



思想剧场

# Ordinary Vices 平常的恶

Judith N. Shklar

〔美〕朱迪斯·N·施克莱 著  
钱一栋 译

基督教的七宗罪  
代表的是品格的深渊  
而施克莱所说的  
『平常的恶』

残忍×虚伪×势利  
背叛×厌世

是危险的浅滩  
以狭隘和不人道败坏  
人的品格

哈佛大学  
政治学教授

美国政治科学协会  
首位女性主席

对布尔乔亚社会的  
独特诠释

## 版权信息

---

平常的恶/（美）朱迪丝·N. 施克莱（Judith N. Shklar）著；钱一栋译．—上海：上海人民出版社，2018

（思想剧场）

书名原文：Ordinary Vices

ISBN978-7-208-15296-0

I．①平... II．①朱... ②钱... III．①政治哲学 IV．①D0-02

中国版本图书馆CIP数据核字（2018）第150154号

责任编辑 陈佳妮

封扉设计 人马艺术设计·储平

思想剧场

平常的恶

〔美〕朱迪丝·N. 施克莱著

钱一栋译

出 版 上海人民出版社

（200001 上海福建中路193号）

发 行 上海人民出版社发行中心

印 刷 上海商务联西印刷有限公司

开 本 890×1240 1/32

印 张 12. 5

插 页 3

字 数 244, 000

版 次 2018年8月第1版

印 次 2018年10月第2次印刷

ISBN978-7-208-15296-0/B·1347

定 价 48. 00元

# 目 录

---

[版权信息](#)

[致谢](#)

[导论 思考恶](#)

[第1章 视残忍为首恶](#)

[残忍与基督教的实践](#)

[看待受害者：过去与现在](#)

[勇气：肉体的与道德的](#)

[怀疑主义政治](#)

[道德残忍与厌世](#)

[第2章 别虚伪](#)

[视虚伪为首恶](#)

[沾沾自喜者的虚伪](#)

[新型的虚伪：真诚](#)

[虚伪和自由主义](#)

[意识形态和相互揭露](#)

[第3章 势利有什么问题？](#)

[原初的势利：出身与成就](#)

[次生的势利：民主政制中的不良政治做派](#)

[民主的回应](#)

[学院中的势利眼](#)

[第4章 背叛的模糊性](#)

[感觉被背叛与背叛的行为](#)

[背信弃义的社会世界](#)

[吾国抑或吾友：选择背叛](#)

[忠诚的冲突：荣誉和义务](#)

[古今共和国中的背叛](#)

[政治信任和对颠覆行为的恐惧](#)

[第5章 厌世](#)

[厌世：平静的与暴力的](#)

[马基雅维利式厌世](#)

[自由主义厌世：限制政府](#)

[对非个人性政府的攻击](#)

[第6章 对好自由主义者而言的坏品格](#)

[版权说明](#)

献给斯坦利·霍夫曼

## 致谢

本书第1章的部分内容和第2章的一个版本最初分别发表于《美国文理学会会刊》（Daedalus）1979年和1982年夏季刊，经其善意授权重新发表于此。我尤其感谢该刊编辑史蒂芬·R.格劳巴德（Stephen R.Graubard）的帮助和鼓励。仅仅因为某人是自己朋友就感谢他未免显得有些愚蠢，但无论在私下还是公开场合，提及下面几位朋友的名字都是非常合适的。我与他们就此书所作的对话已经成了本书写作中的最佳部分。无论是达成一致还是产生争议，与斯坦利·卡维尔（Stanley Cavell）、史蒂芬·霍尔姆斯（Stephen Holmes）、哈利·赫希（Harry Hirsch）、南希·罗森布鲁姆（Nancy Rosenblum）、迈克尔·沃尔泽（Michael Walzer）以及伯尼·亚克（Bernie Yack）的交谈对我来说都是极大的智识享受。他们中的每一位都给了我很好的建议，并使我对我们共同的学术事业重燃信心。

1981年4月2日，我在哥伦比亚大学举办的莱昂内尔·特里林研讨会上作了报告，讲的就是“视残忍为首恶”这章的其中一部分内容。研讨会上的一些评论——尤其是阿瑟·丹托（Arthur Danto）和乔治·卡提卜（George Kateb）这两位参与讨论的学者的观点——颇有助益，我非常感谢他们。同样还要感谢弗兰克林·福特（Franklin Ford），他也帮我完善了初稿。最后，我要感谢牛津大学万灵学院的院长和研究员们将我选为1983年夏季学期的访问学者，这使我有完成此书的最佳工作条件。

## 导论 思考恶

背信弃义、不忠诚、残忍、专横……

是我们的平常之恶。

——蒙田：《谈食人族》

平常的恶就是我们都能想到的那类举止，它们并不惊人，也不稀奇。应该把不诚实也加进蒙田所列的清单里，因为和他一样，我们对这种恶也非常熟悉。也许，残忍、虚伪、势利和背叛都太过寻常，因此没什么可讨论的了。尤其是残忍，哲学家对此几乎没什么要说的，以至于定会有人认为，关于残忍所能想到的每一件事都已经明白到根本不值一提了；相比之下，美德无疑获得了更多的关注。然而，这并不是一个合理的推断，因为以韵文（verse）与散文（prose）体裁写作的历史学家、戏剧家和诗人们并没有忽视这些恶，尤其是没有忽视残忍。我们必须求教于这些人，以阐明和确认日常经验已经教给我们的这些事情。可能会有人提议，神学家的作品会有所助益，但这类作品的思考范围多少有些局限。对神圣秩序的冒犯——确切说来就是罪——必然是它们的主要关切所在。再者，传统基督教的七宗罪并没有包含这些平常的恶，事实上，对这类恶的关注是相当缺乏的。只有走出由神统治的道德宇宙后，我们才能专注于我们每天都在相互施加的寻常恶行。这就是蒙田所做的事情，也正因如此，蒙田成了本书的主人公。他的精神存在于每一页中，即使有时他的名字并没有出现。他视残忍为首恶，我正是从他那里了解到，从“残忍为首恶”这一确信可以推出什么结论。

残忍、虚伪、势利、背信弃义以及厌世（misanthropy），所有这些恶都有一项特殊的性质：它们都同时具有个人和公共两个维度。我们对孩子残忍，也对政治对手残忍；无论在家里还是外面，虚伪都随处可见；势利发生在家庭内部，但在代议制民主政制下，它会造成严重的意识形态后果；我们背叛自己个人的朋友并不比背叛政治盟友来得少——事实上，这就是爱和战争如此相似的原因。此外，如果我们太过在意平常的恶，就可能会遭受厌世之苦。厌世也许只会使我们感到沮丧，但它也能够让我们陷入政治暴怒以至于走向大屠杀，而眼下我们对大屠杀也早已不再陌生。这些恶如此深刻地塑造了我们品格（character）上的瑕疵，因此它们随处可见。自由主义民主人士在确定私人 and 公共行为领域的边界这一问题上面临着众所周知的困难，而平常之恶的这些特点给他们带来了复杂的困扰。对于一个自由的民族来说，有些个人之恶也许极为讨厌，但却必须去容忍，这是一个原则问题或审慎问题。处理我脑海中的那些恶——残忍、厌世、虚伪、势利和背信弃义——则尤为困难。它们不像不受欢迎的观点或让人讨厌的意识形态，对于这些观点和意识形态，人们享有宪法权利；它们也不仅仅与特定的行动或决定相关。这些恶可能牵连我们的整体品格，因此我们对这些恶的反应要远



为深刻，在情感和思考两方面都是如此。我们先谈残忍。对于自由主义者来说，残忍往往是绝不能容忍的，因为恐惧会摧毁自由。然后再说虚伪和背叛。虚伪和背叛总是受人鄙夷。如果我们无法信任自己的朋友和同胞，那么我们如何能自由地过自己的生活？如何能够期望我们去容忍一种肆无忌惮的势利行径的羞辱？我们唯一的安慰也许是，如果没有道德理想，那么也不会有虚伪；如果没有信任，也不会有背叛。但残忍和羞辱却无法以这种理由来搪塞。

虽然可以平静地谈论不忠诚和不诚实的公私边界，但对于残忍，我们却倾向于保持沉默。残忍是非常独特的，我想不能将原因简单归结为我们过分娇气。毕竟，这是20世纪。残忍是令人困惑的，因为我们的生活既不能与残忍为伍，又不能没有残忍。再者，残忍最严格地促使我们直面自己的非理性。问题还不止于此。一般来说，我们很难给这些恶排出一个座次，即使我们能够就什么是邪恶的达成一致；而当我们把残忍放在诸恶之首时——自由主义理论很可能会这么做——我们也许会迷失政治方向，并深感困惑。这是对残忍和其他寻常之恶进行探究的一个重要原因。它们必须排出座次，而这将揭开我们的道德选择会在公私领域产生什么样的影响这一整个问题。

尽管如此，一个老练现实的人也许会相当明智地说，不要过多谈论恶，因为这会使自己厌恶世人。如果我们成天专注于思考不诚实、不忠诚以及特别是残忍，那么我们将会变得厌世。也许换个话题谈谈更好。毕竟，谁能承受这些唠叨和斥责呢？更严重的是，我们无法否认，厌世可能会产生最具破坏性的政治后果。我们厌恶人，因为他们明明可以为一种新的、更好的人性做点事情（却没有去做）；我们要清除人类，直到只剩下强壮而俊美的人——对于此类计划，我们已经有了相当的了解，目前来说，这种程度的了解已经足够。在私人领域，无法忍受自己邻人的错误和缺点的厌世者是个糟糕的朋友，在他自己的小小领地里还是个家庭暴君。在此，这些恶的排序又起作用了。如果某人把残忍排在第一位，那么他将会小心控制自己的厌世，唯恐它发展成暴怒。尽管如此，自由主义却应该感激厌世这种恶带来的深刻、持久的影响，或者更明白地说，感谢一种怀疑脾性（temper），即认为任何一组官员都只应在严格的法律限制之下去禁止过分恶劣的暴力和欺诈形式。就其本身而言，厌世是一种恶，自由主义者应该好好思考下这种恶，尤其是如果他们不想屈从于厌世更具威胁且更讽世（cynical）<sup>[1]</sup>

的形式的话。如果某人将不诚实或背叛放在首位，那么对于暴怒就不会有什么内在的限制了，事实上，在现代早期和“一战”刚刚过去的那些岁月中，暴怒确实激起了反复无常的情绪爆发和暴力化的厌世。

我们如何对这些恶进行排序，这一问题在政治上确实很重要，不仅如此，自由本身也要求，我们必须学着去容忍各色各样的个人与群体在判断这些恶的相对重要性时存在的无数差异，这是自由主义政策的应有之义。在着重抨击骄傲和自我放纵之严重性的七宗罪与视残忍为首恶的排序之间存在着巨大的鸿沟。这些选择并非出于偶然，也不仅仅源于我们在纯粹的个人性情（dispositions）和情感倾向上的差异。这些不同的排序是极为不同的价值体系的一部分。某些排序选择可



能有着极为古老的起源，因为信念结构的改变并不像有形生活环境的变迁那么快。事实上，它们根本不会死去；它们只是在一种体系之上层累发展出另一种体系。欧洲一直有一种诸传统的传统（a tradition of traditions），我们的人口和宗教史把这一特点展现得十分清楚。回望某种想象出来的、在道德和政治上具有一致性的古典时代或中世纪的乌托邦是无济于事的，更不要说为未来构想一个乌托邦这种恐怖的事情了。事实上，思考这些恶将有助于细致地展现，在何种程度上我们的文化由许多次级文化构成，由古代宗教和阶级传统的累积、情感和举止风范的种族遗传以及其最初目的如今早已被彻底遗忘了的意识形态残余构成。自由主义民主政制了解这些情况，于是它发展成为了一种求生的秘诀，而非一项追求人类完美的筹划。

18世纪之后，推崇宗教或英武美德的批判者已经将自由主义描绘成了一种通过鼓励私人之恶来实现其公共利益、和平、繁荣和安全的理论。据说，一切可能出现的、表现为具体形式的纵情任性就是自由主义的本质、目的和结果。和过去一样，现在也有人说，一旦军事美德和上帝施加的规训被抛弃，这种局面就将不可避免。这可真是最违背真相的话了。自由主义拒绝使用公共强制来强加一种教义层面的一致和统一的行为标准，这种立场其实提出了很高的自控要求。相比于压制，持续一贯地推行宽容要更为困难，道德上的要求也更高。而且，恐惧的自由主义（the liberalism of fear）——它将残忍视作诸恶之首——相当正确地认识到了，恐惧会使我们沦为单纯的感觉反应单元（units），而这确实使我们有了一种公共精神气质（a public ethos）。人们首先思考的是“要避免什么”，例如蒙田最恐惧的就是陷入害怕的状态。勇气会被珍视，因为它不仅阻止我们陷入残忍行径——懦夫就经常会如此——也鼓励我们与肉体（physical）和道德层面的威胁所带来的恐惧作斗争。这种勇气当然不是军人之勇，而恰恰是最有可能受到他们伤害的人的勇气。这是一种在残忍的宗教内战中诞生的自由主义，这种战争使基督教的仁爱主张永远地变成了对所有宗教机构和派系的责难。如果还要保存信仰，那就只能在私人领域践行。曾经面临的选择现在依然放在我们面前：不是在古典美德和自由主义的自我放纵之间进行选择，而是在军事与道德层面的残忍压制和暴力与一种自制的宽容之间抉择，后者限制强者以保护每一个公民——无论是老人还是青年，男人还是女人，黑人还是白人——的自由与安全。这远不是一种不辨是非的混战，自由主义其实极为困难、极受约束，对于那些无法忍受矛盾、复杂性、多样性和自由之风险的人来说，自由主义的困难和约束只会显得太多。自由的习性是逐渐发展出来的，并且既在私人领域也在公共领域中得到发展，而我们可以轻松想象出一种自由主义品格。但显然，我们不能使用政治权威来强制推行这种品格，甚至只是用政治权威来促进这种品格也不行。不借助政治权威虽然不能使自由主义的任务变得轻松一些，但这样就不会破坏它的伦理结构。

蒙田和我们的平常之恶在公私领域中应该处于何种位置？在探讨这一问题时，我求助于文学，在文学作品中我找到了一些角色和处境，它们能使我们对这些恶有比较充分的了解。都铎王朝的戏剧对残忍和背信弃义作出的反应与蒙田非常接近，事实上与马基雅维利也十分相似。事实证明，都铎戏剧（对我们的研

究）极有帮助。它们之所以这么能说明问题，是因为它们与晚近时代也就是我们所谓的现在（present）存在着差异，但也有着更为深刻的相似性，并且还和晚近时代有着密切的关系。接下去我要讲故事了，大部分故事都是人们非常熟悉的。通过讲故事，我要说明寻常之恶展现自身的某些方式（绝不是所有方式），并在尽可能多的背景中展现它们对行动者和受动者做了什么。显然，这不是历史。这大概也不能算是任何严格意义上的哲学。它更接近心理学，而不像那种为了避免矛盾和例外，为了超越前哲学形态而设计出来的论证与反驳，后者定义了哲学话语的风格。我所要讲的内容并不取决于智识版图如何划分。很可能是因为这些恶——尤其是残忍——如此彻底地逃离了理性化，所以只有故事才能抓住它们的意义。对此，我并不完全确信，我的这种态度与蒙田的谨慎和怀疑主义是一致的。

当然，残忍、虚伪、势利和背信弃义永远都不会消失。我的目的不是要歌颂或根除它们，而是探究在思考这些恶时所面临的困难。每一种恶都晦涩难解，尤其是背叛，因为背叛对我们的伤害如此之深，而其原因和总体后果却可能是微不足道的。势利可能也是如此，相比之下，虚伪的社会功能还是很重要的。简言之，这是在道德的雷区漫步，而不是在向一个目的地进军，我们应该秉持这一精神来阅读这些文章。每一篇文章都处理了一种平常的恶。最后一章是对整本书的理论性回顾与分析，这是为那些喜好政治理论的人写的；但前面几章并不依赖于最后一章的分析，它们可以单独阅读。

## 第1章 视残忍为首恶

一切都被劫掠、背叛、出售，

死亡那巨大的黑翅划破天空，

痛苦蚀骨。

我们为何还未绝望？

——阿赫玛托娃

哲学家极少讨论残忍，他们把这个话题留给了未曾忽视它的戏剧家和历史学家。如果没有肉体残忍，古典悲剧将难以想象，喜剧则依赖于道德残忍，但如果你想找到一部讨论残忍的柏拉图对话录，那只会是白费力气。亚里士多德讨论的也不是残忍，而是病态的兽性（pathological bestiality）。在七宗罪中，最严重的罪过是骄傲，而残忍不在其中。对圣奥古斯丁来说，贪欲（cupidity）的许多表现似乎都要比残忍来得严重。中世纪的神学家频繁提及报复心，将它视为愤怒（anger）这一主要罪过的一部分。在但丁的《地狱篇》（Inferno）中，残忍的暴君遭到了充分的责备，对他们的惩罚也分外严厉。不过，在帕多瓦竞技场教堂里由乔托所作的壁画《罪》（Vices）中，只有一处——一个冷酷、漫不经心的不正义之徒的脚下——出现了残忍。如果真想知道残忍是什么样的，那么当然，我们可以去看下乔托的《最后的审判》（Last Judgment），在那幅画里，每一种能想象出来的酷刑都用在了受谴者身上。也可以读读但丁的此类描写。那时的人们确实认为受苦（suffering）对我们有好处，它甚至被看作是天恩的迹象。殉道者的面容充分表明了这一点。也许正是因为神所允许的残忍是如此深重，所以人们很难再把人的残忍视为明明白白的罪恶。对地狱中的肉体折磨的文字说明确实使一些基督徒感到疑惑，他们为被归之于上帝的残忍和恶毒揪心苦恼。<sup>[2]</sup>到18世纪，此类担忧已经变得极为普遍，尤其是在英格兰，世俗人道主义已经在那里开启了自己的非凡历程。人道主义从不缺少自己的敌人。严苛的宗教、适者生存理论、革命激进主义、崇武好战的复古潮流、阳刚气概（masculine athleticism）以及其他敌视人道主义的缘由从来没有减少。不过，“把残忍当回事”这种观念已经成为欧洲人所接受的道德的重要组成部分，即使在无法无天的大屠杀期间也是如此。然而，视残忍为首恶与单纯的人道主义极为不同。厌恶残忍远甚于厌恶其他罪恶，这样一种态度包含着对宗教和政治习俗（conventions）的根本性拒绝。厌恶残忍的人注定要过一种带有怀疑主义色彩、犹疑不决、嫌恶并且经常是厌世的生活。因此，人们很少会把残忍视为首恶，事实上，“视残忍为首恶”这种观点很少被讨论。对大多数哲学家来说，思考这样一种观点都是对理性的极大威胁。

在直觉上，我们大多数人也许都能就什么是对、什么是错达成一致，但更值得注意的事实是，在给美德和恶排序的方式上，我们之间存在着巨大的差异。只有极少人会冒情感和社会风险，选择视残忍为首恶，将残忍看作无条件的至恶（*summum malum*）。在道德家（*moralists*）中，只有蒙田和他的门徒孟德斯鸠可以说是一以贯之地这样做了，我们不难理解为何他们一直都是少数派。视残忍为首恶意味着不再理会启示宗教所理解的罪的观念。罪是对神圣规则的违逆，是对上帝的冒犯；一直以来，骄傲——拒斥上帝——都肯定是最严重的一种罪，它引发了其他所有罪。但是，残忍——存心对弱者施加肉体痛苦，以引发他的苦痛和恐惧——完全是对另一个造物犯下的错。视残忍为最大之恶这一判断是针对残忍本身作出的，也是由于残忍本身而作出的，而并非因为残忍意味着对上帝或其他更高规范的否定。这一判断是在人世之内作出的，在这个世界中，残忍是我们正常私人生活和日常公共实践的一部分。只要树立这种观念，即把残忍视作无条件的首恶，认为没有什么位于我们之上的存在物可以宽恕或原谅残忍行为，我们就不能再诉诸现实秩序之外的任何其他秩序了。对残忍的极度厌恶完全可以与尊奉《圣经》的虔诚共存，但视残忍为首恶就不一样了，它无可挽回地置人于启示宗教的领域之外。因为这纯粹就是一种对人之行为的人之裁决，这种做法与宗教保持着一定的距离。但是，视残忍为首恶这一决定并不仅仅是由宗教怀疑主义导致的。确切说来，它产生于这样的认识，即信教者与不信教者的暴虐习性并没有什么差别；以及这样的认识：早在马基雅维利写出他的著作之前，他就已经赢得了胜利。<sup>[3]</sup>因此，视残忍为首恶不仅会与宗教格格不入，也会违背俗常的政治观点。

为什么我们应该对残忍报以最深切的厌恶呢？蒙田认为这完全是个心理问题。他先是深入观察自己，然后发现自己一看到残忍行径就满是反感。这完全是一种否定性的反应，因为正如他所说的，“相比于任何宽容的典范，残忍所带来的恐怖都更能促使我变得宽容。”<sup>[4]</sup>其实，怜悯往往是很狭隘的。怜悯本身没有任何肯定性的成分，它只是能抑制我们的残忍念头，但不会对仁爱或人道情感作特别的肯定。蒙田不相信柔弱的人：他们往往性情不定，很容易变得残忍。像说谎一样，残忍容易使人们对它油然而生反感，因为它是“丑恶的”。这是一种丑化人之品格的恶，而不是对神圣规则或人之规则的违逆。蒙田说他就是厌恶残忍，我们无须怀疑他的话，正如他所说的，“我们厌恶某样东西就说明我们把它当回事。”<sup>[5]</sup>不过，虽然他对残忍的反感是一种个人选择，但这并不是个随意的选择；它也并非出现在一个智识和历史的真空地带。

## 残忍与基督教的实践

显然，在写作《随笔》（*Essays*）的很久之前，蒙田就已经丧失了对建制化基督教（*established Christianity*）的大部分信仰，虽然他可能还信仰上帝。对他和他的同时代人来说，下一步就是回到古典时代的哲学家那里去，蒙田对他们的智慧一直都仰赖有加。不过，这种新异教主义有一种他无法忽视的危险。以蒙田之敏锐，他势必会发现马基雅维利也逃离了基督教的束缚，这位基督教最坦率的敌人也是首屈一指的残忍导师，他的厌世是一种持久的道德威胁。在蒙田看来，残忍似乎已经无处不在了，这是一种普遍存在于欧洲的道德疾病。蒙田把残忍视作诸恶之首，因为它已然是最引人注目且最少被改善的恶，这一点尤其表现在当时的宗教战争中。因此，《随笔》的前三篇以马基雅维利为论述对象，这并不令人意外。第一篇文章颠倒了马基雅维利的问题。在《君主论》（*The Prince*）中，马基雅维利探讨了这样一个问题：对于一个白手起家的统治者来说，残忍的统治和仁慈的统治哪个更有效？马基雅维利得出的结论是，总体而言，残忍最有效。蒙田提了一个君主统治的受害者可能会问的问题：在面对残忍行径时，是该祈求怜悯还是奋起反抗？他认为没有确定的答案。受害者们不确定该怎么做。他们必须在无人指导的情况下进行自救。《随笔》第二篇文章关注的是因孩子和朋友去世而带来的悲伤。第三篇文章提议人们可以采取预防措施来应对君主的恐怖行为。如果设有一种评议机制，在君主死后就对他的事迹进行评定，那么君主对身后名的关切可能会约束他们在此时此地的所作所为。事实上，马基雅维利已经指出，一个不分青红皂白的屠夫不太可能在历史上享有最好的名声，即使他竟然在自己的每一项事业中都大获成功。他会被剥夺所有荣耀。马基雅维利没有说明他的这一警告是否会奏效；不过如果我们考虑下马洛（*Marlowe*）笔下的帖木儿<sup>[6]</sup>——他追逐名望，不断杀戮——那么我们自然会怀疑，对历史骂名的恐惧是否能约束他的所作所为。蒙田太清楚追逐名望、野心勃勃的君主有多么残忍了，他其实也没有对任何限制策略抱太大希望。但是，通过站在君主残忍行径受害者的角度来阅读《君主论》，蒙田拉开了自己的与马基雅维利的古典主义的距离。因此，视残忍为首恶就是对新政治科学的一种及时反应。蒙田并没有因此接受启示宗教。事实上，把残忍视作诸恶之首还强化了他的这一信念，即基督教无助于阻遏残忍。他甚至没法承认他对残忍的厌恶是基督教道德的一种残留形式。相反，视残忍为首恶最先激化了他对建制化宗教热忱（*established religiosity*）的敌意，在他看来，这种虔诚充其量也不过是虚伪的，在最坏的情况下则还会助长残忍。

对蒙田和在他之后的孟德斯鸠来说，西班牙人在新大陆的所作所为再明显不过地证明了基督教在道德上的失败。这些征服者不再只是历史人物，而成了一场永恒道德剧中的角色。蒙田将他们视作基督教失败的最重要例子。基督教宣扬一种比其他任何宗教都要纯洁的理论，但这种理论对人的行为却影响甚微。穆罕默德和异教徒的举止往往比基督徒更好。西班牙人发现新大陆时错过了一个多么好的机会！如果向那些土著引介希腊和罗马的美德，那么新大陆将会是多么兴旺！



然而，打着让土著人皈依基督教的幌子，西班牙人为了黄金进行了史无前例的大屠杀；虚伪与残忍结合在一起，汇聚为狂热。狂热已经取代了宗教和哲学的位置，“当它支持憎恶、残忍、野心、贪婪、诋毁、反叛（以及类似）的倾向时”<sup>[7]</sup>，它将造成惊人的后果。这一控诉突破了基督教改革者的惯常做法，那些改革者总是用基督与使徒的故事来指责刚愎自用的教会。对蒙田来说，言与行之间似乎存在着无法逾越的鸿沟。孟德斯鸠确实拿仁慈的基督这一形象来羞辱残忍的宗教审判者，但这只是嘲讽，因为他笔下的这段论辩是借一个伊比利亚犹太人之口说出来的。对孟德斯鸠来说，公然表达虚假信仰不再是什么严重的事情。所有的宗教都会被看成是社会控制的形式——它们是必要的，但总体来说并不值得赞美。诚然，那些被蒙骗的西班牙人在进行屠杀时是“庄严的基督徒”；但事实上他们和古往今来的其他征服者并没有什么区别。对于这类随便以虔诚来文饰的残忍，我们理应极度厌恶。

正如孟德斯鸠所认为的，这些西班牙人制造出了一个噩梦般的新世界。他们不仅出于偏见而“抛却了一切文雅和人道情感”，还试图重整现实（reorder reality）。当遭遇一群习惯和外表都不像自己的人时，他们很轻易地就认定上帝不可能把灵魂放进如此丑陋的躯体之中，后者肯定缺乏更高的理性品质，这一点是显而易见的。一旦西班牙人开始有残忍举动，他们就尤其要强调“这些造物不可能是人，因为如果承认他们是人，那么就可能产生如下怀疑：我们不是基督徒”。<sup>[8]</sup>对孟德斯鸠和蒙田来说，新大陆上的西班牙人是公共残忍<sup>[9]</sup>的终极例子。这是马基雅维利主义的胜利，为马基雅维利主义赢得这一胜利的则是那些口口声声说自己是马基雅维利主义最大敌手的人。残忍和虚伪的托词共同证明了马基雅维利所言不虚。

虚伪和自欺使人更容易变得残忍，因此在由残忍领衔的榜单上，这两种恶势必也名列前茅。事实上，孟德斯鸠在《波斯人信札》（*Persian Letters*）中描写的那位聪慧而残忍的专横统治者（tyrant）<sup>[10]</sup>郁思贝克就是个典型的自欺之人。他相信那些在他的后房中饱受折磨的女人都深爱着他，因为她们与他是如此不同。在此，不诚实不仅会使人违背真相，更会助长残忍。另外那些与残忍关系不大的传统的恶则完全没有使孟德斯鸠感到震惊。源于真情实感的任何表现都不会使孟德斯鸠烦恼，哪怕是乱伦性的情感。这是一种激进的智识姿态，这一姿态说明，视残忍为首恶使孟德斯鸠远离了一切传统。蒙田认为，谎言、背信弃义、怨恨和残忍的结合远比私通更坏，而其他道德家对私通则多有指责。色欲其实完全不能算是一种错误。蒙田认为，我们对性行为这一最为自然且最为必要之事的厌恶只会使我们变得无比败坏。躲在暗处创造新的生命，与此同时却高呼“杀戮、劫掠、背叛”，在光天化日之下欢呼雀跃地毁灭生命，还有什么比这更骇人听闻呢？<sup>[11]</sup>正是这种价值重估使蒙田不再仅仅停留于拒绝基督教教义。事实上，这还使他超越了他所处世界中的大部分习俗。在他看来，欧洲人对自己生理本性的轻蔑态度只是人类普遍的道德愚昧的又一个表现。

虽然蒙田和孟德斯鸠给出了自己的建议，并且大部分时候都是心情颇佳，但

对残忍的厌恶还是使他们成了深刻的哲学上的厌世者。孟德斯鸠擅长黑色幽默和辛辣讽刺，蒙田则放任自己流露出对同胞的憎恶。正是这种强烈的嫌恶使他认定嘲笑人类比为人类哭泣更好，因为前者“表达出了更多的鄙夷”——这种鄙夷恰如其分，因为“我们遭受的鄙夷不能超过我们所应遭受的分量”。<sup>[12]</sup>残忍甚至都不算是一种聪明的恶，而只是一种愚蠢的恶。厌世自然是视残忍为首恶带来的一种危害。根据日常生活中的事实，如果残忍使我们震惊，那么我们肯定会陷入暴怒的状态，像哈姆雷特那样被深重的恶所压垮。而蒙田既没有被吓呆，也没有愤而希望人类索性就此灭亡——这正是哈姆雷特对奥菲莉娅的提议；但有时他根本想不出一件能够用来支持人性的事情。于是他希望从人之残忍的最大受害者——动物——身上找寻积极的品质。视残忍为首恶的人希冀从受害者那里找到能打消疑惧的道德品质，这是他们直觉性的冲动和策略。

根据蒙田的观点，在每一个重要方面，动物的道德都高于我们。它们仅仅追求“可触及的”“可获取的”善好，而我们则把“幻化风烟”（wind and smoke）当作自己的目的。<sup>[13]</sup>它们对真实有着完好的感觉，只追求宁静、安全、健康与安宁，而我们则追逐理性、知识和名望，这些东西只会带给我们悲伤。除了蜜蜂，动物们都只想保存自己，对战争或恐怖一无所知。皮浪的猪不会为海上的风暴烦恼，蒙田是它最热切的赞美者。孟德斯鸠认为，与动物相比，我们不像是自然的亲生子女，因为动物不会像我们一样“将自己的激情运用得如此糟糕”。<sup>[14]</sup>但蒙田认为自然是完全公平的。我们只能责怪自己的愚蠢和残忍。虽然他倾心于卢克莱修，但他不能接受卢克莱修笔下那幅“天地不仁，以万物为刍狗”的厌世图景。这一画面会使残忍完全脱离人类选择和道德的领域，而成为我们命中注定之事——这种理解只会让我们自我感觉良好。蒙田将人与动物作对比的目的不是谴责自然，而是揭示出人类的愚蠢，尤其是那种小看感觉性、生理性生活的愚蠢。我们所能想象的蠢笨的最大标志就是那种认为人是最优造物，注定要在动植物王国中称王称霸的理论。这种理论的结果就是，我们从小就被鼓励去残忍地对待植物和牲畜。而实际上，还有什么比“这一卑小的、甚至都不能完全掌控自己的造物……称自己为宇宙的主宰和帝王”更荒谬的呢？<sup>[15]</sup>这就是厌世的最极端形态，如果从被我们伤害的动植物的视角来观察人类，我们就会走向这种观点。

如果是因为厌恶残忍而陷入了此种程度的厌世，那么显然，人们有必要逃离这种厌世。厌恶自己所在的族类、厌恶自己显然不是疗治残忍的最佳方法。这只会使我们走向马基雅维利的王国。因此，对受害者表示完全的同情，并把它们理想化，将与之不相称的美德赋予他们，这种诱惑是巨大的。这就是蒙田对动物和农民评价过高的原因。孟德斯鸠则对犹太人赞美太甚，至少为了政治辩论的目的他这么做了。狄更斯对孩童顶礼膜拜，欧里庇得斯笔下的女性则好到过分。当然，这些策略作为使残忍蒙羞的方法还是很好的，但更重要的是，这是避免陷入厌世所导致的憎恶的唯一方式。受害者必须拯救人类。最适合受害者的美德是坚毅和骄傲，他们经常被赋予的也正是这些美德。对那些宣扬信仰和驯顺的人来说，骄傲是极大的罪过，但对那些视残忍为首恶的人来说，骄傲就是另一回事了。韦伯斯特笔下的马尔菲公爵夫人饱受折磨，视残忍为首恶者欣赏公爵夫人那



非同一般的骄傲，对她来说，“生命的整全”就是一切。在孟德斯鸠的《波斯人信札》中，郁思贝克后房内院中有一位佳丽名叫洛克莎娜，她把自杀作为最后的反抗举动和逃离后宫的方式。通过自杀，她不仅展现了自己的勇气，也显示出她优越于自己的主人，后者也在计划自杀，因为他无聊且失意——一个因自己的存在无法产生至大无边的意义而希望终止生命的专横者。他的唠叨表现的是专横者特有的妄自尊大，相反，洛克莎娜的死则是一种带英雄主义色彩的解放行动（[免费书分享更多搜索雅书](#)）。

## 看待受害者：过去与现在

英勇（valor）在蒙田眼中是一种巨大的美德，尽管他经常连这一点也不是很确定。蒙田认为完美的英勇只存在于战败的士兵而非获胜者的尊严之中，由此他区分了英勇与好斗（aggression）。印第安国王被掠夺成性的西班牙人征服了，但只有被征服的国王将英勇展现为一种精神品质，而非仅仅是生理品质。他们那无人可敌的勇气不只是一种获胜的欲望，还意味着在面对侵略者时庄严地拒绝绥靖。农民一直是受害者，他们顺从地生活，悄无声息地死去。在蒙田看来，这也是一种英勇。孟德斯鸠笔下的犹太人在火刑柱前坚持讨论哲学，公开、真诚地坚守父辈的信仰。这还不是他们仅有的美德。他们——也只有他们——不顾基督教的迫害和禁令，坚持从事商业活动。因此，他们守护那些能够将欧洲从战争和马基雅维利主义中拯救出来的社会活动，因为商业精神是一种和平的精神。商业精神也许会毁掉最高的柏拉图式美德，导致糟糕的个人主义，但它完全支持公益，并且还是一种强大的教化力量。蒙田生活在更早的年代，他不会理解这一还不太现实的希望。作为贵族，他认为西班牙人仅仅“为了珍珠和胡椒买卖”而把一个美丽的国家搞乱套是十足可怕的！喜欢本书吗？更多免费书下载请加V信：

YabookA，或搜索“雅书”。<sup>[16]</sup>

对蒙田来说，只有纯粹贵族式的英勇，亦即将勇气作为生活风格，才配得上赞美，才能主张高贵的地位。英勇是残忍的对立面，残忍只是怯懦的表现，而英勇则表现得恢宏大度。然而我们必须注意到，英勇似乎常常使人变得冷漠，因为它的目的是自我完善，是满足英雄主义的自我形象。英勇可能变成极端的个人主义。在军事语境中，蒙田有时会把英勇看作勇者之间的同伴情谊，他赞美这种英勇，因为他珍视同侪的陪伴。但他只有在忽视下面这点时才会赞美英勇：勇者们聚到一起是为了作战。他本人鄙夷战争。“战争，”他写道，“证明了我们的愚蠢和不完美。”<sup>[17]</sup>人们的高贵、友谊和勇气大量出现在最残暴的行动之中，蒙田对此困惑不已，而他既不是第一个，也不是最后一个困惑于此的人。蒙田不仅憎恶战争，更异乎寻常的是，他也不赞美胜利者。对他来说，能够赢得战争完全只是因为命运女神（Fortune）<sup>[18]</sup>垂青。蒙田不像马基雅维利，他不认为命运女神是一个可以被坚定、好斗的君主粗暴对待的女子。蒙田认为命运女神是不可控制、无法预见的情况的总和。亚历山大大帝和尤里乌斯·恺撒只是命好罢了。总而言之，征服者的一切功绩都被剥夺了。他们的胜利并非源于自己的努力或优异品格。只有受害者才能变得刚毅坚韧，因为命运女神显然已经抛弃了他们。荣耀的魅力烟消云散。真正重要的是忍受失败的人有多勇敢。在这方面，视残忍为首恶也许会使人走向英勇地自我毁灭的思想。事实上，苏格拉底正因其庄严高贵的自杀行为而成了蒙田的理想典范，相比之下，加图（Cato）造作卖弄的举动在他看来就要差得远了。

无疑，像蒙田这样将战败者理想化的做法也有令人不安的地方。战败者同样

是命运女神的小卒，并不比受命运垂青者好多少。他们只是失败者而已。不过，对战败者的过度喜爱是一种方法，凭借这种方法，我们可以逃离厌世情绪，找到一种不同于启示宗教的，既不让人狂热也不使人残忍的精神气质。作为对奴隶或受害者式生活的轻蔑拒斥，英勇也许可以成为离群索居与潜在的自杀的救治方法。英勇也是一种不带攻击性的骄傲。但这么想对受害者也许不公平。他们正在被用作我们增强自我认肯、控制自己的恐惧的工具，而这种做法是违背真实情况的。他们被迫服务于旁观他们的人。谁真的知道，如何看待受害者才是最合适的呢？任何人都有可能成为受害者，因此他们只不过是所有人的恰当代表而已。我们都可能成为受害者：受害（victimhood）并不是一种品质。再者，我们能为那些被杀害而非仅仅是被伤害的受害者做些什么呢，我们能对他们做些什么呢？虽然我们有如此多的机会、如此充裕的时间来考虑受害者，但事实上我们并不比蒙田和孟德斯鸠做得更好一些。受害可能已经成为政治思想中一个无法回避的范畴，但它依然是一个难对付的概念。我们甚至经常都不确定谁才是受害者。施虐者也许曾经遭受冤屈或被剥夺，这种人也是受害者吗？我们是否都是自己环境的受害者？我们是不是随时都可以被划分为受害者和施害者？也许，并不是所有人都在一出相互残忍、永无止境的戏剧中交换彼此的角色？这些问题关乎责任、历史、人格独立，以及公共自由和每一种心性，当我们开始考虑受害者时，上述问题中的每一个都会萦绕在我们的心头。我们这个时代发生了大屠杀，因此这些问题对我们的纠缠尤为强烈。我们也不得不采取一些蒙田和孟德斯鸠曾采用的权宜之计，以免陷入彻底的颓丧。

然而，晚近发生的大屠杀实在是骇人听闻，因此标榜少部分英雄人物，同时忽略沉默的大多数，这种做法变得更为困难了。遗忘大多数人的做法美化了过去，从而篡改了幸存者的经历。这些受害者和我们一样，都是些普通人，但遭受了异乎寻常的残忍伤害。我们该怎样看待他们？使他们变得有用的一种方式咒骂式地回想他们：为什么犹太人就像绵羊一样死去呢？这种说法实在是一种令人震惊且错误的指控。这还不如问：为什么无论如何都会存在受害者呢？这当然不是真的在发问，而是在试图引发一种必要的反应：“（使人受害的现象）再也不要发生了！”然而——正如布鲁诺·贝特尔海姆（Bruno Bettelheim）提醒我们的——将这些人理解为麻木的野兽是完全不能接受的。<sup>[19]</sup>对他们的亲朋好友来说，这种做法是无法容忍的侮辱，表现了一种盲目的、纠缠于过往的怨恨。一旦犹太人被关入集中营，就只有外来势力才能拯救他们，而当时并没有谁来救他们。尽管如此，贝特尔海姆依然责备那些个人与群体没有竭尽所能给纳粹制造麻烦。给纳粹制造麻烦也许可以拯救一些人的生命。他之所以对受害者作出这样的指控，是因为他不想免除他们的所有责任。免除他们的一切责任就意味着不拿他们当人看，意味着把他们当作没有意志或智力的存在物。只要他们还活着，他们就负有责任，如果否认这点，或忽视他们的错误，而只谈论那些有过英雄举动的人，那么无论对逝者还是幸存者都不公平。如果认为受害者无所谓有没有尽到本分，那就意味着他们不是人，人们也就可以把他们称为绵羊了。不像贝特尔海姆那样责备受害者确实存在贬低受害者的嫌疑，但如果对受害者提出比贝特尔海姆更高的要求，那绝对是大错特错。归根到底，犯下罪恶的是施虐者和迫害者，而非受害

者。因为他们自己的痛苦遭遇而责备受害者只是将自己疏离于受害者的简便方式。责备受害者和将受害者理想化殊途同归——充其量是多此一举，这种做法也许只表明了直面残忍是多么困难。

然而，将政治受害者理想化不仅显得愚蠢，而且十足危险。政治折磨和不正义行为的受害者往往不见得比迫害他们的施虐者更好，这就是政治世界的现实，受害者只是在等待和施虐者互换位置而已。对于视残忍为首恶的人来说，只要受害者也想成为施虐者，那么眼下谁是受害者、谁是施虐者自然都无关紧要。受害者是得体的绅士还是纯粹的恶棍也完全不重要。没有谁应该遭受骇人听闻的残忍处置。尽管如此，即使不这样做会使我们变得厌世，我们也绝不能假装遭受迫害的经历会使人以某种方式获得提升，这么做的代价太过巨大，我们无法承受。如果我们忘了任何人都可能成为受害者这一事实，如果我们容许对折磨的憎恨或对伤痛的怜悯蒙蔽我们的头脑，那么我们对当前受害者的过高评价不知不觉间就会助来日的施虐者一臂之力。人们很容易把所有受害者都想成是一样的清白无辜，因为显然，不可能存在自愿的受害者。但这种想法也许会助长不断转换角色的施虐者和受害者之间残忍且无穷无尽的冤冤相报。

看似不合情理，但事实上这种方案（即通过理想化受害者来逃离厌世情绪）有一种严肃的哲学证成。让—保罗·萨特在其早期著作中将这种情形看作是人类的真实处境。他从这样一个不容置疑的事实出发，即受害者是由施虐者创造出来的。据此来看，犹太人完全是反犹太主义的造物。<sup>[20]</sup>当然，这并不是一种历史说明，而是对在特定时期作为受害者的犹太人（确切说来是1946年的犹太人，但自那以来已经有了更多犹太人受害者）的定义。我们可以注意下，萨特把一位反犹者说成是“怯懦的不满者”，他“想要变得令人恐惧”。他将自己的成见强加给犹太人，于是犹太人被自己的社会定位限制住了，认为自己没有选择的余地，仅有的选择空间就是或者逃离现实，或者接受自己作为犹太人的事实，并真心实意地扮演受害者的角色。正如萨特注意到的，这种做法剥夺了勇气和其他更多的东西。事实上，萨特似乎返回了蒙田和整个斯多葛传统，后者将英勇视为至高的美德、受害者的荣耀——其实就是他们对苦难遭遇和怯懦的施虐者所取得的道德胜利。受害者的勇气无法帮他逃脱厄运，但他可以通过勇敢地主张自己的价值——在我们眼下的讨论中是作为犹太人的价值，在另一个时代则可能是作为印第安勇士的价值——而在这种处境中改造自身。类似地，奴隶也可以通过反叛或自杀来战胜主人。作为英雄的受害者象征着即使在枷锁之下依然拥有普遍人类自由的可能性。

然而，萨特和蒙田对受害的看法极为不同。萨特相信未来会有所改观。虽然萨特笔下的犹太人孤立无援，但他最终会被一场消灭所有阶级的战争所解放。对于此类观点，蒙田闻所未闻；他跟马基雅维利是同一批历史学家的读者，都分享了这样一种古典观念，即所有的国家都会经历兴起、腐败和最终的消亡这样几个阶段。与马基雅维利不同的是，他并不建议人们通过支配命运女神来干预这种循环。像所有那些以某种方式依靠历史力量的事业一样，马基雅维利反抗国家兴衰



规律的计划也带有无比残忍的特点。蒙田认为此类图谋不仅残忍，而且徒劳无功。命运女神会限制我们的狂热，而非鼓励我们。当宗教机构要求蒙田删除所有提及命运女神的内容时，他选择了拒绝。<sup>[21]</sup>然而，萨特笔下的受害者被历史的力量压垮了，后者就像马基雅维利笔下的命运女神一样逼迫人。萨特笔下犹太人的消极勇气只是一种当下的必然（a present necessity）。蒙田笔下的印第安受害者必须成为不朽的道德丰碑或英雄个体，但萨特笔下的犹太人和其他所有受害者无意如此。位于历史终点的希望其实可以缓解这种甚至连蒙田笔下最深重的厌世也难以与这种厌世相比。特别是，如果人们知道通往解放之路一眼望不到头，且充斥着无休无止的残忍，那么这种希望也无非是一种严峻的希望。

当我们不再仅仅盯着反犹者和犹太人看时，萨特的黑暗图景将变得更为深重。反犹者和犹太人只是人类普遍认识处境的例子而已。我们都是受害者和施害者，因为我们将其他人视作被观察的客体；我们都把其他人看成是物。有些人为了逃离这种令人不安的屈从状态而变成了施虐狂。他们变成了自己所唤起的恐惧。他们逼迫别人将自己看作是残忍之人，他们也这么看待自身。反犹者只是这种自我逃避策略的一个极端例子而已。无论你是受害者还是施害者，通过这种方法都无法真正摆脱受害者和施害者、奴隶和主人的身份。施虐狂恰恰无法忍受这种局限性和可能性所带来的双重负担。本真个体间更为诚实的关系将会表现为相互之间的完全冷漠，因为我们都是他人的阻碍。如果没有友谊，蒙田或许已经走向了这样一种厌世的自我主义。在萨特那里，从阶级斗争学说中引入的行动理论减轻了这种个人主义。虽然事实上对于作为个体的其他人来说，我们是极度虚无的（less than nothing），但我们必须在不同阶级间进行历史性的选择。在这些阶级中，如今只有两个阶级——受害者和压迫者——可以被轻易地理解为这种意义上的阶级。人们或者支持一方，或者支持另一方，除此之外没有选择。我们无法逃离这种二元的摩尼教式处境：不是支持就是反对。在这一斗争中，任何做法都可以被允许。如果受害者不想继续沦为受他人决定的个体，陷入犹太人与反犹者、奴隶与主人那样的关系，那么他只能通过暴力来维护自尊。作为具有“世界—历史”意义的阶级，受害者必须学着以残忍之道扮演自己的角色。这是否意在逃离我们作为个人所必然陷入的恶心、冷漠和厌世呢？可能是这样。在阶级统治的历史终结之后，我们最多就是能够以轻视彼此的态度和平地生活。<sup>[22]</sup>尽管如此，革命的怒火却是对人之残忍的回应，即使这是一种自我毁灭的空想。这是一种“以残忍的方式厌恶残忍”的做法，但却与蒙田的方式极为不同，而正是蒙田创造了“以残忍的方式厌恶残忍”这一说法。如今那些声称要以残忍的方式厌恶残忍的人其实是在以马基雅维利的风格行事，他们相信即使是为了终止残忍，残忍本身也是有效的方式。这种观点以及萨特的观点的优点在于，它们坚定不移地关注私人与公共生活中的施虐者和加害者。任何一个认真对待残忍的人都不能忘记这些人。但像蒙田一样，我们不应接受那种意识形态的歪曲，那种歪曲很容易使人陷入狂热的残忍。尽管如此，这种现象依然是非同寻常的：连最为坚定的不合群者都会轻易地因为厌世而对狂暴的集体公共行动顶礼膜拜。这就是意识形态的所作所为，和命运女神与必要性在过去所发挥的作用一样，如今是意识形态在为每一种政治性残忍提供借口。

意识形态要在任何给定的场合确定受害者和施害者，这是它的一项工作。意识形态的“客户”为了获得即时指导而遵从于它。与此相反，有些人没有选择放弃自己的判断，他们直面最具毁灭性的不确定性。在纳丁·戈迪默（Nadine Gordimer）的《伯格的女儿》（*Burger's Daughter*）中，有一幕场景令人难以忘怀：罗莎遇到了一个黑人醉鬼，他正在殴打一头痛苦呻吟的驴。罗莎没有去阻止他，因为在她眼里，这个醉鬼才是真正的受害者。他是“黑人，又穷又粗野”，作为一个南非白人，她“对他负有责任，要为他负责”，正如他对那头驴负有责任一样。罗莎·伯格不是那种关心动物甚于黑人的女子。尽管如此，在那条高举起来对驴进行残忍殴打的手臂上，她看到了古往今来的每一个施虐者。就在那一刻，她认定再也不能留在自己国家了。这并非出于集体犯罪的假设，虽然乍看上去似乎是这样。罗莎难以确定残忍和政治压迫何者才是首恶。如果受害者是个女人或者小孩，她还会不会走？根据她自己的原则，她同样要抛弃他们。相反，如果她视残忍为首恶，那么她会承认正在受苦受难的存在物是首要的受害者，无论受害者是驴还是女人或小孩，她都会去干涉。但是既然她把政治压迫视为首恶，那么对她来说，认为政治压迫造成的伤害比肉体残忍带来的伤害更深重就很合乎逻辑了，拒绝向白人警察报警也是理所当然的了。在这两种恶之间进行选择实在太难，罗莎再也忍受不了了。她最终回到了南非，她这么做的理由是忠诚和勇气，这种理由使她成为了古典悲剧的主角。虽然她常常自谦，但我们还是可以发现她品格优异，尤其是她并没有假装认为任何一个决定都将是很好理解的或无可指摘的。视残忍为首恶也许可以帮助我们在任何时候判断谁是受害者，但在进行这种判断时，依然存在非常实际的疑惑和不确定性，意识形态则轻易打发了这类疑惑和不确定性。拥有标准并不会使我们再无疑惑；只有信仰可以让我们摆脱疑惑，但我们将因此付出巨大的智识和道德代价。

尽管我们拥有宝贵的历史经验，但我们依然不知道应该如何看待沦为受害者这种状态。我们无论说什么都可能被认为是不公平、自私、愚蠢、不真实、自欺、自相矛盾或危险的。也许，对于受害最好的智识回应就是写一部受害者和施害者的历史，尽最大的可能保证其真实性和准确性。这很可能就是最有用、最经得起考验的成果了。但无论历史作品对证据有多么细致的关注，无论它展现了多么好的鉴别力，它也不可能告诉我们应该如何看待受害状态。视残忍为首恶只是激励我们去从事这项工作，它并不能使我们摆脱犹豫不决、疑虑重重的状态。我们该如何着手呢？

## 勇气：肉体的与道德的

蒙田认为人们应该估量受害者和施虐者在发生暴力那一刻的勇气和怯懦。当他说自己“最害怕的就是恐惧”时，他想到的不仅是受害者的恐惧，也包括施害者的恐惧。<sup>[23]</sup>恐惧使后者变得残忍，使前者遭受更多苦难。如果我们能试着不去害怕死后的空虚，那么杀戮就将变得既没什么吸引力，也不那么可怕。痛苦依然会施加于人，但蒙田强调——尽管教会的审查官明确反对他这么说——任何超越杀戮的惩罚都是残忍的。不过，他似乎认为，对死亡抱持更为理性的观点将有助于普遍地减轻残忍。而孟德斯鸠已经看穿这种想法是不切实际的了。尽管他赞美斯多葛式脾性，但他并不认为平心静气面对死亡的态度一定能减少暴虐。他认为，如果我们把人理解为感觉性的而非理性的存在者也许还更好些。他笔下的专横者郁思贝克事实上是启蒙理性的模范，郁思贝克对身后之事没有任何恐惧，但他却像专制君主一样残忍。直面死亡的英勇也许值得赞美，但孟德斯鸠似乎并不认为它有助于改善人类的凶残习性。无论如何，学习如何死亡都很难算是一种社会美德。事实上，离群索居也许是视残忍为首恶的一个代价。它把我们引向一种离群索居者的伦理，而受害者就是离群索居者！喜欢本书吗？更多免费书下载请加V信：YabookA，或搜索“雅书”。

我们暂且不管蒙田和在他之前之后的许许多多的人。如果说受害者不只要为恐惧而恐惧，那么残忍也并不只是由怯懦引起的。由于懦夫经常是残忍的，人们就开始觉得勇气正是残忍的对立面。其实不然。只要想想马基雅维利笔下那狮子般的君主有多残忍就够了。这类君主冷酷无情，但依然备受赞誉，因为他们是如此勇敢。然而，勇气确实会以某种方式使残忍行为变得稍好一些。为什么对弱小无助者——尤其是孩子和动物——肆意施加痛苦会如此令人反感？为什么连无情之人也会被这类受害者的无能为力所触动？这里肯定有一些观感在起作用，而对怯懦的鄙夷肯定是其中之一。同情当然也发挥了作用。如果怜悯就是对弱小受苦者油然而生的感同身受，那么这一事实——我们都曾是孩子，我们都了解自己的脆弱——就很容易说明我们对小孩所受的折磨作出的正常反应为何会是这样的。但是，我们怜悯所有受难者，而不只是同情受暴虐折磨的弱小受害者所遭受的痛苦。我们同情的对象可以是纯粹的疾患痛苦，甚至可以同情一个病人，他正在经受痛苦的治疗，而这种治疗却是必要的。看来，我们对残忍虐待弱小无助者这种行为的反应并不只是出于怜悯，还必须加上一种不正义的感受。没有一个小孩应该遭受野蛮残暴的对待。只有当惩罚服务于报复、教育或公共安全时，它才是正当合理的。但如果惩罚偏离了或超越了这些目的，我们就会说它是“残忍且异乎寻常的”，并禁止施行这种惩罚。孟德斯鸠笔下不偏不倚的国家的唯一目的就是“保护无辜者的安全”。

显然，残忍的不正义性确实引发了义愤，但这并没有完全说明为何人们会痛恨对小孩进行残忍折磨的行为。只有那些视不正义为首恶的人才可能这么认为。视不正义为首恶的人还会认为，在战争时期人们不应伤害手无寸铁的平民，因为



他们并没有像全副武装准备战斗的士兵那样同意进行战争。有人认为，同意战争就意味着有了相互采取军事行动的权利，而我们不能认为平民对这种权利表示了同意，因为他们未被武装。但这种固守法律、歪曲经验的解释违背了我们的常识。使平民免受攻击的显然是他们手无寸铁这一事实，而不是因为只有那些正在射杀敌军的士兵才同意进行战争，平民并没有同意。人们认为，洗劫一个城镇比杀死全副武装者更为残忍，但这并不是因为平民遭受的苦痛更多或者平民更为无辜。触动我们的并非仅仅是怜悯或正义感。完全丧失勇气也使残忍行为变得赤裸裸、如其所是。诸如人们在战斗中面临的危险是真正的危险，要克服对这类危险的恐惧就需要勇气。没有这种勇气，就没有任何补救性的美德来减轻残忍。不存在借口或托词可以减轻罪责，这就是纯粹的、不打折扣的残忍。那些蹂躏、劫掠的人和糟蹋妇女孩童的人的特点就是暴怒的残忍，舍此无他。相比于一个怯懦的士兵，勇敢的士兵自然不那么让人厌恶。一个武装起来的敌人至少有机会维护自身，迫使其对手鼓起勇气。简言之，他跟手无寸铁的平民不同，他既非弱小无助，也不使人怜悯。战斗中的征服者也展现出了勇气，这使得整个情况都改变了。远在基督教时代之前，修昔底德（Thucydides）在讲述对密卡利苏城的劫掠时就生动地说明了这一点。“色雷斯人就像最血腥的野蛮人一样，当不存在任何令他们恐惧之物时就变得无比残暴。他们杀死了城里的每一个活物，包括小孩、老人甚至动物。”特别是，他们攻击儿童学校，并将里面的孩子屠戮殆尽。在修昔底德看来，在这场漫长的战争当中，没有任何事情能和这场“突如其来、骇人听闻的”劫掠相提并论。<sup>[24]</sup>修昔底德详细叙述了漫长战争中的残忍，这场战争中确实有许多残忍行径；但色雷斯人的这一野蛮举动却是最可鄙的，因为它是如此怯懦。色雷斯人并未面临恐惧，因此并不能用勇气来文饰这一野蛮行为。

战争使蒙田确信光有英勇还不够。如果怜悯不能约束我们，正义无法教诲君主，那么就无法阻止相互毁灭的行为。怜悯和英勇是面对战争之残忍的两种品质；事实上，蒙田的随笔写作就是从对这两种品质的思考开始的。他对正义毫无信心，因此除了对受害者的英雄主义和农民——社会中的最卑微者——的质朴道德的信念外，再没有什么能阻止他陷入厌世了。无论在何种情况下，英勇在私人生活中的面貌都要胜过它在公共生活中的面貌。这就是孟德斯鸠抛弃英勇的理由，虽然他在这么做时不无遗憾。商业不会促进那些至高的贵族式美德。它不创造好人或勇敢的爱国者，但它确实能治疗染上了某些最糟糕疾病的公共生活。它减少了马基雅维利主义、不稳定性和战争。通过以贪婪取代英勇，我们显著减少了大规模的残忍。在孟德斯鸠看来，最好的现代国家对英勇的依赖并不比对怜悯或其他私人性美德的依赖更大。现代国家只坚持一种美德：正义。此外，肉体性的英勇无疑被道德层面的刚毅（moral fortitude）取代了，因为我们根本无法确定一个完全由懦夫组成的国家能够是正义的。如果人们相信孟德斯鸠对英国人的描述，那么可以认为公民的安全和自由取决于这样一类表现：它们看上去也许是荒唐可笑的，但同时也是充满活力的，而且从道德层面看是非常勇敢的。

即使是孟德斯鸠政治理论中最厌世的一面，也远远没有蒙田对这个残忍且虚伪的世界的无限否定来得那么消极。对贸易和法律的信心似乎颇为鼓舞人心，即

使这要以牺牲更高的价值为代价。不过，像蒙田和孟德斯鸠这类视残忍为首恶的人的精神世界虽然有诸如此类的深刻差异，但也存在着深刻的相似性，尤其是他们都轻而易举地接受了文化多样性和一种消极的平等主义。由于大部分骇人听闻的公共暴虐都可归罪于化外民族，蒙田和孟德斯鸠势必会探究屠杀和奴役野蛮人的正当理由。最古老也最普遍的论证是这样的：就其本性而言，野蛮人就是低劣的。人们认为自然颁布了行为规则，因此显而易见的是，自然希望欧洲人奴役那些次要的民族，正是出于这一目的，她（自然）才用肤色将那些民族标识了出来。自然是良好行为的最好指导者，蒙田完全同意这一观点。于是对蒙田来说，下面这个问题就变得颇为重要了：文化群落间的差异确实是一种自然差异吗？如果存在多种文化群落——以它们惯常的残忍为根据来判断——那么哪些文化群落优越、哪些低劣呢？蒙田很快发现，所谓的野蛮只是“不符合我们习惯”的事情罢了。每一个民族在其他部族看来都是野蛮的。不仅如此，蒙田热衷于罗列的风俗、观念的无穷无尽的多样性还证明了没有一个民族可以主张自己的风俗习惯才是自然的。所有这些人类发明创造的产物，完全谈不上何者合宜、何者不合宜。所有这些风俗习惯都背离了自然的原初质朴，而它们的多样性无非证明了它们的无足轻重，因为“自然远远胜过我们徒劳无益的努力”。<sup>[25]</sup>就诸种风俗习惯本身而言，它们都同样地偏离了自然，因此它们之间的差异本身并不重要。真正重要的是谁残忍暴虐。食人族吃死人的血肉，我们对之心生惶恐、避之不及，然而折磨人、迫害人的也是我们。我们的骄傲是无根无据的。没有哪个民族在本性上就是优越或低劣的；不过，傲慢自大和残忍暴虐是欧洲人的特征，而非那些被欧洲人污蔑为野蛮人的民族的特征。蒙田其实是有一点尚古主义气质的，但尚古主义对他的意图来说并非不可或缺。孟德斯鸠并不尚古，他也根本不再指望自然能为人们提供什么标准。尽管如此，孟德斯鸠依然用风俗的多样性来摧毁欧洲文明的骄傲。欧洲人为他们给原始人造成的无穷伤害找了很多借口，而孟德斯鸠这么做只是为了揭露这些狡辩是多么浅薄琐碎。“因为黑人喜欢玻璃项链胜过黄金……这就说明他们没有常识。”因为美洲印第安人把胡子打理成我们不熟悉的风格，西班牙人就把他们合法地奴役了。跟蒙田不同，孟德斯鸠清楚地知道没有必要详述欧洲民族的优越性是虚构出来的。只要说明任何差异都不能为残忍提供辩护就行了。此外，孟德斯鸠还为他的读者提供了另一个理由来说明为什么要认识和理解所有的文化群落：他确实相信“知识使人温雅”，正如无知使人麻木冷酷。终究还是高度文明的人而非原始人更能治愈残忍之恶。

对孟德斯鸠来说，所有的低劣和优越都是由政治创造的。一旦我们奴役化外之人——我们出于无知而鄙夷他们——我们就使其变得低劣。奴役塑造出低能者，而非反之。“时常看到自由人，自己却没有自由，再没什么比这更能让人状若牲畜了。”<sup>[26]</sup>一旦人们已经因受奴役而被贬损降格，那么使主人和奴隶之间变得疏远的残忍行为甚至会更为惨烈。孟德斯鸠声称，在亚洲，黑人奴隶曾因此而被阉割。在《波斯人信札》中，黑人太监在后房内院工作，他们既服务于女眷，又要管理她们。这些黑人太监是他们主人的工具，主人在远方操控他们所有人。正如欧里庇得斯（Euripides）的《赫卡柏》（Hecuba）中的一个演说者所言：“这就是沦为奴隶的含义：被虐待，忍受虐待，被暴力强迫去忍受不公待遇。”这就是对

极端不平等的最好定义。如果这种社会差距会产生出残忍的风气，那么减少不平等也许将有助于改变这种情况。连马基雅维利都知道不能以残忍之道对待和自己平等的人，残忍是对付低劣于己者的办法。孟德斯鸠有时会颂扬古代那些民主邦国，那些邦国简朴、平等，因此其公民不习惯于或不愿意在别人头上称王称霸。孟德斯鸠也称赞农民阶层的质朴，他认为，农民之间的关系比贵族之间的关系要更为协调。但这只是对贵族阶层逞强好胜的拒斥，而不是对不平等这种社会处境的反思。事实上，蒙田也好，孟德斯鸠也罢，他们都完全不倾向于把社会平等看作是一种积极的善好。不平等确实很关键，因为它鼓励并创造出了有利于残忍的环境。蒙田和孟德斯鸠的平等主义纯粹是一种消极的平等主义，这种平等主义植根于对那些可鄙理由的怀疑，那些理由不仅被用来为不平等本身辩护，还为不平等最糟糕的后果提供辩解。

此外，不平等还会引发错误观念。蒙田认为，不平等会严重模糊我们的常识，会使我们忘记“雕像的基座不是雕像本身的组成部分”。<sup>[27]</sup>这不只是那种常见的抱怨，即我们没能对真正的优点作出正确的评价，因为我们很容易被矫饰、装扮所骗。使蒙田恐惧的是纯粹来自权力的魅力，是与权力相伴而生的卖弄英勇的表现，以及受到前两者鼓励的残忍。而由于凡尔赛宫廷及其所代表的一切，孟德斯鸠专注于显摆残忍的行为所具有的破坏性力量。凡尔赛宫廷在专制君主周围制造了一片空白地带，使君主与其臣民相悬隔，这是极端不平等以及潜在的和现实的极端残忍的前提条件。再没有什么比神化政治上的高位者更危险了。事实上，使政治去神圣化正是孟德斯鸠的主要目的之一。平等并不是政治去神圣化的必要条件，孟德斯鸠倾向于一种等级制的多元主义，这种多元主义的等级色彩会被诸如通过抽签选出的陪审团之类的平等主义制度所调和，因为当普通公民碰上刑事问题和刑罚时，是由陪审团来决定结果为何的。消极的平等主义其实是一种恐惧，是对不平等所造成的后果的恐惧，尤其是对那种能使权力所有者不受任何约束的权力所产生的显著影响的恐惧。视残忍为首恶显然会推导出消极平等主义。

平等不是治疗傲慢自大的良方，谦逊才是。声称我们中的某些人是上帝的代理人，负责在俗世惩罚上帝的敌人，这是最令人憎恶的一种傲慢自大。毕竟，正是为了维护神的荣耀，那些异教徒才被折磨、被烧死的。蒙田认为这种折磨已经侵袭了整个官方世界，无论是世俗的还是基督教的。它已成为无所不在的恶。孟德斯鸠生活在一个相对祥和的时代，但他仍因对宗教罪恶和微小错误的司法迫害而愤懑不平。之所以如此，部分原因在于，他们俩对这些宗教性罪恶都不再介怀，但也不能忽视他们视残忍为首恶这一因素。这些犯罪行为受到了如此粗野的惩罚，但犯罪行为本身却并不残忍。因此，这些犯罪显得额外无足轻重，尤其是在与令人悸怖的官方折磨相对比时就更显得如此。孟德斯鸠建议法院不要去管信仰和性习惯（sexual habits）方面的问题，而应致力于保护生命与财产安全这一重要事务。而蒙田甚至对这种类型的法律改革都没什么信心。他认为大多数法律都没什么用，因为一般性的规则绝对没法真正贴合具体个案中实际存在的多样化情形，同时大多数司法程序十足残忍，它们实际发挥的唯一作用就是吓唬守法公民。但是他和孟德斯鸠在下面这点上是一致的：他们都强调，必须尽最大可能去

限制法官的自由裁量。这一点表现了他们对法官群体的巨大不信任。我们不应为此惊讶；毕竟，蒙田和孟德斯鸠都当过地方法官，都在波尔多的法官席位上耗费过数载光阴。他们不相信任何统治阶级，自己所在的阶级当然也不例外。



## 怀疑主义政治

经验的智慧只会增强那些视残忍为首恶者的怀疑主义。还会有其他可能吗？对于那些最见不得人的公共行为，常见的借口会说这些行为是必要的。但真的有这种必要吗？蒙田和孟德斯鸠都不会无视法律和国家理性的命令，但他们知道，许多以这类名义出台的命令其实只是君主的肆意罢了。不过，在马基雅维利的词典中，“必要”还不只意味着对危险作出反应。在马基雅维利那里，“必要”的意思是在对事件作出理智分析后对如何控制事态的巨大确信。统治就意味着掌控必要之事。和征服命运一样，这是属于狡猾统治者的权力。一旦确定了必要之事为何，接下来要做的就只是策划和执行了。这是一种追求实效的乌托邦思想，它欢迎一切残忍和背叛。蒙田认为政治太过混乱、太不确定，没法根据某种计划来管控。他不会认真考虑马基雅维利的观点，因为马基雅维利并不比任何其他政治谋划者更具说服力，他和大部分谋划者一样短视。概言之，蒙田认为这些非道德的论证并不能让人信服。它们其实都算不上是对任何必要之事的理性回应。不过，一旦某人开始怀疑必要之事，那么他就会怀疑任何事情了。蒙田总结说，如果君主必须行暴虐之事，那么至少要让君主们为此感到遗憾，让他们尽力避免因为自己心血来潮而发动战争。

最早提出这种观点的人还不是蒙田。欧里庇得斯早就发现政治暴虐背后的怯懦了。被辩称为必要之事的政治暴虐往往只是源于君主的恐惧，并且不只是害怕国外的敌人，君主还担心——正如阿伽门农的例子所显示的那样——自己不能保住威望。阿伽门农时刻准备为了军队的迷信行为牺牲自己的女儿，为了权力牺牲自己的竞争者；在道德和肉体层面，还有谁能比他更怯懦呢？伊菲革涅亚的勇气和无私使阿伽门农的反复不定表现得更为清楚。<sup>[28]</sup>在欧里庇得斯关于特洛伊的戏剧中，只有那些饱受摧残、备受折磨的女性拥有尊严或英勇的美德，而英雄们只是一群懦夫。在特洛伊城被彻底摧毁之后，波吕墨斯托耳杀死了赫卡柏的最后一个儿子，虽然这个孩子正是由他抚养的。他解释道，自己的这一行为“是明智的预防措施所要求做的”。“促使我这样做的首要原因是恐惧，我怕这个孩子——你的敌人——如果存活下来的话，也许哪天他会再建一个反叛的特洛伊。”（Hecuba, 1136—39）。<sup>[29]</sup>在《特洛伊妇女》（The Trojan Women）中，出于同样的担心，希腊人将赫克托耳年幼的儿子从城墙上扔了下去，赫卡柏抱着这个体无完肤的孩子哭泣，

如今这座城已陷落，弗里吉亚人惨遭杀戮，

你竟害怕这个婴孩？我鄙夷这一恐惧

这完全是存在于不理性的心灵中的畏怯。

（The Trojan Women, 1164—65）

没有什么比欧里庇得斯笔下的高贵妇女对英雄时代精神气质的打击更严重的了。在所有这些戏剧中，奥德修斯这位马基雅维利式的狐狸进行着残忍的政治盘算，这种盘算几乎不掩饰自己的野心和对这些战斗英雄的恐惧。如果我们真的非常看重英勇，那么我们也许将不得不舍弃它在军事上的表现，不再被英勇的必要性主张所打动。蒙田这样做了，很快他的怀疑主义就发展起来，直至湮没公共秩序和私人生活中的所有规矩和惯例。对名望与荣耀的热情似乎只是另一种徒劳且充满恐惧的追求，即想要战胜死亡。似乎正是对身后事——或者仅仅是声名——的关注为残忍创造出了心理疆域（psychic terrain）。蒙田倾向于享受生活，对于死亡则不带恐惧或希望。

