概念”不再与“市民社会”而与“联合体”相联系。“个人所有制重建”论也与“在日本个体不存在”这一极端理论分离，堂堂正正地在“通过个人所有制的重建而实现社会所有这样一个命题”上着陆^⑤。结果，对马克思“布尔乔亚社会批判的整个理论运用”，也不再像以前那样进行历史追溯后将其拉回到斯密的“市民社会”论上，而是在同时代的各种各样社会变革构想中重新定位。“那是40年代以后的法国，由有名无名的社会主义者和共产主义者尝试的‘联合’运动，也是英国的罗伯特·欧文实践的‘联合组织制度（互助合作制

① 平田[1982]，一九五页—一九六、四三一页。

② Maximilien Rubel(1905 -)法国哲学家。——译注

③ 平田[1982]，一九九页。

④ 同上，三二〇页。

⑤ 同上，二九七页。

度)’。”^①就这样,马克思也总算从“市民社会论”中被解脱出来。

当然,从“市民社会论”里脱离出来的平田也并非不再使用“市民社会”这一用语。20世纪80年代后期,这一用语又以别的含义被积极地使用开来。这个时期,平田接触到的是葛兰西的“市民社会”概念。为了考察这个概念,我们暂且离开日本,去认识一下葛兰西的“市民社会”论究竟是何理论。

葛兰西的市民社会论

安东尼奥·葛兰西^②于1921年参与组建意大利共产党,并担任共产国际执行委员。1926年遭到墨索里尼政府的逮捕,在狱中度过了12年铁窗生涯后于1937年去世。在狱中,他得到朋友、同时也是经济学家的皮耶罗·斯拉法^③的帮助,开始苦读,并获准写下了多达33本的日记。《狱中札记》在战后的1948—1951年按内容编排出版,并在20世纪50年代翻译成了英文和法文。日语版《葛兰西选集》共出版了6册^④。此后在1975年又出版了校订版《狱中札记》共4卷。

葛兰西虽是马克思主义者,但他的“市民社会”论却是黑格尔与马克思结合后的产物。身陷法西斯国家的囹圄,他提出的问题是:如何理解黑格尔所说的“国家”统括“市民社会”的方法(统治集团权威的贯彻方式)?他所达到的结论是:“市民社会”论是一个意识形态领域阶级斗争的战场。

1930年,葛兰西在以“黑格尔关于国家与政党、社会团体的‘私

① 同上,二九七页。

② Antonio Gramsci(1891—1937),意大利共产主义思想家、意大利共产党创始者和领导人之一。其著作《狱中札记》是意大利现代思想史上的重要著作。——译注

③ Piero Sraffa(1898—1983),著名经济学家,专长于政治经济学。他是新李嘉图学派(Neo-Ricardianism)的建立者,对剑桥学派有很大的影响力。——译注

④ 代久二,藤泽道郎编,合同出版社出版。1961—1966年出版发行。

下’交互关系的学说”^①为题的部分,做了如下论述:“获得被统治者认可——不是选举时短暂显示的那种一般化的、模糊的认可,而是组织化的认可——的统治。国家确实要求得到这种认可,并且通过政治的和社会的团体(le associazioni politiche e sindacali)‘教育’人们认可。这些虽然是私人组织,但控制权仍然掌握在统治者手中。”^②

也就是说,政党或者自由结社公民团体等私有性质的组织成为国家获得“被统治者有组织的认可”的手段。黑格尔视作把“市民社会”提高到“国家”统合手段的“地方团体和行业公会”,被葛兰西从国家批判的角度,反称为“‘私下’(privata)交互关系”。

1933年,葛兰西在以“马基雅维里^③——社会学与政治学”为题的部分中,就“国家”做了如下论述:“国家是一个实践的 and 理论活动的综合体。统治阶级不仅要通过它来使自己的统治正当化并维持下去,还要让从被统治者那里获得主动认可(consenso attivo)变为可能。”^④

葛兰西以这种国家理论为前提,形成有自己特色的“市民社会(società civile)”认识,即“国家=政治社会+市民社会”这一等式。他在1931年写下的“宪兵/守夜人国家”中如此论述道:“我们一如

① 有三种汉译本:1.“黑格尔关于政党和联盟是国家‘秘密’的主要材料的学说”(《狱中札记》,曹雷雨等译,中国社会科学出版社,2000。);2.“关于黑格尔的把政党和社会团体看做是国家的”私下的“阴谋的结果的学说”(《狱中札记》,葆煦译,人民出版社,1983。);3.“黑格尔关于党派社团的国家的‘民间’经纬的学说”(《葛兰西文选》,中央编译局,人民出版社,1992)。——译注

② 葛兰西[1975],vol.1,Q1,§.47,P56.葛兰西[1994],二七七页。

汉译本为:“得到被统治者认可的政府——然而不像选举时表达的认可那样笼统、暧昧,而是更有组织。国家的确具有并需要人民的认可,但是也要通过政治和工团主义协会‘培养’人民的认可;但是这些都是私人组织,主动权仍然掌握在统治阶级手中。”(安东尼奥·葛兰西《狱中札记》,曹雷雨等译本)——译注

③ Niccolò Machiavelli(1469—1527),意大利政治哲学家,著有《君主论》。——译注

④ 葛兰西[1975],vol.3,Q15,§.10,P.1765.

汉译本为:“如果说政治学就是国家学,而所谓国家,就是指统治阶级赖以维护其统治并赢得被统治者积极支持的那一整套实践和理论活动的话,那么社会学的全部基本问题显然都成了政治学的问题了。”(《狱中札记》,《葛兰西文选》425页,人民出版社,1992。)——译注

既往地将国家和政府看作同一个东西。这种同一论表明它与行业工会的、经济的形态,即市民社会(società civile)和政治社会(società politica)混同。有必要注意的是,原本作为国家的一般概念,(从国家=政治社会+市民社会,即可以说国家是穿上强制性铠甲的统治者这层意义上),包含着应该归结为市民社会概念的各种要素。”^①

也就是说,市民社会是一个为了“从被统治者那里获得主动认可”而“穿上强制性铠甲的统治者”的场所。因此,从“被统治者”的角度来看,它也是抵抗与争斗的战场。在1931年的“伦理国家及文化国家”一文中,葛兰西这样写道:“学校积极地实践教育功能,法院压制性地、消极地实现教育功能,在这层意义上,两者都是最重要的国家活动。但实际上却构成了统治阶级政治文化支配权的手段(l'apparato dell' egemonia politica e culturale),其他多数的营利行为或私人活动都是为了这个目的。”^②

同年9月7日给友人的信中,葛兰西就“市民社会”的具体构成举例如下:“国家一般被理解为政治社会(即为了让人民大众适应一定类型的生产方式和经济的独裁强制机器),而不应该理解为政治社会与市民社会平衡(即通过教会、工会、学校等所谓民间组织对整个国民社会行使社会集团支配权)的结果。恰恰就在市民社

① 同上,vol.2,Q6,§.88,PP.763—764.葛兰西[1995],二八二页。

汉译本为:“我们仍然停留在区分国家和政府的阶段,这一点恰好提出了经济社会的形式,也说明了市民社会和政治社会的混淆。值得一提的是,对国家的基本认识离不开对市民社会的认识(因为人们可以说国家=政治社会+市民社会,即强制力量保障的霸权)。如果关于国家的学说把国家看做可以有意灭亡或认为国家可以演变为治理有方的社会,上述论点就是它的基础。随着治理有方的社会的各种要素变得越来越明显,不难想象国家的强制因素会逐渐消失。”——译注

② 同上,vol.2,Q8,§.179,P.1049.葛兰西[1995],二八一页。

汉译本为:“学校具有正面的教育功能,法院具有镇压和反面的教育功能,因此是最重要的国家活动;但是在事实上,大批其他所谓的个人主动权和活动也具有同样的目的,它们构成统治阶级政治文化霸权的手段。”——译注

会中,知识分子扮演着重要角色。”^①

从这一系列的文章中可以认定,葛兰西所说的“市民社会”延续了黑格尔的概念,指的是应该被统合于“国家”的经济社会。同时,葛兰西又上面重叠使用了多半与“民间组织(organizzazione private)”同义的日常用语“市民团体(società civile)”。按照葛兰西的表述,可以这样理解:所谓“市民社会”,具体说来就是指作为“私人的=民间组织”的“政治的及工会式的结社”、“教会、工会、学校等等”。这些组织形成“统治阶级政治文化支配权的手段”。

将葛兰西的这种“市民社会”概念说成“国家意识形态各种机器(Appareils idéologiques d'Etat)”的,是路易·阿尔都赛^②,阿尔都赛在1969年写的“关于再生产”的笔记中,对“国家意识形态各种机器”做了如下说明,即,它是“另外的一种现实”,区别于“国家镇压性机器”的“政府、行政机关、军队、警察、法院、监狱”。具体由“学校机器、家族机器、宗教机器、政治机器、工会机器、信息机器、出版——电台电视机器、文化机器”构成^③。措辞独特,显然是在尝试对葛兰西的“市民社会”进行详细的重新定义。

“国家意识形态各种机器”是意识形态里的阶级斗争场所。在这个理解上,阿尔都赛与葛兰西一致。阿尔都塞这样阐述道:“国家意识形态各种机器必然成为阶级斗争战场的工具。政治社会的阶级斗争,通过受统治者支配的各种意识形态机器被延伸。/倘若AIE^④(国家意识形态各种机器)的功能在于灌输占统治地位的意识形态的话,那是因为有抵抗存在;抵抗存在,则斗争不断。最终

① 葛兰西[1996],PP.458—459.葛兰西[1982],二七页。

汉译本为:“一般认为,国家是政治社会——即,用以控制民众使之与一定类型的生产和经济相适应的专政或其他强制机构,而不把它看做政治社会与市民社会之间的平衡力,我指的是通过教会、工会或学校等所谓民间组织行使的、某一社会集团对这个国家的领导权。因为知识分子总是首先在市民社会里发生影响。”(致塔奇亚娜《葛兰西文选》,人民出版社1992年)——译注

② Louis Pierre Althusser(1918—1990),法国马克思主义哲学家。——译注

③ 阿尔都赛[1955],pp.106—107.121—122页。

④ AIE是作者使用的“意识形态国家机器”的法文缩写形式,由于英译本的流行,读者更常见到的是它的英文缩写形式ISAs。——译注

这种斗争或近或远,都是阶级斗争直接的或间接的反映。”^①

就这样,葛兰西所说的“市民社会”,指的是一个体现“统治阶级政治文化支配权的手段”的“民间组织”,可用“国家意识形态各种机器”换而言之。确认这一点后,我们重新回到 20 世纪 80 年代的日本。

概念的模糊

前面讲过平田在 80 年代后半叶邂逅了葛兰西的“市民社会”概念,只是他接纳这个概念的方法有些奇特。平田在 1987 年“现代资本主义与市民社会”中举出葛兰西的名字,认为葛兰西把“颠覆市民社会—政治社会(国家)的关系”作为课题。平田在这种理解和接受基础上,认为“对于历史变革来说,最重要的关键概念就是市民社会概念”^②。

另外,平田在 1989 年论文“走进葛兰西的市民社会”中给出了自己的理解:“揭示社会支配机制的人物”葛兰西,同时也是“为现代社会控制调整(调控)的理论构建提供基础的人”^③。不仅如此,在同年另一篇论文“市民社会与支配权”中,他认为:“市民社会(civil society)不只存在于国家之外的单纯私人领域,还是社会‘阶级斗争’的场所,也是性别、种族、不同世代间斗争的场所。”^④并结论道:“得以掌握支配权的市民社会。/也是(市民社会)目前在理

① 阿尔都赛[1955],p.255.三十二页。

这似乎是以下在两篇文章中的两段话的综合:“意识形态国家机器也许不只是阶级斗争(往往是表现出激烈形式的阶级斗争)的赌注,还是阶级斗争的场所。掌握政权的阶级(或阶级联盟)在 AIE 中不能像在(镇压性)国家机器中那样轻易地制定法律,这不仅是因为以往那些统治阶级能够在那里长时间地保持牢固的立场,而且也因为被剥削阶级的抵抗能够利用那里的矛盾,能够通过斗争攻克那里的战场,从而在那里找到表现自己的手段和机会。”“如果说意识形态国家机器的作用就是推行占统治地位的意识形态,那么之所以如此恰恰是因为存在着抵抗;如果说存在着抵抗,那么之所以如此恰恰是因为存在着斗争,而且这斗争归根到底都是阶级斗争直接或间接的、有时近但更多时是远的回响。”——译注

② 平田[1987],六页。

③ 平田[1993],二七一页。

④ 平田[1996],二八八页。

论上和实践上重建的理由。”^①

不过，平田对葛兰西“市民社会”概念的接受也不是一成不变的。去世前的平田就出现了摇摆。他把“市民社会”作为跟资本主义社会几乎同义的词语使用的同时，还将其作为暗示“社会主义”变革的理念。在1993年写就的下述文字中，“市民社会”究竟指什么，读者可能一头雾水：“现代市民社会成员们，作为资本主义社会中的工人，只有成为‘时间的主人’，即在个人层面以及群体层面确立起作为基本市民权以及人权的时间主权^②，才能在布尔乔亚式资本主义的社会结构里面实现并发展激进的民主主义。把这种时间主权的确立作为制度化的妥协=认同来推进本身，就是作为成熟社会的市民社会(société civile)。只有在这个意义上的成熟，才能形成新的经济社会结构的实际内容。由此，历史上所期待的市民社会的发展，才可能在‘自由联合的生产者们的联合体’中将‘自由人格的自立’普遍化。”^③

平田的“市民社会”，究竟是“布尔乔亚资本主义社会”，还是“制度化的妥协=认同”的场所？亦或是实现了“自由人格的自立”的社会？这个社会是现存的社会，还是需要今后去实现的社会？在平田那里，“市民社会”这一用语的意思或重叠或引申，同时又无法摆脱“市民社会论”的最初含义。在这种概念的混乱中，“市民社会派马克思主义”退出历史舞台。

4. “市民社会论”的立论依据及其消亡

“市民社会派马克思主义”以望月清司的尝试结束，再无来者。作为平田大弟子的山田锐夫^④，也与“市民社会论”保持了一定距离。他在《经济学批判的近代像》^⑤一书中直言不讳地批判了平田

① 同上，三一—一页。

② “时间主权”指“决定自己的时间如何使用的权利”，具体说来就是为了保证自己的生活时间而要求缩短劳动时间的权利。——译注

③ 平田[1993]，三四九页。

④ 山田锐夫(1942-)，日本名古屋大学名誉教授，九州产业大学经济学部教授。——译注

⑤ 有斐阁，1985。

对马克思的解读,他写道:“像上面那样,只在自由、平等的法意识形成,个性的张扬,社会关联的普遍性上确定市民社会的特征,难免会招致过于片面的抨击。首先,自由、平等的法意识并不立即等于自由、平等的经济和社会的关系。一般说来,在商品和货币的关系中,每个人能否获得自由另当别论,商品交换则必然会催生资本与工薪劳动的对立。也就是说,近代市民社会只能存在于资本主义社会中。……尽管如此,市民的交流会不断地催生自由、平等的意识。这个时候的这种意识,反过来会作为欺骗的假象和虚伪的意识形态起作用。也就是说,自由意识成为一个圈套,协助统治的贯彻。”^①

这就意味着,只要正确理解了马克思,“市民社会”就是一个批判认识的对象,无法作为可付诸实现的目标。果如此,“市民社会论”就不过是把马克思的近代社会认识片面扩大后解释出来的一种理论罢了。这倘若算作马克思研究者对“市民社会派马克思主义”的内部批判的话,那么另一方面,也有种看法认为这里过于强调了马克思主义批判的一面。不妨看看平田的弟子八木纪一郎^②的说法。

八木在1996年出版的平田遗著的“编者题解”中说道:“日本经济自战后复兴进入高速增长期以来,先生经常忧虑政治落后于经济发展局面。市民社会不仅仅是经济社会,还必须成为具有形成社会自我意识的政治意识作用的领域。然而,在战后的日本,有的是利益诱导型的政治,缺乏的是成为政府基础的同时又得以独立于政府之外的、创建公共领域的市民政治理念。……引领反体制社会运动的是‘马克思主义’。其主旨是,变革主体不是市民而是阶级。通过代表阶级的政党的指导,完成一场否定资本主义、实现社会主义的革命。……平田先生在1969年出版的《市民社会与社会主义》中,否定了这种集体主义式的马克思主义。”^③

① 山田[1985],三四七页。

② 八木纪一郎(1947-),日本京都大学经济研究院社会经济学和经济学说史教授。2003—2005年曾担任日本经济思想史学会会长,2006—2009年为演化经济学学会会长。——译注

③ 平田[1996],三二一—三二二页。

八木以上说法中令人感兴趣的是，他从“日本经济自战后复兴进入高速增长期以来，政治落后于经济发展局面”中寻找“市民社会论”的成立根据，并把其内容锁定在将“市民”作为主体的，创造出新的“公共领域”的“政治理念”中。这里，平田“市民社会论”所持有的浓厚的讲座派色彩，即“亚洲式”的日本不存在“市民社会”，必须从现在开始创建西欧式的“市民社会”的强烈主张，被视而不见。

这里所解释的“市民社会主义”立场，姑且不论是平田到后来才有的回顾性辩解式认识，还是八木本人立场的反映，总之，这个“题解”给人的印象是，对应历史状况的变化而产生的认识的变化，通过追溯以往找到了正当存在的理由。不过，这或许恰恰反映了“市民社会论”的倡导者和接受其观念的一般民众之间在认识上的差异。

山田和八木之间产生的对比鲜明的认识差异，是因为“市民社会派马克思主义”本身是一个包含矛盾的复合体，指出这一点的，是出生于澳大利亚的政治学家约翰·基恩^①。他在1998年的著作《市民社会》里注意到“日本市民社会派马克思主义(Civil society School of Japanese Marxism)”，并评价说：“可称为市民社会现代版复兴的第一阶段，明白无误地存在于内田义彦和平田清明的各种著作当中。”^②此外，基恩还认为“市民社会派马克思主义”是“短命的”，理由如下：

“其影响力弱小，因为关于自主管理的社会主义的空谈(talk)，恐怕妨碍了重新强调市民社会的民主主义潜在力量，使其付诸东流。没有任何独创性的自主管理的社会主义的幻想存在一特别严重的问题，那是因为它与古典马克思主义共有一个目标，即创造一个没有阶级分裂过程的、进而也不存在国家与市民社会近代分裂的共产主义社会。”^③

也就是说，由于“市民社会派马克思主义”充其量不过是马克

① John Keane(1947 -)，澳大利亚悉尼大学教授，长于政治理论和市民社会论。——译注

② 基恩[1998]，p.13.

③ 同上，p14.

思主义的一个流派,因此也就命短。基恩用“通过市民社会废除市民社会的梦想”这句话概括出“市民社会派马克思主义”的矛盾核心。他明确指出“梦想”源于对“日本资本主义特性”的认识上,即认为“市民社会派马克思主义”特征概念之一,就是“日本资本主义是不存在市民社会的资本主义形态”^①。

战后民主主义的失效

我们已经看到,日本资本主义具有“半封建”的特性这个讲座派的认识,是“市民社会论”的出发点。寺出道雄^②对这种日本资本主义认识做出如下的批判:在实现日本男性普选权和政党内阁制的20世纪30年代,“认为日本这个国家不具备作为现代资本主义国家的实质这种‘讲座派’的理解中,显然存在着明白无误的错误。可以看出这表现出一种对象认识的歪曲,它产生自虽已穷途末路,仍在继续抵抗的共产主义者及其追随者在观念上的突然转变”^③。考虑到讲座派所处的政治状况,这种批评也许过于苛刻。但对经历了农地改革和经济高速增长的20世纪60年代后的“市民社会论”来说,评语“对象认识的歪曲”还是恰如其分的。

尽管寺出没有使用过“市民社会论”这一用语,但对事实上包含这层意思的“近代主义”,他给出以下定义:“在‘我们日本人还没达到世界近代甚至现代的顶端’这个理解的基础上,意图将日本的社会关系和人际关系推向本应如此的近代甚至现代的思想。”^④他进一步对战后“近代主义”的主张进行了如下概括:“战后的改革,也可说是由占领军主导的‘自上而下’的改革。改革自上而下无条件接受,这种民主主义就很难说是真正的民主主义。要使来自外部、来自上层的民主主义货真价实,作为社会主体的个体的确立和个人理性的确立则不可或缺。”^⑤

① 同上,p13.