再没有哪种脾性比这类怀疑主义更少乌托邦色彩了。蒙田写道：“这个世界无法自愈；它对逼迫它的一切是如此不耐烦，因此它只想摆脱这一切，而不顾及这么做的代价。”<sup>[30]</sup>孟德斯鸠对立法和社会变革抱有更大的信心，但他并不是一个狂热的人。在《波斯人信札》中，他对一个小型乌托邦共同体作了一番描述。但即使在这样一个想象出来的世界中，乌托邦似乎也只证明了它必然会很快走向终结。对于制度，最好的建议是让它们保持长久、维持连续性，这并非因为这些制度绝不是“野蛮的”和“畸形的”，蒙田论证道，而是因为“我们只会令人惊奇地趋向于最坏的境地。”<sup>[31]</sup>我们的大部分法律和习惯确实令人不齿，但如果改变它们，我们会陷入不稳定和直接毁灭的境地，这远比最初的处境要来得更为糟糕。对蒙田而言，对既存秩序适切而不过度的忠诚——同时不为其辩解——是唯一的选择。在此意义上，他已经在内战中选择了自己的阵营，反正战争已经避免不了了。但他依然对对立阵营公平相待。爱默生对蒙田颇为崇敬，他在将要写到蒙田时发现自己“与社会的罪恶以及试图解除这些罪恶的计划都同样格格不入”。蒙田的“否定是出于诚实”。<sup>[32]</sup>在此，蒙田的诚实是指，他认为没有理由去假定，改变信念能使人的行为发生显著转变。蒙田颇不耐烦地指出，那些试图借助新的信念来变革世界的人仅仅是消除了表面上的恶；至于本质性的恶，则尚未触及。因此，如果着眼于和平，那么最好的宗教就是与生俱来的宗教，即在自己国家根基最深的宗教，人们最习以为常的宗教。这并不是想要否定既有意识形态和制度中存在无数错漏，而只是认为替代性选择不见得会更好。如果说这终归是一种保守主义的话，那么这是一种基于普遍嫌恶（universal disgust）的保守主义。因为，如果某人站在既存秩序的立场上，但除了这一秩序就是此时此地的秩序这一理由外，他想不出这一秩序还有什么可取之处，那么在何种意义上我们可以认为他是既存秩序的支持者呢？这完全是一种不与具体立场相绑定的行为，但这并不必然意味着从公共世界退却。

一旦某人像蒙田那样从残忍开始思考，那么私人生活和公共生活之间的巨大断裂似乎就会产生。人们先是发现为公共恶行提供的理由无力且琐碎，然后就有了这样一种感觉，即政府不够实事求是，它们似乎关心实际情况，但其实不然。这并不是说私人生活比公共生活要好：它们都一样残忍。准确来说，人们是有了这样一种感觉，即私人经验和公共经验之间是不融贯、不连续的。孟德斯鸠认为，不可强求好人与好公民永远合一，这是不可能的。好人和好公民是内在冲突

的。社会生活的要求与个人道德的要求完全不同。这一结论也许会引起我们的不快，但这是无法改变的事实。“这就是存在于人类境况中的不幸之一，”孟德斯鸠借用蒙田的名言写道，“立法者必须更多根据社会而非公民，根据公民而非人来行动。”<sup>[33]</sup>他并没有绝望，因为他相信，总体而言，相比于控制我们的个人品格，我们可以更有效地控制公共生活。风气会直接作用于我们；虽然可以通过强迫我们服从具体的社会导向来修正风气的影响，但作为个人的我们并不会被真正改变。孟德斯鸠说，英国有卓越的宪法，英国人是可靠的公民，但这些可靠公民绝对是些糟糕的人。他们同样患有无法治愈的精神忧郁和自杀倾向。法律可以使集体生活变得更好或更坏，但我们中的每一个人在根本上都是无法改变的，某种程度上，道德是个人性的事务。事实上，由于相信政治和道德完全不一样，孟德斯鸠变得乐观了。人们可以在尝试进行社会变革的同时不要求进行道德革命，道德革命不仅不可能，而且极其专横。

以这种方式把道德和政治相分离也就打开了通往潜在的马基雅维利主义的大门，而这对蒙田来说是不可能的，也是无法容忍的。和孟德斯鸠不同，蒙田认为，我们控制个人生活的能力——即使只是在孤立状态下——要大于掌控集体生活的能力，操控后者的是命运。在政治事务中，人的意愿会被约束，公共人物在必要的情况下不得不做些令人不齿之事。在政治事务中有许多难以避免之事，蒙田并没有否认这点，但他不会把这说成是正确的，而且他不希望掺和进去。即使当他无可奈何地接受公共残忍时，他也没法认为它们是完全不可避免的。以前一直都有恢宏大度的伟岸人物，他们避免了公共残忍。蒙田的内心是分裂的，他的内心世界是一副错乱的图景。他这么评价自己的公共生涯：“市长和蒙田一直都是两个人，清楚明白地一分为二。”<sup>[34]</sup>出于责任，作为市长的蒙田在政治舞台上扮演了一个角色，并尽其最大努力满足了这个角色的要求。蒙田不是那种为了保持自己内在的纯洁而完全避开政治事务的人，他还没有这么苛刻。他告诉我们，作为市长，他尽可能无为——他辩护说，这一策略是他可能做到的伤害最小的做法。相比于在他自己的藏书室里，他在公务部门显然要更无能为力，但对他来说，在这两种处境中不存在道德差异。在所有情形中，忠诚都是一样的。他不会为私人（private individual）而背叛自己的君主，但他同样不会为了君主而背叛私人。对蒙田来说，伊巴密浓达（Epaminondas）似乎尤为令人钦佩，因为他在战争中也不会去杀死一个曾是他客人的敌人。尽管如此，政治事务与善好无涉这一点确实深深铭刻在他心中。让君主行正义；如果君主想要宽宏大量，那么他们只会变得武断任意。此外，社会并不需要靠个人美德才能维持下去。一个完全由恶棍组成的社会也会像任何现存社会一样凝聚起来，而且通常来说不见得会更差。使我们凝聚在一起的不是道德，而是肉体需求和法律，哪怕是穷凶极恶的法律。在多年的宗教纠纷之后，蒙田的内心世界上演着一场小型的内战，它反映了对世界的永恒困惑。但是，他混乱的政治观念并不是智识失败的反映，而是体现了双重拒绝：既拒绝在政治上心满意足地消极被动，也拒绝接受马基雅维利的陈词滥调。他确实在内战中作了选择，尽到了自己的责任，并对市长职位有着敏锐的认识。



孟德斯鸠对自由社会的构想以一些假定为基础，他的假定和蒙田的假定一样阴沉，一样对人类的丑恶直言不讳。孟德斯鸠只是在蒙田对残忍的厌恶之上添加了一个信念，即相信公共正义和政治自由可以约束我们最糟糕的倾向。但是，他对那种乐观积极的人道主义十分淡漠，而这一人道主义马上就会变得极端流行，特别是在英格兰。对残忍的反感助燃了起始于18世纪的改革时代。也许残忍并没有被视为首恶，但有足够多的人深深厌恶残忍，因此，英美世界的民情和制度发生了显著的改变。A.V.戴雪是那个时代的颂扬者，而正如他所提醒的，导致南方奴隶制废除的不是独立宣言中不可让与的权利，而是对奴隶所受苦难的新感受。<sup>[35]</sup>《汤姆叔叔的小屋》的影响力也同样表现了怜悯的力量。毫无疑问，在这两个例子中，这种说法都只揭示了一半的真理，但也并不完全是误导性的。从霍加斯（Hogarth）令人恐惧的讽刺画到动物保护，从道德小说到监狱改革，有些相当新颖的事情开始被叙说和实践，并且为人所熟知。在长达一百多年的历史中，对残忍的暴怒与实践层面的改革密切相关，即使在我们时代的大屠杀中，这种暴怒也依然在发挥着作用。粗略说来，人们往往认为它和一般意义上的社会改革一样，都起源于杰里米·边沁的时代。

## 道德残忍与厌世

现如今，在某些更为荒诞不经的智识性误读中，人们有时竟会认为，边沁在某种程度上为恐怖的现代独裁出过一份力。如今，人们将边沁改善监狱的计划鄙夷地看作是后来的古拉格和集中营的模型。这一诽谤旨在使对传统秩序的一切批判都名誉扫地，但我们没必要在这种诽谤上面浪费太多时间。一种首先将恶等同于痛苦的道德理论自然会认真地对待残忍；事实上，边沁确实讨厌这种恶，他的诸多追随者也是如此，边沁的追随者为监狱和医院改革，以及减少英美两国日常生活中的暴虐行为做了很多事情。边沁主义者和蒙田或孟德斯鸠对残忍的感受并没有什么不同，他们之间的区别在于各自的期望不同。边沁完全没有厌世感，他确实认为慈善活动是第一大乐事：怜悯是一种痛苦的感情，解除他人所受的苦痛也就是在解除自己的苦痛。而且，在我们学着去拒斥宗教并按照理性来规划自己的生活时，我们可能都希望从善行中获得更多享受。在对我们自己未来的快乐进行计算后，我们会从私人性的审慎和慈善走向负责任且有助益的政府。在进行自我审视后，边沁发现最适合自己的工作就是成为一个规划者，服务于那些已经可以学习如何在道德和政治问题上准确“记账”（accounting）的人们。在他的诸多规划中，有一项规划涉及对穷苦人的治理，如今回想起来，这项规划是道德残忍的一个典型。按边沁的理解，对赤贫者的管理自然要消除贫穷所带来的最严重的肉体痛苦，并且要做得有效且经济。这一规划还事无巨细地规定了，大权在握的主管人员应该如何安排这些被收容的穷人一天生活中的每时每刻。穷人也许想要一点儿选择和自由，但在安置穷人这一慈善行动中，完全没有出现选择和自由。事实上，边沁似乎从来没有想到过，他的做法会在将来引发多少不利后果，因为他完全被他们当下的肉体痛苦搞得不知所措了。<sup>[36]</sup>但是，这种慈善和道德压迫的混合体并不是一种鼓舞人心的做法，并且极易引发种种专横行为，以及私下的和公共的、情感淡漠的过分干预。边沁最大的错误也许在于，他相信一个慈善的统治阶级是可能存在的，这一阶级就像边沁自己一样富于人道精神，致力于消除施加于奴隶、罪犯、动物、穷人和弱者身上的肉体残忍。

革命者的怜悯促使他们走向了公共性的暴力狂热，但边沁不是革命者的一分子。他不是罗伯斯庇尔。事实上，从曼德维尔和孟德斯鸠开始，人们就普遍认为在任何公共政策问题上，听从怜悯的引导都不是什么好事。怜悯对于作为个人的我们来说是一项必要的约束，否则我们很容易变得残忍。对怜悯的斯多葛式蔑视只是另一种情感困扰，人们已经抛弃这种蔑视，但人们广泛地承认要对怜悯施加约束，并对此进行了探讨。<sup>[37]</sup>然而，这并不意味着对个人慈善或一切公共改革的不信任。无可否认，欧洲及美国的风尚和感情的人道主义变革始终面临着挑战：萨德侯爵有自己的崇拜者，更为正统的基督教信徒并没有忘记罪的概念，而许多人道主义套话的伪善性也不容忽视。还存在着一支社会批判队伍，他们对这个多愁善感、自我感觉良好的准人道社会颇为鄙夷。总会有些人在慈善帮扶行为中发现某些道德残忍。霍桑和尼采其实只是反感人道主义的队伍中最有趣且表述最清

晰的两位人物而已，这种人道主义没有被怀疑主义所动摇，也不去理会自身的局限性。有些人甚至渐渐认为，相比于他们所发现的骇人的道德残忍，肉体残忍也许还更可取一些。

那么，什么是道德残忍呢？道德残忍不只是伤害某人感情之类的事情。它是一种有意且持久的羞辱，导致的结果是受害者最终既无法信任自己，也不能信任其他任何人了。道德残忍迟早会触发肉体伤害，但肉体伤害并不是道德残忍的内在属性。羞辱虽然带来痛苦，但并没有对身体造成伤害。蒙田对道德残忍有充分的认识，并认为它可能危害个人品格，但他从没把道德残忍混淆于肉体层面的暴虐行为。他小心谨慎地不去羞辱或背叛其他人，也避免被人侮辱。他之所以支持个人自律和仔细的自省，完全是出于道德自卫（moral self-defense）的考虑。卢梭等后来者竞相反省自己，装成是道德受害的普遍典型，以此挽回自己的名誉，但蒙田并没有作这种内省。蒙田也因此极有自知之明、极其自爱。由此，他逃离了道德残忍的伤害。孟德斯鸠在这方面跟蒙田也很像。孟德斯鸠将道德残忍和羞辱与启示宗教联系在一起，他避开了任何可能会重新创造出道德残忍的计划。然而，新教作家依然要面对此类问题，他们要仔细思考的不仅是基督教实践中的那点残忍，还有基督教的内在化道德中的自我折磨。对于残忍的良心所承受的煎熬（the anguish of a cruel conscience），蒙田和孟德斯鸠所知甚少。毕竟，他们不是新英格兰人。

如果有谁想领会下什么是道德上残忍的私人良心所带来的煎熬，那么他只需读下霍桑的《红字》（The Scarlet Letter）就能有所了解。亚瑟·丁梅斯代尔因自憎和内疚而结束了自己的生命。当然，他是一个脆弱且只顾自己的人，但他给自己造成的痛苦却非常可怕，远比赫丝特的清教迫害者对她所做的任何事情都要来得糟糕。同时，赫丝特的骄傲和勇气也保护她免受他们虔诚的邪恶所带来的伤害。牧师丁梅斯代尔没有赫丝特所拥有的明显是非基督教的资源；他仅仅是折磨自己，而没有为赫丝特或他们的孩子做点什么。当霍桑把自己关于充斥清教徒的波士顿的噩梦写下来的时候，他就已经踏上了离开基督教的道路，来到了蒙田和孟德斯鸠曾经到达的地方。针对宗教实践，他依然可以使用最为传统和正统的话语进行指责：这种宗教实践已经抛弃了爱的信念和原初信仰的纯洁性。但和蒙田及孟德斯鸠一样，霍桑也想知道，基督教与残忍的事物是否不存在内在关联。对于视残忍为首恶的人来说，这不是一个无关紧要的问题。

《红字》并不是对清教徒波士顿的彻头彻尾的攻击，但霍桑归之于其祖先的美德是公民美德而非宗教美德。他最惨痛的小说不是《红字》，而是《温顺的男孩》（“The Gentle Boy”），在这部小说里，整个城镇都联合起来迫害一个贵格会（Quaker）小孩，而这个小孩并不进行反抗。孩子们尤其残忍，即使是这个男孩自己的朋友——一个瘸子——也举起他小小的拐杖来殴打他。在这个男孩遭受苦难时，他妈妈却不在身边——她忙于推广自己的宗教，无暇照顾自己的孩子。霍桑所看到的基督教的真相就是，它的发展壮大靠的是我们本性中的残忍倾向。当它无法找到外在目标时，它就转入内在，使自己屈服于像“年青的古德曼·布朗”一样的厌世者，后者认为到处都充满了罪恶。但霍桑对受害者的美德抱有独特的信

念，这种信念鼓舞着他。常识、能力（competence）和最为重要的非基督教的骄傲拯救了他小说中的一些女性角色，事实上还使她们变得令人钦佩。如果没有这些坚毅的美德，那么她们就会被环绕于周围的狂热分子所毁灭；《福谷传奇》

（The Blithedale Romance）中可怜的泽诺比娅就惨遭此种不幸。不过，像丁梅斯代尔这种自憎者、对罪恶忧心忡忡的男性就毫无希望、无从补救了。

尼采也摆脱了对新教的虔诚信仰，再没有谁能比他更好地理解丁梅斯代尔的命运了。尼采穷尽一生都在凝思基督教之残忍的表现——他在这上面花费的工夫并不比霍桑或蒙田少——但他没法想象诸如赫丝特·普林之类的受害者配得上人们的赞誉。他的厌世要远甚于此。尼采痛恨那种使人反对自己的残忍，这种痛恨之情似乎是压倒一切的，他是如此残忍地憎恶残忍，因此最终寄望于肉体暴力能带来解脱。在这点上，他跟马基雅维利没什么两样。他们都视驯顺的宗教为这种文化欺骗和羞辱的巨大引擎，只有异教能量的迸发才足以消除其影响。

霍桑相信，虽然罪恶的性质会发生变化，但其数量始终如一，而尼采视历史为无休止的衰退；这两种观点之间有着天壤之别。尽管霍桑明白某种尊严和正直已经随新教主义消失了，但他并不为此感到遗憾。他追寻视残忍为首恶的心理逻辑，也接受美国的平庸——他喜欢美国的简单礼节和美国人民颇为适度的追求。有些人追求完美，与此同时却忽视自己触手可及的小小善好，这种人只会带来残忍。霍桑之所以对监狱改革者霍林斯沃思（Hollingsworth）——他最终毁了自己和那些爱他的人——之类的从事改革运动的慈善家充满了警惕，原因就在这里。霍桑对这类执着的改革者进行了如下描写：“在我看来，慈善家所无法摆脱的罪过就是他们容易出现道德滑坡（moral obliquity）。他的荣誉感与其他可敬者的荣誉感不再相同。在他历程中的某一刻——具体是何时何地我并不清楚——他开始想敷衍对待正确之事，并且几乎肯定会这么去说服自己：我的公共目的是如此重要，因此完全可以把自己的良心弃置一边。”

霍林斯沃思监狱改革的抽象性（abstractness）不仅令他变得偏隘，还使他对最接近自己的人的真实情感和痛苦遭遇都视而不见。对他来说，这些人仅仅是作为他计划的辅助者或妨碍者而存在的。他甚至都意识不到自己在牺牲他们，因为他不承认任何个人诉求。当他最终相信使泽诺比娅走向死亡的正是他的冷漠的时候，他丧失了信念，变成了一个无助的低能者。霍林斯沃思会让每个人都相信，作为私人（the private man）的自己是第一位的，即使在公共场合也是如此，因为私人感受是我们的真实品格所在。如果我们完全没有私人感受，只有公共“事业”，那么我们就和霍林斯沃思一样疯狂了。

对尼采来说，霍桑这种温和的顺从（placid resignation）是一种不可接受且庸俗平常的虚假解脱，尼采已纠结于残忍无法自拔。他有时认为，残忍是一种不成熟的恶，随着自己的成长，人们会摆脱这种恶。而在其他时候，他会想起恐怖的宗教法庭，害怕政治宗派依然有能力施加这种残忍。不过，无论他多少次因肉体残忍而战栗，他都更为厌恶道德残忍。在他看来，怜悯和虚伪是名副其实的瘟疫，是堕落腐化的文化所沾染的疾病。对我们来说，怜悯并不是一种自然感情



——它是习得的；尼采认为欧洲的怜悯已经病入膏肓了。如今只有绵羊，再没有豺狼。基督教已经阻止了肉体残忍，残忍从而内转，与自我作对。此种精神（psyche）要忍受由罪、罪恶和良心有愧带来的残忍。对于他人，人们只感到怜悯，因为由于基督教这样的羞辱性宗教的存在，每个人都自然被认为是受苦受难者。自我制造受害者的欧洲人如今不仅是一群自我压抑的丁梅斯代尔，还是心胸狭隘的软弱者，对于每一个在精神上比自己强大的人，他们都会动用集中起来的社会力量进行打压。在其漫长的历程中，基督教及其世俗化后裔已经使欧洲人成了病恹恹、残废、驯顺、软弱、笨拙、平庸、无聊、胆怯的群畜。基督教已经对他们进行了阉割、解剖，把每一个人都变成了“丑陋的老女人”。<sup>[38]</sup>这可真是一长串攻击，而尼采还不时对其进行增补。欧洲已经被永久性地驯服了，但残忍还没有被克服。残忍仅仅是掉头内转了而已，并覆之以浓厚的虚伪。道德的残忍是僧侣的武器，而怜悯是弱者的意识形态；道德残忍与怜悯就像是传染病，连最高贵的精神也已经因此变得阳痿（impotence）。甚至在我们的最高智识层次，占统治地位的也是压制和精神折磨。康德的绝对命令散发着残忍气息。这是稳坐在我们心中的夺命判官。在尼采眼中，巨大的弥诺陶洛斯（minotaur，牛头怪）不再是动物残忍的象征，而是其对立面；我们吞噬自我的残忍良心。

当我们把残忍内转后，肉体残忍也被我们转化成了别人的道德折磨。但情况并非一直如此。在过去，残忍往往有个目的。根据尼采的看法，如果没有残忍，任何宗教和艺术都将不再可能。《旧约》中的上帝要求献祭，经常施加苦难，且暴躁易怒，他非常残忍，但自有其理。谁能忘记古希腊戏剧中无法形容的残忍呢？尼采声称，这意味着侍奉诸神，诸神喜欢人类受苦的景象。如果没有公开的、健康的残忍，就不会有节日、庆典，没有健康，没有艺术，没有真正的文化，也没有伟大如神明之人。事实上，人类只有两种可能：或者是统治着由弱者组成的帝国的残忍的、自我致残的良心，或者是强者残忍支配低下者的冷酷无情的自我主义。我们只能在肉体残忍和道德残忍之间进行选择。在这样一种视野里，世界都上下颠倒了。弱者因其狡诈且人数众多而变得强大，而真正强大的个体事实上是受害者。尼采设法以这种方式进行教诲，教导内转化的欧洲社会中的强大阶层和各式各样的妄自尊大者要恐惧弱者。事实上，不仅穷困和生理上的软弱会被厌恶，穷人和弱者还成了残忍的正当目标。在那几年间，欧洲最欣欣向荣的意识形态还不是对社会主义的猛烈攻击。法西斯确实憎恶弱者。这也许不是尼采的本意，但对道德残忍的残忍厌恶为肉体暴虐提供了担保。和在其他许多方面一样，在这方面，马基雅维利和尼采也非常相似。他们都以一种极为残忍的方式实现了自己对宗教、慈善和同情的复仇。第一次世界大战势必会为这类观念注入生气。与难以想象的肉体苦难相联系的人道主义套话创造出了这样一代人，他们像马基雅维利和尼采一样真心厌恶虚伪。这些人“把残忍抬高为一种主要的美德，因为残忍与社会上的人道主义式和自由主义式虚伪相对立”。<sup>[39]</sup>反叛虚伪的结果是对通过残忍产生的快乐的认肯。

当蒙田谈起他对残忍的残忍厌恶时，他心中所想的是肉体性的暴虐行为。<sup>[40]</sup>但如果某人视道德残忍为首恶——无论这种残忍是革命者所厌恶的不正义还是尼

采所厌恶的自我折磨和虚伪——那么他很容易就会接受马基雅维利那些最残忍的格言中的每一条。对于那些将肉体残忍视为首恶的人来说，不诚实和虚伪也是应受谴责之恶。蒙田认为这些恶是丑陋、怯懦、马基雅维利式的，并且会助长残忍。这些恶对社会纽带是个威胁，后者依赖于相互信任。但和尼采不同的是，蒙田没有将这些恶视为首恶。虚伪实在是一种稀松平常的恶，蒙田仅仅是鄙视它而已。在政治中，即使是背叛也有一席之地，但残忍没有。视残忍为首恶要求对道德规则进行不同寻常且搅乱原有整体秩序的重构。这成了一种激进的否定精神。当蒙田把“我们”与动物相比较时，他已揭示出他自己的道德与他所在的社会或任何历史上存在过的任何社会的道德差异极大。孟德斯鸠笔下来欧洲游玩的波斯旅客取得了相同的效果——他们已不再习惯性地接受他们自己的世界。在对人们认为可敬且有用的所有行为进行审查后，蒙田断定其实只有一种“行为对人类社会来说是最为必要且最有用的，这自然就是婚姻。然而圣徒们却得出了相反的结论”。<sup>[41]</sup>这既是对厌世的拒绝，也是对其幻想和渴望迟早会把我们引向残忍的世界的拒绝，但这也意味着蒙田对他生活于其中的世界早已是深恶痛绝。

视残忍为首恶在蒙田这里竟会产生如此戏剧性的后果，这很可能是因为他认为公共行动是徒劳无益的。正如我们所看到的，孟德斯鸠在这一点上和他的导师分道扬镳了。孟德斯鸠也视残忍为首恶，但他认为自己可以设计出一种立宪政府理论——这一理论在美国产生的影响最大。通过把某种冷峻的现实主义和对一元化政治权力的恐惧铭刻于美国宪法之中，孟德斯鸠的理论丰富了美国本土的自然权利传统。在此，厌世最终找到了自己的位置。事实上，厌恶残忍以及视残忍为首恶依然是自由主义观念强有力的组成部分。不过，这一位置不像那些仅仅是直觉性地喊几句“我最厌恶残忍”的人可能理解的那么简单。也许只有蒙田充分感受到了对诸恶作此种排序的后果。视残忍为首恶使政治行动难到令人难以忍受，它也许会遮蔽我们的判断，也许会使我们陷入使人衰弱的厌世之中，甚至会使我们乞灵于道德残忍。这些陷阱可以通过怀疑主义和一种孤立的超然态度来避免。但只有我们中的极少数人才能这么做，并且这甚至可能有损于我们的尊严，正如蒙田在他成为自己所在城市的市长时所认为的。我们会像他一样尤其害怕厌世。我们已经学着不去理会屠杀，尤其是在那些被我们残忍地蔑视为在种族或文化上低劣于我们的民族之间的屠杀，但当那些事情发生在我们自己的文化共同体内部时，我们依然会对其产生反应。诸如发生在欧洲现代早期的宗教战争等悲剧揭示了我们施加残忍的能力，同时也揭示了我们无穷无尽的错觉和虚伪。我们试图掩饰的正是这种错觉和虚伪，而非残忍，由此引发的公共批评也是最多的。

当然，像蒙田这样关注残忍会让人难以忍受。这就是当我们谈论残忍时会像先辈哲人一样闪烁其词的原因所在。当有人提到残忍时，我们立即就会说“施虐狂”，但施虐狂只是一种病态，我们的这种做法和亚里士多德选择讨论兽性是一样的。<sup>[42]</sup>更多的时候，我们一本正经地争论人的攻击性是固有的、遗传性的，还是习得的、受环境影响的，我们希望以这种方法来回避残忍。想来是这些替代性话题中的某一个给了我们某种希望，即我们最终也许可以减轻残忍，虽然谁也不知道它们怎么就能做到这一点。我猜想，我们之所以在讨论残忍时离题万里，是因

为我们本就不想讨论它。这可能仅仅是一种智识怯懦，但我并不这样认为。在我看来，似乎是那些自由主义的、人道的人们——我们中间的许多人就是这样的人——在被问到如何给恶排序时会把残忍放在首位。他们会直觉性地把残忍选为我们所做的最坏的事情。然后他们马上就会发现自己面临着蒙田曾遭遇到的所有悖论和困惑。这些悖论和困惑不会消失。它们就在这里等着我们；我们只是选择不去辨识这些悖论和困惑，如果我们谈起那些自己所了解的事情，那么我们就将不得不面对这些悖论和困惑。我们可能会没完没了地讨论虚伪，这不是因为虚伪掩饰了怯懦、残忍或其他可怕之事，而是因为不诚实和不真诚使我们深感烦乱，作为恶，我们可以很容易地直接对其进行攻击。它们更容易忍受，看上去也更好对付。尽管如此，如果我们视虚伪为最坏之恶，那么我们就很容易地被引向尼采式的厌世和自以为义的残忍。正是因为这一点，视残忍为首恶的人不得不为虚伪和厌恶虚伪的人感到担忧。



## 第2章 别虚伪

贝克特：男爵们，世界显然已变成屠场。

这场战争使我们损失惨重，我们从中得到的唯一教训就是，

我们将不得不组建一支凶手部队。

男爵：我的大法官，那军人的荣誉何在？

贝克特：男爵，军人的荣誉就是赢得胜利。

我们别虚伪了……

男爵：这是什么心态！

——让·阿努伊：《贝克特》

那些视虚伪为首恶的人抱持何种心态？这并不是一个琐碎平常的小问题。虚伪已然是唯一不可原谅之罪了，在那些能够对虚伪之外的几乎每一种恶——甚至连残忍也不例外——进行省察并为之提供辩解的人那里，虚伪的这一特点表现得尤为明显。无论一种罪恶会引发多少苦难，违背多少社会、宗教规则，人们在经过适当的分析之后依然可以谅解它。但虚伪不是这样，现如今，虚伪是唯一不可原谅之恶。这并不是说在以前的年代，伪君子一直颇受欢迎。每个时代、每种文学体裁以及每一个公共舞台都在鄙视和嘲笑伪君子。在过去，即使把伪君子放入由无数其他类型的烂人组成的无赖画廊（the rogues' gallery）之中，他也依然是最受鄙夷的那一个。因此，我们对各种类型的伪君子都有充分的了解。我们的文学作品对伪君子进行了无数生动的刻画。但我们却对像贝克特这种无法容忍虚伪并可以在任何地方发现虚伪的人所知甚少。专门反对虚伪的人是什么样的呢？他可以逃脱在他看来围绕着他的矫饰之网吗？还是说，他和他的对手受困于一种相互增强而非彼此消解的冲突？他是哪类人呢？（本d书fen享搜索'雅书）

## 视虚伪为首恶

当贝克特嘲笑男爵们时，他尚未成为神圣的牧师，而依然是俗世的廷臣。显然，他把虚伪看得比残忍更坏，他可以泰然自若地接受残忍。同样明显的是，不名誉（dishonor）也没有使他太过困扰。但对他来说，诚实是一种审美的必需，是对内在纯洁不可抗拒的需要。不出所料，他倾向于一种嘲讽式的厌世，但在这么做时他的内心并不安适。他为自己缺乏感情而烦忧。最后我们还发现，对他来说，自己的个人荣誉同样意味着很多，但这种个人荣誉是一种尊严感，而与男爵们的封建礼仪毫无关系。男爵们粗野的愚蠢让他深深鄙夷，而他们与他的文化差距是如此之大，因此他并不想向他们解释自己和国王的政策。他对待他们的唯一方式就是辱骂。在他看来，男爵们所谓的荣誉具有双重的虚伪。他们以荣誉的说辞向自己掩盖这一事实，即军人只是屠夫而已，他们还用荣誉来证明他们那种上流社会的沾沾自喜确有道理。像所有传统的统治阶级一样，他们假装只要自己那套老掉牙的习俗依旧风行——即使这套风俗的荒谬性显而易见——那么一切都是再好不过。阿努伊喜剧中的托马斯·贝克特完全不是男爵们那个世界中的一员。他不是中世纪知识分子，而是我们的同代人。毫不令人奇怪的是，男爵们觉得贝克特十足令人费解，他们也不喜欢这个陌生人。当国王示意男爵们杀死贝克特时，他们兴高采烈地遵从了这一指示。然而，国王从他这位前朋友身上学到了很多。他指控装成殉道者的贝克特虚伪，因为贝克特装作是在捍卫上帝的荣誉，而其实不过是在维护自己的荣誉。国王的这一观察确实揭示出了不少真相，但如果我们以这种眼光来理解虚伪，那么还有谁不是伪君子呢？是不是每一种自欺、不真诚和非本真都算是虚伪，即使这些不过是内心的念头，而非旨在欺骗他人的实际行为？对于那些视虚伪为首恶的人来说，这些确实算是虚伪，而他们对虚伪的恐慌也相应地增强了，因为他们可以在任何地方发现虚伪。

如果贝克特给我们留下了极端的印象，那么我们有必要记住：他并没有那么不同寻常，他的观点来自一种古老的道德传统。一直以来，虚伪都是那么令人憎恶，这一点显而易见。不那么清楚的问题仅仅是到底什么是虚伪，以及为什么我们要对它投以如此强烈的厌恶之情。在此问题上，《牛津英语词典》（Oxford English Dictionary）一如既往地有用。最初，虚伪的意思是在舞台上扮演角色。在实际使用中，重要的是这个定义：“装出有美德或善好的样子，掩饰真实的品格或倾向，尤其是在宗教或信仰方面。”尤其是在宗教方面！伪君子有诸多类型，但宗教上的伪君子是首要的且最为持久的那一类。向自己隐瞒自己的错误，虚构出无数的转变，他这么做其实是想“蒙蔽万能的上帝”。<sup>[43]</sup>道德上的虚伪也是类似的。伪君子假装自己的动机和意图以及品格都无可指摘，而他其实知道这些都颇有可指责之处。于是就导致了沾沾自喜和自我感觉良好，以及有钱有势者的虚伪，他们可以“忍受他人的痛苦，不为此出来说句话”。（他们佯称）在这个一切可能世界中最好的社会世界里，任何事，只要是符合他们利益的，那么肯定也与公共利益存在某种联系。最终出现了一系列姿态，我们认为这些姿态总的来说就

是不真诚和非本真。这些不需要直接表现在伤害他人的举止中，但据说它们会败坏人格。任何掩饰自己感情的尝试，任何社交礼节、角色或循规蹈矩的做法，乃至只是没能认清自己的品格和潜在倾向，这些都被认为是虚伪或自我背叛的行为。而这些行为中最遭人诟病的则是装腔骗人。

我们在道德上的严苛程度决定了我们是否将某事理解为虚伪之事。而使虚伪成为诸恶之首的还不只是我们道德上的严苛程度，意识形态斗争也发挥了同样重要的作用。当政治行动者（political actors）在何者为对、何者为错以及其他每一件事情上陷入分歧时，他们只能通过揭穿自己的对手没有践行自己所宣称的理想来打击对方。证明政客往往对权力而非他们热情宣扬的事业（causes）更感兴趣并不难。因此，相比于说明对手的政治信念错在哪里，揭露对手的虚伪是更方便的办法。贝克特就是这么对付男爵们的。最终，在意识形态交锋中，虚伪成了最显眼的政治罪过。自由主义者尤其容易被指控为虚伪，因为他们惯于妥协。自由主义民主政制悖论在于，一方面，它会鼓励虚伪，因为说服的政治（the politics of persuasion）要求虚伪，每一位读过亚里士多德的《修辞学》（Rhetoric）的人都知道，任何演说者都会表现出一定程度的伪装。另一方面，开放的政治竞争结构又会放大虚伪的重要性和流行度，因为所有政党都会指控也确实在指控对方虚伪。尽管如此，对真诚的要求和政治的实际状况之间存在的距离会带来很大的干扰，尤其是在社会压力很大的时候，比如在不受欢迎的战争进行期间。

意识形态斗争的这些惯常做法是从宗教论争中继承而来的。“揭露对手”这项技艺一直是宗教斗争中最受青睐的武器。所有宗派都指控其他派别虚伪，而反教权者在传教士身上只看到了虚伪。视虚伪为首恶者首先看到的还不只是一种个人缺陷或表白自己并不持守的信仰的倾向，而是一种整体的品格，一个完整的人格，正如一本伊丽莎白时代写就的讨论品格的书里所说的，伪君子是“更糟糕的一类表演者，他是如此之坏，因为他扮演的角色比自己实际所是要更好，他同样长着两张面孔，有着两副心肝……在外人眼里他是圣徒，在邻人看来他是灾病，他是善好的污点，黑夜中朽坏的拐杖，庄稼地里的罂粟花，烧起来火光冲天、烧完后烛花满地、熄灭时气味呛人的蜡烛，在外面是天使，在家里是恶魔，当他表现为天使时还比显露出恶魔的本来面目时更坏”。<sup>[44]</sup>这段直言不讳的文字出于霍尔主教（Bishop Hall）笔下，他显然是个虔诚的基督徒，这段话表达的是最传统的情感。我们不能忽视霍尔主教对虚伪的厌恶之深。这是一种每个人都必须为之忧惧的罪，不仅要忧惧于别人的虚伪，也要为自己身上的虚伪而忧惧。与虚伪相比，厌世、鄙夷、怨恨和嘲笑似乎都显得无足轻重了。

《牛津英语词典》还提示我们去看《新约》中的两段富于启示性的话，这两段话说明，早在基督教初生的年代，虚伪就已经让人烦恼不已了。对于每一颗诚挚的宗教心灵来说，虚假的信仰都是一个无法摆脱的阴影。对绝对虔诚的追求是没有尽头的，于是对更大忠诚的要求愈发严苛。而对信仰提出的要求越是严格，真实的或可归罪的伪装就越有可能出现。但是，对抗伪装的唯一武器就是坚持要求以更大的努力来做到忠诚，而这种要求反过来会鼓励它本想消除的那种恶。虚

伪是严苛要求的必然伴生物，而清教主义总是与虚伪以及对这种虚伪的恰如其分的嘲笑为伍。这里同样存在大量精神层面的相互攻击。严于律己的虔诚者不太可能宽恕犯下错误的邻人。这就是为什么在我们读到的《马太福音》第6和第7节中，耶稣不仅严厉指责好夸耀的施舍者虚伪，还指责那些对自己的弥天大错视而不见，而对他人的细小错误揪着不放的人。耶稣似乎在自己的训导中发现了这一张力。精神上的能量与道德上的骄傲几乎是不可分离的；如果没有道德上的骄傲，真正秘密的慈善和持续不断的严格自我监督在心理上将是难以想象的。这就是会使保罗如此愤怒的原因所在，因为他也在每一出过分狂热的表演中发现了压人一头的愿望（《提摩太前书》，4—6）。“命令”人们不要吃肉是虚伪的，因为食物是上帝赐予人类的诸多自然礼物之一。在此，所谓的虚伪是指装出比上帝所要求的更大的虔诚，因此事实上，这是骄傲的一种隐蔽的形式，它最常见的表现就是虚假的谦卑。保罗面临的困境在于，当他呼吁更多、更诚挚的谦卑时，他很可能是在刺激出更多的伪装。这里我们可以清楚地看到虚伪本身的问题何在：虚伪是一种强制的形式。正如帕斯卡尔所言，强迫他人对某人作出比他实际应得的更高的评价，这是完全不公平的，而令人如此愤怒的正是这种不公平。不过，尽管他们都颇有些洞见，但无论是使徒还是那些试图严肃地提升道德纯洁性标准的人都无法避免虚伪的急剧增长，一不小心，对虚伪的憎恶就触发了虚伪本身。基督教的慈善和谦卑取决于动机，取决于内在的意向；当基督教的慈善和谦卑危如累卵时，它们就格外容易引发虚伪。清教主义之所以名声这么差，就是因为我们很难不去怀疑其过分的虔敬没有掩藏一种阴险的品格。正如一首古老的英语两行诗所说的，“外表纯洁，是正直圣洁者；内里败坏——被称为清教徒。”

清教徒内在地具有虚伪和反对虚伪的倾向，因为他们严苛且充满忧惧。他们受天人交战之苦，其强度不亚于他们对他人所作的无止境的指控，因为他们害怕自己的弱点，也怀疑自己的邻人动机不纯、行为不检。他们在对上帝的忧惧之外又多了一层对真实自我的忧惧。当黑兹利特（Hazlitt）说下面这段话时，他心里想的就是这种宗教笃信；他说，“人们害怕省察自己的灵魂，生怕在这么做时要向上天袒露灵魂；他试图使自己相信，只要对自己的真实品格和感情视而不见，从此以后就可以守住心底的秘密。这是促使人自欺的强烈动机和无法抗拒的诱惑。”这样的人不只是对虚伪进行怀疑，他还怀疑自己的虔诚，更怀疑别人的虔诚是虚假的。对失败的忧惧，以及对被压倒一切的上帝碾压的忧惧使他为自己的信仰感到焦虑，并激发了他对他人信仰的怀疑。他无力面对自己，但这只激起了他的批评欲，后者是一种自我保护、使自己安心的形式。虽然由于提升虔诚的标准，他加剧了对自己灵魂的忧惧，但他同样在自己公共热诚的正直性（the righteousness of his public zeal）中找到了安慰。结果是产生了一个充满忧惧的文化，在这一文化中，虚伪和反虚伪都以各种表现茁壮成长。

《伪君子》（Tartuffe）是一部无与伦比的黑色喜剧，这部剧写的就是充满忧惧的清教文化，以及这一文化为虚伪提供的机遇。<sup>[45]</sup>通过伪装成信仰与谦卑的典范，油滑的答尔丢夫使他那富有且虔敬的东家奥尔贡爱护他且信任他。奥尔贡已经倾向于认为在他周围无处不是罪恶了；很快，他就与自己的家人反目，在答尔



丢夫的巧妙操控下，他解除了家人的继承权，而选择把自己的财富留给答尔丢夫。幸运的是，答尔丢夫有一个弱点：他不是个纯洁的伪君子。他试图勾引奥尔贡的妻子，由此失去了幡然悔悟的奥尔贡的信任。于是答尔丢夫试图以一封会在政治上造成严重后果的信件来要挟奥尔贡；但当局早已对答尔丢夫了如指掌，而他最终也被投入了监狱。这部剧写的不只是答尔丢夫这个技艺娴熟的伪君子，还有奥尔贡和他那同样热忱的母亲，他们创造出了一种轻信又多疑的气氛，答尔丢夫在这一氛围中如鱼得水。如果没有奥尔贡，答尔丢夫的阴谋绝无可能得逞。奥尔贡好盘查且行事专制。虔信派和詹森主义者那过分苛刻的激越道德主义

（*hypermoralism*）使这位上了年纪的狂热者变得易怒且轻信。答尔丢夫之所以能使他抛弃自己的家人和财产，正是因为时机已经成熟。和他的受害者不同，答尔丢夫这个玩弄虚伪的行家里手不会被自我迷惑所毁灭。他这么做就是为了获利，而我们最终了解到他是一个经验丰富的骗子，有着一长串犯罪记录。奥尔贡并不是这个骗术娴熟的骗子盯上的第一个人，但他为答尔丢夫提供了绝佳的机会。奥尔贡提供了理想的行骗环境。此外，莫里哀还清楚地知道这一道德气氛存在着政治面向。对一个压迫性政权而言，答尔丢夫之流很可能派上许多用场，答尔丢夫向国王表达的忠诚和他向上帝表达的一样深厚。事实上，他认为自己作为一个告密者干得还相当不错。此剧的观众也是这么认为的——直到此剧末尾，答尔丢夫遇到了一个智慧且公正的君王（莫里哀的赞助人），他把答尔丢夫送回了监狱，并把财产归还于奥尔贡。但是，一想到在一个更爱迫害人也没那么智慧的政府治下，答尔丢夫给奥尔贡设下的圈套很可能已经得逞时，我们就忍不住焦虑。我们也被迫想到政府的品格也许与虚伪的发生概率存在着密切关联。

在一个更为深刻的方面，《伪君子》<sup>[46]</sup>也带有政治性。奥尔贡的家人生活在一种由暴虐统治不断散布出来的忧惧之中。他的家人和仆人遭受着这种忧惧之苦，而安全没有保障的专横统治者（指奥尔贡）同样经受着这种煎熬。但他的忧惧与家人和仆人的忧惧不同，因为他的忧惧没有明确指向。首要的是，奥尔贡忧惧于现实。他无法承受那些会动摇他对那个骗子的信任，或会动摇他对自己那正义的怒火的确信的证据。他受制于与支配相伴的错觉。即使是没那么残忍、不那么富有压迫性的人也会这样。我们都把自己包裹在非现实（*unreality*）提供的保护层之下，避免使自己因为那些我们虽然没有打压过，但也没有选择去陪护或帮助的人而感到良心不安。事实上，没有谁能一直承受一切事实。但莫里哀的剧作《厌世者》（*The Misanthrope*）里的阿尔赛斯特不会接受这个观点。他和那些像他一样首先是个反虚伪者的人不只为答尔丢夫之流怒火中烧，还因日常生活中一切偶然为之的矫揉造作而怒气冲天。阿尔赛斯特不只为受到沾沾自喜支持的不正义而暴怒，还因每一种伪装而愤怒，无论这种伪装是多么微不足道、多么人畜无害。他决心不让任何事情干扰他对完美纯洁的追求。他最好的朋友有健全的判断力，但他对此并不欣赏。那位朋友告诉他说，

在有些情况下，一味爽直

只会显得粗野且荒谬可笑。

恕我直言，尽管你的名誉观念非常高尚，

但很多时候掩饰真实感情是最好的做法。

如果我们对每个人都完全坦诚相待，

那么社会纽带岂不是要崩溃涣散？

(The Misanthrope I, 1)

阿尔赛斯特当然不在乎什么“社会纽带” (the social fabric)，他念兹在兹的是个人的率真：“我发誓，因此而歪曲内心的感受/是卑贱可耻的。” (I, 1) 对他来说，应受谴责的不只是“那些温言浅笑”，讲究礼仪或文雅礼貌也不行：“我们要竭力谴责/这类虚假且造作的交际” (I, 1)。

为什么阿尔赛斯特会如此执著地蔑视虚伪呢？他不只伤害了一个天资平平的诗人的感情，还与自己的朋友闹翻，最终还失去了色里曼丹，后者是他所爱的女人，而这一切都是因为他的反虚伪立场。阿尔赛斯特害怕被愚弄。他对受人欺骗的恐惧是如此之深，以至于他成了一个欺凌弱小者，并最终被自己的怀疑所愚弄。他之所以会对被伪装所骗有如此致命的忧惧，是因为被伪装欺骗也许会威胁他对周遭一切的支配。这就是他对怀恨在心的老女人阿尔席诺埃如此敏感的原因所在，后者就是一个夸张版的阿尔赛斯特。她可以用最坦诚的伪善之词把无辜的行为说得像是罪行。她揭穿了阿尔赛斯特那严厉的率直中所隐藏的虚伪——对此我们只是有所怀疑——尤其是这种行为中所隐藏的虚伪：在任何时候都坚持要做“他自己”。阿尔赛斯特声称，这是他诚实的标志，但色里曼丹并不同意：她看得相当清楚，这种行为只是专横跋扈而已，她还嘲笑他的爱，说他的爱“只有在暴怒和斥责的迷狂中/才能找到它的完美状态”。(2.5) 他无法强迫色里曼丹因他之故而放弃与其他所有人来往，于是他选择放弃色里曼丹，并决心独居，在独居生活中他就不会发现任何能使他那自以为义的愤怒爆发的机会了。他的朋友怜悯他，这是因为他们善良，但绝不会有谁想嫁给这个最典型的道德压迫者。

要发现阿尔赛斯特的反虚伪立场错在哪里并不难：太不分青红皂白了。这个厌世者不止针对答尔丢夫之流或其他精神上和社会上的骗子，他把同样的怒火喷向了不正义和文雅礼貌。他的朋友都是得体之士，他们不应遭他诟骂。他们甚至承认自己并非毫无可指摘之处，因为他们完全没有费心去进行抗议，就好像他们生活的世界中一切都很好一样。《伪君子》所描述的也许是一种套路太多而非自满太甚的文化。如果想真正了解下一个完全陷于虚伪的沾沾自喜 (hypocritical complacency) 之中的社会，那我们必须离开莫里哀，转而去看看维多利亚时代的英国和在狄更斯眼中到处都是的“波德斯纳普做派” (Podsnappery) <sup>[47]</sup>。

## 沾沾自喜者的虚伪

通过对新兴中产阶级的仔细观察，狄更斯发现他们的世界“在道德层面并不非常宏大”，在遭遇“不同意见”时，他们会说“我不想了解它；我不会选择去讨论它；我不承认它存在！”。在《我们共同的朋友》（*Our Mutual Friend*）中，我们遇到了波德斯纳普，他“继承了一大笔财产，又（通过婚姻）娶到了另一笔财产”。波德斯纳普对赤贫者和社会残忍视而不见，最重要的是他对性也视而不见。他是一个“代表性人物”，决心像“飞黄腾达”的人物一样维护自己的尊严。“在每事每物上，唯一的问题就是它会不会让年轻人脸红。”这是“社会之声”最糟糕的形态，但狄更斯并不是对此表示蔑视的唯一人物。与他一道的还有卡莱尔、密尔、赫胥黎、克拉夫和其他许多人，他们以圣经风格的雷霆咆哮齐声反对虚伪。他们中的有些人害怕浮夸的虔诚习俗会扼杀科学的发展。其他人则发现，在一片委顿胆怯之中，个性将丧失生机，因为胆怯似乎无法支撑任何积极品格。还有不少人单纯只是对无穷无尽的不真诚、不诚实、多愁善感以及有意的自欺感到无比恶心。无法面对事实，宗教和道德上的伪装，这些在他们眼里都变成了虚伪。

由于最终获胜的是这些挑战者<sup>[48]</sup>，如今人们自然会问，当时究竟在争吵些什么。维多利亚时代的中产阶级无疑很注意保护自我，他们的批判者只会吓得他们躲入更深层的防卫之中。他们在刚刚获得的地位上，在宗教复兴的氛围中感觉安全没有保障，他们在道德上并不膨胀，也缺乏胆识。但他们虚伪吗？他们不想成为自己所宣称的每个人都应该活成的那种样子吗？无法实现自己的抱负并不算是虚伪。事实上，他们确实信仰贞洁、一夫一妻制、节俭、慈善和工作。如果说有很多人没能坚守这些信仰，那么也别忘了确实还有其他许多人做到了这些标准，并为此付出了相当大的精神努力。自我压抑并不是虚伪。只有当他们甚至都拒绝承认梅休（Mayhew）笔下伦敦那无穷无尽的贫民窟的存在时——亦即只有他们的沾沾自喜——才算是虚伪。他们是伪君子，因为当掩盖某些邪恶之事符合他们的利益时，他们就会选择这么做。但性压抑和情感缄默是自我施加的苦痛，而非社会性的犯罪或虚伪。中产阶级初生不久，还非常不自信，宗教上也游移不定，他们能感受到贵族的鄙夷和底层的怒火，与此同时他们还要忍受意识形态、科学和文学剧变所带来的折磨。性压抑等是他们自我施加的规训的一部分。他们的这种做法只是一种自我憎恨（self-hatred），而自我憎恨是每一种清教主义的特征。自我监督以及对错觉的忧惧是清教心灵的本质部分。这就是清教的防御系统——无论是个人的还是整个文化的——会如此尖刻的原因所在。这里还存在一种反虚伪的偏见。如果让波德斯纳普成天读狄更斯的作品，他迟早会读厌。后辈们的虚伪程度不见得逊色于他，但“英国的环境”改善了。后维多利亚时代反对虚伪的刺耳唠叨也许已经产生了某些政治影响，但真实的社会变革是由自由主义民主政制带来的，而自由主义民主政制同样有自己的虚伪。政客们最终对不正义和悲惨境遇作出了回应，但这并不是因为他们没有保护性的面纱（protective veils）了。

攻击沾沾自喜所掩饰的邪恶是一回事，对沾沾自喜所带有的虚伪表达愤恨是

另一回事，两者差别很大。我们且以狄更斯为例。即使在一种虚伪的文化中，狄更斯也能看到敲诈、盗窃或残忍与单纯的虚伪之间的差别。在这样一个社会中，做伪君子是有利可图的，但这并没有使狄更斯无视犯罪与伪装之间的道德差异。在《大卫·科波菲尔》（David Copperfield）中，有一幕颇令人震惊，在其中，狄更斯笔下那不道德的伪君子尤赖亚·希普解释了他为什么一直都是副“卑贱”（umble）的样子。大卫也许并不喜欢表露谦卑或其他任何这类表现。尽管一般情况下他都比较迟钝，但他确实开始发现尤赖亚被教育成了一个伪君子。跟他爸妈曾经的处境一样，尤赖亚也是个值得帮助的穷苦人。

“行了”，尤赖亚说，月光中的他身材松垮，面色铅白，“难道我不知道吗？但是科波菲尔少爷，你很少了解处于我这种地位的人实实在在的卑贱。我父亲和我都是在基金会赞助的男子学校受的教养，我母亲也是在一个公立慈善机构长大的。他们一天到晚教导我的就是卑贱——除此之外我就没听他们说过什么了。我们对张三得卑贱，对李四也要卑贱，在这里要脱帽，到那里要鞠躬，永远要明白自己的位置在哪，在比我们优越的人面前要自甘轻贱。而几乎是个人就能站到我们头上！我父亲因为为人卑贱获得了班长奖章，我也是如此。父亲还因为卑贱而成了教会的低级职员。在上等人中间，他谨言慎行，所以被他们提拔了。‘要卑贱’，父亲对我说，这样你就能往上爬了。这就是你和我在学校里天天受到的教诲；这也是最易领会的。为人卑贱，父亲说，这样你就能顺风顺水了。而实际上这也不算做了什么坏事呀……当我还是个小男孩时，”尤赖亚说，“我就已经了解卑贱的作用了，我也开始身体力行了。我对卑贱甘之若饴。在求学方面，我也停留在卑贱的程度。我对自己说，‘别冒尖了！’你主动教我拉丁文时，其实我已经懂得比你还多了。‘人们喜欢爬到你头上’，父亲说过，‘那你就待在下面吧。’至今我依然很卑贱，科波菲尔少爷，但我已经有点权力了！”

狄更斯并没有为尤赖亚那罄竹难书的邪恶行径辩护。事实上，在道德和性的层面，他都努力把希普写得毫无吸引力可言。尤赖亚也是个骗子，理应被投入监狱，而他最终也确实没能逃脱这一惩罚。狄更斯想让我们理解的不是他的罪行，而是他的那样一种虚伪，他那得心应手、无往不利的谦卑。无论其具体的作用是什么，虚伪都是一种在社会中习得的态度，狄更斯提醒我们注意到这一点。当不存在友谊和自发的慷慨时，我们必须把慈善当作由教会或国家组织的一项公职、一种公共责任。而无论何种情况下，穷苦人作为慈善行为的受益者，都必须证明他们值得帮助。这意味着展现出他们已经有了一种彻底谦卑的心理底线，这样他们就能保证他们会对自己受到的任何帮助都心存感念了。如果不是这样，那么施舍恩义的人就得不到什么回报了，他们也就感觉不到自己的价值了。

狄更斯比谁都了解虚伪会使残忍变得格外容易，但他并没有使我们陷入这种疑惑：拒绝救济忍饥受饿的孩童与假装这是一种正当的举动，这两者之间存在什么差别。我们很可能会问，公开、诚实地展现恶是否还更好一些？也许，我们永远学不会在行慈善之事的同时不促狭、诚实、不去羞辱人。这是否意味着我们不该进行尝试——哪怕这么做的代价是虚伪？



当然，在听到“慈爱的”政客大谈他们的同情心时，我们大可不必欣喜。相反，人们可能会预料到，在这份同情的接受者那里弥漫着一股怒气冲冲的卑贱气息。很少有人像尤赖亚·希普一样有资源成为一个自觉、诡计多端且骗术娴熟的伪君子。也许这就是我们所能做的最好的事情了，人们不该嘲笑这种不充分的慈善；这总比什么都不做好。狄更斯仅仅是注意到了它的代价。虽然狄更斯对握起手来又黏又湿的希普以及他所犯下的罪行没有一丝一毫同情，但至少他使我们看到，是早年所受的公共善举使希普“卑贱”得如此浮夸。他的罪行不会受人怜悯，但我们也确实看到了尤赖亚·希普成长的社会环境，我们承认虚伪不是他最严重的过错。

狄更斯是一个伟大的虚伪品鉴家，然而他并非只关心这个。他可以在他的所有角色身上看到矫揉造作的一面，即使是那些最让人喜爱的角色也不例外，那些角色像大卫的好姨婆贝西一样心直口快。他厌恶用糖衣包裹卑劣行为的欺骗行为，正如他喜爱真正的慷慨所带有的古怪生硬，但他从未忘记，在邪恶与单纯的伪装之间存在差别。为什么他的人道感受会如此稀薄？为什么人们因虚伪而遭人厌恶时会如此不堪一击？黑格尔认为虚伪的品质曾发生过一次转变，这使虚伪变得格外可憎。在这一点上，他也许不无错误，但他确实揭示了良心的心理面向，而正是这一点使所有类型的伪君子 and 反虚伪者之间永无止境的争吵变得可以理解了——在他那个时代是如此，在我们的时代亦然。

## 新型的虚伪：真诚

黑格尔的魔眼对新的良心（the new conscience）作了一番仔细审查，用他的话说，新的良心“缺乏客观内容”，但又充满了“对自己的无限确信”。<sup>[49]</sup>这个不再受上帝和社会风气指引的良心经受了什么变化？当内在自我不再受监控，也没有自然的和神所颁布的常识性行为规则为它提供指引时，它会做些什么呢？圣保罗对这些规则信赖有加，很长时间以来，受过为社会所公认的知识和启示性知识教导的良心一直被认为是保护自己免受包括虚伪在内的一切诱惑伤害的最好铠甲。但正如我们所了解的，过分炽热的良心往往都不那么可靠。如果受过教导的良心也会成为错误的指导者，那么放任自流又如何呢？这种良心能够应对虚伪和它往往会陷入其中的反虚伪吗？在黑格尔看来，答案显然是否定的，这一新的主观性已经造成了一种格外理直气壮的虚伪的可怕统治，这种虚伪与老式的那种“朴素的”虚伪相当不同。“朴素的”伪君子会掩饰那些他自知有错的行为和信仰。他可能还会良心不安。这就是他诉诸托词来减轻自己的罪恶感，并以此逃避他人指责的原因所在。新型的伪君子把高贵、无利害且无私心的意图贴到自己的所有行为之上，以此改变自己的良心。他就是自己良心的唯一导师。如果每个人都接受这种自我评价，就会出现道德混乱，在这种道德混乱中，连对虚伪的指控都将丧失其所有的力量。对于那些其自诩的价值被其同类人所认可的人，我们所能期待的也只能是这种局面了。这些真诚的人<sup>[50]</sup>充其量也就是可能会偶尔坦白下他们唯一可能犯下的道德错误：背叛了他们真实的内在自我。卢梭的《忏悔录》

（Confessions）被公认为此类坦白技艺的杰作。黑格尔显然认为这类习气会变得普遍，在他看来，未来将会是自高自大的伪君子们无法无天的混乱状态。

黑格尔认为这种萦绕于其周围的理直气壮的虚伪显然正在蔓延开来，但它其实并不新鲜。黑格尔认为它起源于耶稣会士的决疑法（Jesuit casuistry）。在他看来，耶稣会士已经准许人们改变自己的良心以适应环境了。如今，我们已经无需请求他们允许我们来改变良心了，良心早已留给每一个人自行决断。在（黑格尔分析的情况和耶稣会士的决疑法所针对的情况）这两种情形中，用来辩解的理由都是良好的意图。但是，这里存在一种黑格尔不愿承认的差异。耶稣会士并不迷恋真诚，而新型的虚伪则把真诚视作其核心价值。在这方面，新型的虚伪并没有完全背离总是出现于基督徒良心之中的强烈念头，这种念头既要求遵奉上帝颁布的规则，也要求服从内在的真诚。光做正确的事情还不够。像在施舍时一样，人们必须以正确的精神行正确之事。而正如黑格尔所说的，当良心丧失其“客观内容”时，真诚就成了需要服从的唯一规则。

正如答尔丢夫是朴素的虚伪的完美代表一样，阿尔赛斯特——这个自我中心主义的厌世者——已经陷入了黑格尔所描述的这种（以真诚为核心价值的）道德状态，但即使是答尔丢夫也已经懂得如何操弄真诚来为自己服务了。一旦自己有暴露本来面目的危险，答尔丢夫就会进行自贬和言语上的自我鞭笞。但是，在帕

斯卡尔和莫里哀对他们所遭遇的伪君子进行分析的年代，朴素的虚伪和理直气壮的虚伪之间的差异还没有表现得这么清楚，也尚未完全展现在现实之中。根据帕斯卡尔的看法，耶稣会士的“盖然论”（probabilism）教导说，如果有任何可引用的权威能为一项行动提供辩护，那么就可以获准去做了。无论行动者做了什么，都可以用权威来为他的良心洗地，使他无需为罪恶而忧惧。良心有其牧师导师（clerical masters），任何他认为“可能”是善好的事情都是善好的。答尔丢夫——这个伪君子之王——很快就把这些方便好用的教义当成了假装虔诚的欺骗武器：

上天不反对妥协，

最近出现了一种科学，

它可以解放我们的良心

任何你想提及的错误行为

都可以用意图的纯洁性来搪塞。

（Tartuffe IV, 5）

在勾引奥尔贡的妻子时，答尔丢夫还想让耶稣会的科学来助他一臂之力。

和黑格尔不同，帕斯卡尔和莫里哀都深信良心有刚毅的一面，良心能够以此来保护自己免受这些骗术的引诱。因此，《伪君子》中有一个角色满怀信心地说道，“让我们依良心的明确指令来生活/他们爱说闲话就由他们说罢。”（I, 1）帕斯卡尔的答案也是如此：诉诸坚毅的良心，记住真正的道德指出的正确道路，抵制诱惑不去接受耶稣会士的辩解和放任。他们认为良心有足够的力量来对付虚伪的威胁。虚伪并非儿戏，但它也不会被当成首要之恶。毕竟，朴素的虚伪是一种掩饰对上帝或人类犯下的真正严重的罪行的尝试，而非单单因其自身之故而进行的伪装。

帕斯卡尔相当清楚，当耶稣会士操弄其驯顺的信徒的良心时，这种虚伪的用处是使耶稣会士掌控至高至大的统治权，即对人类心灵的统治权。真正的罪恶不是虚伪，而是耶稣会士对权力的滥用。“盖然论”理论关注意图，也能轻易提供“良好”意图，这一理论的目标十足可怕，后果也是危害极大。对帕斯卡尔来说，真正可怕的是罪行本身而非虚伪。但是良心可以有力地保护自己免受这种危险。对于良心的疾病来说，良心本身就是最好的治疗方法。

但当良心被缩减为真诚时，就无法通过诉诸良心来抵御良心的自欺了。阿尔赛斯特越是强调真实面对自己，他就会变得越加自我本位、厌世。呼吁真诚，变得更为自我、更为厌世，这只会使困难变得更严重。当阿尔赛斯特像下面这样抱怨责备时，真诚又能为这个专门反对虚伪的人提供什么帮助呢，

人就应该像个人，在任何事情上  
都要把自己内心最深处的想法暴露出来。  
让内心说话，不要让我们的真情实感  
被愚蠢的客套所蒙蔽。

(The Misanthrope I, 1)

真诚不可能治愈阿尔塞斯特的力比多统治 (libido dominandi) 或他的道德残忍；真诚只会激化这些不良秉性。他的真实自我只会使他更为笃定地坚持自己的立场，但这种坚持又戴上了反虚伪的面纱。不过至少，阿尔塞斯特还有一些朋友，他的这些朋友仍然对自己的良心抱有信心。而在黑格尔眼中的那个世界里，个人的良心不再能够获得与之同属一类的良心——在内容和结构上相同或至少相似——的支持或制止。真诚的人并不与其他人共享道德规则，因此真诚只会促使阿尔塞斯特走向他那孤僻的罪恶，而非使之免受这些罪恶的侵袭。

虽然黑格尔期望由真诚者造成的混乱状态会导致对虚伪的普遍冷漠，但其实他自己就是凶残而又名副其实的反虚伪大军的传令官。真诚者已经开始装模作样，朴素的虚伪也气势不减当年，同时面对这两种虚伪的人感受到的不确定性和怀疑是无比强烈的。真诚、本真的扰乱分子执意于表达自己既定的内心或自我，但这个世界并不完全是由这种扰乱分子组成的。确实，对于许多人来说，个人的信念是“衡量义务的唯一标尺”，这和黑格尔所预见的情况一样；但还存在许多不同的道德类型 (moral types)。由自我表现者 (the self-expressive) 造成的混乱状态并不占据支配地位，虽然确实有不少人对这种心理幻想抱有热望。真实的情况是，这种道德类型只是相互冲突的诸多道德观点的其中一种，受规则约束的、习俗性的、传统的伦理观念依然在这诸多道德观点中占据一席之地。混乱状态与习传规矩的混杂使得虚伪和反虚伪的斗争变得极端剧烈。在一定程度上，对每一方来说，自己和对立方共享的观念与对方令自己感到厌恶的习性一样多。他们生活在一起，彼此影响，相互之间还必须不断进行控诉和辩护。正如黑格尔注意到的，内心纯洁的人并不会保持沉默，或只是强调自己的真诚；他们会宣扬说，无论他们做什么，都是由高贵的动机引发的，例如爱国主义、怜悯或创造性的天才 (creative genius)。而其他入也许没法从他们那看上去颇为反叛、粗野和自我本位的行为中看到传统美德的痕迹。他们会像黑格尔一样说道，这只是种理直气壮的虚伪；而真诚者则会回应说，习传的礼貌和正义纯粹只是“道貌岸然”。我们不得不生活于其中的是一个道德多元主义的世界，在这个世界中，虚伪和反虚伪的行为结合在一起，成了一个分立的体系 (a discrete system)。

事实上，出现在黑格尔面前的是几种道德现象，而他并没有对这些现象作出明确的分类。首先，真诚占据了新的首要地位，而作为共享的公共道德知识源泉的良心则陷入了沉寂。对于这类变化，黑格尔洞若观火。他同样洞见到了真诚对



一切习传规则的内在敌意，因为对于纯粹的内在自我来说，习传规则是最大的外部威胁所在。服从个人信念之外的任何要求都被看成是一种背叛。遵从一套规则、想获得公共赞许、迎合期望或纯粹就是想取悦他人，这些都是虚假的、非本真的、虚伪的表现。在这个多元的世界中，真诚者首先喊出了“伪君子”。而遵从习传规矩的人马上作出了回应：与良心一直以来的状态一样，遵从习传规矩的人同样信奉真诚，但他们在信奉真诚的同时并没有忽视其他考量。他们对真诚者的意图有足够的了解，因此不会轻易相信真诚者的自我表白，他们不仅指控真诚者做下了错事，而且还认为他们虚伪。争论双方都在估量（对方）嘴上说的和实际做的之间存在的距离，然后都大喊“虚伪”。对于那些其道德风格冒犯了自己的人，他们决心摧毁其信心，因为他们既无法完全接受对方，也无法完全拒斥对方。在这场战争中，其中一方无法舍弃大家公认的价值，但又必须对这种价值表示怀疑，另一方则对习传规矩仰赖有加，但同样强调真诚，于是在精挑细选之后，“指控对方虚伪”就成了这场战争中最受双方青睐的武器。最后，在这交战双方之外还需要补上第三方：他们厌倦了这类争吵，而把道德看作口味问题（a matter of taste）。在他们眼中，到处都是教条主义、强迫和好斗的虚伪。简言之，对虚伪无休无止的严词谴责是巨大的道德混乱（moral confusion）的表现，而不能把它理解为某个参与贩卖道德商品的商人犯下的错误。黑格尔已经明白，虚伪是体系性的，而非偶发的。在过去，伪君子是很容易识别出来且极令人厌恶的一类角色，而如今，对任何人都可以通过指控其虚伪来羞辱他。所有这些都是一种猜疑的语言（the language of distrust）的一部分，这种语言使用威胁多过论证。

在这种情况下，指控他人虚伪并不是自信的表现。相反，这是货真价实的道德不安全感的迹象，任何人，只要他对我们那万花筒般的性风俗作一番概览，就能轻而易举地发现这种道德不安全感。不少人依旧像维多利亚时代的人一样，相信贞操和一夫一妻制不只是在道德上正确，而且还是一切道德的精髓所在。而位于性观念光谱另一端的群体则认为性行为不应受到任何规则的管控，这些只是偏好而已。在性解放者看来，那些一本正经的人说出来的话充斥着虚伪。而即使他们确实践行了自己所宣扬的观念——但据说他们很少能做到——他们也还是很虚伪。因为一夫一妻制并不真诚，它是一种伪装，一夫一妻制并不能产生出始终如一的爱与快乐，而这种爱和快乐却是真心结合的婚姻的必要标志。遵从一夫一妻制的人也许格外容易受到这种指控的攻击，因为他们也信奉真诚，而他很可能时常装出他已无法唤起的感情。此外，他可能自我压抑并沾沾自喜。因此，他部分同意那些折磨他的人的观点。他们使尽办法来摧毁他的自信心，与此同时却完全没想要证明他做了什么伤害别人、让别人受尽委屈的事情。作为回应，他会指控这些性解放者的滥交行为不带感情、毫无乐趣，而且威胁到了家庭秩序。性解放者对后一项指控毫不在意，所以他们也不会为此感到困扰，甚至根本就不想去回应这项指控。唯一能触动他们的是那项隐蔽地指责他们虚伪的指控，因为他们确实强调自己的感情是真诚的，即使这种感情稍纵即逝；或至少自称拥有非常美好的时光。原则上，不快乐的享乐主义者和不带感情的体验主义者都是虚伪的，至少可以说，如果他们宣扬自己的生活方式率真且充满快乐，他们就是虚伪的。在

对待性的态度上，这两种极端彼此相距太远，因此都难以对对方进行直接的道德攻击，而只能暗示某人虚伪，暗示他没能符合其自我设定的形象，而这种攻击确实有效。这就是墨守成规的人和性解放者可以在不改变对方（性观念）的情况下轻易伤害对方的原因所在。每一方都觉得那些他既无法认同又没法完全拒斥的性观念威胁到了自己。性解放者对遥远的原始部落的风俗会投以一种超然的宽容态度，但他们不会这样看待维多利亚式性风俗。而维多利亚性观念的支持者也公开表达对性解放者的反感，并为此战栗。这不只是因为他不赞同他们的做法，还有一个原因是，他对他们大声宣扬的性诚实（sexual honesty）的首要性并非无动于衷。如果他不能做到自己的准则所要求的事情，那么他将面临自我怀疑，并遭人耻笑。性解放者也在同一艘船上，因为他们依然为自己可能陷入长久的爱情而忧心忡忡。这一思想斗争激起了一场道德争论，在这场争论中，施加精神统治的欲望几乎是不加掩饰的。

显然，选择不同性生活方式的人们之间发生的争吵其实是在为获取道德霸权而竞争，在这类冲突中，对虚伪的指控将会以井喷之势爆发出来。我们只需回想下《新约》中因其虚伪而遭痛斥的好夸耀的施舍者就行了。他很可能已经在不知不觉间成了一颗专横的良心的牺牲品。毕竟，他完全没做错什么事。相反，他是在帮助穷苦人。如果说他做这些是为了获取自己同胞的赞许，那么他也只是在践行非基督教世界的至高价值。他可能是个希腊人，而非基督徒，他的慷慨大度也许带有强烈的伦理色彩。但是，这不符合基督教的慈善标准。他所在社会的既有实践受到了持反对态度的良心的挑战。对于这位深谙本邦公共文化的公民来说，秘密地行慈善之事这一要求也许毫无道理可言。说他虚伪只是一种迂回手法。说他虚伪并不是想控诉他正在做的事情，而是在践踏他在施舍时所秉持的精神。他受到的是釜底抽薪的贬斥，而不是因为做了什么应受谴责之事而遭到责备的。他还是政治攻击的对象。当私人的良心像基督教那样进行扩张时，它势必会坚持自己的主张，反对风俗和既有秩序，以及对既定社会环境非反思的、出于习惯的认可。在良心看来，每一种被忽视的恶都是被纵容的恶，这就是所有的因循守旧都如此虚伪的原因所在。这也解释了为什么与现实社会的法律和风俗针锋相对总是良心和真诚的职责所在。道德控诉者的多元化仅仅是丰富了话语武器，良心时刻准备用这些武器来对付那些不符合它要求的公共风气。

当私人的良心扩张到具有政治色彩时，那些被这种良心盘问的人会不可避免地发现这种在公共舞台上展现自身的真诚带有攻击性，并认为它自诩的完美也带有虚伪色彩。反击是最好的防御，但这不足以解决问题。在一切习传的虚伪中，都存在一种政治波德斯纳普做派，其表现为拒绝直面道德表白与实践之间存在的距离。正是这种虚伪维持着既有制度，正是这些自我感觉良好的人操控着这些制度，他们为此而生，也以此为生。这类人就是谈论着自己的荣誉的男爵们，就是一切统治阶级。他们有一套能支持他们那个世界的自我保护的修辞，他们必然刻意通过这套修辞来忽视现实。而正是像贝克特那种人——局外人——最有可能揭露诸如此类的习传虚伪，使之受到鄙夷。相应地，局内人的斥责则很可能诉诸意识形态事业（ideological causes），后者可以帮助他们反对虚伪，做到表里如一、

矢志不渝。当这种循环往复的相互斥责成为公认的政治形式时，相互竞争的揭示伪装者和重新伪装者之间像玩跷跷板一样交替起伏的争吵就出现了。这就是意识形态政治的模式，在这一模式中，相互之间的虚伪指控变得连续而富有规律。

早在这种政治形态出现之前，就已经有人对此有所察觉了。在此问题上，黑格尔一如既往有先见之明。在他看来，意识形态交锋是新近出现的道德上理直气壮的虚伪在公共领域的对应物，这一点是显而易见的。在这种交锋中，每一方都宣称自己是在为一项事业而奋斗。在此，“事业”起到的作用和善好意图是一样的，它们可以用来为任何行为洗地。无论宣称要为之奋斗的“事业”有多么不着边际，只要这种事业是“道德的”，那么号称要推进这项事业的政治行动者就可以为所欲为，他们只要宣称这些做法都服务于自己的事业就行了。这实在是太容易了。

在这样一个由政治上的“善好意图”主导的世界中，“事业”是对美好未来的许诺，这种许诺的真伪是不可验证的（*untestable*）。在此，“事业”的作用在于，它可以使某项事业的拥护者免受当下的伦理和法律秩序所施加的责任和约束的管控。这往往是一种朴素的虚伪，政治骗子以此文饰他们的罪行。概而言之，这就是施行恐怖统治的政权和意识形态家的行事风格，而答尔丢夫在统治奥尔贡那惶恐不安的家庭时用的也是这种方法。所有的手都是叛徒，是危险的宗教、阶级和国族敌人的代理人，而品德卓越的统治者正在与这些叛徒对抗，以保护幸福的人民。面对这类政权，即使是最热忱的反虚伪者，印象最深刻的也不是它们的谎言，而是其残忍。这种虚伪是朴素的，因为在此，虚伪是在罪行发生之后用来掩饰罪行的。具体就意识形态政治模式言之，那些追逐不太可能实现的遥远目标的高贵事业同样也是这么回事。这类事业的目的纯洁无比，而实际状况却邪恶非常，这种差距的存在使得追逐这类事业的人不仅可以免除自己的常规义务，而且无需再面对任何可能动摇其信念的事实。也许有人会猜测，这种给邪恶行径挂上高大上名头的做法一旦被识破，政治对手就会关注其实际的罪行了。不过，一旦这种虚伪和反虚伪的体系已经建立起来，那这种情况就不太可能发生。对这个体系来说，善好目的的吸引力实在是太大了；在此，政治对手追求的也只是揭露对手的虚伪，从而“在精神上毁灭”对手（本d书fen享搜索'雅书）。

对意识形态竞争的观察者来说，下面这点是显而易见的：侵袭了所有意识形态的首要虚伪是，假装少数人的意识形态需要符合大多数人的道德和物质利益。在政治上非常活跃的知识分子往往也是极端的反虚伪者；所有这些知识分子都格外容易陷入这种虚伪。不过，比这种滑稽举动更引人瞩目的是公共虚伪独特的、体系性的特征，以及它那如迷宫般难以逃脱的必然性。习传规矩的捍卫者会对那些为新“事业”而奋斗的政治派别那自以为义的欺骗性（*self-righteous fraudulence*）进行攻击，但他们只会陷入自己的虚伪泥潭——他们也在掩饰自己言行之间的巨大鸿沟。言行之间的鸿沟是一切既存秩序的特征，反叛这种秩序的人在反对虚伪时无不以这一鸿沟为靶子。简言之，公共舞台是日常政治斗争的重演，反之亦然。这场相互揭露的游戏永不落幕，而游戏玩家的骗术则普遍获得了提升。每一方都在试图摧毁对手的信用，政治活动于是就变成了矫饰和揭露的无聊游戏。指

控对手邪恶也许会搬起石头砸自己的脚，想要让对手缴械，只需指控他虚伪即可。



## 虚伪和自由主义

在公共舞台上表露个人良心并不能减轻体系性的虚伪。它发现虚伪无处不在，政客们天天都在许诺些自己根本做不到的事情，表白自己并不持守的信仰，其道德上的矫揉造作让人难以容忍。在自由主义国家，这一点表现得尤为突出。无论如何，只有在自由主义国家，良心和一切可能的意识形态才有机会获得公开的检验。事实上，私人的良心之所以会对自由主义政府产生反感，不是因为自由主义国家格外腐化堕落，而是因为自由主义曾激发起非同寻常的期望，并依然维持着这种期望。由于其道德成就无法满足人们对它的期望，自由主义经常被指控为虚伪，并且，自由主义的拥护者比自由主义的敌人更常进行这种指控。事实上，自由主义的敌人往往是失望的自由主义者。

如果想重新感受下在第一次世界大战之前的岁月里，自由主义的道德抱负有多么高远，我们只需要读下约翰·莫利（John Morley）广受欢迎的文章《论妥协》。<sup>[51]</sup>莫利活跃于维多利亚时代，他学养深厚、影响巨大、阅历丰富且品性高洁。他最热切的期待是，自由将会把纯粹的政治领域限缩到最小的程度。在他看来，政治领域充斥着妥协、警告和盘算。在施行自由主义的英国，已经无需关心压迫这一问题，莫利集中关注政客们——无论在朝还是在野——隐蔽的狡诈伎俩。无所畏惧地追求真理是人类的最高义务，人类的一切提升（improvement）都有赖于此，而对于这一事业来说，政客们是真正的威胁。这一奋斗的目的就是进步，而能实现这一目标的正是非政治的知识分子——如果他们的工作能不受政治诱惑干扰的话。虚伪是最大的威胁，不仅对真理来说是个威胁，于政治而言同样如此。莫利可以容忍自由本身要求政客作出的妥协：一部分政客不能强迫那些尚未准备好或还不能接受提升的政客进行提升。但可能的艺术（the art of the possible）<sup>[52]</sup>不能变得狡诈（artful）。政治绝不能变得虚伪，而政治精神的眼睛一直盯着“立即能实现的事情”，因此很容易变得虚伪。这就是为什么自由主义——它相信能通过自由来实现进步——必须缩减政治的范围，直到它被某些对自由来说不那么危险的事物所取代。当人们开始进行蓬勃且自由的讨论时，虚伪势必会戏剧性地衰退。当每个人都认识到分歧、反对和惩罚之间的区别时，那种不负责任且“自以为是的批评”就会减少。显然，莫利的知识分子清教主义像他维多利亚时代的同胞们的性观念一样坚定。但在任何情况下，道德观念的自由竞争都不会减少批评、政治或虚伪。相反，这种竞争只会激化这些问题，因为自由并不与政治精神相隔绝；自由竞争只会使政治精神不受抑制地生长。自由主义所激发的希望并没有变为现实，于是，自由主义的拥护者觉得自己受骗了，因为他们无法再像很久之前的莫利一样充满信心了。

相比于英国的自由主义，美国代议制民主政制的遭遇也没有好多少。一旦民主政制成为实际运行的政治体制，它就会被咒骂为冒牌货。因为下面这点很快就变得显而易见了：民主政制同样有政府，其政府职员远谈不上完美，民主政制下

的法律也无法实现完全的正义。当现实的共和国取代了自己期望中的城邦（city）时，人们就会有信仰失落的强烈感受，在这些大失所望的人看来，民主政制总体上就是虚伪的。美国的代议制民主政制立志在任何方面都与其他政府不同，而非仅仅在某些方面有所不同。但这种差异被证明是无足轻重的，而民主政制的现实状况被认为是一场骗局。事实上，和任何形式的政府一样，代议制民主政制也以一些意识形态价值为基础，它也需要通过强化这些意识形态价值来维持自己的正当性。不仅在任何可能的场合都要提及这些价值，还必须用这些价值来为具体的政策辩护。这些规范（norms）远远超越了合法权威来源这一范围，当它们来自像美国宪法那样的文件——无论这种文件有多么令人崇敬——时就尤其如此。美国宪法本身植根于更为含糊的原则和观念之中，而这些原则和观念的约束力绝不比宪法本身弱。没有人可以在不诉诸这些价值的情况下进行统治。当你说的每一句话都会被公众仔细审视时，逃避这些价值不仅在心理上不可行，在政治上也不可能。这意味着进行统治的人至少必须承担两种角色，首先是推行政策，其次是开导被统治者，以此使这些计划获得正当性。共享一种政治语言、共享除政治语言外的其他传统的人越多，这种工作做起来就越容易。尽管如此，却还是存在一种内在的张力；嘴上说的和实际做的之间的差距总是那么悬殊，而说的越是好听，言行之间的距离就很可能越大。在任何联合体中都存在这种鸿沟，而非只有政治结合体如此。没有哪个联合会会践行集体理想。这就是被马基雅维利充分利用的宿命状况，他所主张的政治诚实就是在这种宿命现实中发展起来的。那些完全不接受正当化规范（legitimizing norms）的人——这种人如今为数众多——会把虚伪用作他们最有效的控诉。

但是，如果某人把公开反对虚伪作为自己的唯一行为规则，那么他也无法进行统治。在心灵战争中，反虚伪是一件绝妙的武器，但它不是一项统治的原则。尽管反虚伪无法成为一项统治原则，但虚伪确实是政治的一个永恒困境。最好的政客既能强化为自己的合法性提供基础的意识形态，又能构想出可行的政策。但很少有人能同时胜任这两项不同的工作。而即使有人在这两方面都是行家里手，他也会被指控为虚伪，被揭露出本来面目。这就是林肯和富兰克林·罗斯福的共同命运。林肯和罗斯福善于修辞、精于表演，他们能够用这些手段赋予已然委顿衰颓的政治原则和政治忠诚以新的活力。他们也由此提升了道德和政治期望。而他们的实际作为尚无法达到自己复兴的这些标准。其他总统则不会被期望实现如此之大的成就，但他们对自己支持的政治秩序所提出的主张也要少得多。因此，恰恰是最能干的政治家受到了无穷无尽的虚伪指控。现代自由主义民主政制无法仰赖祖先崇拜或神圣天意，它唯一的依靠就是道德许诺。民主政制之所以既会带来苛刻的政治要求，又会引发虚伪和言语层面的反虚伪之间的斗争，原因就在这里。

自由主义民主政制的基本规范就是被统治者的同意，赢得被统治者的同意或维持这种同意并不容易。获得这种同意的手段势必会加剧政治上的虚伪。政党组织竞选，领袖编造选举政制的现实，甚至虚构承诺。相互对抗的指控与反指控之间的拉锯战既是竞选的手段，也是竞选的具体目的。这样一种拉锯战中自然充斥

着虚伪。在功能和形式上，竞选都是一成不变的，可供选择的政党也颇为有限。因此各种伪装伎俩都早已套路化了，而曝光这类伪装的习惯做法也同样是预料得到的。一般来说，投票人并不抱有太大的期望，他们对背离这一剧本的出格行为的容忍度也很低。这就是为什么某些美国人一发现自己的政府并不像他们曾经期望的那样独一无二，就开始觉得到处都是虚伪的原因所在。霍桑发现美国并不像人们原先期望的那样特别，但他并不是洞察到这点的第一个“杰克逊人”（Jacksonian）<sup>[53]</sup>，不过他们是他们中间最有文化的一个。他也非常关注无所不在的虚伪感觉。他没有放过任何人——他自己的朋友，他自己，以及他讨厌的人，一个都不宽恕。在莫里哀之后，他是以虚伪为创作主题的最伟大的艺术家。人们原先的抱负相当简单：民治（the people ruled）。但事实上，人民并没有统治——他们只是在选举期间出来露个脸罢了，声称后革命时代的共和政府将会如何如何的论断显然夸大其词。相比于早年间的清教威权主义，共和政府在某些方面要更好，但在其他方面则更差。清教威权主义也好，共和政府也罢，对于这两者，霍桑既不感到遗憾，也没有什么热情。在这两个时期，虚伪都急剧增加了，更不用提那些所有人都容易陷入其中的恶了，尤其是贪婪和残忍。我们只能发现这些恶，但很难消除它们。不过，狡诈的风格发生了变化，竞选活动有了独具一格的欺骗方式。仔细回想下《七个尖角顶的宅第》（The House of the Seven Gables）中的潘钦法官。他私底下坏得不能再坏，而在公众面前俨然是社区的栋梁。他想被选为州长。“如同富人想要在社团中赢得荣誉时经常做的那样，可以说，他为了自己的财富、飞黄腾达和高尚地位，以亲切随和且推心置腹的态度向那些熟识他的人解释；他所致敬的人越是卑下，他放下的尊严相应地也就越多，这证明他自负地认为自己的优越地位是无可撼动的，就好像他在前行时有一队男仆走在前面为他开道一样。”

无论如何，像霍桑这般对矫揉造作非常敏感的人看穿了潘钦的心思。和答尔丢夫一样，潘钦也是个彻头彻尾的邪恶之徒，他在公开场合的举止掩盖了他在把自己无辜的表亲送进监狱时所犯下的大错。此外，霍桑还暗示，在终其一生的家内和家族的暴虐与促狭中习得的品质正是那种最有可能造就成功的共和国政客的品质，因为投票人和那些了解候选人真实面目的人都掀不起什么风浪。“一小群狡猾的阴谋家将会把控全国大会，并借此对政党发号施令。”事实上，他们的伎俩将会“在不知不觉间把人民选举自己统治者的权力偷走”。他们喜欢的是保险的人选，公共形象无可指摘，“私人品格纯洁无瑕”。要迎合他们的要求，就必须成为一个伪君子；当然，潘钦法官在伪君子里也算是举世无双、自成一档了。不过，霍桑的杰克逊人朋友也有自己的虚伪。他们也想要统治。他们的吹毛求疵很大程度上只是在要求统治权而已。

当下，有些人把民主政制看作是一个公民参与体制（a system of citizen participation），还有些人则满足于视其为一个领袖选举体制。这两组人之间的争吵只是杰克逊时代的剧本的最近一次重演而已。而无论那时还是现在，都有人热情地捍卫“人民”，不过显而易见的是，“人民”并不实际存在，而是虚构出来的实体。当代议制民主政制变成持久的统治体制时，它必然会引发失望，而霍桑成功



表达了这种深切的失望。代议制民主政制的实际运作会强迫参与其中的人对无人可以创造的道德秩序作出许诺。选举必定要筹备妥当，而选举人——尤其是富有且机灵的选举人——必然会装出平易近人的样子，宣称自己年轻时一贫如洗，假装自己拥有非同一般的美德。这是这幅图景暗淡无光的那一面，像其他伟大的美国小说家一样，霍桑也有一双发现黑暗的眼睛。可以预料，霍桑很快也会在他那个时代的改革者身上看到黑暗。

就像烧水壶会冒出水汽一样，这个体制似乎会引发虚伪，但这一体制的优点也很早就被发现了。霍桑关注虚伪，因为虚伪已经摧毁了那特有的民主希望。但民主政制究竟需要何种程度的坦诚呢？在共和国的建立者中，本杰明·富兰克林是最具民主风范的那一位，没有人能够指责他的政治热情。富兰克林是一个精明的盘算者，“说服的政治”需要虚伪，他认为这是理所当然的，这一点并没有使他感到沮丧。富兰克林从没有轻视过他本人也参与其中的宾夕法尼亚州的政治变革。他为创造一个全新的政治社会付出了诸多努力，这样一个全新的政治社会将以公民意识为基础，在这一社会中，自我提升和实际的慈善事业是结合在一起的。这种变革并不需要狂热，而只需诡计（guile）和坚持即可，这两者恰恰都是富兰克林擅长的。他还是个宽容随和的人，他把这种作风视为原则问题；在这方面，他和大卫·休谟非常相似。休谟会简明扼要地说“社会的通常义务往往要求虚伪”，“没有虚伪，将无法安顿世事”。能摆脱宗教集会和苏格兰教会（kirk）的严苛管控，富兰克林和休谟都感到非常愉快，他们不希望这些他们刚刚摆脱的忧惧再来折磨他们自己或其他人。公共人物应该努力让公民同胞接受自己，富兰克林并不认为这么做有什么可鄙的；相反，他仔细地训导自己隐藏起自己的诸多天性。

无论根据何种标准，富兰克林都算得上是一个伟人。他也一直很清楚这一点。在他的《自传》（Autobiography）——这本身也是一部狡诈（artful）之作——中，他告诉我们，他意识到如果自己想宾夕法尼亚的政治事务中获得成功，那么他将不得不扮演一个非常难驾驭的角色。为了使自己的诸多计划能够（在议会中）顺利通过，富兰克林不得不学习一套新词汇，打造一个新的人格。

我甚至禁止自己……使用英语中任何一个表示肯定见解的词语或说法；例如当然、毫无疑问等等。我用“我设想、按我的理解或我猜想某事是这样或那样的……”这类表述来替代肯定性的措辞。……我在提议自己的观点时姿态越是谦和，这些观点就越容易被接受，越少遭到反对……最初我觉得按这种风格说话还颇有点违逆我的本性，但最终还是变得得心应手了……我能在议会中产生那么大的影响，我想主要得归功于这一习惯。<sup>[54]</sup>

这些违逆本性的姿态都是在一种冷静盘算的精神指引之下做成的，他并不自诩谦虚。正如富兰克林注意到的，谦虚超出了他的能力范围；如果他能试着谦虚，那么他只会为此感到骄傲。在此，虚伪是一种有意识的行为，用来应对需要虚伪的环境。说服他人并不是自然而然就能做成的事情；说服需要付出巨大的努力，而如富兰克林这般在同侪中卓尔不群的人物想要说服别人，就需要不折不扣



地按他前面描述的那样去做。富兰克林永远明白需要做什么，永远能做到他认为正确的事情，这是他智慧的标志。正如杰斐逊写给他外孙的信里所说的，富兰克林永远都是“最和蔼可亲的人”，因为他给自己立下的规则就是“永远不要与任何人发生矛盾。”《自传》的一个特点会让读者印象深刻，即它没有一丝一毫的多愁善感。富兰克林竭力表现的是他的果决品格。但他并不认为自己首先是一个独一无二的内在自我。他就是他所有角色的总和，虽然他把第一个角色放在所有其他角色之前，他在遗嘱里这么写道：“我，费城的本杰明·富兰克林，出版商，刚刚卸任的美国驻法国宫廷全权公使，如今是宾夕法尼亚州州长（President of Pennsylvania）。”这段话里充满了对自己成就的骄傲，但完全没有自负。这也是一个完全社会化的自我（a wholly social ego）。富兰克林依然拥有莫里哀式的心灵。

富兰克林和霍桑之间存在着巨大的差异。富兰克林就是自己行动的总和，而霍桑和我们一样拥有浪漫主义式的自我，浪漫主义自我无法忍受这种观念，即某人扮演自己角色时的举止风范决定了他的真实品格。对霍桑来说，还存在一个私人自我（private self），这一自我才是每个人真实的、最重要的且唯一诚实的部分。霍桑之所以认为以“私人的、家庭的眼光看待政治人物”是非常重要的，原因就在这里。而他之所以因为政治人物在公共场合的形象和在私底下的面目存在出入而愤愤不平，原因也在这里。对富兰克林来说，家庭内部的自我只是他承担的诸多角色中的一个角色而已。他不会为不朽灵魂的枯枝败叶操心，他也不需要使这一灵魂完好如初。他私下的感受与政治无关。也许帕斯卡尔的耶稣会敌手在论证说他们只是不想让人们陷入绝望时所说的话颇为切中要害：每一种处境都有其特有的恶，在神父、绅士、商人和穷人们从事他们指定的任务时，通过放松他们的良心，生活就将变得容易许多，宗教的道理也是一样的。我们需要承担社会角色，这是无可避免的；不应指控这种做法虚伪——只有那种认为内在自我最重要的观点才会这么认为——因为它并没有掩盖公共罪行。富兰克林不是骗子；他掩饰的不是某种秘密的恶习，而是自己那少有人可匹敌的智慧。当然，他确实想要获得支配地位，但这一欲求停留在政治舞台的界限之内，而在政治舞台上，问题不是要不要统治，而是某人应该以何种方式进行统治。如果要以说服的方式进行统治，那么富兰克林就必须找到正确的说话腔调，而对他这样一个不管是见识还是智慧都在同侪中鹤立鸡群的人物来说，这一点是极为困难的。他这个例子之所以如此重要，是因为它有政治和心理两方面的意义。富兰克林非常清楚地洞察到了民主议会的要求，即使他所在的民主议会还初生不久。而在主张内在自我至高无上的新道德潜入每个人的内心之前，他也认识到了民主会强迫他表现出何种个人风范。他明白自己是在为一种新的并且是更好的政治秩序作贡献，因此他可以以完全的自信和愉快的心情来描述自己的伪装。这也解释了为什么在之后的年代里，梅尔维尔（Herman Melville）、D.H.劳伦斯以及其他较为次要的浪漫主义者会咒骂他虚伪且精于盘算。那么，他们自己拥有富兰克林所缺乏的道德和政治知识吗？

在一个方面，富兰克林这个例子是相当有误导性的，这是因为他不仅拥有很

高的智慧，还具备非同寻常的品格力量。与皇家学会的同伴在一起时他表现出一种形象，而在费城这个小小的地方性政治世界中，他以另一种形象出现，在凡尔赛宫廷则表现为不同于前两者的第三种形象，对富兰克林来说，这么做很容易。他在波士顿度过了穷困的童年，然后他跨越了巨大的社会差距，他一直都很了解自己的人生历程。对于他所经历的这些改变——准确说来是他为自己创造的改变——他只感到称心如意，而完全没有心烦意乱。其他人却发现很难忍受社会流动。结果就是，民主政制被两种形式的反虚伪心态所困扰。其中一种心态内在于任何开放的竞争性政治体制之中，另一种心态则产生于社会流动所带来的心理困境，无论是往上流动还是向下流动。政治虚伪是正当化修辞和说服政治的一部分，因此在自由主义民主政制中会存在一种对欺骗和矫饰的忧惧。民主政制使人失望，还让人产生了一种总是被欺骗的感觉。富兰克林已经是这样一个体制的参与者了，但他并没有因此灰心丧气。他的心态与这个极端复杂的政治组织后来的利用者（consumers）和获益者不同。但是，我们的政治感受还是更接近霍桑，而与富兰克林相去甚远。我们无法对虚伪宽容以待。它总是困扰着我们。

使我们忧惧于虚伪的其中一个原因是社会流动，而社会流动也是自由主义的必然伴生物。在富兰克林生活的年代，社会流动还没有完全展现出它的可能性。社会流动引发了对普遍虚伪的一种额外感受。富兰克林经历了非同寻常的社会地位提升过程，这还不只是在社会层面不同寻常，富兰克林应对这种社会流动的心理能力也是独一无二的。不过，对真实的内在自我，以及对扮演社会角色所带有的虚伪的浪漫主义式纠结心态很可能与为数众多的、不像富兰克林那样心理强大的人的个人经历有关。在19世纪，社会流动变得更为平常了，对于才智之士来说尤其如此。很多人抛弃了自己童年时代的社会世界，学会了新的举止风范，有了新的角色。他们有许多苦恼，而浪漫主义道德也许是这种苦恼的反映。真实自我被等同于人们的童年和家庭，对离弃童年和家庭的遗憾和内疚也许会使他们觉得新的生活方式造作而虚假，并且在某种程度上是对原初自我的背叛。这一个人自我（personal self）被认为是第一位的，后来拥有的社会角色都无法宣称自己拥有首要地位；事实上，后来的角色被鄙夷地视为有失尊严的、“俗套的”或者纯粹就是“装出来的”——无论如何，相比于最初的自我，后来拥有的社会角色的真实性都要低得多。与背叛自我的感受一样，势利成了生活中一个令人不安的事实。

很多美国人自己父亲那辈还是暴发户，相比于这些人的感受，在社会结构更为僵化的种姓式社会中，社会流动所带来的不安适感要更为严重，但在我们国家，这种感受也并非不存在。痛苦也许没那么剧烈，但它更为普遍。反虚伪情绪（antihypocritical feeling）是由自由主义社会环境引发的，而社会流动所造成的痛苦则是这种情绪的另一个源头，这一源头具体表现为这样一类人的道德观念，他们认为承担多种多样且相互冲突的角色——扮演诸多角色，按不同圈子的具体规矩行事——是虚伪造作的，即使扮演者并没犯下什么具体的恶行。当然，如果把这种由社会流动带来的心理上的不安适感理解为浪漫主义道德的唯一源头，那将是完全错误的；哪怕认为这种不安适感是浪漫主义的主要源头也并不准确。我们只需回想下浪漫主义道德观在宗教良心中的源头，以及阿尔塞斯特的浪漫主义表

现，我们就知道为什么这种观点是错误的了。不过，浪漫主义的传播实际上是从19世纪开始的，而这一传播确实与这种不安适感有关，与对所有矫揉造作和社会表演的愤怒有关。这种反对伪君子的心态当然与社会群体的多元性存在某种关联，自由主义社会中的人们都必须在这些群体间进进出出。

除了浪漫主义，还有自由主义中的平等主义成分，这种平等主义对内在于既存社会角色中的虚伪抱有深深的厌恶之情。据说，如果人们认为自己就是自身所拥有的角色的总和，那么他们注定会不平等。只有假定存在一个与任何社会规定无关的自我，一个因为拥有道德能力而值得尊敬的自我，我们才能为各种各样的平等主张作辩护，而平等的重要性是显而易见的：社会正义和自由本身都依赖于平等。（平等主义者认为）在对内在自我、对作为真诚和共同人性之源泉（亦即平等）的否定中存在着虚伪，因此虚伪似乎就成了等级化的、角色固定的社会里的受益者手中的武器。宣称我们世界中的任何人具有阶级奴性确实是虚伪的。有些矫揉造作是不正义的不平等的女仆（the handmaidens of an unjust inequality），对这种矫揉造作的厌恶情绪并非不合情理；但这种情绪永远都是合情合理的吗？这种反虚伪情绪经过深思熟虑吗，哪怕是从一种平等主义观点出发的深思熟虑？如果对所有角色，对从一种角色向另一种角色的转变，以及对每个公民所拥有的多样角色抱持一种更具变通色彩的态度，对平等来说是不是会更好些呢？为什么不考虑对所有正当的角色、类型和处境持一种欣赏的态度呢？虽然这种欣赏可能是虚伪的。虚伪可以为平等做的事情和它可以为不平等做的一样多。如果我们打算完全接受人类多样化的个人表现，那么虚伪也许将会是不可或缺的。

美国日常生活中的民主受到了来美国参观的、对平等主义持肯定立场的游历者的正确赞美，而这种民主并非源于真诚。它的基础在于这样一种虚伪：我们在相互交流时必须表现得好像我们对彼此的看法与各自的社会地位无关一样。事实当然并非如此。甚至，不是所有人都相信每个人皆有权获得某种最低程度的社会尊重。只有一部分人真的认为社会地位是无关紧要的。但大部分人都总是表现得好像我们真的相信社会地位无关紧要一样，而重要的就是这种表现。我们的举止风范就像莫里哀时代凡尔赛宫廷里的人一样造作，但我们的风范显然远比后者民主。在美国，势利并不少见，但这种势利也不同于旧制度（Ancien Régime）下的那种势利：它显然不是国家与社会的正式秩序。

人们认为内在自我是最重要的，而坦诚则是内在自我的表现，那么，坦诚真的有助于民主政制吗？只有假定每个个体都确实且必须一成不变地扮演一个角色，而且这些角色都井然有序地固定在严格的等级体系中，这种说法才有一定道理，但现实绝非如此。如果我们能使各种各样的角色变得更为平等，并尊重自己不熟悉的价值，那么作为首要道德行动者的非社会自我（extrasocial self）就会丧失其作为平等主义意识形态的所有力量。这也使下面这个问题变得格外值得一问了：如果说举止风范本身就是公共角色和私人角色的内在组成部分，那么这两类角色是否还需要同等程度的真诚呢？<sup>[55]</sup>

事实上，我们认为自己的公共角色所承担的道德责任比私人角色更大。我们

希望作为公民和公职人员的自己比作为私人领域行动者的自己表现得更好。我们对政府腐化堕落的所有关切都集中于此，而这种关切也确实导致了大量的虚伪行为；但装出来的美德也许也能减少贪污和类似的恶行。更重要的是，在美国，在公共领域发表种族主义和反犹主义观点已经变成不可接受的行为；然而在私人交谈中，种族主义和反犹主义话语依旧不受限制地频繁出现。南方人曾嘲笑此类现象，认为这表现了北方佬的虚伪。而如今，在选举期间，南方人和北方人在公共领域都只能用暗语来隐晦地表达种族主义之类的观点。哪个平等主义者还希望在公共领域有更多的坦诚？我们的公共行为真的应该反映私人、内在的自我吗？我们在公共领域的风范往往好过私底下放松时的举止。无论如何，这种“道貌岸然”都不是什么严重问题。相反，这是一种必要的伪装，是我们道德努力而非道德失败的证明。

自由主义民主政制无法承受公共真诚，人们确实有理由这么认为。在一个人们在信仰和利益上存在严重差异的政治社会中，羞辱妥协，顽固地拒绝妥协，这种诚实只会败坏这个社会的民主礼貌。我们对公共目的的理解摇摆不定且难以捉摸，因为甚至在我们面对的社会图景（social scene）是什么样的这一问题上我们都难以达成一致意见。在社会生活的实际面貌为何这一问题上，我们陷入了分歧，而我们也发自内心地不喜欢其他人在宗教、性、知识和政治问题上所持守的信念——更不要说别人的伦理、种族和阶级特征了。



## 意识形态和相互揭露

要想揭示我们公共价值中的不融贯性，战争是最好的时机。战争自然是一种很常见的情形，但它是一种极端情形。战争破坏了多元主义社会中的脆弱平衡，并使每一个人变得激进，因为在难以忍受的压力之下，好不容易才建立起来的约束和限制都崩溃了。这就是战争在心理和道德上都如此富有启示性的原因，每个读过修昔底德的人都深知这一点。在我们这个时代，战争同样是这样一种富于启发性的时机，在战争期间，人们相互之间的虚伪指控也许会带有最严重的恶意。如果有人说发生于战争期间的这种景象会打消人们的道德疑虑，人们肯定会觉得惊讶无比。然而在《正义与非正义的战争》（*Just and Unjust Wars*）这本书中，作者迈克尔·沃尔泽在军人和政客们努力掩饰自己的罪行以及他们不断被揭露被曝光的处境中找到了安慰。“揭露虚伪，”沃尔泽写道，“自然是最常见的一种道德批判形式，而它可能也是最重要的一类道德批判形式”，因为它展现了批判者和被他批判的人群至少共享着某些“承诺，这些承诺比党派忠诚和战场上的紧急情况更重要”。当这些“更重要的”约定被打破时，就应该表达道德愤慨；在打破约定的人给出蹩脚的借口时，就应该让他听到清晰响亮的斥责：“伪君子”。<sup>[56]</sup>在沃尔泽看来，在不正义的宣战出现时，以及当战争进行过程中军人和政治家都漠视战争规则，而且事后还为自己的行为作站不住脚的辩解时，就应该让他们听到对伪君子的指责。从历史角度来看，沃尔泽的这一观点自然是很可疑的，因为，尽管对虚伪的指控可能出现在这种拥有道德共识的语境中，但无论如何都没有理由假定战争期间和战后的自由主义社会与和平年代的自由主义社会在这一方面会有所不同。自由主义社会在不同时期都处于充满道德混乱和意识形态斗争的环境之中。在各方没有共享承诺的时候，那些一定要揭露对手真实面目的人只能曝光对手的虚伪，攻击其道德和政治声望，而无法直接批评对手违背了共享的承诺。在不得人心的战争进行期间，这一点表现得尤为明显，甚至在战争结束之后，人们也普遍地接受这种做法。这是因为，哪里有政治自由，哪里就有揭丑行为，就有对谎言的指控。

自由主义民主政制下的公民绝不会普遍接受下面这个观点：战争要么是正义的，要么就是不正义的。正义战争理论把战争放在一个连续统（*continuum*）的末端，而这一连续统的另一端则是和谐一致的共同体。战争并不在法律和道德规则的管辖范围之外，但战争把这些规则延伸到了灾难性的极端境地。战争本身依然是一项有规矩可循、受规则管控的集体活动。但如果某人视残忍为首恶，那么他就会追随康德理论的某个版本，认为战争已经超出了规定善与恶、正义与非正义的规则的范围。战争陷入了纯粹必然性的领域，在战争中，自我保存的冲动使正义变得不再可能。这就是一个杀戮与被杀戮的世界。作为一组有约束力的规则，在战争中，道德法则和其他所有法则一样偃旗息鼓了。人民的福祉就是最高的法律（*Salus populi suprema lex*），唯一还有效的律令（*imperative*）就是尽可能地结束战争，并且要以避免战争再次发生的方式终止战争。在这种观点看来，

战争并不是极端的道德情形；除了个人勇气，它完全没有任何道德上的补偿。即使是为求自保而进行的战争也谈不上正义——它只是无可避免罢了。康德主义者很可能会控诉正义战争理论家极为虚伪，因为这些理论家鼓动人们鲁莽地进行战争，然后用正义的圣水为自己这方洗礼。每一个敌人都很容易被搞得像是侵略者。而正义战争理论家马上会反过来指控康德主义者虚伪得非常卑劣，因为那些宣称战争就是地狱的人会使战争陷入不受规则约束的野蛮状态。双方的指控都颇有道理，因为这两种指控都指出了很可能使每一方走向毁灭的独特诱因。但无论是哪种情况，都不能证明另一方的理论是错误的。这些关于战争的虚伪指控变得极富体系性，因为每一方都必须在另一方面前为自己的真诚作辩护，而之所以要以这种方式进行辩护，是因为他们在战争本身究竟是一种什么样的状态这一问题上陷入了分歧，每一方都无法动摇对方在这一分歧中所抱持的实质信念。

这类争论并不新鲜。贝克特和男爵们已经卷入这种争吵了。贝克特早已厌恶那种认为战争是最高贵的绅士游戏的观点，而男爵们则对下面这个观点深恶痛绝：战争只是追名逐利罢了。在陷入对峙的时候，他们没有任何意义上的道德共识。每一方都在找寻对方的心理弱点，并瞄准了这种弱点。然后每一方都被对方指控为虚伪，所谓虚伪，仅仅是没能践行自己的标准，而非没能做到双方都承认的义务。

在一个自由到连正在进行的战争都可以公开讨论的社会中，意识形态上不可调和的对立各方之间的政治交锋就具有这种一般特征。在诸如战争时期这种压力重重的时候，揭丑的力度自然也格外大。我们只需想想鸽派和鹰派会对彼此说些什么就明白了。鸽派一成不变地指控鹰派口口声声说着军事需要（**military necessity**），而其实他们唯一关心的只是自己党派的经济和政治利益。鹰派则反过来深究鸽派的内心，揭发鸽派好卖弄道德，用狂热的公共表演来掩饰自己的弱点。由于鹰派和鸽派看到的道德图景并不一致，他们也就可以宽厚地指责对方无知且愚蠢了，而这种指责在诸如战争这种极端紧张的时期是远远不够的。因此，每一方都称对方为伪君子——这种做法显然比指责对方无知愚蠢更具攻击性——试图以此使对方名誉扫地。显然，这种非难并不意味着两派拥有共享的认识，而只是表明双方难以相互理解而已。事实上，对虚伪的鄙夷是双方仅剩的共识了，也正因如此，对虚伪的指控才会如此有效。

当沃尔泽指控虚伪时，他直接瞄准了军人，这并不奇怪，他发现军人的军事意识形态是不可接受的。他注意到，有些军事人员嘴上说着军事战略需要，而实际想的只是自己怎么加官晋爵。军事家（**strategist**）只关心军事行动的代价和效果；如果从一种纯粹军事家的观点出发来看问题，那么沃尔泽的指控完全是没有意义的。谁关心军官的动机呢，只要他能打仗、打胜仗就行了。当我们在本章开头遇到贝克特时，他就抱着这种立场。动机无关紧要，唯一重要的是实际表现。只有战略战术的结果（而非动机）才有意义，而原则上我们可以对结果作出准确的预测。当然在实践中，对事实问题作出精确的预测并不比获得关于好坏美丑的知识更容易。但是，无法做出准确的预测并不算是虚伪——这只是不称职罢了，而在军事家看来，不称职就是最大的罪恶。贝克特让男爵们外出杀敌，并以机智

且残忍的方式赢得胜利，而不要因为绅士风度付出惨重代价。此外，他发现自己可以通过完全避开道德上的伪装、把事情尽可能快且有效地办好而轻易地避免虚伪。沃尔泽之所以在这些冷酷强硬的人身上发现虚伪时会如此焦虑，不是因为他发现他们深深地信奉他的价值，而是因为他们令人心寒地拒斥这些价值。

贝克特无需在自由主义民主社会的公众面前为自己的血腥计划作辩解。沃尔泽之所以可以指控军事战略家虚伪，仅仅是因为后者确实往往不得不面对与他在每一个相关方面都意见相左的指控者。在面对那些并不认同自己的战争或政治斗争方式的公众时，军事家会以军事需要为借口，并且采取其他措施，意图免受批判。这并不意味着他承认这些指责的效力，尤其是因为这些指责往往出现在事情已经发生之后。相比于在战争完全结束之后，战争发生期间所感受到的军事需要是更为紧迫的，这一事实使得这些争吵变得格外虚假。军事家在那些事后诸葛亮的道德家身上看到了虚伪，这些道德家无需承受当机立断作出选择的压力，现在正待在安全无虞的环境里，以显而易见的粗暴和虚伪指控自己。不过，这些争论很容易变成自由社会中常规意识形态交锋不可或缺的组成部分。究竟什么算是军事需要，什么不算这种需要，这一问题和其他任何政策争论一样，都会遭遇不同的解释，这一问题很快就会被纳入这种常规交锋的体系之中，直到它被某些更吸引眼球的新鲜争论和新的虚伪指控所取代。

当多元主义的常规环境被颠覆，一定程度的道德统一性占据主流时，将不会再有人大骂伪君子，因为没人会想去揭露反对方，或“在心理上击溃”反对方。我们只要回想一下第二次世界大战的情形就能理解这一点了。战争期间，在希特勒入侵苏俄后，英语国家这边几乎没有人叫骂伪君子。这是一段独一无二的时光，人们产生了道德确信。希特勒是如此可怕，他显然就是至恶（*summum malum*），于是他所引发的效果就是，人们暂时有了统一、共享的至善

（*summum bonum*）观念。人们共享的道德认识非常简单：必须打败希特勒。在这样一个拥有意识形态统一性的环境中，人们交谈的内容完全是策略性的：如何才能获得胜利。就希特勒而言，他是否真诚根本不是一个問題。当人们确实了解到某人是邪恶的时候，他们就不会在他是否虚伪这一问题上浪费时间了。人们也不会控诉和自己共享一个至关重要的目标的人。在战争期间，彻韦尔爵士（Lord Cherwell）的批评者反对对德国城市中的工人阶级社区进行大规模轰炸，但他们批评的仅仅是彻韦尔爵士所作的预测，而不是他的动机。其他反对意见也是以类似的不偏不倚的措辞来表达的。人们关于这五年战争时光的记忆已经对虚伪和反虚伪之间的交锋产生了影响。因太过年轻而无从回忆这场战争的人总是抱有一种渴望，他们希望重新体验像“二战”那样充满英雄气概的道德处境。这些年轻人在老一辈身上看到了一种沾沾自喜的虚伪，因为老一辈不能承认或不会承认发生于“二战”之后的所有那些斗争中有任何可以与那场战争相提并论的东西存在。而在年轻人身上，老一辈只看到了一种乳臭未干的虚伪，这些年轻人要求他们去支持的事业根本都无法使他们回想起早先那场战争。

在第二次世界大战结束后，相互揭丑这种常规活动又自然而然地重新开始了。“二战”从来都不只是一场战争。在英国，它既是帝国的生存保卫战，又是一

场反法西斯战争。在战争期间，传统的统治阶级在英国居于领导地位，这一阶级中较为聪慧开明的人士连同反法西斯主义者以及绝大部分左翼知识分子都站在了同一战线上。甚至在战争期间也存在着张力——比如在早期的第二战场问题上。不过，只有在战争结束之后，工党的斯诺爵士（Lord Snow）才会就品格问题对保守党的彻韦尔爵士提出质疑。也是在战争结束后，伊夫林·沃（Evelyn Waugh）写了《战斗结束》（*The End of the Battle*），这部充满义愤的杰作反对战争期间的一切虚伪和背叛。而在所有这些虚伪与背叛中，最应受到谴责、最令人厌恶的就是对斯大林的吹捧，但这绝不是唯一的虚伪蠢行。在检讨战争时，人们会认为自己的道德纯洁性似乎比不上其他那些更为热忱的反法西斯勇士，为拯救自己国家而战的人则感觉自己在军事盟友面前丧失了荣誉。什么是不可避免的，什么不是，这一问题成了争论的主题，而每一方都指控对方的信仰存在问题，而且虚伪得令人厌恶。在大多数军事冒险进行期间及结束之后，美国人都在习惯性地相互指控虚伪，美国到底是最老牌的民主国家。我们别忘了，亨利·梭罗（Henry Thoreau），这位美国反政治伪君子的典范人物，显然是阿尔赛斯特最正当的继承人之一。即使在梭罗那个相对同质化的美国，在关于墨西哥战争的激烈争论中，意识形态揭露也已经多过共享的道德认识了。

当然，在人们确实对政治的终极目的抱有共同看法的时候，他们也还是会指控别人虚伪。不过，当这种情况出现时，伪君子不只被说成是装出有美德的样子；他还会被指控掩盖了自己的罪行。在经典的国家理性（*raison d'état*）时代，对伪君子的指控就跟沃尔泽描述的情况一模一样。詹森主义者和虔信派很可能称黎塞留主教为伪君子，因为他以宗教和道德的理由为自己与新教势力结盟作辩解。毕竟，有谁能说自己要以支持和武装异端分子的方式来捍卫真实的信仰呢？那些收了好处来为黎塞留辩护的人只是些政治骗子，他们的主人也是个非常邪恶的人。不仅在狂热者看来，这些人应该受到谴责，即使根据他们自己的看法，他们也应该被谴责；因为他们都是持守相同信仰的教徒。在此，由道德义愤施加的传统制裁实际上是存在道德共识的一个证据。国家理性可以为黎塞留的诸多行为洗地，但国家理性并不高于他的宗教。正如我们看到的，虔信派和所有清教徒一样，遭受着自己的虚伪所带来的痛苦，但这还不是我们谈论的这一情况的要点所在。当他们控诉黎塞留虚伪时，他们和黎塞留都清楚地知道关键点在哪：仅仅为了政治目的而背弃信仰，用收钱办事的三流文人炮制的借口作勉强的辩解。<sup>[57]</sup>当每个人都明明白白知道一项政策是绝对错误的时候，掩饰的面纱将会被撕扯下来，露出让人不可容忍的真相，而这种情况也许会使误入歧途的军人和政客浪子回头。在现代国家的初生年代，“朴素的”虚伪成了一个至关重要的问题，而这完全没什么好奇怪的。这就是帕斯卡尔和莫里哀所面对的世界，当时的情形确实可以充分解释为什么他们会对虚伪产生如此强烈的兴趣。不过，无论那时还是现在，都没有理由为这类辛辣尖刻的唇枪舌剑的大量出现而欢呼雀跃。这就是莫里哀让人欣赏的地方所在。莫里哀为答尔丢夫而忧惧，但他并没有因此而减轻对阿尔赛斯特的鄙视。我们可以谴责冷酷无情的军事家，但这并不意味着我们就要去拥护那些正直的勇士。



我们所处的环境充满了体系性的虚伪，阿尔赛斯特和答尔丢夫仍然活跃在我们周围。他们依旧混得风生水起。骗子还是能遇到轻信易骗的人。阿尔赛斯特和他的追随者都致力于完全的爽直，他们还是会因为每一种“社会纽带”而心怀不满。他们让人感觉像是扰乱分子，甚至可以说确实就是扰乱分子；但他们不会对任何历史性社会（historical society）造成威胁，因为他们只有两个选择：或者像阿尔赛斯特那样遗世独立，或者参与广为接受的反对虚伪的政治行为模式，而这种行为模式是有助于维持自由主义秩序的。在其他类型的社会中，他们没什么前景可言。还有讽世派，由于蔑视意识形态政治，他们拒斥一切公共标准，认为这些都是赝品。他们也追求纯洁。一个小小的、理智的团体，被一种极度的诚实所驱动，他们已经逃离政治活动，甚至逃离了当下的道德生活。这类人将不可避免地被一种冷酷但又诚实的“现实主义”所吸引，他们无法忍受一切政客身上所带有的虚假的真诚（pseudo-sincerity）。克里斯托弗·马洛（Christopher Marlowe）剧本中的马基雅维利认为“没有罪，有的只是无知”，尼采则对“诚实的说谎者”有独到的洞察，这些都深深吸引了灰心丧气的理想主义者。事实上，马基雅维利为他的事业所提出的重大要求就是诚实。他——也只有他——敢于如其所是地看待世事，他还为我们描述了一个“诚实”君主的典范，这个君主不会陷于无知，因为他从不自欺。虽然他也说谎、欺骗、背叛，但他在做这些事情的时候是完全自觉的。当然，这样一个君主更可能出现在舞台上，而非历史中。阿努伊笔下的贝克特尝试了这种立场，但他无法坚持到底。大部分马基雅维利式的君主很快就被自欺所俘虏。不过，在一个充满了令人腻烦的多愁善感，以及廉价的同情和形如累赘的慈善的世界里，那种纯粹且铁石心肠的诚实必然会很吸引人，尼采倡导这种诚实，因为他喜欢这种诚实本身。这就是驱使尼采走向厌世的道德氛围，这也为他带来了众多追随者，没过多久，尼采的这些追随者都轻蔑地背弃了自由主义民主政制。

在对虚伪的诸多咒骂中，唯有一种声音产生了一定的效果：哀叹我们生活于其中的社会并没有践行它所宣告的原则、许诺和前景。也许，这种出离愤怒的悲叹是一个好讲道德的（moralistic）社会而非道德的（moral）社会的特征；但它并非毫无影响，因为这类反虚伪的人至少明确知道什么是错的，而非只有一股大肆指责的冲动。他很可能会吓住政客，使他们不敢肆意妄为。即使是这个虚伪与反虚伪体系的参与者也会在无意中为自由主义社会作出贡献。每个人都害怕别人（的指责），这种恐惧足以约束他的行为。他们的交锋很少表现出道德上的紧迫感，但确实有着一定的得体标准。无法取得一致的政治邻人（political neighbors）之间的政治活动并不像早先的自由主义者所期望的那样带有解放性，也不像原先期望的那般富有教益（edifying），当然也远没有那么民主；但这种政治活动使社会变得更好了：相比于任何已知的其他社会，这个社会的不诚实和残忍都要少得多。而如果没有虚伪，这个社会将很难存活下去。

视虚伪为首恶最终会使我们陷入过分的道德残忍，太过轻易地使我们面临厌世的诱惑，并扰乱我们的政治平衡。但提出上述考虑并不是要支持虚伪，尤其是朴素的虚伪。这些考虑仅仅是指出了——举例来说——如果我们把虚伪看成是比

残忍更为严重的恶，那么我们会面临哪些困境。当然，确实有一些虚伪在道德上格外残忍，因为这类虚伪羞辱、触怒他人，它们也与自由主义民主政制的风气不符。被称为势利的正是这类装模作样的行为。虽然不是所有类型的势利都带有虚伪的特性，但某些势利确实是虚伪的。如前所述，对一般意义上的虚伪抱有太过强烈的厌恶很可能会引发危险。如果我们想要找到一种对其进行鄙视而不会产生这种风险的恶，可能得寄望于势利了。

### 第3章 势利有什么问题？

在我们所处的社会环境中，

偶尔变得势利是在所难免的。

——萨克雷

“势利之徒”（SNOB）这个词自中世纪晚期出现以来，已经有了多种含义，但没有一个含义是好的。最初，它被理解为一种宽泛的侮辱，人们常用这个词来表达鄙视。<sup>[58]</sup>而如今，它已是恶名昭著。对我们来说，势利意味着一种对人平等相待、使人受到伤害的习性。势利之徒逢迎上位者，排斥下位者。当他惹恼、侮辱那些不得不和他生活在一起的人时，他也伤害了自己，因为他丧失了自尊的可能性。把与下等人的交往视作污点，并害怕沾上这种污点，这只是在逃避真实的世界。而渴望攀附上位者的人不仅总是以自己的真实处境为耻，还会为自己的家庭、实际攀得上位的朋友和自己本身而羞赧。势利是一种非常有害的恶。

虽然势利如此令人厌恶，但它却极难被根除，无论在贵族社会还是民主社会，都一样充斥着势利。在旧制度的等级秩序中，势利之徒间的典型交易出现在贵族与想要爬上更高等级的布尔乔亚之间。当时的人们一直认为这种行为违背了贵族仪轨和基督教准则，但在这些规矩寿终正寝之后，此类势利行为却依然存在。势利行为与这些规矩之间的原初遭遇发生于特定时空之中，而在那一时空的其他遗迹消失之后，这一原初遭遇还在以诸多形态反复出现。事实上，虽然民主政制的规则也谴责势利，认为它与公共精神气质相悖，但势利对这些规则同样无动于衷。事实上，在最古老的势利形式存活下来的同时，又出现了一种新的、不那么有意为之的势利。即使没有奴颜媚骨或傲慢自大的品性，我们也可能常常不由自主地变成势利之徒。各种团体的成员都只是一小部分人，我们在加入各种各样的团体的同时也将其他大部分人排除在团体之外了。这些小社会在社会地位上绝不是平等的，团体中的个体成员之间的社会地位同样不平等。不可避免地，一些局外人会被拒绝和伤害，而这就会变成势利的情形，纵使这些团体并没有把社会排斥（social exclusion）作为自己的主业。任何程度的不平等，对亲近关系和利益所作的任何类型的选择，都势必会带有势利色彩，其中有些势利纯粹是无心插柳，有些则是有意为之的。在旧制度下，伤人的冷落和贬损他人的渴望都极为常见，而在我们这个时代，它们依旧很惹眼。在这一点上，势利跟虚伪很像，不过势利在实践中产生的后果要严重得多。

虚伪和势利之间的关联非常明显：它们都意味着假装具有（自己实际没有的）优点；都是完全不真诚的表现。萨克雷——他是势利这个主题上最重要也最受人尊重的、人们最爱引用的权威——之所以认为势利是一种特别令人讨厌的虚

伪，亦即社会性的伪装，原因就在这里。<sup>[59]</sup>不过这种说法颇为模糊；而在描述了每一种势利之徒后，萨克雷依然无法对这些人作出解释。他甚至认为自己也许也是一个势利之徒，这种想法显然令人苦恼，因为萨克雷实在很讨厌那些吹嘘自己财富和血统的人，或者以自己的职业或穷困为耻的人。萨克雷最卓越的继承人哈罗德·尼克尔森（Harold Nicolson）本身就是个强迫症式的势利之徒，他也面临着同样的困难。他无法理清或描述势利之徒的特征，虽然他可以举出自己的顽固表现作为例证。事实上，势利之徒似乎是缺乏人格的，因此只能通过分析势利之徒的拒斥习惯来揭示他们的特征。正如尼克尔森自省后所认为的，他一直试图“通过避免与比自己社会地位低的人交往，同时发展与有钱有势者的交情来提升自己的地位”。<sup>[60]</sup>他生活在一种持续的忧惧之中，害怕被别人发现自己与平平无奇的人在一起，这意味着他可能会拒斥自己的家庭和老朋友，而试图与那些看似有着更高名望的人为伍。这就是我们对处于实际行动中的尼克尔森的看法；他以否定自我和不名誉的形象出现，在公共举止上则表现出彻底的不民主做派。他就是个装腔作势的人，因此我们往往很难了解他，或者对他进行定义。

为势利作辩护的人并不多。事实上，为势利辩护的唯一理由就是，势利很有用。我们最多也只能这么来谅解它，即它是更为高贵的志向的附带产物。阿道斯·赫胥黎警告我们说，如果没有文化上的势利之徒，比如说自诩音乐品味高雅实则五音不全的赞助人，那么艺术家的生计就会出现問題，而真正的音乐爱好者也将因此听不到歌剧和交响乐。势利为诸如艺术和人文学科这类非生产性、非功利性的追求提供了巨大的支持。事实上，赫胥黎继续说道，“一个充斥势利之徒的社会就像是一条长满跳蚤的狗：它不大可能变得无精打采。”每一种势利都要求沉迷此种势利的人不停努力，持续不断地供奉、献祭。<sup>[61]</sup>尽管这种不讨人喜欢的称赞确实使我们注意到了势利那宗教仪式般的特点，但它只看到了附庸风雅的势利，而忘记了还存在鄙夷风雅的势利。许多势利之徒看不起穷困的学者和艺术家，比起赞助人，这类势利之徒的数量只多不少。如果说势利有什么让人喜欢的地方可言，那么这种势利肯定发生在文学想象的领域，而不是在实际的势利行为之中。我们对旧时绅士贵族行事方式的回忆融进了我们对过去的迷梦之中，这类迷梦依旧使我们心醉。无论是笑还是泪，从简·奥斯丁到马塞尔·普鲁斯特，这些最伟大的小说家的作品都被这类迷梦所滋养。势利也许是一种私人的和公共的祸害，但和厌世一样，它确实滋养了创造性的想象。这一可取之处也许太过苍白无力，但它也是唯一可能的可取之处了。

关于势利，最宽慰人心的说法是，势利完全无足轻重。历史乐观主义者认为，势利只出现在旧制度时代和无阶级之未来的短暂间隔之中。他们认为，即使在存在着势利的历史阶段，它也只是布尔乔亚社会之海上的小泡泡，是其阶级制度的次要表现。革命者应该把注意力放到阶级制度上面，即使是激进的民主人士也应该关注“权力精英”，而非上流社会的“炫耀性把戏”。<sup>[62]</sup>这种观点认为，我们应该为之忧虑的是布尔乔亚社会的“更深层面”。而事实上，把长达三个世纪的历史时期称为“一个不起眼的阶段”是愚蠢的，所谓的社会的“单纯表面”其实就是我们所有人一直以来生活的地方。在当下社会中，势利并非琐碎小事。当代美国人



唯一可以接受的就是某人生活水平比别人更高，任何其他方面的优越主张都令人厌恶。他们羡慕成就和财富，同时厌恶势利，厌恶侮辱他人的势利之徒。触发他们最深层社会愤怒的并不是财富不平等这一事实，而是炫耀自己的身份，后者并不是凭借自己的努力得来的，因此是“无功受禄”。正如托克维尔早已观察到的，“人们并不想要富人献出自己的财富，而只希望他们牺牲自己的骄傲”。<sup>[63]</sup>在大多数人眼中，势利还不只是一种严重的恶，也不只是我们历史中一段短暂的插曲。在君主时代的欧洲，势利广为人知，而在甚至根本不知托克维尔笔下那种“野蛮、粗野、粗率的封建制度”为何物的民主政体中，它也依旧存活了下来。人们普遍期望，势利能在美国彻底消失。不过，尽管日常生活中的民主曾经是并且现在依旧是美国的极大荣耀，但在美国社会，依然存在势利之徒。长久以来，我们周围都充斥着势利之徒，他们不太可能消失殆尽；势利之徒经常引发痛苦和愤怒，这种痛苦和愤怒同样不会销声匿迹。

## 原初的势利：出身与成就

一些观察者从势利的经久不衰中领悟到，势利也许是社会流动的代价，必须把它看作18世纪革命的诸多代价之一，18世纪的革命使所有职业都向有才干者开放了。某些社会学家甚至主张，实行民主的美国比欧洲更势利。<sup>[64]</sup>据说，身份焦虑经常使某些美国人变得势利。很难想象如何才能对势利作出测算。势利显然无法量化测量，而只能估算其差异程度。在诸如路易十四时代的法国那样一种秩序井然、身份界限明确的社会中，势利发挥着重要的作用。在这种社会里，势利是可以预见的，它使不同社会等级界分开来。尽管如此，在旧时的君主制国家中，人们对势利也有所了解，并对它进行了严厉的谴责。在民主社会中，势利就更显眼了，因为它与民主社会格格不入，并违背了民主社会的诸种爱国主义价值。在此种社会中，势利本身就是一种公共恶，是首要的错误。这可以解释为什么与欧洲相比，势利在美国可能不那么常见，但却更加有趣。

显然，势利并不只是一种老旧的恶，它也在与时俱进。支配社会平等的规则在不断变化，势利随之变化，而人们憎恶势利的理由也随这种规则的变化而变化。在旧制度下，势利被看作社会流动的一种应受谴责的表现，无论是向上流动还是向下流动，社会流动本身都直接威胁到了受权威认可的秩序体系。莫里哀——这位人道主义的喉舌——把势利嘲笑为个人堕落和盲目的一种形式。基督徒尤其无法容忍势利，因为势利是诸如骄傲或过分自私之类的深层罪恶的一种表现。莫里哀的嘲笑声回荡的时间最为长久，因为他把一切势利遭遇中最为持久的那一种搬上了喜剧舞台，融入了茹尔丹先生这个形象之中，他向所有人揭示了，势利之徒就是缺乏任何意义上的“品质”的人。想要理解势利之徒，我们就必须像莫里哀一样在一连串的典型事态中对他们进行观察，每一种事态都有一种特殊的卑劣（meanness）。

17世纪的文学作品对势利的谱系作了详细的说明，因为这一时代对每一种社会类型都有诸多讽刺性描述，典型的就​​是廷臣（courtier）和贵人迷（the would-be gentleman，醉心于成为贵族的人）。人们认为，这两类人觊觎自己配不上的地位。冷酷无情、一心往上爬的廷臣对地位低于自己的每一个人都报以嘲笑，对优越于己的人则溜须拍马，这类人物是詹姆士一世时代戏剧舞台上的固定角色。波叟拉是《马尔菲公爵夫人》（The Duchess of Malfi）中的凶残恶棍，他对此有精彩的说明：“宫廷中的职位就像是医院里的床铺，这个人的头在那个人脚下，地位低的人在地位高的人脚下”（I, 1）。

在17世纪晚期，塞缪尔·巴特勒（Samuel Butler）说廷臣是“有名无实的人，他的一切价值都来自他所拥有的职位。他所有的快乐都来自他相信别人对此所抱有的看法”。<sup>[65]</sup>但在这一主题上，最优秀的权威是拉布吕耶尔。他的《品格论》（Characters）向我们展现了廷臣的做派。廷臣总是装出并非其实际所是的样子，当他们在路易十四的宫廷中获得提拔后，他们就迅速抛弃了坦率、慷慨、公正、

温和与通情达理等品格。这类做派在拉布吕耶尔对一个势利之徒——庞菲勒——的绝佳刻画中展现得尤为显著，庞菲勒害怕被人看到自己与一个聪明的低等人在一起。他今天也许会有意回避你，但如果第二天看到你和一个重要人物待在一起，那他马上就会对你极为友善。而为了陪伴某个贵人，他又会马上撇下你。他永远都像是个戏台上的角色，从没有自然而然的状态。<sup>[66]</sup>

拉布吕耶尔对势利眼廷臣的描画还是相当宽厚的。真正诱发出他的尖刻才智的是社会上的野心家。莫里哀笔下无与伦比的色里曼丹嘲弄过这样一个男子，他“对公爵亲王们大拍马屁/对无官无爵者厌烦不已”。对这类人，拉布吕耶尔的厌恶之情绝不亚于色里曼丹。如果说廷臣的社会价值都是虚假的，那么野心家的问题就在于，他们完全没有社会秩序的概念。对拉布吕耶尔来说，社会流动实在太多了些。出现了太多太多的新贵，他们如今成了豪门大家的女婿，而他们的父辈甚至都不配在这些家族中当差作仆。即使没有发生这类身份变动，也已经出现了争夺利益的不得体举动。这类人不是父母，不是朋友，不是公民，不是基督徒，不是真正的人；他们就是钱本身。然而这些可怕的人还想获得贵族地位，并且往往得偿所愿。我们在拉布吕耶尔那里看到的是旧制度的正统观念与现实之间的剧烈冲突。实际的情况是，穷困的贵族会与富裕的平民联姻，国王则封某些平民为贵族，以奖励他们为王权作出的诸多贡献，这一点在城市中表现得尤为明显。正统观念认为，贵族血统只能通过继承得来。而想要获得真正的荣誉就必须具备超凡魅力（charisma），这种魅力也只有通过世袭才能获取。真正可敬的事业只有投身战争和身居要职这两项，其他营生都是低劣的。用自己的双手工作会彻底玷污自己，做买卖也是如此。并且，贵族身份是无法赚取的（earned）。世袭的原则与成就（achievement）的原则直接对立。国王乃至某些贵族确实都以个人财富为荣，尤其是他们还认为有财富就能获得荣耀，于是产生了会破坏正统信条的张力。一种无可变动的等级制度把血统纯洁者放在上头，把血统不纯的劳力者放在下头，这一制度的奥秘与下述观念是相互矛盾的：凭借个人赚取的财富可以获取荣誉。即便是国王的支持也不足以打破地方显贵认为自己的地位非同寻常且外人无法染指的观点。显然，这不是平等观念与等级观念之间的斗争，而是个人成就与祖传荣誉之间的斗争。没人会对平等产生兴趣。拉布吕耶尔认为，太多的不平等是充满罪恶的人造成的，但对于秩序和得体来说，这种不平等是必需的，它是上帝的律令。人们曾普遍认为社会应该与伟大的存在之链（the Great Chain of Being）相类似。这种宇宙性的等级制不仅合贵族们的口味，基督徒也同样喜欢，而对于这种秩序的崩坏瓦解，他们都忧心忡忡。在拉布吕耶尔的时代，大部分家族已经与民众无异，都处于等级秩序的底部，而血统高贵的君主居于顶端。当拉布吕耶尔注意到这一现象时，他和他的同时代人都认为这不是什么值得高兴的景象。这仅仅证明有些人没能安守其位。

要使伟大的存在之链完好无损就意味着必须把不同等级明确界分开来。有必要使城市和宫廷分隔开来，而势利对这种必要的分隔会造成真正的威胁。在马辛杰（Massinger）写于詹姆斯一世时期的剧作《城市太太》（The City-Madam）中，引人反感的既不是新近封爵的商人所拥有的财富，也不是商人妻子昂贵华美

的服饰。这些实际上是这个城市的骄傲源泉。但当这位商人的妻子追慕宫廷风尚，而忘了“必须保持一种恰如其分的端庄得体，宫廷与城市不同”（III，2）时，她就对社会秩序造成了威胁。她不服从自己的丈夫，并且鼓励自己的女儿无视父权，这些举动都清晰展现了她对社会秩序的威胁。她忘记了自己的“领域”，而这会导致恶行与堕落以及家内失序。一个落魄贵族把自己女儿嫁给马辛杰那个时代的英格兰商人，这并没有什么问题。有位青年爵士确实指控自己的对手——他仅仅是个绅士——是“鸡窝里飞出的第一只土凤凰”，但他们的争吵很快就得到了解决。事实上，通过嘲笑这位贵族衣衫褴褛、一文不名，这个富有的平民在骂战中还扳回了一成。这种紧张关系是可以承受的，虽然“天生就是贵族”和“成为一个贵族”之间存在着基本的差异。不过对父权秩序来说，新晋绅士并不是一个威胁。威胁来自追逐宫廷风尚的城市太太，因为她试图打破使既有的不同秩序彼此隔绝的屏障，而这些秩序都只适用于自己的领域。

这位太太在自己所处的位置上颇受人尊敬，这一事实使她的追求显得不合情理且缺乏正当性。她鄙夷自己的既定地位，而这是一种偏离正道的势利举动，她丈夫势必要对此进行惩处。并非所有势利行为都是由这类堂而皇之的主张引发的。在中世纪晚期之后的法国，存在着一种鲜活生动的反布尔乔亚讽刺传统。这一传统中的许多内容都表达了对这类布尔乔亚的纯粹的厌恶。成为布尔乔亚就是成为一个不在其位之人，就是沦为多余人。这类人的职业既不高贵也不卑贱，于是这些职业的出现就显得很不合宜。这不是欧洲势利举止的唯一根源，但却是最古老的根源。从一开始起，平民被封为贵族这种现象就成了嘲笑和愤恨的对象。莫里哀笔下的乔治·唐丹是一个富裕的农民，他娶了一个贵族女人，因此他儿子可能会成为绅士，这是一个典型的角色。他被戴了绿帽，还被他那令人畏惧的岳父岳母看不起，而这些都是很自然的现象。他自己也这么认为。<sup>[67]</sup>其实在很久以前，社会流动还是很常见的，平民和贵族之间的联姻创造出了一个可怕的地狱，一个充满势利的地狱。在这个地狱中，一切势利中“原初的”形式、势利的原型出现了。<sup>[68]</sup>当富有的平民在傲慢自大的贵族面前卑躬屈膝时，贵族迫于穷困也放下了自己的荣誉。每一方都厌恶自己和对方。带着轻蔑和愤怒，自我憎恨和贪婪，他们怒目相向，在勒萨热（Lesage）的《杜卡莱先生》（Turcaret）——这部剧可以代表描写贵人迷的喜剧传统的完结——中，每个人都在相互欺诈的环境里面败坏他人。在莫里哀的《醉心贵族的小市民》（Bourgeois Gentilhomme）面世40年之后，财富与等级之间的混乱状态最终形成了。杜卡莱先生是一个富裕的投资家，他不仅抹杀了自己的家庭出身和过往，还想与一个贵族女人重婚。贵族也像他一样毫无节操、贪婪且不诚实。人们既不努力逢迎贵族，也不谅解任何人。所有的社会区隔都已完全让位于贪婪，势利只是普遍衰败的附带现象。这就是被拉布吕耶尔称为“就是钱本身”的那类人所造成的影响。

免费电子书百度搜索【雅书】Yabook.ORG

莫里哀的《醉心贵族的小市民》揭露了原初的势利的一切细微之处，而在这一点上，没有一部模仿《醉心贵族的小市民》的作品能接近这部剧的水准。这是



因为莫里哀并没有把他笔下的人物当成一种神圣社会秩序的一部分来评判，而是把他们看作个人来评判。那个利用茹尔丹先生来为自己谋好处的伯爵是个聪明的骗子：他用势利来回报茹尔丹。茹尔丹先生的错误带有个人色彩：他迟钝且缺乏自豪感。他无法欣赏自己、自己的家庭和自己那相当可观的财富，而一定要在一个为人所不齿的贵族和侯爵夫人面前卑躬屈膝，那个贵族使他丧失了财产，而侯爵夫人则嘲弄他。茹尔丹太太与她那愚蠢的丈夫极为不同，她并没有忘记他们俩的父母都是布料商人，她素朴的诚实和自信与她丈夫为了显得优雅高贵而作出的可悲努力形成了鲜明的对比。她也许有些呆板，但却很有智慧，因为她并不希望自己的女儿与一个绅士结婚。她告诉我们，这类婚姻是不会成功的，尤其因为在这种婚姻中诞生的孩子会看不起自己的外公外婆。不过，这部剧真正的主人公正是她后来的女婿克雷昂特。当茹尔丹先生问克雷昂特他是不是一个贵族时，克雷昂特诚实地否认了，虽然他知道这么说可能会导致茹尔丹先生拒绝把女儿许配给他。他以远比茹尔丹那鄙俗的言辞更为优雅的语言骄傲地承认说，虽然自己的双亲曾为国效力，他自己也已经当了好几年军官，但他并不是贵族。他显然属于有职位的布尔乔亚中的最高等级，能够轻易地宣称自己有着更高的身份，但他是如此骄傲，因此他不想在这种事情上弄虚作假。克雷昂特拥护的是个人荣誉，这种荣誉与任何一种社会地位都没有关系。他致力于解释的并不是自己的社会地位，而是他的正直。当然，他甚至都没听说过人的平等主义尊严。克雷昂特勇敢无畏地选择成为他的实际状况所造就的自己。他可以装扮成其他身份，但他更愿意忠于自己的双亲和自己本身。这是一种个人理想，这一理想对于任何类型的势利——无论是怯懦的势利，还是傲慢自大的势利——都是一种显而易见的持久威胁。可以肯定，这一理想中的某些成分显然要归功于传统的社会荣誉理想。这就是伯爵和侯爵夫人都喜欢他，并且在他求婚时竭尽全力帮助他的原因所在。尽管如此，他的骄傲与他们的骄傲并不一样。对他来说，荣誉是一种成就，一种意志行为（an act of will），而他们眼中的荣誉仅仅是家庭出身和傲慢自大。这是一种颠覆性的观念，莫里哀是在告诫茹尔丹，告诫他要展现出骄傲，为自己、为自己的家庭和财富而骄傲，不要再在廷臣面前自轻自贱。

虽然茹尔丹先生的行为极为荒唐，但这无法改变下面这个事实：贪婪的是贵族，而不是布尔乔亚。事实上，农民和贵族的领土扩张欲望都表现了他们的贪婪和求取心态，而这种心态很可能会使现代商人都自愧弗如。对于实践层面的商人和工厂主，以及理论层面的放任主义（laissez-faire liberalism）来说，贪婪并不比军事征服的习性及其扩张性意识形态来得更为古怪。它们之间的区别只在于想要获取的东西不同而已。有一种指控认为，作为一种理论，“中产阶级”自由主义会助长贪婪，这种指控其实只是再次表达了“原初的”势利观点，过去，这种势利在贵族中间是很常见的，而如今，厚古薄今的知识分子也分享了这种势利。莫里哀跟这几类人不同，他更贴近实际，而不像他们那么一本正经。