② 寺出道雄(1950-),日本庆应义塾大学经济学部教授。主要研究农业经济和社会科学史。著有《资本储蓄论》。——译注

③ 寺出[2008a],二〇五页。

④ 同上,一九一页。

⑤ 同上,一九四页。

如此概括出来的思想,几乎就是“战后民主主义”的翻版。按照寺出说法,这样的“近代主义,就是第二次世界大战后直至整个20世纪60年代的思想”^①。

杉山光信也对以“高速增长”为分水岭的“市民社会论”含义变化做出如下分析:“的确,直到这一时期的‘战后改革’,《分析》^②和普鲁士式发展的主张依然为思考前提。但从20世纪50年代到70年代,经过高速增长,日本资本主义的形态已经发生了巨大的变化。……高速增长中期以后的日本,造成公害和环境破坏的现代资本主义的野蛮,跟人与自然相容共生的思想形成对照,内田义彦与平田清明的‘市民社会’讨论因而引起了人们的关注。”^③

美国日本史研究学者安德鲁·巴夏^④给出了几乎相同的结论。他说:“‘市民社会’这一用语”,“是一座‘桥梁’,将那些激进却无暴力的、期盼社会变革的思想家们联系起来。也是公众知识分子试图通过马克思主义的框架,批判性地探讨天皇制及其缺陷的产物”。从这个意义上,的确可称之为“战后”思想,其“讨论到60年代达到顶峰”,往后就唯有“日薄西山”了^⑤。

巴夏将“市民社会派马克思主义(Civil society Marxism)”的特征定位为“讲座派‘特殊论’的马克思主义批判性遗产继承者”^⑥。他做出结论道:“要说日本社会思想中曾积极的范畴,那就是战后的‘市民社会’。只有这一时期的‘市民社会’,才摆脱了译语层面的意义,发挥了分析和道德的必要力量,成为一个有意义的存在。尽管如此,这种新学说的地位没能转化成新的话语权。作为话语权的荣誉,即便有,也给了‘企业共同体’^⑦。”^⑧

① 同上,一九三页。

② 指山田盛太郎《日本资本主义分析》。——译注

③ 杉山[2001],一〇六页。

④ Andrew E. Barshay(1953-),加州大学伯克利分校教授。——译注

⑤ 巴夏[2004],p.175,二一一页。

⑥ 同上,p.179,二一五页。

⑦ 阿贝格兰在“21st Century Japanese Management: New Systems, Lasting Values”(2004,台湾译本名《21世纪日本的经营:新的体系、持续性的价值》)中认为:“日本企业并不是单纯以替股东和经营者创造利益为目的而存在的经营组织。……企业是全体员工的生命共同体。”——译注

⑧ 巴夏[2004],p.194,二三三页。

总而言之,自 20 世纪 60 年代至 70 年代这一时期,“市民社会论”在支配权争夺中一败涂地。通过“统治阶级政治文化支配权的手段”大获全胜的,倒是“企业共同体”和“会社会主义”^①的言论。美国管理学者詹姆斯·阿贝格兰^②在《日本工厂》一书中,将日本企业的管理特征归纳为“终身雇佣、年功序列、企业工会”^③。该著作在 1958 年被翻译过来,以书名《日本式经营》^④出版,立即风靡一时。不过,“日本式经营”这一用语,伴随着“经济大国”的自信,被人们沾沾自喜地挂在嘴上,则是 20 世纪 70 年代中后期的事了。

如第二节“‘市民社会主义’及其挫折——20 世纪 70 年代”所示,自由民主党干事长中曾根康弘使用“市民社会”一语是在 1975 年。随后成为中曾根政府^⑤智囊的村上泰亮^⑥、公文俊平^⑦、佐藤诚三郎^⑧合著的《文明的家族社会》^⑨出版是在 1979 年。这本书从集团^⑩构成原理转换过程的角度描述日本历史。认为这个过程,是以血统形成的氏族为核心的“氏族社会”,向中世纪关东武士团发展而来的“家族”为核心的“家族社会”的转换。这本书把“日本式经

① 也译作“公司主义”。——译注

② James C. Abegglen(1925—),芝加哥大学人类学及临床心理学博士。曾任福特财团的研究员。于 1955 年再度访问日本各地工厂,调查日本企业经营模式并整理著成书《日本的经营》。是首先提出日本式经营代表制度“终身雇用”一词的研究者。于 1965 年参与成立全球性战略管理咨询领域的先驱——波士顿咨询公司(BCG),担任日本分公司的首任代表。自 1982 年起开始定居日本。现除了经营顾问公司,同时担任上智大学教授一职。于 1997 年取得日本国籍后定居于日本东京。——译注

③ “年功序列制”指劳动报酬以服务的年限和业绩为晋升级别的基本依据;“企业工会制”指将与劳动者协作为终极目的来协调劳资关系的“劳动组合”。——译注

④ 占部都美监译,钻石社出版。

⑤ 1982—1987。

⑥ 村上泰亮(1931—1993),日本经济学家,东京大学教授。——译注

⑦ 公文俊平(1935—),日本多摩大学信息社会学研究所所长,信息社会学学会会长。——译注

⑧ 佐藤诚三郎(1932—1999),日本政治学家,东京大学名誉教授。主要著作:《“越过死亡的跳跃”——西洋的冲击和日本》、《笹川良一研究——从不同空间过来的使者》。——译注

⑨ 中央公论社。

⑩ 特指日本式的“集体”。——译注

营”作为日本企业“家族型集团”特性大加赞颂，提供了不折不扣的国民整合意识形态，将“被统治者的主动认可”与“会社主义”结合起来。

进入 20 世纪 90 年代，经济泡沫破灭。其后“失去的十年”间，“日本式经营”也发生了巨大的转变。如今，“企业共同体”、“会社主义”的学说也随着现实依据的消失而失去了权威性。特别在 90 年代中后期不断提速的新自由主义政策下，“自我责任”、“自立自援”的呼声此起彼伏，结果多样化的劳动市场中，“个体的自立”以及“个体性”迫不得已地以自立的形式从自由竞争和社会福利中独立出来。21 世纪的全球化经济当中，不得已而自立的日本“个人”，如何去认识并改造社会，且留待下一章第四节再次探寻。

第八章 现代的“市民社会论”

1. 东欧革命和“市民社会”的再定义

日本“市民社会”论偃旗息鼓后，“civil society”作为带有东欧“社会主义体制”批判含义的用语开始为人所用。与提出“市民社会与社会主义”相关思考的“市民社会派马克思主义”极其相似，东欧也是从对马克思“市民社会”概念的重新探讨起步。

最初提出这个问题的，是1969年逃亡到英国并成为牛津大学教授的波兰籍哲学家莱谢克·科拉科夫斯基^①。他在1974年的英文论文“人类自我同一性的神话——社会主义思想中的市民社会与政治社会的统一”中说：“马克思所展望的被统一的人，不可能创造出什么市民社会(civil society)和政治社会(political society)。他的展望被付诸实践时，反倒无限制地增殖出无所不在的官僚体制的癌细胞。它不仅破坏市民社会，使之瘫痪，并且，(这是不应允许

^① Leszek Kołakowski(1927—2009)，波兰哲学家、思想史学家。他以对马克思主义的批判性分析闻名，这集中表现在其三卷本巨著《马克思主义的主流》中。——译注

的)将公共生活的匿名性引导至极端的结果。”^①

在此,科拉科夫斯基作为前提的是“政治性质的国家与市民社会的分离”。这是初期的马克思对现实的认识,即:“当社会力量不再以政治力量的形式从自身分离出去的时候,人类的解放才第一次完成。”^②如第四章所示,马克思这一时期“市民社会”用语所指的,不过是与作为“国家市民”的“政治生活”有着截然区别的“自私自利”的“个人生活”领域。

可见,科拉科夫斯基所指的,与马克思所设想的截然不同。马克思说的状况放在东欧社会就是,本来推翻了资本主义社会,建立了社会主义社会,应该能够实现“政治国家的消解”,然而科拉科夫斯基所说的,是“无所不在的官僚体制”覆盖了人们社会生活的全部,“破坏并使”本应作为个人自由的私生活领域的“市民社会”处于“瘫痪”状态。他使用马克思的概念批判“马克思主义”政党和“社会主义”国家权力构成的集权制。此后,他著有三卷本《马克思主义的主流》^③,对马克思主义进行了批判性的研究。

“市民社会”就这样被重新定义为与国家权力相对的,应受保护的自由的私生活领域。寻求言论和结社自由的民主主义诉求,借“市民社会”的复活表达出来。在波兰,自治管理的独立工会组织“团结工会(Solidarnosc)”成立于1980年。该组织代言人、地下报纸出版编辑、持不同政见者亚当·米奇尼克^④是深受科拉科夫斯

① 科拉科夫斯基[1974],p.31。参见:埃伦伯格[1999],p.184.二五七页。

科拉科夫斯基这段话的最后一句比较难解。本书作者植村邦彦解释如下:这里科拉科夫斯基作为前提的是初期马克思考虑的“公共生活”,其含义特指扬弃了学历、教养、职业、财产等诸多因素之人的具体生活方式,代之以“一个某国人”、“一个某地人”的人的关系领域。“公共生活的匿名性”指的是一个人的意志仅仅还原到一张选票上。而“引导至极端的结果”,则指对人的上述认识延伸到“市民社会”的领域,国家权力无视人的个性、具体生活等差异,把任何人都仅仅看作“一个以复数称谓的‘人’”。——译注

② 马克思[1844a=1982],S.163.五三页。

③ 科拉科夫斯基[1981]。

④ Adam 'mixnik(1946-),波兰思想家,有“反对派运动设计者”、“共产时代异议人士”、“传奇的当代思想家”之称,因推动前波兰民主化进程,曾多次被前共产党当局关押。其政治代表作是《通往市民社会》一书。波兰最大报纸《选举日报》现任主编。——译注

基影响的人物之一。他在1985年如此使用“市民社会”一语：“自然而然发生并正在成长的、自主管理的独立工会组织(团结工会)的本质,在于让社会关系和自治组织(self-organization)复活,以保证对劳动者和市民的国民权利的维护。在波兰共产党统治的历史上,市民社会(civil society)得以复活,正与政府达成妥协。”^①

在米奇尼克这里,“市民社会”的复活与为了保护“市民的国民权利”的“自治组织”——工会——具体结合起来。“市民社会”在生活领域与具体的“市民团体”叠合。与葛兰西在法西斯政权监狱中论证的,作为“国家权威机器”的“市民社会=民间组织”的含义相左,波兰持不同政见的知识分子考虑的是重新构建“市民社会=市民团体”,作为与共产党专政下与“社会主义”国家政权进行抗争和交涉的阵地。“市民社会”的这个用法还扩展到了波兰以外的地区。

1985年建立的苏联戈尔巴乔夫政府,1988年宣布放弃“为了社会主义整体利益限制各国主权”的“勃列日涅夫主义”,华沙条约组织军事介入的危险不复存在。于是在整个东欧,“市民社会与国家的抗争”浮出水面。布达佩斯学派成员、出版了《作为群众运动的法西斯主义》^②一书的匈牙利哲学家米哈依·瓦伊达^③,对当时的状况报告如下:在东欧,“要求获得全面权力的市民社会(civil society)与国家的抗争正在进行。尽管社会至今一直被束缚,自律的组织(autonomous organization)的成立也未获得过批准,这种本能的行动依然顽强持续”^④。

瓦伊达在1988年之前,对“市民社会”的解说还仅是“不挑战以权力为主要手段的国家统治,通过与执政党=国家当局的协议获得地位的、自律的、表面是非政治的社会活动领域。”^⑤不过,这种“与国家抗衡的市民社会=自律组织”不久就会演变为“挑战国家统治”的“政治性”组织。

① 米奇尼克[1985],p.124。埃伦伯格[1999],p.191.二六五页。

② 瓦伊达[1976]。

③ Mihaly Vajda(1935-)匈牙利哲学家,教授。作为匈牙利布达佩斯学派成员,1976年后流亡海外,任教于德国、美国等各大学。1989年获平反,回国。——译注

④ 瓦伊达[1988],p.340。埃伦伯格[1999],p.186.二五九页。

⑤ 同上,p.342.187.二六〇页。

1989年1月,匈牙利结社和集会得到了法律的承认。3月,“匈牙利民主论坛(Magyar Demokrata Forum)”成立。4月,“团结工会”在波兰获得了合法地位。8月,“团结工会”在国会选举中获得了压倒性的胜利,成立了“团结工会”的马佐维耶茨基^①政府^②。9月在东德成立了“新论坛(Neues Forum)”,柏林百万人大游行,同年11月9日,柏林墙被推倒。11月下半月,捷克斯洛伐克成立了“市民论坛(Občanské fórum)”,12月完成了政权更替。人们选举“市民论坛”的领导人、作家瓦茨拉夫·哈维尔^③为总统,即“天鹅绒革命(Sametová revoluce)”。

这期间,10月下旬,匈牙利修改了宪法;11月下旬,罗马尼亚爆发了流血革命,成立了“救国阵线”;第二年的1990年1月,保加利亚进行了宪法修改和政权更替;柏林墙被推倒一周年的11月9日,东德(德意志民主共和国DDR)与西德(德意志联邦共和国BRD)合并,实现了德国的再次统一。这样,以“与国家抗衡的市民社会=市民团体”作为重要突破口的接二连三的“东欧革命”宣告结束。

哈贝马斯的市民社会论

代表现代法兰克福学派^④的学者尤尔根·哈贝马斯^⑤,有感于

① Tadeusz Mazowiecki(1927—2013),作家,记者,政治家,前波兰团结工会运动的领导人之一。——译注

② 1989年团结工会在议会大选中获胜,8月19日,沃依切赫·雅鲁泽尔斯基总统不得不提名马佐维耶茨基出任新部长会议主席。24日,议会以压倒多数票通过了马佐维耶茨基的总理任命。成为二战后中欧和东欧第一个非共产主义政府总理。9月12日,马佐维耶茨基组成一个团结工会、统一农民党和民主党联盟以及波兰统一工人党参加的“广泛联合政府”。——译注

③ Václav Havel(1936—2011),捷克的作家、剧作家、著名的持不同政见者、天鹅绒革命的思想家之一。1993年—2003年担任捷克共和国总统。——译注

④ 法兰克福学派是以德国法兰克福大学的“社会研究中心”的一群社会科学家、哲学家、文化批评家所组成的学术社群。创建于1923年,在20世纪30—40年代初发展起来,是当代西方的一种社会哲学流派,以批判的社会理论著称。被认为是新马克思主义学派的一支。作为最后一位有重大影响的理论家的哈贝马斯在学术观点和政治立场上的后退,已标志着统一的法兰克福学派的解体。——译注

⑤ Jürgen Habermas(1929—),德国当代最重要的哲学家、社会理论家之一。——译注

东欧革命浪潮的冲击,在《公共领域的结构转换》^①新版“序言”中,将东欧革命表述为“市民社会的重新发现(Wiederentdeckung der Zivilgesellschaft)”^②,这个将“civil society”直译成德语的“Zivilgesellschaft”,最初被同为法兰克福学派的社会学者克劳斯·奥夫^③使用。哈贝马斯在接受这一说法后,做出详细解释如下:

“黑格尔和马克思以来,作为惯例表示近代特征的‘bürgerliche Gesellschaft’译自‘civil society’。与之不同的是,同样译自‘civil society’的‘Zivilgesellschaft’,已经不再包含通过劳动市场、资本市场、货币市场控制的经济领域含义。……构成‘Zivilgesellschaft’制度核心的,是自愿基础上组成的非国家、非经济的结合关系。不计顺序举几个例子,譬如以教会、文化团体、学术团体为主,其次包括独立的媒体、体育团体以及各种兴趣爱好团体、讨论俱乐部、市民论坛、市民社会运动,此外还涉及行业公会、社团、工会以及其他组织等。……也就是说,问题的焦点是形成社会舆论的各类结社(meinungsbildende Assoziationen)。与国家政权基本合为一体的政党不同,它们不属于政治系统,但可通过媒体的影响力产生政治效果。因为这类结社通过策划活动,行为展示,间接影响公共领域的讨论,这跟直接参加公共领域的交流,或对现状提出对策设计的效果相同。”^④

① 汉译本为:《公共领域的结构转型》,学林出版社,1999。——译注

② 哈贝马斯[1990],s.45. XXXVII页。

汉译本为:“今天,这本书的中心问题被认为是‘市民社会的重新发现’。……最近,奥佛(C.Offe)就此做了分析。……奥佛也提醒人们注意最近流行起来的‘市民社会(Zivilgesellschaft)’一词的含义。”——译注

③ Claus Offe(1940-),德国当代著名社会学家和政治学家。——译注

④ 哈贝马斯[1990],S.46. XXXVIII页。

汉译本为:“这个词与近代‘市民社会’一词不同(黑格尔和马克思将‘civil society’翻译成德语的‘bürgerliche Gesellschaft’一词),它不再包括控制劳动市场、资本市场和商品市场的经济领域。……无论如何,‘市民社会’的核心机制,是由非国家和非经济组织在自愿基础上组成的。这样的组织包括教会、文化团体和学会,还包括了独立的传媒、运动和娱乐协会、辩论俱乐部、市民论坛和市民协会,此外,还包括行业协会、政治党派、工会和其他组织等。……由此可见,这里的协会是指形成意见的协会。与高度国家化的政治党派不同,协会并不属于管理体系,而是通过传媒影响发挥政治作用,因为,协会不是直接参与公共交往,就如或然设计(alternative Projekte),由于其活动的纲领性质,依赖其榜样作用而对公共讨论做出内在的贡献。”——译注

这段话清楚地表明，哈贝马斯他们开始使用的“Zivilgesellschaft”，是一个“市民团体”的总称。它加入“公共领域的讨论”，具有“形成社会舆论的各类结社(meinungsbildende Assoziationen)”性质。作为具体事例，哈贝马斯以教会打头，列出了各式各样的“活动(Vereinigung)”、“团体(Verein)”、“组织(Verbande)”。任何一个如果译成英语的话都是“society”或者是“association”。

哈贝马斯设想的，是各式各样的“市民团体=结社”在成为讨论的场所的同时，也成为参与政治的平台。这个理念大概来自东欧各国的“论坛”。他论述道：“市民团体=市民社会这个概念‘行情’持续上涨，很大程度上归功于国家社会主义^①批判者们对极权主义破坏政治公共领域的批判。……引导革命的，是那些自发式的结社，包括教会、人权组织、以环保、女权为运动目标的反体制团体。极权主义在公共领域不得不始终使用暴力对抗这些结社所拥有的潜在影响力。/西欧类型的社会情形大不一样。西欧类型的社会中，自发结社是在民主法制框架中进行的。”^②

事实上，原本就不存在集会和结社自由的东欧“社会主义”各国，尽管“自发结社=自律组织”的成立，一开始就具有抗拒国家权力的性质，但当时，只要是“表面上非政治性的”，均被默认。正因如此，一旦时机成熟，这些团体转眼就政治化，成为“革命先锋”。

① 国家社会主义(德语:Nationaler Sozialismus),是起于十九世纪末叶的欧洲,而主要在二十世纪上半叶于德国境内流行的政治思潮与运动,其字面意义是民族社会主义,其概念及融合国家与社会主义。——译注

② 哈贝马斯[1990],s.47 XXXIX—XL 页。

汉译本为:“市民社会这一概念的总体发展趋势应当归功于国家社会主义的叛离者对极权主义毁灭政治公共领域所作出的批判。……由此我们就可以理解,在市民社会中,为什么形成意见的协会占有举足轻重的地位。围绕着协会的是自律的公共领域。极权主义统治将市民的交往实践完全置于秘密警察机器的控制之下。东欧和中欧的革命巨变证实了这一分析。打着‘开放’(Glasnost)旗号的改革政策引发了革命,这并非偶然。如同处于一个宏大的社会科学实验中,和平的市民运动所挟带的不断增长的压力使统治机器发生了革命,民主德国就是一个典型的实例。这些市民运动形成了新制度的基础。后者在国家社会主义的废墟中即已显现了出来。革命的先驱是那些自愿组成的协会,包括教会组织、人权组织以及追寻生态和女权目标的反对团体。极权主义公共领域不得不时刻警觉地用暴力来对抗这些协会的潜在影响。/西方社会的影响大不相同。自愿协会是在民主法治国家机制的框架内部组成的。”——译注

然而,在“民主主义法治国家”业已确立的“西欧类型国家”,情况迥异。作为西欧类型社会居民的哈贝马斯思考的,是在“现实存在的法治国家”内部,对“政治公共领域”的、常态化的市民参与。

1992年出版的著作《在事实与规范之间》中,哈贝马斯补充道:“诞生于‘市民社会=市民团体’的民主运动,不得不放弃对作为自我组织整体之社会的向往,这个向往扎根在马克思主义社会革命观的深处。市民社会=市民团体只能直接改变自己的形态,间接地对法制国家中制度化的政治体系的自我改变施加影响。”^①