莫里哀的笑声揭示了这场“原初的”势利游戏双方的道德伎俩，而他完全是以世俗化的方式揭露的。他并不以基督教道德标准来评判这些人。在莫里哀的观念喜剧（comedy of ideas）中，自尊的伦理观与虚假的骄傲以及势利的蠢行在一个

纯粹的人的世界中相互碰撞。如果一定要说这里有什么宗教的话，那么唯一的宗教就是高贵血统的神话。但是，如果认为世袭的神话和仪式是旧制度的真正宗教的话，那么这将会是一个完完全全的错误。茹尔丹先生和使他痛苦不已的人也许会被这种世袭神话打动，但在他们的社会中，基督教既是官方的信仰，又是真正的（genuine）信仰。势利之所以会使拉布吕耶尔那样的基督徒饱受困扰，并不是因为它的不诚实和庸俗，而是因为它对真正的优点漠不关心，而所谓真正的优点，对他们来说就是基督教的美德。拉布吕耶尔写道，有些伟人是如此骄傲，以至于他们无法使自己与人民共享一个上帝或一种宗教。贪婪、妒忌和贪财

（avarice）是志存高远的布尔乔亚的罪过所在。事实上，自中世纪晚期以来，野心勃勃的布尔乔亚特别是他们中的法律人已经被辱骂为坏基督徒了。如今，贵人迷和拼命攫取钱财的穷困贵族同样变得充满罪恶。无论是贵人迷还是落魄贵族都不再践行基督教的美德，或欣赏别人身上的基督教美德。他们带势利色彩的奋争只是纯粹的自高自大的邪恶表现。骄傲是所有“原初的”势利的根源所在，而对于一位基督徒绅士来说，再没有什么比骄傲更不应该的了。对拉布吕耶尔而言，所有这些社会地位的起起落落首先是真正的美德、个人优点和基督教道德被忽视的迹象。如果人们能遵从这些被忽视的规范，那么他们就会满足于适度的财富和荣誉。在这一点上，他的观点是非常传统的，相比之下，莫里哀的传统色彩就要淡很多了。马辛杰的《城市太太》也是非常传统的，剧里那个马基雅维利式的恶棍讥笑说，“不存在恶，有的只是匮乏”，这是一种危险的观点，而这个恶棍在城市里和宫廷中的体面人物那里都不受欢迎，这典型地展现了这部剧的传统立场。尽管如此，这些老生常谈的道德话语却只会强化平民那让人不舒服的自轻自贱，因为他们还是对荣誉充满渴望，而他们知道只有那些拥有资格而非有“真正的美德”的人才能获得荣誉。传教布道也无助于抚平落魄贵族的傲慢自大，他们并不打算在借钱给自己的平民面前谦逊恭敬。落魄贵族准备去欺骗和侮辱债权人，纵使他们知道这种做法对于一个基督徒绅士来说是很不得体的。

拉布吕耶尔为真正的优点所遭遇的命运悲痛不已，而这为我们理解孟德斯鸠后来的观点提供了一些线索。孟德斯鸠评论说，欧洲人受到三种教育，“这在古代是闻所未闻的”。<sup>[69]</sup>第一种教育是父辈的教育，第二种是宗教的教育，第三种则是社会生活的教育。最终，只有第三种教育会带来良好效果。虽然孟德斯鸠没有具体展开论述，但我们可以假定贵族父母教的是荣誉，教会教的是基督教美德，社会生活教的则是在社会上混出名堂的手段。这三种教诲之间存在着激烈的竞争关系，意识到这一点可以减轻势利，使之变成一种可以避免的错误；但这也表明了势利的心理深度。孟德斯鸠的药方和拉布吕耶尔的不同，孟德斯鸠的办法是减轻荣誉和宗教的影响。这样做将会创造出在商业上成功、有事业心、独立并且完全以自我为中心的绅士，正如孟德斯鸠理想化了的英国的绅士一样。在理想化的英国社会，虽然不同社会等级在宪法上被分隔了开来，但贵族和民众彼此很亲近，因为他们之间的个人关系是自由而不拘束的。一位英国的绅士很可能受过根据洛克的意见设置的教育。对他来说不存在势利；他平易友善地对待每一个人。虽然他出身良好，而洛克也对流行的偏见作了些许让步，但这位绅士将会被教授一门手艺和记账本领。这些教育将把他塑造成一个理性的、前程似锦的成功地

主，一个可靠的地方官员。他所受的教育不包括军事技能训练。这位商业绅士当然不是民主人士，但他也不是茹尔丹先生那样的“醉心贵族的小市民”。他跟法国贵族也相去甚远，后者无可救药地无法抛弃对血统、荣誉和闲适的信仰。这位新型人士不会为一份编造出来的家谱买单，他既不盼望也不会容忍贵族的颐指气使。在被孟德斯鸠理想化了的英国，势利是一种个人缺陷，而非体制性的恶。

相比于理想的洛克式绅士，法国的贵族要远为古板，但他们有时也会欣然接受有智慧和艺术天分的平民。就像茹尔丹的音乐和舞蹈导师告诉我们的，贵族中是存在真正的艺术鉴赏家的，其中有些贵族本身就是知识分子。在与文人的关系中，他们的所作所为往往超越了赞助人的角色。这无益于文人的独立自主。相反，这会使他们一直自我认同于贵族，导致势利和一种扩散开来的怨恨。洛克培养的绅士不会陷入这些情形之中。他们既不会成为艺术赞助人，也不会是任何类型的知识分子。心灵的独立、良好的习惯以及实践技能将会并且已经对洛克心目中的那类统治阶级产生了极大的积极影响。<sup>[70]</sup>孟德斯鸠显然也倾向于洛克式教育的成果，而非年轻的布尔乔亚阿鲁埃的经验和榜样，后者选择以伏尔泰先生为名，在菲尔奈（Ferney）过着贵族生活。不过另一方面，孟德斯鸠也从没有像伏尔泰经历过的那样，被任何贵族奴仆侮辱过。

孟德斯鸠显然很关注势利的政治代价。他有充分的理由为一个堕落的统治阶级感到惊骇，他蔑视廷臣，但这并不是因为廷臣们无法维持旧的社会等级和基督教道德，而是因为他们政治上昏昧无能。不过，尽管洛克和孟德斯鸠对拉布吕耶尔那种看法提出了挑战，但后者绝没有丧失影响。在简·奥斯丁的小说里，基督徒绅士依然是势利之徒的对立面。奥斯丁笔下那个社会层级繁多的地方社会是名副其实的势利之徒展览馆。凯瑟琳·德波夫人那样地位崇高的夫人；牧师的妻子埃尔顿太太；乡村绅士沃尔特·艾略特爵士，这三个人是完完全全的势利之徒，但从道德角度着眼，在这三个事例中，他们都有比势利更严重的毛病。作者告诉我们，沃尔特·艾略特爵士很自负，同时也很愚蠢。他对自己有头有脸的亲戚唯命是从，对一位帮助过他女儿的善良老师却不理不睬，不过这还只是他的自负、纨绔习气和蠢笨的部分表现。埃尔顿太太是一位牧师的妻子，她非常不明事理，而且很自负，即使她没那么粗鄙也不会有人喜欢她，不过这位在社交上不可靠的势利之徒是简·奥斯丁笔下众多势利之徒中危害最小的一位。气派很大的凯瑟琳·德波夫人要远比埃尔顿太太坏得多。她骄傲、自私、不会体谅他人、态度恶劣、好自夸且专横跋扈。她不止侮辱了伊丽莎白·班内特，而且羞辱了她全家，她这么做是为了阻止伊丽莎白与她侄子达西（达西和凯瑟琳·德波夫人的做派并无不同）结婚。在达西第一次求婚时，伊丽莎白拒绝了他，而凯瑟琳·德波夫人的做派可以解释伊丽莎白为什么会跟达西说，她本不该接受他的求爱，即使他已经显得更具绅士风度了。她的意思是，他太骄傲了，而他的这种做派对于一位绅士来说显得太过势利了。达西觉得自己受到了侮辱，但最后他接受了伊丽莎白的判断，并立即作出了改变。在他们俩结婚时，达西已经成为一个像他这样富有且出身良好的人所应成为的绅士了。他已经开始喜欢上伊丽莎白那些做生意的亲戚了，因为他们善良且彬彬有礼。达西和他妻子都不喜欢他们各自家庭中那些缺乏社会美德和基



督教美德的成员。简·奥斯丁赞成人们通过自己的努力提升社会地位，她还常常嘲笑绅士们对买卖的偏见；但与此同时，她显然认为当时盛行的等级制是完全可以接受的，只要真正的优点总能得到表彰，粗野的举止总会遭受批评就行。在这样一个世界中，真正的绅士绝不会是势利之徒。

对简·奥斯丁来说，一位绅士没有必要通过继承来获得他的荣誉。在这一点上，她和更为传统的柏克以及约翰逊博士的观点不同。在柏克看来，继承的观念使英国绅士成了文明的堡垒，而一贯粗野的约翰逊博士则在他的《词典》

（Dictionary）里写道：“绅士：出身名门者也。其他所有的派生解释似乎都是很古怪的。”简·奥斯丁把基督徒绅士与仅仅是投胎好但很可能骄傲自大的男女完全区分了开来，这自然要归功于她那双洞察势利的慧眼。自文艺复兴以来，这一区分就已经存在了，但无论在那时还是奥斯丁的时代，良好的出身都是绅士的必备品质。简·奥斯丁和萨克雷试图建立一种本质上是非世袭的绅士理想。他们心目中的新绅士也要有财富，否则他就无法在比自己地位低的人面前表现得慷慨大度了。新绅士勇敢、智慧且得体，还摒除了萨克雷最厌恶的恶，即“趋炎附势”（lordolatry）。他“优雅的外在风范”没有沾上一丝一毫惹人厌恶的封建做派。他忠于自己的父母，偿还自己的债务。在萨克雷的许多小说中，都出现过这类典范人物，但他们并没有肩负起反势利的重任。简·奥斯丁的绅士确实是对“原初的”势利所作出的最后的也是最完美的回应，在她那里，这种势利被理解为对基督教道德的违逆。

在势利的历史上，萨克雷的《势利者之书》<sup>[71]</sup>（Book of Snobs）其实是一个伟大的转折点。从此，势利不再只是一种不绅士的恶，一种政治威胁，或是一种不得体的蝇营狗苟做派的组成部分。如今，势利因其自身性状而被认为是一种恶。势利是对平等的直接攻击。势利之徒冒犯的不再是真正的基督徒的优点，而是人们“生来平等”这一权利。此外，势利本身也发生了变化。它发展迅猛。“原初的”势利遭遇是想要往上爬的平民和目中无人的贵族之间的老套交锋，如今，在这种势利之上又发展出了文化的、军事的、大学中的和激进的势利之徒，每一类势利之徒都有特定的圈子。任何人，只要他选择把自己与同胞区隔开来，或者对自己和别人的平等权利缺乏意识，那么他就是潜在的势利之徒。正是因为出现了这一趋势，萨克雷才会察觉到，在他自己生活的年代，势利就像铁轨一样在全英国扩散了开来。他突然发现到处都是势利，因为在正在播撒开来的民主观念的对照之下，势利显得格外扎眼。势利变成了——如今依旧是——一种既是公共的又是私人的恶，并且是最严重的那类恶，而非只是某种深层缺陷的症状。



## 次生的势利：民主政制中的不良政治做派

对萨克雷来说，平等意味着什么？这一点并不完全清楚。萨克雷理解的平等与后来在杰克逊时代的美国盛行的精神气质有几分相似，后者还在实行奴隶制。对于当代美国读者来说，萨克雷所说的任何内容都谈不上有多新鲜。事实上，相比于萨克雷，当代美国人在民主统治下生活的经验要更为丰富，因此他们对势利的政治影响而非仅仅是社会影响有着更为敏锐的感知。可接受、可容忍的不平等的边界在哪里？——从一开始，这就是美国人热议的话题。必须存在一条界线，可以对财富和天赋的正当差异与因为不够民主、不符合共和精神而不可接受的政治做派和政治活动作出区分。传统的方案是对绅士进行教育，他们将不受任何社会差异的影响，只关心真正的道德优点，但这一方案在美国行不通，因为它不具有真正的民主色彩。这一方案关注的并不是政治平等，而只是自制的涵养。平等主义的举止必须具有更强的自然生发的色彩，要与人们之间的自然秩序相一致。不能预先设定要建构何种秩序，唯一可以允许的就是否定性地对贵族式的自命不凡进行持续不断的必要抗议。在公民之间的日常关系里，尤其是在他们的政治性关系中，存在着一定的限制，这些限制往往并不明确，但公民们对此有着直觉性的共识。当不平等突破这些限制时，它便成了势利。

如果说，民主社会中终究也有绅士的容身之地，那么这位绅士将不得不扮演一个全新的角色。我们只需读下詹姆斯·费尼莫尔·库柏（James Fenimore Cooper）的《美国民主人士》（*The American Democrat*），就能发现美国绅士与欧洲绅士的差别有多么大。他具有真正的民主色彩。他自然会欣赏杰克逊将军和他的观点，因为他确信穷人和富人“在自己国家中的利益”是一样重要的，他还相信成年人理应享有普选权。库柏这部小说的主人公首先是一个政治行动者，他比自己的同胞受到了更好的教育，因此他肩负着特殊的政治任务。他必须具备巨大的公民勇气（*civil courage*）；在反对公共意见和他认为错误的但却很受欢迎的举措时，他必须坦率诚恳。他的言辞充满男子气概且简洁异常，这样做的目的是维持公共话语的高标准，保护语言的纯洁性。对他来说，清教徒的宗教和它那权威性的工作伦理并没有什么吸引力。作为一个民主人士，他不是受制于传统的奴隶，尤其不依附于英国的历史。他认为，对于一个民主国家来说，把沃尔特·斯科特爵士（*Sir Walter Scott*）的作品视为精神食粮是不合适的。最重要的是，库柏笔下的绅士完全是政治性的，而最关键的就是这一点。他对这个由多数人统治但保护少数人权利的共和政体作出的主要贡献就在于他的道德勇气。这样一个人显然不是势利之徒，这尤其是因为，民主政制中的势利额外地拥有一个政治维度：害怕人民，脱离自己的同胞。如今，势利是一种政治祸患，而非仅仅是个人病患或诸如骄傲和自负之类的罪恶的症状。势利是对独立宣言精神的冒犯，就此而言势利这一问题变得更严重了。但势利并没有消失，即使在民主的美国也没有消失。原初的势利的旧有习性在新大陆存活了下来。

美国人对这种异常现象并非毫无察觉，早在萨克雷写出他的作品之前，美国

人就对势利进行了诸多探讨。那时候，人们更多使用的词语是“贵族”而非“势利之徒”，前一个词在政治上更显尖锐。这并不是说他们害怕已被驱逐的托利党人会回来，或者封建主义会突然出现。相反，他们担心的是财富不平等可能会对日常生活中的民主风范造成不良影响，会限缩他们的政治权利和自由。他们认为，如果政府权力变大，并且有钱人有控制政府的野心的话，那么这种局面就很可能出现。“少数人”害怕人民的权力，毕竟，人民从没有同意过财富分配可以这样不平等。特别是，作为债务人的人民经常在州议会对有钱人进行政治指控，这使有产者产生了深深的忧虑。不过，有钱人的不安感并没有这样具体明确的原因，而纯粹就是因为他们的财富无法使他们完全消除由民主政府和一种官方的平等主义意识形态所造成的心理上的不安全感，即使他们的财富事实上非常安全。下面这种可能性一直存在：大多数人通过投票公开贬斥某些人，从而使其丧失自己的社会地位。大部分公民都远谈不上富有。这就是约翰·亚当斯既恐惧“多数人”又害怕“少数人”的原因所在。“少数人”会利用他们的优势来腐化“多数人”，这一点对他来说似乎就是一个简单的人性事实。亚当斯畏惧“少数人”，他语气阴郁地写信给自己的老朋友托马斯·杰斐逊谈起了这一点；在亚当斯心目中，只要某人能控制超过一张选票，那么他就是“贵族”，而这实在很值得担心。在他看来，如果某人享有这样一种不正义的权力份额，他肯定会变得专横跋扈。漂亮的外表、钱财、好出身，甚至哈佛的教育背景，所有这些都能给人以过分的政治优势。亚当斯对杰斐逊的教育计划完全没有信心，他认为这样一个计划只会教出一群在学业上天赋出众的“自然”贵族，这群新贵将取代所有“人为的”（artificial，虚假的）贵族来统治美国。社会野心也会导致同样有害的结果，无论怀有这种野心的是自然贵族还是“虚假的贵族”（pseudo-aristoi）。根据亚当斯最悲观的预测，他自己和杰斐逊为确保在美国不会出现世袭官职和荣誉所作的努力都将会失败。<sup>[72]</sup>这些想法未免有些夸大其词，但亚当斯的忧虑并非没有根据。他能够看到，在一个由多数人统治的开放的代议制选举体制中，不平等问题是无法通过仅仅向有才干者开放仕途这样一种做法而得到解决的。声望可能会带来政治危害，鉴于“少数人”的社会野心是如此强烈，亚当斯不知道如何才能控制住他们。虽然他是个保守的人，但对“少数人”的恐惧促使他公然追随现代激进民主主义者尤其是反精英主义者的先驱。<sup>[73]</sup>不过，他真正的智识兴趣在于，他构想了美国的贵族观或者说精英观，他把精英理解为这样一群人：他们以某种方式盗取了不公平的政治影响和政治权力份额，并滥用由财富带来的声望，实现非民主的政治目的。势利成为这类人手中操纵政治的一种手段，因此对代议制民主政制来说，它具有深刻的颠覆性。然而，正如亚当斯所绝望承认的，在某种程度上，势利是不可避免的，即使它并不是总会导致致命的后果。当然，他对“多数人”也没什么信心，他们的贪婪和轻信都使他感到害怕。

杰斐逊最热忱的赞誉者最终也陷入了和亚当斯同样的疑虑，他们跟亚当斯一样，对自然贵族没什么兴趣。使杰克逊民主人士（Jacksonian democrats）感到困惑的问题是，为什么在他们的国家中，会有如此之多的“贵族”，会存在如此多背离共和精神的势利之徒。这一问题确实存在，这无可怀疑。对普选权的反对只是对人民的恐惧的冰山一角。托克维尔在准备写作自己的书时记录下了一系列谈

话，在其中一些谈话里，我们可以读到这种恐惧感。虽然这不是他的主要兴趣所在，但他确实注意到了这些财阀贵族们的不安全感和恐惧，对此他并不惊讶。通过继承得来的贵族头衔无法被拿走——他就是一个伯爵；而钱财总是在口袋里进进出出。原则上，任何人都可以赚钱获利，也可以丧失钱财。托克维尔认为，他们完全没必要担心公众会没收他们的钱财，不必害怕大众的劫掠欲望。美国人民对财产权抱有深深的尊重。债务人不会——事实上也确实没有——害债权人破产，富人的恐惧未免太夸张了些。托克维尔其实不喜欢这类商业贵族，但他也不认为他们是一种威胁。个人主义促使美国人频繁改变自己的处境，他们会忘记自己的故土和先祖，因此在美国不太可能出现一个固化的贵族阶层。托克维尔的美国信徒格里姆克（Grimké）赞同他的观点。第三等级极为庞大，职业阶层也很好地融入了平民之中，因此财富的分化不足以固化为严格的社会等级。<sup>[74]</sup> 尽管如此，还是有理由感到担忧。

为了理解杰克逊民主人士那难以平息的怒火，我们必须从托克维尔和格里姆克那里掉头转向另一个来自欧洲并游历美国的人，他就是德国自由主义者弗朗西斯·格伦德（Francis Grund），他的著作《美国的贵族》（*Aristocracy in America*）是一部描写存在于我们国家中的势利的百科全书，作为这部百科全书的编纂者，格伦德是一位完全不抱同情的观察家。<sup>[75]</sup> 格伦德因自己发现的情况而完全陷入了困惑。美国既没有世袭贵族阶级，也没有封建历史，可为什么美国的富人会如此沉迷于“原初的”势利，为什么他们对自己国家的优异制度会抱有如此之大的敌意呢？对于一位来自欧洲的自由主义者而言，在1828年到1840年这段时间里，美国社会中竟然存在着如此之大的政治不满，这似乎令人难以置信。在没有萨克雷所鄙视的君主政体和宫廷公报（*court-gazettes*）的情况下，萨克雷所谓的“趋炎附势”依然存在于美国。对世袭原则的否定是美国的立国基础之一，但在美国，富人依然向往——事实上是崇拜——英国贵族。拥有奴隶这一事实鼓励了基于出身的骄傲，格伦德理解这一点，但他没能看到，继承得来的财富也使世袭及相关观念变得更具重要性，由此，这些观念可以在共和主义的挑战之下幸存下来。因此，格伦德对他在纽约、波士顿和费城发现的情况缺乏估计。他所遭遇到的、使他那些信仰杰克逊主义的朋友出离愤怒的是试图模仿欧洲贵族的商业上层阶级。由于这一阶级事实上并没有掌握欧洲贵族的举止风范，他们的崇欧做派注定失败。当他们真的碰到贵族时，他们将立即沦为“原初的”势利的受害者，并显得荒唐可笑。无论他们何时才能有机会碰上一个货真价实的欧洲爵爷，他们都打算把自己放在茹尔丹先生的位置上，而这种做法在美国语境下是荒诞不经的。因此，他们受到了双重的羞辱：他们的同胞拒绝遵从他们，欧洲人则嘲笑他们。他们对自己国家及其自由制度抱有强烈的、无法减轻的并且是公开的憎恶，以此表达他们未能被满足的野心。在已然攫取自己所在的社会所能产生的一切财富之后，他们还想得到别的东西——荣誉；但他们同胞的民主信念却严格限制了他们所想获得的敬重。对他们来说，成为库柏笔下的民主绅士这样一种前景并没有什么吸引力。他们对杰克逊荣登大宝心有不甘，对人民则鄙夷藐视。选举政治处于他们的影响之下，因为“任何恶棍都会对它下手”。有一项政治活动他们确实是参与的，这就是打击由人民选出的代表，他们用贿赂和奉承来“关照”这些代表。他们声称，新



移民不应享有投票权，因为如果给这些新来者投票权的话，他们就会认为自己“和我们这些最初来到这个国家的人一样好了”。正如人们可能料想到的，这些“贵族的”做派实在糟糕透顶，因为他们从没有表现出自己会考虑别人的感受；他们希望人民认清自己的卑微地位，这是他们的一贯妄想。这些人也没有受过良好的教育，他们更喜欢常识而非文化。因此，他们不会直接为高深学问的提升作出什么贡献。他们也不准备以政治家或教师的身份为自己国家做些事情。事实上，他们非常害怕人民，因此他们将自己禁闭在紧密的小圈子内，这些小圈子要求其成员保持严格的一致性。在小圈子内部，他们说着偏激而私密的话，这些话跟他们的公共言辞大相径庭，后者远没有这么充斥着鄙夷。在这种自我施加的孤立状态中，他们更觉得压抑了，觉得无法在这个自己无法信任的环境中获得自由。格伦德发现，在美国，唯一希望发生政治变革的阶层就是这些富人。他们希望能统治人民，这一计划却遭受挫败。他们对平等的恐惧转变成了对被玷污的恐惧。作为回应，他们拒绝公开参与公共生活，最多也就是不情不愿地参加些慈善活动，这些活动只会加强他们的势利。他们的生活遭受着多重挫败，他们是英国上层阶级的笑柄，又被自己国家的人民投以愤怒的鄙视。格伦德发现这些虚假的贵族鄙俗、令人费解，并且在政治上非常危险，因为他们愚蠢地不愿欣赏美国的制度。

除了对令人反感的财阀群体作出说明外，格伦德的叙述中还充斥着这种担忧：势利将会在民主政制中产生政治后果。他的那些信仰杰克逊主义的朋友当然也持这种观点。杰克逊主义者对这些商业贵族的崇英心态和排外习气所作的直接回应便是民主的民族主义（**democratic nationalism**）。事实上，势利和反势利——或者说“反精英主义”，后来人们就是这么称呼这种观念的——的模式都是在这个阶段确立下来的。虽然经历了一些适应时代的变迁和一些改变，但正是在内战前的这几十年间，势利与反势利之间的争论获得了它的大部分持久特征。

当一位杰克逊民主人士遇到格伦德笔下那些势利之徒时，他的反应是怀疑他们有险恶的阴谋，并且受到了欧洲的影响。而无论是阴谋还是欧洲的影响，都是对美国作为一个民主国族的整全性（**integrity**）的威胁。杰克逊民主人士认为，设立美国第一银行并不只是一项糟糕的经济政策，它还对大众政府造成了危险的政治侵犯。这些“贵族”的所作所为说明他们渴望建立沃尔特·惠特曼（**Walt Whitman**）所谓的“欧洲那套破破烂烂的体制”。最糟糕的是那帮富贵闲人。杰克逊主义者认为财富的不平等是可以接受的，但拒绝工作却是一种深刻的文化冒犯。拒绝工作的问题不只在于没能为有用物品的生产尽一份力，更重要的是，这违背了国族的精神气质。“与优点和产业无关的财富”是一种英国糟粕，一种装模作样的贵族风范。这是一种不可接受的势利。自古以来，就存在着对劳动的鄙视，这种拒绝工作的贵族范就是鄙视劳动的一个表现，而在美国或任何民主国家，都不应存在对劳动的鄙夷。人们认为革命（**the Revolution**）<sup>[76]</sup>已经抹去了对诚实劳动的古老厌恶。事实上，劳动与技术的尊严是正在发展的新意识形态的一部分。这一意识形态注意到，劳动者和发明家对人类进步所作的贡献远比多少世纪以来的所有贵族和势利之徒都要大。文明的主角是那些用自己双手劳作的人，而非浪漫骑士。美国的愿景是非常恢宏的，但它尚未实现。荣誉和声望并没有随



着美国的发展而变得具有民主色彩，而只要现状依旧如此，那么杰克逊主义反对势利的理由就依然会充满活力地存在下去。<sup>[77]</sup>

在19世纪快要结束的时候，美国最伟大的势利研究者托斯丹·凡勃伦（Thorstein Veblen）发表了他的相关著作，不过与格伦德和杰克逊民主人士的那些抱怨相比，凡勃伦也没说出太多新东西。当然，美国是很不一样的，但势利的形式并没有发生太大改变。在伊迪丝·华顿（Edith Wharton）描写纽约的小说里，那帮富贵闲人一如既往躲在自己的小天地中，他们的妄想也还是一场空，他们对还存在于欧洲的贵族的向往之情炽热依旧。如今，一些人的万贯家财使他们在那些地方更受欢迎了。事实上，凡勃伦对“有闲阶级”行为举止中精致繁复的礼仪的描述可以证明他们被欧洲文化同化了。<sup>[78]</sup>在有些时候，似乎还要做出一些接近于活人献祭（human sacrifice）的事情。像范德比尔特太太（Mrs.Vanderbilt）强迫自己女儿嫁给马尔伯勒公爵这种野蛮行为确实很像活人献祭。<sup>[79]</sup>事实上，最能展现凡勃伦讽刺才华的就是他对美国那些喜欢折腾自己的富贵闲人的描写。端庄得体、衣饰华丽、害怕污浊、不事生产，这些在他们生活中发挥的作用不亚于炫耀性消费所带来的快感。与大西洋另一边的人结婚，过着毫无目的的生活，这种做法引发了巨大的痛苦。这些人对世袭以及世袭可能带来的荣誉光环还抱有一种宗教仪式般的崇拜。他们用金钱换取声望，他们展现出来的非理性和为此付出的高昂代价都是史无前例的，这种做法也显得很格格不入，尤其是考虑到1899年时其他美国人都在做什么事情了。不过早在这之前，这种违背美国风俗的做法就已经使格伦德大吃一惊了。当凡勃伦笔下那些超级富豪的子女认定衣着简约、从事慈善才是将自己区别于一般人的更恰当方式时，其实也没有什么变化发生。重要的在于，他们完全接受了老套的欧洲观念，即从事生产或贸易是丢人现眼、无法获得荣誉的——只有通过继承而来的财富以及运动、表演等明显是无用的活动才能收获荣誉。可以通过婚姻获得荣誉，但无法赚取荣誉；甚至于说，绝不能让人觉得自己在干什么有实际产出的工作。

面对这些返祖（atavistic）作风，凡勃伦的惊讶之情比起格伦德来只多不少。为什么人们的行事习惯和信念的生命力会比人工制品（artifacts）和法令更顽强？为了解释这个问题，凡勃伦诉诸一种颇为可疑的想法，即习得特质（acquired characteristics）和“惯性”（inertia）的遗传。他还发明了一种社会发展阶段理论，这一理论叙述了从奴隶社会到工业社会的发展过程，他想以此说明人类是在什么时候习得特定观念的。不过这一理论并没有什么说服力。所有这些都是纯粹的推断，这些推断只会使凡勃伦的故事变得更令人困惑。和他那个时代许多相对次要的社会理论家一样，凡勃伦也相信整体性的社会变革。当一个发展“阶段”发展至烂熟后，整个社会就必须进行变革。这一说法并没有解释，为什么之前占统治地位的阶级和观念，以及旧宗教的仪式，乃至在家庭内部流传下来的传统会留存下来。孟德斯鸠所说的三种教育并不是（与社会发展阶段）同步发展的。一代代人都受到了类似的、多种多样的教育。事实上，洛克已经发现，有必要解释非理性宗教和政治习惯为什么会不幸流传至今。洛克提供的解释是观念的联络（the association of ideas），这一解释比凡勃伦的说法更具说服力。洛克认为，我们的

观念或者被纳入了正确的秩序之中，或者被搞乱套，形成了看似有理但实际上错误的次序，他具体解释了这些过程是怎样发生的。习俗和我们继承的复杂传统所带来的压力是错误的观念联络的主要来源。根据洛克的了解——他知道的并不比凡勃伦少——这类迷信中最古老的就是下面这两个观点：劳动是对人的玷污，好的出身可以带来超凡魅力。这两个观点在由商贸和产业主导的世界里都没有容身之地，并且与科学证据不符。持这两个观念的人在这些方面只是顽固的门外汉。尽管洛克的解释颇使人信服，但“返祖”信念一直流传至今，这一现象甚至在欧洲也引发了人们的惊恐。约瑟夫·熊彼特在凡勃伦的著作出版十年后注意到了这些心灵习惯对帝国主义有多么大的影响。然后他发现，旧的封建阶级已经牢牢握住了自己的政治和意识形态权力，这是因为中产阶级仍旧和茹尔丹先生一个样，虽然相比茹尔丹先生他们更有钱，受过更好的教育。马克斯·韦伯则要更为冷静，他观察到，身份体系（the status system）在欧洲依旧完好无损。但他认为在民主的美国，处于同一税级（tax bracket）的人携手共舞。<sup>[80]</sup>凡勃伦本可以告诉韦伯事实并非如此。伊迪丝·华顿描写的那类东海岸“财阀世家”（old money）对欧洲留存下来的观念太过迷恋，因此他们绝不会和同类人共舞。这一事实也没什么值得大惊小怪的，使它显得新奇的是那些不靠谱的历史理论。

这条能使观念错误地联结起来的大道一直都很通畅。美国一直和英国分享同一种语言和文化。虽然存在政治斗争，但英美之间的语言文化联系要比政治斗争更为深刻，那些厌恶民主的美国人很自然就会被吸引到那个更为古老的家园中去，即使他们在那里会遭受到真正的羞辱。“原初的”势利的魅力是如此之大，因此这种势利完全存活了下来。那种认为劳动粗鄙且肮脏的老套观点立即被手工劳作的低下报酬和它所带来的肉体痛苦强化了，而荣誉和好出身则一直得到下面这些因素的支持：对家族延续的亲身经验，攀龙附凤的婚姻，最后还有对达尔文（的观点）所作的自私、粗鄙的错误解释。对于上面所说的这些，洛克式心理学能轻而易举地作出解释，相比之下，凡勃伦那种浮夸的历史理论的解释力就差多了。有些批评家批评凡勃伦说，正在美国发生的这些现象还不仅仅是势利，他们的批评也并非完全没有道理。西奥多·罗斯福的“进步主义”改革包含着贵族责任（noblesse oblige）的理想，他确实想把伊迪丝·华顿笔下那群没精打采的绅士拉回到公共生活中来。他治下的美国陷于某些意识形态之中，如果将这些意识形态仅仅理解为富贵闲人的势利，那将是十足危险的。社会达尔文主义和盎格鲁撒克逊主义（Anglo-Saxonism）是世袭原则的具体版本，它们为帝国主义、种族主义、本土主义和反犹主义提供了支持。民主理论确实对这种冒牌生物学（pseudobiology）和它的白人清教徒“天命论”（manifest destiny）梦想提出了挑战。最终，这一挑战获得了成功。然而在那时，这些权力幻想（power fantasies）还很新颖。和从公共生活中退却这种老套且遭人嘲笑的做法相比，这些幻想的政治后果要严重得多，因为本来公共生活只会偶尔受到腐败的干扰。事实上，此时出现了一个后商业的（post-commercial）贵族阶层。这一阶层也许会带来一种由中世纪精神和种族主义混杂起来的观念，或者呼唤用武力来治愈由商业引发的堕落。亚当斯兄弟把自己与工业化、民主化的美国分隔开来，他们可以谴责除自己外的每一个人都不配获得荣誉。和他们那“原初的”势利一样，他们那种（对工业

化、民主化的美国的）敌意已经消退了大半，但这种敌意还是留下了自己的痕迹。美国人钦佩成就，但某些美国人也为归属于任何某个卓越的族群而自豪。结果，最重要的一种基于出身而产生自豪感——但这绝不是美国社会中仅有的一种出身自豪感——就是种族主义，种族主义自然比势利严重得多。不过我们有必要记住，在欧洲最主要的种族主义理论家中，有两个就是冒牌的伯爵：戈宾诺（Gobineau）和拉珀奇（Lapouge）。势利和种族主义其实是同根同源的，它们是表亲。

## 民主的回应

支持民主的美国人从没有坐待历史来为他们完成自己所应承担的政治任务。在杰克逊主义者对“贵族”作了疾言厉词的斥责之后，人们认为教育是以民主的方式治疗势利病的最好手段。洛克早就想到，要打破劳动和商业所带有的禁忌（taboo）色彩，就得把劳动和商业教给年青绅士，因此，洛克的美国传人希望通过公共教育创造出自信的民主公民，这些公民将会坚信劳作是高尚的。继承而来的偏见对劳动阶级多有侮辱；能一劳永逸地驱散这些偏见的不是带羞辱性的“慈善学校”，而是作为一项公民权利、作为自尊之必要基础的学校教育。教育要提升工人的社会地位和自尊，它也将使势利退出历史舞台。不过，教育的具体内容则向我们讲述了另一个故事。学校教授的并不是明明白白的民主知识。历史和文学展现了阶级分化的过往，这些内容与年青的共和主义者的心智并不相配。这是“精通文学、知识渊博、理智且有学问的阶级”会沉溺于势利的其中一个原因。这一阶级的精神习惯是在“封建”学院中塑造成型的，年青人在这些学院中学习怎么“在胸无点墨的技术工人和古典的显贵之间建立起不可逾越的屏障”。他们确实开始认为自己是“货真价实的高贵阶层”，因此拒绝与“社会大众”分享自己的学问知识，不仅如此，他们还继续拥护英国的风俗、文学和科学，而英国是败在美国手下的敌对国家。这种教育产生的实际结果与爱国主义背道而驰，有瓦解美国革命所确立的原则的倾向。约翰·奥沙利文（John O’Sullivan）是霍桑的朋友，他还干过一段时间的报纸出版业。对前面讲的这一切，奥沙利文心里一清二楚，因此他呼唤一种新的美国文化。他甚至为美国人说英语而遗憾，因为这意味着他们“被英国的心智所遮蔽”，并且由于一种古老的语言而“沦为过去的奴隶”。奥沙利文并没有否认英国文学是“一个有趣的源泉”，但他认为英国文学在年青人中间培育起了不民主的情操。他并不想鼓吹一种纯粹是技术性的教育，虽然这种教育最后被提议为解决方案。他只希望美国文学最终能成长起来。实际上，奥沙利文面对的问题并没有解决办法。莎士比亚的戏剧、每一座宏伟教堂的彩色玻璃窗户以及所有的历史类书籍都在唤起对过去的想象。它们使过去的人们成为我们的同时代人，使他们的情感和信念成为——至少是偶尔成为——我们自己的情感与信念。过去的麻烦不在于它是一种异己的现实，而在于它与民主时代的精神气质难以共存。奥沙利文的哀叹犹在耳边，但这种努力只能是徒劳无功的。<sup>[81]</sup>

杰克逊主义对贵族所作的一切抗议——尤其是直接针对精通文学的有识阶级的抗议——都带有一种暴怒的爱国主义口吻。势利源于一种不忠于自己祖国的崇欧心态，对美国精神来说，这种心态在根本上是不民主且错误的。甚至在这个世纪行将结束之时，这种崇欧心态虽然不是美国国内唯一的势利形式，但依然是最让人反感的一种势利。“趋炎附势”和它的种种变体也仍旧很扎眼。这一状况是下面这种文学现象出现的原因：从马克·吐温（Mark Twain）到辛克莱·刘易斯（Sinclair Lewis）以及更晚一些的作家，这一脉络中存在着一一种反对势利之徒的美国文学传统。虽然缺乏自觉的意识，但这一传统带有深刻的爱国主义语调。在



《镀金时代》（The Gilded Age）中，马克·吐温所描写的华盛顿存在着两类贵族，“世家”与“新贵”，他们都同样荒唐可笑。前一类贵族无所事事而举止优雅，后一类则常常夸耀欧洲腔调且为人粗鄙。在他们中间，由优越地位带来的骄傲和法国式的矫揉造作构成了一个社会区隔的宝库。但在古老而堕落的华盛顿，他们并不算什么举足轻重的人物。美国毕竟不是欧洲；大部分政府官员都来自行事低调的家族，这些家族并不沉湎于傲慢自大的做派。这就是马克·吐温对欧洲历史遗留物所作的一次温和的攻击，这些遗留物虽然不是美国唯一的势利源泉，但马克·吐温和他的同时代人对此还是抱有特殊的兴趣。我们只需回想下亨利·詹姆斯的小说《一位女士的肖像》（The Portrait of a Lady）中的吉尔伯特·奥斯蒙德。奥斯蒙德无疑是现代文学中最肮脏下流的势利者之一，也是最令人难忘的侨居海外者之一。当他遇见伊莎贝尔·阿切尔时，他看上去像是一个隐居的绅士艺术家，对社交毫无兴趣。伊莎贝尔正是被他那斯多葛式的自主和对美的潜心投入所吸引的。不过，在娶到伊莎贝尔和她的财产之后，他就立马清楚暴露了自己的本性：等级、门面和社会地位才是萦绕于他心头的东西。势利可能是他唯一的爱好，因为他对女人冷若冰霜，他对自己的妻子、情妇和女儿那尖刻暴躁的唠叨和残忍再明白不过地揭示了这一点。但他的自我中心主义和破坏性都是由他的势利、由他对“传统”的追求造成的，他所理解的传统就是依然残存着的欧洲贵族。但这些绝没有遮蔽他那非常现实的智慧。奥斯蒙德甚至颇有自知之明。他告诉我们，作为一对四处游荡的美国人的儿子，他在意大利社会的任何角落都没有立锥之地。他妈妈把自己女儿嫁给了某个可怕的意大利伯爵，还给吉尔伯特·奥斯蒙德留下了一些钱，只要奥斯蒙德不乱挥霍，这笔钱足够他去买一点“好”东西了，并且可以无所事事地过活。奥斯蒙德一有钱就不再像原来那样装出疏淡离群的样子，而是一天到晚都在琢磨自己和妻子应该去见谁，不应该见谁。奥斯蒙德也想把自己女儿嫁给一位英国贵族，而他自己知道，那位贵族爱的人正是伊莎贝尔。除了伊莎贝尔的钱，他对伊莎贝尔唯一有好感的一件事就是她曾拒绝嫁给那位贵族；这可真是莫大的殊荣。不过总的来说，他讨厌伊莎贝尔和她那随意的“非传统”作风。奥斯蒙德其实是个势利的恶棍。他的残忍习性让人完全笑不出来，他对自己那无助的女儿也是残忍相待，这一点尤其令人厌恶。他自己也明白，他的邪恶不只是个人性的，也是社会性的，这种邪恶与他拒斥自己的国家和文化有关，他拥护一种不真实的“传统”，而这一传统不会也无法成为他自己的传统。他做事无法无天——工作、家庭、国家、责任，对他来说这些都是不存在的。他为自己的无用而骄傲，因为他不归属于任何共同体与文化，而只是孑然一身的鉴赏家。这是一个了无牵挂的掠夺者。他还是个极端的崇欧派，虽然他对欧洲的理解尽是曲解。但问题不在侨居外国本身。伊莎贝尔的表亲拉尔夫移居到了英国，而他是个可爱、可敬的人儿。我们从亨利·詹姆斯的另一部小说中了解到，欧化本身并不算是威胁。真正具有破坏性的、对他的祖国构成威胁的是已经被欧洲那种势利搞得道德败坏的美国审美者所造成的不良影响。事实上，伊莎贝尔·阿切尔就象征了被掠夺的美国。

吉尔伯特·奥斯蒙德是一个很能说明问题的极端人物。美国人那种“原初的”势利与崇欧心态有着密切关联，这种势利以及它与崇欧心态的联系在美国经久不衰，这一点是确凿的事实，当欧洲仍能激发人们对那种无法在美国获得的荣誉的

向往时，这一点就表现得尤为明显。不过，虽然吉尔伯特·奥斯蒙德对传统的热爱是虚假而空洞的，但并非一切渴慕传统的人都像他这样。亨利·詹姆斯的朋友威廉·迪安·豪威尔斯（William Dean Howells）创造出了形形色色的势利眼角色，其中大部分是波士顿人，后者并没有受到欧洲幻想的影响。不过即使欧洲并没有对他们造成影响，他们也还是像马克·吐温笔下的“世家”一样，而这类“世家”是当地阶层等级秩序中的一部分。对豪威尔斯笔下的波士顿人来说，欧洲也许是个人的梦想，但他们并不会对此魂牵梦萦。他们对“家族”观念有着强烈的依恋，但对他们来说，家族并不意味着血统，而是一套行为习惯。最典型的波士顿势利眼是《塞拉斯·拉帕姆的发迹》（The Rise of Silas Lapham）中的布罗姆菲尔德·科里。塞拉斯·拉帕姆是一个暴发户商人，而科里不得不和拉帕姆打交道，因为汤姆·科里，也就是他儿子，想跟着拉帕姆做生意，还想娶他女儿。拉帕姆和他的家人都没受过什么教育，粗俗、乡气且不得体。他们来自新英格兰的乡村，他们身上保留了故乡的道德美德（moral virtues）——诚实、重亲情、质朴、乐于助人且为人正派。拉帕姆在内战中晋升为上校，还照顾着一位阵亡战友的家人。他最后破产了，因为他不肯把自己的资产卖给一个不诚实的投机分子。不过，尽管他富有且品性优异，但他却并不为波士顿社会所接受。他对礼节一窍不通，他缺乏这方面的教养，他说的每句话都在暴露他是一个质直而无文的文盲。不过，我们不得不赞美他对自己严格的道德要求，而最终连布罗姆菲尔德·科里也被他的品格折服了，事实上，科里的内兄弟还尽其所能去挽救拉帕姆了。然而，无论是科里还是他妻子都被他们未来的亲家吓坏了。布罗姆菲尔德的父亲在印度贸易中赚了一笔钱，所以布罗姆菲尔德和商业界的关系非常紧密，他也因此没能阻止自己儿子投身其中。为什么不跟拉帕姆一起做矿漆生意呢？科里自己并没有参加内战，他一辈子都在意大利，一开始是个艺术家，后来就是个闲散人员。他绝谈不上邪恶，只是有些冷酷无情；但他足够聪明，不会听任自己流露出对拉帕姆一家的鄙视。拉帕姆家被邀请赴宴，这场社交灾难是此类社交灾难的一个缩影。科里夫人不经意间流露出一不礼貌的派头，女士们都局促不安，拉帕姆也不知道该做些什么或说些什么，最后他喝醉了。他和他的家人都觉得非常丢面子，而科里夫妇也很窘迫尴尬。科里夫妇本不想把事情弄得如此糟糕。但他们的举止、习惯和他们所认同的得体礼节是如此根深蒂固，以至于科里夫妇没法完全改变自己的举止态度，好让拉帕姆一家觉得舒坦点。拉帕姆一家也想拿出最好的社交表现来，但这实在超出了他们的能力范围。正是因为双方都没有恶意，我们才能瞥见美国社会中的这种势利，一种无可避免的势利。当然，我们可以挑剔科里的崇欧心态，他那令人生厌且毫无根据的优越感，但我们也了解，他在家宴上的表现并没什么恶意。这跟吉尔伯特·奥斯蒙德不一样。塞拉斯这个品德高尚的大老粗也颇让我们生气。虽然他是如此好的一个人，但他就一定要这么粗鄙吗？势利及其所造成的后果让两家人都很不愉快，不过，使他们注定遭遇这种社交灾难的是他们的处境——汤姆·科里的企图使他们不得不面对这一处境——而不是他们自己有什么问题。只要存在城市与乡村、暴发户与破落户、有教养者与粗人、欧洲化的美国人与本土美国人的差异，那么他们聚在一起就只会使彼此都不愉快。可怜的塞拉斯最后灾难性地丧失了自己的财产，但这绝不是布罗姆菲尔德·科里的过错。

在豪威尔斯描写的这些发生于波士顿的场景中，我们开始看到了一种“次生”类型的势利，亦即小圈子的势利（the snobbery of cliques），它没有那么贵族气，并且已经在美国社会弥散开来。这种势利以家族和金钱为中心。显然，必须有点钱，而且至少父母那辈就得有钱了，家境也不能起伏不定。家族带有纯粹的排外性。“同类人”就是你儿时的玩伴，就是一个小圈子，圈子里的人都差不多有钱，受过差不多程度的教育，都住在同一个社区中差不多的房子里，学到的是同一套行为举止，对任何新兴事物都同样害怕。任何看过《波士顿故事》（The Late George Apley）的读者都会立即发现这种势利已经没有了布罗姆菲尔德·科里式的自嘲智慧，而混杂着自我满足、规规矩矩和对外国人的厌恶。这种势利并不依靠“血统”，但也离不开殖民地时期的先祖。对于“传统”所保存下来的那套行为习惯来说，成为一个白人盎格鲁撒克逊新教徒是至关重要的。如今，这种家族依恋虽然尚未消失殆尽，但已经变成人们取笑波士顿等地区的把柄。现在每个人都有自己的“根”，都在追溯自己的家谱。如今，这些古老的习惯可能已经普及开来了，因此也就不再那么冒犯人了。在当下这种“次生的”势利中，古老的、“原初的”贵族色彩已经快消失不见了，每个人都能获得昙花一现的传统和自己的谱系。甚至连排斥他人这种意愿也不再是许多社会团体的首要目的了，这一点跟第二次世界大战前的情况很不一样。只有一些俱乐部和兄弟会还把排斥他人作为它们的唯一目标。而这些团体真正关心的也往往不只是势利，还有在政治、经济层面对影响力和权力的垄断。不过，“次生的”势利是由团体多元化与多样化——无论是何种类型的多元化与多样化——造成的，这些团体根据某个共同的目的来接纳人和排斥人，对团体成员来说，这类共同目的似乎是值得投入其中的。几乎所有团体都会挑选成员，而这就意味着它们实际上会区分出圈内人和圈外人，因此人们会觉得它们的行事方式带有势利色彩。那些不想被排斥在外的人，或者对某个既存圈子的特点非常厌恶的人会觉得自己被冒犯了，并且经常会觉得自己遭到了势利的对待。但这些都是附带的影响，这些影响往往是在不经意间产生的，并且信奉民主的团体成员对此会深感抱歉。人们很容易就会不由自主地变成一个“次生的”势利之徒。这是自由在无意中产生的后果之一。

美国人很不愿意承认，他们彼此之间也进行着社交排斥或地位权衡。调查研究和更为随意的观察表明，对于一个民主的民族来说，要他们承认他们中间盛行着势利——哪怕是“次生的”、不那么直接的势利——是非常难的。有一份以堪萨斯城和波士顿的公民为对象进行的细致调查，这份调查显示，他们中的大多数人都把生活水平视作唯一正当的社会分类标准。<sup>[82]</sup>生活水平的差异是可以接受的，因为他们把美国看作是人们现在所说的“努力者统治的政治体”（effortocracy），在这一政治体中，人们可以通过辛勤的工作获得成功，而人们也确实在以此种方式获取成功。人们认为重要的是成就，而不是某种等级制度中的地位。因此，最受赞誉的就是白手起家发财致富的人，即使他没受过什么教育，没有什么别的优越之处。相应地，穷人因其穷困而受人指责，据说他们的穷困是游手好闲或滥饮无度造成的。不过，这些人虽然被指控要为自己的穷困负责，但他们的实际行为举止却告诉我们情况并非如此。事实上，美国人在社交往来和社会选择的过程中制造着所有类型的区隔。消费方式、休闲活动、社区、宗教和种族，在决定一个

家庭的社交圈时，这些因素都发挥着重要的影响，这些因素的影响往往比生活水平更重要。这意味着，无论他们喜欢与否，他们都确实在细致地打量彼此，把对方排斥于他们的社会地位之外。这是不可避免的，但人们很难去承认这一事实。

以民主的方式促使人们脱离势利，这种努力往往徒劳无功，甚至可能一直都在白费力气。事实上，人们越是努力地反对势利，就越有可能陷入势利之中，就好像已经扯开的透明胶带一样。因为无论是家族“传统”还是财富差异都不会消失，即使没有崇欧风气，势利也会像毛边（burr）一样附着在家族“传统”和财富差异之上。这并不是美国人的独有特点。萨克雷已经注意到了大学中的势利之徒和激进的势利之徒，而这些势利之徒在美国也并不少见。即使激进主义也会引发势利，这种势利可比富人的势利出人意料多了，自从格伦德那时候以来，富人的势利就在我们的意料之中。事实上，小圈子的势利或者说将人排斥在圈子外的势利是无处不在的。在三年级时，女孩们组建俱乐部往往就是为了把男孩子排斥出去。作为报复，男孩们在成年后也玩这种把女性排除在外的俱乐部。在很小的时候，我们就学到了搞小集团的习性，这一习性将会根深蒂固。我们能改掉多少？我们要忍耐到何种程度？如果我们试着改变自己，会出现什么情况呢？而我们真的能改变自己吗？

对霍桑笔下那个信奉杰克逊主义的主角霍尔格拉夫来说，家族传统的束缚已经是一个显而易见的事实了。他只需看看居住在《七个尖角顶的宅第》里的那些受到伤害的人就能发现这一点，那些人在潘钦家族的骄傲这一重压之下被隔绝、受压榨。当这位年轻人看到这一“传统”的所作所为时，他呐喊道，“难道我们永远、永远都无法摒弃这一过往吗？”信奉民主的人不会生活在自己家族的过往之中，而是活在当下，在当下，他可以行使自己的权利。他也不会为子孙后代修建宅第。“繁育一个家族，这个主意根本就是人所做的最错误也最有害的事情！”他这么跟我们说道，而他堪称是年轻且信奉民主的男子的完美典范。固步自封——或者比这还糟糕：将另一个人固定在一个位置上——就意味着对某人上下打量，因为他牢固地守在自己那一亩三分的社会地位上。霍尔格拉夫从没有做过这类事情。在少年时代之后，他就很独立了，从行商到做牙医，他从事过各种工作来养活自己，如今他是一个银版摄影师（daguerreotypist），在这之前他已游历了欧洲和美国。他不对任何人负责，而只听从自己的良心；他对任何会威胁到他的正直和自由的事物都非常警惕，哪怕这种威胁是极其轻微的。他对个人尊严的理解令人印象深刻，他一直希望能成为“某项实践事业的佼佼者”。我们无须怀疑他在政治改革中的表现。霍桑喜欢并赞誉霍尔格拉夫和他的同类人，但他知道，过去和未来将会缠住他。霍尔格拉夫坠入了爱河，并娶了潘钦家族的当代传人，后者继承了家族的财产。霍尔格拉夫也会拥有一座宅第和一个家族。他的妻子并没有受到潘钦家族的骄傲和势利的影响，但她非常高兴成为家族和社区的一员，她马上就会促使霍尔格拉夫顺从塞勒姆镇（Salem）和家族以及地方生活的限制。即使霍尔格拉夫不受到他妻子或他的先祖的影响，他自己也会改变，他会为自己过去那些激进岁月而后悔。他会像霍桑那样居住在故乡小镇，故土是命运的安排，而非自己的选择。和其他忠于家族的男人一样，他会守着自己家门里的人，把同胞



中的大多数人排斥在外。

霍尔格拉夫家族也许是非常开明且不势利的，但和其他所有家族一样，霍尔格拉夫家族可能并不完全民主。家族通过它的内在结构，伴随着每一种社交动机，使我们对社会地位有了理解。我们很早就家族中学习划分亲属远近，发展个人忠诚。此外，在每一个家族中，都存在着养育出势利之徒的心理可能性——这种可能性远比霍尔格拉夫猜想的要更大。大部分小孩在陷入恋母情结时会做弗洛伊德所谓的“家庭罗曼史”的白日梦。<sup>[83]</sup>他们会说服自己相信，他们的父亲不是自己真正的父亲，他们是社会地位更为高贵或更有魅力的人的后代。大部分孩子会在成长过程中抛掉这一幻想，但也有很多孩子一直没有走出这个白日梦。这一“罗曼史”很可能会驱使许多人陷入最具自我否定性（self-destructive）的社交伪装和势利之中。这一难以消除的罗曼史也解释了，为什么在许多戏剧和小说中，出身微贱的男主角或女主角在故事结尾会发现自己确实是某个富裕或高贵的家族丢失的孩子。甚至连乔治·艾略特在写作《费利克斯·霍尔特》（Felix Holt）的结局时也无法免俗。在那部小说里，人们终究还是发现新娘原来不是一个贫穷牧师的女儿。有时，甚至连贵族的儿子似乎也会觉得他们必须为自己虚构出一个更为超凡卓绝的家族和令人骄傲的祖先。哈罗德·尼克尔森说起过一个年轻的侯爵，他颇有几分文学天赋，但拒绝与邓南遮（d'Annunzio）来往，也不允许自己出现在普鲁斯特的一篇文章里，因为前者太过普通，后者则是犹太人。他说，他不得不如此行事，因为若非如此，他的家族荣耀就会严重受损。事实上，他的家人非常开明随和，并且认为他的想法十足古怪。他想象出来的家族和先祖深深地影响着他，由此，他的势利成了“一种剧烈的痛苦，这一痛苦毁掉了他的才智，而别人的才智都是被酒精毁掉的”。<sup>[84]</sup>有些犹太人拒绝承认自己真正的父母，并虚构、想象出非犹太血统的父母，有些黑人也试图“冒充”白人，我们都见识过这类人。他们所承受的痛苦和他们频繁陷入其中的精神上的无能为力跟尼克尔森讲述的那个精神错乱的侯爵是很相似的。这位侯爵担心的是被人发现自己与下等人为伍，而那些犹太人和黑人则害怕被揭穿，害怕不得不面对这一事实，即他们的父亲确实就是自己真正的父亲。家族“罗曼史”可以呈现为一出带有强烈自我否定性的戏剧。这就解释了为什么小说家会如此频繁地被涉及自身的势利这种心理所吸引，许多小说家都多少触及了这一病症。有一位乡野出身的主人公羞于提及自己的家族和他父亲的名字，他逃向了大城市，在他下定决心成为上流社会一员的过程中花光了父母的钱。他把巴尔扎克笔下的吕西安·德·吕邦泼雷视作自己的永恒典范，把克莱德·格里菲斯看作与自己相对应的悲惨的美国人。吕邦泼雷和格里菲斯都受到了充满竞争且冷酷无情的社会的鼓动，都是年纪轻轻就死在了监狱里。他们两人的遭遇都使我们诧异于作者的道德观念。追求更高的社会地位并没有这样危险，并不总是会带来自杀性的后果，因为只有极少数有远大抱负的人是此类狂热的势利之徒。痛苦和惩罚先后造访了《幻灭》（Lost Illusions）和《美国悲剧》（An American Tragedy）中年轻的主人公，总的来看，这种痛苦和惩罚与他们的所作所为是不相称的。但是我们明白，即使他们死得没这么早，情感没这么狂热，他们也会活得很悲惨。这两个人物的创作者告诫他们自己，也告诫我们说，不忠（disloyalty，背叛自己的出身）是要付出代价的。

心理学和艺术作品中的证据揭示了，家族以及家族内部的紧张关系是一个封闭的社会，是势利之沃土。霍尔格拉夫担心家族会破坏民主，这证明他很有智慧。而他也接受了婚姻以及婚姻带来的一切后果，这一点表明霍桑有着强烈的现实主义精神，他很清楚哪些事情是无法避免的。在任何情况下，家族都不是仅有的一个势利心态的普遍源泉。金钱的影响也跟家族一样波及面很广且难以被克服。任何国家，无论它有多么民主，都会遭受财富不平等所带来的社会后果。个人可以试着无视财富，但这种努力无法完全奏效。事实上，假装这些差异无关紧要也许只会使事情变得更糟。当某人拒绝顺应不平等的现实时，由不平等所导致的势利却依然受到很多人认同，而谁又能无视这些势利呢？霍尔格拉夫的孩子门也许会发现这一问题。他们母亲的名字和金钱就意味着声望，而他们的父亲没什么钱，在塞勒姆镇也是籍籍无名——即使在杰克逊时代的美国，父母双方的这些差异也会给他们带来很多问题。他们可能会选择如今所谓的“颠倒的”势利——这就是说，他们也许会坚持认为自己有一种比他们的实际出身更低的阶级背景。我们都见识过一类人，他们扬言自己父母是“劳动阶级”。这种出身或者证明他们有一种粗犷的无产阶级品格，激进的大学中的势利之徒对这类品性颇多赞美；或者证明他们白手起家取得了一些成就，而所有人都会赞美白手起家的成功者。但是人们往往发现，这类颠倒的势利之徒在城郊过着体面的生活，而非出身于矿业城镇。塞勒姆镇的人们会认为，我们想象中的霍尔格拉夫的孩子门非常虚伪且自命不凡。因为，拒绝接受自己的殖民者先祖就等于蔑视当地的价值观，这种蔑视是很伤人的，哪怕他们的先祖是潘钦这样可怕的人物也是如此；而假装金钱如浮云就更加深了这种蔑视。也许不应试图把自己从家族历史和财富中解放出来。这种做法可能表达了一种深刻的心理冲动，但在社交层面，这样做只会弄巧成拙。邻里们并不会因为你不受家族风范和先祖财富的束缚而高兴。

想一想辛克莱·刘易斯的《巴比特》（Babbitt）里的泽尼斯，这是一个没什么欧洲色彩的小城。在泽尼斯，良好的生意往来要求人们在市场上以平等的姿态交往。州立大学同学会的氛围怀旧且无阶级区隔。这个城市不喜欢势利、自命不凡、书呆子气十足的异己的改革者，人们认为应该施行受商业阶层青睐的共和主义政治。不过，泽尼斯城里也分富人和穷人，不同的人生活水平差距非常大。《塞拉斯·拉帕姆的发迹》讲述了一场糟糕透顶的晚宴，而在《巴比特》中，这样的宴会有两场，这两场宴会揭示了，在所谓的标准化文化（standardized culture）<sup>[85]</sup>的心脏地带，存在着何种微妙的势利。泽尼斯城中确实没什么“古董”。诚然，城里最古老家族的后裔享有某种额外的声望，但那位后裔本身就是一个举足轻重的银行家，真正重要的是银行家这个身份，而非他的家族。真实的地位高下全都取决于当下的财富多寡。在泽尼斯城，只零星存在一些“原初的”势利，和一点点——如果说多少还是有一点的话——反犹主义，而反犹主义充其量只是戏谑性的颠倒的势利的一部分。真正的排斥性几乎没有机会存在于泽尼斯城。不过，作者并没有忽视这类排斥性。泽尼斯城以两个俱乐部为豪，其中一个（“运动”）是开放的，规模很大，还有一个（“同盟”）则是封闭的，且规模很小。运动俱乐部的成员认为同盟俱乐部是一个“腐化、势利、沉闷且费钱的古老巢穴”，他们绝不会加入其中。但实际上，如果被邀请加入同盟俱乐部，他们绝不会

拒绝。基于政治和商贸层面的原因，以及由于存在着一种共享的文化，这两个俱乐部的成员之间的生意往来和非正式关系依然很好。尽管如此，当仅仅是过得不错的巴比特家邀请相对来说有钱得多的麦凯维一家赴宴时，每个人都觉得不自在了。他们不尴不尬地聊着：“我想你在那儿见识过许多名画和音乐，还有古玩等各式各样的东西。”巴比特对麦凯维夫人说，麦凯维夫人经常去意大利。“不”，她回答说，“我去那儿其实是因为西奥法街上有家小餐馆（trattoria），在那儿你可以吃到全世界最好的意大利宽面（fettuccine）。”巴比特被打击到了，而这正是麦凯维夫人本想避免的。不久之后，巴比特发现他们还不得不和一个穷困的同学吃个饭。那顿饭也很失败，让人很受折磨。巴比特不得不时常去芝加哥，于是女主人跟巴比特说，“那肯定有趣极了。我想那里的电影院你肯定都去过了。”<sup>[86]</sup>巴比特回答说，“我最喜欢的是卢普区一家荷兰餐馆里美味的大牛排。”他相当实诚，我们知道他是真的很期待他的牛排，因为当他和儿子一起去芝加哥时，他立即带儿子去吃了那家店的牛排。这种家庭聚会没有再次举办；富裕的家庭没有回请较穷的家庭。尽管如此，这种势利感却是不自觉的。麦凯维夫人和巴比特并没有对东道主的招待挑三拣四，他们富有民主精神，不会做这种事情。不过，如果他们能委婉地承认存在着阶级差异，也许情况还会好一些。但是，这种做法超越了乔治·巴比特对他自己以及他所在城市的理解。然而他并不是一个麻木不仁的人。他的一个朋友是个平庸的艺术家，这位朋友在泽尼斯城过着悲惨的生活，他不善交际，因此人们觉得他很怪，认为他是一个势利之徒。巴比特保护了他。作者辛克莱·刘易斯想这样表现泽尼斯城：它处于一种强制的一致性的控制之下。但即使如此，刘易斯还是揭示出了大量的社会多样性，而正因如此，泽尼斯城才会如此有意思。财富、经历和风格上的既定差异意味着不自觉的势利。其实，谁没有过这种势利举动呢？我记得我曾经和一个刚刚认识的女人说，我们的新房子是个“大谷仓”。还没说完我就意识到，她会很乐意住在这条街上，住进这间房子里，而我的言行举止虽然是自然流露，但对她来说肯定显得很刻薄，像是在挖苦她。我觉得十分惭愧，但为时已晚。我们在家里、在最亲近的圈子中学到了特定的言谈风格，而这类言谈风格有时会显得不那么合适，或者会带有势利色彩。

泽尼斯城也有一个颇具才智的律师，名叫塞内加·多恩，他是一个典型的进步主义者，在当地是一个改革派政客。巴比特则是一个坚定的共和主义者，当巴比特坐在多恩旁边时，他发现多恩并不是什么洪水猛兽，多恩所了解的那些欧洲的有爵位的改革家和教授给巴比特留下了深刻的印象。多恩其实就是喜欢吹嘘自己认识很多大人物而已，他毫无疑问带有“原初的”势利色彩，虽然他自诩更喜欢泽尼斯城，而非阶级分化的英国，并且他也确实想竞选家乡的市长职位。虽然巴比特短暂地被多恩的自由主义观念吸引过，但在压力之下，他放弃了这些观念。但另一方面，作者刘易斯也没有把优雅的多恩写得分外讨人喜欢。他也是一个暧昧的势利之徒。

在刘易斯的小说中，只有德国犹太裔科学家们才是完全“货真价实的”英雄，尤其是《阿罗史密斯》（Arrowsmith）中的马克斯·戈特利布。这样的角色在《巴比特》中以库尔特·亚维奇之名短暂出场过。这类人物成了美国小说中的固定角



色，但刘易斯在希特勒出现前、在无数德国犹太人来到美国的几十年之前就在描写这类人物了。刘易斯需要的是彻底、绝对、完完全全的局外人，他也发现了这样的角色。马克斯·戈特利布在社会层面是个异己者，因为他是外国人，在文化上也是如此，因为他受过深厚的人道教育，在精神层面他同样是个异己者，因为他完全献身于纯科学（pure science，区别于应用科学）。在1920年代，美国大地上没有任何东西能够得到刘易斯的充分尊重，因此他诉诸这类超越本土社会任何等级的理想化人物。没过多久，戈特利布这类人物就成了美国大学生活的一部分，他们甚至还助长了大学的某些势利感，但在刘易斯时代的美国，他们还是超越等级和阶级的存在，因为他们尚不是美国社会的一部分。他们属于纯科学的超验秩序。刘易斯没有其他选择，因为虽然泽尼斯城中也有反面人物，但巴比特其实不是他们中的一分子。他的势利和富人、不合群者以及改革者的势利一样，都是出于无心且不可避免的，这是多元化和不平等导致的结果，即使在这个最为“标准化”的城市也会产生这种后果。“次生的”势利源自差异，人们根据差异来排斥和“贬低”处于不利地位的局外人。这种势利带有圈子色彩，并且绝非只存在于全社会最高的几个阶层之中，除了最底层，这种势利几乎无处不在。这种势利意味着区别对待，因此安德鲁·安德谢夫特——萧伯纳的剧本《巴巴拉少校》（Major Barbara）中那个孤儿出身、不属于任何阶级的百万富翁和超级资本家主人公（supercapitalist hero）——为他的模范村庄中的每一个人都安排好了势利的时机。他不喜欢高人一等的态度，但他明白，自尊的工人不会愿意与比自己少赚几先令的人来往。安德谢夫特位于这座金字塔的最顶端，只有他才能完全不受势利的困扰，他无门无户地长大，是个弃儿。如果像他那样的话，我们的举止风范难免会变得极为不民主，社会地位上的每一丝细微差异都将反映在我们的言行举止之中。我们将不得不考虑自己所遇到的每一个人的社会地位和感受，而非假定他们只是自己的同胞。这样的话，日常民主生活就完蛋了。

现实中的民主国家还远谈不上尽善尽美，存在于其中的势利也是随意出现、混乱无序的，这跟安德谢夫特的公司小镇（company town）很不一样。民主国家的社会标准缺乏明确的结构，显得很混乱，相应地，民主国家中有许多不平等且不相类似的团体，存在着各种势利。不过，如果没有“原初的”势利那难以消除的残留色彩，那么无论是有意为之的排斥行为还是不可避免的排斥行为都不会有太大影响力。小圈子的多元化确实激发出了对自己社会地位的各种各样的焦虑，但使这类忧虑变得强烈的主要原因是这样一种经历，即被某个在公认的社会层级（social ladder）上高于自己的人所打击。毕竟，民主社会中有许多等级化的组织，这些组织即使对个体间的差异抱有很大程度的理解，它们也依然带有小圈子特有的势利。我们只要想想大学就明白了。研究高深学问的机构竟会变成势利的炫目舞台，这似乎会让人觉得奇怪，但与凡勃伦笔下那些上流中产阶级的炫耀行为相比，势利的表现已经有了微妙的改变和细致的差别。如今的有闲阶级并不像凡勃伦时代的有闲阶级那么无所事事，他们学会了更为朴素的区隔形式，不过他们玩的排斥、接纳游戏并没有什么大的改变。在炫耀性消费“社会”中，人们急切地想要出现在“正确的”位置上，在穿着、住房、食物、车、度假、学校乃至文化等方方面面都要“合乎风尚”。这些跟凡勃伦那个时代的真正的势利并不完全一



样。现如今，吸引媒体的注意是为了给自己生产或推销的商品做广告，把它们卖出去，这往往是份必须去做的苦差事。人们也许会把公共知名度本身当成名声的一种形式来追求，但更多时候，它被用来卖报纸和其他商品。为了利润，名人必须时常出现在公众视野中，以推销电影、衣服和其他奢侈品。这当然是在利用消费者的势利癖好，但它本身并不势利。事实上，它在市场上非常有用。自诩对葡萄酒很精通的势利鬼、穿衣讲究的人以及沉迷珍馐美饌者往往喜欢炫耀卖弄，他们没有恶意，经济的运转离不开这些人。他们发挥的积极作用和文化势利眼们一样，而正是这些文化势利眼使美国的艺术有了生存保障。他们会无辜地沦为许多调侃和不那么厚道的幽默的对象。如果说他们看上去很势利的话，那是因为我们倾向于认为除了收入差异之外的任何区隔都是不正当且不民主的。当然，这类虚荣造作确实有些愚蠢，尤其是仿效这类行为的人。尽管如此，这些势利行为却并没有亏欠谁，势利之徒花了钱，而他们的势利行为也为大家提供了乐子。

## 学院中的势利眼

与学院中的势利相比，奢侈品市场上的这些交易就显得简单多了。之所以如此，并不是因为大学教授特别富有，或者因为他们的工作内在地就是势利的。根据凡勃伦的了解，科学和学术（scholarship）——凡勃伦把这些称为“高深学问”——是“因无所事事而产生的好奇心”带来的结果，工商业社会并没有这类学问的存在空间。<sup>[87]</sup>如果要使这些高深学问蓬勃发展——即使凡勃伦本人也抱有这样的期望——就必须使其与社会最关心的那些事物相隔离，保护其免受社会主要关切的伤害。高深学问的价值是一种非功利的稀缺价值；和所有遗世独立者一样，学者们在入世者的世界中表现得有些势利。他们顶多也就是形成极小的团体，而这并不会使他们那种因引人误解的傲骄（aloofness）而产生的（势利）名声有所减轻。然而没有谁比巴比特更尊重教育了，在他把自己孩子送进学院后就尤其如此。他钦慕学位，但更符合实际的说法是，他知道知识会战胜无知。巴比特的思想有些分裂；他喜欢学问，但又对学问的后果充满怀疑，因此，在他最糟糕的情况下，他的话听起来就像是斯皮罗·阿格纽（Spiro Agnew）<sup>[88]</sup>说的。但这些坏脾气一直都是高深学问的存在所带来的副产品。巴比特是高深学问的门外汉，他不会被人重视。人们总是认为，相比于其他任何判断，与自己一道科学家和学者的意见更为专业。不过，这还不是原初的势利，虽然它将一部分人排斥在外。只关心自己学院同伴的意见并不算是势利，因为从原则上讲，这里涉及的不是社会价值，而是科学的价值和学者的价值。专业知识和博大学问一直都是非常少有的，虽然对门外汉来说，这些给人以势利的感受，但它们并非有意如此。一位伟大的科学家所表现出来的傲慢自大与其他任何人的傲慢自大一样令人遗憾。不过，有些人就是远比我们中的大部分人要懂得多，无论他们谦逊也好，自夸也罢，这依然是事实。巴比特没有必要默默忍受，但他所遭遇的其实不是势利。诚然，任何专门化（specialization）都会造成接纳和排斥的体制，这会诱发奉承和冷落，当社会声望和我们多种多样的谋生行当绑定在一起的时候就尤其如此。但尽管有这些表现，学术工作却不是内在地势利的，势利自然也不是学问的内在构成部分。势利只是附着在了学术工作与学问上面。

真正的大学势利眼更在乎的是自己的社会地位，而非知识。萨克雷对这类势利之徒已经有了深刻的了解。这种势利眼认为自己身处其中的大学是世界的中心。面对大人物，他们并不阿谀奉承；他们经常以高人一等的态度对待大人物，提醒大人物们自己是拿着奖学金开始学术生涯的，而他们这么做只是为了展现自己是多么聪明。这就是这类人的真实的势利，他们真的相信自己身处其中的大学是唯一重要的机构。任何对大学好的事物也对整个国族、对全人类有益。对于某些哈佛人来说，哈佛就是整个世界，一切事物的价值都要视它与哈佛的距离远近而定。这就等于认为，只存在唯一的价值阶梯。位于这一阶梯顶部的并不是学问本身，而是哈佛。在一个没有教育体系，只有一堆混乱且各不相同的制度和追求的国家，想努力找出一个价值中心只是无知的表现，而这种无知是由虚荣引起

的。哈佛确实是一所非常伟大的大学，也许是最伟大的大学，但前面讲的这种势利却不是从这一事实中产生的，它产生于一种空想，即哈佛是唯一重要的地方。

虽然对学术价值抱有一种刻板的观点可能会引发势利的习性，但在完全不存在清楚明白的标准的时候，势利习性也依然会蓬勃发展。科学家拥有相对确定的或者说至少是公认的标准，可以用来判断彼此的优劣。发现成果早、发表的文章数量多且重要、启动了新的计划——所有这些都可以表明某人是一个“好的”科学家。而在人文学者中间，就不存在这样可靠的标准；人文学者的意见分歧远多于自然科学家，判断标准也完全无法相容。在某个公认的能力水平线之上，往往并不存在可以用来将非常优秀的学者与仅仅是还不错的学者区分开来的明确方法，于是非学术的个人偏好就开始发挥作用了。这些个人偏好往往是社会性和政治性的，或者带有势利色彩，无论是慕上的势利还是鄙下的势利。而人文领域的学术主题会使这种诱惑变得格外强烈。这些主题很传统，教授这些内容的人则是中世纪机构的子嗣。在这些人中间，崇欧心态很可能非常强烈，对过往的贵族时代也抱有一份怀旧情感。这就是为什么信奉杰克逊主义、批判大学文化的人认为传播封建时代的文学文化是一项内在地带有势利色彩的工作。不过，仅凭文学想象本身不太可能对社会行为产生如此深刻的影响。事实上，除了怀旧情感，还有别的成分在发挥作用。比如更为致命的是，存在着像哈佛这样的大学，这类大学的学生家长往往家财万贯、声名远播。教诲这些学生、与他们来往，这会激发起潜藏于人文学者身上的势利。而一般来说，科学家不太可能发现许多来自这些阶级的学生，因此即使他们有势利的社交倾向，也不太有机会表现出来。人文学者倾向于对社会区隔作出反应，社会区隔的存在给了人文学者加以利用的机会。外表、家庭、教育风格以及其他许许多多方面将会决定他对更为年轻的学院同事的判断，在缺乏一组坚实的学术标准的情况下，他会作出势利的选择。“不发表就出局”，这条规则看上去很严苛，但它却是避免势利的现成方式，虽然不够完善。这也解释了为什么那些拥护“其他品质”的人不喜欢这条规则。

社会身份的不确定性有时会诱发充满焦虑的势利，类似地，含糊不清的智识标准同样会产生这种后果。不过，太过刻板、太过排外的价值范围和价值感也会带来相同的效果。这两个极端都会鼓励势利。对萨克雷笔下的另一个大学势利眼来说，（标准含糊与刻板）这两种情形中都有很大的诱惑存在，这个势利眼是一个聪明的中产阶级男孩，他惯于向自己阶层中的“大”人物献媚，并负债累累、陷入困境。在学生中间，这种诱惑依然很常见，在这样一些大学中尤其如此：在这些大学里，兄弟会和俱乐部在学生的社交生活中发挥着重要的作用。在学者中间，这类情况也并不少见，这很不幸，因为他们的言传身教影响着年轻人。下面这个想法颇可抚慰人心，即势利眼教授在许多方面都完全是荒谬可笑的，但对这类教授的学生而言，即使他们终归能想明白这点，那往往也已经太晚了，他们或者被势利眼教授伤害，或者被引入歧途。年轻人看到的是一个令人困惑的成年人，他的一半生活在过去，在想象中的贵族时代的英国，而另一半坐在（比他）更为优雅的美国学生中间。教育总统或巨富的子女对学者来说有着莫大的吸引力，这些学者几乎都来自相对普通的家庭。如果他们从中西部来到了一所东部的

常春藤高校，那么他们可能也会遭受使人衰颓的文化震惊。这种情形足以使人的自卑感和势利心觉醒。在犹太学者中间，这一现象一度极端常见，而且达到了这样一种程度：他们痛苦地遵从规矩，甚至压抑自己的观念，唯恐他们的新奇特征冒犯到别人。由于想取悦自己想象中的上等人，他们付出了高昂的代价，相当多尖刻且高度原创性的心灵变得平庸浅薄。

势利的这些表现最引人哀叹，而这些表现还通过科系内严苛的社交戒律在学者中间代代相传。年轻学者不由自主地将自己塑造成自己仰慕的年长学者的样子，自利心态和对晋升的期盼足以诱使他们遵从规矩。不过，年长的学者经常会把年轻学者当成势利体制的一部分来羞辱，这种势利体制不仅在智识上压迫人，而且还会自我续命，因为施虐者的习性会在受害者身上内化。每一代都会将自己年轻时所受的羞辱发泄到下一代身上，我们只怕他们的羞辱欲太过强烈。这就好像老一辈有权利羞辱年轻人一样，似乎这是对自己在上一辈那里受到的羞辱的补偿。这里还存在一种强烈的自我厌恶。许多年长的学者不希望回想起年轻时的自己，他们所教的学生以及这些学生的家庭来自富裕阶层，学者的社会生活离这个豪富社会很远，如果他们想成为那个社会的一员，那么他们将尤其不愿回想起自己年轻时的样子。年轻学者并不能温暖他们的心灵，因为年轻学者会使他们想起自己年轻时谨小慎微的岁月，想起自己的家庭出身，乃至自己的真实地位。厌恶自我的学者很可能会传播他们的痛苦。当这种脾性变得相当普遍的时候——就像1950年代那样——它往往会创造出一种相当庸俗的氛围。丧失自尊的学者很可能会假装自己根本不是知识分子。允许出现在对话中的话题只有体育运动、放在报纸头版的政治事务以及粗野的闲话。好学且有智识天分的本科生将会被冷落，研究生则被弄得信心全无，而女性只会遭到粗野的对待。在此，势利已经变得疯狂了，因为由自我厌恶所导致的做派已经不只是粗俗，而且完全远离了那个爱好运动、富裕的上层阶级社会，而这些聪明且有学问的“乡巴佬”可怜巴巴地梦想着成为那个世界的一员。他们从没有想到，自己无法在大学中展现商业精英的精神世界和习性，他们的抱负只会显得荒诞不经，而非充满贵族气息。

这种想要表现得鄙俗下流的努力往往与保守主义政治相伴。人们期望波士顿婆罗门<sup>[89]</sup>——无论这位婆罗门是货真价实的还是假冒伪劣的——拥有“正统观念”，虽然不需要每时每刻都严格恪守之。不过美国学者对激进的势利也并非一无所知。在此，崇欧心态又发挥了负面作用。如今，塞内加·多恩之流将会更多地出现在大学里，而非泽尼斯城中。许多热忱的美国青年在牛津、剑桥留过学，他们已经被那里展现出的可能性打动了。不止一个人渴望仿效持社会主义立场的导师（socialist dons）<sup>[90]</sup>，这些导师希望加入工党，并在工党内部步步高升，乃至进入内阁。他们甚至可能曾是贵族子弟，在声名显赫的公学受过教育。最重要的是，似乎其他所有英国人都自发地尊重他们。变得像他们这样既激进又成功自然算得上是很有吸引力的前程。因此，年轻且抱有改革思想的美国人向往这种前程完全没什么好奇怪的。不过，这种向往确实创造出了某些政治愿景和日常做派，而这些在美国并没有什么用，事实上还会弄巧成拙。这类虚幻的期许导致了一些公共表现，最晚近的表演者是拥簇在肯尼迪总统周围的臣僚，后者卑躬屈膝且充



满幻想。在最坏的情况下，这类表现会导致雄心受挫，导致再次在大学中引入社会势力。然而，在一个自由民主社会中，这类行为在政治上是正当的，没必要像巴比特那样恐惧和憎恨，以忿恨的语气抨击大学。

美国知识分子群体会遭受周期性的攻击，势利是对这种攻击的一种回应，但无论是激进的势利还是保守的势利，都只会弄巧成拙。一个不时面临生存危机的少数群体需要的是坚毅和自尊，而非因势利而陷入道德败坏和自我厌恶。学者也许确实需要一种极高的自尊，这种自尊并不限于基于成就的合理骄傲。毕竟，知识是很稀罕的；获取知识的过程是非常艰苦的；只有极少人愿意从事这项工作；即使它没有什么用，也远比无知要高级得多——没有人会否认这一点。学者需要防卫性的骄傲，因为不时会有巴比特之流以反智的暴怒来威胁他们。这是一种周而复始的危险，因为攻击大学的人占据着政治优势。学者并不直接服务于大部分公民的无形利益或物质利益，他们反而会冒犯大多数人的感情和抱负。可用来对付知识分子圈子的恐惧和愤怒是很难让人招架的，大学一直都有理由为此感到忧虑。而且，有许许多多、形形色色的原因使知识分子产生了不受欢迎的特质，因此我们没法期待某个政策可以一劳永逸地保护知识分子。也许，许多人在自己的求学岁月中有许多令人不快的记忆，而谁又会喜欢老师呢？一直都有许多宗教性的理由使人们对世俗学问表示怀疑，正如某位参议员所言，“能不能进入天国并不取决于甄选性考试的成绩。”<sup>[91]</sup>在此，信赖的意愿和质疑的意愿撞到了一起。人们认为学院知识分子是脱离一般人的文化变革的代理人，而这一形象并不全然出自想象。由于这一形象，知识分子成功冒犯了民主公民的平等主义和保守主义倾向。也许知识分子不得不为自己的超然独立付出不受信任的代价。这可能也是任何优异的大学所要付出的代价。一所大学在学术上越是卓越，它就必然愈加苛刻且排外。即使这所大学的任何成员都不是行事势利之人，它也还是会在所有那些憎恶它的人那里留下势利的名声，人们厌恶它的高冷，厌恶这所学校的学者们使人焦虑不安的教学活动。这一点并不会因为大学为现代社会提供了无穷无尽的经济和技术服务而有所改变。而且，让学者假装自己就是“普通同胞”并不会有任何好处。自凡勃伦那个时代以来，此类努力就变得极为常见，而这种做法已经使胆怯的学者变得荒唐可笑了，尤其是那些支持大学体育运动的学者。对于学问在高等学府中的首要地位来说，这种努力是一种内在的威胁，这比人文学者的势利要严重得多，因为许多有钱的校友会鼓励和支持这种做法，他们这么做的主要目的是展现自己对那些还待在图书馆和实验室里的同学的强烈轻蔑。凡勃伦把这种展现轻蔑的做法称为“剥削”，但这种做法并不能真正让那些不信任学术机构的人满意。要让每个学术圈子都安抚他们是不太可能的。学者总是会自成一个排外的群体，尽管他们绝不应该陷入个人性的势利，但他们也还是会对满腹狐疑的门外汉表现出势利的态度。积极进行自我羞辱的反精英主义姿态并没有什么用，这只会败坏做学问的心境，而不能真正改变大学的实际处境，大学一直都带有显而易见的疏离色彩。

努力成为一个真心实意的保守主义者，这种做法在凡勃伦那个时候就已经很普遍了，而这么做的后果恰恰是牺牲了科学与学术。凡勃伦把这类努力看作管理

人员的势利，管理者认为自己就是“学问的领袖”。自那以后，有过其他形态的反精英主义情绪爆发，其往往带有激进的挑衅色彩，而非表现为胆怯的保守和循规蹈矩；不过以这种方式进行的、停留于表面的平等主义努力最终适得其反。为了理解为什么会这样，我们必须再审视一下某些美国叛逆者的崇欧心态。甚至俾斯麦治下的德国也能使去那儿学习的美国年轻人变得激进。<sup>[92]</sup>人们天真地认为法国知识分子的声望就是政治权力，这种声望自然更使人兴奋。在这两种情况中，错置的羡慕表现了一种强烈的动机。因此在美国的激进分子之中，一直存在一种痛惜之情，即为美国没有封建历史、美国从没有产生过真正的革命激进主义而感到遗憾。在这些沮丧的阶级战士看来，“伟大的洛克先生”并不是伟人，而是一种难以消除的疾病。由于没有先锋党和无产阶级革命文化，美国的一切改革和反叛在他们眼里都显得索然无味、毫无价值。这种无产阶级从未真正存在过。在任何地方都不可能找到马克思主义意义上的无产阶级，因为这种无产阶级的原初典型和任何实际存在的工人阶级都没有什么相似性。马克思希望他们能具备古老贵族的特征，具体来说有如下这些：一种强烈的阶级意识、军事勇气以及领导和行使不受限制的政治权力的意愿。这种贵族化的工人阶级从来都不会成为现实，这没什么好奇怪的。欧洲和美国的劳动人民的真实表现是如此令人失望，因此许多激进分子对他们丧失了期望，认为他们完全不是一个阶级，而只是均质且机械被动的“大众”，这些大众时而狂热时而消极。对于更为坚定的马克思主义者来说，革命无产阶级的长久缺失并不会使革命无产阶级终会出现这一神话变得苍白无力。革命无产阶级的吸引力是“原初的势利”的衍生物，即衍生自穷困贵族与富裕的布尔乔亚之间充满敌意的冲突。过去的贵人迷如今会渴望成为革命无产阶级的一员。在1960年代和1970年代的学生激进分子中，这种情况就很常见，他们自称是极端的“反精英主义者”，而实际上，他们却试图实践新的势利形式。

“学生争取民主社会运动”（SDS）所遭遇的命运既是势利的政治史的其中一章，也是根除势利的政治史中的重要篇章。<sup>[93]</sup>而它在势利与根除势利这两方面都失败了。SDS运动始于休伦港宣言，这一宣言呼吁参与式民主，号召人民掌控自己的生活，要求人们抵制精英主义的任何蛛丝马迹。在追求最后这个目的时，SDS首先进行了自我改革。SDS不再有领导，不再有程序形式、严密复杂的规则和非经选举产生的办事人员，其内部氛围具有完全自发的平等色彩。在夏季的那几个月间，这种氛围尤为强烈，那时候，SDS成员会进入贫民窟去组织地方社区。他们的经历在政治层面很失败。他们被鄙视、遭拒斥。他们没有意识到，无论表现出何种风范，自己都是从社会顶端走向底层，而且几乎肯定会离“人民”而去——尤其是秋天来临、SDS成员返回学校的时候。大众社会意识形态也对SDS产生了影响。SDS的成员认为，只有贫民区、南部乡村和大学逃脱了使人沦为中产阶级和原初形态的法西斯主义者（*protofascist*）的衰败处境。他们争辩说，在美国社会顶层和底层之间存在一种自然的亲密关系。如果他们表现出民主的风范和自己的反精英信念，那么社会顶层和底层这两个极端之间的距离就会消失。反对势利的做法从未获得如此明确的展现，它不仅清楚暴露了自己的无用，还显现出一种倾向，即它会强化那些它本想去根除的恶行。在校园里，SDS的成员倾向于建立没有太大权力的委员会，以此防止在他们中间出现由杰出个人组成的精英

团体。当然，在组织其他学生时，还需要用到别的技巧，而事实上，这方面的技艺SDS掌握得相当娴熟。在SDS内部，反精英主义确实得到了贯彻，但在政治实践中，反精英主义和其他类型的意识形态色彩强烈的政治活动并没有太大区别。最终，SDS的残留部分变成了一场代表沉默的大多数的暴力先锋运动，这一运动是贵族责任的新的表现形式。SDS的精英主义一直都是真真切切的，虽然它的反精英主义立场也是完全真诚的。在民主社会中，贵族责任完全没有容身之地，SDS的结局在一开始就注定了。从更长远的视角来看，六七十年代的剧变——SDS只是这场剧变中的一个小小的组成部分——确实在大学中创造出了一种势利色彩更少的氛围，这种氛围可能会持续下去，也可能烟消云散。别忘了，他们的先驱者——杰克逊民主人士——确实给美国政治留下了不可磨灭的印记。

那么，美国人应该为势利担忧吗？我们能忽视势利吗？首先，我们可以站在“原初的”势利的立场——亦即残留在当代社会中的贵族的轻蔑和布尔乔亚的谄媚——说些什么吗？当然没什么可说的。“原初的”势利最糟糕的后果是羞辱（他人）和自我厌恶，而即使这种势利的阶级和心理根源依然根深蒂固，我们也可以在自己身上、在我们周围减少这种势利。无论如何，我们至少没有必要去激发这种势利。幽默和某种使人适意的宽容有助于减轻势利，但不能以存心冷落他人的方式来开玩笑，这样做很伤人，而且容易激怒别人，并且还会内化，转而与自己过不去。这种做法在道德上往往是非常残忍的。但困难在于，致力于彻底避免势利的系统性努力可能会以令人痛苦的方式使我们无法如愿以偿。如果我们无视差异，那么我们将无法应对人情世故；如果我们对阶级过分敏感，那么我们会不够民主。此外，只要势利还存在，我们就必须保护自己不受尖刻话语的伤害。在此，克雷昂特这个例子对我们也许很有帮助。保护自己最好的办法就是骄傲，更多的骄傲。无论是谁，如果他认为自己归属于一个群体，而这个群体会引起某位潜在的岳父或诸如此类的人物的带有势利色彩的愤怒，那么他就应该用自己能能力得到的一切个人荣誉来与之对抗。无论是他的权利还是他“真实的优点”——不管这些权利和优点具体是什么——都没法充分帮助他。他需要的是忠实于自己的勇气，忠实于自己就是按自己的想法生活，而不是去改变别人的行为。在一个道德层次多元的社会，忠实于自己不仅是可行的，而且是一种忠诚于民主政体也忠诚于自己的做法。谦卑（humility，轻视自己的重要性）并不是一种民主美德。[\[94\]](#)

“次生的”势利是分化为许多小圈子的社会的标志，这种势利并没有什么好处，它对个人品格也没有什么积极作用；但它确实具有一种间接的价值，这一点与“原初的”势利相当不同——无论对民主秩序还是对民主社会中的公民而言，“原初的”势利都是一种威胁。我们只有在小圈子里才能获得最真切的平等、亲密和友爱的体验，这种体验只会出现在由志同道合的人组成的排外团体中，这类团体把家族作为典范来仿效，而对任何社会来说，家族都是无法消除、不可或缺的。许多团体并不把排斥他人作为自己的主要目标，有些群体甚至根本没有意识到自己的排外性；但无论其真实目的如何，它们都通过选择性地吸纳成员而产生了排斥他人的实际效果。势利是这种多样性的副产品，是人们不得不为自由而不时要付



出的代价。并非每一扇门都开着或都能打开。当然，要解决民主社会中的不平等和差异化这一问题，肯定不能靠绅士作风。传统的绅士能体会比自己身份低的人的感受，并尽量不去刺痛他们的内心。这种细致的关照与民主社会的日常生活完全无法协调，后者要求平等待人，以无拘无束的率性态度待人。这确实导致了不经意间的势利和粗鲁，但尽管如此，这在美国却是最好的风范，因为这是唯一一种与美国人民的风俗和精神相一致的风范。在美国，无论是纡尊降贵还是尊奉服从都没有存在的空间，表现出这种做派会被认为是没有礼貌的，因为这很不适宜、很刺眼。由“次生的”势利主导的社会跟绅士完全不搭界。这就解释了为什么库柏笔下率直的民主绅士在公共生活中会无所作为。在民主社会中，坦率并不是一种政治美德，成功的说服才是。相比于库柏，杰斐逊对民主风范的理解要好得多，他敦促自己年轻的外孙模仿“富兰克林博士，他是世间最和蔼可亲之人”，因为富兰克林从不反驳任何人。杰斐逊建议这个男孩不要争辩，而要去倾听别人的意见，“尽你最大的能力让他们像喜欢自己一样喜欢我们”。<sup>[95]</sup>正如我们所知，富兰克林不像茹尔丹先生，他是一个自信的白手起家者，对自己的成就充满确信，并准备尽自己最大努力，使自力更生成为民主社会的美德和“良好品行”的组成部分。

即使是最民主的社会，也一定会存在平等与等级制度的交融，在私人领域和公共领域中，等级制度的某些元素是必需的；这是很可能出现的情形。如果情况确实如此，那么麦迪逊（James Madison）的办法就要登场亮相了，他用这些办法来对付团体的排斥性和它们那不可避免却又纯属无意的势利。团体的数量必须增多，这样，每个人都能拥有被接纳和排斥的可能，要让每个人都觉得被排斥并没那么难以忍受。在社会上闯出名堂的渴望和对成就的骄傲导致了公共领域中的不平等，与此同时，和与自己差不多的人在一起的愿望以及亲密关系所带来的愉悦又给我们带来了私人领域中的平等，这种平等当然把外人排斥出去了。每一种行为准则都很让人喜欢，令人难以舍弃。对效率和功能上的协调一致（functional coherence）的需求，对家庭的心理需要，以及那种把朋友区别于陌生人的普遍意愿，这些需要促使我们给团体成员设定门槛，并使之成为一种广受承认的社会权利和必要之事。势利可以与此共存，并且这种势利可能是难以避免的，虽然这只是在不经意间发生的。美国人尝试摧毁更新颖的势利，结果却使自己陷入了最古老的势利，这一点并不那么显而易见，但却是真实的教训。就这一点而言，我们从日常生活的经历中学到的东西并不比在历史中学到的少。这是无可避免的，美国人不恰当地与势利对抗，结果却使事情变得更糟糕了。更好的做法也许是不去理会它，只关心举止风范的“质朴”，后者已被恰如其分地歌颂为民主的伟大成就，当把这种质朴风范与贵族的行事做派中那些繁复的区隔相对比时，这一成就的伟大就体现得尤为明显。因为正如萨克雷所言，偶尔变得势利是在所难免的，尽管许多人可能在努力避免沦为势利之徒。然而，在私人领域和公共领域中，势利都是背叛的一种形式，因此我们很难忍受势利。拒斥不再富裕的朋友是最糟糕的势利，而在美国，这意味着抛弃每一种民主美德。跟虚伪一样，我们也许很难完全了解人们对这类不忠实的表现的反应会有多强烈，除非我们把这种表现理解为背信弃义的一种形式。无论对蒙田还是对我们来说，背叛都不是唯一的常见之



恶，但却是许多人常常“视为首恶”的一种恶，因为它引发的精神上的痛苦是如此之多。

## 第4章 背叛的模糊性

我身边有过好人，

也出现过坏人：

我在自己信任的人中间发现过叛国行径。

——伊丽莎白一世女王，在议会上的讲话，1586年

谁不曾遭受背叛或背叛他人呢？背叛是如此常见，以至于我们几乎无法想象它的范围有多么广。它是我们的文学作品和历史作品的主题。我们的诗歌和散文中充斥着变节（*perfidy*）。即使只考虑婚姻和政治中的不忠实（*infidelities*），其数量之大和种类之多也会将我们淹没其中，而在所有可能的背信弃义行为中，婚姻和政治中的不忠实也还只是其中的一部分而已。甚至连这类背叛也实在太多了些，以至于我们很难赋予它们任何融贯的秩序。事实上，如果我们单只考虑有多少动机和条件会导致夫妻间的背叛与政治背叛，以及这类背叛有多么平常和频繁，那么我们也可能会对此种事情失去兴趣，对这类背叛的发生数量变得麻木。一旦这类事情看上去像是无穷无尽的，那么例子和故事就变得很无聊了。然而在直接遭遇背叛时，我们的即刻反应——无论是个人性反应还是公共反应——却是尖锐且强烈的：我们都讨厌遭受背叛。公共反应和私人反应一样激烈。“没有什么罪比叛国罪更能激起并煽动起人们的情绪了。”约翰·马歇尔法官写道。<sup>[96]</sup>

当我们对背信弃义进行思考时，我们可以说是处在思绪缺乏条理、情绪太过强烈的困难处境之中。公正的政府和深思熟虑的人都知道，不能仅凭冲动来审判背叛行径。但即使想到这一点，我们所遭遇的困难也不会有所减轻。因为，背信弃义的行为经常极为模糊，因此很难简单将其定罪或赦免。人们对发生于最私密的关系中的变节充满了兴趣，对法律上的变节同样如此，这不是因为我们对变节习以为常，而是因为它往往极其令人困惑。背信弃义在我们的经验中占有一席之地，它既可能是一种简单的恶，也可能是一种无比复杂的恶。

背信弃义究竟是什么呢？对此，词典上有很多说明；这一条目很长：“欺诈、骗人、变节、违背信仰、对信任的背叛。”我们了解到，背叛就是“通过背信弃义或不忠的行径，把另一个人置于敌人的掌控之下”，也指“失信于期望或期盼，使其失望”。我想，这里面应该包括下述情形：违背一项对另一个人来说非常重要的约定，忽视那些依靠我们照顾的人，以及带着恶意谈论我们的朋友。否则，我们也许会忘记这种恶有多么稀松平常，以及它每天带给我们多少苦痛。词典里继续解释道：“去误导、引诱、欺诈”以及“暴露或显示出对信仰的违背”。这绝不是《牛津英语词典》所作的全部解释，但已经够用了。词典所不能告诉我们的是，

为什么我们对背叛的反应会如此强烈？为什么“叛徒”是如此令人鄙夷的一个词语？正如词典向我们说明的那样，在背叛之中存在着一种无法抹杀的经验：被抛弃（**desertion**）。这激起了童年时代最强烈的焦虑，亦即害怕被遗弃。在离开一个紧密结合在一起的团体时，人们也会产生一种同样原初的恐惧：害怕无法正确区分亲属和陌生人，陌生人几乎总会被称为“敌人”。<sup>[97]</sup>为了一种新的、异己的结合，或者完全不为了什么，而拒斥血缘关系，就等于否定了最基本的社会联结。最后，当誓词和有着神圣约束力的纽带断裂后，还可能会产生对诸神的恐惧。

## 感觉被背叛与背叛的行为

韩塞尔与葛雷特的童话<sup>[98]</sup>之所以能牢牢抓住人们的想象，很大程度上是因为它是小孩子最恐惧的事情——他们将会被自己的父母遗弃——的一个缩影。当代心理学已经一再向我们证明，对我们的整个人生而言，人生最初阶段经历的这种恐惧有多么深刻、持久和显著。<sup>[99]</sup>无论朋友什么时候抛弃我们，我们内心都会涌现出那种难以抑制的不安感受，这时——无论有多么短暂——我们会重新变得像婴儿一样。亲属纽带对于社会的重要性，就如同“遗弃”对于每个曾是孩子的人的严重程度一样。“这是我自己的土地、我的故土”（或部族），从罗马的祖先崇拜到民族国家，都是同宗同族的结合，无论这种同宗同族在多大程度上是隐喻性的。必须以某种方式消除对它的背叛。叛国是美国宪法中唯一提到的罪行。英国在公共治安法领域的标准教材清楚写道：“叛国是最严重的攻击国家的罪行，仅此一罪行本身就必须判处死刑。”<sup>[100]</sup>一直以来，在英美两国，发动对国家的战争，以及追随自己国家的敌人，并给予后者帮助和支持，都是最严重的公共性质的背信弃义（*public treachery*）。颠覆合宪政体也同样令人恐惧和厌恶，如果这种行为获得了外国的帮助，那么它就尤其如此。最要紧的是，背叛当中存在一种不虔敬（*impiety*）的元素，传统上，正是这种不虔敬使背叛显得尤为可憎。在缔结婚姻和担任公职时，往往要宣读誓言、作出约定，表示服从上帝。因此，当抛弃朋友和同胞的行为发生时，上帝也遭受到了背叛。当信赖被辜负时，人们（即使不认为上帝被背叛了，也）至少会觉得，一种神圣的和谐原则被冒犯了。誓言只是承认的标记，是我们与事物的整个秩序之间联系的标记，无论它有多么不正式。这就解释了，为什么即使对不可知论者，誓言也能够起到约束作用。<sup>[101]</sup>当然，对于信徒而言，直接背叛上帝是最不可容忍的冒犯。因此，信徒们鄙视并惩罚抛弃教义的异端者，而与此同时，异教徒只是信徒们牵挂（*solicitude*）的对象。在整个中世纪，加略人犹大都是最最低贱的存在，由于犹大，叛国成了最恶劣的罪、地狱中的深渊。

很容易理解我们为什么会对背信弃义充满厌恶，但这种厌恶的缘由本身却并不能让我们对发生在人们之间的、使其中一方或另一方感觉被背叛的各种类型的遭遇或往来有多少了解。（在这诸种遭遇中）使期望落空的经验当然是无法抹杀的。为了完成一个简单的背叛行为，人们必须先让另一个人对他未来的忠诚抱有信任，然后再蓄意抛弃他。于是，被抛弃的那个人会毫无意外地感觉到背叛。这就是背信弃义的核心所在，这里并不存在什么模糊不清的地方。事实上，背信弃义的模糊性并不产生于这一简单的行为本身。具有模糊性的是作为复杂的心理状况或社会状况的一部分的背叛。人们马上会想到真实的忠诚冲突，这种冲突迫使我们背叛某人或某种存在物。我的朋友还是我的爱人，我的信念还是我的人民，这是此类选择中最显著的几种。不同伦理要求间的冲突可能也会使人们深受折磨。在某些社会，复仇和忠诚带有同等的义务性，为了给他的亲人或他自己（受损）的荣誉报仇，人们也许不得不背叛自己的朋友。而且，外部环境可能也会为



背叛提供正当辩护，或者鼓励背叛。人们应该背叛压迫者，无论是个人层面的压迫还是公共性质的压迫。而有些社会非常卑劣低下，这类社会中的每个人都习惯性地背叛其他每个人，在这种社会，事情就没有那么清楚明白了。我们很难在这种社会里辨识出谁是叛徒。社会流动为人所珍视，但它同样会促使人们抛弃自己那些并不怎么成功的亲属和朋友，虽然这种背叛不是很剧烈。这样一个社会是巴尔扎克笔下的巴黎、德莱塞书中的美国，而这同时也是一个势利的社会。对有些人来说，如果人们行背叛之事的目的是达成“崇高的”而非“卑下的”目标，那么背叛似乎就不应受到那么多的谴责了。一般来说，性和金钱无法为背叛提供正当辩护，但无私的政治信念或其他信念往往可以用作辩护，虽然如果考虑到这类信念的后果的话，人们很可能会认为这些信念是完全不理性的判断。很难理解为什么人们可以原谅狂热（fanaticism），但却不能宽恕个人野心。但无论如何，动机和意图都是很重要的。

当我们转而考虑背信弃义行为的受害者时，也出现了这些形形色色的困难。在感觉被背叛和确实被背叛之间存在一种不一致（dissonance）。即使不存在可以明确指认出来的叛徒，我们也会有被背叛的感觉。人和社会都在改变。人们会突然发现，坐在早餐桌边的那个男人或女人和二十年前与自己结婚的那个人已不再是同一个人了。更难以把握的是这样一种可能性：人们从小被教育要遵守的规则会变得荒谬，变成嘲笑的对象，而这种变化是相当难以预料的。人们会有遭受背叛的感受，但应该怪谁呢？那些感觉被背叛的人也并不总是单纯的受害者。人们也会招致背叛或迫使别人背叛。如果某人崇拜自己的朋友，或者将过分的道德要求强加到自己朋友身上，那么很有可能，那位被他施加了过分负担的朋友会在无意中背叛他。在青春期，我们有过许多痛苦的经历，其中一种便是，我们发现自己最仰慕的那些成年人远没有自己期待的那么好。这些成年人很可能是靠不住的，但是，他们可能也没充分意识到我们的崇拜。青年人的偶像是泥足巨人，但这不是偶像的过错。简言之，我们的期望与我们身处其中的平常世界之间存在着不对称（asymmetries），这种不对称使我们产生了被背叛的感觉。情况也不都是如此。有些人消极顺从，对自己朋友的品格和活动一无所知，因此他们实际上参与了对自己的背叛。对妻子百依百顺的丈夫就经常扮演了这样一个角色；而一个淡漠且受制于阶级出身的情报部门——比如英国情报部门——也是如此。

当然，欺骗确实会使背叛显得更为糟糕，但如果不存在欺骗，情况是不是会好一些呢？这一点并不总是那么清楚。欺骗和背叛经常被混淆起来。欺骗与背叛相伴而来，欺骗的目的是隐瞒背叛行径。不忠贞的配偶不希望（因自己不忠行为的暴露而）引发争吵。间谍如果暴露了自己的身份，那么他就派不上用场了，还会因此丧失性命。不过，有两类相当不同的欺骗行为：辜负信赖和保守秘密。如果一种关系有赖于诚实，而其他人信赖这种关系，那么说谎就是一种背叛行为。伪造结果的科学家背叛了他们的研究伙伴和自己的使命。在这种情形中，欺骗就是背叛。不过，有些背叛者完全不去隐藏自己的行为，这可能是因为他们勇敢，也可能是由于他们极度蔑视受害者。（不忠的）配偶往往背弃了自己的家庭。不过，是否存在欺骗行为确实关系重大，因为这为我们提供了诸多信息，可供我们

了解背叛者的整个品格，并且，这很可能会影响到人们赋予自己的行为以何种意义。

叛徒的品格是非常重要的，因为虽然我们每个人偶尔都会辜负信任，但并非每个人都是背信弃义之人。背信弃义的人物类型有许多。有些人单纯就是不可靠，是这样那样的轻薄之人。礼拜一他还深深爱着你，到了礼拜三，他爱的就是别人了。他们换了一份又一份工作，从一个政党跳到另一个政党，而且他们喜欢赶时髦。不过，他们顶多就是容易惹人恼怒，还有一类人物则要阴险得多，那类人就是纯粹的叛徒。有些人可以通过辜负他人的信任来伤害他们，而他行背叛之事是为了对那些人行使权力。专制的家长答应给孩子礼物或者带他出去玩，而事到临头却收回成命；经验老到的情场猎手迷惑懵懂少年，而他这么做，主要是为了立即抛弃他（她）们；有些诈骗者以上了年纪的妇女为对象，他这么做既是为了钱财也是为了寻开心——所有这些人以及与之类似的人都是真正的背信弃义之徒。作为叛徒，这些人——连同那些因为追求目的不择手段而被我们称为“不名誉者”的人——相对来说还不是太令人费解。而事实上，经常不负责任的人也近乎于此。我们（思考背信弃义时面临）的困难就是从这些人身上开始的。毕竟，很难判定人们应该如何看待莫扎特歌剧里的唐璜<sup>[102]</sup>。他只是一个给女人带来一段美好时光——即使只是短暂的光——同时也从那些女人那里收获美好时光的浪荡子吗？还是说，他企图通过背叛她们来展现自己的性别权力（sexual powers）？很难对他进行解读，但是，与那些因为懦弱或其他某种弱点而行背叛之事，以及因为自己的背叛而厌恶自己的常见人物所带有的模糊性相比，唐璜给我们带来的困难要小得多。人们会想起康拉德笔下的吉姆老爷。还有一类人物，他们如果不背叛别人的话，将不得不背叛自己，康拉德的故事《秘密的分享者》（*The Secret Sharer*）中的主人公就是这样一位人物。莎士比亚笔下的科利奥兰纳斯背弃了他的人民——罗马人，因为罗马人要求他表现出民主风度。科利奥兰纳斯宣称，他无法同时忠诚于自己的品格和罗马人民。这些人都辜负了公共信任，但他们完全不是弃信忘义者，正是这一点使他们变得令人费解，虽然他们的行为确实是显而易见的背叛。

在《吉姆老爷》（*Lord Jim*）中，康拉德促使我们去关注主人公可能的重生，而不是他的背信弃义。并且他一再再而三地促使读者这么做。吉姆是个懦夫。他抛弃了一艘正在沉没的船上的乘客，和同伴们<sup>[103]</sup>一起跑了，为了及时逃跑很可能还杀了个人。他背叛了自己的职责，背叛了作为土著帝国中的一个白人的义务，而最重要的是，他背叛了他理想中的自己。他并没有讽世色彩，也不推诿狡辩，但可能直到最后，在他勇敢地、带着令人信服的荣誉死去之前，他依然是可鄙的。不过，对于这个脆弱且时常显得愚蠢的男孩，我们一直都抱有理解；我们也认真思考了那些被他抛弃的乘客的险恶处境。如果吉姆是因为诸种忠诚之间的真实冲突而深受折磨，而非只是为懦弱而痛苦，那么我们对那些乘客的关心也许还会更少一些。在《秘密的分享者》中，年轻的船长为一个谋杀犯提供了庇护，他意识到，自己跟他是一个模子里刻出来的。为了让那个人安全逃脱，更重要的是，为了证实他自己的勇气、忠实和自立能力，他使这艘船和全体船员陷入

险境。他很幸运，每个人都安全脱离了困境。如果他们都淹死了会怎么样呢？他为了忠实于自己而背叛了他有义务照顾的那些人，而康拉德让我们为他喝彩。为了“发现自我”，我们真的都可以抛下自己的责任吗？原则上来说，忠实于自己真的比忠实于自己的同伴更重要吗？当科利奥兰纳斯嘲笑罗马的选民时，他就是这么主张的，每一个意识形态上的叛徒也都会相当真诚地作出此种断言。

莎士比亚戏剧中的科利奥兰纳斯是一个坦诚直率的叛徒，所以我们并不讨厌他。但转念一想，他也使我们理解了，为什么在战争中转投敌人阵营的叛徒是如此可恶。他抛弃了自己的人民，他认为这样他就可以继续彰显自己的本性了，“仿佛我是自己的创造者/不知道自己还有什么亲人”（V，3）。如果说这还不足以否认自己的父亲的话，那么他还梦想过在自己的城邦外“有一个存在于别处的世界”——事实上，这个世界超越于普通人和他们那平庸无奇的生活之外。对于其中的任何一个人来说，都不存在“别处的世界”，但科利奥兰纳斯的想法揭示出，每一个叛徒都是自欺、自拟的异己者。事实上，这显示出，每一个被判有罪的叛徒都从不认为自己是叛徒，而坚持自己只是“别处的世界”的安居客。不过，他们的亲属并没有消失，并且他们知道，那无法被割断的纽带已经遭受到了公然的鄙夷。每个人都有父母，有其他的亲属，他们或是被背叛，或者没有遭到背叛；我们无法把他们置换成其他“创造者”。因此，这个公共叛徒（the public traitor）给所在社会带来了事关生死存亡的威胁，这既是因为他离开自己的社会加入了敌对阵营，也是因为他否认这个社会的实在性，否认自己生于斯、长于斯。无论科利奥兰纳斯的个人品格如何，他在公共舞台上都是一个可怕的离群怪物。尽管如此，我们对他的感受却是复杂的，因为他远谈不上卑劣、不诚实或者怯懦。他不是一个背信弃义之人。

科利奥兰纳斯还是一个颠覆分子，因为他对选举不屑一顾。在共和国中，人们对颠覆充满恐惧。在一定程度上，这只是他对“自己”的另一种拒斥，亦即拒斥那些为自由公民所独有的政体。共和政体，尤其是自由民主政制，依赖于政府和公民之间非比寻常的相互信任。因此，即使在没有外国势力参与的情况下，人们也会把对每一种既有的政治关系和社会合意（social agreement）的攻击看作是既定宪制的威胁。科利奥兰纳斯在莎士比亚笔下是饱受折磨的英雄，但在普鲁塔克（Plutarch）那里，他是一个远为简单的叛徒，他之所以遭受谴责，更多的是因为自己的政治无能和愚蠢，而非军事上的叛国行径。在普鲁塔克笔下，完全不存在什么模糊性：普鲁塔克描写的科利奥兰纳斯只是一个坏公民，一个对罗马的公共安全构成威胁的任意妄为的将领。

如果我们不仅无法确定叛徒的品格，而且对他的意图也缺乏定见，那么这个叛徒的行为也许就没有清晰的含义了，虽然我们很可能会痛恨他和他的做法。甚至当人们对专制且残忍的父母进行评判时，下面这点也并不是那么显而易见的：他们单纯就是背叛了自己孩子的信任。这种模糊性有时会萦绕于弱者的苦痛经历之上。想一想亨利·詹姆斯的小说《华盛顿广场》（Washington Square）中的斯洛普医生。他并不爱自己的女儿，他女儿的追求者看上了她的钱财，但斯洛普医生告诉这个追求者，如果他们结婚的话，他会剥夺凯瑟琳的继承权，他的这一

表态毁掉了他女儿的幸福。那个男的抛弃了凯瑟琳，凯瑟琳则遭到了双重背叛，因为她爱这两个男人（追求者和父亲）。虽然斯洛普医生已经清楚明白地表露出他对自己孩子的轻视，他也远谈不上诚实，但他并不认为自己是叛徒。不过我们并不清楚，如果凯瑟琳和那个靠不住的追求者结婚的话，她所将遭受的背叛是不是还会更多些。斯洛普医生本可以说，用来对付弃信忘义的弃信忘义是无可厚非的。父母对子女理应有所关爱，而甚至当父权专制行为以最典型的方式背叛这种关爱时，我们也不能脱离具体环境来对它作出评判，因此我们痛恨的是这个叛徒（即斯洛普医生），而非他的所作所为。背叛具有何种色彩？这一问题与背叛行为发生的具体社会环境密切相关，而非仅仅取决于行为人的品格。

在一个复杂且不稳定的世界里，忠实也许是极为罕见的，而背叛则是常态。这种客观环境也许不能作为宽恕背叛的理由，但如果不忠诚是意料之中的情况，那么背叛肯定也不会再像原本那么令人惊骇了。对于早已习惯背叛的人来说，牵涉进背叛之中也不算什么重大事件了。斯洛普一家生活的环境其实并没有这么不可信赖，但巴尔扎克宣称，巴黎社会中就存在这样的环境。在这里，使背叛变得模糊的并不是背叛者的人格，而是人们之间的关系，这些人相互之间缺乏义务感。野心、势利和社会流动已然腐蚀了家族忠诚的纽带，孩子们随时准备背叛自己的父母。这些父母并不老实。在这个全新的投机性经济世界中，巴尔扎克笔下的高老头用不那么光明正大的手段赚钱，直到变得极为富裕。然后他把钱全部花在了自己那两个不成器的女儿身上，她们是活跃于交际场上的妇人，与她们那位身处下等阶层的父亲并不亲密。不过，高老头不仅继续溺爱她们，而且还帮她们偿还无穷无尽的债务。看到她们社会地位上升，走向了更高的阶层，他明显乐在其中；不过，正如我们所见，高老头为此付出了极大的代价。他的其中一个女儿甚至不允许在她的宅第里提到高老头的名字，这里是否存在背叛呢？巴尔扎克让我们相信，在这个社会中，所有的期待最终都会得到满足。最后的悔恨篇章并不让人信服。在这个社会，情人对情妇不忠；年轻男子用虚假的借口来挥霍自己母亲的钱财，而为人所不齿的银行家则使每个人都陷入破产境地。如果巴尔扎克描绘的图景是准确的，那么在腐化堕落的巴黎，背叛的精确意涵是什么呢？穷困的乡下亲戚，头脑简单、忠实且轻信的外省母亲，这些人确实被背叛了；但她们的儿子生活在一个无法凭借诚实的手段出人头地的城市中，而他们来这儿就是想尽自己努力往上爬。他们身处其中的这个社会也必须分担这种责备。但即使组成这个社会的人都是背叛行为在心理和道德上的同谋者，这也并不能使他们免受指责，批判的矛头依然对着他们，而不会针对他们所在的社会。

在充满竞争的社会之中，有许多不可靠的人，但有些个体背叛者的不可靠已经超出了正常的边界，他们很可能辩称自己不应完全为此负责。这种说法很少能够被致力于自我保护的社会所接受，哪怕这个社会像1929年前的纽约证券交易所一样充满歪门邪道。不过，如果使人变得背信弃义的那些特性反而会给人带来好处，那么在这样一个社会中，背叛会变得模糊。流行的荣誉感只适用于特定的环境，因此我们很难据此作出简单的谴责。简单的谴责似乎认为每个个体都只是一张背叛之网上的一条丝线。在路易斯·奥金克洛斯（Louis Auchincloss）的小说



《贪污者》（The Embezzler）中，一个犯下错误的银行家对一位新政改革者说，大学中的荣誉法则并不适用于证券交易所。这个确有其人的重罪犯解释说，他无法理解为什么人们要扮演罗马爱国者，但他认为自己那些朋友应该帮他偿还债务，即使这些债务是他卖证券时惹来的，他借助自己的俱乐部和亲戚来保管这些证券。他的朋友被他搞得心烦意乱，这主要是因为他招惹来了一位犹太裔新政调查员（Jewish New Deal investigator）。弗兰克·诺里斯（Frank Norris）的《深渊》（The Pit）也讲述了一个类似的故事。在这个故事中，有一个投机分子小团体，他们希望他们的组织者，也就是小说的主人公不要为小麦市场担忧，而组织者发现他们必将失败，于是在没有告知同伙的情况下立即抛售了小麦。其他人都破产了，而他则心安理得，因为他认为，在芝加哥小麦交易所这样一个人人都为自己考虑的社会中，这样做是必须的。在这两个故事里，我们发现要让背叛者产生哪怕是最轻微的内疚感都很勉强，他们的这种感觉并不完全是自欺。他们确实生活在那样一个社会。贪污者也许对他的经纪人同事抱有不切实际的想法，认为他们有义务帮他脱困，但当他的那些同事遇到他们害怕的或讨厌的竞争对手时，或者碰到政府探员时，他们的表现也并不比他好多少。这两个故事中的背叛都包含着欺骗；但我们真的在乎这些半诚实的（semi-honest）社会中缺少荣誉吗？盛行其中的习惯和彼此侵犯的环境在每个人身上都留下了痕迹，环绕在背叛周围的卑鄙丑恶削弱了背叛的强烈色彩。

这类社会并不一定只存在于商业活动这样的公共世界中。家人和朋友也能创造出彼此都不可靠的小小世界。在那部顽皮的风俗喜剧《背叛》（Betrayal）中，哈罗德·品特（Harold Pinter）邀请我们进入的就是有教养的背叛者之间的循环背叛。一个已婚男子背叛了他最好的朋友，他与后者的妻子有着隐秘的关系。这位妻子背叛了她的情人，因为她把全盘真相告诉了自己的丈夫。这位丈夫也做了一连串事情来背叛自己的妻子，而直到他想要友好地离婚时，他才把这些事情告诉了妻子。尽管如此，那个情人还是觉得自己被背叛了，因为他的秘密被泄露了出去，那位妻子也觉得自己受到了背叛，因为她丈夫不像她自己那样坦率，而她希望她丈夫能够同样坦率。背叛在这个小小的世界之中滋生；虽然这个小世界中的成员感受到了背叛，但我们实在很难说清楚，为什么他们应该被指责，以及谁应当被指责。这三个人已经创造出了一个建基于背叛之上的小社会。即使每一个行为都是背叛，它们也有着多重含义。

## 背信弃义的社会世界

虽然每个或大或小的社会都可以改变背叛的含义，但最能考验我们是否可靠的还是政治境遇，它对我们施加了最大的压力。在所有可以使人们的罪过显得情有可原的境遇中，最让人无法抵抗的就是军事力量带来的压力。我们都害怕遭受迫害，因此我们所有人都是潜在的背信弃义者。如果一个苏联公民对一位曾是他朋友的持不同政见者避而不见、割断交情，谁又会去谴责他呢？不讲道理的不是这个怯懦的苏联公民，而是自以为义的批评者。公共性的恐惧甚至比个人境遇更容易使我们变成背信弃义者；这种恐惧也使我们得到了宽恕，因为危险促使我们专注于照管自己和自己的家人。英雄主义是罕有的，谁都没有义务要达到那种高度。如果某人做出了英雄主义的行为，那么他将因为卓绝的表现而收获应得的颂扬。在纳粹占领期间，有些人确实勇敢异常，而这带来了一个问题，即我们应该期望普通人具备何种程度的勇气和忠实。在第二次世界大战结束后，这成了一个具有很大现实意义的问题。和那些更有原则且更勇敢的同胞不同，大部分非正式、非公开的消极合作者只关心怎么活命。约斯特·梅罗医生（Dr. Joost Merloo）是一位精神病学家，他采访过并且认识许多这种类型的人，他说在这类人中，大部分人都觉得他们没做什么错事。他们并不认同那些愤怒的指控者对他们的看法，事实上，我们并不清楚他们是不是比一般人更懦弱。随着战争时期激情的消退、象征性的涤罪与革新的结束，大部分合作者很快就得到了宽恕，人们承认抵抗恐怖不是一种义务，持续不断的威胁所带来的恐惧会消磨掉所有人的意志，只有少数英雄人物能够例外。<sup>[104]</sup>在被纳粹占领的欧洲大地上，背叛成了一种习惯，一种生活手段，这种情形和今日在苏俄及其帝国中的情形一样。

此外，还存在一些政治性更弱、时间更为短暂的处境，这些处境使我们急于拯救自己，这就是自然灾害，最显著的是洪水和火灾，在这种处境下，人们只有在都已照管好自己和自己的家人后，才会开始进行协助他人的行为。即使是诸如警察和消防员之类的负有特殊公共义务的人员，最后也会抛开自己的任务，去照管自己的家人。有人会认为这种背叛是纯粹且简单的——比军人擅离职守更坏，因为军人可能是非自愿的被征入伍者，而事实上，家庭感情总会获得应有的重视。

危险和习惯性反应，这两者营造出弥漫着背叛氛围的环境，在这种环境中，个人的背叛行为无论有多么简单和纯粹，其含义都变得不那么确定，并且（对这种行为的）评判也变得可疑。相互冲突的诸种忠诚是情节剧（melodrama）的主要内容，这些忠诚的重要性何在？在《卡萨布兰卡》中，当英格丽·褒曼（Ingrid Bergman）回到正在躲避纳粹搜捕的丈夫身边时，谁都能发现她背叛了亨弗莱·鲍嘉（Humphrey Bogart）。要是情况相反，她决定继续和自己的情人在一起，那又会怎么样呢？她丈夫还是能逃脱。在任何一种情形中，都必定会有人遭受背叛，人们都会为失败者哭泣。按照传统的看法，女人是被“夺取”的对象，而不是能够自己选择与他人结合或选择结束这种关系的人，这时，最大的冲突发生在友谊和

爱情之间。而友谊总是存在于男性之间的，它注定会在一场更高的自我打败更低的自我的战斗中胜出。在伊丽莎白一世和詹姆斯一世统治时期，这是最受欢迎的戏剧主题。如果某人与自己朋友的夫人坠入了爱河，那么他必须放弃她，或者在一段展现慷慨的表演中从他朋友那里得到她。一位真正的朋友不应该屈服于热烈的爱情。他必须把这个女人留给自己的朋友：“我不配被称作他的朋友/我对他夫人的喜爱胜过了对他的感情。”<sup>[105]</sup>然而如果他真的爱那个女人，那么放弃她至少是一种背叛自我的行为。在莎士比亚的戏剧《维罗纳二绅士》（*Two Gentlemen of Verona*）中，那位不忠的朋友发表的正是这样一种观点。因此他问道，“在热恋中，谁还会想到朋友呢？”他决定追求那个女孩。每一个人都对他的背信弃义很不满，于是他最后退缩了。不出所料，友谊胜出了。这里真正想表达的是，友谊是至高无上的纽带，人们必须放弃任何阻碍友谊的事物，尤其是爱情。对身处其中的个人来说，这是一场在更好的自我和没那么好的自我之间展开的斗争，人们希望他把这场斗争看作是决心问题（a question of will），而不是彼此冲突的诸种忠诚引发的问题。不过，如果女人拥有真正的选择，并且更喜欢后来爱上的人，那么情况又将如何呢？如果我们事实上并不认为男性间的友谊高于男女间的爱情，则又将如何？这时，不同的忠诚之间就产生了严重的冲突，而某些人必然遭受背叛。

当宗教和种族因素与两性间的忠诚相互冲突时，这种斗争将变得令人绝望。虽然在这种情形中，这一方或那一方都感受到了因为被抛弃而产生的最深刻的愤怒和伤痛，旁观者却可能完全不知道该支持谁好。直到最近，犹太人与非犹太人结婚还被认为是对信仰的背叛。如果有人认为婚姻乃个人选择之事，那么对爱情与彼此投合的要求就会像宗教和传统的要求一样充满强迫性。有人会遭受背叛，作为对遭受背叛的反应，他会产生合情合理的暴怒；但这又有什么用呢？在这类模糊性中，最具戏剧性的情形也许产生自南方的种族迷恋（racial obsession）。从凯特·萧邦（Kate Chopin）到威廉·福克纳（William Faulkner），南方小说中最经久不衰的一个主题就是种族背叛（racial betrayal）。在萧邦的《黛西莱的婴孩》（*Désirée's Baby*）中，一位白人父亲发现他刚出生的孩子有黑人特征。他猜想自己的妻子肯定有黑人祖先，于是立即抛弃了她。他妻子杀死了那个婴孩，随即自杀。在这之后，这位白人父亲发现了一封古老的信件，这封信件揭示出，拥有“黑人血统”的其实是他，但他只是把信烧了。福克纳在《押沙龙，押沙龙！》

（*Absalom, Absalom!*）中对这个根本性迷思（basic myth）的讲述要更引人入胜。亨利·萨德本渐渐喜欢上了他同父异母的兄弟查尔斯·邦，他对查尔斯抱有毫无保留且极其强烈的诚挚之情。他已准备好不顾乱伦和法律上的重婚，让查尔斯·邦和自己的妹妹朱迪斯·萨德本结婚。但是，当他们的父亲告诉他查尔斯带有一部分黑人血统时，亨利开枪杀死了自己的兄弟，以阻止这场婚姻，这一举动也终结了他自己对这个血统不纯洁的偶像的忠诚。如果我们不认同他们在种族问题上的恐惧，那么我们会认为黛西莱的丈夫和亨利·萨德本分别背叛了自己的妻子和兄弟。但是，他们确信自己已经被血统“不纯洁”者背叛了。对他们来说，在自己的白人妻子或兄弟身上发现黑人因素就等于最神圣、最根本的期望破灭了。这里存在着背叛的事实或感受，但如果某人不是种族主义者，那么他很可能不会认为这

是真正的背叛。如果某人是种族主义者，那么他可能依然会认为对妻子和朋友的忠诚具有至高无上的重要性，虽然种族恐惧会撼动这种忠诚。

不是所有家庭中的忠诚冲突都像南部家庭中最野蛮的忠诚冲突一样令人心痛，但这种冲突在任何婚姻中都可能出现。不过，这还不是带有模糊性的家内背叛发生的唯一情形。在很多时候，虽然没有出现任何背叛，但人们还是会有遭受背叛的感觉。一个上了年纪的男人找了一个温柔驯顺的年轻女子结婚，不料却发现她其实是一个蛮横的败家娘们，这是喜剧中最常见的情节。更常见的情况是，人们只是发生了变化，变得合不来了。这些情况无法被预见到，我们不得不相互信任，因为我们没法知晓所有那些会在未来影响我们的变化。我们的预见能力存在局限，而信任就是对这一局限的回应。尽管如此，性格确实会变化，婚姻随之破灭。夫妻双方可能都觉得自己遭受到了背叛了，这往往令人痛苦，但却没法去责备谁。如果这对夫妇不会遭受宗教上的异议，那么对于这段已经不再夫妻同心的婚姻来说，无过错离婚（no-fault divorce）就是最好的答案。失望和背叛不是一回事，有些离婚真的就像约翰·厄普代克（John Updike）发表在《纽约客》（The New Yorker）上的那些故事里的离婚一样简单。不过，有些离婚就要艰难得多，这些离婚确实牵涉到背叛，并且可能是格外模糊的背叛。在任何一个把通奸视为罪过的人看来，离婚都不仅是一种错误，而且是背叛行为的一部分，就是这么回事。但是，如果婚姻只是一场无休无止的家庭内部战争，日复一日背叛家庭生活的目的，那么这种婚姻也是背叛。这带有很强的模糊性，离婚前的种种过往也带有这种模糊性。

在离婚这种手段刚刚引入一夫一妻制的婚姻传统中时，人们更多地认为这是一种威胁，是在为背叛提供机会，而不认为离婚是解决令人痛苦的婚姻的办法。这种观点也存在于世纪之交的美国，威廉·迪安·豪威尔斯的《一个现代的例证》（A Modern Instance）对此有完美的展现。小说里的反面人物是一个剽窃者，一个在财务上不可靠的人，一个糟糕的丈夫。他抛弃了自己的妻子，后者对他抱有绝对的崇拜，没过多久，他假装妻子抛弃了他，试图跟她离婚。最终，这种做法使他那位太过相信他的妻子觉醒了，在一系列闹剧后，她跟丈夫离婚了。不过，豪威尔斯隐微地提示我们，虽然她丈夫是个背叛者，但这位妻子并非完全无可指责；她原谅了他的所有卑劣行径，因此实际上成了他的帮凶。他们的婚姻从一开始就建立在自欺和背叛之上，离婚是他们一起为这场婚姻作出的最大贡献。那么据此看来，夫妻间的背叛究竟是一个特定的行为，还是一系列不断发展起来的花招？这不是说每一个行为都是可辩护的，而是说，它们都不是孤立发生的，因此它们不像那些“感觉遭受背叛”的人所认为的那样简单。大部分离婚都是发生在两个人之间的小型战争，在一段时期内，他们在许多方面彼此背叛，同时也背叛了自己。被人抛弃是最令人心痛的行为，但甚至连被抛弃的人也并不总是清白无辜的。

在豪威尔斯的小说中，我们发现了合作性背叛（collaborative betrayal）的蛛丝马迹。那位很有忍耐力的妻子怂恿了她那不负责任的丈夫。实际上，心理上的合作使简单的背叛——这种背叛是很常见的——发生了微妙的改变。我们可以通



过听之任之、漠不关心、盲目无知和自我憎恶，来促使别人背叛我们，甚至可以招致这种背叛。此外，不值得信任的人也会相互怂恿背叛。在《包法利夫人》

（*Madame Bovary*）中，这些情形都以这样或那样的方式出现过。查尔斯·包法利并非清白无辜；他听之任之，有意识地盲目无知，因此他不会发现自己妻子有了几个情人。不过，他对欺骗并不陌生，因为，当他还是一个学生时，他把自己父母的钱花在了玩乐上，而他却让父母相信他是在学医。最后，他安定了下来，但他背叛了自己的父母，并且，对于那些发生在他妻子身上的事情或者他妻子正在做的事情，他是能够轻易理解的，他没那么迟钝。他太自我中心了，因此对她或她的那些不断增长的困难缺乏感知。她那两个情人拒绝帮她偿还债务，相较于此，他对他的不忠无论如何都只能算是一种没那么严重的背叛。不过在他们的世界中，他们的所作所为都算不上有多出格。他们只不过做了些寻常之事，只有包法利夫人一个人完全误解了现实。在这种情况下还能期望什么呢？鉴于她的经济状况，她花费的金钱超出了自己的偿还能力，而且她还付出了太多的信任。背叛就好像是一种生活方式，而不是对受害者的侵犯；这就解释了，为什么自我毁灭是包法利夫人唯一可能的结局。如果你信任的是一个想象中的人，而非现实的人，那么背叛就已经植根于这种关系之中了。但是，如果处于一种像爱玛·包法利一样庸常无趣的处境之中，那么谁都免不了沉溺于幻想。

包法利夫人对错误的人抱有信任，而她既不是第一个，也不是最后一个犯下这种致命错误的女人。她把自己的情人想得太好了；年轻人有时会膜拜前辈，有些女人会爱慕一个男人，但包法利夫人并没有拿自己的情人当偶像来崇拜。在使我们认识到始于爱意、终于唾弃的爱情具有多大的破坏力这一点上，可能没有哪部关于背叛的悲剧能够与欧里庇得斯的《美狄亚》（*Medea*）相匹敌。《美狄亚》这个故事并不简单，这部分是因为伊阿宋和美狄亚牵涉进了如此之多的背叛当中，因此美狄亚的行为看起来实在太愚蠢了：她不仅信任伊阿宋，还把他视为自己的一切。伊阿宋没有能力回应这样一种压倒一切的爱慕，但谁又能呢？没有哪个女人感受到的背叛比美狄亚更深，伊阿宋其实是一个肆无忌惮的冒险家。不过，当美狄亚感觉自己被背叛时，她没有默默忍受，因为她是一个未开化者，还没有接受希腊式的温和（*Greek suavity*）。伊阿宋是她的整个生命，因为她没有别的什么可失去了，之所以如此，是由于她为了伊阿宋背叛了自己的父亲、兄弟和东道主。她也很了解信任的含义，因为她提醒一位雅典朋友注意他对自己的义务。不过，当美狄亚的保姆告诉她，没有什么比不忠的丈夫更常见时，她并没有听进去，因为伊阿宋不只是她的丈夫，还是她的整个世界。既然他如今已经夺走了她的一切，她就把视线所及的一切都毁灭了，包括他们的两个孩子。她在此时完成了她那背信弃义的事业，而正是她对伊阿宋的激情引导她走向这一事业的。伊阿宋已经成了她的“别处的世界”，当伊阿宋把她赶出这一世界后，她一无所有了。伊阿宋并没有要求美狄亚把自己当成偶像来崇拜（这并不能免除他为了希腊公主而滑头、自私自利且沾沾自喜地抛弃妻子的罪过），但他确实以某种方式使自己的变节行为显得不那么扎眼了。叛徒之间的背信弃义和单纯的受害者与背叛者之间的背信弃义不是一回事。可以说，背信弃义在那种特殊的婚姻的道德世界中占有“一席之地”。如果美狄亚是一个背叛且自我背叛的人，那么伊阿宋也是如

此。他让自己相信他爱自己的孩子，他与公主结婚只是为了提升自己孩子的社会地位，有一个更好的未来。虽然他是一个简单的叛徒，但我们不会在他的品格中发现这个故事的可怕之处，真正可怕的是美狄亚对他那无节制的、激情澎湃的炽爱。即使是一个比狡猾的伊阿宋更好的男人，（像美狄亚这样）如此彻底地献出自己也会让他感到不堪重负。

如果说美狄亚遭遇的悲剧性背叛是由一位偶像引发和实施的，那么依夫林·沃（Evelyn Waugh）则为我们呈现了一场作弄人的背叛。他也非常精巧地展现了如下现象：人们可能会施加给自己一种遭受背叛的感觉。盖伊是《军官与绅士》

（Officers and Gentlemen）中的主人公，他在社会交往上太顺从、太得体。他经常被背叛，但并非一直被背叛。在自己的军官同事中，盖伊崇拜的是一个显而易见的无赖，他认为这位同僚是一个完美的英国绅士。这位完美无缺的人物在战斗中违抗命令，抛弃了自己的同伴，然后让一位上流社会的女人包庇自己。与他对小说主人公的背叛相比，他对英国的背叛还算不上严重，盖伊甚至都不想去抓捕这个叛徒了，因为他的信仰被打碎了。不过，他已经没有理由再去钦慕这样一个颓废的轻佻文化的代表性人物了，依夫林·沃对这种文化持严厉态度。事实上，即使这部小说没有明确的宗教意涵，我们也会明白，只有像这位主人公的父亲那样的圣徒，才能安然渡过这一困境，不至于声望受损，不会使自己显得荒谬可笑。当然，盖伊本来是有能力当即看穿他的偶像其实是什么货色的。他在自己的社交圈子里碰到了一个叛徒，然后有了被背叛的感觉，之所以如此，（不是因为他没有能力看穿）唯一的原因是，他想要对一个早已消失不见了的世界保持信仰。

有一些人尤其使依夫林·沃笔下的这位主人公难过，他们懒得去跟那个恶棍计较。那个叛徒的朋友甚至保护他免受可能的惩罚。如果他们是思想缜密之人——他们当然不是这样的人——他们也许会说，私人关系比对自己国家负有的任何义务都重要，即使在战争中也是如此。他们也许会惊恐地指责共产党和纳粹，后者把他们的朋友转交给了警察；他们也许会指责狂热分子，后者为了某种意识形态背叛了自己的恩人（benefactors）和家人。他们也许会回想起第一次世界大战期间的民族主义狂热，后者使常识成了公共的敌人，甚至在大不列颠也是如此。这些都完全正确。人们在阅读E.M.福斯特（E.M.Forster）论述友谊和国家相互敌对的著名声明<sup>[106]</sup>时也必须把这些记在心头；因为若不这样做，那么这一声明就会丧失它的所有力量，而这种观点在两次世界大战期间具有相当可观的影响力。

## 吾国抑或吾友：选择背叛

“我厌恶事业这一观念（the idea of causes），”<sup>[107]</sup>福斯特写道，“如果我不得不在背叛自己国家和背叛自己朋友之间作一选择的话，我希望自己有胆量去背叛国家……然而，每一种信条（creed）背后都存在着严酷可怕之物，或许哪一天崇拜者就会被要求去为此受苦，甚至在这种个人关系的信条之中也存在着恐怖和严酷，虽然它听上去温和文雅。对个人的爱和忠诚会与国家的要求背道而驰。当它们确实与国家要求相抵触时，我会拒斥国家，而这意味着国家会打倒我。”<sup>[108]</sup>

即使没有这些装腔作势的豪言壮语，上面这段话也算不上明智的声明。它把最严酷的冲突平庸琐碎化了，因为它对与此相关的“国家”的类型缺乏说明，对某人的朋友可能会如何背叛国家未加论述。甚至，它似乎都没打算承认在下面两类政府之间存在着差异，一类政府试图防止这些令人难以忍受的选择的出现，另一类政府则强迫人民作出这类选择。在像美国或英国那样合格的法律体制中，配偶在刑事案件中可以相互容隐。而在苏维埃俄国或纳粹德国，政府则鼓励配偶和他们的子女相互告发。因为无论人们会如何做选择，最重要的政治目标和个人目标必然总是在这样一种法律下生活：这种法律不会强迫我们去做令人难以忍受的选择。父母和孩子不应该面对这种困难处境。因此首先，福斯特或许已经问过自己，他厌恶的是哪类“政府”。如果从这个问题着手，那么他也许不会得出这样一个轻易的或者说是自我标榜的答案。此外，（他还应该说明）朋友有过什么样的举动？他支持了纳粹德国还是苏维埃俄国，抑或他背叛了另一种类型的国家？他没有好好履行自己作为公共卫生或公共安全官员的责任，以此摆出一副无政府主义姿态？他忽视了某些公务，因此使许多无辜公民陷入了严重的危险之中？他接受了境外势力的钱财，帮他们在某些国有产业中从事间谍活动？他是恐怖分子，“在发动战争”？他组织了一场种族暴乱或反犹暴动？如果福斯特说的那些话确实是他真实意思的吐露，如果他真的爱这位私人朋友——他也许很迷人，很博学，相貌颇佳——那么他会赶去保护这位朋友，帮助他逃避在所有上述情况中他将遭受的法律严惩。他会认为，相比于自己熟悉的、有私交的朋友的安危，那些他并不直接认识的人，那些他不知道名字的同胞的幸福是无足轻重的。福斯特的声明是对宏大且非个人性的<sup>[109]</sup>事业（impersonal causes）作出的回应，这些事业鄙弃任何类型私人性质的献身。我们可以把福斯特的情绪爆发理解为一种自我防卫性质的对抗手段，这种手段甚至可以说是必需的。但福斯特并没有停留在这一层面；他还说到了一种呼唤“胆量”的严酷“信条”。社会基本纽带的神圣不可侵犯性具有很重要的地位，多元社会必须一直坚持这一点，而这种观点和福斯特的观点之间存在着真正的差异。甚至连法官也经常过分关注保障社会纽带这一目标。由于在“二战”期间公然帮助自己那个从事破坏活动的儿子，豪普特（Haupt）被判叛国罪，美国最高法院维持了这一判决，但墨菲法官提出了异议。墨菲法官辩称，在犯罪行为中，意图具有决定性意义，豪普特在从事这些行为时是一个充满爱意的父亲，而非自己国家的叛徒。<sup>[110]</sup>不过，墨菲法官并没有提倡什么处理

个人关系的信条。他仅仅是认为，在心理层面，豪普特完全被自己为人父母的身份压垮了，因此他无法认识到自己的公开行动是一种叛国行径，也因此，他并非有意叛国。如果墨菲法官像最高法院中的多数大法官那样，认为豪普特有能力作出深思熟虑的选择，那么他会赞同他们的观点。福斯特的信条严酷、固执己见且自以为义，因此是一种有欠考虑的观点。在某种意义上，福斯特其实是在说，如果他是“我的”朋友，那么我就不应仅仅因为“他们”（社会）由于他的罪行惩罚他而放弃他。福斯特说的话也与他当时所处圈子中的阶级和文化壁垒有关，这个圈子热衷于排斥外人。福斯特的意思是，绝不能对“国家”产生亲近感，毕竟，国家就是大不列颠的民主政府。