换个说法就是,在“西欧类型社会”中,“社会革命”已不可行。哈贝马斯所思考的“市民团体=结社”的作用有限,在经济领域里,它对企业行为的影响和雇佣关系的介入,甚至完全不在哈贝马斯的考虑范围之内。在他看来,资本主义社会是“西欧类型社会”不可动摇的前提。

东欧革命以后,东欧老牌“社会主义”各国都向“西欧型社会”迅速转化。美国政治学家约翰·埃伦伯格^②对这个结果做了如下描述:“这些‘反对现行体制的东欧知识分子’认为能够轻而易举地重建‘市民社会(civil society)’。可是,没有职业化政党、自律的政治团体、制度化政治生活的‘自主管理的市民社会’,重建一开始就是一种幻想。20世纪80年代后期戏剧性登场的市民结社(civil associations)、学生同盟、工会以及其他自发性团体已不复存在。……在东欧重建的不是‘市民社会’,而是资本主义。”^③

可以这样认为,埃伦伯格所指的“市民社会”,与科拉科夫斯基所设想的一个样,是“社会力量不再以政治力量的形式从自身分离

① 哈贝马斯[1992],S.450.下一〇三页。

汉译本为:“因此,从市民社会中产生的民主运动必须放弃对一个总体上自我组织之社会的向往;这种向往也是马克思主义社会革命观的基础。市民社会能够直接转变的只有它自己,对于法治国结构的政治系统的自我转变来说,它只能起一种间接作用。”——译注

② John Ehrenberg(1944 -),美国长岛大学(Long Island University)教授,研究政治学的学者。——译注

③ 埃伦伯格[1999],pp.197—198.二七三—二七四页。埃伦伯格的著作 *Civil Society: The Critical History of an Idea* 由纽约大学出版社出版,1999,无汉译本。——译注

出去”的“自主管理性质”的经济社会，它应由各式各样的“市民结社”来支撑。不过一旦体制转换结束，这些“市民结社”不是像波兰“团结工会”或捷克“市民论坛”一样转化为执掌政府的政党，就是像东德“新论坛”一样迅速失去向心力，最终走向消亡。正如第一章所见，英和词典“Readers Plus”也将“civil society”解释为“(反对独裁统治的东欧国家)市民团体”。而且，在 20 世纪即将过去的时节，这个解释的依托对象已为明日黄花。

2. “市民社会”和“社会资本”——以美国为例

在东欧革命过程中得以明确的“市民社会”再定义和“市民团体”政治力量，不仅极大地影响到哈贝马斯，也影响到 20 世纪 90 年代欧洲和美国的政治思想家们。首先，我们来探讨美国的情况。

序章里，已介绍过政治学者科恩和阿雷托对“市民社会”的定义。他们深受哈贝马斯“市民社会的再发现”^①的影响，与哈贝马斯一样，仅从体制内去看待“西欧型社会”中“市民社会=市民团体”所发挥的作用。“最后想强调的是，在自由民主的各国，将市民社会视为和经济社会、国家对立的范畴，这种认识是错误的。我们所使用的经济社会和政治社会的概念……是指这些领域，是市民社会可对政治、行政过程及经济过程施加影响力的媒介领域。”^②

科恩和阿雷托设想的“市民社会”的中坚力量，也是“自发的联合(voluntary associations)”，而政党(政治领域)和联合组织(经济领域)被排除在外。他们所关心的重心是“新社会运动”^③，即“从 20 世纪 70 年代中期起，在西方各国迅速增长的和平、女权、生态环境、地区自治运动”，“我们首先要考虑的是这样一种自我认识，即

① 科恩和阿雷托[1992], p. 698.

② 同上, p. X.

③ 新社会运动是一个社会运动理论，解释二十世纪六十年代中开始的一系列社会运动。这个时期的社会运动有别于旧形式的运动。这个时期的运动强调对于后物质主义的价值追求，例如民主运动、人权运动等。新社会运动最值得留意的地方，在于它们通常为社会性及文化性，政治性仅属次要。——译注

放弃主要针对国家权力的激进改革的革命偏好——尽管这种偏好未必存在”^①。

尽管共同体主义^②(重视共同体价值主张自由的左派)政治哲学家迈克尔·沃尔泽^③给予科恩等的“市民社会”论高度评价,但在1995年的论文“市民社会的概念”中,他试图重新定义“市民社会”：“‘市民社会(civil society)’这一词语,指的是自发的人际协作(human association)领域,这一领域中交织着家族、信仰、利益、意识形态等等脉络。虽然中欧和东欧的异议申诉^④在备受限制的市民社会内部取得成效,但是大家认为,由持不同政见者创造的新型民主主义的最初课题,就是再建这种网络,即工会、教会、政党、政治运动、联合组织、近邻关系、思想学派,以及促进或预防诸多事态的种种团体(societies)。”^⑤

总之,通过家族、近邻关系组成包含政党、联合组织在内的各团体以及由它们构成的网络,就是“市民社会”,它是“新型民主主义”的承载者。沃尔泽也尝试通过东欧革命中市民团体的作用来重新定义“市民社会”的概念,将“市民社会”界定为相对独立于国家权力的领域。但在东欧“社会主义”各国中,即使在经济领域,政府作为国营企业的雇主与劳动者也是对立的。正如波兰的“团结工会”典型地显示出来的那样,东欧的异议申诉制度也是围绕改善劳动条件而进行的阶级斗争。不过,哈贝马斯和沃尔泽仅把“市民社会=市民团体”定位为这种角色,即作为在政治领域向政府申诉异议的承担者,至于经济领域(企业和市场),“市民社会=市民团体”仅起到补充的作用。

① 科恩和阿雷托[1992],p.493.

② 也称“社群主义”(Communitarianism),20世纪80年代后产生的当代最有影响的西方政治思潮之一。社群主义的哲学基础是新集体主义。是西方政治哲学的两大主流之一。它是在批判以罗尔斯为代表的新自由主义的过程中发展起来的。是指一种关注社会利益的表现形式的社会哲学。又称为“社区主义”、“共同体主义”、“社团主义”、“合作主义”等。——译注

③ Michael Walzer(1935-),美国政治哲学家和公共知识分子。——译注

④ “异议申诉”特指对行政部门违法、不当处置、不作为进行申诉,要求该行政部门取消和变更其行为。不过在这里,作者用于特指反对和抗议政府的政策和政策实施,可以理解为“对政府的批判和抗议活动”。——译注

⑤ 沃尔泽 [1995],pp.7—8.一〇页。

上述见解与 20 世纪 90 年代新“市民社会”论的共同之处是：第一、将“市民团体=结社”或者“市民团体=结社”等所构成的“网络”视为与经济(市场、企业)或政治(国家、政府)相区别的领域；第二、认为“市民社会=市民团体”并不与市场(企业)及国家(政府)相对立，而在补充它们的同时发挥一定的影响力；第三、主张放弃和打消“社会革命”和“激进改革”的念头。因此，“市民社会”这一词语，在呼吁改革现状的同时，将资本主义经济体系(市场经济)作为不言自明的前提。这在从反对社会主义的“新社会运动”到共同体主义等各种繁多的派别看来，不啻一信手拈来的代名词。

美国市民社会的衰退

另一方面，也出现了这样的建议，认为最好以“怀旧”的方式恢复“市民社会”概念。也是在 1995 年，政治学家罗伯特·普特南^①以“独自打保龄球”^②这一现象来形容美国的社区衰退，发表了以此为关注点的论文“独自打保龄球——美国社会资本的衰退”^③，引起了极大反响。副标题“社会资本(social capital)”^④，指的是一个可以量化衡量的资源概念，通过调查统计社区组织和团体活动频率、

① Robert David Putnam(1941 -)，美国政治学家，曾任哈佛大学肯尼迪政府学院院长，美国科学院、哲学学会、艺术与科学学院成员，上届政治学学会(AP-SA)主席。最有影响的作品为《使民主运作起来》、《独自打保龄球》。2013 年获得美国国家人文奖章。——译注

② 普特南：“我发现，当代美国社会参与减少的最令人吃惊又令人有些尴尬的事实是：与以任何时候相比，今天有更多的美国人在打保龄球，但过去的 10 年中有组织的保龄社团却突然减少了。在 1980 年到 1993 年间，美国打保龄球的人数增加了 10%，但保龄社团却减少了 40%。……单独打保龄球的人数的增加威胁到了保龄球道业主的生计，因为那些作为社团成员来打球的人消费的啤酒和比萨的数量是单独来打球的人消费量的 3 倍……保龄球队的例子都显示出另一种形式的社会资本的流失。”——译注

③ 汉译为：《独自打保龄球：美国下降的社会资本》，由虞大鹏，赵世涛，栾斌译；载于李惠斌，杨雪冬主编《社会资本与社会发展》，社会科学文献出版社，2000。——译注

④ 普特南在该论文中是这样定义的：“通过对物质资本和人力资本的概念的类比，可知社会资本指的是社会组织的特点，如网络、标准和促进有利于双方利益协调与合作的社会信任。”在 2000 年出版的专著中，是这样定义的：“社会资本指的是社会上个人之间的相互联系——社会关系网络和由此产生的互利互惠和互相信赖的规范。”——译注

投票率、志愿者活动、亲朋之间的联系、对社会信任度等指标,可测量出人们社会参与的活跃性。论文中使用“市民社会(civil society)”一语来指代这一类实体关联结构。

根据普特南的观点,为了实现“民主主义”,需要“强大且活跃的市民社会”。“对于关心发展中国家和前共产主义国家市民社会弱小程度的人而言,通常都认为应该学习的典范是先进的西方民主各国,尤其是美利坚合众国。然而,有这么一些有冲击力的数据表明:美国市民社会的活力(the vibrancy of American civil society),在过去数十年间显著衰退。”^①他说:“选民集会、报刊读者群、合唱团以及足球俱乐部会员人数——这些都是地区^②发展成功与否的特征证据。”^③这些“组织起来的相互关系和市民联系的网络”^④,作为社会基层支撑着美国的民主。然而这些都在趋于衰退甚至消亡。这,就是“社会资本的衰退”。

普特南举出了在20世纪60年代以后社会经济和生活方式的变化,作为这种现象产生的主要原因。社会流动性的增加减少了对社区的“根植(rootedness)”,更多的离婚、更少要孩子让以家庭为单位的社区生活状态发生改变。超市乃至邮购替代了“街角蔬菜百货店”;跨国企业的派驻机构取代了“根植于社区共同体的(community-based)企业”,电视的普及让闲暇的“私生活化和个体化”快速发展^⑤,结果根植于社区的“市民参与的共同体”^⑥凝聚力

① 普特南[2000a],p.223.

汉译本为:“不但前共产主义国家和发展中国家中市民参与传统的缺失以及消极依赖国家的普遍趋势值得担忧,即使是在曾经拥有强大市民社会传统的美国,市民社会的活力在过去几十年的时间里也显著下降了。”——译注

② 普特南在这里指的是地方政府的管理绩效区别,不是在讨论居住社区。——译注

③ 普特南[2000a],p.224.

汉译本为:“……公众的参与与(或不参与)的传统决定、投票结果、报纸的读者、合唱团的成员资格和足球俱乐部——这些都是成功地区的特征。”——译注

④ 同上

汉译本为:“这些有组织的、团结的网络。”——译注

⑤ 同上,p.232.

汉译本为:“我们利用空闲时间的方式更‘私人化’和‘个体化’,……我们花在看电视上的时间越来越多……”——译注

⑥ 同上,p.224.

消失，“市民社会的活力”丧失。对此，他提出：“要扭转有损于社会关系的趋势，促进市民的参与，挽回市民的信任。”^①

不过，尽管美国至今都在展示它是代表“民主和市民社会的关系”的范例，但如果“市民社会”正在消亡，就会危及到民主的根基。这么说来，不仅发展中国家和体制转型的东欧各国，即便在美国，也有必要进行“市民社会的重建”。论文揭示出的美国民主危机立刻引起极大反响，甚至当时的总统克林顿也注意到了普特南，并邀请他到白宫交谈。

事实上，连民主党执政者也开始使用“市民社会”这个说法。总统夫人希拉里·克林顿在1998年的“世界经济论坛”年会（达沃斯论坛）上，呼吁拥护“自由市场、高效政府、市民社会中介组织（the intermediate associations of civil society）”。那之后不久，时任纽约市长的鲁道夫·朱利安尼公开表明了态度：“建设公众的‘市民社会（civil society）’，以良好的生活态度和公共精神抵制惯常的傲慢。”^②但具体来说不过是“市立医院组织的私营化计划”之类的措施^③。

对这种美国式“市民社会”用法，埃伦伯格批判道：“单把市民社会理解为自发的、公共活动的、非市场非国家的领域显然不够。否则无法正确把罗伯特·普特南所说的保龄球联盟、足球队、合唱团与绿色和平组织（国际性环境保护团体）、全美妇女组织（女权团体）甚至3K党^④（南北战争后，由南部联邦的退役军人组成的白人至上主义恐怖分子团体）等团体的不同清楚地区别开来^⑤。”

埃伦伯格的主张，是根据目的和作用区分各种“市民团体”，同

① 普特南[2000a], p.234.

汉译为：“……如何修正社会关系中的这些相反的趋势，保持市民参与和市民的信任。”——译注

② 时任纽约市长的鲁道夫·朱利安尼认为“纽约人从过去就非常傲慢”。其发言中的“傲慢”具体指什么不明。——译注

③ 埃伦伯格[1999], pp.199—200.二七五—二七六页。

④ 3K党在美国史上有两个，一个是成立于南北战争后不久，到19世纪70年代消失的老3K党；另一个是创始于1951年在佐治亚州亚特兰大城，活动至今的新3K党。新老3K党的宗旨虽随时代改变而不尽一致，但基本上它以反黑人、天主教徒及犹太人，并以恐怖暴力活动著称。——译注

⑤ 埃伦伯格[1999], p.235.三一—九页。

时在国家与资本主义经济关系的范围内进行定位。一方面,“无论什么样的市民社会=市民团体,都由某个国家创建、支持、引导、制约,要把它作为独立的政治权力的概念,那就大错特错了”^①。另一方面,“经济不是与书友会、保龄球联盟或者或街道管理委员会等大相径庭的另一种自发性联合领域。经济是一系列的社会关系,它掌控这些领域,压倒一切,强大有力,其要求渗透到公共生活和私人生活的犄角旮旯。PTA^②、贫困者的免费食堂、合唱团或童子军组织无论怎么携手,都无法与之抗衡。不考虑资本主义的结构不平等如何左右我们的日常生活,只求在理论上把市民社会=市民团体作为民主活动的平台,让它跟天然就具有强制性质的国家对立,谈何容易!”^③

新自由主义的影子

2000年,普特南在追加了丰富的具体数据后,把他的“独自打保龄球”扩展成专著出版,副标题改为“美国社区的衰退和重建”^④,引发了更大的反响。这部著作把“市民社会”换成“社区(communitiy)”,主要用“自发的联合(voluntary associations)”表示“市民团体”的含义。不过,他在此后论述“社会资本”的时候,同时使用了“市民社会”和“社区”^⑤。

正如普特南分析所示,如果“社会资本=市民社会=社区”衰退和消亡是美国过去数十年社会经济变化所招致,那么显然,这与资本主义经济的全球化发展和新自由主义密不可分。也可以说,促使构成草根民主基础的“市民社会=社区”解体的经济过程本

① 同上,p.238.三二三页。

② 家长教师联合会。——译注

③ 埃伦伯格[1999],p.248.三三六页。

④ 普特南[2000b]。

汉译本为:《独自打保龄:美国社区的衰落与复兴》,罗伯特·帕特南著,刘波等译,燕继荣校,北京大学出版社,2011。——译注

⑤ 普特南[2002],pp.3—15。

身,也催生出了新型的“市民社会=社区”运动,并促使其成长^①。

美国新“市民社会”论,把关注点主要放在作为公共政治活动载体的“市民团体”和“自发的联合”的自主性上,这点与东欧革命前后的“市民社会”论同出一辙。甚至在主张对失去的“市民社会重建”上,二者也相去不远。不过东欧引发“市民社会破坏”的,是集权主义国家权力造成的政治压迫,而在美国,“市民社会的衰退”,是以企业全球化扩张为主要特征的资本主义自身发展的结果。特别是1981年共和党的里根政府执政后,在“小政府”的名义下通过减税和放松管制促进投资,削减福利预算,这显然对收入差距扩大,加快社区共同体的消亡造成一定影响。这种新自由主义经济政策,经由民主党克林顿政府,延续到共和党布什政府,直至今日。

这种现状下,要想实现“市民社会重建”,与其期待每个“市民”的政治自觉性,促使他们在公共政治领域的“市民参与”,毋宁对新自由主义下被进一步强化的“资本主义结构性不平等”(埃伦伯格)本身采取调整措施。

3. “第三条道路”与“全球化的市民社会”——以英国为例

英国的新“市民社会”论,则与工党的“第三条道路”结合起来。我们先再次确认作为理论支柱的吉登斯的主张。吉登斯在1998年发表的《第三条道路——社会民主主义的复兴》中宣称:“用一句话概括第三条道路的政治目标,就是全球化、个人生活的改观、与自然的协调共生等等。这个时代正处于大规模的改变中,我们除了支持市民开拓出一条自己的道路之外,别无选择。”^②

^① 2000年出版的《独自打保龄:美国社区的衰落与复兴》一书中,普特南注意到“小团体活动、社会运动和网络”这类新兴的社会组织形式,考察数据显示,在美国社会资本衰落的过程中,这些组织活动却出现了上升趋势。——译注

^② 吉登斯[1998],p.64.一一五页。

汉译本为:“第三条道路政治的总目标,应当是帮助市民在我们这个时代的重大变革中找到自己的方向,这些变革是:全球化、个人生活的转变,以及我们与自然的关系。”——译注

在第三章“国家与市民社会”中,吉登斯将作为“新型的民主国家”的“社会投资型国家”与“市民社会的复兴”并列,“市民社会的复兴”的具体内容,包括“政府和市民社会的联合关系、社区主导的共同体复兴、第三部门的活用、社区公共领域的保护、依靠共同体的(community-based)的犯罪预防、民主气氛的家庭”^①。也就是说,构成吉登斯“市民社会”的实体是与普特南的主张相同的“社区”,基本单位为家庭。

撒切尔政府(1979—1990年)的新自由主义政策摧毁了传统的福利国家,放松管制和私有化导致教育的荒废和医疗的混乱^②。针对这种状况,吉登斯提出的,并非是重建过去的福利国家,而是重视市场经济,以“新混合经济”的名义,让公众部门与私有部门相结合,实现“效率”与“公平”兼顾的福利政策^③。具体说来就是,通过设立第三部门对失业者进行职业培训,促进再就业,同时恢复撒切尔政府时期趋于衰落的家庭和社区共同体,使其成为保障福利和防止犯罪的重要力量。由于普特南指出的“美国社区的衰退”的相

① 同上,p.79.一三八页。

② 作者在这里指的不是教育和医疗的私有化,而是指在教育中引进了竞争原理,修改教育法;医疗机关将一部分服务工作承包出去等。这些都导致了质量的低下和混乱。

对此译者持不同见解。译者认为,正是工党的福利国家和国有化导致了对英国教育和医疗的怨声载道,撒切尔的政府纠正和扭转了这种状况。事实上吉登斯的著作明确指出了福利国家的失败,才主张放弃工党的传统理论,提出寻找“第三条道路”,而非针对撒切尔政策的失败。吉登斯的原文为:“面对公众对撒切尔主义的普遍支持,各个政策评论小组一致认为工党应该更加重视个人自由和个人选择”、“高尚的动机有时会导致悖理的结果。比如社会工程所留下的遗产就是衰败的、罪犯云集的贫民区。被大多数人看成是社会民主政治之核心的福利国家如今制造出来的问题比它所解决的问题还要多。”他的著作开篇的第一个内容就是“社会主义的衰落”,其用语非常直接:“号称代表左翼的政府其正在创造的政策是不堪一击的”、“社会主义首先是一种哲学和伦理学上的冲动”、“事后看来,我们终于明白了苏联为什么不仅未能赶超美国,反而远远落在了后面,以及为什么社会民主主义自身也遇到了危机。社会主义的计划经济理论从来都是很不完备的,这些理论低估了资本主义在创新、适应以及不断提高生产力方面的能力。社会主义也未能把握市场作为一种向买卖双方提供基本信息的机制的重要意义。”——译注

③ 吉登斯提出:“新的混合经济则试图在公共部门和私人部门之间建立一种协作机制,在最大限度地利用市场的动力机制时,把公共利益作为一项重要因素加以考虑。”——译注

同状况也在英国迅速蔓延,对此,吉登斯在“市民社会的复兴”的纲领下,倡导“社区复兴”。

吉登斯在2000年的著作中回应对“第三条道路”的批判时也反复提到:“健全的社会,能够在政府、市场和市民秩序之间取得平衡。保护和培育市民领域是‘第三条道路’政治的当务之急。简单地把政府和市场放在对立位置是错误的。没有一个拥有信任和社会行为规范的、稳定的市民社会(a stable civil society),市场不会繁荣,民主的基础也会垮塌。”^①

1997年成立的布莱尔工党政府虽然实施了“第三条道路”的政策,遭到的却是严厉的批评。政治学家查特尔特·墨菲^②指出,吉登斯所标榜的“社会民主主义的复兴”,“只不过是社会民主主义的纲领中塞进现阶段的资本主义而已”^③。吉登斯倡导的“政府和市民社会的合作关系”,由工党政府以“公私合作(public-private partnerships,即PPP)”^④模式加以实施,但在墨菲看来,这不过是“国家提供投资资金,私有企业获取利润”的模式,“最终的受害者是市民(新工党称为‘消费者’)”^⑤。总之,“新工党的实践中已明确表明:如果看不到社会是如何通过各种权力关系的特定结构建立起权威性的,就只能认可已有权威,受制于各种势力的颀颀关系。”^⑥

① 吉登斯[2000],p.165.一八七页。

汉译为:“良好的社会能够在政府、市场和市民社会秩序之间创造一种平衡。保护和巩固市民社会是第三条道路政治的主要当务之急,把国家与市场相对立是一个错误。没有稳定的市民社会,不把信任规范同社会准则相结合,市场不能繁荣,民主也会受到破坏。”——译注

② Chantal Mouffe(1943-),比利时政治理论家。这里说的应该是其著作《论政治》,阿宾登—纽约:Routledge出版社,2005。——译注

③ 墨菲[2005],pp.59—60.九〇页。

④ 指政府与私人组织之间,为了合作建设城市基础设施项目,或是为了提供某种公共物品和服务,以特许权协议为基础,彼此之间形成一种伙伴式的合作关系,并通过签署合同来明确双方的权利和义务,以确保合作的顺利完成,最终使合作各方达到比预期单独行动更为有利的结果。1992年英国最早应用PPP模式。——译注

⑤ 墨菲[2005],pp.62—63.九四—九五页。

⑥ 同上,pp.63.九五页。

作者植村邦彦指出,此处墨菲的想法可以理解如下,即“如果认识不到社会总是通过各种权力关系的特定结构构成权威性,而现存的权威关系又无法改变,那么,由于‘无知’,就只能在事实上认可已有权威”。——译注

不止如此,根据地理经济学家大卫·哈维^①的论点,“以经济发展为目标,建立城市开发国营公司等‘类政府机构’时,玛格丽特·撒切尔极力推出的理念之一”^②就是“公私合作”。根据他的论断,在“公私合作”的名义下,“商业界和企业不仅与政府相关部门密切合作,还在法律的制定和公共政策的决定、限制性规定的设置(均为了保障对自己有利)上,发挥了强大影响,甚至通过非正式的或者是隐秘的合作方式,将企业家和精英纳入了统治决策层。……新自由主义的特色,就是从政治权力的统治(government)向更广泛的、涵盖市民社会生活领域的管理(governance)的角色转换。”^③

如此说来,墨菲和哈维批判的内容就是吉登斯提倡的,工党实施的“公私合作”,它事实上不过是撒切尔政府以来的新自由主义的修改版。打着“国家和市民社会合作”的幌子,实施的却是政府与私有企业(或者第三部门)之间的合作策略。

NGO作用的双重意义

在序章中已介绍过的赫尔德,给“公私合作”予肯定的评价。不过他也主张,“制定国家发展的强有力的政策时,市民社会=市民团体(工会组织、市民群组、NGO和各种独立机构)的广泛发展不可或缺”^④。赫尔德在LSE全球化治理研究中心的同事,与历史学家爱德华·汤姆森一起创建了欧洲核裁军运动END(Europe Nuclear Disarmament)的国际政治学家玛丽·卡尔多^⑤也很重视NGO,特别重视国际NGO的作用,提出了独特的“全球化的市民社

^① David Harvey(1935 -),美国纽约市立大学(CUNY)研究院人类学和地理学特聘教授,国际前沿社会理论家。当代西方新马克思主义的代表人物之一。他的成果拓宽了社会学和政治学的讨论,在资本主义全球化批判中重构了社会阶级和马克思主义方法,并将其作为完整的方法论。这里引用的是其代表作《新自由主义简史》(*A Brief History of Neoliberalism*, 2005),中译本由上海译文出版社2010年出版。——译注

^② 哈维[2005],p.77。一〇九页。

^③ 同上。

^④ 赫尔德[2005],p.13。一五页。

^⑤ Mary Kaldor(1946 -),伦敦政治经济学院全球管理研究中心教授、联合主任。以下引文出自:Mary Kaldor, *Global Civil Society: An Answer to War*, Polity, 2003。——译注

会(Global Civil Society)”论。

卡尔多解释这个新概念时说：“较之于以往的市民社会概念，这个‘全球化的市民社会’概念的新颖之处，在于针对政治权力和个人权力——自律性、自我组织、对生活管理目标——的前所未有的改革，以及这个概念的全球化性质。改革超越国家，与国家的改观紧密关联。我们发现，要达到这些改革目标，新的市民社会参与者有可能，也有必要，形成全球化联合，不仅对国家，还可对各种国际性机构施加影响。”^①

仅凭这些还不能充分理解“全球化的市民社会”的具体内容，因此，卡尔多进一步解释说：“今天，我们可看到用于描绘全球化政治中非国家主体活动的用语含义的扩展。试举几例：全球化社会运动、国际 NGO(INGO)、全球化政策提案网^②、市民社会组织、全球化公共政策网。我……使用全球化的市民社会这一词语，是为了描绘这么一个全球化的过程，即每个人对政治和经济权威中心之间欲缔结的社会契约和一系列的契约进行讨论、施加影响、进行交涉。换言之，全球化的市民社会是个人参与、将自己的声音传递给政策决定者的、所有正式的与非正式的组织。”^③

因此，卡尔多的“全球化的市民社会”，指的是活跃在国际政治舞台上的、对各国以及联合国各机构的政策决定施加影响的“非国家活动主体”的“正式的与非正式的组织”，即国际的非政府组织的总称。她列举的词汇中在日本用得最为广泛的，当属“国际 NGO”。“全球化的市民社会”让人联想到“世界市民主义(cosmopolitanism)”。不如翻译成“全球化的市民团体”或“全球化的非政府市民团体”，以免引起误解。

卡尔多的核心论点是，作为“非国家活动主体”的 NGO“有必要而且能够形成跨越国境的联合，不仅对国家，还可对各种国际性机构施加影响”。她具体地列举出以下国际 NGO 的名称：“例如，

① 卡尔多[2003], p.76.一〇九一一〇页。

② 又译：超越国境和民族界限议案。——译注

③ 卡尔多[2003], p.73.一一五页。

在开发和人道领域,有八个市场主导机构^①,各自每年有约5亿美元的预算。其中包括国际施乐会^②、无国界医疗组织(Medecins sans Frontieres,即MSF)、国际培幼会^③或CARE(美国海外救援物资发放协会Cooperative for American Relief Everywhere)等著名的机构。”^④

卡尔多承认这些国际非政府组织(NGO)是“被驯养”的机构,也即为此,她期待以NGO为主力军的“新社会运动”通过参与“全球化政治”,组建超越国界的“全球化管理”框架,通过这个框架阻止国家间战争。她自己也积极参与了框架的组建。这个意义上,她期待的“全球化政治”中的“全球化的市民社会=市民团体”的作用,与吉登斯和赫尔德所思考的国内政治中的“市民社会=市民团体”的作用,基本属于同一类型,即“通过政府的统治(government)”向通过“公私合作”的“管理(governance)”重心转移。当然,正如哈维指出的,这,正是新自由主义的特色。

总之,NGO具有双重性。“更多情况下,NGO进入到由于国家终止社会福利供给而导致的社会真空中,等于由NGO来推行民营化。有时,它甚至促使了国家社会福利供给的终止。结果NGO的活动所起的作用倒像是‘全球化新自由主义的特洛伊木马’。再就是NGO本质上并非民主性质的机构。不管它如何充满善意、如何进步,依然具有精英主义的倾向,不能尽到信息公开的责任(对

① 卡尔多在这个引用部分之前有以下说明,即国际非政府组织(NGO)由于规模巨大,与大型企业不相伯仲,故实际上创造出了大量的就业机会。此外,NGO起着经济援助的中介作用,故在“开发或人道的领域”,以调配(购买)援助物资的形式与“市场”关联。所以,虽然NGO自身是非营利组织,但实际上跟大型企业一样,在“市场”中占据了巨大份额。从这个意义上,尽管NGO打着“开发或人道的领域”之旗号,但是它左右到了援助物资的生产,故为“市场主导”之一。——译注

② Oxfam International, 国际发展及救援的非政府组织,1942年由Canon Theodore Richard Milford (1896—1987)在英国牛津成立,原名Oxford Committee for Famine Relief。在我国香港地区翻译为“乐施会”。其宗旨是救助第三世界的贫困人口。在全英国,有一百多家Oxfam,分布在各个大中城市的社区。Oxfam的所有商品都来自人们的无偿捐献。——译注

③ Save the Children,也译作“救助儿童会”,为1919年在英国设立的非政府组织。——译注

④ 卡尔多[2003],p.89。一二八页。

于资金提供者另当别论),于是,它不可避免地与需要它提供保护和援助的人们保持隔阂。”^①

市民团体和民主主义

当然,不仅仅 NGO 才具有这种双重性。“市民社会=市民团体”跟“民主的市民参与”本身就没有必然的联系。正如埃伦伯格所指出的那样,因为“保龄球俱乐部、足球队、合唱团”和“绿色和平组织、全美妇女组织、3K 党”,在“市民团体”这一称呼上都了无差异。

德国历史研究学者史蒂芬·路德维希·霍夫曼^②为了验证“将民主与社交(sociability)从根本上联系起来”这一命题是否真的恰当,对 18 世纪中期至 20 世纪前半期的欧洲和美国的各种类型的“市民社会”进行了比较研究,证明它们被分化为精英、布尔乔亚、工人等社会阶层,多数情况下具有相互排他性。

根据霍夫曼的观点,“为公德善事而付诸行动的主张,总跟与社会、道德、民族乃至种族、宗教、社会中的男女性别差异等特有的、诸多前提条件相关。聚集在 19 世纪市民社会(civil society)旗帜下的市民们,不仅热心于公益活动,还倾注极大的热情去驱除或规范那些与自己的社会规范、道德规范不相符的人们”^③。

不仅如此,霍夫曼还指出,1925 年以后,拥有 1400 个支部,党员人数高达 10 万人的国家社会主义工人党(纳粹)“渗透到了布尔乔亚和工人的联合文化中”,并由此得出结论道:“正如德国的事例所示,民主的敌对者,可将市民社会内丰富的、充满活力的联合文化用于反民主的目的。当然,纳粹党兴盛和魏玛共和国没落的主要原因,可用 1918 年德国战败后政治文化的特殊性来解释。即便如此,也无法将市民社会(civil society)的缺失说成是这种特殊性

① 哈维(2005),p.177. 二四三—二四四页。

② Stefan-Ludwig Hoffmann(1967-)。美国加州大学伯克利分校副教授,欧洲历史研究学者。此处引文出自其代表作《市民社会,1750 年至 1914 年欧洲历史研究》(Palgrave Macmillan 出版社,2006。)——译注

③ 霍夫曼[2006],p.81. 一二九页。

之一。”^①

“市民社会=市民团体”、NGO等本身并不一定就是民主性质的组织，它们的存在并不等于公共政治领域民主的“市民参与”能得到保障，因此也并不自动提供代替国家和企业的另一（二选一）选项。因此，有必要重新探讨“市民社会=市民团体”及NGO与新自由主义之间的关系。

4. 日本式新自由主义和“市民社会”

如前章所示，20世纪70年代，作为独特思想存在于日本的“市民社会论”，在与“企业共同体”或者“公司主义”言论进行的权威争夺战中败下阵来，宣告终结。那么，经过泡沫经济以及经济崩溃，在20世纪90年代以后的日本，是如何表述“市民社会”的？让我们来做一最终确认。

东欧革命以后，美国和欧洲新“市民社会=社会团体”论广为传播，不过波及到日本，是在稍后的1997年。它仿佛以过去“市民社会论”或“市民社会主义”更新版的形式出现。国际政治学者坂本义和^②在《世界》杂志1997年1月刊上发表了题为“相对化的时代——向着市民世纪迈进”的论文。虽略长，也不妨引用一段：

“用市民社会这一词语，我特指扩展这样的公共空间和未曾断绝的历史形成过程，它们立足于人类尊严、平等权利、相互承认的社会关系。……这是一个批判性的概念，同时也包括了规范性的含义。它指那些市民，他们采取行动去创建并支撑相互认可人类尊严与平等权利的人际关系及社会。拥有这种规范意识的、实际存在的人们即市民。市民并不仅限于国内的、民间的NGO组织，也包括城市，也包括农村，还包括那些在地区、车间、灾区等地从事自立、自主（自愿性质）活动的个人，以及虽未行动却对这类活动具有共识，形成广泛群体的人们。”^③

^① 同上，p.83，一三三页。

^② 坂本义和（1927- ），日本国际政治学家，东京大学名誉教授。主要著作有《核时代的国际政治》、《和平及其现实和认识》。——译注

^③ 坂本[1997]，四六一—四七页。

这里，“扩展这样的公共空间……它们立足于人类尊严、平等权利、相互承认的社会关系”这一“市民社会论”的规范理念，与NGO组织提倡的“市民自主联合”这一全新“市民社会”论相结合。这种更新版“市民社会”的主要作用被认为是监督“市场”^①。接下来，坂本说道：“市民社会如何将市场相对化^②？能否监督市场？……在21世纪的世界里，市场所占的比重增加，这种理性批判的工作，越发成为必须认真对待的课题。这不是要全面否定市场，而是要探讨怎样做才能把市场置于市民社会的监督之下。”^③

上述文章发表两个月后，经济同友会发表了“如此方能改变日本——改变日本现行经济体制的具体措施”的建言，针锋相对地反对坂本将“市民社会”与“市场”对立的论调。建言乍一看使用的是“市民社会论”的说法，实际上它把“市民社会”和“市场”等同视之。尽管在序章里做过详细介绍，以下还是再次引用主要部分：“推进结构改革的基本理念为尊重民主和市场经济，日本明治维新以后的现代化进程已经偏离了欧美方向，欧美的现代化经历了市民革命，它是在以‘民’为主的基础上推进的，在市民社会的基础上形成了现代民主国家。反观日本，孕育现代民主国家的市民社会发育不完善。因此只好采取‘官僚主导’的形态，‘自上而下’地推进现

① 原文为「市場をコントロールする」，实际含义为「企業の活動を規制する」，即“管制日本企业活动”。日本有劳动基准法，由劳动基准监督署对企业内工人的劳动条件进行监督。然而，由于最近日本也按照“放松管制”的方针改动劳动基准法，使企业的自由度上升。“市民社会”论者认为应该随着市民的参与而重建“强化管制”的福利国家。——译注

② “市场相对化”就是“不将市场绝对化”，即不把市场经济看成万能的，或者说不采取市场经济主义。具体说来就是，由于通常把“市场经济”视作企业活动的自由场所，“相对化”就是管制企业活动。实际上就是按照市民团体的要求，国家（政府）对企业活动进行一定的管制。——译注

③ 坂本[1997]，四八页。

坂本和在《世界》1998年9期上发表的文章《对抗世界市场化的构想》中，重申了他一贯的命题——为了牵制全球化市场经济，必须建立以市民社会为基础的对抗性机制。他提出了这样一个问题：在体验了世界市场经济的非人性与由此而生的社会连带感崩溃的人们中，通常容易产生回归民族或国家这种假想的共同体的取向。但是，这不能够产生对抗全球化市场原理的有效动力。世界市场与资本主义全球化也具备合理开发利用资源的积极面，问题在于如何以市民社会的公共价值观去牵制它，而不是以国家为绝对框架去全面否定它。——译注

代民主国家的建立。表象民主主义,实质‘官僚主义’。”^①

现代化过程中,由于“市民社会发育不完善”,日本不是“民主主义”而是“官僚主义”,故须进行“结构改革”。为这一理论展开作衬垫的,显然是老的“市民社会论”或“市民社会主义”结构改革论。建言提出的重点,是“尊重市场经济”,“高度透明规则和自我责任意识上的自由竞争社会的健全发展”^②。也就是说,“市民社会”表明的是新自由主义的市场机制原理,“民主主义”所要表现的是通过“放松管制”扩大民间企业的“经济活动自由度”和“商机”^③。

建言里的“市民社会”论显得仿佛不正统,可无疑是“市民社会论”的起死复生。作为“市民社会成立的一个不可或缺的条件”,谋求“公众意识”,强调“自我责任原则”的思想,在假定“市民社会”中生存的人的类型这一点上,与坂本的“拥有这种规范意识的、实际存在的”、“自立、自主(自愿性)活动的个人”的“市民”形象上区别不大。然而,这种“市民”的类型,却要通过“国家意识形态各种机器”,自上而下地被谋求。

同年的1997年11月公布的教育课程审议会答疑“关于教育课程标准改善的基本方向(期中总结)”中,要求促进学校教育中的“志愿者活动”：“在充实体验和实践指导的基础上发挥重要作用的特别活动中,我们尤其期待进一步促进志愿者活动。志愿者活动的意义在于让人认识到人们相互扶持的社会构造,感受到自己是社区的一分子。这种活动在为社会做出贡献的同时也提高了个人的自身素质。十分重要,具有很大的教育意义。”^④

在1998年制定的“特定非盈利活动促进法”(通称“NPO法”)第一条规定：“本法律的目的,旨在通过赋予特定非营利活动团体法人资格等,促进以志愿者活动为主的、由市民实施的、自愿性质社会贡献活动的、特定非营利活动的健康发展,以期促进公益事业的发展。”具体说来,就是将实施“保健、医疗或福利”、“社会教育”、“街区建设”、“环境保护”,以及“灾害救援”、“国际合作”等公益活

① 经济同友会[1997],第三章:“结构改革的推进方式”。

② 同上,第三章。

③ 同上,第三章。

④ 教育课程审议会[1997],1-1-(3),“道德教育”条款。

动的“非营利组织 NPO”认定为“特定非营利组织法人”；在禁止将组织获得的利益进行分配的同时，规定其适用于税收优惠条件。根据“首相府 NPO 网站”的记载，截至 2010 年 6 月底，获得 NPO 法人认证的机构数量已经达到 40313 个，按活动领域统计，“致力于促进保健、医疗或者福利”的 NPO 法人占整体的 58%。

在实现“市民社会”的名义下，经济同友会提出“自我责任意识上的自由竞争社会的健全发展”的第二年，国家制定了提倡促进“以志愿者活动为主的、由市民实施的、自愿的社会贡献活动”的 NPO 法。这绝非一个偶发事件。这说明即使在日本，跟美英一样，因新自由主义政策造成的社会福利倒退，需要市民的“志愿者活动”和“自发结社”来予以补充。

日本式新自由主义的开展

日本新自由主义的起始，可以追溯至英国撒切尔政府上台的 1979 年。同年 8 月，经济企划厅发表的“新经济社会 7 年计划”中有如下内容：“我国经济社会已经赶超欧美先进国家。作为今后方向，不是一味追求发达国家的典范，而是选择并开拓出以新的国家社会为背景，以个人自助努力和家庭、邻里、社区的联合为基础，高效政府重点保障合理公共福利这样一条在自由经济社会下把创造性的活力作为原始动力的、我国的独立道路。我们必须为实现这个‘日本型’福利社会而努力。”^①

其实，“高效的政府重点保障合理公共福利”无异于公开宣布福利减少，必须用“自助努力和家庭、邻里、社区的联合”来填补。借用斋藤纯一^②的话，就是“将原本由公共部门应对的需求定义为应通过家庭或亲属的互助来补充或通过自己的努力到市场上去购买的东西，从而将需求再次赶出公共领域的‘去政治化战略’”。这个战略是在“‘家族化’、‘经济化’上，加上‘市民社会化’的新战略”^③的形式上发展而来的。

① 山路[2003]，三三一—三四页。

② 斋藤纯一(1958—)，日本政治理论、政治思想史学者，早稻田大学教授。主要著作：《公共性》、《自由》。

③ 斋藤[2000]，六三页。

另外,在1995年,当时的日经联(日本经营者团体联盟)发表了一篇题为“新时代的‘日本式经营’——应挑战的方向及具体措施”的报告。这个报告将劳动力雇用归纳为三种类型,提出了旨在推进劳动力流动和减少人工成本的雇用策略,即依据绩效工资管理,大幅减少“长期能力储备活用群体”(长期雇用的正式员工),另一方面,大幅增加“高级专业技术活用群体”(有期限的合同制员工等)和“灵活雇用群体”(计时工、临时工、派遣工、承包等非正规雇用)^①。