免费电子书百度搜索【雅书】Yabook.ORG

最引人注目的忠诚冲突、背叛所具有的最强烈的模糊性都带有政治色彩。福斯特虚张声势的表态是非常空洞的，因为他自己不会遭受这些困难。他仅仅是极端爱国者和意识形态狂热分子的倒转（obverse），后者对任何要求都无动于衷，只听从自己的信条。这就好像总的来说政治是无关紧要的一样。不过，对忠诚与背信弃义的严肃思考将不可避免地要求人们去考虑政治问题。最早对公共义务和私人义务之间的张力作出重要探讨的是柏拉图的《克里同》（Crito），这一讨论清楚地呈现出了政治问题的相关性。事实上，人们很可能会主张说，苏格拉底在拒绝逃避不正义的死刑判决时背叛了自己的老朋友。可怜的克里同不仅基于深情厚谊（向苏格拉底）提出了（出逃）要求，而且基于自己的荣誉提出了这一要求，因为如果他没法帮助自己的朋友，那么他的荣誉就会被玷污；但他从不会被允许作出一项原则性的、将友谊放在首要位置的论证。苏格拉底作了复杂的说明：他对雅典负有家族性（familial）义务<sup>[111]</sup>和契约义务，他还要忠于英勇的哲学家理想：淡然面对死亡。听了这些话后，克里同就不再多说什么了。但我们确实听到了这个问题：“在做这种选择时，我是哪类人呢？”福斯特和所有“信条”都忽略了这个问题。人们能不能像福斯特那样，在事情发生之前就主张，或绝对地声称，如果某人永远坚守反抗国家的“个人关系信条”，那么从道德上来看，他的品格或生活都会变得更好？如果某人没有坚守这种信条，他会被玷污吗？这个问题有答案吗？人们当然应该问这些问题。

孟德斯鸠可能是一个既异常敏锐又自我分裂的人，因此他在这一问题上能带给我们很大教益。和许多启蒙时代的思想家一样，他认为只有作为一个整体的人类的要求才应该被考虑，因为更大的社会联合对我们所作的要求必然总是具有优先性。我的家庭排在我自己前面，我的国家在我的家庭之前，人类则优先于我的国家。接下来，孟德斯鸠极为前后一贯地说道，明智的人不应该结交朋友，因为这会使他背离道德上的严苛性。作为人类的一员，我们负有义务，正是这种义务向我们提出了这些严苛的道德要求。不幸的是，他也注意到，如果没有友谊，每事每物都会变得“庸俗”且粗野，他那苛刻的伦理立场是一场心理灾难。斯多葛主义甚至都不应该被尝试。如果我们做正确之事，那么荣誉、最好的性情以及当我们作为个人时才能达到最好状态的每一样事物都将不得不消失。<sup>[112]</sup>然而，毫不



在意地背叛整个社会也会造成重大的心理和政治后果。是否有可能只关心自己和己人？这种人会变成什么样子呢？他还会是个好的朋友吗？在追问此类关于友谊和政治的问题时，这个问题很有可能将不可避免地成为最终的问题。孟德斯鸠对友谊的看法甚至揭露出了更深层的疑惑，这种疑惑是如此之深刻，因此它不会仅仅是个选择而已。如果我的朋友真的是另一个自己，那么他可能做的任何事情都会是我做的事情。如果他有背叛的理由，那么我也有。事实上，在我们成为自己的国家、野心、煽动言行或其他任何事物的朋友或敌人之前，我们就已经是彼此的朋友了。<sup>[113]</sup>这就是对友谊的说明，婚姻也近似于此。这不是一种可选择义务；我们不是朋友的代理人，而是自己的代理人，作为本人在行动。这完全不是一种信条，也不会激起“个人关系”之信条的那种自我夸赞的“胆量”。我的朋友所作所为就是我自己的所作所为，而不是别人的所作所为，因为完美的友谊是自爱（self-love）的一种形式，在亚里士多德看来，这种爱和母亲对自己孩子的爱并无不同。<sup>[114]</sup>和朋友站在一起既不是“胆量”的表现，也不是在伦理的尺度上贬低政治。友谊所必需的是这样一种品格：在难以忍受的处境中能够自信地行动。在这种处境中，人们必须在完全不具有确定性或没有任何指引的情况下前进，甚至连“选择”这一观念看上去都像是不适用于这种处境的。这完全不是诸忠诚之间的冲突问题，而是这样一个问题：（身处其中的人）成了一出彻底且真实的悲剧的参与者。这不再是具有模糊外表的背叛，而是人类关系的整个结构，这种结构迫使我们与他人一起受苦，就好像他们是我们自己一样——有些时候尤其如此。但是，一个没有能力建立友谊的人将不仅是悲惨的人，还会是一个不完善的（incomplete）人。这就是为什么友谊完全是指向自我的（self-oriented），同时也完全是关涉他人的（other-regarding），就像亚里士多德对友谊的说明所展现的那般。因此，进入友谊不是采纳一种信条，而是拥有一种特殊的品格：向他人敞开自己，同时不会失去自己。

在诸忠诚间的冲突之中，必然不可避免地存在至少一种背叛。在审视这种冲突时，我们不应该把主要的注意力放在私人友谊上面，而要放在我们作为群体的其中一员所面临的冲突上面，在这种冲突中，相互敌对的群体不止两个。我们已经看到，在种族仇恨的例子中，当亲属群体陷入冲突时会出现何种类型的背叛。至于在相对不那么悲剧性的情形中（会出现何种背叛），人们只需想想随便哪个群体的“底细”（“ins”and“outs”）就明白了。我可以在我执教的大学院系的其他成员面前毫不留情地批评这一院系，但如果是一个不在这个院系工作学习的人——即使他是我自己的密友——嘲笑它的所作所为，我会不假思索且不诚实地赶忙去捍卫它。不这样做就会在外人——外人被认为是带有敌意的——面前背叛“我自己”。每个人都有过这类经验。在约翰·高尔斯华绥（John Galsworthy）的戏剧《忠诚》（Loyalties）中，一位来乡村别墅访问的犹太访客被另一个客人抢劫了。这里的所有人都清楚表明他们不是反犹主义者，但他们团结在这个盗贼周围，因为他们无法相信，“我们中的一个人”会做出这种事情。当“他犯下了罪”这一点变得显而易见时，那个盗贼不得不自杀了事，因为在欺骗了他们之后，他没法再面对“他自己”了，不过他完全没把自己抢劫了一个外人这件事放在心上。

在此类忠诚之间要如何作出选择？这一问题不只出现于社会戏剧中。在美国历史上，最有名的背叛当然要数罗伯特·E.李的背叛：他决定保持对南方的忠诚。作为一个整体的邦联（the Confederacy）可能是由经济和政治上的自私自利驱动的，但李将军不是这样。在战争爆发的时刻，他是美国军队中最卓越的军官。他当过西点军校的校长；他和大部分北方将领私交甚笃，他的老上司温菲尔德·斯科特（Winfield Scott）甚至还邀请他来统帅联邦（the Union）的军事力量。李将军认为奴隶制是错误的，联邦不能解体，并且他讨厌看到乔治·华盛顿的所有“高贵事迹”遭受毁灭。尽管如此，他还是写道，“我没法下决心亲手对付我的亲属、我的孩子、我的家园”，所以他决定为弗吉尼亚而战。<sup>[115]</sup>有些人认为，我们是在地方上、在伯克所说的“小单位”（little platoons）中学到对自己国家的忠诚的，李将军应该能让这些人变得清醒一些。他也引发了另一种模糊性。如果有人认为李将军不仅为自己的家园而战，而且还在为一个甚至连他自己也不相信的、彻头彻尾糟糕的理由而战，如果有人认为随着战争的持续进行，李将军的背叛使许多人丧失了生命，那么他应该鄙视李将军。尽管如此，李将军却是美国少数几个受到普遍崇敬的古典英雄之一，这不是因为我们被南方历史学家愚弄了，而是因为我们情不自禁地承认这样一个人所遭遇的人间悲剧，他知道自己会带来什么结果。在此，使背信弃义获得不同寻常的深度的同样是品格，而非信条。

如果没有个人的高贵品格，那么即使是明智的政治性背叛也经常会遭到严厉的评判。在三十年战争期间，黎塞留背叛了自己的教派，他站在了新教徒这一边；贝尔纳多特（Bernadotte）为了获取瑞典王位而抛弃了拿破仑。他们都没有获得人们的赞誉。人们并没有因为“国家理性”而（对他们）作出嘉许的反应，不过国家理性确实有它的优点。用最简单的话说，国家理性是这样一套理论：统治者绝不能依自己的偏好或个人忠诚行事，而只应遵循这样一种逻辑，即对自己治下之人民的利益的冷酷计算。对于正处于转变为法律主权（legal sovereigns）过程中的绝对君主来说，这尤其是一种被标榜的精神气质；变成法律主权，就是成为自己臣民的非个人性的代理人，而非致力于王朝的自我强化。他们如今是国家的“仆人”，即使他们即是国家。这套自私自利的理论要求每事每物都服从于冷酷的公共计算（public calculation），而统治者必须拥有从事这种行为所必需的品格。只有当一个个体性的政治行动者在个人背叛和公共背叛之间作出选择时，纯粹的国家理性才能够存在。政治行动者并非只有在处理国际关系时——在处理国际关系时，任何可能的道德原则都危如累卵了——才需要作出这种选择。（个人性忠诚与非个人性忠诚的）这种冲突不得不变成存在于同一颗心灵中的两种说理（reasoning）之间的斗争。这不是一种政治策略选择，而是个人性忠诚与非个人性忠诚之间的选择，必然会有某种忠诚遭到背叛。人们认为个人性忠诚相对来说不那么合理，因为它是个体性的，不在属于国家体制的国家利益规则的范围之内。虽然这种观点是一种自负的理性主义的一部分，但在它的原初语境中，它绝不荒谬。那么，为什么历史学家对黎塞留和贝尔纳多特的同情要少于对李将军的同情呢？黎塞留和贝尔纳多特造成的伤害要更小，并且他们分别通过背叛自己的信仰和恩主，为自己国家做了最好的事情。他们当然不是失败者，但根据他们自己的情况，他们的成功只会使他们变得可鄙。这其中的差异在品格上。历史学家

不只是孤立地看待个人的背信弃义之举，而会审视叛徒的整体品格，以及他们作出这种举动时所处的非常具体的环境。因此，历史学家把李将军看成是一个从新古典主义戏剧中走出来的可敬英雄，而认为黎塞留和贝尔纳多特是两个卓越的政治家、糟糕的人，这是一个带有模糊性的判断，但这个判断给政治留出了应有的地位。

## 忠诚的冲突：荣誉和义务

为什么对不忠实的任何讨论都会很快转移到政治上去？一个原因是，在会对我们提出要求的所有团体中，国家最常要求我们把对它的忠诚放在第一位，相应地，国家也最容易遭到背叛。当然，在任何地点、任何时间，只要人们付出了信任，或者对信任有所期待，就有可能出现背信弃义的行为，而无论是付出了的信任，还是被期待的信任，政府都是它们最引人注目的汇聚点。公开叛国是一种影响深远且富有戏剧性的事件，它触动了人们的幻想。事实上，这种罪行可能会影响许多人的生活。不过，叛国的模糊性并不比个人性的背叛低，当叛国是对一种科层制国家或宪法之类的——现如今，叛国的对象经常是这些——非个人性实体的背叛时，它就尤其模糊。但它并非一贯如此。在欧洲封建君主国，叛国是对自己所效忠的君主的公开冒犯，如今，（叛国）这一犯罪行为依然会引起人们的强烈反感，这还要归功于对那段历史的记忆。事实上，在理解当下对叛国和颠覆活动所作的思考时，回想一下以前的精神状态（**mentalities**）是很有帮助的。理论上，国王和封臣之间的纽带是一种由私人忠诚维系的纽带，它被认为是牢不可破、不容挑战的。在青年时代、在战场上、在宫廷中，统治者和封臣之间确实保持着很亲密的关系。等级体系中的上层人物是彼此熟识的。他们也经常彼此厌恶。并且，相比于发生在现代国家的内部动乱，（封建时代的）不忠诚、封臣混战和叛乱要远为常见。当然，后者实施起来也容易多了。中世纪的君主国是典型的面对面交往的社会，对于这种社会的纽带所具有的神圣性和持久性，我们不应抱有完全是虚幻的怀旧情绪。在此，背叛既是个人性的，又带有独特的地方色彩。这种行为被视为叛国，而法律（对这种行为进行惩处）的严厉程度使这一点变得显而易见。实际上，个人效忠的意识形态恰恰是对持续不断的背叛这样一种现实作出的回应。和在专制政制下一样，在内战中，背叛是极为常见的，以至于人们从虚伪和变节的深渊中产生出了对信任的向往。

1351年的《叛国法》（**the Treason Act of 1351**）是英国叛国法的最终基础，也是美国相关法律的远祖。这一法律是爱德华三世统治期间为了使检举行为有章可循而颁布的。虽然这一法律结合了服从权威的罗马元素和相互忠实这一日耳曼观念，但最重要的是个人对作为个体的国王所负有的义务。叛国是对封建义务的违背，而封建义务是那个社会的精神气质的一部分，这一精神气质是由对血统纯洁性的信念、等级化效忠和军事价值（**military values**）构造起来的。在这一精神气质背后，是通过个人誓言形成的封建网络，这种誓言确立了领主和他的臣民之间的隶属与效忠关系。在早期的日耳曼人那里，打破誓词就等于剥夺对自己的法律保护——事实上就是使自己由人变为狼。最后，在这种做法上面还添加了尊重权威的罗马观念，然后是由牧师照管的对上帝的誓言这一基督教观念。“轻微叛国罪”（**petty treason**）从整体上反映了义务的等级制，政治体被认为是由这种义务等级制构成的。它包括仆人对主人的背叛，妻子对丈夫的背叛，以及相对次要的牧师对主教的背叛。这些背叛所遭受的惩处比一般的谋杀更严厉。不过，严重叛



国罪（high treason）可以带给我们最大的启发。它包括“图谋或想象”国王、王后或国王的继承人的死亡。侵犯属于国王近亲属的女性也是叛国。对此类叛国行径的处罚不仅包括斩首处决，还要“败坏”叛徒的血统。<sup>[116]</sup>这意味着，人们可以认为，他的高贵血统如今已被他的行为玷污了，而在实践中，这意味着他的所有财产都将归还给国王，而不是由他的孩子来继承。对于那些严重违背自己誓言的人，神职人员也不会提供什么帮助。当人们谈论叛国罪时，加略人犹大的形象在他们心中若隐若现。对国王犯下的叛国罪是一种亵渎神圣的罪过，并且是在双重意义上亵渎神圣，因为神圣的誓言必须要确保某人对主的受膏者（the Lord'anointed）、半人半神者的忠实，即使基督的代理人（a vicar of Christ，即教皇）也不例外。在《理查二世》（Richard II）中，莎士比亚为我们重现了那样一个精神世界，而早在莎士比亚写作此剧的很久之前，这种精神状态就已经获得了支配地位。<sup>[117]</sup>

理查二世一出场，我们就被告知他不是一个合格的统治者，他还背信弃义地纵容了对他叔父的谋杀行为。他对信任毫无兴趣。然而，我们也发现了为何他和他的那些忠诚的追随者认为不能罢黜他、杀死他。他不是一个寻常之人。他戴着庄严的皇冠；他的整个王国都在他的头顶之上，他还是主的代理人。不过，他最大的负担在于，他也需要朋友，也能感受到每一种痛苦。当博林布鲁克

（Bolingbroke，即后来的亨利四世）起来反抗理查二世时，他有一个正当的理由：理查二世以一种专横跋扈、蓄谋已久的方式剥夺了他的遗产。索尔兹伯里的约翰（John of Salisbury）认为，在极端处境下，诛杀暴君的行为是可以得到辩护的，但甚至连他也不会把理查称为暴君，而且连他也认为冒犯君主（lèse majesté）是最严重的罪行。<sup>[118]</sup>虔诚的理查并不是一个应该被抛弃的暴君。因此当理查哀叹时，我们会怜悯他，他说，“像你们一样，我也要靠面包生活；饱含欲望，/也尝过悲哀，还需要朋友”（III，2）；但同时，他和我们都了解，他不只是这样一个人，“凡人的呼吸无法吹倒/主选出的代理人”（III，2），反叛者“背叛了上帝、背叛了我们”。我们很容易被吸引到他和他的捍卫者那一边去。对我们来说，最具启发的现象是，家人对身为国王的这个人的困扰有多么大。他无理地对待自己的堂弟，后被堂弟废黜；另一个堂兄弟英勇地捍卫他；他的叔父们一直在劝导他；他的妻子和亲密朋友则跟他一起遭殃。然而，他不是一个真正的人。他是神圣的，是终极的军事、法律权威，位于等级秩序和他的叔父冈特的约翰

（John of Gaunt）动情讲述的那个国家的顶端。叛国是令人厌恶和恐惧的，但即使如此，前面这些情形也足以使博林布鲁克的叛国行径变得模糊。因为博林布鲁克不是一个纯粹而简单的叛徒。他不是一个贵族出身、像伊阿古（Iago）<sup>[119]</sup>那样善于伪装的人。他为人刚毅，并且很可能比理查更有统治才能。我们也明白，他的统治权不像理查那样正当，他不应该杀死理查，甚至在他最宽宏大量的时刻，亦即当他宽恕那位帮理查出谋划策的堂兄弟的时候，他也只是一个“新君

主”（new prince）<sup>[120]</sup>，他的表现也确实像一个新君主。事后回顾起来，我们还发现，他的叛国行径并不是登上王位的正当基础或者说稳固基础，英格兰因为这一点而遭受了漫长且可怕的灾难。《理查二世》无关乎任何政治观念；在它的诸多主题中，最突出的还是这样一种叛国行径所面临的困难：背叛一个软弱的人，

而人们认为这个软弱者不只是一个人，他被一个能干而为不义之举所激怒的亲属打败，随后被取代，最终被杀害。于是，胜利者无法获得真正的尊崇，无论是对他个人的尊崇还是神圣的尊崇，他必须在这种情况下进行统治。就其个人而言，博林布鲁克并不只是一个马基雅维利式的君主，但他的背叛举动——我们一开始为他的反叛欢呼，最终却陷入怀疑——却使他成为了这样一个统治者。莎士比亚剧中的角色对叛国行径有着强烈的感受。从历史的角度来看，可能从没有哪个时代的叛国行径比那个时代的含义更复杂，而那些不得不应对叛国行径的人在叛国究竟意味着什么这一问题上犹疑不定的。那个时代的叛国行径完全不是清清楚楚的事情，它更个人化、更令人痛苦。它是一种公共性质的冲突，但却带有家族内部冲突的所有特征和一切苦涩。在这一点上，它和后来那种更具非个人性色彩、更意识形态化的背叛很不一样。

在都铎王朝早期，王权并不稳固，因此似乎有必要公开铲除叛国行径。相比于其他任何时代的叛国行径，这一种更遭人唾骂，但不幸的是，在此种叛国行径中，也存在着极为忠诚的宗教和政治仇敌之间的真正冲突。都铎王朝统治者们在搜捕和惩罚叛徒时非常野蛮，这无疑加深了叛国的可怕性。<sup>[121]</sup>他们之所以执行这种政策，有如下原因：害怕重新回到内战状态，继承问题上的不确定性，以及宗教冲突。由于这些原因，他们的臣民似乎也像他们自己一样，对叛国行径充满恐惧。根据当时的有效法律条款，许多人被判有罪，但从其波及范围和暴虐程度来看，这一法律及其执行情况是非常可怕的。预言国王之死属于叛国。当本·琼森（Ben Jonson）在《塞扬努斯》（*Sejanus*）中写下这段元老（senator）陈词时，他心里想的可不只是提比略（Tiberius）统治下的罗马：“我们不应唐突无礼地斗胆说出自己的梦想/或者抱有这种想法，这会是叛国行径”（I, 1）。在此，言辞即使不伴有可见的行动，也足以定罪。甚至连没能告发阴谋也算作叛国。任何可以被“解读”为“图谋”造成国王死亡的事情都会被如此“解读”，如果陪审团看上去不够听话，那么法官就会威吓他们。这种法律绝对比中世纪晚期的要严厉得多；它加剧了“背信弃义无所不在”的感受。叛国乃背信弃义之事，无穷无尽的审判则将其广而告之，如此，从上到下，特别是在宫廷之中，背叛似乎无处不在了。然而，忠实的义务并没有消解；沦为一个被判有罪的叛徒依然意味着“血统的败坏”。正如人们依旧信仰正义且仁慈的统治一样，为人忠实，坚守誓言、友谊和恩情，这些贵族观念——尤其当对象是地位高于自己的人时——也依然存在着。这些观念对这个贵族的自我形象已然破损的世界深深着迷，因此马基雅维利就像是一个糟糕社会新闻的通报者。因为马基雅维利的惊人之处不仅在于他是一个不信教的魔鬼，还在于他嘲弄贵族精神气质最核心的组成部分。他是背信弃义的大师。马基雅维利生活在一个誓言激增的社会，人们绝望地希望誓言可以起到稳固社会的作用。马基雅维利嘲笑誓言，认为它们只是又一种政治手段而已。蒙田不能容忍马基雅维利的就是这一点。从实际状况来看，马基雅维利的判断是正确的；背信弃义确实在世界上占有一席之地，“惩罚和背叛变节行为的也是变节行为”，这种现象在这样一个世界中是可以得到辩护的，蒙田写道。但是，即使在内战期间，蒙田也倾向于信任而非猜忌，在与君主交往时，他开诚布公，不要把戏。这种做法并不总是那么顺利，不过，蒙田确实使一个本想背信弃义地辜负他

的招待并谋杀他的人消除了敌意。蒙田的坦率作风似乎使那个恶棍羞愧到无地自容，从而不得不表现得正派一些。不过最重要的是，蒙田没有选择生活于恐惧之中，或者行背叛之事，因为这种生活看上去完全不值得一过。他之所以这般刚毅，主要的动力显然来自个人荣誉。<sup>[122]</sup>所以洛克会说，有些人恪守誓言是出于对上帝或利维坦的恐惧，但异教徒哲学家认为，打破自己的承诺“有损人之尊严”。<sup>[123]</sup>这就是蒙田的选择。也许，承担风险的意愿就是对变节及其模糊性的回答。

已经被都铎王朝的政治现实吓得浑身发颤的人发现自己很难应对马基雅维利。除非认识到马基雅维利对贵族感受（*aristocratic sensibilities*）造成的伤害，否则人们很难完全估量出他的巨大影响。作为狮子的君主并不令人惊骇，但作为狐狸的君主却令人厌恶。在《李维史论》（*The Discourses*）中，最使人不安的莫过于给阴谋家提供实践建议的那一章。<sup>[124]</sup>在读到下面这些内容时，出身贵族的读者也许会深感厌恶：没有背信弃义相伴的残忍是无用的，在方便的时候，君主应该责备并清除那些怀有信仰的侍从，只要有利可图，他们就应该打破誓言，普遍地操纵身边的每一个人。他们也许会分享马基雅维利对命运女神的看法，并把这种看法纳入一种不同于马基雅维利的、非常难做到的斯多葛精神气质之中，但他们也知道，人们经常用命运女神来为彻底不讲个人责任的行为开脱，正是这一点使他们厌恶。为不负责任开脱也是政治“必要性”学说的一种用途。伊丽莎白时代的戏剧以最使人毛骨悚然的描述，把所有这些都呈现在了观众面前。

如果某人接受了马基雅维利所描绘的图景，把政治世界完全看成是一个背信弃义的领域，那该怎么办呢？如果政治世界除了浓密的背叛之网外空无一物，那该怎么办呢？如果宫廷是奸诈者的巢穴，而马基雅维利只是一个诚实、不虚伪的报告者，那又该怎么办呢？培根勋爵和马洛都认为马基雅维利只是实话实说。作家观察到了这些景象，并把它们写进戏剧中供公众观赏，而他本人也许对这些事实非常反感；他可能会提出抗议；但他不能否认这些景象是真实存在的。就这样，马基雅维利在伊丽莎白一世和詹姆斯一世时代的剧院中留下了长长的阴影，使每个人都意识到了新的道德世界的特征。诗人富尔克·格雷维尔（*Fulke Greville*）说，古人的作品致力于说明人生的苦难，今人的作品试图指明上帝对我们犯下的罪恶所作的报复，而他的作品既不同于古人，也不同于今人，他写作是为了“勾画出野心勃勃的总督的行事手段，说明在实践中，这类统治者越是大胆无畏、占据优势、获取成功，他的凄凉失败就会来得越快”。<sup>[125]</sup>格雷维尔的这些话并不只代表他个人的观点。在那个时代的大多数悲剧中，这类统治者（不止摧毁了自己）还毁灭了自己身边的所有人和物。

马洛的《马耳他岛的犹太人》（*The Jew of Malta*）可能是以马基雅维利为素材写作的。当地的统治者要向土耳其人进贡，但这事儿已经拖了很久，统治者于是将犹太人巴拉巴斯的财富没收，以此作为献给土耳其人的贡品。巴拉巴斯对这位总督和他的手下作出了如下正确评价：



我看不出他们有任何信仰

他们只有恶毒、谎言和过分的骄傲，

吾以为，这些并不符合他们信奉的宗教。

但是，当总督及其手下对巴拉巴斯的贪婪和变节表示鄙夷时，他们说的也都是事实，尤其是巴拉巴斯还诱使两个年轻人进行一场致命的决斗。他背叛总督、投靠土耳其人，后来又背叛土耳其人、投靠总督。这位基督教背景的总督同时欺骗了巴拉巴斯和土耳其人。每个人都有某种借口来为背信弃义辩护，最主要的辩解理由是，不诚实已经占据了普遍性的主导地位。“噢，他们从未见识过宫廷，真是让人高兴，”韦伯斯特笔下的其中一个角色说道。因为，所有宫廷看上去都像马耳他，也许比马耳他还要糟糕。还没有产生国家理性学说之类的理论，只有一大堆个人喜好。并且，君主几乎总是首要的背信弃义者。他们可能是意大利人，但在这些戏剧中，他们是统治者，他们站在等级秩序的顶端。他们站在顶端之上，使背信弃义变成了遍布宫廷社会的常态。有什么差强人意的逃避手段吗？抑或只能乖乖顺从？还是说，人们不应仅仅为了生存，而选择与这种普遍性的背信弃义同流合污？

在一个令人憎恶的马基雅维利式的世界中，讲究荣誉的人会有什么遭遇？本·琼森似乎暗示，他们只能发发牢骚然后默默接受统治者的背信弃义，因为不存在其他选择。在《塞扬努斯》中，提比略很容易就被说服用花招来处理让他觉得麻烦的关系，但后来，就像马基雅维利建议的那样，他打倒了塞扬努斯——现如今，作为廷臣和心腹的塞扬努斯变得过分强大了。这个讨人喜欢的人物失势后被曾经依附于他的那些食客野蛮杀害了。继承他位子的人已经准备就绪，而当廷臣们哀叹过去的美好时光已然消逝时，他们也没有什么别的选择，而只能附和提比略，虽然他可能过着肮脏卑鄙的个人生活。至少，他还是一个精明强干的君主。还有别的选择吗？同流合污吧。这证明琼森的厌恶并非没有道理。正如琼森的剧作家朋友查普曼（Chapman）所言，个人之间“纯洁而充满男子气概的”友谊的汇聚之地依然是唯一的避难所。克莱尔蒙特是查普曼的作品《布西·德·昂布阿的复仇》（*The Revenge of Bussy D'Ambois*）的主角。当克莱尔蒙特发现他的朋友吉斯已经遇到伏击并惨遭杀害时，他自杀了。他在这个世界已经没有容身之地，因为诡计多端的廷臣们告诉法国国王，

为了国王背信弃义就是最真切的忠诚；

它也不应背负背信弃义的骂名，

它是重大且意义深远的政策。所有那些看上去

在特定方面显得不恰当的行为都是好的



因为它们尊重你的普遍规则。

我会为了你而诚实，为了你去背叛

我的兄弟和父亲。

(III, 1)

这些人是赢家；他们的背信弃义是必要的，但也是令人无法容忍的。都铎时代的贵族政治悲剧讲的就是变节者的胜利和这样一个社会，在其中，很少有超过一两个忠诚的人能幸存下来，并评论、揭露相互背叛的气氛所具有特征，这种气氛已经弥漫到每一个角落了。这里的问题不是体现在具体行为中的背信弃义带有模糊性，而是在宫廷中，背信弃义难以避免。人们必然只能听之任之，或者尽力逃离这样一个配不上贵族之忠诚或荣誉的政治世界，但是，并没有其他选择留给忠诚或荣誉。因此，在每一部剧中，往往只有一或两个真正的完美人物，因为每个人都知道，那些最高贵的人事实上并不可敬。他们是待价而沽的廷臣。

任何寻常约束都管不了君主，为君主效力的廷臣还没有真正使用国家理性这套说法。他们是某个继承得到王位或自己获取王位的个人的办事人员。无论王位是继承来的还是新获取的，君主都必须是一个依靠自己的统治者，因为他的位子从来都不稳固，他必须尽其所能保住位子。只有内战后的“绝对”君主才能以公共价值的人格化代表、以国家的“仆人”自居，无论他还在不在台上。贵族可以光荣地加入这一服务国家的事业。国家理性是一种使政治“必要性”——甚至连背叛也包括其中——变得可敬的意识形态。它以这种方式消解了发生在荣誉和叛国之间的令人厌恶的战争，因此它允许贵族在宫廷中恢复自己的信念。如果统治者并不是一个邪恶的角色，而是为自己人民服务的秩序的代理人，那么人们就可以充满信仰且光荣地为他效力了，即使他可能是一只精于算计的狐狸。如今，君主和贵族面对的是同样的道德张力，即私人责任和公共责任之间的张力。背信弃义依然存在，但如今它被视为一种低劣的个人弱点，这种弱点与统治阶级成员的身份不相称；但为了公共和平、伟大和秩序，背信弃义也成了人们的公共义务。在长达一个世纪的时间里，贵族阶层都能够享受这样一些戏剧：他们相信这些戏剧很好地表现了自己的道德挣扎。我们可以发现，从高乃依（Corneille）的《熙德》

（Cid）到莫扎特的《蒂托的仁慈》（The Clemency of Titus），主角们都必然会以某种方式克服自己背信弃义的念头，这一过程带有巨大的痛苦。主角可能会失败，也可能会成功，但他不是在一个马基雅维利式的环境中行动的，他会获得宫廷的支持。总的来说，他在被私人倾向和公共责任撕扯，所谓公共责任或者是对自己国家的责任，或者是对家庭的责任，也可能同时以国家和家庭为对象。没有统治者会允许某人的政治义务被他的个人雄心或爱所妨碍。在舞台上，“为国家服务”被神圣化了，因为它能够使人去个人化（depersonalizes），即使罗马皇帝也不能例外，虽然他是凭借各种各样的犯罪手段登上皇位的。一旦掌握权力，统治者就必须理性、客观、无偏私地思考公共利益，公共利益有两个目标：稳定国内，取胜国外。因为国家理性与对内战的恐惧存在着紧密联系。服务于国家的理性取

代并治愈了内战，而内战是所有战争中最糟糕的战争。终结投石党运动和诸如此类负隅顽抗的贵族动乱这一需要为国家理性提供了最终的辩护。在古典戏剧中，统治者绝不会总是被理想化，但我们可以看到一种统一的政治理想，国王和贵族都骄傲地分享这一理想，之所以如此，恰恰是因为这是一个很难实现的理想，如此多的人都已经失败了。简言之，路易十四没有成为另一个尼禄，这足以使他赢得赞誉。

在拉辛（Racine）的《布里塔尼居斯》（*Britannicus*）中，年轻且依然摇摆不定的尼禄向他那位年长的顾问浦路斯询问起公众的情况：“那么，我作为皇帝只是为了顺从他们吗？”这位好人回答说：“我的陛下，公众的幸福取决于你/对你来说这还不够吗？”不过，一个邪恶的廷臣忒息尼禄说：“你不想想自己的欲望吗，/唯一一个你不敢去相信的人就是你自己吗？”<sup>[126]</sup>正如我们所知，尼禄迅速腐化，为了满足自己的欲望而杀死并背叛了每一个人。然而高贵的浦路斯却建议他远离自己的母亲，因为他只应受到“政策”的影响。非自我本位的、制度化的背信弃义已经没有了它原本带有的马基雅维利式的令人厌恶的色彩。背信弃义所带来的恐怖是无穷无尽的，当背信弃义的行为是统治者和搞阴谋的贵族出于纯粹的个人理由而做出的时候，它就尤其使人害怕；但是，作为公共幸福的一种必要手段，背信弃义变成了一项高尚的义务，这一义务要求人们舍弃自己对家庭和老伙伴们的忠诚。作为一项公共政策的背信弃义是不受激情影响的，甚至是无偏私的，它已经被教化了，变得可敬了。王室和贵族观众可以轻松观看表现个人道德斗争的戏剧了，因为他们相信这些戏剧演的也是他们自己的故事。这些戏剧强化了这样一种精神气质，即为国王服务无损于贵族荣誉，因为只有在自己的和国家的敌人面前，国王才表现为狐狸的形象。在高乃依的《西拿》（*Cinna*）中，年轻的主角向他的新婚妻子承诺，他会杀了奥古斯都为她父亲报仇，但他对仁慈的皇帝负有责任，承诺和义务之间的冲突使他深受折磨。奥古斯都想要放弃皇位，因为他厌倦了统治。当他发现西拿的企图后，他决定原谅西拿，同时继续当皇帝。因此这显示出，奥古斯都对个人复仇超然处之，也远离了很自然就会产生的疲惫这一弱点。如今，他成了一个典范性的皇帝，而在此之前他并不是，这主要是因为原先他的权威在贵族出身的臣民那里并没有完全建立起来。西拿对他产生了充分的感激之情，旁观者们也是如此，纵使这一快乐的结局是由两起可疑的背叛带来的：西拿并没有为他新婚妻子父亲的死报仇；一个共谋者，同时也是西拿的朋友，背叛了他，向皇帝揭露了他的计划。出于公共性的荣誉和智慧，必须作出这些个人性的背信弃义行为，如今，这种背信弃义具有道德上的教益。马基雅维利最终以此种方式被驯化了。早在高乃依之前，蒙田就对西拿的故事作过重述，而他得出了更具怀疑色彩的结论。奥古斯都只是运气好罢了。命运女神眷顾了他。其他君主被他们宽恕的人杀死了。支配政治的不是国家理性，而是机运。因此，不存在合理的政治性背叛或宽恕。<sup>[127]</sup>

虽然马基雅维利激起了叛国行径无所不在这一噩梦，使之变得难以应付，因为它如此普遍，但国家理性再次使叛国行径变得相当模糊。在都铎时代的戏剧中，背信弃义的行为经常是由可辨识的个人性统治者（recognizable personal

rulers)作出的, 或者是为了这种统治者作出的, 也可能是针对这种统治者作出的, 而统治者往往是意大利人。这种背信弃义在政治上是很可怕的, 因为它依然具有强烈的个人色彩和家庭色彩。当背信弃义去个人化、变成无私且冷静的国家理性后, 它就不再是必要的但又带有悲剧色彩的事情, 而变成了一种要求, 贵族荣誉和王室荣誉可以接受这种背信弃义, 将之视为自我施加的重负。背信弃义和荣誉之间的冲突转变成了低下的个人激情和崇高的公共责任之间的斗争——所有高贵的男女都必然会在某种程度上经历这种斗争。正是贵族荣誉在个体内心斗争中获得的胜利, 使人可以自由且道德地去做公共幸福可能要求他以政治上不诚信的方式去做的任何事情。不过事实上, 忠实与背叛之间的区分并没有消失; 它只是被隔离(于这种行为之外)了。

对于一个旧制度中的贵族来说, 荣誉本身意味着什么? 在拉法耶特夫人(Madame de Lafayette)的著名小说《克莱芙王妃》(The Princess of Cleves)中, 我们可以轻而易举地发现这个问题的答案。小说的女主人公认为, 如果她和一个自己所爱的, 并且爱了自己很久的男人结婚的话, 她将愧对自己或自己那位死去的丈夫。她丈夫发现他那位无比忠实的妻子并不爱自己, 因此悲伤而死。对她而言, 这和他在一场决斗中死去似乎是一样的。她遵循责任之道, 去了女修道院, 而这意味着踏上一条苦行的道路。任何其他的选择都不会让她高兴, 并且会损及她丈夫和她自己的名誉。和她丈夫一样, 这个完美的人儿在宫廷中深受爱戴, 并且在维护君主政制秩序这一事业中发挥着自己的作用。他们的行为都符合他们的等级, 符合他们自己认为的这一等级身份所要求的做法。但是, 这一阶层之外的任何事物都无法触及他们——他们的义务仅限于这一界限之内。他们最终完全没能与必要的宪制改革妥协, 也无法理解这种改革的必要性; 他们的这种表现是可以预见到的。当然, 现实和理想总是存在差距, 这里也不例外。那时候, 国王不仅为了自己的人民而行背叛之事, 也出于自己的原因背叛他人。大臣们总是来去如流水, 查理一世抛弃斯特拉福特(Stratford), 而这并不算什么不寻常的事情。马基雅维利造成的混乱使贵族对荣誉的每一种热切冲动都消失了, 这种混乱创造出了一片荒芜景象, 而如今, 这一景象已然消失。个人忠诚和背叛如今已被驯服, 与此同时, 一种适用于国内和国外的、去个人化的背信弃义得到了个人荣誉、忠实和献身公共责任这些观念的肯定。此外, 如果没有一个为了公众而行事, 且代表公众和人格化国家的国王, 那么这一整个由荣誉和国家理性交织而成的复杂混合物就会崩塌溃败。

## 古今共和国中的背叛

非个人性（impersonality）并不是应对政治性背叛的唯一方法。无论在古代的还是现代的共和国中，都不存在个人性的忠诚聚焦点，信任和背叛都指向城邦和自己的同胞。那么在共和国中，会出现什么情况呢？在雅典或罗马那样的古代共和国中，自由的男性当然拥有许多机会参与民主政治，但领导权往往掌握在贵族成员手里。通过背叛行为，“多数人”可以频繁地损害“少数人”，高傲者可以轻而易举地伤害“多数人”。雅典和罗马共和国针对叛国罪行的法律非常严酷，我们完全没有理由怀疑人民对这种犯罪抱有深深的厌恶，也没有理由怀疑这种犯罪会受到极其严厉的惩罚。不过，古代的历史学家并不总是表现出这种爱国主义脾性。修昔底德提到过三个叛徒：普萨尼亚斯（Pausanias），他背叛了斯巴达；特米斯托克力（Themistocles）和亚西比德（Alcibiades），他们俩是雅典的叛徒。这三个人都投奔到了他们各自城邦的敌人那里，但是对于他们的行为，修昔底德并没有表现出格外的惊愕，当然，这并不是因为内战期间所有文明约束（civilized restraints）的溃散使修昔底德见怪不怪了。叛国是作为一种显而易见的贵族犯罪出现的，这不只是因为无论古今，有权势的重要人物都有更多的机会叛国，也是因为他们脱离了作为整体的城邦。发生在雅典的富人和穷人之间的政治斗争为此提供了背景；因为贵族经常觉得自己被贬损了，当他们这么觉得时，他们就带着厌恶感脱离了城邦。在修昔底德看来，傲慢自大在任何时候都是一种会产生后果的动机，但在每一种情形中，它都有不同的效果。修昔底德对斯巴达的普萨尼亚斯显然没什么好感。普萨尼亚斯当然是一位伟大的将领，但他过分骄傲、太野心勃勃了。斯巴达人怀疑他想要成为僭主，他们很可能猜对了。普萨尼亚斯后来投靠薛西斯一世，开始过波斯风格的生活。修昔底德为普萨尼亚斯的品格惋惜，更不用说他的背信弃义了。同样地，修昔底德赞美特米斯托克力，因为他有出众的智慧。特米斯托克力被雅典放逐了，但他在雅典城邦中仍有许多朋友，他们依然愿意为特米斯托克力付出一切。<sup>[128]</sup>虽然他也投靠了波斯人，并在波斯成了重要人物，但修昔底德依然以不同寻常的热情来称赞他。更出人意料的是，修昔底德甚至连提都没提忠诚且富有民主风范的亚里斯泰迪斯（Aristides），而在相同的处境<sup>[129]</sup>下，亚里斯泰迪斯依然对忘恩负义的雅典人民保持着忠诚。这种沉默仅仅告诉我们，一个非贵族出身的领袖人物也许更不容易背叛他的人民，而这本身使他变得不那么有趣了。事实上，出众的忠心无论在智识上还是情感上都不够激动人心。在修昔底德看来，特米斯托克力无论如何都算得上一位伟大且迷人的人物，寻常标准并不适用于他。亚西比德这位年少成名的人物又是什么情况呢？修昔底德认为他很有才干，但不是特米斯托克力那种级别的才干，并且他不够沉稳，太爱夸耀，目无礼法。他的敌人对他的处置也许不够公平，但他那放纵的个人生活注定会使他陷入麻烦，正如作为军队指挥官和外交使节，他的鲁莽会使他陷入麻烦一样。斯巴达人并不比雅典人或腓尼基人更相信他。因此，虽然亚西比德为自己辩解说，他离开后的雅典已经不是他曾经喜爱的那个老雅典了，而当自己的城邦陷入错误时，真正的爱国者应该转而对抗它，但他的这套说辞并没有赢



得斯巴达人的信任。<sup>[130]</sup>雅典的唯一变化和“错误”就是作出了判他死刑的决定，因此我们可以发现，亚西比德的论据是从自身利益出发的。在任何情形下，他都对自己和自己的家族在社会上的重要性抱有一种过分的想法，因此他的垮台纯粹是咎由自取。当我们读到修昔底德对这三个杰出叛徒的阐述时，我们至少可以说，他更感兴趣的显然是他们的整体品格，尤其是他们的整个政治生涯，而不是叛国这一孤立的行为。普萨尼亚斯的以权谋私、特米斯托克力的适应能力和判断力，亚西比德对自我的痴迷，这些点缀了他们进行叛国活动的过程。普鲁塔克对亚西比德和科利奥兰纳斯的生平进行了比较，而他的看法并没有什么不同。罗马公民拒绝把科利奥兰纳斯选上高位，于是他背弃了罗马。亚西比德事实上是“被自己的荣耀毁灭了”，并且他非常放荡，但普鲁塔克为他感到遗憾，认为他比科利奥兰纳斯要好，后者骄横地将罗马拉到了内战的边缘。萨卢斯特（Sallust）对腐化的喀提林（Catiline）依然抱有好感，后者的颠覆阴谋只是他那一长串邪恶举动的最后一招。这些古代的历史学家都不认为叛国是一种严重的精神或道德问题，而莎士比亚在他的戏剧中给出了相反的答案，这一点在《理查二世》和《科利奥兰纳斯》中有显著表现。《科利奥兰纳斯》尤其不同于普鲁塔克的描述。他们真正害怕的是内战。修昔底德认为，内战是一切政治灾难中最糟糕的那一种，在他之后的亚里士多德也持同样的观点；因为他也对叛国进行了讨论，如果我们可以把它称为叛国的话，不过他只在攻击僭主的语境中讨论了这个问题。最大的政治威胁正是国内冲突，也就是公民之间信任的消解，这是国家颠覆的首要威胁。正是这一原因才促使普鲁塔克如此严厉地谴责科利奥兰纳斯；由于他的骄傲，科利奥兰纳斯几乎使罗马遭受毁灭，造成这一严峻局面的不是他的叛国行径，而是他对人民所作的愚蠢且不可接受的挑衅，这一举动打开了国内冲突的阀门。

不过，当宗教成为真正的纽带之后，叛国的品质（quality）似乎就改变了。约瑟夫斯（Josephus）是一位军队指挥官，和亚西比德一样，他也投靠了敌人。他从不赞成犹太人和罗马人开战，但他担任过其中一支军队的指挥官。此外，他无法像亚西比德那样，宣称自己被驱逐了。不过，他和耶路撒冷最反罗马的派系之间有着深刻的分歧。打了败仗的战友们都自杀了，但约瑟夫斯拒绝像他们一样自我了断，他力劝自己的人民放弃抵抗，最终他加入了后来成为皇帝的维斯帕西安（Vespasian）的阵营，他被辱骂为叛徒，他也明白自己确实是一个叛徒。他的辩解和亚西比德的不同，虽然和那位雅典将领一样，他也认为自己比大多数人要优越得多。首先，他辩称上帝肯定是出于某种目的而给了他预见未来的能力。他利用这种能力，预言了维斯帕西安将会成为皇帝，并且凭借这一预言得到了这位罗马指挥官的喜爱，后者希望他背叛犹太人。在背叛犹太人后，约瑟夫斯还说，“我并没有否认我的出身或忘记我的来历。”<sup>[131]</sup>事实上，犹太人绝不应该战斗；因为正如上帝把他们带出了埃及，如今他也会保护他们，只要他们不试图用自己的双手来把握自己的命运——这是丧失信仰的表现。至于集体性的自杀，无论有多么勇敢，都只是一种违背本性、忤逆上帝的行为。晚近一些为约瑟夫斯辩解的人据此主张说，存活下来一直都要比自治更重要，而自从许多散居海外的犹太人也因为发生在耶路撒冷及其周边地区的暴动而陷入危险以来，生存就显得尤为重要。更吸引眼球的观点是这样的：按照约瑟夫斯那个时代的标准，他自然是

个叛徒，但是最终看来，对于作为一个民族的犹太人来说，约瑟夫斯写出一部犹太人的历史比自杀更有价值，虽然自杀很高贵，他原本很可能应该自杀；通过写作犹太人的历史，约瑟夫斯赎清了自己的罪过。<sup>[132]</sup>问题在于，尽管约瑟夫斯有预言天赋，但他无法预见到所有这些情况。最后的结果仅仅是道德运气？他真的是为了子孙后代而不去自杀的吗？他从没说过这样的话，但这也许并不重要。如果他确实表现出他这么做是为了能为留存集体记忆作点贡献，那么对犹太人来说，这就不是无足轻重之事了，而对他的叛国行为作出评判也就变得非常困难了。不过，耶路撒冷的人民应该原谅他吗？他们能够原谅他吗？

修昔底德没有告诉我们，一个遭受背叛的民族对叛国行径的厌恶有多么深，而约瑟夫斯向我们展示了这一点。毫无疑问，犹太人卷入的不是寻常的战争，他们是在反抗征服者，他们认为征服者不仅威胁到了他们的独立，还危及他们的信仰。此外，他们并不是一个政治性的民族。他们的派系斗争和争吵不仅具有团体特征，还带着宗教色彩。除了叛国行为，异端的出现也能使这样一个民族陷入不安。当我们重新回去观察那些更为纯粹的政治性城邦时，我们会发现它们的历史学家和政治科学家认为叛国并没有煽动叛乱的言行那么严重，而防止内战也比遏制叛国行为的发生要来得重要。根据萨卢斯特的记载，甚至连加图也抱有这种看法。<sup>[133]</sup>这很可能曾是一种常见的贵族观点的一部分。无论是亚西比德、科利奥兰纳斯还是约瑟夫斯，在所有这些情形中，人民都被他们选择的贵族指挥官背叛了。对爱国的公民来说，这些人的行为是很简单的：它们只是一种傲慢自大的背信弃义。但我们不能忽视这里面的模糊性，尤其是特米斯托克力和约瑟夫斯的背叛行为的模糊性。他们俩都是公认的领袖人物，跟他们那些能力没那么强的同胞相比，他们更聪明，也更有远见，并且无可否认，他们也更骄傲。他们俩对实际的处境都有更清楚的理解，他们都被比起他们来要更爱国但更缺少智慧的人民唾弃。相互信任的纽带断裂了，而对于卓异之人来说，这一纽带从来都不算是非常牢固的，叛徒们选择根据他们对自己能力的非常合理的认识来行动，一直以来，这种能力既使他们走向高位，也使他们与一般人民相隔绝。尽管如此，在原则上所有人都是同胞的共和国中，叛国和颠覆行为是最受人鄙视的。

在古典共和国，叛国的模糊性是由普通公民和他们的贵族领袖之间不稳定的关系引起的，在战争和危险时期尤其如此。不过，像美国这样的代议制民主政制国家所面临的是不同的困难。自由创造出了形形色色的新的复杂状况。在个人更易显扬的古代共和国，叛国会引起人们的憎恶，而所有这类憎恶同样会被投射到发生在现代共和国的颠覆行为和对宪制秩序的其他威胁之上。之所以如此，一个很重要的原因是，洛克式政治社会比其他任何社会都更依赖于信任，然而，如果这种社会想要保持自由色彩，亦即在政治上值得信赖，那么它很可能缺乏加强信任的手段。一个自由社会不能随意地对不忠诚进行压制，因为如果它不对自己的行为进行约束，它就不再是一个自由的社会了。然而它依赖于信任，因此在这种社会里，猜疑总是很普遍的现象。因为，叛国行为只会发生在信任存在之处。

当美国宣布独立时，它原则上告别了1351年的英国叛国法，虽然那部古老法

律中的一些措辞留存了下来。尽管如此，制定处理叛国行为的法律却是当务之急，哪怕只是为了防止华盛顿手下的军队里出现逃兵。美国的叛国法从一开始就是由战争创造出来的。它也产生于对被宽松解释的“推定”叛国罪

（“constructive”treason）、对都铎时代的野蛮和对18世纪的某些严厉判决的记忆。18世纪英国的叛国法自然没有之前的那么严苛，但美国人下定决心绝不能让对叛国行为的控诉沦为派系之间政治斗争的一部分。正如麦迪逊在《联邦党人文集》（Federalist）第43篇中所言，不同派系进行斗争不能通过用“新发明出来的”叛国罪名来发泄他们“对彼此的恶意”。乔治·华盛顿的问题——“我们可以稳固地存在下去吗——是否曾有过国家能在不根除叛徒的情况下稳固地存在下去？”——最终得到了回答，但这不会成为美国历史的重要组成部分。真正引人注目的是下面这个事实：联邦政府在一开始的那些年间并没有军队，也没有获得重要的援助，还没有组织完善的政党，但它却挺了过来。<sup>[134]</sup>只发生了少量的骚乱，其中最有名的是威士忌暴乱（Whiskey Rebellion）；暴乱的一部分领导人物被控叛国，但这是罕见的情况，是孤例。对美国宪法的叛国条款而言，真正意义重大的只是它只考虑暴力叛乱行为以及战争中的投敌行为。美国宪法第三条第三款规定：“只有对合众国发动战争，或投向它的敌人，予敌人以协助及方便者，方构成叛国罪。无论何人，如非经由两个证人证明他的公然的叛国行为，或经由本人在公开法庭认罪者，均不得被判叛国罪。”事实上，这一条款来自当时的英国法，但与君主制的过往脱离了关系。也有一些不像叛国那么严重的政治性背叛罪行，尤其是间谍活动和颠覆行为。如果用1940年的《史密斯法》（Smith Act）的措辞来说，颠覆行为就是“意图教导、鼓吹或鼓励用武力或暴力推翻或毁灭”政府。<sup>[135]</sup>

本杰明·富兰克林、麦迪逊、詹姆斯·威尔逊和约翰·马歇尔再三表达了如下希望：处理叛国行为的法律不会被用在派系性的政治争吵中，它只会极为罕见地适用于个人权利之上，并且在适用时会有充分的保护措施。他们的这些希望最终都实现了，虽然比叛国罪名要轻微一些的指控时不时会被用来折腾人。孟德斯鸠在这一问题上的观点对威尔逊的影响尤为深刻。在《论法的精神》里，孟德斯鸠告诉我们，如果叛国罪行“不够明确”，那么“仅此一点就足以使政府堕落为独断的权力”。此外，只有暴君惩罚思想，而非仅仅惩罚“公开的行为”——在孟德斯鸠看来，言论并不算是公开的行为。如果一个共和国赋予任何人以惩罚任何希望颠覆它的人的权力，那么它将会毁灭。剥夺公民权法案（bills of attainder）是骇人听闻的。在任何情况下，应该受到攻击的都是叛乱本身而非叛乱者，或者，如果人们怀疑（有人要叛乱）的话，那么应该被阻止的也是叛乱，而非叛乱者；加图已经思考过这个问题了。很明显，孟德斯鸠倾向于把处置叛国、颠覆和间谍行为的法律全部废除。没有什么比他的这一倾向更能表现出他对政府的恐惧了。美国人自然也听到了他的声音，但美国人只采纳了他的一部分建议。虽然如此，当杰克逊法官在发生于1944年的著名案件克莱默案（Cramer case）中指出，美国致力于在保证国家安定稳固的同时尽可能少地诉诸叛国法的时候，他并没有说错什么。<sup>[136]</sup>一直以来，使美国政府和公众受到刺激，而且往往使他们达至暴怒程度的不是在战争期间叛国投敌，而是颠覆行为——暗中计划破坏人民对宪政体制的



信任和拥护。颠覆行为被认为是对合宪政府、人民以及信任体系（the system of trust）本身的背叛。颠覆行为往往被认为是境外势力策划的阴谋的一部分，而这种想法只会使这种首要的威胁变得更加令人厌恶。相比之下，叛国还没那么让人反感。真正令人害怕的是发生在国内的背信弃义，以及对既有制度的威胁。

在美国建国之初，还存在这样的疑惑，即叛国的对象是否可能是美利坚合众国，还是说，遭到背叛的仅仅是某些州。最终，凭借军队的力量，这一问题被一劳永逸地解决了。在内战结束后，尽管有过一些叛国的尝试，虽然杰斐逊·戴维斯（Jefferson Davis）被关押了一段时间，但是没有一位邦联的领袖人物谋求叛国。<sup>[137]</sup>最终，人们认为使南部重新融入联邦是比惩罚战败的军队更为重要的事情。根据第十四修正案，那些任职于联邦、曾宣誓维护宪法（但后来叛乱或通敌）的人未来禁止担任这种职务。<sup>[138]</sup>这一修正案本身就是一个关键的说明：在这一宪政体制下，信任（信任由誓言来表现）有多么重要。在这之后判的叛国罪针对的都是“二战”期间援助敌人的行为。如果能够以不让人狐疑满腹的方式构建出意图，能够以最严格的方式满足其他合宪条件，那么我们仍然可能以令人信服的方式成功控告一位美国公民犯了叛国罪。要做到这种程度并不容易。杰克逊法官在克莱默案中代表最高法院陈述观点，他雄辩地使人们回想起孟德斯鸠、杰斐逊、对邦联领导人的宽大处理和美国在不控诉叛国罪的情况下走向繁盛的能力。不那么郑重其事的法律也够用了，即使在战争时期也是如此。他心里想到的大概是间谍行动，虽然我们不是很清楚，为什么他会认为这些在程序上要求远没有那么严格的法律对个人自由会没什么威胁。在任何情况下，给现代国家带来麻烦的都不只是叛国行为，还有任何程度的背叛和异议，在战争期间尤其如此，战争就是这些现象以具有代表性的方式出现的时候。因为战争并不总能使一个民族团结一致，它也会激化所有那些存在于一个国家中的最深刻的隔阂，给最剧烈的忠诚冲突火上浇油。美国独立战争、1812年战争<sup>[139]</sup>、内战，这些战争或者在一定程度上是内部战争，或者完全就是内部战争。并不是每一个人都相信第一次世界大战是正当的，更不要说越南战争了。此外，自“一战”以来，在每一个欧洲国家，国族（nation）作为忠诚和背叛行为聚焦点的地位受到了其他意识形态的挑战。在“二战”期间支持希特勒的美国纳粹分子并不认为自己是叛徒，他们认为他们是在把自己国家从罗斯福和犹太人的威胁中拯救出来。为苏联效力的社会主义者认为，他们不仅在努力为美国无产阶级奋斗，同时也在为其他每一个人而奋斗。在出于意识形态原因而背叛民族国家的案件中，（犯罪嫌疑人）主观认识中的叛国和法律上的叛国并不一致。这些案件中甚至都不存在不同忠诚之间的斗争；相反，行为人很可能深深忠诚于自己的事业。

现如今，为了钱财而进行的间谍活动也并非没有模糊性。对科层制组织的背叛带有抽象性，这一抽象性使这种背叛行为具有了模糊性。出卖与国防相关的工业机密和普通的国内商业间谍活动之间的精神差异微乎其微。虽然雇员向自己所在企业的竞争对手出卖商业秘密和机密信息是一项重罪，但他们还是经常这样做。不过，对此几乎没什么办法可想，这尤其是因为，管理人员和技术人员可以自由地从一家公司转投另一家公司。作出遵守保密规则的承诺只会降低道德水



准。而如今，政府本身就是一个巨型雇主，换句话说，政府只是另一个老板而已。当（政府）雇员出卖秘密时，他的意图不是政治性的。大部分美国人并非真的倾向于认为给他们薪水的老板是什么君主王侯。他们为什么要那么认为呢？这只是一种为了获取收入而提供服务的关系，完全不是忠诚关系。因此，对作为雇主或产品承包商的国家不可能抱有一种深刻的拥戴态度。即使大部分人知道向苏联或日本特工出卖工业机密是一种严重的犯罪行为，但是和出卖商业秘密给一家与自己公司处于竞争关系且可能想要进入那一生产领域的公司相比，这种行为完全没什么不同，唯一不同的是法律后果。无需赘言，计算机的出现甚至已经使所有这些变得更加非个人化了。简言之，如果某人是为了钞票而背叛美国政府的，那么这就算不上是一种独特的犯罪；他的动机可能是偶然且唯利是图的，而且看上去和加略人犹大的背叛或布鲁图斯刺杀恺撒的行为很不一样。在和平时期，严厉惩罚这样的间谍可能会产生威慑作用，但是，共同体不会太把这类事件放在心上，这一点从克里斯托弗·博伊斯（Christopher Boyce）<sup>[140]</sup>能够轻松越狱就可以看出来。<sup>[141]</sup>在一个自由且具有流动性的社会，不需要也不能要求人们对一家大型工商机构——政府就是这样一个机构——抱有忠诚，虽然法律也许试图提出这样的要求。无可否认，背叛和忠诚的特征被动摇了，或者至少变得暧昧不清了。

作为雇主的政府和私企基本没有差别，而这种意义上的政府只是使政治性忠诚和背叛弥散开来的最后一步。这并不完全是一种新事态。长期以来，外来移民本质上把祖国定义为一个总体来说工作机会比较充裕的地方。威廉·乔伊斯

（William Joyce）<sup>[142]</sup>每天都在广播室播报纳粹对英国的宣传内容，并试图策反身处纳粹德国的战俘。据瑞贝卡·韦斯特（Rebecca West）报道，在威廉·乔伊斯审判（the trial of William Joyce）期间，一些旁观者为他申辩，因为他们认为他之所以去德国，只是为了得到一份更好的工作。<sup>[143]</sup>显然，威廉·乔伊斯曾为敌国工作这一事实似乎并没有给他们带来那么多的困扰。通过向未必总是来自敌对国家的外国特工出卖一点保密的商业秘密以增加收入，这种行为的冒犯性似乎肯定会更微弱。相比于那些不那么严重的行为，威廉·乔伊斯的行为还没有那么大的模糊性。

## 政治信任和对颠覆行为的恐惧

最令美国公众不安的似乎还不是间谍或叛国，而是颠覆行为。当美国人陷入人们所说的疯狂的忠诚时，颠覆行为就会引发几乎无法控制的恐惧。如果颠覆行为带有异己色彩或意识形态色彩，那么美国人民爆发出来的恐惧会更加深重。使人害怕的是国内的异己者（**domestic aliens**）推翻既存宪政秩序的阴谋，这种阴谋有可能获得了外国势力的支持。和私人经验中的情况一样，在此处讨论的情形中，在感觉被背叛和真正的背信弃义行为之间也存在着巨大的鸿沟。我们有很好的理由来解释为什么会出现这种情况。虽然美国社会爱国主义高扬，但美国是一个移民社会，在忠诚分裂或没有忠诚的人那里，它的民族主义（**nationalism**）总是会打上折扣。这是美国社会自由的条件，但它也带来了不安全。在美国，社会成员可以自由地在北美的社会和地理空间中上下流动、进进出出、到处迁徙，忠诚的纽带很容易建立起来，也会轻易消失不见。除了多种多样的种族和宗教团体外，还有一个因素也使得美国不会成为一个单一的民族国家：后来加入美国的人并不都具有同样的民族主义取向。每个人在家门口都会被陌生人包围，这激发了相互间的猜忌。此外，在一个更深刻的层面，相比于其他任何社会，洛克式自由主义社会需要更多人的更多信任。在洛克的宪政视野中，同意和承诺是唯一的纽带。如果美国人时常诉诸誓言，以阻遏他们的分离倾向，那么他们只是再次遵循了洛克的教诲，试图建立他们在政治层面所需要的信任关系，即使他们的文化总是倾向于毁灭和威胁这些纽带。

爱国主义的怒火可以引发针对颠覆行为的愤怒，无论是真正的颠覆行为还是有嫌疑的颠覆行为；这一作用并非不重要，但这还不是事情的全部。在一个多元社会，不可避免地存在着多种分裂的忠诚，这注定会带来许多不安，在战争期间或国际局势紧张的时候尤其如此。在充满猜忌的时期，我们并不总是能清楚地知道谁正在背叛谁。“二战”期间被关押的日本裔美国人被自己的同胞和自己的政府背叛了。几乎所有人都对美国保持了忠诚，这要归功于他们对美国立宪政府的信仰，而非那时盛行的爱国主义狂热。事实上，在任何时候，在被错误地理解为极端爱国主义的思潮中，有许多其实只是种族主义、反犹主义和一般所说的盎格鲁—撒克逊主义的残留。与第二次世界大战期间相比，这些思潮在第一次世界大战之前的岁月中要更为猖獗。不过，美国社会之所以会对颠覆行为产生恐惧，最深刻的意识形态根源还不是一种原始的、有迫害倾向的爱国主义。这一根源可以在代议制民主政制的政治结构中找到，这种政制对信任有着深深的依赖。你也许可以从计算洛克在《政府论》（下篇）中以何种频率、何种方式使用“信任”<sup>[144]</sup>这个词着手。<sup>[145]</sup>洛克对立宪政府有一整套看法，在其中，每个关键环节都离不开信任。契约本身基于相互间的承诺；但即使我们以这种契约的虚构色彩为由不去考虑这种观点，多数决定原则（**majority rule**）以及有权选举代表和行政机构的人之间的关系依然需要以信任为基础。在美国，誓言的使用事实上并没有表现出任何宗教色彩；它是诸多给予信任、接受信任的時刻的标志。洛克认为，合法政

府、立宪政府、一个符合期望的政府就是一个不背叛那些信任它的人的政府。因此，全体公民都必须相信多数人能代表所有人行动。多数人将自己的信任交付给了自己选出来的代表。人民将立法的权威托付给了立法机构，如果立法机关背叛了自己的职责，那么它从人民那里获得并借以代表人民的信任就要被收回了。行政权要处理与外国的关系，要使用特权（*prerogative*），因此人民必须对它抱有信任，否则它就无法有效运作了。但如果行政权背叛了人民——比如说转而支持天主教或臣服于外国势力——那么，洛克认为，它就违背了信任。最重要的是，公民们必须彼此信任，以组成政党、选区和（选举中的）多数。被选出来进行统治的人和选举人之间必须相互信任。最后，如果那些身居要职的人背叛了信任，公民们就必须对另一个人抱有足够的信任，以组织起对非法统治的抵抗。无论何地，只要对信任有如此大的依赖，就必然会频繁地出现背叛。

对颠覆行为的恐惧，尤其是对不忠诚的政府的恐惧植根于这种体制之中。毕竟，政府可以用多种方式来继续执行一项背信弃义的外交政策。事实上，洛克主要关心的就是来自上面（政府）的背叛，美国人也是如此。洛克认为，大部分人在日常交往中是信得过的，因为他们有着自然的社会性（*natural sociability*）和对社会谴责、社会排斥的恐惧。背叛最可能来自总是想剥夺个体公民权利的政府。洛克差不多说对了。被选出的代表习惯性地作出一些他们无法恪守的承诺。对选举政治的怀疑是正当合理的，甚至是必要的，恰如对作为整体的立宪体制的信任是合理且必要的一样。外国人常常无法理解，为什么理查德·尼克松会给美国人民带来如此深刻的被背叛的感觉。之所以如此，其中一个原因是，他们不理解信任的重要性，甚至在怀疑之风盛行的政治氛围中，信任也还是非常重要的。信任存在之处，也必然会出现怀疑，因为背叛的可能性时刻存在，并且威胁巨大。由此便产生了对在政府中位高权重的颠覆分子的恐惧，以及对图谋破坏既存政体的政府机构代表的恐惧。实际上，代议制政府是对信任与怀疑的一种很好的平衡。麻烦在于，和存在于个人生活中的遭受背叛的感受相比，在政治领域中，这种感受的出现还要频繁得多，相应地，在背叛行为方面，能够证明背叛阴谋确实存在的情况也要少得多。在婚姻中，“发生了改变”这一事实已经足够使人产生遭受背叛的感觉了，在政治领域也是如此。如果对权力和声望（*prestige*）的安排与分配作出改变，那么那些因此受到不利影响的人就会将此视为背叛。对于个人而言，这些被认为是背叛的举措所导致的结果可能与自己的功过不相称，这种结果使人不安且显得不正义。如果在战争结束后的论功行赏中出现这种让人感觉遭受背叛的结果，那么情况将尤其严重。而对于公共自由来说，这些举措是很危险的。

事实上，正如孟德斯鸠所见，对背叛的恐惧也许会颠覆立宪政体。（即使不会颠覆政体）至少也会导致检验性誓言<sup>[146]</sup>（*test oaths*）的强制实施，但从本尼迪克特·阿诺德（*Benedict Arnold*）<sup>[147]</sup>那时候以来，这种誓言没有束缚住任何一个叛徒，而只起到了羞辱、恐吓公职人员的作用。誓言无法使无政府主义者相信自己有服从政府的义务，也无法使那些对没有特色的民族主义不感兴趣，而更倾心于事业的人重燃忠诚。不过，誓言即使不是用作约束不可靠之人的工具，也是同意的象征，表现了信任和被信任的意愿，因此对许多美国人来说，誓言是非常重



要的。但是，正如最高法院对强迫向国旗敬礼案（flag-salute case）作出的判决所显示的，即使是展现公共忠诚的行为也必须向宗教顾虑让步，人民有权尊重自己的宗教顾忌。<sup>[148]</sup>当然，人们可以主张说，因为誓言的过度使用，宣誓已经变得不重要了。事实上，人们有很好的理由认为，提出忠诚的要求完全不会阻止背叛的出现，而只会造成限缩自由的后果。如果自由以一种自杀性的热情来反对背叛、保护自身，那么它只会背叛自身。要求某人确认忠诚或公开表达爱国主义，这种做法会带来一种特殊的污秽（nastiness）。无论在理论上还是实践中，这种做法都往往表现为对团结的呼唤。就此而言，它更多的是对常见的政治自由带来的混乱的恐惧，而非对背叛的反应，但这两方面显然是联系在一起的。20世纪初期发展出了一种新颖且多样的文化，在适应这种文化的过程中，人们感受到了震惊，这种震惊使许多细心谨慎的美国人心烦意乱了。原来那个由盎格鲁血统的美国人组成的社会已经不复存在，许多人为此感到遗憾，亨利·亚当斯（Henry Adams）只是这些人中最著名的一个而已。他的悲痛也可以在对一个新的、团结统一且忠诚可靠的社会的热切期盼中获得表达，这样一个新社会将会重新创造出过去那种统一性，而且是在一个更高的层面获得统一性。约西亚·罗伊斯（Josiah Royce）的《忠诚的哲学》（The Philosophy of Loyalty）呼吁“对忠诚的忠诚”，这并不是一本让人心安的书。<sup>[149]</sup>忠诚意味着选择某种“高于自己的私人自我”的事物。它设立了无私忘我的目标。日本武士是这种忠诚无私的完美例子。随着人类不断超越自身的局限，相互挫败的忠诚将会消失。因为忠诚之间的斗争是最大的恶。尤其是美国人，他们将会学着使自己从属于自己的群体，相互之间不再争斗，这不仅是为了和平，更是为了忠诚本身。从源头上讲，罗伊斯的典范显然具有军事色彩。“外来移民”将会学到爱国主义，为了国族目标，工会将会放弃阶级利益，个人性的领导将会鼓舞我们所有人向前看，帮助我们成为一个统一的国家。美国人所需要的就是“对某些永恒之物抱有信念的意志”。相比于75年之后的今天，这些话在1908年听起来肯定还没那么可怕。作为一种军事美德的忠诚致力于取代平常琐碎的虔信，对这种忠诚的梦想事实上不会消失，哪怕它的法西斯意味已经为人所知。因为，只要战争中的叛国行为依然是一切政治性背叛行为中最典型的那一种，那么——通过一种简单的自由联想——军事性忠诚也肯定会被认为是爱国主义最清楚明白的表达。这就解释了，为什么在自由主义政治体中，不仅背叛必然具有模糊性，而且忠诚也同样如此。

尽管罗伊斯和他那个时代对一个更为统一的盎格鲁—撒克逊文化有着热烈的期盼，但分裂的忠诚和形形色色的亚文化依然使美国社会中的忠诚和背叛变得难以定义。不过，自由主义的不确定性还不是20世纪语境中叛国的模糊性的主要来源。最引人注目的背叛行为并不是对自由主义国家的背叛，而是在战争时期对实行恐怖统治的政权的背叛。刚正不屈的人们发现自己不得不作出叛国举动，虽然这种举动是他们所惧怕的，但他们觉得是被迫为了自己的国家（country）而尝试这种行为。这种叛国行为最有名的例子是冯·施陶芬贝格伯爵（Count von Stauffenberg）的举动：1944年7月20日，他在希特勒的桌子底下放了一枚炸弹。<sup>[150]</sup>他是一个循规蹈矩的官员，并非一开始就基于政治或宗教立场反对纳粹。魏玛德国并没有要求他付出深刻的忠诚，和几乎所有同僚一样，他轻易地宣