此后日本的雇佣关系,基本上实现了该报告期望达到的目标。在第三种“非正式雇用”的分类中,得到了迅速发展的,是劳务派遣的雇用类型。按照劳动基准法和职业稳定法,此前被法律禁止的劳务派遣,在中曾根政府期间的1985年获得法律认可。受日经联上述报告的影响,在1996年和1999年,劳动派遣法又分别进行了两次大幅修订。小泉执政期间的2003年,此前一直被禁止的面向制造业的派遣也获得认可,劳动供给基本全面自由化。企业得以向劳务派遣公司转嫁劳动力的“库存”,同时也转嫁了健康保险、养老保险、失业保险等缴纳负担,降低了人工费用。另一方面,由于劳务派遣公司并不承担“库存”,派遣劳工一旦没有工作,就成了“不能领取失业保险的失业者”^②。

进入21世纪后,日本推出以“自立支援”的名义让贫困者从事低收入工作的政策,替代对贫困者的生活保护。2000年,“无家可归者自立支援事业”启动,2002年制定了“支援无家可归者等相关特别措施法”。同年,以“开展对母子家庭等更为细致的福利服务

① 森冈[2010],二四一页。

② 这里所指的,是日本当下的“登记型”劳务派遣公司。这种公司并不负责工人的长时间雇佣,随雇佣随派遣。工人一旦从某一公司被退回,或马上派遣到其他公司,或终止关系,故无“库存”风险。流程如下:

1. 工人到劳务派遣公司进行登记。此时不存在雇佣关系。
2. 一旦确定工作单位,工人与派遣公司签订雇佣合同。
3. 工人赴工作单位就业。
4. 工资由派遣公司支給。工作单位解除就业关系后,也就等于雇佣合同的终结。
5. 在工作单位敲定之前,对没有工作的工人,派遣公司不承担任何责任。

——译注

和自立支持”为目的,地方自治政府推行“母子家庭等自立支援项目”。2005年,“生活保障工资接受者再就业支援项目”开始实施。这些都是着力于通过“就业”置换“收入保障”的措施。2006年,“残疾人自立支援法”出台,将救治残疾所需医疗费用自我负担比例由5%倍增至10%,与此同时,强化了就业支援,“让有劳动需求和能力的残疾人士能到企业去工作”。

根据社会政策学者山森亮^①的观点,与“英国和美国一开始就意图让有劳动能力的福利受助者回归劳动市场”不同,在日本生活保障补足率(对有受助资格者的实际支付率)比英美低20%，“能劳动的人几乎一开始就被排除在福利之外”。不仅如此,强行推进的所谓“自立支援”,只是对收入保障的缩小和条件的强化^②。

就这样,到了2005年左右,经济同友会提出的“建立在高度透明规则和自我责任意识上的自由竞争社会”的“市民社会”得以实现。由于政府和地方自治政府退出而无人受理的福利领域,成了NPO的领地。在现代日本,存在与美国和英国一样的“civil society”。显然,这不是以往讲座派和“市民社会论”者期待的社会,但也很难说与两者无涉。因为新自由主义是斯密式自由主义思想的继承者,只有贯彻市场经济的“商业社会”,才是“市民社会论”以“一价定律的市民社会”命名的社会的真实形态。

市民社会=市民团体的双重性

在NPO法制定的1998年,几部以“市民社会”题名的著作出版。其中一部是平田门下研究者的论文集《市民社会论的复兴》,编者八木纪一郎在该书的“序”中宣布,“时值新老世纪更替时期,人们再次认识市民社会”^③,并介绍了与以往不同的“新市民社会论”：“新市民社会论,以国家和企业的驾驭可能性和信任危机为背景,将市民社会定位为‘进行自由发言和联合行动的场所。……国家通过制度化的权力发挥作用,企业以盈利为目的在市场上行

① 山森亮(1970—),日本社会政策、福利国家理论学者,同志社大学教授。主要著作:《基础收入》。——译注

② 山森[2009],五四—五五页。

③ 八木[1998],i页。

动,其活动领域和人力资源由社会配置。然而,社会自身不仅产生参与企业活动的或政治的主体,还囊括着失业人员、家庭主妇、少儿、老人等人的生活。囊括仅凭制度化的政治领域和盈利性的市场活动无法覆盖的这些人,或也是社会富裕的源泉^①。倘若我们尊重包括 NGO(非政府组织)活动在内的植根于这种社会生活的联合活动,我们就能够监督掌握权力的政府行为和企业盈利追求的当否。这,就是我们的市民社会论的内容。”^②

于是,即便在 20 世纪末的日本,一方面出现了经济同友会新自由主义的“市民社会论”及 NPO 法,另一方面又出现了期待 NGO 等“市民团体”“监督市场”(坂本)和“监督掌握权力的政府的行为和企业盈利追求的当否”(八木)的“新市民社会论”。虽说两者立场相悖,从整体上来说,围绕日本“市民社会”的诸理论,终于与美国和欧洲的理论在时代和逻辑上接轨。

这样一来,在日本最需要的,是要清楚地认识到新自由主义强行复活的“市民社会=市民团体”的双重性。对这种状况中“与国家职能转换并行不悖的当前市民社会论的兴盛”表示不安的,是历史学家中野敏男^③。

中野提出的问题,在于“志愿者服务活动,与其说超越了国家系统,不如说对国家系统而言,它很可能是一种巧妙的、高效率低成本的动力形式”^④。就这一点,他批判“市民社会论”说,“一味地称颂志愿、自发性的市民社会论”,带有“极力隐藏的系统性动员”

^① “囊括仅凭制度化的政治领域和盈利性的市场活动所无法覆盖的这些人,或也是社会富裕的源泉”中的“社会富裕的源泉”为八木的用语,比较难解。植村邦彦认为应该理解为“国家职能(国家义务)”。保障失业者等的生活原本是福利国家的理念。换句话说就是,资本主义国家存在的理由之一,就是为了弥补资本主义的缺陷,保障国民的生活。虽然日本现在也存在失业保险、生活保障等社会保障制度,不过跟随美国式的经济学和新自由主义,包括日本在内的资本主义国家,其社会保障制度日益受到削减。于是,主张“市民社会”的人们也反对这种新自由主义的思潮。——译注

^② 八木[1998],Ⅲ页。

^③ 中野敏男(1950—),日本社会学家,东京外国语大学综合国际学研究院教授。——译注

^④ 中野[2001],二五九页。

的“意识形态含义”^①。

中野一边指责“现今意图重新评价志愿者活动和市民社会之可能性的动向,伴随所谓‘国民国家’批判的理论潮流登场”,一边批判“市民社会的普遍指向与国民国家的民族主义根本对立”的观点^②。在他看来,类似于“自立、自主(自愿性)活动的个人”(坂本)的“自我同一性的主体观念”^③,构成了“‘志愿动员型市民社会论’的理论基础,无疑给迈向‘后福利国家’的、重整国家职能的时代,提供了一个便利的意识形态”^④。换句话说,就是当前“新市民社会论”给予新自由主义国家事实上的“主动认同”,成为支持这种国家的理论补充。

这里且不论中野“主体”批判是否妥当,重要的是,在日本,“市民社会=市民团体”的双重性成为论战的焦点。那之后也出现过几种“新市民社会论”,譬如论述 NPO 和 NGO 活动意义的“NPO 和市民社会”论^⑤,以及颂扬阪神淡路大地震中志愿者活动的“市民社会论”^⑥等。下面且引用序章里介绍过的汤浅诚《反贫困》中的一段话,作为与“市民社会=市民团体”双重性相关的、来自现场的发言:

“互助的努力越切实地被社会所需要,就越显著地发挥对政府的补充作用。对互助(共助)的彰显(‘高尚的相助’)常易被人‘运用’来作为公共责任(公助)缺失的搪塞。但是,我们的努力绝不能将公共责任的缺失合法化。我们常常质问:‘连我们都可以做到的事,为什么政府部门却不去做?’”^⑦

① 中野[2001],二六〇页。

② 同上,二六二—二六三页。

③ 意指“自立而自发的个人,虽然其思维和行动受到社会的巨大影响,但是仍然认为‘我是按照我自己的想法在行动’”。这里的“主体”等于“自我”。——译注

④ 中野[2001],二八九页。

⑤ 佐藤[2002]。

⑥ 山口[2004]。

⑦ 汤浅[2008],一六七页。

终章 “市民社会”曾为何意？

再来确认一遍本书中已经明确的内容。如第一章所述，被看做日语“市民社会”词源的英语单词“civil society”，原本是亚里士多德《政治学》中“国家共同体”一语的翻译，于16世纪开始使用，该语义一直沿用至18世纪。如今，这一语义已成死语。这个含义的说法译成“国家团体”或“国家社会”，或许会更贴近原词的语感。不过霍布斯、洛克著作的翻译中，至今依然多对应成“市民社会”。这，也是他们的思想导致误会的原因之一。

第二章中，我们看到了带有此含义的“civil society”派生出了一个新的表述：“civilized society”，及其逐渐占据优势的过程。“自然状态”对“国家社会”这一17世纪社会契约论的图式，在18世纪形成“未开化、野蛮民族”对“形成国家的各民族”的世界认识，然后沿着“进步”的时间轴发展，人类社会经过一定的历史进程，第一次形成“civilized”的认识。

在“形成国家”的社会上添加基于分工的商品交换经济认识的，是斯密的“文明化的商业社会”。将斯密这一概念重新定义为与“国家”有所区别的“市民社会(bürgerliche Gesellschaft)”的，是黑格尔。正如第三章所见，这句德语本身，是“Civitas”的译词，后来还用作“civil society”的译词。但大幅度改变其含义，用来表示非“国家”经济社会的，是黑格尔。

第四章确认的是，直接承袭黑格尔用词含义的马克思，在进行“市民社会解剖”过程中，确立了“资本主义生产方式”这一概念，并最终将“市民社会”用语替换成“资本主义社会”。如第五章所见，

作为日语首次使用的“市民社会”，译自马克思的“bürgerliche Gesellschaft”，20世纪30年代，它作为近代经济社会或“资本主义社会”的同义语得到相应普及。不过，此含义的用法已经消亡，因为用“资本主义”一语更为妥当。

因此，无论被日语翻译成“市民社会”的第一含义“国家社会”，抑或第二含义“资本主义经济社会”，都属于历史上的曾用法，现已能用更恰当的词语表述。留下的问题是，从《广辞苑》第2版（1969年）到现在，因误会而被解释得跟原语“civil society”毫无干系的“市民社会”，到底具有什么含义和内容？第五章到第七章考察了这个日本独特的“市民社会论”的成立和消失。其历史含义有必要在这里重新推敲。

日本式接纳“市民社会”用语的问题

最早从思想史领域指出日本对“市民社会”一语理解上存在问题的，是休谟研究者坂本达哉^①。他在1995年的著作《休谟的文明社会》“后记”中这样写道：“从亚里士多德到普芬道夫、洛克的欧洲思想史中，‘市民社会’的概念意味着以古代国家共同体为原型的自由、平等的市民所构成的政治共同体。然而，从二战前以来的日本思想史研究，甚至整个社会学领域，在黑格尔、马克思的强烈影响下，这种传统的‘市民社会’概念，首先被重新解释为以经济为基础的社会结构，而并非政治社会；其次，它作为一面是完美的商品经济社会，一面又是从身份、阶级的贫富差异中解放出来的自由、平等的个人之间的社会关系固定下来，其理想化的程度超越了黑格尔或马克思。这种特殊的日本式市民社会概念，在日本的社会科学史研究中也许有其意义，但研究18世纪英国及法国思想和社会科学的人，则恐无必要非使用这种概念不可。”^②

坂本的这段话，可能并未正确理解马克思与黑格尔之间概念的差异，甚至这些差异与“市民社会论”所构建的“市民社会”概念

^① 坂本达哉(1955—)，日本社会思想史学者，庆应义塾大学教授。主要研究英国思想史，主要著作：《休谟文明社会——勤劳、知识、自由》、《休谟——希望的怀疑主义》。——译注

^② 坂本[1995]，三七二页。

之间的差异。即便如此,他对“日本独特的市民社会概念”的批评正中鹄的。可以认为,他的批评对象,应该是高岛善哉及内田义彦的斯密研究,以及受他们影响的18世纪社会思想史和经济学的研究。

仿佛回应坂本研究,将日本“市民社会”概念中存在的问题归总论述的,是斯密研究学者水田洋。水田洋是高岛善哉的入门弟子,他在1997年的著作《亚当·斯密》中,对“日语的市民社会”说明如下:“该日语为斯密时代所用‘civil society’日译的惯用。原意与译文语意间存在相当的龃龉,说误译也无可无不可。之所以这么说,是因为弗格森《市民社会史论》(1767年)中所表达的原语含义基本上是‘人类有史以来拥有私有财产和政治权力的社会’,但译语却是斯密用‘文明社会’或‘商业社会’来表述的、资本主义矛盾(经济危机和阶级对立)尚未表面化的近代社会。……总而言之,日语的‘市民社会’,是将西欧近代社会理想化的虚构,是批判日本社会非近代性的立足点。因此不得不说,其含义无论跟原语‘civil society’,还是跟‘文明社会’或‘商业社会’,相差不止一星半点。”^①

水田接下来指出,“被称为战后‘市民社会’派的人,或多或少都受到了日本资本主义论战中讲座派师承关系的影响”。关于“市民社会论”的形成,他阐述道:“此中或许人们想到了共产国际日本纲领(《三十二条纲领》)中的规定:‘只有通过布尔乔亚民主主义革命道路’才能实现无产阶级专政。他们认为这句话中的‘布尔乔亚民主主义’,与‘市民社会’对应。”^②正如第五章所示,平野义太郎在《日本资本主义社会的结构》中使用的“市民社会”,就是这个层面的含义。

水田在2003年英语论文“日本的亚当·斯密”中说,将日本的“市民社会”概念英译为“civil society”会引起误会,故最好译为“市民化(文明化)的社会,或市民们的社会(Civilized, or Citizens' Society)”。他还就“市民社会”概念作出如下解释:“无论如何,那些对

① 水田[1997],九六页。

② 同上,九七页。

西洋思想特别是启蒙思想感兴趣的多数日本知识分子,将市民社会(civil society)理解为马克思或者黑格尔的市民社会(the bürgerliche Gesellschaft of Marx or Hegel),甚至更进一步理解成了他们不曾见过的近代社会。”^①

这一点,坂本和水田指出的问题相同,即“civil society”和日本的“市民社会”概念迥异,后者将黑格尔和马克思“市民社会”概念“理想化”。不过,这种理解并不正确。如第五章所见,这个“市民社会论”,由讲座派的现状批判和斯密研究结合而成。高岛依据马克思《经济学批判》的叙述,在弗格森和斯密的理论中求证“市民社会”概念的“18世纪英国人的先例”,把这个词语的前身锁定为“civil society”,将此“先例”追溯到霍布斯和洛克去求证。不光高岛,包括在第六章中探讨的内田和平田,在谈到“日本不存在市民社会”时所使用的“市民社会论”,其相同之处,都是将马克思等同于斯密,强调斯密“文明化的商业社会”的反封建内容,将其理想化。

坂本从各个角度否定“特殊的日本市民社会概念”,主张不要将“市民社会”一语用于18世纪“文明社会”思想研究。与此相对,水田看起来似乎在以“公平观察者”的身份来说明用“市民社会”之名求证理想化的“文明社会”的历史背景。不过,水田对“市民社会论”的态度存在相当微妙的起伏。“日语‘市民社会’,是将西欧近代社会理想化的虚构”这个说法,像是对“市民社会论”的冷静批判。事实上,水田与“市民社会论”保持着一定的距离^②,并非以“市民社会论”学者身份为人所知。当然,他也曾向国外的听众发表过如下言论。

1973年,斯密的故乡举办“科迪市主办纪念亚当·斯密诞辰250周年论坛”,作为论坛发言,水田在“身为社会思想家的亚当·斯密”中说:“斯密在200年前,就为我们勾画出了一个近乎于完美的、自由、独立、平等的经济人民主义社会。反身观之,尽管日本做出了百年努力,却因为目光短浅狭隘的民族主义和经济动物主

① Mizuta[2003]p.202。水田[2009],三六六页。

② 水田[2009],六〇页。

义,功亏一篑。”^①无论从他的斯密印象还是从他的日本现状认识来看,都无法将他与“市民社会论”者区分开来。

在30多年后的2006年发表的英语论文“日本市民社会概念与马克思的bürgerliche Gesellschaft”中,水田依然做出如下阐述:“为什么我们要强调从斯密那里传承的市民社会的基本条件?这或令西方读者百思不得其解。他们或许会说:‘目前你们最急迫的问题不是个人的自由独立,而是用爱与联合去对应对分离和孤立。’的确,一方面我们面临这些问题,但另一方面,我们至今还生活在封建垃圾(feudal remnant)中。第二次世界大战战败,将天皇从神拉回凡人,但他依旧作为日本这个家族的族长备受尊敬。因为天皇处于家族的顶端,所以家族原理支配着全体国民的生活。譬如,绝大多数人婚姻由父母决定,国会议员的地位,大多也靠族系维持。”^②

收录这篇文章的论文集在英国出版,故推测水田撰写上述内容时脑子里想的是英国读者应无大错。不过这样一来,问题就出现了:英国不仅女王高高在上,民众的最大关注是皇室动向,而且存续着贵族世袭身份。尽管布莱尔政府通过贵族院改革削减了世袭贵族的议席,但至今还保留着“国会议员的地位,大多也靠族系维持”的贵族院。在这种王国里,人们难道“至今还生活在封建垃圾中”?

水田的确没说过“日本不存在市民社会”,也清楚“日语‘市民社会’,是将西欧近代社会理想化的虚构”,因此,他并非严格意义上的“市民社会论”学者。但他确实把讲座派的日本现状认识与“市民社会论”糅合,面对国外读者,时不时作为“市民社会论”的代理人发言。他指出日本至今“封建垃圾”尚存,批判以天皇为顶端的“家族原理”,由此可见,他也是直接受到讲座派影响的那代人之一。

① 参照水田[1995]。

② Mizuta[2006], pp.119—120.水田[2009],四一—四页。

新政治通道的构筑

坂本、水田对“日本独特的市民社会概念”的批判性总结，是在20世纪90年代中期以后，那时新的“市民社会=市民团体”论登场并引起巨大反响。因此，坂本、水田的总结可以说是为“市民社会论”写了一篇悼词。不过，正如第八章第四节分析的，在当今日本，“市民社会”的说法仍然多义。20世纪90年代后期以来，日本也同美英一样，在论及与新自由主义的关系时，“市民社会=市民团体”的双重性成了主要争论焦点。“市民社会”用法混乱，也是不争的事实。

在第八章第二节里，普特南根据“选民集会、报刊读者群、合唱团以及足球俱乐部会员人数”来判断“市民社会”的成熟度，将其视为发展中国家以及东欧体制转换中的各国“现代化”的前提条件。最近，与此相同，把东南亚各国“市民社会”的成熟和民主化结合起来考虑的言论，也同样在日本出现^①。其中，《东亚市民社会展望》编者田坂敏雄^②根据哈贝马斯和科恩的“市民社会”概念，将NPO和“植根于地缘关系中的居民自治组织”，定义为“市民社会组织”^③。不过，“市民社会”这一说法还存有诸多歧义，用它来取代NPO及居民自治组织等定义明确的表述到底有多少必要，尚待考察。

现代“市民社会=市民团体”论，大多把希望寄托在与国家领域=政府机构和经济领域=企业(资本主义营利组织)相区别的非政府组织NGO，非营利组织NPO构成的“市民团体”，以及他们的网络上。当然，这有相应的社会依据。第一是国民的政治直觉。他们看清了政府无法有效地管制企业的营利追求，在社会福利倒退的过程中，政府完全靠不住。第二是他们认识到在跟资本主义做斗争时工人阶级社会地位的弱势，也就是说认识到“革命”的无望。

再进一步分析第一个问题。处于国家机构(政府、议会、法院)外部的“国民”不能有效地发挥政治影响力，这对民主主义而言，是

① 西川[2007]。

② 田坂敏雄(1948—)，日本都市政策研究学者，大阪市立大学教授。主要著作：《泰国农民层分解研究》、《热带林破坏和贫困化的经济学》。——译注

③ 田坂[2009]，一〇——一页。

一个既古老又新鲜的问题。即使到现在,发展中国家和体制转型国家建立多党制的议会制度,仍被视为实现“政治自由”的标志。然而在代议制之下,除了选举以外,反映“民意”的政治制度并不存在。卢梭在《社会契约论》中早已说过:“英国人民自以为是自由的,这简直大错特错。他们只在选举国会议员期间是自由的。议员一旦选出,他们就是奴隶,就等于零了。”^①

黑格尔在1831年的《论英国选举法改正法案》一文中也同样指出:“在公共事务中,参与国家、政治最高利益的国民权利以选举权为基础。作为国家权力实体的议会,也是由选举权的行使而组成的。不仅如此,选举权力及其行使,借用法国人的说法,等于国民主权的行使,而且是唯一的行使。……这种情况与对选举权及选举权行使的麻木不仁形成鲜明对照。……注定让人麻木不仁的一个显而易见的原因是,人们觉得一次选举里互相竞争的数千张选票中,某一张选票委实无足轻重。”^②

接下来黑格尔说:“如是,选举权自身所具有的影响力无足轻重,其影响力也只限于将人‘选出’,并且,如果这个影响力与事务(=立法内容)无关的话,事务显然可以说被摒除在外了。把这些事实结合起来考虑,就会更觉得这所谓的影响力不足为道。”^③以日本众议院议员选举为例,“我的一票”只与众议院规定议员数480人中的一人胜选有关。而且,以“我”居住的大阪九区为例,“我”的决定权不过是拥有投票权的43万人中的一票而已。黑格尔的意思就是,如果感到“我的一票”对国家政治的影响力小到无足挂齿的地步,那么,我的“麻木不仁”,也就是理所当然的了。

在第三章第四节中,卢梭和黑格尔批评了“市民社会的悲惨景象”,主张通过实现“国民国家”或“伦理国家”来解决问题。两人不约而同地讨伐代议制政治制度存在的缺陷,这一点具有启发意义。与代议政治制度相对,现在还存在着另一种政治制度(以瑞士为例)。这种制度可由国民投票(referendum)或居民投票来对议会决议的法案表明信任,亦可通过国民提议权(initiative)提议修改宪

① 卢梭[1964b],p.429.1,三三页。

② 黑格尔[1970b],S.112.二一四页。

③ 同上,S.113.二一六页。

法。当然,我们不能满足于此,有必要找到决定政策和制定法律时能够反映“民意”的制度化通道。

借用墨菲的话:“如果存在传递异议申诉的声音并具竞争性和合法性的政治通道,就不容易出现敌对性质的对立。非此,异议申诉就会采取带有暴力倾向的形式。”^①石田雄^②提出使用“公共领域”概念替代“市民社会”^③,至今为止,以“市民社会”名义探寻的“公共领域”的核心,恐怕就存在于这种“政治通道”的具体构建当中吧。

为了实现一个更美好的社会

下面来看第二个问题。第八章分析了现代“市民社会=市民团体”论,其大多数表达了对革命和激进式改革的放弃。理由有二:一是东欧“社会主义”体制的失败导致对马克思主义和社会主义的排斥;二是明知资本主义存在“剥削”,却无法变革其体制本身而感到的无奈。

如第七章第四节所示,在20世纪60年代到70年代的日本,“企业共同体”和“公司主义”的言论确立了主导地位。但实际上,这个时代的“学历社会”,确立的是“高中毕业=劳动者阶级(蓝领)、大学毕业=新中层阶级(白领)的对应关系”,甚至形成了就职企业的规模和毕业大学的对应关系。劳动者不仅被“企业共同体”分割成内部人和外部人,就是在“共同体”内部劳动市场中,也不得不面临劳动者之间的升职竞争,这种竞争又作为提高“公司职员”忠诚度的机制一直在发挥作用。现在,无法成为“公司职员”的非正规雇佣工人占了全体工人的三分之一。资本主义企业制度,正以各种各样的形式,不断阻碍工人的阶级团结。

澳大利亚的人类学家加桑·赫治^④指出,资本主义社会,是通

① 墨菲[2005],p.21.三八—三九页。

② 石田雄(1923—),日本政治学家,东京大学名誉教授。——译注

③ 石田[2005],一七九页。

④ Ghassan Hage(1957—),澳大利亚人类学和社会哲学家,墨尔本大学教授。——译注

过“国民自我同一性^①机制”和“维持向社会上层流动可能性之经验的能力”，来“产生并赋予希望”的体系。“事实上，资本主义整体上存在阶级地位的代际再生产，但它总大量传播着‘实现出人头地’愿望的人们故事——努力工作或接受教育或意外中彩——足以让人对向社会上层移动的可能性深信不疑。”“在巨大的社会不平等中赋予希望的能力，是国民国家保持资本主义吸引力的秘诀。”^②也就是说，所有的资本主义社会都存在着个人成功的“梦想和希望”之“美国梦”。这样，体制通过“统治阶级政治和文化的主流传播机器”获得“被统治者的主动认可”而得以维持。

不过，即便从根本上改变资本主义体制十分困难，也需要并有可能限制及监督企业过度的营利活动。能够做到这一点的不是“市民团体”，而是国家。不能用“市民团体”来取代国家。经济同盟会和经济团体联合会等经营者团体强调“市场经济”和“民族主义”，要求“放松管制”，既是因为管制企业活动的法律实际存在，也是因为“放松管制”本身如不通过法律的制定和修改，譬如工人派遣法和各种自立支援法的制定、劳动基准法的修改等形式，就不可能得到实施。总而言之，企业抑或市场，都是在法律和政治的条件下受制度约束的存在。

能促使企业转换行动方向的，不是对企业的直接压力，而是政府的政策转向。现在我们该做且能做到的，是通过政治公共领域影响国家的政策制定，迫使政府强化对企业营利活动的限制。这，就像哈维嘲讽的那样，或许能“挽救资本主义”^③。只是，“我们能寻求庇护的乌托邦式的无产阶级世界，已经不复存在”^④。

日本“市民社会论”所描述的“市民社会”，就是乌托邦之一。马克思所描绘的“联合生产方式”的“联合体社会”，也在幻想里止步不前。不过，马克思设想的实现乌托邦过程的第一步，在资本主

① “自我同一性”又说“自己同一性”或“归属意识”。前者是个人内部的统一性问题，后者是与集团关系的问题。两者在使用方法上有所不同。然而，“自己是什么样的一个人？”这一问题与“自己属于哪种集团？”这一认识有着密切的联系。

② 赫治[2003]，pp.13—14，三二页。

③ 哈维[2005]，p.153，二一六页。

④ 同上，p.202，二七九页。

义社会中并非绝无可能。譬如《资本论》第三部手稿末尾的以下内容：“在有着‘为生存必须劳动的必然性’的这个国家的彼岸，在自我目的被认可的人的能力的发展中，真正的自由国家就会诞生。当然，这个自由国家只有把必然王国作为基础，才能开花结果。工作日的缩短就是根本条件。”^①

缩短劳动时间，让每个人都可以获取更多的“自由时间”；能比过去提前下班，能放心享受更多的带薪休假；能和家人、近邻们共享亲密时光，并进一步参与政治公共领域，参与 NGO 和 NPO 的活动，这些，也应该是“基础”之一。

目前迫切需要的，是对政府提出要求，促使他们做好以劳动派遣法为代表的新自由主义政策的转换，同时谋求社会国家^②重构，改善非正规工人的劳动条件、限制任意解雇、提高生活保障对象补助率，重建社会保障安全网络，主张并要求构筑反映“民意”的政治途径，并且着眼未来，在企业内部劳资交涉的场合或政治公共领域中，坚决主张并谋求劳动时间的短缩。

这当然不是一个人能做到的。需要在职场、在社区，或通过媒体，与许多人相互协作。或许会有人把这种协作社会称为“市民社会”，但它并非是有别于政治和经济的领域，也并非是能取代政府和企业组织责任领域的替代方案。小觑不可，高估亦难。其实，用何种修辞来表述并不重要。重要的是：它是我们作为社会一员生活下去时必不可少的一个组成部分。

① 马克思[1863—1865=1992]，S.838，一〇五一页。

汉译本为：“在这个必然王国的彼岸，作为目的本身的人类能力的发展，真正的自由王国，就开始了。但是，这个自由王国只有建立在必然王国的基础上，才能繁荣起来。工作日的缩短是根本条件。”——译注

② 日语“社会国家”的大致含义是，根据基本法，国家在保障各种自由权利的同时，负有保障国民基本生活的义务，个人也对自己的社会保障担负一部分责任。——译注

后 记

写完这本书，有一种总算把早已逾期的作业提交出去的心情，可谓五味杂陈：一边后悔，觉得应该早点儿交稿，一边如释重负，觉得总算交差了。

真是一个旷日持久的工程啊！

我考入名古屋大学经济学部，是在1970年。学生协会书籍市场上，摆放着前年出版的平田清明著书：《市民社会与社会主义》。一读之后，我决定，进入专业课程时，一定参加平田研讨组。回想起来，吸引我的，是这本书散发的独辟蹊径的魅力。它向我揭示出新的理解马克思的可能性。就这样，平田老师成了我本科时代的恩师。

大学毕业以后，由于我过去就立志研究早期马克思，于是研究生阶段考入一桥大学社会学研究专业，师从良知力老师学习社会思想史，同时也参加高岛善哉门下的古贺英三郎老师的研讨会。在硕士课程即将结束的时候，通过良知研讨组前辈寿福真美的介绍，被允许参加“周日会”。这是一个私人性质的研究会，由退休后的高岛善哉老师在自己家里召集研究生开办。我们称之为“高岛研讨会”。当时研究生约莫5到6人，研究会每月末的周日下午召开，轮流阅读斯密、黑格尔、马克思等古典著作。我参加学习的时间前后大约4年。记得拿到熊本大学的赴任通知离开东京之前，我去参加研讨会，因长年备受关照，作为答谢，我带上了多摩土酒“泽乃井”。

在这个过程中，虽然我受到“市民社会派”恩师们的极大影响，

但仍然感到对这个问题心存疑虑，难以言表。心存疑虑的原因考虑起来可能有以下几个：我出生在四面环山的奥三河农村，因为是长子，前些年居然还继承了几块薄地，打那以后，我一直支付着农田灌溉分担费，却从未享受过一滴水泽。大约5年前，作为交通工具，通往老家的唯一一条公交专线因亏损被撤销。在我这类农村里土生土长的人的耳朵里，“市民社会论”听起来就是城里人的说辞，他们对经历了农地改革和高度增长的农村实情一无所知。

随后，跟大家一样，我也受到1970年前后流行思想之一吉本隆明思想的影响，常读竹内好和武田泰淳的书。在研读了吉本对丸山真男的批判和“大众原貌”^①论以及竹内对“西欧派”的批判后，我觉得“市民社会论”曲高和寡，过于欧化。在良知先生指导下，我学会批判性地阅读黑格尔和马克思的西欧中心主义，这种感觉愈发强烈。亦是从良知研讨会的教材上，我第一次读到埃及出身社会学家安诺尔·阿卜杜勒—马利克^②《社会辩证法》^③，他先于爱德华·扎伊多批判东方主义。良知先生本人也在《从对岸而来的世界史》^④中言及东欧“社会主义的矛盾”。谈到“新社会主义的第二次革命”可能性时，他写道：“但是，在此之前，必须放弃市民社会就是西欧式市民社会的说法。”^⑤不过，我在研究生时代还未能理解这句话的含义。

此后，我在《支撑‘近代’的思想——市民社会、世界史、民族主义》^⑥中论述了“市民社会”，将它作为把资本主义世界体系正当化的西欧中心主义意识形态，即“市民社会=文明社会=国民国家”

① “大众原貌”日语原文为「大众の原像」，为评论家吉本隆明1960年根据「大众の本当の姿」（大众本来的姿态）创造出来的一个词汇。吉本隆明批判了丸山真男等精英知识分子，认为他们并不了解大众本来的面貌。认为“市民社会”论中设想的“市民”不是“大众”。“大众原貌”论的主旨是：大众没有学历没有财产，他们只按照自己的利益本能地行动。如果不了解大众的思维方式 and 他们的愿望，社会变革不会获得成功。——译注

② Anouar Abdel-Malek (1924年10月23日—2012年6月15日)埃及科普特人，社会学家，马克思主义研究者。——译注

③ 1972。

④ 未来社，1978。

⑤ 筑摩学艺文库版[1993]，三〇八页。

⑥ Nakanishiya(中西屋)[2001]。

这种三位一体中的一种。这本书中我分析了“按照个人主义方法论,由社会契约论和经济学所确立的‘市民社会’思想”^①,想象/创造出“由自由、对等的单个人构成的社会”这样一种观念。不过那时候,我还没有对“市民社会”这一用语本身的历史,即概念的来历,进行穷根究底的考证。

后来我又在《亚洲是‘亚洲式的’?》^②中,通过追溯欧洲范围内“亚洲式的”这个形容词用法历史,尝试探讨从内部接受西欧中心主义的近代日本“西欧派”的思想史意义。此书论及从福泽谕吉“文明开化”论到羽仁五郎“亚洲式生产方式”论。对讲座派马克思主义而言,“亚洲式”社会与西欧“市民社会”对蹠,因此,本书相当于前一著作的补充完善。

承蒙平凡社编辑部西田裕一先生、平凡社文库编辑部主编保科孝夫先生、平凡社新书编辑主任松井纯先生、新书编辑部的昼间贤先生的多方关照,本书得以出版。在此谨表诚挚谢意。2008年的秋天,松井先生建议我“不妨写本新书”。当时没有任何思路,也没料到出来会是这么一本书,不由得暗自惊讶。此外,按照关西大学研修员章程,本书亦是2010年度前期研究员研究成果之一。从授课和会议重任中解脱出来,专志笔耕,实乃幸事。

2010年8月26日

植村邦彦

① 同书,九页。

② Nakanishiya(中西屋)出版,2006年。

参考文献

(维持原文和原名,部分翻译)

Abegglen, James C. 1958. *The Japanese Factory: Aspects of its Social Organization*, Glencoe: Free Press. 占部都美监(译)『日本の経営』ダイヤモンド社、1958年。

Althusser, Louis. 1995. *Sur la reproduction*, Paris: Presses Universitaires de France. 西川长夫(等译)『再生产について——イデオロギーと国家のイデオロギー諸装置』平凡社、2005年。

Aquinas, Thomas. 1858. *Scriptum super Sententiis*, in: *Opera omnia*, t. 7/2: *Commentum in quartum librum Sententiarum magistri Petri Lombardi*, Parmae: Petri Fiacadori.

——1888. *Summa theologiae*, in: *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita*, t. 4-5: *Pars prima Summae theologiae*, Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide.

——1971. *Sententia libri Politicorum*, in: *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 48 A: *Sententia libri Politicorum*, Romae: Sanctae Sabinae.

(以上三个文献,可以在西班牙那瓦拉大学托马斯-阿奎那研究项目 Corpus Thomisticumd 的主页上浏览: <http://www.corpus-thomisticum.org/iopera.html>)

Aristoteles. 1831. *Αριστοτέλης Πολιτικά*, in: *Aristoteles Graece*, ex recensione Immanuelis Bekkeri, edidit Academia Regia Borussica, Volumen Alterum, Berolini. 牛田德子(译)『政治学』京

都大学学术出版会、2001年。

——1562=1962. *Aristotelis Politicorum libri Octo*, Leonardo Aretino interprete, in: *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, Tertium Volumen; libri moralem totam philosophiam complectentes, Venetiis Apud Junctas, 1562. Nachdruck, Frankfurt am Main: Minerva. (这本书是双联页,页数只付在页左侧,右侧不付页数。因此,如果左侧页数字后面是“a”,右侧页的页数就表明为左侧数字后加“b”。)

——1568. *Les Politiques d'Aristote, esuelles est monstree la science de gouverner le genre humain en toutes espece d'estats publics*, traduits de Grec en François par Loys le Roy, dit Regius. Paris; Michel de Vascosan.

——1598. *Aristoteles Politiques, or Discourses of Government. Translated out of Greeke into French, with expositions taken out of the best authors, specially out of Aristotle himselve, and out of Plato, conferred together where occasion of matter treated of by them both doth offer itselife. Concerning the beginning, proceeding, and excellencie of ciuile government*, by Loys Le Roy, called Regius, translated out of French into English. London: Adam Islip.

——1799. *Die Politik des Aristoteles*, uebersetzt von Christian Garve, herausgegeben und mit Anmerkungen und Abhandlungen begleitet von Georg Gustav Fülleborn. Breslau: Wilhelm Gottlieb Korn.

Barshay, Andrew E. 2004. *The Social Sciences in Modern Japan: The Marxian and Modernist Traditions*, Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press. 山田锐夫(译)『近代日本の社会科学——丸山真男と宇野弘蔵の射程』JNTT出版、2007年。

Cohen, Jean L. and Andrew Arato. 1992. *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press.

Colas, Dominique. 1997. *Civil Society and Fanaticism: Con-*

joined Histories, translated by Amy Jacobs, Stanford University Press.[Colas, *Le Glaive et le Fléau: Généalogie du fanatisme et de la société civile*, Paris: Grasset, 1992 (的英文版, 原书“société civile”是法语表达的思想系统学, 相对原书, 英文版“civil society”又包含了市民社会的形成史, 形式上做了大幅度的改订。此处使用了英文版。)]

Contarini, Gasparo. 1543. *De Magistratibus et Republica Venetorum*, Paris.

—1599. *The Commonwealth and Government of Venice*, written by the Cardinal Gasper Contareno and translated out of Italian into English by Lewes Lewkenor, London, imprinted by John Windet for Edmund Mattes.

Dörrien, August. 1798. Vorbericht zu der zweiten Ausgabe der Uebersetzung, in: Adam Smith, *Untersuchung über die Natur und die Ursachen des Nationalreichthums*, aus dem Englischen der vierten Ausgabe neu übersetzt. Zweite unveränderte Ausgabe, Bd.1. Breslau: Wilhelm Gottlieb Korn.

Ehrenberg, John. 1999. *Civil Society: The Critical History of an Idea*, New York University Press. 吉田傑俊(监译)「市民社会论——歴史的・批判的の考察」青木书店、2001年。

Ferguson, Adam. 1756. *Reflections Previous to the Establishment of a Militia*, London: R. and J. Dodsley.

—1767=1966. *An Essay on the History of Civil Society*, edited by Duncan Forbes, Edinburgh University Press.

—1768. *Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft*, übersetzt von Christian Friedrich Jünger, Leipzig: Junius.

—1769. *Institutes of Moral Philosophy: For the use of Students in the College of Edinburgh*, Edinburgh: A. Kincaid & J. Bell.

—1772. *Grundsätze der Moralphilosophie*, übersetzt und mit einigen Anmerkungen versehen von Christian Garve. Leipzig:

Dyckische Buchhandlung.

—1783. *Essai sur l'histoire de la société civile*, traduit de l'anglais par M. Bergier, 2 tomes, Paris: Veuve Desaint.

Giddens, Anthony. 1998. *The Third Way: The Renewal of Social Democracy*, Cambridge: Polity Press. 佐和隆光(译)『第三の道——効率と公正の新たな同盟』日本経済新聞社、1999年。

—2000. *The Third Way and its Critics*, Cambridge: Polity Press. 今枝法之・千川剛史(译)『第三の道とその批判』晃洋书房、2003年。

Gramsci, Antonio. 1975. *Quaderni del carcere*, a cura di Valentino Gerratana, 4 vols, Torino: Giulio Einaudi editore. (在引用校订版《狱中笔记》时,卷数、笔记序号、章节号、页数分别如下表示: vol.1, Q1, §1, p.1.)

—1996. *Lettere dal carcere*, a cura di Antonio A. Santucci, vol.2 (1931—1937), Palermo: Sellerio editore.

Habermas, Jürgen. 1962. *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Neuwied: Luchterhand. 细谷贞雄(译)『公共性の構造転換』未来社、1973年。

—1990. *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, mit einem Vorwort zur Neuauflage 1990, Frankfurt am Main: Suhrkamp. 山田正行(译)『1990年新版への序言』、『公共性の構造転換第2版』未来社、1994年。

—1992. *Faktizität und Geltung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp. 河上伦逸・耳野健二(译)『事実性と妥当性——法と民主的法治国家の討議理論にかんする研究』未来社、2002—2003年。

Hage, Ghassan. 2003. *Against Paranoid Nationalism: Searching for hope in a shrinking society*, Sydney: Pluto Press. 塩原良和(译)『希望の分配メカニズム——パラノイア・ナショナリズム批判』御茶の水书房、2008年。

Harris, José. 2005. *From Richard Hooker to Harold Laski: Changing Perceptions of Civil Society in British Political Thought*,

Late Sixteenth to Early Twentieth Centuries, in: José Harris (ed.), *Civil Society in British History: Ideas, Identities, Institutions*, Oxford University Press.