誓效忠希特勒个人。事实上，希特勒对忠诚的重新个人化（repersonalization）显然利用了大量君主和封建时代的文化残留物。施陶芬贝格是一位热心的罗马天主教教友，但他并没有为自己的行为作宗教性辩护。他只是宣告了自己的罪行：他犯下了严重的叛国罪行。他预料到将来自己会因此遭受唾骂，变成另一个“背后捅刀子”的故事的牺牲品。不过，施陶芬贝格并不认为他背叛了自己的民族，他只是背叛了政府（state）和希特勒。对于像他这样的人来说，任何誓言都是很有分量的，他花了不少时间才想通，元首援引上帝（作为誓言根据）的做法是不可信的。尽管如此，施陶芬贝格并不是为了终止战争才刺杀希特勒的，那时德国已经一败涂地了。他的目标是消灭自己眼中纯粹的恶，为德国开启某种道德和政治复兴。盟军的某些军官清楚明白地说，作为一个军官，施陶芬贝格是个叛徒，无论希特勒有多么残暴都不会改变这一事实。但是总的来说，他死后获得了荣誉，成为了英雄，在参与7月20日事件的所有人遭受到野蛮残暴的审判和刑罚之后就尤其如此。不过，施陶芬贝格表达过的疑惑将萦绕在他的心头，这些疑惑并非微不足道。施陶芬贝格是诗人斯特凡·格奥尔格（Stefan George）的信徒，人们有很好的理由猜想他是一个把荣誉看得很重的人，对他来说，荣誉远不只是传统贵族的阶级和军事义务。他为一个对荣誉一无所知的政权埋头工作，以至于他认为自己牵涉进了严重的叛国行为，对他来说，这是一种犯罪，但这也是对他人的一项义务，一种更可敬的责任。至少在部分程度上，他是可耻的，但只有极少数人这么认为。几乎没有敌人能够理解施陶芬贝格的古老心态，而希特勒的第三帝国的拥护者当中则没有一个人能理解这种心态。希特勒要求的是完全个人性的忠诚，这种忠诚只是用来维护他的权力的，而他的权力既不受荣誉限制，也不受其他任何可能会妨碍他自己的统治以及妨碍他力图建立的种族统治的事物的限制。对纳粹政权来说，使施陶芬贝格变成叛徒和英雄的那种忠诚是完全异己的；对大部分现代国家而言也是如此。施陶芬贝格和他的朋友不得不等到1944年才行动，这一事实其实并不能证明他们有很好的政治意识。

对于大部分德国人来说，在战争的最后几个月间，下面这些事实已经变得清清楚楚：希特勒已经背叛了他们，他决心毁灭他们所有人，因为他们辜负了他的期望。在末日来临之际，希特勒也说出了这些想法，显然，他自始至终都打算把这些想法付诸实践。目前有一种说法是，德国人在战后轻而易举地消除了纳粹主义这一错误思想，希特勒的前述想法可以解释为什么德国人会这样。希特勒的背叛治愈了他们。他们抛弃了希特勒，抛弃了希特勒向他们提议的使命。但是，无论是谁背叛了谁，这里都存在着一种所托非人的信任。<sup>[151]</sup>和私人生活中一样，在政治领域里，这种错置的信任使背叛复杂化了；背叛成了一种合作，而非单方面的行动。只有施陶芬贝格伯爵能够在最后一刻以英雄的形象出现，而这是因为他归属于一个伦理性的世界，那个世界并不存在于他实际所处的那个世纪。他是自己那个世界而非当代世界的一员。这也许是最模糊的一种叛国行为，但它发生在这样一种极端的处境之中，因此具有独一无二的色彩。即使不算独一无二，它也至少在任何重要的方面都是无法重现的。

在德国和欧洲的被占领区，一些人加入了抵抗希特勒的行动，他们中的部分

人丝毫没有遭受施陶芬贝格所承受的那种天人交战之苦。他们为一种意识形态而战斗，后者在20世纪极为常见——在20世纪，有多种多样的忠诚和背叛的对象，而国族只是其中一种。如果公民中的政治忠诚斗争乃至个人心中的斗争成为一种惯常现象，那么背叛也许不会再是一种具有公共色彩的冒犯。人们无法背叛他们从未归属其中的某种意识形态或某个政党，而对许多公民来说，既存政权也只是一个他们并未归属其中的对象而已。在一个像美国那样的多元主义社会，大部分公民当然忠诚于宪政秩序，但也存在例外。许多人忍受着分裂的忠诚，并尽自己最大的努力避免背叛任何一方。并非任何一种政治忠诚的改变都是背叛，在任何情况下都不能这么认为。改变自己支持的政党或信念——或者甚至移民——可能都只是因为改变主意了。正如人们逐渐发生的改变导致了婚姻的破灭，政治团体和政党也是这么回事。人们发生着改变，人们永不止步，他们生活在一个自由且充满流动性的社会，他们应当如此。因此，我们应该注意到，多元主义对政治作出了不可估量的贡献：维持自由。我们不能像许多作者提示的那样，认为自由是忠诚的温床。那些“小单位”（little platoons）也许会塑造出忠诚的品格、值得信赖的家族和俱乐部成员，但这种忠诚大概不会汇入以政府或国族那样的非个人性联合体为对象的忠诚。尽管对阶级利益有着大量的讨论，但甚至连阶级也没有证明自己是一个特别持久的忠诚对象，更不要说是显而易见的忠诚对象了。在某些观察者眼中，几乎每一个人都是阶级叛徒。话虽如此，但家族、族群和教派成员对自己的根基与信仰的忠诚是直接的和个人性的，并且是不可转变的。这会导致分裂的忠诚和破碎的背叛，而非带来伯克式的恭敬秩序。

永远都会有坚定的道德说教者，他们倾向于认为背叛是一种简单的邪恶。瑞贝卡·韦斯特曾经提出过下面这种主张，这一主张显然更宽慰人心：在精神和智识上，相较于可供参照的群体中更为忠诚的人民，背叛了英国和美国的纳粹分子和共产主义者多少都要更为扭曲些。人们并不确知这种说法是否有道理。但是，即使这是真的，使他们变得与众不同的也是信念、意识形态和政治激情，而非一种独特的、可被称之为“失败者叛徒”（loser-traitor）的观念模式。如果我们接受这种说法，即这些人只是太过忠诚于他们那可怕的事业，那么我们必须同意雷蒙·阿隆（Raymond Aron）的观点：除了怨恨与恶意，信仰也在这儿发挥着作用，这些人确实有着许多愤恨，然而对于他们自己的事业而言，他们并不是叛徒。当具有正当性的政权无法获得一致拥护时，精神上叛国就会扩散开来。无论法律会对他们作出何种判决、执行何种刑罚，从主观层面看，这些人绝不能算不忠之徒。<sup>[152]</sup>当然，意识形态塑造出了极端的环境，但这种极端环境并不会使背叛的特征变得比我们讨论过的大部分处境中的背叛更为模糊。战争只是把早已存在的心态放到了聚光灯下而已。我们这些生活在自由主义社会中的人可以避免在忠诚和不忠之间作出最悲惨的抉择，而这只是运气好而已。

尽管美国的宪政秩序非常令美国人骄傲，但多亏了这一宪政秩序的诸项原则，美国人必须接受各种各样的信仰和忠诚。从一开始，宗教自由的权利就包含着接受不同信仰和忠诚这一要求。因此，没有什么可以规整一致地为每一位美国公民定义什么是忠诚，什么是背叛。美国人生活在荫蔽之处，他们既不背信弃义

也不完全忠诚。因此，面对意识形态性质的或其他种类的政治性背叛，无论是去惩罚还是不去惩罚都会面临很多困难。这不是什么容易的处境，在战争期间就尤其难办。不过一直以来，代议制民主政制都依赖于在信任与怀疑之间作出恰当的平衡，同时这一政制也惧怕恰恰就潜藏于对信任抱有最大渴望之处的背叛。正是这些导致了模糊性和疑虑。美国人在感到被背叛时会非常愤恨，而许许多多的行为和遭遇都会激起美国人的怒火。愤恨的强度和激起怒火的事件的多样性之间存在着不一致性，有着距离，而这种不一致性是无法克服的，这种距离是难以逾越的。这同时困扰着我们的个人生活和公共行为。为什么人们应该喜欢遭受背叛的境遇呢？没有这种道理。但是，对被背叛的厌恶绝不会减轻这些困难；相反，这正是困难的来源。因为，感到被朋友、同胞、伙伴和盟友背叛会带来痛苦和愤怒，而没有任何办法能减轻这种痛苦和愤怒。无论在私人的还是公共的遭受背叛的经验中，这都是事实。私人生活和公共生活中的背叛经验并没有什么区别；它们都同样复杂。总的来看，无论对他自己的家庭还是对他参加的政党以及他所在的社会而言，背信弃义的人物都很有害。和公共政策一样，人们也可以通过背信弃义的方式来追求个人发展，而我们对这种公共政策和个人事业会作出相似的反应。此外，无论何时何地，怀疑主义的智慧都必须介入其中，以压制绝望，阻止普遍性的厌世，以及最重要的：制止对自由主义秩序的破坏。自由主义秩序太过坚定（**determined**），因此难以对付背叛者，为自己复仇。

## 第5章 厌世

且不论我们讨论过的那些，

难道就没有什么感觉是我可以信任的吗？

厌恶。

——托姆·冈恩：《厌世者》

小普林尼（Pliny the Younger）曾写道，“他讨厌恶，他厌恶人类。”<sup>[153]</sup>他不是说得太夸张了？人们当然可以对所有的恶都深恶痛绝，同时却爱着自己的朋友，以宽容的态度对待不完美的人类。基督教对世界抱有最深刻的鄙视，但甚至连基督教也不允许基督徒忽视爱自己邻人的义务，同样抱有这种深刻鄙视的怀疑论者也不能忘记自己必须保持宽容。在读每天的新闻时，人们也许会问自己，“我怎么能忍受自己是人类的一员？”但这并不意味着他的这一厌恶是持久且难以平息的。经久不衰、绵延不绝的厌世当然是很罕见的。尽管如此，我们还是有很好的理由牢记普林尼的评语。厌世会变得极具威胁，因此普林尼的话是一个不能忽视的警告。因为厌世不只是观察者对人类表现出来的无穷无尽的残忍、不诚实和背信弃义所作出的反应，它还会激发人们主动对面目可憎且败坏的人性作暴力攻击，而且会为这种暴力提供辩护。即使没有导致这么严重的后果，厌世也会使我们变得悲惨且孤独无友，使我们在精神上只剩下憎恶，并夺走我们除痛斥之乐外的所有快乐。蒙田害怕的就是这种局面。甚至像蒙田那样最平静的灵魂也可能会惧怕厌世情绪的迸发，并承认普林尼的古老句子是至理名言。不过，也许还存在某些类型的厌世，它们在智识上是难以避免的，在政治上则有很大价值。在这个世界上，怀疑有一席之地（本书fen享搜索'雅书'）。



## 厌世：平静的与暴力的

普林尼是一个宽容且文雅的人，他的那些信件是一座常识的丰碑。这也是我们不能把厌世这个问题完全交给普林尼来处理的原因。他只看到了厌世的危险。可是，虽然厌世并不是一种让人舒服的品质，但它也是智识创造力的源泉。没有鄙视那启发灵感的力量，讽刺作品和哲学都将难以想象。如果从没有人痛苦地衡量过，我们实际所是和我们能够设想的自己之间存在着多么大的差距，那么我们将会被剥夺思辨思维最令人崇敬的那些时刻。莎士比亚的最后几部戏剧，从尤文纳尔（Juvenal）<sup>[154]</sup>到斯威夫特的讽刺作品，以及浪漫主义诗歌中最好的那些篇章，它们的所有成就都要归功于对人尤其是对女人的厌恶。大部分多少有些价值的道德心理学都是厌恶的尖叫——自柏拉图以来，哲学家告诉了我们许多关于自身的哲理，其中大部分讲的就是这一点。像普林尼那样（在思考厌世时）只想到责骂和唠叨还不够。一些人对不懈追求完全诚实地对待自己和其他所有人这种个人内在的纯洁抱有热情，即便因顾虑这种激情而排斥厌世，也不足以认识这种恶。这些并不是让人愉快的特性，但如果回想下由对人性的憎恶所激发出的智识成就，这些使人不快特点就不那么让人讨厌了。对人性的厌恶也许会使我们变得不宽容、残忍，至少会使我们变得难以从事社交。但这是诚实对希望所取得的胜利。对错觉和自欺发动的令人不快的斗争不只滋长了坏脾气，还拓展了我们理解的边界。这就是厌世在政治上成为悖论的原因。轻鄙和恐惧能够充当也确实充当着下面这些事物的基础：政治正派（political decency）、法律限制，以及创建一个能减弱统治者之残忍的有限政府的努力。不过，厌世也会引发大屠杀。普林尼的智慧是一种健全判断力所能达到的智慧，但厌世并不只是卑劣的精神，它还有更为重大的意义。

普林尼信中那个自以为义的厌世者可能是这类人中最普通的一个样本，但厌世者不止一种。（厌世者的类别）很大程度上取决于厌世者之厌恶的起源。背信弃义最有可能引发最极端的厌世——厌恶的对象囊括所有人，甚至连自己也不例外。对于那些无法忍受伪装的人来说，虚伪可以起到几乎不逊色于背信弃义的作用，虽然他们一般会把自己排除在鄙视的范围之外，他们对自己那炽热的真诚非常满意。不过，如果某人视残忍为首恶，那么他就要控制自己的厌恶之情，或者使它转向人道的用途。孟德斯鸠能够为自由主义提供一个本质上是厌世的基础，这种自由主义致力于减少恐惧，消除粗野的残忍。无法忍受人类无穷无尽的残忍的厌世者和无法承受虚荣、懦弱、不诚实和背信弃义的厌世者之间存在着巨大的差异。厌世者有各种各样的变体，因此不可能设想出一个囊括各种厌世人物的完整目录。不过，至少存在三种显著的厌世者类型。

最具戏剧性色彩的厌世者厌恶自己和所有人，并且是全身心地、情绪激烈地厌世。莎士比亚笔下的雅典的泰门就是这样一个角色。更为常见的则是爱讽刺的厌世者，这类厌世者喜欢自己，并且好像挺享受人类的愚蠢和每一种恶的表现。他也许会积极地、政治性地反对他的那些让人难以忍受的邻人，尤其是伪君子，

但他并不一定这样做。他甚至可能尝试去控制他们必然会造成伤害。所有伟大的讽刺作家都是这类厌世者。最后还有一种厌世者，他们也许只厌恶自己这个时代的人和当前的世界，因为他对一种转变后的人性有某种内在的洞察。他也许认为自己确实是一个更为纯洁、更好的人，或者至少有成为这种人的潜质，他还经常会想象在过去或未来，一种更好的人存在过或将会出现。这种厌世者也许会选择避开这个让人讨厌的社会，但他也可能决定向败坏了的人性开战。只要回想下莫里哀笔下的阿尔赛斯特和尼采，我们就能认出这类厌世者。还存在其他厌世者，但对政治而言，自我厌恶的厌世者、爱讽刺的厌世者和自以为义的厌世者是最重要的几种类型。这几类厌世者对我们的社会自我认知（social self-knowledge）作出了难以估量的贡献。对人类的厌恶促使他们揭露出许多真相，如果没有这些厌世者，那么这些真相就会被隐藏起来。尽管狂热且积极的厌世者确实是一种政治威胁，但纯智识层面的、充满怀疑的厌世者则很可能会迫使我们承认我们所知道的、关于自己和彼此的真相。

在文艺复兴时期，人们对厌世作了大量的讨论，之所以如此，很重要的一个原因是，在个人和政治两个层面，厌世都能产生影响。当政治活动具有浓重的个人色彩时，统治者及其侍从人员的品格就变得异常重要了。君主昏懦或专横，身边尽是贪婪的廷臣，这种现象绝不能忽视。在此，个人性情——美德与恶——就成了政治领域的中心问题。背信弃义只是诸种性情中的一种，虽然是最不可容忍的一种。对位高权重的孤家寡人进行观察的人无疑会思考，如果统治者有厌世脾性，将会产生什么样的后果。当他们对统治者、统治者的侍从和政策进行思考时，可能也会陷入厌世。在许多都铎王朝和詹姆斯一世时代的戏剧中，厌恶人类的愤世者（malcontent）会同时表现为马基雅维利式的恶棍和愤愤不平的评论者，而这几乎没什么好奇怪的。为什么《君主论》对那个时代的读者会有如此深刻的触动呢？其中一个原因是，他们每一种最深刻的恐惧以及最令人不安的想法都在马基雅维利的书中得到了确证。“观察最深刻、头脑最清晰的权谋家”（一位剧作家这么称呼马基雅维利）对他们已经知道的、关于政治和统治者的真相作了说明。<sup>[155]</sup>不过，马基雅维利在以厌世的态度拒斥传统规则的同时，似乎还怂恿统治者背信弃义，并采用恐怖政策，因此他就加倍地让人害怕。甚至连他的讽刺篇章也太过黑暗。像蒙田那样的人已经准备好接受一个能干的“政治性”君主

（“politique”prince），他将会高踞于一切宗派之上，以结束宗教战争，对他们来说，马基雅维利的讽刺就显得尤为黑暗。事实上，正是对内战的恐惧使君权获得了最大的支持。个人性政府（personal government）和宫廷生活必然会使人焦虑，如何才能有效缓解这种焦虑呢？如果统治者听从马基雅维利的教诲，那么要有什么办法才能约束他呢？很多人都认为，对宗教的冷漠将会哺育出“马基雅维利式的”（Machiavellian）统治者，虽然这个形容词已经越来越脱离马基雅维利实际写下的教诲了。但哪怕撇开跟宗教有关的部分，马基雅维利给个人性统治者提的建议也太过厌世了，会使这些统治者的臣民感受不到一丝一毫的安慰。他们有充分的理由为马基雅维利和他所具有的影响感到忧虑。制度化的君主国

（institutionalized monarchy）有一套可以起到缓和作用的“国家理性”，这种君主国要过很久才会出现。任何类型的非个人性政府也都是如此。作为和平保卫者

（peace-guarantor）的国王也许最终会被证明是一个马基雅维利式的君主，身边尽是马基雅维利式的阴谋家。个人性政府是不可预测的，它使未来的政治情况变得无法确定，对于那些出入宫廷的人来说就尤其如此。因此，命运女神的齿轮并不只是陈词滥调，它表现了一种持续不断的真实忧虑——为君主的心情忧虑，为庇护者的命运忧虑，为发生于每一次困境中的背叛忧虑。命运女神的齿轮不仅意味着安全无法得到保证，它还为每一种道德上不负责任的行为提供了借口。因此，个人性政府同时哺育出了厌世和对受人算计的恐惧。这个剧院为所有这些情感、品格提供了的舞台。

这出戏对由厌世引发的个人衰颓作了可怕的展现，但罗伯特·伯顿（Robert Burton）的《忧郁的解剖》（*Anatomy of Melancholy*）——这是一部冷静且镇定的作品——在描绘由无常命运引发的沮丧时依然笔调活泼。他显然追随蒙田的教诲，更愿意当个好嘲笑的厌世者，一个德谟克利特式的人物，而非像赫拉克勒斯那样的哭泣者。<sup>[156]</sup>此外，跟蒙田一样，他也想克服由他的观察所引起的带忧郁色彩的厌恶，这主要是因为他知道，厌世者会倾向于对自己讨厌的那些人做些什么。事实上，智识上的厌世者是一种众所周知的类型，但如果这种厌世者有充分的自省，那么他就会像伯顿和蒙田一样意识到，厌世是一种危险的心态，对他自己和其他人来说都是如此。

尽管存在这些合理的恐惧，但有些时候，平静的厌世者在政治上起到的作用也许完全是良性的。事实上，在某些政治环境下，这可能还是一种我们应该去培育的恶。在18世纪，政府的理论和实践变得越来越非个人化，此时，厌世——尤其是作为一种私人情感的厌世——不再受到公共性关注。对人性的普遍怀疑成为了立宪政府的基础，这一点在美国表现得尤为明显。孟德斯鸠有许多政治性贡献，这是其中一项。在设计他所喜爱的自由宪法时，孟德斯鸠所秉持的道德心理学带有彻彻底底的厌世色彩。政府被这样设计是为了防止政府所能产生的最糟糕的恶，亦即残忍与不正义；政府由人民建立，也为人民建立，人民只能接受不那么严重的恶，以避免更为糟糕的恶。代议制有限政府的要义在于，由谁来执掌公职并不要紧。小规模官僚机构和诸种权力的分立将会创造出一种非常具体的政治上的劳动分工，因此没有哪个人会显得特别重要。这种政府不需要天赋很高的人。程序取代了个人。重要的是“轮流”执政，而非卓异的表现。在理想状态下，没有自由裁量权的法官将适用严格的规则，这些规则可以使利己的个体追求他们自己的目的，同时不会过分伤害他人。在一个具有可预测性且安全的环境中，没有人会遭受恐惧或惊恐（alarm）之苦。这是厌世这种恶表现最好的时候。它被用来为最人道的政治体制服务。厌世以自己的方式对普林尼的警告作出了回答。现代法治国家这一观念势必会证明，厌世并非只能与个人性绝望和政治性暴力为伍。它将成为抵御侵犯的盾牌。厌世嘲笑并尽自己最大的努力来避免眼泪、痛苦以及一种可能会使我们陷入破坏性政治活动的苦闷（anguish）。

孟德斯鸠的自由主义很令人信服，在美国人看来尤其有说服力，但他的理论以及政治的非个人性的局限性也很快变得显而易见了。任何浪漫主义者都不会喜



欢缺乏诗意、平庸无趣的政治，他们对正义和效率也没什么兴趣。在19世纪，怀旧的浪漫主义者对自由主义的威胁要远远大过激进的平等主义者。自由主义时常遭受指责，指控者认为自由主义虚伪、庸俗、冷漠、拉低上智迁就下愚，是“大众”的仆人。“大众”这个词曾经是并且现在也是一种带有死灰复燃的厌世色彩的措辞。有审美鉴赏力和敏锐感受力的人用这个词来指称现代社会的所有阶级，以此表达自己那难以抑制的、普遍性的厌恶。这些不满存在已久，后来一起汇入了尼采的宣泄。在所有反对自由主义国家的剥夺感和虚伪感的声音中，影响最持久的还得数尼采的言论。自由主义国家消磨了个性，尼采对此作了攻击，但他不只是想把更多的“诚实”带入道德话语和政治话语之中。他还在这种攻击里添加了自己那令人难以抵抗的厌世感。尼采之后的一代又一代人所经历的每一件事情似乎都使反对人类的观点变得更具说服力了。无论如何，政治重新变得具有个人色彩了，领袖和追随者之间无所不在的关系充分揭示了这种个人化趋势，这一点在民主政治体制中尤其明显，随之而来的是，某种厌恶之情压垮了诚实的观察者。压迫性政府那无穷无尽的残忍与背信弃义产生了一种不同的、带有个人色彩的效果。<sup>[157]</sup>它们唤起了一种新的意志，一种厌恶、惩罚和怜悯的意志。这使得施害者和受害者成了可辨识的个人。更不幸的是，如今，我们又可以轻易地发现宫廷和廷臣了，即使在立宪色彩最浓厚的政府里也是如此，更不要说任何一种我们可以想象出来的独裁政权了。我们几乎无法避开这些面孔。于是，厌世——连同与它联系在一起的所有恶——重新变得有吸引力了。我们很难预料到，尼采会被证明是一个先知，是所有表达文化厌恶的作品的先驱。尼采的厌世感同样引发了残忍无情，而与对残忍无情的狂热崇拜相比，文化上的厌恶感所具有的危害要小得多了。我们身处屠场之中，此时此地，蒙田对残忍的厌恶又有了用武之地。对我们来说，如何承受厌世同样成了一个至关重要的问题。我们重新熟悉了蒙田的那个世界，以及其中的典型人物，在这些人物中间存在着厌世者，既有狂暴的厌世者，也有好嘲笑的厌世者。

自古典时代以来，好揶揄的讽世派与悲惨的孤独者就已经为人熟知了。雅典的泰门是最有名的孤独者，这个人物有一定的神话色彩。泰门在文艺复兴时代重获关注，成了莎士比亚戏剧中的不朽主角。<sup>[158]</sup>他是一个完完全全的厌世者，无论在公众面前还是私底下都是一个厌世者。无论我们在哪里遇到他，他都是孤独无友、骂骂咧咧的。也许将厌世定义为友谊的缺失是很恰当的，而没有友谊被认为是一种糟糕的处境。泰门——这个登峰造极的厌世者——嘲笑所有人，连自己也不例外。他无条件地憎恶所有人类。对于他那无穷无尽的厌恶，我们只会不寒而栗。对泰门来说，自杀是很符合逻辑的，他最大的愿望就是世界毁灭。这样一种无边无际的厌恶是一种不常见的心理现象。西塞罗认为，这种厌恶的底色是某种类型的恐惧，他和老普林尼（Pliny the Elder）都将厌世以及诸如厌女症（misogyny）、不殷勤好客（inhospitality）等其他类型的自我孤立看作一种精神上的疾病。普鲁塔克将泰门描述为一个放荡的同性恋者。在一部讽刺作品中，琉善（Lucian）告诉我们，泰门把财产都浪费在了不值得的人身上，在他钱财散尽后，那些人都离开了他。他对人类的厌恶所表达的只是他在一贫如洗之际感受到的羞愧与耻辱。在文艺复兴时期，泰门重新进入人们的视野。蒙田认为，这样一



种厌恶其实是太把人类当回事了，泰门的厌恶感太深了些，我们不应效仿他。简言之，甚至在莎士比亚将他最终定型之前，泰门就已经在文学作品中崭露头角了。有人猜测，他的名声部分来源于他所引发的恐惧。他的名声显然已经和一种“对整个人类的沉郁厌恶”绑定在了一起，塔西陀（Tacitus）认为，他那个时代的基督徒也抱有这种对人类的厌恶，这大概是因为他们企盼世界走向终点。<sup>[159]</sup>这样一种彻底的毁灭意愿确实很让人害怕。

莎士比亚笔下的泰门的性格是如何形成的？对于这个问题，我们缺乏真正的了解。在戏剧开始时，他是一个富有且令人尊敬的雅典人，他阔气地招待许许多多朋友，并将各式各样的昂贵礼物慷慨相赠。在千金散尽、负债累累之际，他期盼自己的朋友会来帮助他，但他们中的每一个人都断然拒绝提供帮助，于是他咒骂了这些朋友，然后离开雅典，独自一人住进山洞，吃树根为生。因为这种背叛，我们无法尊重泰门的朋友，但我们根本不会期望会有人忠于泰门。在他居住的山洞里，泰门发现了一堆金子，不过金子不能当饭吃，也没什么别的用处，于是他把金子扔给如今群趋而来的访客们。亚西比德也是这些访客中的一员，他跟雅典人发生了争吵。泰门把所有金子都给了他，亚西比德需要用这些金子去征服并摧毁雅典。最终，带着这一愿望，在对人类的刻骨厌恶之中，泰门死去了。不过，这仅仅是对泰门的遭遇作了说明。悲剧不在于激起他怒火的那些事件，而在于他自身。泰门首先是一个经典的专横之徒，他厌恶自己，因为他无法控制自己贬低他人的渴望。他的慷慨是一种吃人的姿态（hannibalistic gesture），而非一种友好的往来。这是对友谊的拒绝。尼采认为，这样贪婪地食人注定会使人走向厌世。事实上，这已经是一种心灵转向厌世的表现了。尼采观察到，普遍性的慷慨决不允许单对单的友谊，这一洞察甚至更接近真相。<sup>[160]</sup>事实上，泰门甚至连自己都不喜欢，他一点都不愿关心自己的事务，这一事实已经足够说明问题了。他表现得像是决心不陷入任何一种亚里士多德讨论过的友谊形式。在这种表现的根基之处，潜藏着他的专横。只有一个方面显得很古怪：泰门不用武力威吓他人，他用钱财来支配和败坏他们。甚至在愤怒时，他也不诉诸武力，而是给亚西比德钱，让他代自己行动。不过，专横的效果是一样的：他孑然一身。

泰门坐在山吃海喝的宾客中间，但甚至连他也清楚地察觉到了自己糟糕的孤立处境。他希望自己不那么富有，也许这样他就能和食客们建立起更亲近的关系了，并且可能就会需要他们的友谊了。因为他认为，友谊是功利性的。他没意识到，这样的契约性友谊往往非常脆弱。不过，他和自己那些食客的关系甚至比契约性友谊还要稀薄，因为这种关系完全只对其中一方有利。在物质或情感层面，泰门的客人并没为他作出什么贡献，他们只是满足了他的占有欲。泰门肆意挥霍，而食客们只是这种挥霍的消极享用者。泰门后来对金子进行了谩骂，卡尔·马克思喜欢引用这些句子，因为金子拉平了人和人之间的差异，摧毁了人与人之间所有的自然差别。<sup>[161]</sup>然而，破坏力如此之大的其实并不是金子，而是泰门一直以来使用财富的方式。在他眼里，所有来他这儿蹭饭的宾客都是一样的。他并不想把他们看作一个个的个体。虽然他几乎是强迫性地把珠宝赠与宾客，但他很少答谢他从客人那里收到的礼物。有一个债务人想还钱给他，他也拒绝接受。也怪

不得这个债务人后来拒绝帮助他！后来泰门千金散尽，大喊“我的馈赠虽不明智，但绝非不光彩”，可见直到此时，他对自己依然缺乏认识。在家财万贯之际，他既不明智也不高贵，只是冷淡且疏离。而他还是一个患有厌女症的同性恋者，会因性厌恶（sexual disgust）而战栗不已，这些表现使他那冷淡疏离的形象更深入人心了。怪诞的女战士们（Amazons，由舞女扮演）用舞蹈来取悦他，这已足够让人不愉快了，而更令人讨厌的是，他试图用金子使男人无法离开他。金子不会结出果实，也不合乎人情，泰门的所作所为也是如此，而宾客们的背信弃义也是可以预料到的。这些宾客也许是使他厌恶自我的最直接源头，但自始至终，他都是个货真价实的厌世者，无朋无友、专横暴戾。在他豪阔之时，他如帝王般幻想自己可以“将王国分赠吾友/永不倦怠”。而实际上，他想要压倒他们，把他们变为跟在自己身后且毫无个性的乌合之众。他的妄自尊大从未减轻，所以到了最后，他孤独将死之际，他还大喊道，“太阳啊，隐去你的光与热！泰门的统治就此谢幕。”

虽然在豪阔之际和愤怒之时，泰门的专横品格是一以贯之的，但我们也要注意，出手阔绰者与暴怒者之间存在着清楚的差别。在命运女神的齿轮使他遭受厄运之时，泰门确实发生了改变。他一丧失财富就变得活跃起来。他从消极的厌世者变成了积极的咒骂者。使他在厌世者中显得极为特别的是，他对自己的厌恶不亚于对其他所有人类的厌恶。“泰门厌恶像他那样的人，也厌恶自己。”泰门独自住在山洞中，他发现“最凶恶的野兽也比人类良善”。这并不是说他对动物世界有多高的评价。动物们也猎食彼此。事实上，整个宇宙都十足可恶并充满憎恶。厌恶是运动的法则，生命之源泉。甚至连丰饶的土地也只是“人类共有的娼妓”。整个自然都呈现为一副掠夺活动的景象，而泰门和他的厌世是这样—个宇宙的完美表达。然而，他从未有过任何暴力举动。他最多也不过就是先向他那些无信无义的访客砸石头，然后扔金子。只有当他怂恿亚西比德使雅典倾覆于血泊之中时，我们才能看到他的厌世如何为残忍提供了理由。“宗教的戒条、国家的法律是残忍的，那么战争又该如何？”他并没有选择重新成为一个战士；如今，任何行动都与他的厌恶之情相合。在他自己看来，他最后的诅咒不过是天地间不和谐之声的回音。金子使权力的行使变得如此容易，而行使权力对他也不再有吸引力。他没有也不再需要观众来观看他那转而又与自己过不去的厌世。尽管和所有专横统治者一样，他确实想要在死后被人铭记。他也追求某种名声，所以在临死之际，他在自己墓碑上写下了一条训谕，以确保他的厌恶不会被人遗忘。直到最后，他也是个公共人物、政治角色。

在莎士比亚这部戏剧中，还有一个稍逊于泰门的厌世者。这个厌世者嘲笑、讥讽他人，而且像蒙田已经指出的那样揭示了厌恶人类的两种可能方式。艾帕曼特斯纯粹是一个第欧根尼式的人物。他有点像一个公共表演者，而其实他是一个能轻易去嘲弄他人的知识分子，因为他非常喜欢自己。在泰门的宅子里，他往往非常引人注目，因为他对聚到一起的客人恶语相向，并且行为粗野，还经常说些非常下流的笑话。虽然他太过自负、不可信任，因此不会有任何朋友，但他既没有感受到任何强烈的敌意，也没有引发这种敌意。与泰门不同，他的厌恶是有选

择的，他厌恶的是贪婪与奉承。他只是认为，除他之外的每一个人都堕落了，并且还在继续堕落中。艾帕曼特斯并不谄媚，他也不利用富有的泰门为自己谋好处。相反，他向泰门提出了一些友好且明智的建议，尽管他的建议颇有些讽世色彩。但是，当泰门变成一个愤怒的厌世者时，艾帕曼特斯怒气冲冲地跟他翻脸了。因为现在，他将泰门看作竞争者，泰门现在成了一个比他更坚定的厌世者，因此对他自己那种纯粹的哲学性厌世来说是一个威胁。“你在模仿我的风格，”他向泰门大喊道，并警告他不要“学我的样子”。这位新出现的且更严重的厌世者使艾帕曼特斯的讽世主义变得可疑，因此他试着只去关注泰门那习惯性的挥霍。但在他与泰门那充满怒气的碰面中，他也暴露了自己的厌世程度。他一开始厌恶的可能只是那些表现在贪得无厌、背信弃义的寄生虫身上的恶，但是现在，我们发现他厌恶每一个人，包括如今变得聪明而警觉的泰门，艾帕曼特斯责备他总是走极端。“你从不懂得中庸之道（the middle of humanity）。”反过来，对泰门而言，艾帕曼特斯也是个麻烦，因为这个聪明人不在乎金子。显然，厌世者之间不可能建立友谊，因为对厌世者而言，另一个厌世者就是块绊脚石。据泰门说，艾帕曼特斯仅仅继承了他的厌世；他没有真正感到厌恶。从某种意义上说，泰门是对的。因为虽然艾帕曼特斯将会很乐意让兽类来继承由人类占据的世界，但他只希望这种情形发生在他死去之后。与泰门相比，艾帕曼特斯的厌世要更清醒

（cerebral）、更微弱。此外，艾帕曼特斯太为自己着迷，因此他很容易被公众摒弃。也许，这是莎士比亚对作为一类人的哲学家的评价。事实上，艾帕曼特斯的厌世有一项高贵的特征，这一特征使其区别于泰门那情绪化的厌恶：这是一种炽热的诚实的表现。艾帕曼特斯的下流做派是他忠实于自己之所见的方式。能刺激艾帕曼特斯的不仅是矫饰之下的邪恶，公开的残忍与背信弃义也会激起他那厌世的直率。对聪明且人道的人来说，厌世的吸引力是显而易见的，但它也有自己的危险。像艾帕曼特斯的情形那样，当它最终不再仅仅有选择地以不可容忍的不诚实、卑劣和残忍的个体为目标，而针对全人类时，它很容易成为道德残忍之源。普林尼、蒙田和伯顿害怕的就是这一点。好嘲笑的厌世者将无朋无友，成为道德责罚的源头，他好斥责、善羞辱。他是一个鄙夷地位比自己低下者的势利之徒，一个使他人希望落空并享受他们的挫败的叛徒。每一个家内暴君都是他这种人，而即使他并没有陷入暴力，他也不会是任何人的朋友。

泰门和艾帕曼特斯都在我们身边。他们俩只是生活中、舞台上恒久存在的一系列厌世者的最佳代表。都铎时代的戏剧竟会对两次世界大战期间最尖刻的作家产生影响，这其实完全没什么好惊讶的。第一次世界大战使安托南·阿尔托

（Antonin Artaud）和贝尔托·布莱希特（Bertolt Brecht）陷入了绝望的厌世，他们都从都铎时代的戏剧中吸取了养分，而这些戏剧依然还在我们的舞台上。尤其是莎士比亚笔下的艾帕曼特斯，他甚至比泰门更有影响，而他绝不会成为这类人物的最后一个代表。都铎时代和詹姆斯一世时代的戏剧充斥着这类人物，而这类戏剧之所以能获得经久不衰的影响，很大程度上也要归功于这些人物，他们全是些厌世者。他们中的一些人是有特权的宫廷哲学家，可以不去顾及单调乏味的宫廷礼节与造作。有些人仅仅就是愤怒，因为他们不满于自己的社会地位。其他人则发现他们生活于其中的社会令人难以忍受。由于这类愤世者能够想象出一种更好

的人事秩序，他们的厌世就不像艾帕曼特斯那样纯粹或无所不包

（comprehensive）；但许多人在政治上更活跃——他们本就是马基雅维利式的权谋家。为什么世界——尤其是宫廷——如此糟糕，而他们还要为人正派、行事得体？他们问道。这些愤世者被表现得颇有一些马基雅维利式权谋家的色彩，他们把厌世作为自己图谋的借口。他们并不是马基雅维利那些伟大政治著作中的人物，因为他们并不渴求荣耀，或奢望成为一国之君，他们只想在社会上占据小小的优越地位。不过，马基雅维利确实非常了解这些人物类型。他的讽刺作品中充斥着这类人，尤其是在他的戏剧中，以及他那伟大的学生本·琼森的作品中。不过，在悲剧中，这些成为廷臣的厌世者有时会成为穷凶极恶的罪犯，比如韦伯斯特作品中的波叟拉，他折磨马尔菲公爵夫人和她的两个孩子，最后把他们勒死了。这个在政治上微不足道的厌世者显然是个极其危险的人物。波叟拉不仅是一个受人雇佣的杀手，他还参与了政治斗争以及个人间的斗争。他的雇主们当然是受到了私人激情的触动，但他们都是公共人物，其中一位是公爵，另一位是主教，他们反对自己妹妹犯下的错误，试图让她保住身份，继续当支配他人的公爵夫人。



## 马基雅维利式厌世

这样一种个人与公共色彩交织的暴力十足可怕，对任何人来说，在一出悲剧中碰到这样的行为可能都太难忍受了，不过20世纪的厌世者是个例外。为了品鉴厌世，我们求助于讽刺作品，在表达充满厌恶之情的诚实的作品中，这些是最杰出的篇章。讽刺作品的政治意图和影响一直都显而易见，并且（相比于悲剧作品）更容易获得接受。约翰·马斯顿（John Marston）的《愤世者》（*The Malcontent*）写于伊丽莎白一世统治晚期，是公认的英国厌世讽刺剧杰作。在这部剧中，我们可以轻易发现讽刺作品的特点。这部剧中带厌世色彩的主人公是阿尔托弗隆托家族的一员（a Altofront），一位被罢黜的公爵，如今他乔装打扮，谎称自己叫马拉沃尔（Malevole），来到了篡位者的宫廷之上。他被允许像表演者一样放言无忌。不过，当他看到坐在自己宝座上的篡位者又被一个原来也参与篡位阴谋的人废黜时，他感受到了愤怒，他的愤怒是完全真实的。最后，他用计谋打败了他们，并以不符合他个性的姿态饶恕了他们。我们无须太把这个乏味的结尾当回事，因为阿尔托弗隆托—马拉沃尔早就告诉我们，他明白为什么一开始他会失去宝座。他“需要那些古老的国家机构/虚矫和猜疑”。他还明白“我们都是哲学性的君王或自然的蠢货”——在此，“哲学性的”指的是“讽世的”。在这一点上，他和他的对手——那个最终被他打败的反派头子——完全一样。我们也开始注意到，他是马基雅维利的真正学生。他总是能意识到命运的浮沉：命运就像井上的水桶，盛满水的桶被吊了起来，空的又放了下去。友谊永远是虚假的，而信任只会信错人，除非你信的是“放高利贷者与捐客，他们从不骗人：人们把他们当成吸血鬼，而他们也确实是吸血鬼”。一个典型的廷臣所信奉的宗教就是他认为君主信奉的随便什么东西，他同时认为人民大众在任何方面都是低贱、不可靠的。人们可以想象到，这部剧里还存在着大量的性厌恶（sexual revulsion）。总而言之，“世界！……世界上没有任何完美之物，只有极端的灾祸（calamity）”。在此，灾祸指向的是人民的本性，而非事件的本性。阿尔托弗隆托—马拉沃尔并不想战胜“农夫的坟墓”，因为他的厌世是如此深刻。在这儿起作用的是反思性的厌恶，而非泰门的激情；但通过他那充满憎恶的冗长陈述，他作了一场无可否认的伟大讲演：

大地只是坟墓与受难之所（Golgotha）

生存其中的万物都必将衰朽……

而人只是这个粪坑中的烂泥，

由君主来将他们管理。

显然，这个愤世者的厌恶之情实在太深，因此他并没有满怀热情地期待成为统治者。事实上，他不是一个马基雅维利笔下的君主，而只是后者的“哲学”信徒。与这一立场相一致的是，无论他选择做什么、成为何种人物，他都一直是完全诚实的。这就解释了，为什么我们说他不只是装成一个愤世者，也解释了为何他没有重新成为君主，虽然他完全清楚他应该怎样与这堆他将要去统治的“烂泥”相处。

想要成为一个成功的马基雅维利式君主，就必须变成一个比马拉沃尔更坚韧、更少反思性的厌世者，马拉沃尔缺少一种把他的政治知识付诸行动的狠劲（ferocity）。他显然没有新君主必须具备的坚定热情。荣耀将会是新君主的唯一目标，而马斯顿笔下的主人公并没有马基雅维利那种积极强健的厌世色彩。他只是个清醒的讽世者。要想好好品鉴政治性厌世，我们就必须品读下马基雅维利。对马基雅维利来说，荣耀不只是一种值得追求的目标，还是他自创的、消除了神话色彩而完全与人类秩序相关联的所有价值的一个隐喻。此外，这还是一种内在地带有厌世色彩的抱负。对马基雅维利来说，厌恶人并不难，讽刺作家的诚实和失意政客的痛苦他一样不缺。他发现，在君主通往权力的征途中，可以不去顾及受害者。只要不碰他们的女人和财产，大部分人是不会搞出什么政治动静的。而君主不仅追求女人和财物，还想要获得荣誉，使君主与渣滓般的人类区别开来的正是这种雄心。赢得生前身后名是少数人才有的热情，这种热情催人奋进。对他们来说，这种名声是永福（eternal bliss）的替代品。其他所有人或者是这种君主功绩的观赏者，或者是其牺牲品。没有这些人，荣耀当然不可能存在，但如果没有这种君主的轻蔑，也不可能实现荣耀，正是这种轻蔑使他们变成了此等人物。英雄们被送去跟半人半马的怪物（centaurs）<sup>[162]</sup>学习，于是他们可能也会成为半人半兽，而不再仅仅是人类。这样，他们就与其他人迥然不同了。君主必须成为两种动物：狮子和狐狸。在进行自我评价时，动物意象一直占据核心地位。一如既往地，马基雅维利对这些野兽品质的赞誉也传达出一种厌世思想。而将君主称作高贵的动物则使他与自己的臣民和受害者相疏离，如此，君主就可以像马基雅维利认为他应该做的那般残忍对待他们了。作为野兽，他胜过这些人。这是鄙视人类的明确表述。把马基雅维利解读成另一个霍布斯是巨大的错误。霍布斯的观点虽有些辛辣，但他还是盼着人类好的。事实就是，《君主论》颂扬使一人之荣耀得以实现的暴力，而其他所有人都要为此付出代价。在马基雅维利身上，有很浓厚的泰门色彩。他的新君主将会摧毁所有无能的、可轻视的君主，这些君主既没有意志也缺乏才智去开创自己的王国、建立自己的统治。

人们一想到新君主的背信弃义就忍不住颤栗，这一直都是很自然的反应，但同样地，人们也很容易忘记这些背信弃义，被新君主迷得神魂颠倒。无论过去还是现在，使人激动都是“新”君主的固有特性：人们因为贪婪而追随他，但他们对他也会有强烈的依赖感。残忍是可以产生魅力的。我们只需想想马洛笔下的帖木儿大帝，就会发现一位马基雅维利式君主能够在舞台上散发出来的动物性吸引力，其中的道理和今日之大众崇拜凶残的“领袖”是一样的。帖木儿杀戮甚重，而我们并不讨厌他。事实上，我们希望他一切顺利。这位英雄人物最初是个斯基泰牧羊

人<sup>[163]</sup>，凭借其狡诈、胆识与军事天赋，他征服了波斯、阿拉伯半岛和埃及。他有忠诚的追随者，他慷慨地赏赐他们。帖木儿甚至还是一个得偿所愿的情人。他爱慕季娜葵特<sup>[164]</sup>，季娜葵特也爱慕他。在战场上战胜季娜葵特的父亲后，他娶季娜葵特为妻。他的侍从和妻子绝不会对他的行为造成一丝一毫影响。他也不会被任何感情或个人爱好触动，在追求荣耀的道路上，他从不动摇。他就是马基雅维利式“美德”的化身，而他也了解这种“美德”：“因为美德是荣誉的源泉/他们配得上登基为王”（IV，4）。美德与出身无关。“美德是荣耀的总和。”“美德”是“对名望、英勇和胜利的爱”。因此，他不是一个为杀戮而杀戮的“杀人不眨眼的可怕人物”，而是一个心怀狂妄目标的人；他将成为自己的神。

神的荣耀比不上国王：

我认为他们在天上享受的欢愉，

无法与国王的尘世快乐相比；——

戴着镶嵌珍珠与黄金的王冠，

他有决定生死的能力；

想要什么有什么，下了命令就有人遵从。

（II，5）

在这部剧的第二部分，帖木儿说自己是“上帝之鞭”，注定要灭绝人类，我们没有理由怀疑他是唯一存在于此的神。这位“给世界带来恐惧的人”如今只想“在战争、血泊、死亡和残忍中”展现自身。然而他对我们依然很有吸引力，因为他战胜的基督徒是不诚实的伪君子，这些伪君子使他的率直和胆识产生了某种魅力。最终，能打败他的只剩下死亡，这是每个人都无法逃脱的命运。不过在死前，他已经“跋涉于漫到下巴的血泊”，他的王座上“满是被屠戮者的脑浆”。为了得到“一国之王座”，这些都是必要的。在死前，他已成了“自己命运的主人和人们的国王”。对于所有这些，他从不后悔。毕竟，强大的朱庇特不也是通过肢解、杀戮自己的父亲和所有敌人而成为神的吗？事实上，与俗世的情形一样，支配宇宙秩序的也不是忠实，而是背信弃义，只有宇宙中的傻瓜才会抱有信任或信念。

帖木儿是一只“有国王气派的狮子”，而绝非狐狸。马洛并不是很喜欢马基雅维利的《君主论》中讲阴谋诡计的部分，但最令他厌恶的是虚伪。他那狮子般的君主将会成为伪君子和叛徒的灾难。当他把马基雅维利搬到舞台上时，他让后者说，他了解“没有罪，有的只是无知”，并让他奚落伪君子，那些伪君子表面上大声拒斥他的教诲，暗地里却把这些教诲付诸实践。在《马耳他岛的犹太人》中，马基雅维利被表现得如此光彩。这部剧想要提升他的名誉，因为该剧本身写的是几个微不足道的叛徒之间的纠纷，这些叛徒都分外寻常、十足普通。三种宗教也

被表现得非常实在。所有这些都与帖木儿以及任何类型的荣耀相去甚远。帖木儿能摆脱使人衰颓的私人动机吗？到最后，甚至连这一点也不再清楚。在本·琼森对这个主题的怀疑主义演绎中，反英雄（antihero）提比略用这样一种主张来为自己辩解：使君主决定性地区别于其他所有人的是对不朽名望的追求：

其他那些有死之人

想的、做的都是追求好处（profit）

只有君主不同凡俗

君主的主要行动都以名望为归宿。

（Sejanus, II, 2）

由提比略来表达这种情怀只会让人产生相反的感受——和大部分普通人一样，驱策君主的也完全是个人激情，区别只在于，君主的行为会产生可怕的后果。正如声名狼藉的波叟拉所言，“有些人会认为，君主的灵魂不同于卑贱之人，生来就要追求远大的事业。他们被欺骗了。所有人都由同一双手创造，都受同样的激情驱使。君主们糟践整个行省，用大炮炸毁华美的城市，他们这么做的原因和牧师扰乱邻里生活、为了得到一头充作什一税的猪（tithe-pig）而诉诸法律是一样的。”（The Duchess of Malfi, II, 1）

波叟拉的见解有理有据，经典的暴君形象一直都以这些假定为基础，我们也没有理由认为，马基雅维利式君主真的能够始终坚持狮子和狐狸的本色，不会沦为一个不受约束的专制君主。任何“新”君主都像帖木儿一样厌恶胆怯，他们对每个人都极为反感，只有少数同代人是例外，这些人拥有“美德”，而“美德”是追求荣耀所必需的。他没有什么特别的理由不去成为一个屠戮者，哪怕他拥有完美的自律也不会改变这一点。如果掌控权力必然会使他的自我控制和算计松懈下来，那么他只会毁掉所有人，甚至可能包括他自己。我们知道，思想观念并不能提供任何约束。大部分君主与他们统治的恶心的人类（马斯顿笔下的“烂泥”）并没有什么区别。《君主论》营造的君主神话一直都有必要破除。

事实上，这种想法——使英雄一人身兼狮子与狐狸两种角色——带着强烈的心理乐观主义。狮子和狐狸所代表的品质其实无法真正兼容。波叟拉比马基雅维利更机敏（astute）。通常来说，伟大的狐狸不是新君主，而是既有体制下的统治者，就像本·琼森笔下的提比略，他的图谋被接受了，因为这些图谋承诺将会带来某种类似社会秩序的事物。这是“国家理性”的萌芽。一个君主不太可能既有胆识又精于算计，比这更不可能的是这样一个概念，即君主的后设诚实（meta-honesty）<sup>[165]</sup>。因为真正的“新君主”那充满幻想的发明人（指马基雅维利）希望“新君主”不会陷入自欺。他诚实地说谎、欺骗，也就是说，有意识地、清楚地知道自己在做什么。在这方面，他要仿效马基雅维利自己想象的率直，他认为新



君主在认识自己所面临的必要之事时需要借助于这种率直。而事实上，行动需要一定程度的错觉。当时实际存在的所有君主都不合格，马基雅维利对此有过苦涩的感受，而他幻想的那种卓异的合格君主只是对这种感受作出的反应而已。马洛笔下的马基雅维利鄙视“无知”，和马基雅维利创作新君主一样，马洛创作这样一个马基雅维利形象其实是在回应虚伪的统治。它们都是现实的倒影。

这些马基雅维利风格的人物在都铎时代的舞台上昂首阔步，他们是带有厌世色彩的评议者，他们批评的是一个被其他类型的厌世者支配的世界。男男女女们也都被厌恶之情折磨着，而他们的言行举止都被这些满心厌恶的评议者观察着。这些厌世人物在都铎时代的戏剧中实施他们的暴力计划，剧作家们写作这些戏剧当然是想使人震惊，不过，他们并不希望自己心目中的观众变得道德败坏。这不是琐碎小事。在今天，有些作者很欣赏这些戏剧，而使这些仰慕者中最有影响的那些人的作品与这些都铎戏剧不同的正是这一点：是否希望观众变得道德败坏。安托南·阿尔托忽视了这些戏剧的意图，于是他在里面找到了由他自己开创的残忍戏剧（theater of cruelty）的先驱。当他宣称无残忍则无庆典、无暴力破坏则无创造时，他自然是在重述尼采的观点，但这只是起保护作用的外壳。他真正想表现的是“一场巨大的清算”，这一清算就像一场将会撕掉面具、暴露“我们世界的谎言、盲目、卑劣乃至两面性”的瘟疫。这样我们就会坦白承认，只有“混乱、饥饿、屠杀、战争和传染病”与我们相配。暴力行动将会像是迸发的激情，它将放纵对形象（images）的“屠杀”。最终，残杀将只是辅助性的，因为真正的残忍存在于屈服之中，存在于奴役的表现之中，折磨只是为了造成屈服和奴役。<sup>[166]</sup>现如今，阿尔托有许多崇拜者，但他的各种宣言只是第一次世界大战的反映，我们后来的所有灾难和痛苦都源于这场战争，也正是这场战争带来了一种厌世，这种厌世和马基雅维利那个充满宗教争吵的年代的厌世很像。引述阿尔托的观点很容易，因为他写了许多宣言，以澄清潜藏于塞利内（Céline）的小说和布莱希特早期剧本中的意涵。布莱希特的《三便士歌剧》（The Threepenny Opera）如今依然是最受欢迎的演出作品，因此可能也会有人记起里面最好的那段合唱：“是什么让人类活着？人类靠兽行活着。”“二战”后，布莱希特对这个剧本以及他后来写的作品作了修改，加进去了一些共产主义陈词滥调，这种修改提醒我们，这个时代是如何开始的。在那场无休止且不适当的大屠杀发生之后，人们如何能够不变成随便哪种类型的厌世者呢？是不是说，“二战”并非只是“一战”的延续？“二战”难道不是由希特勒和斯大林，以及由他们那些完全真诚的追随者组成的军队发动的，而是他们绝没有去引发的一场动乱的一部分？至于半疯的阿尔托和塞利内，以及早期布莱希特的梦想，它们自然不算反常（aberrant）。无论是前者的“激情性”厌世，还是后者的“史诗性”厌世，都将会由那些认为战争从未停止——事实上，从没开始——的人付诸行动。如今，应该会有这些当代泰门（指阿尔托等人）——尤其是塞利内——的怀旧崇拜者，这是想象得到的。塞利内的每一页小说都在驱使人们去厌恶和毁灭，在他那些热情的当代读者那里，这种催促之声远未平息。由于原子武器的存在，这些感情的政治表达会使我们瞠目结舌，但这团怒火依然在熊熊燃烧。除了在科幻小说里，文学中的破坏景象也达不到这种程度；但我们依然生活于最具破坏性的残忍和最多样的背叛之中，我们自己也有与这些残忍和

背叛较劲的厌世冲动。马基雅维利是我们的同代人，我们非常感谢他，这不是因为他的观点——在政治中战争是最重要的——是正确的，而是因为他和他晚近的读者太像了。他们都夸耀一种时髦且讽刺性的厌世，并在人类永无止境的堕落景象中获得某种满足。

马基雅维利这么受欢迎也是好事一桩，这样至少有一个好处：与马基雅维利一道，蒙田对马基雅维利所作的回应也回到了我们这个时代。和我们一样，马基雅维利的不虔敬也并没有使蒙田大惊小怪。他认为，宗教狂热分子将会是第一批从马基雅维利的教诲中受益的人。更值得注意的是，他决心像马基雅维利一样，避免陷入智识错觉和虚伪。他是一个极为诚实的人。不过，经验使他确信，即使统治者没有被马基雅维利的建议所鼓动，他们也会使自己的臣民陷身于血海之中。蒙田并非对马基雅维利的狡黠充耳不闻，正如我们看到的，他确实驳斥了这些诡计。如果某人真的像马基雅维利自己那样厌世，那他为何还要追逐荣耀？荣耀只是命运浮沉泛起的涟漪。荣耀真的像马基雅维利假称的那般神乎其神吗？我们也不能忘了，为了赢得荣耀必须具备哪些品格上的缺陷。它们也将被永远地记录下来。蒙田发现，我们不可能忽视永远求胜心切的亚历山大在落子布局过程中所展现的孩子气（*puerility*）与卑鄙。马基雅维利的新君主在追逐荣誉的过程中必须诉诸无穷无尽的诡诈，这些诡诈不只是“丑恶的”，它还消解了一切社会纽带。因为，蒙田问道，如果说使社会凝结在一起的不是我们在日常对话中说出的诺言和信任所具有的稳定含义外，那么还有什么东西能起到这种作用？对蒙田而言，似乎没有什么可以掩盖懦弱的狡诈和不诚实的丑恶面容。被说谎成性的统治者毁掉的社会纽带也无法轻易复原。蒙田的看法是正确的。马基雅维利的轻鄙最终将会自我挫败。除了使偶然的荣耀人生变得可能外，马基雅维利完全不知道人活着还有什么意义，但是，除了作为君主去统治“烂泥”般的人，荣耀还能是什么呢？

《君主论》费尽心力想要做成的事情背后隐藏着泰门的命运。暴君鄙视自己统治的人，也鄙视自己，而他最终也将被他的鄙视所压垮。

马基雅维利式的君主终究还不是第一位带厌世色彩的君主。他的先辈们有许多特点，但无法磨灭的政治美德不在其中。蒙田认为，暴君们的每一次犯罪都加剧了他们对自己真正的和假想的敌人的恐惧，与此同时他们不停地做出残忍的事情。<sup>[167]</sup>“经济理性地使用残忍”这一观念过去曾是、现在依然是一种心理幻想，是认为暴力能产生有效后果的错觉的一部分。暴力、恐惧和复仇只会逐步扩大。这个世纪带给我们的最大教训就是，“暴力的经济学”是无穷无尽的恐怖循环的意识形态起源。郁思贝克，这位孟德斯鸠的小说《波斯人信札》中的波斯专横统治者，完美例证了蒙田的观点。他一开始厌恶女人，但渐渐厌倦了自己的朋友，对他们漠不关心了，并沉浸在对后宫失序的恐惧之中。他最终说道，只有在提防之心“引发了他的恐惧、猜疑、厌恶和悔恨”的时候，“他才能发现自己的人格。”<sup>[168]</sup>他鄙夷自己的妻子们，他对她们的暴怒使他隔绝于他人，于是，除了关起门来虐待妻子，他想不出自己还有什么可做的。当然，他不会亲自动手残忍地处置妻子们，而是叫了一个阉人，让他用肉体 and 道德上的恐怖手段来管治这些女人。这跟性虐狂（*sadism*）完全不是一回事。郁思贝克的专横完全是政治性专横，而非性

爱专横。他对妻子们的虐待只是来自宫廷的带厌世色彩的无限权能的一个例子。郁思贝克是一位统治者，因此，他最终像泰门一样孑然一身。他最初是一个太过诚实的才智之士，一个像艾帕曼特斯那般直率的人，追寻个人纯洁和启蒙。他本来对未开化的统治方式所具有的暴怒抱着讥笑的态度，这种讥笑带有启蒙后的明智与讽世色彩，但他在自己的后宫内院中享有大权，他也因此丧失了自己对这种统治方式的不屑。马基雅维利式的君主必须是一个军事英雄，而郁思贝克并不是这样一个角色，但是，他是无助臣民的政治性统治者，任何君主都会变成这样的统治者。

## 自由主义厌世：限制政府

虽然孟德斯鸠对厌世的动力机制有着深厚的心理学理解，但他并不指望能靠个人层面的努力消减任何政治上的负面影响。只有公共改革才能产生这种效果。孟德斯鸠给郁思贝克提供了一个替代性的公共选择：法治政府。友谊并没有公共功用。并没有什么个人层面的办法，能约束带厌世色彩的统治者，或其他任何类型的进行恐怖统治的统治者。只有将后宫内院和个人政府整个废除，才有可能制定法律来保护潜在的受害者免受必然会出现的侵犯者的伤害。这就是恐惧的自由主义，以法律来替换暴力的自由主义。也许，正是蒙田用来揶揄的说辞启发了孟德斯鸠，使他认为应该把自己最阴暗的思考放入一部有趣的讽刺性小说之中，在这部小说里，个人品格可以得到充分的展现。他的历史作品就很不一样了。它们不讨论个人，而是关注团体以及团体与环境、与其他团体之间的互动。作为对社会现象的解释，孟德斯鸠的政治科学是高度去个人化的。

蒙田和马基雅维利两人跟孟德斯鸠很不一样，因为他们在思考政治事务时所使用的依然是完全个人性的语汇。他们的学说依然是一种品格的政治学，尽管他们赞美的是不同的品质。他们与孟德斯鸠的这一差异具有非常大的历史意义，因为随着由君主主导的个人政府转变为由政治体制主导的世界，厌世的含义和范围也发生了转变。比如，于蒙田而言，无论对私人性的还是公共性的苦难和不义来说，友谊都是最大的慰藉。它是我们抵御厌世的武器。不过，孟德斯鸠认为，对那些执掌大权者来说，友谊是一种危险的感情，因为它有可能会妨碍掌权者的首要义务，即依正义行事。这是孟德斯鸠对蒙田的深刻背离。在孟德斯鸠设想的非个人性政府中，个人品质变得无关紧要。政治家无法具备那些品质。

事实上，我们完全没法用非个人性的语汇想象蒙田的道德世界。他只考虑品格问题。因此，尽管他对勇气多有赞誉，但他对英勇的局限，以及英勇作为至高的个人美德来支配我们的生活——正如它在战争中所做的那样——可能带来的危险具有深刻的认识。使勇敢的人们凝聚在友谊中的同伴情谊能够防止战士成为刽子手。对战友的友谊能带来很大影响，虽然战争残忍依旧。友谊还最终将蒙田从马基雅维利那般深重的厌世中解救了出来，比如他和拉·波埃西（La Boétie）的友谊。有时，他对自己同胞的不屑会让他觉得，甚至写作这些随笔都似乎完全是徒劳，这时他会想起自己的朋友，而这种做法能使他恢复平和心境。对他来说，个人之间的友谊是一种无法化约、难以解释的经验，这种经验能够使他暂时忘却令人厌恶的疑问与轻蔑。友谊要求完完全全的开诚布公，而厌世则会将自己封闭起来。友谊能够抵制排山倒海的厌恶之情，这种厌恶之情可以随时压垮任何人。<sup>[169]</sup>当然，正如亚里士多德所言，并非每个人都能获得友谊；友谊是一种品格的状态，而不是一项活动。政治上大权在握的人利用或者享受他人的伪装，但一般来说，他们无法获得友谊。蒙田的反面——马基雅维利笔下的君主——当然对朋友间的坦诚一无所知。他是一个彻彻底底的无朋无友者，他也不希望友谊在受害者中间滋长，否则他就无法有效操控他们了。马基雅维利对这一点有着清楚



的认识。那些对荣耀缺乏渴望的人并不比渴盼荣耀者更有可能成为朋友。我们可以料想到，大部分人把遗产看得比自己的父亲还重要，友谊显然就更等而次之了。君主在行动时必须牢记这点，其他所有明智的人也应该如此。事实上，甚至最具自由色彩、和平风范的厌世也是友谊的障碍。康德论述这个主题的篇章写得很贫乏，他絮絮叨叨地讲解爱与敬重之间的冲突，以及无瑕疵的信赖是多么罕见。<sup>[170]</sup>

无论马基雅维利与蒙田对友谊和敌意的看法有多少不同，但和孟德斯鸠与康德两人相比，他们用的依然是同一套语汇。他们都直接思考政治人物，而孟德斯鸠与康德对个人统治者的成就或品格就没什么兴趣了，他们只关心一种公共哲学，这种哲学关注普通个人的一般状况，以及如何将他们从恐惧中解放出来，而不会关注宏伟的或过高的抱负。回顾起来，我们可以发现，视残忍为首恶是体制化政治理论（the theory of systematic politics）的开端，这一理论逐渐将个人色彩从公共关注中消除。有些人希望君主能拥有另一种精神，即去个人化的“国家理性”，君主要为此进行一场心理革命。现在我们可以明白，为什么在孟德斯鸠看来，这种心理革命似乎带有欺诈性、没有什么说服力。郁思贝克无疑是一个启蒙了的专制者、一个行走的矛盾体（a walking contradiction），只要他的无限权能受到挑战，他的暴力就会爆发出来。只有一个权力分散在中间团体（intermediary groups）之中的自由体制（a system of liberty），才能支持非个人的法律体制，而这一法律体制将以限制暴力发生的可能性为手段，去保护每一个公民。（这种自由体制）不会对任何人的美德或智慧提出太高要求。人们不会因为恐惧缩手缩脚，而将从事温良有益、名不见经传的商贸活动。正如孟德斯鸠所认为的，这是被恐惧和无法无天的残忍所支配的专制统治的唯一替代选择。不过，这一理论最让人惊讶的特点不是它的公共期待，而是它浓重的厌世底色。无疑，这是一种新的厌世，这种厌世和它必然会支持的那种体制一样温和平静。我们不会在孟德斯鸠的言说中感受到浓重的厌恶色彩，最多也就是偶尔能找到几段嘲讽性话语。在自由主义的其他奠基人中，康德的言语也许要稍微尖刻点，麦迪逊则要比孟德斯鸠更温和一些。在一个寓言和一些一般性段落中，孟德斯鸠清楚地说明了，人类的道德能力是非常不够的，因此人永远处在相互摧毁的危险之中。我们还不如动物，动物没有我们的智力和诸多恐惧，没有什么能阻止我们发起侵犯。稳妥起见，我们还是把自己看成仅仅具有感知能力的存在物比较好，因为这样也许会使我们过上动物那样的和平生活。

这种宽泛的轻蔑跟泰门那种狂热的厌恶完全不一样。这是一种政治版本的德谟克利特—艾帕曼特斯式厌世，当然，相比于德谟克利特和艾帕曼特斯，这种厌世没有那么尖锐。但正如普林尼所言，这种厌世确实源自对恶的厌恶；更准确地说，是对一种恶——残忍——特别是公共残忍的厌恶。这种厌世并没有被人类的罪恶景象所压垮，而致力于寻求疗治最极端的堕落的公共药方。它之所以这么做，并不是因为脑海中突然蹦出了博爱的念头，而是缘于对恶所作的一种具体排序，在这一排序中，残忍被视作首恶，不诚实与背信弃义则要远远排在后面。我们必须加上一种可能是极为费解的信念，即世界和所有栖息于世界上的存在物都

应该得到保存，这可能是上帝创造了它们，也可能仅仅因为我们无法忍受自己成为另一个泰门——这一点蒙田已经提到过。如果我们不希望陷入泰门的处境，那么至少必须能在自然世界中找到某种小小的欢愉。和其他许多方面一样，孟德斯鸠在这一点上也追随蒙田。只有按糟糕程度递减的顺序对恶进行排序，他们才能对普林尼的警告作出回应。因为，除非我们确实像蒙田和孟德斯鸠那样对恶作了排序，并且相应地，以仔细斟酌过的方式对这些恶作出反应，不然我们必然会以一种不受约束的厌恶作结，以这种厌恶所具有的一切泰门式私人哀愁和马基雅维利式公共暴力图谋收场。

正是带着这些假定，孟德斯鸠才会从对人类的普遍轻蔑出发，去建造一座抵御横暴的堡垒。对他来说，政治问题绝不再是好人、坏人之类的问题，而是与强弱团体相关的事务。他不需要想象出来的自然状态，比如霍布斯的自然状态，在其中，人与人之间的平等是持续不断的危险的祸根。沙夫茨伯里伯爵（Lord Shaftesbury）笔下的角色更具厌世色彩，他书里的其中一个人物给出了这样一种为狼<sup>[171]</sup>辩护的办法：“因为，如果人们想到，对于狼来说，狼是一种非常善良、可爱的造物，那么，以轻蔑的口吻表达这样一种观点多少显得有些荒谬：对人来说另一个人是一头狼。”孟德斯鸠自然会欣赏这种辩护。我们应该说，人对人就像狼对羊，因为有些人“无辜且温顺”，而其他一些人则并非如此。<sup>[172]</sup>孟德斯鸠那种政治性厌世将这些不平等看成是常见现象，并集中精力创造制度，以制度来抵御一向掠夺成性的统治者的侵犯，保护“温顺”公民的安全。我们需要守卫自由，因为除此之外没有其他方式能使孟德斯鸠所说的“支配与臣服的潮起潮落”平息下来。<sup>[173]</sup>我们要在郁思贝克的统治和权力的分立、弥散之间进行选择，后者将允许我们筑起大坝，来阻绝政治性残忍的滔滔洪流。这里没有信任、无关友谊，也不需要、不期盼美德。这种自由主义完全以这样一种带厌世色彩的假定为基础：权力的滥用是无可避免的，除非对其作出细致的约束。这是普遍化厌世的完全形态，它不抱期望、鄙弃名声，对军事英勇也不抱信仰。它指望不同抱负之间的均衡能够使肉体残忍变得困难，能够说服人们把自己的精力集中到不那么致命的追求上去，亦即对财富与和平的追求。人们完全可以在他们那小小的道德权力范围内追求这类目的。事实上，正如达朗贝尔（d’Alembert）计划在他的颂词中所说的那样，孟德斯鸠是“诸国族的立法者”。此外，他也不是唯一一个对人类的道德禀赋作此种辛辣思考的人。康德完全赞同他的观点。人充其量只是弯曲的朽木，但我们要处理的只是“国家如何组织的问题（这一问题确实在人类的能力范围之内），通过这种安排，每一种有自私倾向的力量都将相互针对……哪怕某人并不是一个道德上的好人，也会被强制成为一个好公民”。<sup>[174]</sup>

在下面这个问题上，孟德斯鸠甚至比康德想得更远：坏人——英国人大多是这种意义上的坏人——也许有能力创制出最好的制度，成为最自由、最公正的公民。相应地，詹姆斯·麦迪逊可以将他对一个正义共和国的希望建立在贪婪且带有宗派色彩的派系间的相互作用所带来的有益影响之上。只是，这些不怎么让人喜欢的特点不再出现于君主们的宫廷中。这些常见的品质均匀地分布于现代国家所有层级的一切成员身上，没有谁会处在一个显得自己特别卑贱的位置上。通过再

分配，体力（physical power）与道德激情都变得更为平等了。在政府中，教士不可再有自己的地位，而那些拥有任何程度的政治或军事权力的人也不能把智识或道德规则强加于人。在理想状态下，将只存在很少几部一般性法律，由一个不偏不倚且没有任何自由裁量权的裁判机构来执行，这样就能达成机械公平

（mechanical fairness）了。进行统治的是程序，而非人。除了正义，没有什么美德是要紧的，而正义是超脱于感情之上的。事实上，最具道德色彩的关系——比如怜悯、对自己国家的爱——都是私人性的，不可以对正义这个至高的公共美德造成影响。对孟德斯鸠来说，甚至连宽和（moderation）这一私人美德，也有一种完全与其用在个人语境中的定义无关的公共含义。对立法来说，这是一种结合、平衡并缓和多种权力的能力，简言之，就是创造“一个体制”（un

système）。<sup>[175]</sup>作为人，英国人并不宽和。他们是脾气暴躁的自我主义者，有着强烈的自我毁灭倾向；但在没有任何类型的宽和人格的情况下，他们创造出了世上仅有的自由且宽和的政治秩序。在这种政治秩序中，甚至连教育也没什么公共功能，虽然所有其他类型的政制都有赖于对臣民的恰当培养。在自由的英国，人们只需主张自己的权利，自由表达自己的意见，而不用去管自己说的话有多么不理性。与此相反，在君主政制中，人们必须被培养成捍卫自己荣誉之人，和其他存在于宫廷中的事物一样，孟德斯鸠对这种心性也作过谴责。由心地纯正的法官主持的法院将会取代君主的宫廷，在君主的宫廷中，个人激情和公共政策会结合在一起，变成一场有害的表演。