Harvey, David. 2005. *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford University Press. 渡辺治(监译)「新自由主义——その歴史的展开と现在」作品社、2007年。

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1787 = 1936. *Philosophie: Allgemeine Übersicht* (Sulzers kurzer Begriff der Gelehrsamkeit, 1759, § 186—239), in: *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, hrsg. von Johannes Hoffmeister, Stuttgart: Fr. Frommanns Verlag.

——1793/94 = 1971a. *Fragmente über Volksreligion und Christentum*, in: Hegel, *Werke in zwanzig Bänden* [Werke], Bd. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 久野昭・水野建雄(译)「民族宗教とキリスト教」、『ヘーゲル初期神学论集 I』以文社、1973年。

——1803/04 = 1932. *Jenenser Realphilosophie I: Die Vorlesungen von 1803/04*, aus dem Manuskript, hrsg. von Johannes Hoffmeister. Leipzig: Felix Meiner.

——1803/04 = 1986. *Jenaer Systementwürfe I: Das System der Speculativen Philosophie, Fragmente aus Vorlesungsmanuscripten zur Philosophie der Natur und des Geistes*, neu herausgegeben von Klaus Düsing und Heinz Kimmerle. Hamburg: Felix Meiner. 加藤尚武(监译)、座小田豊(等译)「イエーナ体系构想」法政大学出版社、1999年。

——1805—06 = 1987. *Jenaer Systementwürfe III: Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, neu herausgegeben von Rolf-Peter Horstmann. Hamburg: Felix Meiner. 尼寺义弘(译)「イエーナ精神哲学」晃洋书房、1994年。

——1817/18 = 1983a. *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft: Heidelberg 1817/18*, nachgeschrieben von P. Wannenmann, hrsg. von C. Becker, W. Bonsiepen, A. Gethmann-Siefert, F. Hogemann, W. Jaeschke, Ch. Jamme, H.-Ch. Lucas, K. R. Meist, H. Schneider, mit einer Einleitung von O. Pöggeler.

Hamburg; Felix Meiner. 高柳良治(监译)『自然法と国家学讲义——ハイデルベルク大学 1817・18年』法政大学出版局、2007年。

——1819/20=1983b. *Philosophie des Rechts; Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*, hrsg. von Dieter Henrich. Frankfurt am Main; Suhrkamp. 中村浩尔・牧野広义・形野清贵・田中幸世(译)『ヘーゲル法哲学讲义录 1819/20』法律文化社、2002年。

——1820=1970a. Grundlinien der Philosophie des Rechts, in: Hegel, *Werke*, Bd.7. 上妻精・佐藤康邦・山田忠彰(译)『法の哲学——自然法と国家学の要纲』(上下)、岩波书店、2000—2001年。

——1821/22=2005. *Die Philosophie des Rechts; Vorlesung von 1821/22*, hrsg. von Hansgeorg Hoppe. Frankfurt am Main; Suhrkamp.

——1824/25=1974. Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift K. G. v. Griesheims 1824/25, in: *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818—1831*, Edition und Kommentar von Karl-Heinz Ilting, Bd. 4, Stuttgart-Bad Cannstatt; Frommann-Holzboog, 1974. 长谷川宏(译)『法哲学讲义』作品社、2000年。

——1823—30=1971b. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, in: *Werke*, Bd.20. 长谷川宏(译)『ヘーゲル哲学史讲义』下卷、河出书房新社、1993年。

——1831=1970b. Über die englische Reformbill, in: *Werke*, Bd.11. 上妻精(译)『イギリス選挙法改正法案について』、『ヘーゲル政治论文集』下、岩波文库、1967年。

Held, David. 2005. Globalization: The Dangers and the Answers, in: David Held et al., *Debating Globalization*, Cambridge: Polity Press. 猪口孝(译)『论争グローバリゼーション——新自由主义対社会民主主义』岩波书店、2007年。

Hobbes, Thomas. 1640 = 1994. *The Elements of Law Natural and Politic, Human Nature and De Corpore Politico*, edited with an Introduction by J. C. A. Gaskin, Oxford University

Press.

——1642=1983. *De Cive*. The Latin Version, entitled in the first edition *Elementorum Philosophiae Sectio Tertia de Cive* and in later editions *Elementa Philosophica de Cive*, a critical edition by Howard Warrender, Oxford: Clarendon Press. 本田裕志(译)『市民论』京都大学学术出版会、2008年。

——1651=1996. *Leviathan*, edited by Richard Tuck, Cambridge University Press. 水田洋(译)『リヴァイアサン』(全4冊)岩波文库、1982—1992年。

Hoffmann, Stefan-Ludwig. 2006. *Civil Society: 1750—1914*, Basingstoke: Palgrave Macmillan. 山本秀行(译)『市民结社と民主主義 1750—1914』岩波书店、2009年。

Hooker, Richard. 1989. *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, Book I, edited by Arthur Stephen McGrade, Cambridge University Press.

Hume, David. 1751=1975. *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, 3rd edition, by P. H. Nidditch, Oxford: Clarendon Press.

——1741/1752=1985. *Essays, Moral, Political, and Literary*, edited by Eugene F. Miller, Indianapolis: Liberty Classics. 小松茂夫(译)『市民の国について』(上下)岩波文库、1952/1982年。

Kaldor, Mary. 2003. *Global Civil Society: An Answer to War*, Cambridge: Polity Press. 山本武彦・宫脇升・木村真纪・大西崇介(译)『グローバル市民社会论——戦争へのひとつの回答』法政大学出版局、2007年。

Kant, Immanuel. 1797=1977. *Die Metaphysik der Sitten*, in: Kant, *Werkausgabe*, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Bd. VIII, Frankfurt am Main: Suhrkamp. 加藤新平・三岛淑臣(译)『人伦の形而上学〈法论〉』、『世界の名著 32 カント』中央公论社、1972年。

Keane, John. 1998. *Civil Society: Old Images, New Visions*, Cambridge: Polity Press.

Kořakowski, Leszek. 1974. *The Myth of Human Self-identity*;

Unity of Civil and Political Society in Socialist Thought, in: Leszek Kołakowski and Stuart Hampshire (eds.), *The Socialist Idea: A Reappraisal*, New York: Basic Books.

—1981. *Main Currents of Marxism: The Founders, the Golden Age and the Breakdown*, 3 vols, translated from the Polish by P. S. Falla, Oxford University Press.

Locke, John. 1967. *Two Treatises of Government*, a critical edition by Peter Laslett, 2. ed., Cambridge University Press. 加藤节(译)「统治二论」岩波书店、2007年。

Marx, Karl. 1843=1982. Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: Karl Marx und Friedrich Engels, *Gesamtausgabe* [MEGA, Berlin: Dietz/Akademie Verlag, 1975—], I /2. 村田阳一(译)「ヘーゲル国法論批判」、「マルクス=エンゲルス全集」[「全集」大月書店、1959—1991年]第1巻、1959年。

—1844a=1982. Zur Judenfrage, in: MEGA, I /2. 城塚登(译)「ユダヤ人問題によせて」、「ユダヤ人問題によせてヘーゲル法哲学序説」岩波文库、1974年。

—1844b=1982. Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, in: MEGA, I /2. 城塚登(译)「ヘーゲル法哲学批判序説」、「ユダヤ人問題によせてヘーゲル法哲学序説」岩波文库、1974年。

—1844c=1982. Ökonomisch-philosophische Manuskripte, in: MEGA, I /2. 城塚登・田中吉六(译)「経済学・哲学草稿」岩波文库、1964年。

— & Friedrich Engels. 1845—46=1974. *Die deutsche Ideologie, Neuveröffentlichung des Abschnittes 1 des Bandes 1*, mit Text-kritischen Anmerkungen, hrsg. von Wataru Hiromatsu, Tokio: Kawadeshobo-shinsha Verlag, 1974. 广松涉(编译)「新编辑版ドイツ・イデオロギー」河出书房新社、1974年; 渋谷正(编译)「草稿完全复原版 ドイツ・イデオロギー」新日本出版社、1998年。

—1846=1979. Marx an Pawel Wassiljewitsch Annenkow, 28. Dezember 1846, in: MEGA, III /2. 岡崎次郎(译)「マルクスか

らアンネンコフへの手紙」、『全集』第4巻、1960年。

——1847=1982. *Misère de la philosophie. Réponse à la Philosophie de la Misère de M. Proudhon*, Paris: Frank & Bruxelles: Vogler, 1847, Fac-similé de l'exemplaire personnel de l'auteur annoté en particulier de sa main. Avec Notice, Transcription et Notes par Kikuji Tanaka, Tokyo: Aoki Shoten. 平田清明(译)「哲学の貧困」、『全集』第4巻、1960年。

——& Friedrich Engels. 1848=1959. Manifest der Kommunistischen Partei, in: *MEW*, Bd.4. 水田洋(译)「共产党宣言」、讲谈社文庫、1972年。

——& Friedrich Engels. 1848=1998. *The Communist Manifesto. A Modern Edition*, translated by Samuel Moore with an Introduction by Eric Hobsbawm, London and New York: Verso.

——1852=1985. Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte, in: *MEGA*, I /11. 植村邦彦(译)「ルイ・ボナパルトのブリュメール18日〔初版〕」平凡社ライブラリー、2008年。

——1857—58=1976. Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, in: *MEGA*, II /1.1 (資本论草稿集翻译委员会译)「経済学批判要綱」、『マルクス資本论草稿集①』大月书店、1981年。

——1857—58=1981. Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, in: *MEGA*, II /1.2. (資本论草稿集翻译委员会译)「経済学批判要綱」、『マルクス資本论草稿集②』大月书店、1993年。

——1859=1980. Zur Kritik der politischen Ökonomie, in: *MEGA*, II /2. 杉本俊朗(译)「経済学批判」、『全集』第13巻、1964年。

——1863—65=1992. Das Kapital (Ökonomisches Manuskript 1863—1865), in: *MEGA*, II /4.2. 岡崎次郎(译)「資本论」、『全集』第25巻、1966—1967年。

——1866=1992. Instructions for the Delegates of the Provisional General Council, in: *MEGA*, I /20. 村田阳一(译)「个个の問題についての暫定中央評議会代議員への指示」、『全集』第16巻、1966年。

—1867=1983. *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie*, Bd.1, in: *MEGA*, II/5. 岡崎次郎(译)「资本论」,「全集」第23卷、1965年。

—1871=1978. *The Civil War in France. Address of the General Council of the International Working Men's Association*, in: *MEGA*, I/22. 村田阳一(译)「フランスにおける内乱」,「全集」第17卷、1966年。

—1875=1985. *Kritik des Gothaer Programms*, in: *MEGA*, I/25. 望月清司(译)「ゴータ纲领批判」岩波文库、1975年。

Melanchthon, Philipp. 1850. In *Politica Aristotelis*, in: *Philippi Melanthonis Opera quae supersunt omnia, Corpus Reformatorum*, volumen XVI, Halis Saxonum: C.A. Schwetschke

—1854. *Loci theologici collecti*, in: *Philippi Melanthonis Opera quae supersunt omnia, Corpus Reformatorum*, volumen XXI, Brunsvigae: C. A. Schwetschke.

Michnik, Adam. 1985. *Letters from Prison and Other Essays*, translated by Maya Latynski, Berkeley: University of California Press.

Mizuta, Hiroshi. 1975. *Moral Philosophy and Civil Society*, in: *Essays on Adam Smith*, edited by Andrew S. Skinner and Thomas Wilson, Oxford: Clarendon Press. 日本語版は、水田[2009]第6章。

—2003. *Adam Smith in Japan*, in: *The Rise of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, edited by Tatsuya Sakamoto and Hideo Tanaka, London: Routledge. 日本語版は、水田[2009]第17章。

—2006. *The Japanese concept of civil society and Marx's bürgerliche Gesellschaft*, in: *Marx for the 21st Century*, edited by Hiroshi Uchida, London: Routledge. 日本語版は、水田[2009]第19章。

Montesquieu, Charles Louis de Secondat, Baron de la Brède et de. 1951. *De l'Esprit des Lois*, in: *Œuvres complètes*, tome II,

Paris; Gallimard. 野田良之(等译)『法の精神』(上中下)岩波文库、1989年。

Mouffe, Chantal. 2005. *On the Political*, London: Routledge. 酒井隆史(监译)・篠原雅武(译)『政治的なものについて——闘技的民主主義と多元主義的グローバル秩序の構築』明石書店、2008年。

OED. 1989. *Oxford English Dictionary*, 2. ed., Vol.3, Oxford: Clarendon Press

Oz-Salzberger, Fania. 1995a. *Translating the Enlightenment: Scottish Civic Discourse in Eighteenth-Century Germany*, Oxford University Press.

——1995b. Introduction, in: Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, edited by Fania Oz-Salzberger. Cambridge University Press.

Pocock, John G. A. 1975. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press. 田中秀夫・奥田敬・森岡邦泰(译)『マキアヴェリアン・モーメント——フィレンツェの政治思想と大西洋圏の共和主義の伝統』名古屋大学出版会、2008年。

Priddat, Birger P. 1990. *Hegel als Ökonom*, Berlin: Duncker & Humblot. 高柳良治・滝口清栄・早瀬明・神山伸弘(译)『経済学者ヘーゲル』御茶の水書房、1999年。

Pufendorf, Samuel. 2001. *Acht Bücher von Natur-und Völkerrechte*, Frankfurt am Main; Friedrich Knochen, 1711. Nachdruck, Hildesheim; Olms.

Putnam, Robert David. 2000a. *Bowling Alone: America's Declining Social Capital*, in: *Journal of Democracy*, vol. 6, no. 1, 1995. Reprinted in: *Culture and Politics: A Reader*, edited by Lane Crothers and Charles Lockhart, Basingstoke; Palgrave Macmillan.

——2000b. *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, New York; Simon & Schuster. 柴内康文

(译)『孤独なボウリング——米国コミュニティの崩壊と再生』柏书房、2006年。

——2002. Introduction, in: *Democracies in Flux: The Evolution of Social Capital in Contemporary Society*, edited by Robert D. Putnam, Oxford University Press.

Riedel, Manfred. 1975. Gesellschaft, bürgerliche, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hrsg. von Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Koselleck, Bd.2, Stuttgart: Klett-Cotta. 川上伦逸・常俊宗三郎(编译)『市民社会の概念史』以文社、1990年。

——1982. *Zwischen Tradition und Revolution: Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Stuttgart: Klett-Cotta. 清水正徳・山本道雄(译)『ヘーゲル法哲学——その成立と构造』福村出版、1976年。

Rockmore, Tom. 2002. *Marx after Marxism: The Philosophy of Karl Marx*, Oxford: Blackwell Publishers.

Rosenkranz, Johann Karl Friedrich. 1977. *G. W. F. Hegels Leben*, Berlin: Duncker und Humblot, 1844. Nachdruck, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 中埜肇(译)『ヘーゲル伝』みすず书房、1983年。

Rosenzweig, Franz. 1962. *Hegel und der Staat, Bd.2: Weltpochen (1806—1831)*, München und Berlin: R. Oldenbourg, 1920. Nachdruck, Aalen: Scientia Verlag.

Rousseau, Jean-Jacques. 1755=1964a. Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, in: *Œuvres complètes*, tome III, Paris: Gallimard. 本田喜代治・平冈升(译)『人间不平等起源论』岩波文库、1972年。

——1762=1964b. Du contrat social, in: *Œuvres compètes*, tome III, Paris: Gallimard. 桑原武夫・前川贞次郎(译)『社会契约论』岩波文库、1954年。

Skinner, Quentin. 1978. *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 vols. Cambridge University Press. 门间都喜郎(译)『近

代政治思想の基礎——ルネサンス、宗教改革の時代』春风社、2009年。

Smith, Adam. 1756=1980. A Letter to the Authors of the Edinburgh Review, in: *Essays on Philosophical Subjects*, edited by W. P. D. Wightman, J. C. Bryce and I. S. Ross, Oxford: Clarendon Press. 水田洋等(译)『アダム・スミス哲学论文集』名古屋大学出版会、1993年。

——1762—63=1978. *Lectures on Jurisprudence*, edited by R. L. Meek, D. D. Raphael and P. G. Stein, Oxford: Clarendon Press.

——1776=1976. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, edited by R.H. Campbell, A.S. Skinner and W.B. Todd, Oxford: Clarendon Press. 水田洋(监译)、杉山忠平(译)『国富论』(全4卷)岩波文库、2000—2001年。

——1776—78. *Untersuchung der Natur und Ursachen von Nationalreichthümern*, aus dem Englischen, 2 Bände. Leipzig: Weidmanns Erben und Reich.

——1794—96. *Untersuchung über die Natur und die Ursachen des Nationalreichthums*, aus dem Englischen der vierten Ausgabe neu übersetzt, 4 Bände. Breslau: Wilhelm Gottlieb Korn.

——1987. *The Correspondence of Adam Smith*, the new edition, edited by Ernest Campbell Mossner and Ian Simpson Ross, Oxford: Clarendon Press.

Stiglitz, Joseph E. 2006. *Making Globalization Work*, New York: W. W. Norton & Company. 榎井浩一(译)『世界に格差をバラ撒いたグローバリズムを正す』徳间书店、2006年。

Tribe, Keith. 1995. Natural liberty and laissez faire: how Adam Smith became a free trade ideologue, in: *Adam Smith's Wealth of Nations: New Interdisciplinary Essays*, edited by Stephen Copley and Kathryn Sutherland, Manchester University Press.

Vajda, Mihály. 1976. *Fascism as a Mass Movement*, New York: St. Martin's Press.

——1988. East-Central European Perspectives, in: John

Keane (ed.), *Civil Society and the State: New European Perspectives*, London: Verso.

Walzer, Michael. 1995. The Concept of Civil Society, in: Michael Walzer (ed.), *Toward a Global Civil Society*, Providence: Berghahn Books. 石田淳等(译)『グローバルな市民社会に向かって』日本経済评论社、2001年。

Waszek, Norbert. 1988. *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of 'Civil Society'*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Wood, Ellen Meiksins. 1995. *Democracy against Capitalism: Renewing Historical Materialism*, Cambridge University Press. 石堂清伦(监译)・森川辰文(译)『民主主义对资本主义——史的唯物论の革新』论创社、1999年。

厚见惠一郎 2004.『フィレンツェ人文主義と共和主義——サルターティからブルーニへ』、『早稲田社会科学総合研究』第4巻第3号

天羽康夫 1993.『ファーガスンとスコットランド啓蒙』劲草书房

池田成一 1993.『ガルヴェ「流行論」とヘーゲル市民社会論の成立』、『東北哲学会年報』第9巻

石田雄 2005.『丸山眞男との対話』みすず书房

植村邦彦 2001.『マルクスを読む』青土社

——2006.『アジアはくアジア的か』ナカニシヤ出版

内田义彦 1962.『増補 経済学の生誕』未来社

——1967.『日本資本主義の思想像』岩波书店

——1974.『学问への散策』岩波书店

——1981.『作品としての社会科学』岩波书店

——1989.『内田义彦著作集』第10巻、岩波书店

江田三郎 1977.『新しい政治をめざして——私の信条と心情』日本评论社(该文献可在江田五月网页上阅览：<http://www.eda-jp.com/saburou/seiji/>)

大塚久雄 1964.「資本主義と市民社会」、『宗教改革と近代社会 四订版』みすず书房

大塚雄太 2008.「クリスティアン・ガルヴェにおける人間・社会・モラル——『流行论』にみる现实的人間と通俗哲学の可能性」、『社会思想史研究』第 32 号

金子武蔵 1944.『ヘーゲルの国家観』岩波书店

神田顺司 2007.「国家・法・人格——マルクス『ヘーゲル法哲学批判』の問題性について」、川越修・植村邦彦・野村真理(編)『思想史と社会史の弁証法——良知力追悼论集』御茶の水书房

木村尚三郎 1966.「封建社会・近代市民社会・現代」、『思想』6月号(第 504号)

グラムシ、アントニオ 1982.『爱よ知よ永遠なれ——狱中からの手紙』第 3 卷、大久保昭男・坂井信义(译)、大月书店

——1994.『新編 現代の君主』上村忠男(编译)、青木书店

——1995.『グラムシ・リーダー』デイヴィッド・フォーガチ(编)、东京グラムシ研究会監修・(译)、御茶の水书房

経済同友会 1997.『こうして日本を変える——日本経済の仕組みを変える具体策』(経済同友会网页：<http://www.doyukai.or.jp/database/teigen/970327.htm>)

教育课程审议会 1997.「教育课程の基準の改善の基本方向について(中間まとめ)」(文部科学省网页：http://www.mext.go.jp/b_menu/shingi/12/kyouiku/toushin/971107.htm)

小林秀雄 1978a.「様々なる意匠」、『新订 小林秀雄全集』第 1 卷、新潮社

——1978b.「マルクスの悟达」、『新订 小林秀雄全集』第 1 卷、新潮社

——1978c.「私小説论」、『新订 小林秀雄全集』第 3 卷、新潮社

斋藤纯一 2000.『公共性』岩波书店

齐藤日出治 1998.『国家を越える市民社会——动员の世紀からノマドの世紀へ』现代企画室

坂本达哉 1995.『ヒュームの文明社会——勤労・知識・自

由』创文社

坂本义和 1997.「相对化の时代——市民の世紀をめざして」、
『世界』11月号(630号)[1997年に『相对化の时代』岩波新书として
出版]

作田启一 1966.「市民社会と大众社会」、『思想』9月号(第507
号)

佐藤庆幸 2002.『NPOと市民社会——アソシエーション論の
可能性』有斐閣

重田澄男 1992.『資本主義の発見[改订版]』御茶の水书房

城塚登 1966.「『市民社会』のイメージと現実——ドイツでの
思想的形象化を中心に」、『思想』6月号(第504号)

杉山光信 2001.『戦后日本の〈市民社会〉』みすず书房

鈴木信雄 2010.『内田义彦论——ひとつの戦后思想史』日本
経済评论社

高岛善哉 1941=1998.『経済社会学の根本問題』、高岛善哉
著作集』第2巻、こぶし书房

——1947.『アダム・スミスの市民社会体系』日本评论社

——1955.『アダム・スミスの市民社会体系』河出文库

——1958.『近代社会科学観の成立——アダム・スミスの市
民体系についての一研究』东京出版

——1974.『アダム・スミスの市民社会体系』岩波书店

——1984.『自ら墓标を建つ——私の人生论ノート』秋山书房

——1985.『人間・風土と社会科学——続・私の人生论ノー
ト』秋山书房

高岛善哉・内田义彦 1979.対谈「現代と社会科学」(初出『図
书新闻』1966年11月5日号)、『増補 読むということ——内田义
彦対谈集』筑摩书房

高须贺义博(编) 1989.『シンポジウム「資本论」成立史——佐
藤金三郎氏を囲んで』新评论

田川建三 2009.『批判的主体の形成[増补改订版]』洋泉社 MC
新书

竹野伸博 1977.「近代ドイツにおけるイギリス市民社会思想

の受容の一形態——C.ガルヴェの場合」、名古屋大学「経済科学」
第24巻第2号

——1983.「ドイツ通俗启蒙——C.ガルヴェ研究」、宮本宪一
(等编)『市民社会の思想——水田洋教授退官記念论集』御茶の水
书房

田坂敏雄(编)2009.『东アジア市民社会の展望』御茶の水
书房

寺出道雄2008a.『山田盛太郎——マルクス主义者の知られ
ざる世界(评伝 日本の経済思想)』日本経済评论社

——2008b.『知の前卫たち——近代日本におけるマルクス主
义の冲撃』ミネルヴァ书房

中曾根康弘・渡辺恒雄1975.「(対谈)结党二十年を迎え
て——新しい市民社会への原動力たれ」、『月刊自由民主』11月号
(第238号)

中野敏男2001.『大塚久雄と丸山眞男——动员、主体、戦争责
任』青土社

西川润(等编)2007.『东アジアの市民社会と民主化——日
本、台湾、韩国にみる』明石书店

桥本健二2009.『「格差」の戦后史——阶级社会 日本の履歴
书』河出ブックス

羽仁五郎1978.『明治维新史研究』岩波文库

平田清明1969.『市民社会と社会主义』岩波书店

——1982.『経済学批判への方法叙说』岩波书店

——1987.『现代资本主义と市民社会』、平田清明・山田锐
夫・八木纪一郎(编)『现代市民社会の旋回』昭和堂

——1993.『市民社会とレギュレーション』岩波书店

——1996.八木纪一郎・大町慎浩(编)『市民社会思想の古典
と现代——ルソー、ケネー、マルクスと现代市民社会』有斐阁

平野义太郎1934.『日本资本主义社会の机构——史的过程よ
りの究明』岩波书店

ファーガスン、アダム1948.『市民社会史』(上下)大道安次郎
(译)、白书院

福沢諭吉 1875=1995.『文明论之概略』松沢弘阳校注、岩波
文库

——1898=1981.「福沢先生浮世谈」、富田正文・土桥俊一
(编)『福沢諭吉选集』第9巻、岩波书店

藤沢道郎 1966.「アントニオ・グラムシ论——その市民社会
论を中心に」、『思想』9月号(第507号)

ヘーゲル、ゲオルク・ヴィルヘルム・フリードリヒ 1931.
『法の哲学纲要』速水敬二・冈田隆平(译)、鉄塔书院[1950年に岩
波书店『ヘーゲル全集』に収録]

松下圭一 1966.「『市民』の人间型の现代的可能性」、『思想』6
月号(第504号)

マルクス、カール.1920.『资本论第1巻』高畠素之(译)、福田
徳三校注『マルクス全集』第1冊、大燈阁

——1923.『経済学批判』佐野学(译)、福田徳三校注『マルクス
全集』第10冊、大燈阁

——1925a.「フォイエルバッハに」佐野文夫(译)、マルクス・
エンゲルス『フォイエルバッハ论』同人社书店[1929年に岩波文
库に収録]

——1925b.『犹太人問題を论ず』久留间鮫造・细川嘉六(译)、
同人社书店[1928年に岩波文库に収録]

——1926a.『経済学批判』宫川実(译)、丛文阁

——1926b.『共产党宣言』幸徳秋水・堺利彦(译)、罗府日本人
労働协会[1906年に『社会主义研究』第1号に発表された全訳の
再刊]

——1926c.『哲学の贫困』浅野晃(译)、弘文堂

——1929.『経済学批判』猪俣津南雄(译)、『マルクス・エンゲ
ルス全集』第7巻、改造社

——1930a.『エンゲルスとの共著』『ドイッチェ・イデオロギ
ー』リヤザノフ(编)、三木清(译)、岩波文库

——1930b.『エンゲルスとの共著』『ドイッチェ・イデオロギ
ー』リヤザノフ(编)、由利保一(译)、希望阁[同年に永田书店版あ
り]

- 1930c.[エンゲルスとの共著]『ドイッチェ・イデオロギ
ー——マルクス・エンゲルス遺稿』河上肇(等译)、我等社
- 1930d.[エンゲルスとの共著]『ドイッチェ・イデオロギ
ー』森戸辰男・栉田民蔵(译)、『マルクス・エンゲルス全集』第15
卷、改造社
- 1945.[エンゲルスとの共著]『共产党宣言』幸徳秋水・堺
利彦(译)、彰考书院
- 丸山眞男 1936=1996a.「政治学に于ける国家の概念」、『丸山
眞男集 1』岩波书店
- 1943=1996b.「加藤弘之著、田畑忍解題『强者の権利の竞
争』」、『丸山眞男集 2』岩波书店
- みすず书房編集部(编) 1968.『戦车と自由——チェコスロバ
キア事件资料集(1)』みすず书房
- 水田洋 1995.「平田清明——萨摩藩家老の後裔」、『情况』5
月号
- 1997.『アダム・スミス——自由主义とは何か』讲谈社学
术文库
- 2006.『新稿 社会思想小史』ミネルヴァ书房
- 2009.『アダム・スミス论集——国际的研究状況のなか
で』ミネルヴァ书房
- 村上泰亮・公文俊平・佐藤诚三郎 1979.『文明としてのイエ
社会』中央公论社
- 望月清司 1973.『マルクス歴史理论の研究』岩波书店
- 森冈孝二 2010.『强欲资本主义の时代とその终焉』桜井书店
- 八木纪一郎 1998.「序」、八木纪一郎・山田锐夫・千贺重义・
野沢敏治(编著)『复権する市民社会论——新しいソシエタル・
パラダイム』日本评论社
- 1999.『近代日本の社会経済学』筑摩书房
- 山口定 2004.『市民社会论——歴史的遗产と新展开』有斐阁
- 山崎正一 1949.『ヒューム研究——市民社会の论理的地平の
设定』创元社
- 山路克文 2003.『医疗・福祉の市场化と高齢者问题——「社

会的入院」問題の歴史的展開』ミネルヴァ书房

山田锐夫 1985.『経済学批判の近代像』有斐閣

山田盛太郎 1934.『日本資本主義分析——日本資本主義における資本主義再生产过程把握』岩波书店

山森亮 2009.『ベーシック・インカム入門——无条件给付の基本所得を考える』光文社新书

汤浅诚 2008.『反贫困——「すべり台社会」からの脱出』岩波新书

吉田傑俊 2005.『市民社会論——その理論と歴史』大月书店

渡辺祐邦 1976.「ヘーゲル哲学の『隠された源泉』(2)——クリスチャン・ガルヴェと『通俗性』の哲学」、『北見工业大学研究報告』第7巻第2号

渡辺雅男 2007.『市民社会と福祉国家——現代を読み解く社会科学の方法』昭和堂

人名索引

(按日语的假名顺序排列)

ア行

アクィナス、トマス(Thomas Aquinas, ca. 1225—1274)

浅野晃(1901—1990)

アベグレン、ジェームズ(James C. Abegglen, 1926—2007)

アラート、アンドリュウ(Andrew Arato, 1944—)

アリストテレス(Αριστοτέλης, 384—322 B.C.)

アルチュセール、ルイ(Louis Althusser, 1918—1990)

安东仁兵卫(1927—1998)

石田雄(1923—)

猪俣津南雄(1889—1942)

ヴァイダ、ミハーイ(Mihály Vajda, 1935—)

ヴァセク、ノーベルト(Norbert Waszek, 1953—)

ヴィヒマン、クリスチャン・アウグスト(Christian August Wichmann, 1735—1807)

ウェーバー、マックス(Max Weber, 1864—1920)

ウォルツァー、マイケル(Michael Walzer, 1935—)

内田义彦(1913—1989)

宇野弘蔵(1897—1977)

占部都美(1920—1986)

江田三郎(1907—1977)

エーレンバーグ、ジョン(John Ehrenberg, 1944—)

大河内一男(1905—1984)
大塚金之助(1892—1977)
大塚久雄(1907—1996)
岡田隆平(1903—)
オズ＝ザルツバーガー、ファニア (Fania Oz-Salzberger,
1960—)
オッフエ、クラウス(Claus Offe, 1940—)

カ行

金子武蔵(1905—1987)
ガルヴェ、クリスチャン(Christian Garve, 1742—1798)
河上肇(1879—1946)
カルドー、メアリー(Mary Kaldor, 1946—)
カント、イマヌエル(Immanuel Kant, 1724—1804)
菅直人(1946—)
キケロ、マルクス・トゥリウス(Marcus Tullius Cicero, 106—
43 BC)
ギデンズ、アンソニー(Anthony Giddens, 1938—)
キーン、ジョン(John Keane, 1949—)
公文俊平(1935—)
グラムシ、アントニオ(Antonio Gramsci, 1891—1937)
クリントン、ヒラリー(Hillary Rodham Clinton, 1947—)
久留間鮫造(1893—1982)
コーエン、ジーン(Jean L. Cohen, 1946—)
幸徳秋水(1871—1911)
小林多喜二(1903—1933)
小林秀雄(1902—1983)
小林阳太郎(1933—)
コワコフスキ、レシェク(Leszek Kołakowski, 1927—2009)
コラ、ドミニク(Dominique Colas, 1944—)
コンタリーニ、ガスパロ(Gasparo Contarini, 1483—1542)

サ行

- 斎藤純一(1958—)
 堺利彦(1871—1933)
 坂本达哉(1955—)
 坂本义和(1927—)
 作田啓一(1922—)
 サースフィールド伯爵(Comte de Sarsfield, Guy Claude,
 1718—1789)
 佐藤金三郎(1927—1989)
 佐藤誠三郎(1932—1999)
 佐野文夫(1892—1931)
 佐野学(1892—1953)
 ジュリアーニ、ルドルフ(Rudolph William Louis Giuliani III,
 1944—)
 シラー、ヨハン・フリードリヒ(Johann Friedrich Schiller,
 1737—1814)
 城塚登(1927—2003)
 スキナー、クエンティン(Quentin Skinner, 1940—)
 杉山光信(1945—)
 鈴木信雄(1949—)
 ステイグリッツ、ジョセフ(Joseph E. Stiglitz, 1943—)
 スミス、アダム(Adam Smith, 1723—1790)
 スラッフア、ピエロ(Piero Sraffa, 1898—1983)
 ズルツァー、ヨハン・ゲオルク(Johann Georg Sulzer, 1720—
 1779)

タ行

- 代久二(1920—)
 高島善哉(1904—1990)
 高島素之(1886—1928)
 田川建三(1935—)
 田坂敏雄(1948—)

チャールズ一世(Charles I of England, 1600—1649)
出口勇蔵(1909—2003)
寺出道雄(1950—)
デーリエン、アウグスト(August Dörrien, ? —1813)
トムスン、エドワード(Edward Palmer Thompson, 1924—
1993)

ナ行

中曾根康弘(1918—)
中野敏男(1950—)
鍋山貞亲(1901—1979)

ハ行

ハーヴェイ、デイヴィド(David Harvey, 1935—)
ハージ、ガッサン(Ghassan Hage, 1957—)
バーシェイ、アンドリユー(Andrew E. Barshay, 1953—)
パットナム、ロバート(Robert David Putnam, 1941—)
羽仁五郎(1901—1983)
ハーバーマス、ユルゲン(Jürgen Habermas, 1929—)
ハベル、ヴァーツラフ(Václav Havel, 1936—)
速水敬二(1901—1974)
ヒューム、デイヴィド(David Hume, 1711—1776)
平田清明(1922—1995)
平野义太郎(1897—1980)
ファーガスン、アダム(Adam Ferguson, 1723—1816)
福沢諭吉(1835—1901)
福田徳三(1874—1930)
福武直(1917—1989)
藤沢道郎(1933—2001)
フッカー、リチャード(Richard Hooker, 1554—1600)
プーフェンドルフ、ザムエル(Samuel Pufendorf, 1632—
1694)

プリダート、ビルガー(Birger P. Priddat, 1950—)
ブルーニ、レオナルド(Leonardo Bruni, 1369—1444)
ヘーゲル、ゲオルク・ヴィルヘルム・フリードリヒ(Georg
Wilhelm Friedrich Hegel, 1770—1831)
ヘルド、デイヴィド(David Held, 1951—)
細川嘉六(1888—1962)
ホブズ、トマス(Thomas Hobbes, 1588—1679)
ホフマイスター、ヨハネス(Johannes Hoffmeister, 1907—
1955)
ホフマン、シュテファン＝ルートヴィヒ(Stefan—Ludwig
Hoffmann, 1967—)
本田裕志(1956—)

マ行

松下圭一(1929—)
マルクス、カール(Karl Marx, 1818—1883)
丸山真男(1914—1996)
水田洋(1919—)
ミフニク、アダム(Adam Michnik, 1946—)
宮川実(1896—1985)
宮本显治(1908—2007)
ムーア、サミュエル(Samuel Moore, 1830—1912)
ムフ、シャンタル(Chantal Mouffe, 1943—)
村上泰亮(1931—1993)
メランヒトン、フィリップ(Philipp Melanchthon, 1497—
1560)
メルベケ、ウィレム・ヴァン(Willem van Moerbeke, 1215—
1286)
望月清司(1929—)
モンテスキュー(Charles Louis de Secondat, Baron de la Brède
et de Montesquieu, 1689—1755)

ヤ行

- 八木紀一郎(1947—)
山崎正一(1912—1997)
山田锐夫(1942—)
山田盛太郎(1897—1980)
山森亮(1970—)
汤浅诚(1969—)

ラ行

- リーデル、マンフレート (Manfred Riedel, 1936—2009)
リード、トマス (Thomas Reid, 1710—1796)
リュベール、マキシミリアン (Maximilien Rubel, 1905—
1996)
ルークナー、ルイス (Lewes Lewkenor, d. 1626)
ルソー、ジャン・ジャック (Jean—Jacques Rousseau, 1712—
1778)
ルター、マルティン (Martin Luther, 1483—1546)
ル・ロア、ルイ (Loys Le Roy, 1510—1577)
レーニン (Lenin=Vladimir Ilich Uliyanov, 1870—1924)
ローゼンクランツ、カール (Karl Rosenkranz, 1805—1879)
ローゼンツヴァイク、フランツ (Franz Rosenzweig, 1886—
1929)
ロック、ジョン (John Locke, 1632—1704)

ワ行

- 渡辺恒雄(1926—)

译后记

植村邦彦教授在“后记”当中写道：“写完这本书，有一种总算把早已逾期的作业提交出去的心情，可谓五味杂陈：一边后悔，觉得应该早点儿交稿，一边如释重负，觉得总算交差了。”

而作为主译，完成这本学术专著的翻译，感觉堪比植村教授还“五味杂陈”。

受南京大学出版社田雁先生的嘱托接下这本书的翻译任务的时候，说实话，我低估了这本专著翻译的困难程度。真正着手才发现，虽然全书探究的不过是“市民社会”这个词语的由来、衍变及误用，看似简单，然而涉及的内容烟波浩渺。这本专著的翻译，一开始就成了难越关山。从亚里士多德开始，到洛克，到霍布斯，到卢梭，到弗格森，到黑格尔，到马克思，再到现当代日本及各国的马克思研究者们，最后到全球化的当代社会，全书的大部分章节和段落，涉及政治学、社会学、经济学等各学科的各种流派，知识的广博和史料的浩繁，每一处都让我如履薄冰，战战兢兢，深感纍短汲深，以致在相当长的一段时间内，我都后悔不该接下这份重任。

幸而中途得到经济学教授石路明的援手。石教授并无日语专长，但本着认真负责的态度、不依不饶的精神和深厚的专业知识，对译稿进行了全面的质疑和考证。通篇的问号则让我冷汗连连，不敢马虎；相当数量的译注都是在石教授的帮助下完成的。没有石教授的参入，这译著毫无疑问地会留下绝大缺憾。

随着各位合作者的参入和共同努力，译稿逐渐完善。本译著脚注中大量的“译注”，构成了这本书的一大特色。它不但帮助读

者解读原文的含义,甚至可为专业研究学者提供翻译比较的素材。譬如,通过脚注,我们可以发现包括马克思的著作在内的原文汉译也偶有舛错。那么,舛错是如何产生的?翻译应该采取什么态度应用何种技巧?“信达雅”的尺寸如何把握?从日文翻译过来的汉语,与从古希腊语、拉丁语、英语、德语等翻译过来的汉语,含义和语序等有何不同?为什么?这些,或许能增加这本译著的可读性。

我们的翻译原则是:一切以日语原文为基准,首先做到“信”。这样一来,大量的引用部分的汉译可能与已出版的诸多译本相异甚至抵牾。凡有相异或者抵牾之处,我都与作者植村教授通过电邮核实。这里不得不对植村教授的敬业精神表示衷心的感谢。承蒙他不厌其烦的解答,我才弄清一个又一个的疑点,得以在混沌中拨云见日,顺利前行。

部分脚注,是在植村邦彦教授的帮助下完成的。

本译著是集体合作的结晶。除了已列出的译者外,与我在QQ群中常有交流的学校日语教师们也为我们提供了宝贵的参考资料和疑难解答,由于人数较多,在此一并表示深深的谢意。

毋庸讳言,囿于时间和水平,我们的翻译会留下诸多不足甚至舛误。也谨借此机会先向各位读者致歉,并请不吝赐教。希望在各位读者的帮助下,我们有可能在将来进一步完善本译著。

为了方便各位读者的查阅,译本保留了原著的参考文献和人名索引,只作说明性的翻译。人名索引按照日语假名顺序排列,特此说明。

贵州财经大学 赵平 于北京奥体中心

在早期(1955年)出版的《广辞苑》中,对“市民社会”用语是这样解释的:“市民社会,指依赖于自由经济制度的、遵循法制的共同社会,它被看作现代国家的基础,其含义不止局限于城市居民的聚合体;其道德理念是自由、平等、博爱。”

《广辞苑》的定义在第二版发生了巨大的变化:“市民社会(civil society):17至18世纪卢梭等人提倡的,应由自由、平等的个人的理性结合构建的社会。”

《广辞苑》对“市民社会”一语的定义发生的变化反映出什么样的时代背景呢?这期间,日本社会和社会思想界发生了哪些历史性的变化?这些都跟60年代一个叫“市民社会论”的学说的影响深远紧密相关。……“市民社会论”究竟有何内涵?它在日本社会留下了什么痕迹?“市民社会论”与20世纪90年代以后的“civil society”论究竟有着什么样的联系?这些都是本书欲阐明的主题。

通过梳理“市民社会”一语的历史变迁,或多或少,我们都能厘清这样一个问题:对那些为了追求社会进一步完善思想和运动,应该用什么样的词汇去界定、去表述?

(引自本书序章)

责任编辑/田 雁

责任校对/沈清清

ISBN 978-7-305-13005-2



9 787305 130052 >

定价: 40.00元