长久以来，人们认为法治政府的非个人性特征可以证明它的理性。它在人类的非理性汪洋上创造出了一个理性岛屿。它使“体制”摆脱了恶和美德。人们普遍认为这是一种文明化的政治生活，而只有当法律秩序可以免受反反复复的个人偏好和态度的影响时，这种政治生活才能成为可能。美国的政治体制最积极地吸收了孟德斯鸠的观念，而事实上，这一体制的局限很快暴露得清清楚楚了。尽管存在着将政治争议转化为由法官作出公正决定的法律案件的冲动，尽管一直存在着“法律而非人主导的政府”这种梦想，但在代议制政府中，存在着高度个人化的政治活动。这些活动与过去君主政制中的那些个人化政治活动无关，但是，信任与怀疑、忠诚与背叛，这些依然是选举政治的重要组成部分。每一位候选人都要在全体选民面前展现自己的品格，选民不能只靠论据去说服，更重要的是利用他们的情感偏好。无论制度与平衡的早期设计者是怎么想的，自由主义秩序都不是一个自我调整的“体制”。民主政治并非没有个人色彩。尽管我们国家早期的那几位总统并不浮华，但安德鲁·杰克逊将吸引眼球的领导风格引入了美国的政治舞台。他认为自己与作为整体的“我们人民”有着深刻的联系，他自诩为人民的受托人（trustee）和保护者。结果，领导不再是偶然出现的现象，而是内在于所有组织性活动之中的。统治者、总统以及更为次要的选举性领袖如果无法符合选民喜爱的标准，那么他们将无法获得充分的信任，从而无法安然面对政府因诸如战争和经济衰退等灾难而承受的压力。<sup>[176]</sup>无论是在小团体内还是在州政府中，在没有领导的情况下，政治事务都无法组织起来或执行下去。这就要求，人民对领袖抱有一种远非理性的或出于法律的依赖。我们只需回想下罗斯福的“炉边谈话”所取得的成效，以及对肯尼迪的刺杀行为在美国激起的反应具有多么强烈的个人色



彩，就会明白这一点。个人性政治权威以某种类似于爱的关系为基础，这种基础是不稳定且难以精确计算的，这就导致自由主义国家的程序性和可预测性与其最初设计者所期望的状态相比有很大差距。尽管如此，由于信任与怀疑、希望与恐惧、仁慈与厌世之间的平衡，这个混乱的政治性非体制（nonsystem）及其自由主义后果是可以承受的。这种平衡甚至还在一定程度上维护了司法公正。

选举政治是通向领导地位的途径。选举政治所带来的结果并非总是具有自由主义色彩。在后君主政制时代的晚近欧洲，选举政治的后果是灾难性的。从一开始，社会学家和心理学家——韦伯与弗洛伊德，我们只提其中最伟大的代表人物——就明白，个人领导不会消失，“一战”后的岁月将会产生如下独特现象：充斥激烈情绪的“领导—追随者”政治，伴之以非个人性国家的衰败，尤其是司法领域的衰败。从一开始，欧洲人就怀疑自由主义国家能否符合它自己的要求，会不会在某个时刻沦为赝品。非个人性国家并不只是剥削产生的利益或正处于剥削过程中的利益的遮羞布？它并非虚伪且腐败？它不只是使人之个性沦丧于商贸事业和企业家之粗鄙的机器？它没有碾碎每一种传统，奴役而非解放那些为每天的面包而劳作的人们？事实上，非个人性政府并没有达到近乎无个人特征的程度，也没有像它的捍卫者希望的那样公平或自由。它只是我们所知道的诸种政制中最不残忍、最少压迫的一种政制而已。但是在第一次世界大战带来的震惊中，甚至连非个人性政府最美好的念头（即减少残忍和压迫）也无法幸存。



## 对非个人性政府的攻击

非个人性政府的这些失败——总体来说是个人性政府的失败，但尤其体现为自由主义的失败——为它在智识上的敌人们打开了的大门。与这些敌人一道而来的还有它们的厌世，这种厌世并非植根于对肉体残忍的憎恶，而是基于对虚伪、势利和背叛所造成的道德凋敝的憎恶。不诚实与背叛最先向泰门和阿尔赛斯特的厌世发出了邀请。莫里哀笔下那位闷闷不乐的主角以戏剧性的姿态隐退了，但泰门却能领导将会带来大规模破坏的政治活动，或者说他会花钱请人干这种事情。像阿尔赛斯特的朋友那样，在听到他这样说时，我们可能也会感到遗憾：

算了吧，我实在忍受不了人的邪恶，

让我们离开这片丛林、这个豺狼的巢穴吧。

既然人是这样一种背信弃义的野蛮物种，

那么你们永远也别想再见到我！

不过，我们很可能想要了解，如果阿尔赛斯特带着一群与他心性相逢的人归来，那么他将会做些什么。我们不会对泰门产生这种疑问，因为我们知道泰门会怎么做。他资助亚西比德去摧毁雅典，他会很享受亲手将雅典夷为平地的感觉，因为他被一个虚伪的世界背叛了，他被那些地位低于他的人冷落、拒绝、攻击了。在我们的时代，甚至在第一次世界大战之前，泰门的后裔、政治上的厌世者有一种可以为他们的愤怒提供支持的哲学，而“一战”为他们创造出了一切机会。对当代的厌世者来说，尼采依然是最重要且最活跃的英灵，这一点毫不令人奇怪。尼采是一个真正的“愤怒的青年”，而非只是偶尔如此。人们不仅在他身上发现了厌女症和性厌恶，还发现他对所有虚弱且卑劣的人类大众身上所具有的虚伪抱有极端的厌恶。查拉图斯特拉的轻蔑是游吟诗人式的轻蔑，就像是旧约先知的轻蔑的反面。上帝和人不仅是虚假的，他们还是健康和创造力的危险敌人。尼采非常清楚这些观念意味着什么。正如他所说的，“愚人打断说：这本书的作者不是厌世者；如今，有人对人抱有太过强烈的厌恶之情。像泰门那样厌恶，完全不抱希望，全心全意地厌恶……这样的人将不得不放弃轻蔑。”<sup>[177]</sup>这个愚人无疑是《雅典的泰门》中的一个角色，一位非常有智慧的同伴，尤其擅长品鉴品格。尼采并没有放弃自己的轻蔑，但他并非一直都热衷于成为另一个第欧根尼。他认为，讽世者为了独立而无朋无友，这个代价实在太高。不过在多数情况下，尼采都很愿意歌颂独处，因为一看见人他就恶心反胃。轻蔑的坏处，以及——正如他一而再、再而三指出的——永无止境的恶心是极端令人不快的。这也是一种疾病。尼采明白，他自己将会和他所嘲笑的那种文化一样陷入病态。只有想象中的英雄，或者是那些已经走上自我毁灭之路的人，才能让尼采非常信服地喜欢。自我毁灭的人将为“超人”的现身扫清道路。过去的人类是动物般的存在，未来则将

由完全是自我创造且诚实的人组成的完美种族主导，活着的人至多是过去与未来之间的桥梁。对“超人”的期盼并不是一种历史意义上的期盼；这是对病态、被信仰压垮、被错觉包围的实际存在的人类的轻蔑反思，以及对这类人的灭绝的强烈渴望，一种启示性的警告。尽管尼采作过否认，但他在经受厌恶之苦时更像泰门而非自负且自足的艾帕曼特斯。尼采鄙视那些更为尖刻的理想主义者，但这其实是一种拒斥自我的行为，因为他自己的“超人”也是一位人性达致完美的人物，虽然他并未在现实中出现。“超人”也许只是启示了一种新的崇拜对象。“超人”是对如下观点的最终承认：除了人自己的最佳创造物外，无一物可崇敬。但至少，“超人”会使人想起荣耀，而有了这种想法，就会有更尖刻的控诉和诅咒。这就是查拉图斯特拉的真正梦想。无论何物，只要可能阻碍强壮且健康的人出现，就必须弃绝。虚弱且不健康的人正在滚下山去，为什么不踢一脚帮他们滚得更快一点？对他们来说，这是一种残忍的做法，但对“超人”而言则否，超人必须取代他们。为什么不现在就把人类踢下去？人类不就是块“丑陋的石头”（本d书fen享搜索'雅书）。<sup>[178]</sup>暴力与能量的一切迹象都将受到欢迎，只要它们有助于抹除对以下两者的记忆：已死之上帝，以及支配着一种堕落文化的，使人衰弱、让人头脑混乱的精神气质。“超人”也许只是一个暗示，但残忍、诚实和自我表达将会成为他的特征，这些特征将取代自我折磨、虚伪和被压抑的权力意志。残忍必然出现于此，因为它是创造力的组成部分。

这种观点并不意在屠杀。它是一种号召，要求人们诚实面对欧洲的堕落，诚实思考人所应具有的抱负。它还是一项公开声明，宣布放弃对“给定的”真理的一切信仰，它是向诚实和自我认肯的转变，并把这视作解放和纯洁化的行动。仅就尼采思想中的政治成分而言，它完全是马基雅维利式的。他喜欢真正的马基雅维利式的人物。诚实的拿破仑好过虚伪的“人民公仆”，无论后者是国王还是选举产生的议会代表。<sup>[179]</sup>因为尼采认为，统治应该是个人性的、创造性的活动，而不是现代法治国家那种非个人性的、乏味平常的政策。一种新哲学、一位新的统治者必须把标准和纪律强加到诸众身上，并以这种方式来实现自己的个人计划。哲学家和皇帝要诚实，这不仅因为诚实是他们权力意志的一部分，而且因为诚实有助于他们从事努力揭露真相和支配他人的任务，并以此来治愈因虚伪的文化而病入膏肓的世界——有些人拒绝承认他们制作了自己的牢笼，正是这些人创造出了这种虚伪的文化。这一浮夸的诉求更多的是一个厌世的隐喻，而非政治性的呼唤。与他的大部分读者不同，尼采对军事化或文官主导的政治事务并没有特别的兴趣。他的眼界要广阔得多，不仅关注欧洲诸民族的整个文化历史，甚至还关注其生物学层面的历史（biological history）。他将过去和现在看作高贵者和卑下者之间的大战，但他并没有用军事词汇来思考这些敌人。他笔下的“超人”带着复仇欲重生，而“超人”其实只是超道德的、肉体和精神层面的健康的名字，他构想出“超人”不是想提出什么政策，而是想借此表现一种无法用语言表达的愤慨。不过，带侵犯性的绝望以及这种绝望所包含的诚实也是权力意志的一部分，正因如此，去世后的尼采才会在欧洲的心灵键盘上按下每一个不和谐的琴键：在尼采陷入充满英雄气概且残忍的厌世情绪时，他清楚明白地提到了每一种恐怖的念头。尼采以一种更为消沉的方式鼓励了轻蔑与恶心的汹涌潮流，身处这一潮流中的人

害怕幽灵般的错觉，唯恐这个败坏到令人难以忍受的世界的真相会被隐藏于错觉之中，唯恐错觉会揭示出他们自己的人性弱点。您即将读完本书，更多免费书搜索“雅书”下载。

诚实会强迫我们厌恶人类并变得残忍吗？或者说，我们可以学到蒙田那种对残忍的残忍厌恶，从而避免厌世吗？蒙田并不认为残忍只是一种公共恶。在这方面，私人生活也并不比公共生活好多少。<sup>[180]</sup>这就解释了为什么他拒绝接受马基雅维利的提议，即心肠软的人必须退出政治生活。能使人躲入其中、摆脱残忍的安全的藏书室并不存在。<sup>[181]</sup>在任何情况下，像蒙田那样有荣誉感的人都不会选择抛弃自己的朋友和君主。即使从政治生活中退却——即使在内战中这是一种可能的选择——他也无法忘却那些受害者。因此，残忍、说谎、专横以及背叛都同时具有公共与个人两重性质，这两重性质无法分离开来；它们是我们的平常之恶。这种观点依然很值得推荐。因为它提醒我们注意，不只是非个人力量或制度才能犯下暴行，残忍的施虐者和受害者双方永远都是人。这就解释了为什么蒙田会被厌世所吸引，也解释了为什么他能通过回忆私人友谊和道德生活中偶尔出现的英雄人物抵挡住厌世的诱惑。凭借私人友谊和道德英雄的支持，他能够保持一个自立（self-reliant）的怀疑主义者的本色。虽然时常被厌世情绪触动，不断受到自己同胞的惊吓，他还是维持住了道德上的平衡。他可以证明，普林尼的观点基本上是错误的。因为决定厌世者品格的不只是对恶的厌恶，我们还要考虑他最厌恶的是哪种恶，以及这种厌恶的形式与强度。普林尼认为我们应该时刻避开怀疑与轻蔑，但也许并非如此。我们可以像蒙田那样，避免陷入厌世者的残忍无情。那些厌世者像泰门和尼采那样，将自己的所有道德能量都投入到了对背叛和不诚实的厌恶之中。普林尼的名言并非真理，但有智慧——事实上，那些厌世者对我们的启发就在这里。

## 第6章 对好自由主义者而言的坏品格

这是我们时代的逻辑

没有永恒诗篇的主题——

我们靠诚实的梦想活着，

捍卫坏的，对抗更坏的。

——C. 戴·刘易斯：《战争诗人在哪里？》

前面几章是一场困惑之旅，而非对困惑者的引导。这些章节对疑难问题进行了探究，它们没有结合成为一个通向预定目标的连续论证。我并没有进行任何说教，也没有就“现代人”高谈阔论。我顶多只尝试做我所认为的政治理论工作：使我们对自己社会所作的言谈、所拥有的信念变得更为完整、融贯，对我们平常所作的判断、经常看到的可能性作批判性省视。对我们风俗的质疑并不能取代行动，我也并未选择加入任何咨询部门。事实上，我不明白为什么读者会想要征求我的意见，想让我告诉他们该如何行事，或应该选择什么样的政策。我仅仅从事了一项探索，即对我们经常——确切说是在平常生活中——谴责的某些类型的品格和举止做派进行考察。我有意提到了“我们”，因为我并没有假装我在以抱有不同伦理观念的外来者的身份，或以陌生人为对象写作交流。这里谈的都是我们的平常之恶，以及我们对这些恶的寻常思考。

我似乎是如此确定地谈论着“我们”，那么，这个“我们”究竟是谁呢？我已假定，我生活在这样一群人中间，他们熟悉美国的政治实践，并且通过批判性地——甚至可以说是非常严苛地——谈论这些实践而展现了自己对这些实践的归属感。我们受过如今只有在自由主义民主政制中才可能获得的教育，我们拥有历史和文学记忆的宝库，在思索统治与被统治问题时，我们可以从这个宝库中汲取营养。立宪政府和代议制民主政制是我们既有的政治制度，但我们可以在非常广的范围内考察其他可能性，以此使我们的政治想象变得敏锐。这样做的结果是，我们能够以明白易懂的方式相互谈话、评论彼此。无论是陷入分歧还是意见一致，我们都能非常清楚地了解为什么会这样。这种做法并无任何不寻常之处。别忘了，亚里士多德也频繁提及“我们”。他的言说对象并不是野蛮人的后代或波斯人，他大概也不会期盼第欧根尼或他那类人会关注自己讲授的伦理学和政治学。而且他似乎也没有要求自己的读者——这些读者属于“我们”——必须同意他的观点。相反，他们将会直接迈入他的论述所蕴含的一般精神之中。这就是此处所说的“我们”的全部含义。不过，此书的独特之处在于，我意识到了，发生在“我们”之间的冲突是不可避免但可以容忍的，并且，对任何程度的自由而言，这种冲



突都是必要的。事实上，我已试图让“我们”更加明确地意识到我们之间的不相容性（incompatibilities），以及这种不相容性所带来的结果。

为“我们”而写作，以“我们”为对象写作，这样做并没有把研究者限制在当前这一时间段或当下这群人之中。恰恰相反，在任何时候，政治理论都有如下明确意识：政治理论是连续的历史统一体的必要组成部分；政治理论的其中一个任务就是在提出对统治与被统治的思考时联系过去。这并不必然意味着我们必须总是要写作历史，虽然这常常是一项很重要的工作。我并没有追溯古往今来对恶的态度的发展变化，也没有明确界定诸多理论的历史语境。我之所以利用“过去”和“现在”，完全是为了进行比较、阐明论点。历史学家自然会更关心这种问题：某事某物为何在某一确定时间被言说，而非更早或更晚。提及过去的政治现象——之所以这样做，是因为过去的政治现象与现在既有相似之处又存在差异，而这可以使我们重新理解自身——是为了利用历史，而非写作历史，当然，利用历史也得尊重历史的准确性。

虽然我从事的不是思想史（intellectual history，智识史）研究，但我显然也没有投入到政治理论的那样一个部分中去：分析概念，使特定观念或实践符合既定的条条框框或模型。我同样选择了另一条道路，这样做不是为了批评或拒斥元伦理学，而仅仅是想以一种更具实质色彩的方式思考政治，这种方式更贴近人和事件，更贴近我们的历史成见与制度。在这样做时，我放弃了某种阐述层面的严格性和用语的精确性，但我并不认为这样做会使我的叙述更显晦涩，虽然我在阐明差异和定义上花的时间确实相对较少。我完全不确定这样做是不是最好的选择；据蒙田说，“只有傻瓜才会那么自信”。既然蒙田在这几章中都是戏份颇重的主角，那我还是追随他，而非追随与我同时代的、很让我钦佩的诸多历史学家和政治思想家吧。和蒙田一样，我也讲故事，我希望故事能够向读者传达思想，进而使某些人受到更大的启发。

我讲的其中一些故事来自剧本和小说，其他的则来自哲学家的著作。当我借助于哲学家的作品时，我的做法和蒙田一样，是想借此“更清楚地表达我自己的观点”，而非“用另一个人的盔甲”来罩住自己。在把马基雅维利或孟德斯鸠或尼采呈现到读者面前时，我并没有躲在这些庄严的巨人身后，我也没有利用他们的权威来支持自己的论证，或以此震慑那些可能与我持不同观点的人。我只想通过谈论这些伟人而使他们变得对我有用。解释是一种代表他人发言、使不在场的言说者加入讨论的行为，那些言说者是过去的人，因此无法亲身加入我们的讨论，但他们无疑可以为此作出许多贡献。说实话，在致力于使这些伟人复活的解释工作中，多少存在着弑父的疯狂，当这些解释像警察报告一样陈述某位伟人的主张、宣称自己就是伟人观点的完美复原时，这种疯狂就表现得尤为明显。我在思考视残忍为首恶可能意味着什么这一问题时求助于蒙田，如果解释者能够像我这样，将自己致力于解释的作者看作不那么权威的人物，不认为他可以帮助我们把事情彻底想清楚，那么解释者的攻击性可能会降至最低。在叙述中，我谈到了蒙田，也与蒙田进行交谈。我希望自己对蒙田的处理是恰当的，纵使对他作了些许改变，但依然可以认出这是蒙田。

我还讲了、重述了一些故事，这些故事不是哲学家的解释，也不是关于哲学家的解释，它们来自小说和剧本。之所以这么做，一定程度上是为了阐明某些道德或政治命题。所有哲学家也都这么做。亚里士多德对荷马和欧里庇得斯仰赖有加。康德也编造了一些奇闻逸事，尤其是在讲关于说谎之邪恶的故事的时候，当然这些故事编得并不是很成功。黑格尔在我们的文学宝库中搜刮一切他能找到的奇珍异宝，至少在这方面，他是我的导师。简言之，我允许那些最伟大的讲故事的人助我一臂之力，我从他们那里借取了最生动的角色和场景作为例子。

在这些故事中，有一些并不是为了说明任何东西。讲述这些故事是为了直接揭示某些东西。这种阐述并不意在证实什么，或使人更容易地领会某些一般观念。之所以在此书中讲这些故事，是因其自身之故，因其具有迫使我们承认我们已经知晓但并不完全了解的东西的能力。这些故事使我们认出某些东西，就好像它已经显而易见了。一个伟大的故事能使我们达致这种境界。我并没有让莫里哀、霍桑或莎士比亚来帮助我推进论证，或使论证变得不那么抽象。让他们处于这种附属地位、发挥这种微不足道的作用是不合适的！他们迟早会掀起我们罩在心灵之眼上的面纱，使我们获得理解。毕竟，我们能期望《安娜·卡列尼娜》

（*Anna Karenina*）阐明什么道理呢？显然，相比于把亨利·詹姆斯的《一位女士的肖像》视作身在欧洲的美国女子的样本，说“我是伊莎贝拉·阿切尔”还更有意义些。我试图做的并不是把某些角色搬上此处的舞台，借助具体的人物对厌世或背叛作出说明。我并没有要求泰门或阿尔赛斯特用自己的血肉来包裹某些抽象的骨头。事实上，他们并没有告诉我们该如何思考，而只提示我们该去思考什么，并使我们“如其所是地看待事物”。

在这条想象光谱的另一个尽头，也有一些故事得到讲述。我在不那么瑰丽的地方也发现了许多观点和典型。在调查研究中，除了统计数据还可以找到别的东西，法律案件则一直都是奇闻逸事的宝库。在任何情况下，政治理论都应该将自己应用于这些材料之上，如果它希望自己变得更具实质性，那么它就尤其要这样做。在智识层面，讲故事有一个很大的优点，即它并不对现实经验和历史的非理性作理性化处理。我们无法消除迟疑、不融贯和不连贯，或将它们打入另册。我们的所有冲突都发生于由它们所造成的一切不确定之中。我们可以在某种场景或角色之中展现它们，从而使它们变得可以理解。故事揭露了而非创造出了条理，在揭露条理的过程中，故事使难以言传之物变得更为清晰可见了。有许多重要的习惯和态度是我们无法轻易领会的，因为它们只能在行为、仪式和非正式的交谈中得到表达。我们必须先赋予它们结构，然后才能将它们作为理论对话的一部分进行谈论。没有以散文和韵文形式写作的诗人，我们就无法了解，该如何处理这些并没有得到充分说明的人或群体的特征。人们常说，文学并不是实际生活，虽然这一点似乎无可争议，但这其实并不是什么要紧问题。历史叙事与事件以及人们的个人经历也并不相似。虽然历史要讲证据，因此历史与小说有着明确的区别，但这里的差异只是程度问题，并且，与伟大小说家的作品相比，作为一类历史作品的传记往往缺乏心理上的说服力。无论如何，一本关于恶的书可以利用文学和历史这两类故事，这样做并不会使它丧失一丝一毫的人类经验基础。与我们

的“生活”一样，我们的历史书籍当然也充斥着残忍、虚伪和背叛，但为了在某个时刻或某个人物身上发现这些恶的本质，我们必须仰赖文学。

当然，讲故事能达到的效果也是有限的。它擅于把政治活动看成一系列有着微妙的相互影响的剧情，因此，它只是对更为抽象的分析方式的一种补充，而非后者的替代品。为了评估具体决定或政策选择的合理连贯性及后果，很有必要建立起一般法则或模型，以对政治行为进行解释和判断。不过，存在许多由官员与公民在公共舞台上进行的仪式、表演、社会交往和表达，在理解这些现象时，讲故事也许可以给我们提供更恰当的分析。戏剧中充斥着政治活动，这不仅因为政治这一主题具有内在的魅力，还因为它非常适合搬上舞台——政治活动几乎不用加工就是一出戏。尤其当政治与道德、公共与个人相逢之际——比如在我讨论过的那些与恶相关的情形中——我们最好像《帖木儿大帝》对马基雅维利政治学说的充分演绎那样，找到合适的角色，来表演和承受每一张观念之网的一切意涵。生动的具体形象可以呈现出政治活动中的一切即兴表现、伎俩、应变、转折和转变，当然，也会展现出其中的无尽暴力。

在过去，政治哲学家经常讲故事，这种做法是非常正常的。前面这些为讲故事而作的辩护只是想提醒读者注意到这种做法。柏拉图就是这样一个可敬的榜样，而在更为现代的理论家当中，孟德斯鸠的《论法的精神》也是一个故事接着一个。这部著作之所以具有敏锐的洞察力，很大程度上要归功于作者作为小说家的技巧。其他哲学家更喜欢模仿神学家，他们更多地致力于为政治领域中的赞誉和责备打牢地基。相比于作出判决、制定法律和战略，他们在面对变化和品格问题时做得并不怎么成功。事实上，没有什么道理规定人们不能同时做两种理论。讲故事有很强的适应性，这在哲学上是很大的优点。在写作恶与坏品格这个主题时，我们无须在功利主义和它的诸多批判者之间作出毅然决然的选择。如果对品格和举止做派的结构有兴趣，那么无论是功利主义者还是其批判者都可能研究这些问题，正如边沁和康德所做的那样。在对政治进行思考时，大部分故事——比如孟德斯鸠那些故事——最终都将涉及品格，尤其是邪恶的品格。

人们往往一看到“品格”这个词就会想到亚里士多德。确实，在品格问题上存在着漫长的研究传统，这类研究试图辨别出诸种类型的人的本质，这是在模仿亚里士多德在《修辞学》中对个体听众所作的说明。不过，当道德哲学家提到亚里士多德时，他们想表达的还不止于此。人们相当正确地指出，亚里士多德的伦理学是一种关乎品格塑造的伦理学。于是，这种伦理学不可避免地——并且总体来说是流于表面地——与康德关乎义务的伦理学相对立。事实上，在《德性论》

（*The Metaphysical Principles of Virtue*）<sup>[182]</sup>中，康德也为我们提供了一种关乎品格的伦理学。因为，虽然他认为根据一个完美智者的形象来塑造自己是次优的道德行为，比不上因义务——义务是理性之表达——本身之故而将其付诸行动的做法，但是他也认为，我们永远都不会达到充分的自由，从而可以摆脱非理性的偏好，能够自由地行为，会去选择履行义务。相反，我们必须力求接近真正尽责任的状态。这意味着选择正确的性情，而所谓正确的性情，正是亚里士多德定义的

美德。在他们各自推崇的品格之间，存在着巨大的差异，但这种差异是政治性的，与方法无关。对自由主义来说，亚里士多德与康德之间的这一对照尤其有意义，因为它揭示出了在何种程度上，自由主义需要一种品格理论。

虽然亚里士多德和康德都同意，要通过选择良好的性情来塑造品格，而塑造品格就是创造自我，但在下述问题上，他们陷入了完全的分歧：要挑选哪些具体的人格特征，最终要达成何种总体效果。亚里士多德笔下自足的幸福人物要能达成政治上的完满或整全的完美，就必须富有、幸运、令人尊敬并有奴隶来维持自己的生活，所有那些与贵族的闲暇和纯洁理想不符的活儿都是奴隶在干。甚至连他的社会美德也要以财富为前提，只有拥有财富，他才能成为一个自由的人。而为了成就自己，他必须既宽宏大量又恢宏大气——这些都要求他具有不同寻常的社会地位。此外，他还是一个完全专注于自我的人，因为他依据一种对完美状态——他要求自己努力达到这种状态——的想象而行动，甚至在选择朋友时也是如此。如果他发现可以在政治活动中实现完满，那么同样地，政治行动也将只是自足的幸福这一结构中的又一个条目，而所谓自足的幸福，则是通过选择品格实现的。<sup>[183]</sup>这种超然态度内在于任何贵族的自我完善计划当中。甚至连蒙田也为自己创造出了这样一种品格，虽然他比亚里士多德要更有同情心。如果他沉溺于自己的藏书室之中，那么他恰恰会实现亚里士多德最终得出的结论：真正的自足与由他人组成的社会是无法兼容的。毕竟——我们不能忘了这一点——奴隶并非真正的人，而只是有生命的工具。

康德笔下的理想人物必须根据一幅不同的蓝图行进。无论何时，他都必须尊重人性，亦即自己和其他所有人身上的理性道德成分。为了成就自己，他必须避免一切自毁的、恶劣的行为，尤为重要，他绝不能说谎。他也认为自己有必要避免顽劣、残忍地对待动物。所有这些行为都不符合人性尊严。在对待别人时，他并不需要抱有宽广的胸怀、怜悯或任何类型的贵族责任，因为这样做可能会使对方蒙羞。他必须展现在别人面前的是对他们权利的尊重、得体的举止，以及避免污蔑、骄傲和恶意——这些也会羞辱人。我们必须努力与人为善，因为虽然我们确实很难抵抗厌世的诱惑，但厌世是“可憎的”。最后，我们不能以惩罚为借口，去毁伤、折磨他人。我们回想下：亚里士多德仅仅是认为，在试图从目击者那里获得真相时，折磨是不必要的。他完全不认为折磨是一个伦理或政治问题。亚里士多德和康德之间的真实差异是显而易见的。原则上来说，任何人都可以抱有这种希望，即成为一个康德意义上的好人。成为这样一个好人不需要特殊的智识天赋、好看的外表、财富或好运气。你不需要成为一个出身贵族世家、天资出众的希腊男性，就可以做一个得体正派的好人。这完全是一种民主自由主义的品格，塑造这种品格是为了保存自己和他人的自尊，既不要求别人卑躬屈膝，也不能忍受自己卑躬屈膝。

不过，康德并不认为，在继续或建立一个自由主义共和国时，这种品格是必不可少的。立宪政府和代议制民主政制完全可以由聪明的恶棍、任何利己的大众来操持。<sup>[184]</sup>此外，政府不应该干涉人们选择什么样的性情。因为，这样一种好



品格依赖于自我塑造，对这种品格而言，强制性权威的干涉会内在地导致自我挫败，造成破坏性的后果。不过，为什么对代议制共和制度来说，愚鲁的自利就足够了？这一点并不是很清楚。显然，康德想要避开马基雅维利的论点：因为人是邪恶的，所以他们应该由君主来统治，君主是一类独特的人。康德明白，大部分人确实和马基雅维利描述的一个样，因此如果他想要为自由政府辩护，他就必须避开马基雅维利的结论。和麦迪逊一样，康德认为，如果自由制度不依赖于美德，如果得到恰当平衡的自私念头可以支撑起自由制度，那么人们就总是适合自由制度的。这并不意味着对于品格塑造来说，自由是无足轻重的。有一件事再清楚不过：只有身处自由且严格执行法律规则的环境之中，我们才可能拥有自我提升的机会和希望。政治的最终目的是服务于我们的这样一种能力——虽然这种能力很微弱——即配搭出一套比如今我们拥有的要更好的性情组合。如果我们对诸种性情的组合方式作了最佳选择，那么我们就会成为绝佳的平等主义人物，这种人物将会投身于一种自足的自由，而他投身其中的方式当然不同于亚里士多德笔下的伟人。因为，康德的目标是将受困于恶的人从马基雅维利式的世界中解救出来。

这样一种品格的自由主义倾向也展现在另一方面。康德笔下的品格具有深刻的否定色彩。我们要以最强健的道德刚毅来和邪恶的念头作斗争，我们的所有美德事实上都只意味着避免恶。亚里士多德当然也提到了这些，但相比于康德认为的我们每个人（在通向完美的路途上）所面临的困难，亚里士多德笔下的通向完美之路对那些幸运的少数人来说并没有那么困难。在一定程度上，这表现了康德对恶之力量的敬畏，正如我们看到的，恶要求自由只给我们一次机会去战胜它。但这里也存在一种相反的理想。道德刚毅是一种英雄主义，这种英雄主义具有民主气质和完完全全的和平色彩，这是对军事勇气作出的回答，后者对每一种贵族品格来说都至关重要。所有这些都使个人品格和自由主义政府之间产生了关联，这种关联比人们可能想到的还要深刻。因为，下述绝对禁令依然是完全有效的：禁止政府以任何手段将某种性情强加给公民，更不用说强加道德动机了。正是因为不对我们的品格指手画脚，政府才能提供这样一种环境和条件，在其中，我们可以与恶展开蹩脚的但又是史诗性的斗争。不过，创造这样一个政府完全不需要特定的美德。这样一个政府是为如其所是的人服务的，而非服务于他们可能成为的那种人。

我们很有理由认为，康德笔下这幅与恶作斗争的图景可能来自基督教道德神学。不过，康德不仅明明白白强调他所说的恶与美德具有完完全全的世俗特征，而且他的厌世也与罪感无关。他对恶的思考很像孟德斯鸠，后者对他来说是一位不虔敬的自由主义同道中人。无论对康德还是孟德斯鸠来说，恶都成了公正国家的基础，以此逃离马基雅维利的悲惨结论。当然，孟德斯鸠在下面这点上比康德走得更远：他认为，在英国人中间普遍存在的那种坏品格为自由政府提供了积极的支持。可能只有在小规模的贵族共和国中，好公民才会是好人。在真正的个人自由时代，当无休无止的恐惧可以被消除时，好公民自然会缺乏一切古典美德和基督教美德。此外，在孟德斯鸠的细致分析中，品格和政府持续不断地影响彼

此，因此我们可以说，自由政府使其公民变坏。当然，商贸的贪婪、公民的暴躁脾气（civic irascibility）和骄傲还得到了鼓励，以取代它们在军事上的对应品质。在此，没有什么事物会妨碍节制和个人宽和。七宗罪中的其中几种罪似乎有了生长的沃土，但会使人残杀、伤害的那些罪不在其中。色欲似乎受到了遏制，商贸活动使公民变得更加温和，最终，政治暴行和残忍将会减少。不过，和康德一样，对孟德斯鸠来说，真正的要旨不在于将自由的公民描画为有德之人，而是强调如果没有自由，那么每个人都将陷入令人不堪的无力或卑下状态。在孟德斯鸠眼中，恐惧是如此可怕，在生理和心理上都会造成伤害，因此即使它能带来好的后果，也无法挽回它造成的损失。这就是为什么自由是无价的。在康德看来，专制统治会使其臣民永远陷入不成熟的状态，这意味着他们完全无法选择自己的品格。他们依然是听话的小孩，因此也是非常低下的人。对坏品格很宽容的自由主义政府并不承诺自由将会使我们变好；它仅仅主张，它将消除任何伦理事业的最可怕障碍，而我们都会投入某种伦理事业，这是想象得到的。对政府提更多的要求并不会减少恶，而只会重新使我们变得束手束脚，并复活那些道貌岸然的伪装和残忍，宗教上的当权派最擅长玩这套。跟孟德斯鸠一样，康德也将这种伪装和残忍视为政治压迫的主要源头。现如今——过去也一样——自由主义的每一位权威批评者都发现，很容易说明自由国家中的公民事实上非常败坏，缺乏古典的英武美德，也没有基督教美德，但绝不能认为更具压迫性的国家——更不要说实行恐怖统治或威权统治的国家——的臣民并不见得更糟、并没有变得越来越糟。因为，他们的每一个念头都处在恐惧、残忍和无所不在的不诚实的包围之中，他们身上也有这些恶，这些恶也解释了为什么他们会那么顺从、那么好统治。所有那些奴隶和外侨（metics）存在的唯一目的就是使亚里士多德笔下那种拥有伟大灵魂的人物的出现成为可能，而我们也完全可以想象奴隶和外侨自己的品格会是什么样的，他们的品格结构不会符合任何美德典范。人们可能希望，他们会像我们在罗马喜剧中看到的奴隶那样狡猾、善搞阴谋诡计，但我们可以确定地认为，他们只是迟钝、悲惨之人，因为我们对奴隶所知甚多。亚里士多德觉得他构想的高贵人物非常有魅力，亚里士多德的崇拜者最好想想，其他人要为此付出什么代价，不要只站在高贵人物的立场思考。孟德斯鸠推崇的那些自我肯定的（self-assertive）恶带来的好处也许会使它们显得更为可取。

当然，在早期自由主义者中，并非只有康德和孟德斯鸠认真思考品格问题。相比他们两位，洛克显然是一位更伟大的心理大师。事实上，洛克对这个问题进行了诸多思考。他理解的好品格就是成为一个自由社会的好公民。这样一个人将从小就被教育得既不卑躬屈膝，也不专横跋扈，他为人独立、真实且有彬彬有礼。我们可以想象，他不会陷入错误的观念联络，能够应对一直以来困扰着我们所有人的焦虑感。不过，自由主义政府并非只为这样的卓异之士存在，它为每一个人而存在，因为我们都能唤起足够的理性，来理解生命、自由和财产这三种权利，并为此而行动。认为《人类理解论》的作者低估了恶将会是个巨大的错误，但权利的自由主义确实是不同的<sup>[185]</sup>，虽然它与视残忍为首恶的自由主义完全可以兼容。我会把后一种自由主义称为恐惧的自由主义。与“伟大的洛克先生”相比，这种自由主义对美国自由主义民主政制所作的贡献毫不逊色，影响也同样巨

大。

事实上，在我谈论视残忍为首恶的任何时候，我都会遭遇这样一种自问自答：“为什么呢？”“因为我们有权利。”遗憾的是，这显然过分简单了，我怀疑，可能只有对旷日持久、持续不断的恐惧缺乏经验的人才会作出这种问答。视残忍为首恶不能等同于仅仅强烈地反对残忍。如果某人视残忍为首恶，那么和蒙田一样，他是在回应这样一种认识：人最恐惧的莫过于恐惧本身。对恐惧的恐惧并不需要任何更进一步的证成，因为它是无法化约的（irreducible）。它既可以成为政治制度的出发点，也可以成为政治制度的一个目的，比如权利这种制度就是如此。最重要的权利是免受由残忍带来的恐惧。人们拥有权利就像拥有铠甲，可以对抗残忍这一最严重的公共恶。这样一种恶是邪恶的，是一种值得付出一切代价去避免的威胁。正义本身只是一张由诸种法律安排组成的网络，作这些法律安排是为了抵御残忍，尤其是那些能轻易恐吓他人者的残忍。这就是恐惧的自由主义专注于受限制且可预测的政府的原因。恐惧的自由主义通过一系列法律和制度措施来阻遏针对肉体的暴行和肆意行为，设计这些措施的直接目的是施加约束，我们无法期望理性和传统能提供这种约束。有实效的权利（effective rights）就是这样一种约束。可实施的权利就是这样一种法律权力（legal power）：自由主义社会中的个体公民能够以个体或集体的方式运用它们，保护自己免受暴力威胁。这不是自然权利的自由主义，但恐惧的自由主义确保权利成为政治上必不可少的弥散权力，仅凭这种权力，我们就可以阻止恐惧和残忍的统治。因此，孟德斯鸠并不从权利开始思考，无论是自然权利还是其他权利。他关注法律的实施，法律有一个主要目标：将我们每个人从恐惧的重负中解放出来，这样我们就会有自由的感觉，因为政府没有——确切说是不能——胁迫我们。

恐惧的自由主义不会受困于功利主义或享乐主义那些臭名昭著的弱点。康德担心如果某人把快乐放在首位，那么他很可能不会选择自由，而将选择一种仁慈的专制主义。这一担忧是很有道理的。事实上，在康德之前，孟德斯鸠已经尝试说明仁慈专制主义显然是一个矛盾体。尽管如此，我们很容易想象到，人们可能向往这样一种状态：能过上舒适的物质生活，同时不用承担政治责任或由自由加之于人的诸种冲突。在这样的处境下，他们可能会——或者说至少期望能够——快乐。恐怖的自由主义绝不能沉溺于此类幻想。这种自由主义从这样一个设定起步：统治的权力就是施加恐惧与残忍的权力，再多的仁慈也永远不足以使赤手空拳的大众免受这类权力的伤害。因此，它将这种疑虑融入了制度之中，并且只有心存怀疑的大众才是可靠的，才会去小心保护自己的权利、抵御恐惧，并能制定他们自己的或大或小的各种计划。

事实上，孟德斯鸠和洛克最卓越的继承者们完全认识到了残忍这一独特的地位。除了作出其他规定，美国宪法第八修正案还禁止施加“残忍且不寻常的惩罚。”<sup>[186]</sup>这一修正案在出台之后很长一段时间里都是默默无闻，后来突然变得重要，这一现象也许与它的起源有着特殊的关联。它之所以突然变得重要起来，并不是因为美国政府变得更为残暴了——远非如此——而是因为我们在这个世纪所



经历的事情使我们中的许多人对政府普遍有能力施加的残忍有了更明确的认识。这一修正案本身是逐字逐句从英国1689年权利法案中抄来的，但随着岁月变迁、由于它来到了大西洋对岸，这些句子的含义已经发生了改变。它的原初含义仅仅是禁止施加没有先例、尚未立法或不合比例（disproportionate）的处罚，尤其是罚款。它完全不与下述惩罚相矛盾：四马分尸（drawing and quartering）、挖空内脏、烙刑、切鼻、割耳，以及焚烧女性重犯。最后这项刑罚直到1790年才废除，其他几项则还要更晚，但布莱克斯通（Blackstone）承认，“英国的人道”不再批准“带有折磨或残忍意味”的判决。当帕特里克·亨利（Patrick Henry）和他的弗吉尼亚同胞要求（在宪法中）增加一条“禁止折磨”条款时，他们心里想的并不是新奇或过分的刑罚，而是残暴（brutality）。当然，这一表述很模糊，第一届国会中的不少绅士对宽大（clemency）心存疑虑，他们认为可能还是有必要割去罪犯的耳朵。不过，人们经常援引贝卡利亚（Beccaria）——这位孟德斯鸠的信徒——的观点来支持恐惧残忍的立场，在美国尤其如此。与洛克一道，孟德斯鸠以多种方式塑造了那一代美国人，而这就是其中一条塑造途径。恐惧的自由主义与权利的自由主义结为一体了。但差异仍然存在，而且孟德斯鸠并不使用权利语言。

对官方残忍的抵制要归功于一种漫长但步伐稳健的道德转变。这本书以“视残忍为首恶”作为开篇，这一定程度上是因为它是自由主义的重要源头——对许多人来说，它是最重要的源头。但它也标志着一个重大的道德转折点。此外，它产生的结果具有持久的影响，因为它依然是多样性的重要源头。使“我们”变得如此多样化、如此意见不一的并不只是宗教改革和过去一个世纪的诸种意识形态，“视残忍为首恶”发挥的作用完全不亚于前两者。“为什么视残忍为首恶？”这一问题的答案也许更多是历史性的，而非教条性的。为什么孟德斯鸠会这样做？对我来说，答案似乎在基督教教义的驱动力中。尼采认为，基督教道德一直都是对信仰的威胁，这种说法很有道理。在启示宗教中，对真的需求将会被侵蚀，直到这一宗教变得不再可信。<sup>[187]</sup>基督教道德中要求无条件仁爱的那部分内容迟早会对信仰——尤其对制度化宗教——提出类似要求。因为似乎正是后者会以狂热、暴力和最惊人的残忍形式来表现自身。基督教并没有使自己的信徒变得比其他人更具仁爱精神，至少这一点是很清楚的。蒙田很可能对上帝还留有一份有保留的信念，但他已经离开了基督教的虔诚传统。这就是他从不诉诸标准的基督教自我批判形式的原因。他从不以一种“从前如何”的口吻来援引使徒的记忆和早期基督教的纯洁性，来使如今堕落的基督教相形见绌。此外，视残忍为首恶也抛弃了罪的观念，而完全以对众生犯下的错事（wrongs）替代了罪。这就是一位前基督徒的心灵世界的真相。

要理解视残忍为首恶意味着一种多么重大的背离，我们只需简单瞄几眼道德神学，尤其是七宗罪。所有的罪都是对上帝直接或间接的冒犯。圣奥古斯丁将贪欲放在首位，残忍则紧跟其后。因此，尼禄首先因为他的奢侈而受到谴责，然后是他的残忍。此外，一种仁爱的、起疗治作用的、出发点很好的残忍还是基督徒的义务，如果残忍是使顽固不化者重返真正的信仰的手段，那么它就尤其是基督徒的义务。圣格里高利（Saint Gregory）的七宗罪自然绝不会弱化“好心的残



忍”——索尔兹伯里的约翰（John of Salisbury）以赞赏的口吻这样称呼这种残忍。他们确实根据诸种罪的严重性和犯下罪过者将在死后遭受的惩罚而将这些罪作了系统的整理。最重要的那些罪、排在前头的那些罪会引发大量比较轻微的罪过，它们的这种能力是无可比拟的。最严重的罪永远都是骄傲，亦即superbia，因为它是所有罪过的总和，是对上帝的有意拒斥。但是，正如圣托马斯（Saint Thomas）在他的经典解释中所说的，骄傲还有相对次要的一面，这就是虚荣，亦即特意展现给别人看的骄傲。在骄傲所引发的诸种罪中，这种傲慢是最能体现骄傲的创造力的一种罪。愤怒和骄傲很像，残忍也是由骄傲引发的。与他的导师亚里士多德一样，圣托马斯也发现，对残忍进行思考并不容易。他注意到残忍这个词源自“生硬”（crude）、“生的”（raw），这两个词与柔和（soft）、“熟的”（cooked）相对立，但他也（和亚里士多德一样）转入了对兽性和野蛮的讨论。不过，他的讨论局限于极端残忍的惩罚以及宽大这种美德。然而，说谎和残忍都不是最重要的罪，虽然这两种罪都受到了谴责。<sup>[188]</sup>如今，有许多基督徒——无论是天主教徒还是新教徒——虽然相信罪，但既不同意圣奥古斯丁的罪行目录，也不同意圣托马斯的。许多人希望他们能少谈点性、多谈点虚伪，其他人则更想听到他们痛斥道德和肉体上的残忍，而非批评虚荣或暴饮暴食（gluttony）——这也属于七宗罪。对嫉妒和贪欲的争议似乎要少得多。然而，罪就是罪。罪主要不是一种品格瑕疵，或对人尊的亵渎，也不是对人权利的侵犯。罪是对上帝的拒斥；根据圣托马斯的看法，虽然在哲学家看来，所有这些罪都是对理性的冒犯，但它们都是神学意义上的罪，因为它们冒犯了上帝。当然，这并不意味着所有罪都必须受到公共权威的惩罚。事实上，圣托马斯在这一问题上立场很坚定：统治者只能选择对那些会引起公共伤害的罪进行刑事处罚。这就是托马斯主义的自由主义终究具有可行性的原因所在。不过，视残忍为首恶跟这完全不是一回事。视残忍为首恶完全抛弃了罪，也抛弃了神罚（divine punishment）。它只知道两种角色和一种场景：此时此地的施害者与受害者。

说了这么多蒙田和孟德斯鸠的激进思想，我现在必须指出他们从作为一种思想结构的道德神学（moral theology as a structure of thought）中汲取的深厚养分。举例来说，在蒙田的思考中，恐惧扮演的角色和骄傲在圣托马斯那里扮演的角色是一样的。恐惧是一种尚未分化的邪恶，所有较为轻微的恶和错误都源于此。如同骄傲最重要的表现是虚荣一样，恐惧尤其表现于怯懦这样一种具体的恶之中。但恐惧的意涵要比怯懦更为广泛，也更具一般性，怯懦是一种相当有限的恶，它只是许多恶中的一种，并且可能还不是我们的平常恶中最糟糕的那一种。残忍是首恶，然后是说谎和背信弃义。所有这些恶、每一种单独的恶都是恐惧的子孙。恐惧不只是一种恶，或是我们品格的一种畸变。它是一种基础性的心理和道德空间，它能够使恶变得几乎不可避免。它远非只是害怕（being afraid）。我们会害怕恐惧，因为恐惧是邪恶生长的根本道德环境，对个人和社会来说都是如此。专制统治的原则就是恐惧，当孟德斯鸠谈到专制统治时，他想表达的就是这些意思。

对恐惧的恐惧很可能促使我们躲进自己的藏书室或其他可以躲藏的地方。孟

德斯鸠不得不推荐那些会把我们带入公共生活、使我们成为自由公民的恶。还有什么可以将我们武装起来对抗专制统治呢？因此，对统治者的要求无非就是正义——完全不需要其他美德。不过，这确实意味着我们要求统治者必须比无公职人员履行更高的正直（**probity**）标准。当然，我们也被鼓励去培育智识和社会美德，但只有我们的法律责任是可以被强制的。事实上，这就是大部分美国人的观点。我们要求公职人员履行的诚实和纪律标准比要求做生意的人或以任何方式在私人部门工作的人履行的标准高得多。这完全颠倒了马基雅维利及其信徒的信念，他们一直认为良善（**goodness**）是一种私人的奢侈品，统治者没法做到。和他们一样，在本世纪，马克斯·韦伯也认为存在两种伦理，一种伦理尊奉登山宝训，忠于纯洁的良心，另一种只关心结果，追求某种政治“事业”。如果我们思考下战争与和平以及与之类似的生与死，或者公共安全问题，那么在一种公共精神气质和私人精神气质之间作出的严峻选择似乎就会显得非常真实。但事实上，公共与私人律令之间的区分并没有这样清晰。大部分政治事务都完全不涉及什么严峻选择；它们包含讨价还价、渐次作出的诸多决定、适应、例行公事、展示、争论、说服以及诸如此类之事。很少会有决定是由单个的、英雄式的个人以牺牲自己良心和荣誉的方式作出的。马基雅维利式的伦理苦痛和（在公共和私人伦理之间进行）选择的戏剧与这类政治事务几乎从没什么关系。人们期望自由主义政府比它治下的一般公民更为正义和诚实，公职人员不会负担这样一种任务，即要求他们比私人公民更邪恶，或者甚至要与私人公民变得极为不同。

认为恶不是私人的恶就是公共的恶，这种想法是站不住脚的。确实存在纯粹私人的恶，或者那种因政治自由之故而甚至连公职人员的监督都无法介入的恶。但是，还有其他一些恶带有公共和私人两重性质。有些恶则只有在如下情形中才可以被容忍，即它们是由作为强制人员的公职人员作出的。这意味着，韦伯从马基雅维利那里继承而来的简单选择——只在两种角色、在不道德的政治领域和道德的私人领域作出的选择——在自由主义民主国家并没有太大意义。这种简单选择是存在于现代早期的、带有高度个人色彩的国家的残余物，韦伯似乎依然常常活在这样一种国家里。韦伯眼中典型的政治家是一个有英雄气概的角色，为了他的国家或意识形态，政治家必须作出巨大的道德牺牲。韦伯所说的伦理冲突是高乃依笔下的新古典主义贵族戏剧中的冲突，而非现代代议制民主国家里的政客所面临的冲突。韦伯理解的政治是一种有着伟大外表的政治，这种政治依然吸引着那些入戏太深的知识分子，他们喜欢把“肮脏的勾当”想象成极为惊人的、具有个人色彩且非常壮丽的危机时刻。这是一种幻想，这种幻想非常适合一个想象的世界：身处其中的人都觉得自己光彩照人。在政治事务中，严峻的选择和重要的决定其实是很少见的。经常出现在公共领域中的选择和每一个单独个体不得不作出的选择并没有什么区别，单独的个体不仅要对自己负责，而且要为别人负责。家里的母亲不能只呵护自己的良心；如果她没有以一种冷静且实事求是的方式把自己行为的后果放在心上，那么她的孩子就会遭受不利影响。无论是公职人员还是自己的朋友，我们都会品鉴他们的品格。我们关注的不是限定于某个领域的、有英雄气概和重要伦理意义的一组决定，而是对诸种性情所作的一系列难以察觉的选择，这种选择在人的一生中会有明显体现。动机和筹谋不可分割地结合在一

起，构成了品格。没有谁是例外。尤其是背叛，它植根于社会每一层面——在家里、在办公室内、在战争中——的信任关系之中。作为社会行动者，我们都会在某些时候行为不检。并非只对那些引人注目的政府机构代表来说，这才是一个吸引人且富于戏剧性的问题。在与正直有关的事务上，我们不仅不允许公职人员放松对自己的道德要求，相反，我们极为严格地要求他们的私人之手绝不能伸进公共钱柜中去。韦伯那充满英雄气概的戏剧所具有的力量都来自这样一个明显的事实：有一些特殊任务只与公共人物有关。在整个历史中，战争和惩罚都是政府的首要职能。没有哪个自由主义者会忘记政府具有强制性。康德、孟德斯鸠和洛克自然都没有忽视这一最无可否认的事实。韦伯选择将国家定义为一个垄断了暴力之正当使用的组织，从而简要概括了这一观点。韦伯的这个定义并不充分，但它确实会鼓励人们追求有限政府和作为唯一公共美德的正义，并强化了视残忍为首恶在政治上的重要意义。所有这些以及其他一些做法都是这样一种努力：减小政府暴力对自由的威胁。

孟德斯鸠和《联邦党人文集》的作者们都丝毫不为统治者的良心操心，这是他们的伦理激进主义的一个标志。他们认为，统治者的良心只是一种道德残留物，一旦不受限制的统治者和他们的信徒被一种只要求公职人员遵从正义的制度性“体制”所取代，那么统治者的良心就不再有任何意义。实际上，对领导的这种想象是颇有局限的。无论是作为一种心理上的必然现象，或是只是由选举政治造成的影响，个人性领导都是难以避免的，在危险处境中，在被认为处于由国际关系、剧烈的国内冲突或极端经济失序造成的“危机”之中时就尤其如此。因此，自由主义民主政制依然要面对个人化政治的古老威胁，并且不能忽视引人注目的政治人物的品格。毕竟，无可比拟的乔治·华盛顿只有一位。因此，不能认为公共人物的所有恶都一概不相关，这就是为什么在我看来，蒙田对残忍和厌世所作的思考，以及他对马基雅维利的无条件拒绝——哪怕要以无法解脱的怀疑、不确定性和冲突为代价——与现实存在的公共暴力和强制具有如此持久的相关性的原因。简言之，坐上公共职位的人显然并不需要像韦伯认为的那样，必须在基督和恺撒之间选择私人品格。重要的只是要把他们放入具体的环境中来看待，并且他们要服从一种会使最不可接受的恶和最糟糕的品格变得适度的选择过程。

我们应该把洛克对年轻绅士的教导加入到蒙田那无英雄气概的现实主义中去。洛克教导男孩把过去的军事英雄看作“人类的伟大屠夫”，他的历史课讲的是自己国家的制度和法律。漠视日常平凡之事就是漠视自由主义政治，后者是和平与妥协的实践，而非战争和革命之实践——诚然，战争和革命都是可能发生的。洛克的年轻绅士是要受训去议会任职的，是要在自己所在的郡中发挥作用的。如今，政治中的这样一个部分已经不可分割地成了我们所说的多元主义或多头政治（polyarchy）——亦即由诸多团体参与的政治——的一部分。当我们把自由主义理解为自由竞争的诸团体而非政府以及暴力之使用的时候，私人与公共价值的含义也就变得相当不同了。公共福祉总是比战争和刑事惩罚更重要。政府甚至也不再只是施行恐惧的角色，而恐惧是自由主义的主要疑虑对象。然而，正是恐惧使自由主义和多元主义政治从一开始就联系在了一起。无论公民们有多么警惕，无

论各政府机构之间的平衡有多么完善，“自由之福”（blessings of liberty）都还是会遭受威胁。孟德斯鸠依靠中间力量（intermediary powers）来遏制强制性暴力的扩张倾向。麦迪逊将相互冲突的教派视作竞争性利益团体的主要原型，在他看来，利益群体是不受束缚的大多数人手中对抗政府的最好手段。在托克维尔游历美国之前，人们对自治组织就已经有了一种更为积极的看法，认为自治组织对个人、举止风范和公民身份的发展，以及对总体而言的政治和社会文化作出了很大的贡献。在自治组织中，私人个体自然会不断地在各种公共角色间转换。在私人 and 公共领域中，整合、竞争、利益的提升以及其他许多东西都会受到影响。品格就是在这种环境里发展起来的。到一定的时候，职业政客、“领袖”也会在这儿冒出来。我已经说过，正是在此处，我们不能简单地无视个人恶在公共生活中发挥的影响——尤其是虚伪、势利和背信弃义，它们都拥有多重面孔。不过，对自由主义政治来说，这些恶在家里和外面是一样的还是有差异的，这一问题并不算至关重要。差异可能很小，但如果公共力量被用来修正这些恶，那么自由将会濒临险境。您即将读完本书，更多免费书搜索“雅书”下载。

我对这些恶的论述当然不是原创性的。我从探讨邪恶品格的非凡文献中学到了很多。泰奥弗拉斯特（Theophrastus）是这类文献公认的开创者，他是亚里士多德的学生和继任者<sup>[189]</sup>，他写了一系列品格素描，每一种品格都代表了一种恶，比如谄媚、粗野、怯懦。他从定义恶开始，然后向我们展现一个在一系列遭遇中表现出这种恶的人。在中世纪，诸种罪经常在舞台上和布道中由具体的人物展现出来，那时也有一种“等级”文学，在这类作品中，每个社会阶层的成员都会表演自己独特的恶或美德。然而，只有到泰奥弗拉斯特的作品被翻译后，他的艺术才重新在英法两国流行起来。在17世纪早期，霍尔主教对一整套品格进行了论述，其中大部分是坏品格。他的书一出版即洛阳纸贵，并且被大量翻译和模仿。继承他事业的大部分人也是圣公会信徒，他们的观念带有明显的贵族色彩，很快，“品格”就成了那个时代的争辩话题。不过，人们从没有忘记伪君子、廷臣和好管闲事者。<sup>[190]</sup>在写作这一题材的作品中，萨克雷的《势利者之书》是最晚近的也是最好的杰作之一，他做得尤为出色的一点是很好地把职业、阶级和典型的恶熔铸进了单个人物之中。但是，写作品格的文献中的伟大著作依然要数拉布吕耶尔的《品格论》，这部著作对存在于法国旧制度时代的一切有瑕疵的社会类型作了全景式描写，包括廷臣、大贵族、统治者、无信仰者和布尔乔亚。事实上，正是在此，我们遇到了终极形态的泰门。他不再咆哮、叫骂，他很“讲究礼节”——如此冷淡、有礼，以至于任何亲密、熟悉的关系都变得难以想象。他也在这样一个世界中占据了一席之地。我身处于一个非常不同的社会，并且没有了他们在道德上的自我确信，我尽其所能从这些非凡的作家身上学习。

诚然，在特定人物上展现一种恶——说起“伪君子”、“吝啬鬼”或“溜须拍马者”就好像这些人可以等同于他的缺陷，除此之外再没有别的品质了——与将人格说成是所有人之性情组合而成的结构之间存在着一种区别。使某一个人表现单独一种恶并不能在心理上说服我们，特别是我们已经习惯于小说的精致水准了。一个人肯定不只有一种恶，即使这种恶支配了他的举止。但我们从泰奥弗拉斯特和



他的继承者那里学到的是，将特征（characteristics）放入熟悉的背景之中，并通过讲故事来说明，这些特征在多样但却常见的、很可能发生于此的遭遇中发生了什么变化。像蒙田一样，他们教诲我在追随这些恶的日常足迹时去品鉴这些“平常”景象。

这些古老“品格”的生动性、它们所能激起的直接共鸣自有一种好处。我们和拉布吕耶尔之间在政治层面相隔很远，但我们普遍会对他笔下的品格作出他所期待的那些反应。我们认出了这些一条道走到黑的个体，就好像我们刚刚见过他们似的，他们的举止对我们的冒犯并不比我们同代人中的势利小人、伪君子 and 自私自利者的举止对我们的冒犯少。这些糟糕的人儿距离我们是多么近，然而又是多么远！因为在一个多元主义民主国家，他们的行为所具有的公共意义完全不同于这些恶在拉布吕耶尔身处其中的旧制度法国所具有的含义，那时的法国还存在社会阶层和罪的等级制。那些恶并不只是败坏品格，它们还在基督教的罪的秩序中被排列出了轻重顺序，这种顺序确定了它们的严重程度。“过去”与我们的关系既远又近，我们通过这种关系来学着理解自己。旧式的虚伪不同于新的虚伪。我们热切追求完全的真诚，但相比于拉布吕耶尔，富兰克林并不会对这种追求有更多的理解，而对真诚的追求已经深嵌于我们这个不融贯的、无法在道德上彼此理解并充满敌意的世界中了。我已主张说，我们不仅应该放弃对坦荡率直的痴迷，事实上还要超越对虚伪一直以来的厌恶。不仅公共权威不应该为人的精神内在、人的动机和内心最深处的念头操心，同胞们同样不该去关心这些，某人意识形态上的对手乃至不认同他所参与的诸种团体、他的背景、他的忠诚的人就尤其不该去关心这些。只有少数几种恶能支持自由主义民主政制，虚伪就是其中之一。不过，说到势利，我们就很难对它表示赞同了。谁不厌恶势利者的道德残忍和怯懦呢？拉布吕耶尔笔下那些势利的典型当然非常生动。然而，我们如今之所以还讨厌势利者，并不是因为他们缺乏一种基督徒或贵族的品格。我们对势利的厌恶与我们的公共精神气质、与民主政制和代议制政府的道德要求有着更大的关系。然而，多元主义也要求我们忍受势利，不仅要把势利看成是声望的副产品，还要将其视为多样性本身的副产品。我们都在冷落他人，也都被他人冷落，这是角色和群体多样化进程的一部分，正是在此，一种最具非基督教色彩的个人骄傲将会显得格外吸引人。最后，在一个宗教和伦理多样化的社会，背叛也变得模糊了；不过，它从来不是一种简单的恶。蒙田已经把友谊放在生命中纯然私人的领域里了，如今的友谊依然如此，但这种做法对我们的公共期待和回应并非毫无影响。如今，忠诚的冲突以及与厌世所作的斗争使我们所有人都得思考蒙田面临的难题。多元化的道德世界使我们背上了蒙田所承担的重负。他所承担的这些重负以及他对残忍的残忍厌恶使他成为这本书每一页中的主角。

品格中的恶创造出了某些个人，对于这些人，我们会因许多相当不同的个人原因或共同的原因避而远之。不过，在思考这些恶时，我们必须像古往今来那些论述品格的作者那样做：将恶的承载者与整个社会和宗教体系联系起来。我们今天的体系就是无体系，我就是这样看待品格的。自由主义民主政制不只是一组政治程序。它是由亚文化组成的文化、诸传统的传统，是一种具有坚定的多样性的

精神气质。它将巨大的选择重负加到了我们每一个人头上，应该认识到，它对我们提出了很高的要求。但是，选择必要的性情以塑造好品格，这事从来都不容易。从没有人向我们许诺一种无需付出努力的道德生活。最后，我们的世界并不是现代早期的欧洲，我们的举止、我们的政治也不同于那个世界中的举止与政治。即使我们依然鄙视虚伪、势利和背信弃义，我们也不再是出于相同的原因或以相同的方式鄙视它们。既然我们是自由主义者，我们已经不再把确定性和一致意见视作值得自由民族去追寻的目标，那么我们也就不再需要罗列恶与美德的简单目录。相反，对我来说，自由主义给我们施加了非同寻常的伦理困难：我们的生活必然伴随着矛盾、无法解决的冲突以及对既不相互对立也非和谐一致的公共与私人律令的平衡。如果我们想要对自认为已经知道的东西有充分的了解，那么这些平常的恶至少可以告诉我们必须与什么作斗争。

## 版权说明

《视残忍为首恶》和《别虚伪》两篇文章最初以稍有不同的形式刊印于《美国文理学会会刊》（Daedalus），经《美国文理学会会刊》编辑授权重印于此。

引自C.戴·刘易斯（C.Day Lewis）的《短暂时光：诗集1936—43》（Short Is the Time: Poems 1936—43, copyright©John Cairncross 1967）的内容经企鹅图书公司（Penguin Books Ltd.）允许转用于此。

引自欧里庇得斯（Euripides）的《特洛伊女人》（Trojan Women by Euripedes, translated by R.Lattimore）和《赫卡柏》（Hecuba, translated by W.Arrowsmith）的内容经芝加哥大学出版社（the University of Chicago Press）允许转用于此。

引自莫里哀（Molière）的《伪君子》《厌世者》（Tartuffe and Misanthrope, translated by Richard Wilbur, copyright 1954, 1955, 1961, 1962, 1963, 1965, 1982 by Richard Wilbur）经乔万诺维奇出版社（Harcourt Brace Jovanovich, Inc.）允许转用于此。

引自安娜·阿赫玛托娃（Anna Akhmatova）的《阿赫玛托娃诗集》（Poems of Akhmatova, translated by Stanley Kunitz with Max Hayward, copyright 1972 by Stanley Kunitz and Max Hayward）经利特尔&布朗出版社（Little, Brown and Company）和大西洋月刊出版社（the Atlantic Monthly Press）允许转用于此。这些内容最初刊印于《爱荷华评论》（Iowa Review）。

[1]cynical一般译为“犬儒”，但译者认为这个翻译带入了太多褒贬色彩，“犬儒”一词在汉语语境中的诸多负面色彩会使我们对这一概念的理解产生偏差，因此本书将cynical译为“讽世”。——译者注

[2]D.P.Walker, *The Decline of Hell* (Chicago: University of Chicago Press, 1964). 哥伦比亚大学的阿瑟·丹托找寻过在蒙田写作其《随笔》之前的时代里提及残忍的材料，差不多相同时间，我也在从事这项工作，并得出了同样的结论。他的相关说明和我自己的研究一样为我所仰赖，我想在此向他表达我的感激之情。凯斯·托马斯 (Keith Thomas) 的《人与自然世界，1500—1800》 (*Man and the Natural World, 1500—1800* [London: Alan Lane, 1983]) 一书说明，人道主义的传播也许要比人们所以为的更为广泛（至少在英格兰是这样）。

[3]意思是说，人们认识到了政治现实确实如马基雅维利所揭示的那般残忍，而不是在马基雅维利写出授恶之书后现实政治才变坏的。下一句所说的“俗常的政治观点”就是与马基雅维利所揭示的那种冷酷残忍的观点不同的传统政治观点。——译者注

[4]Montaigne, “Of the Art of Conversing,” in *The Essays of Montaigne*, trans.E.J.Trechman, vol.2 (New York: Oxford University Press, n.d.), p.383.

[5]Idem, “Of Democritus and Heraclitus,” *ibid.*, vol.1, p.296.

[6]参见克里斯托弗·马洛的《帖木儿大帝》。——译者注

[7]Idem, “Apology for Raimond Sebond,” *ibid.*, vol.1, p.434.

[8]Montesquieu, *De l’Esprit des lois*, in *Oeuvres Complètes de Montesquieu*, ed.André Masson, vol.1 (Paris: Nagel, 1950), pp.330—331.译文是笔者自己翻的。

[9]public cruelty, 指以国家等政治组织为行动者实施的残忍行为，而非在私人领域中以私人身份实施的残忍行为。——译者注

[10]用tyrant这个词来描述郁思贝克不是说他是一个古希腊意义上的僭主，或一般意义上的专制君主、暴君——郁思贝克是一个波斯贵族——而是说他喜欢以专横的方式来控制、摆布他人。tyrant这个概念在本书中多次出现，根据具体语境不同，译者将其分别译为专横统治者、僭主和暴君等。——译者注

[11]Montaigne, “On Some Lines of Vergil,” in *The Essays*, vol.2, p.303.

[12]Idem, “Of Democritus,” *ibid.*, vol.1, p.291.

[13]Idem, “Apology,” *ibid.*, vol.1, pp.464, 468.

[14]Montesquieu, *Esprit*, in *Oeuvres*, vol.1, p.4.

[15]Montaigne, “Apology,” in *Essays*, vol.1, p.441.

[16]Idem, “Of Coaches,” *ibid.*, vol.2, p.372.

[17]Idem, “Apology,” *ibid.*, vol.1, p.466.

[18]fortune一词在本书中大量出现，译者遵从通行中译，根据首字母大小写和具体语境，将其翻译为“命运女神”或“命运”。但需要注意的是，fortune强调的是偶然且不受控制的运气，“命运”一词并不能突出这一特点，而往往会给人以“命中注定”的意味。同时，destiny、fate、doom等词也常被翻译成“命运”，这更增加了误读的可能性。这里面的细微差异是需要读者注意的。——译者注

[19]Bruno Bettelheim, *Surviving* (New York: Vintage, 1980), pp.84—104, 246—254, 258—273, 274—314.

[20]Jean-Paul Sartre, *Anti-Semite and Jew*, trans.George J.Becker (New York: Schocken, 1965).



[21]Donald M.Frame, *Montaigne: A Biography* (New York: Harcourt, Brace and World, 1965), pp.217—218.

[22]Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*, trans.Hazel E.Barnes (New York: Washington Square Press, 1966), pp.273—285, 315—370, 480—504, 513—526, 624—650, 672—681.Idem, Preface to Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth* (New York: Grove Press, 1963), pp.7—26.

[23]Montaigne, “Of Fear,” in *Essays*, vol.1, p.71.

[24]Thucydides, *The Peloponnesian War*, trans.R.Crawley (New York: Modern Library, 1934), bk.7, sect.29.

[25]Montaigne, “Of Cannibals,” in *Essays*, vol.1, pp.205—206.

[26]Montesquieu, *Esprit*, vol.1, pp.329—330, 338.

[27]Montaigne, “Of the Inequality That Is among Us,” in *Essays*, vol.1, p.255.

[28]在进攻特洛伊前夕，阿伽门农触怒女神阿耳忒弥斯，预言家卡尔卡斯建议阿伽门农献祭自己的女儿，即伊菲革涅亚，以平息女神的愤怒。伊菲革涅亚听到消息后马上恢复了镇定，并表示愿意牺牲自己。  
——译者注

[29]Euripides, *Hecuba*, trans.William Arrowsmith, and *Trojan Women*, trans.Richmond Lattimore, in *The Complete Greek Tragedies*, ed.David Grene and Richmond Lattimore (Chicago: University of Chicago Press, 1958).

[30]Montaigne, “Of Vanity,” in *Essays*, vol.2, p.423.

[31]Idem, “Of Presumption,” *ibid.*, vol.2, p.107.

[32]Ralph Waldo Emerson, *Representative Men*, in *English Traits and Other Essays* (London: J.M.Dent, 1908), pp.237, 242.

[33]Montesquieu, *Esprit*, vol.2, p.170.

[34]Montaigne, “Of Husbanding One’s Will,” in *Essays*, vol.2, p.482.

[35]A.V.Dicey, *Lectures on the Relations between Law and Public Opinion in England* (London: Macmillan, 1952), pp.188—190, 309.

[36]Jeremy Bentham, *Pauper Management Improved*, in *Works*, ed.John Bowering, vol.8 (New York: Russell, 1962), pp.369—439.

[37]Norman S.Fiering, “Irresistible Compassion in the Eighteenth Century,” *Journal of the History of Ideas* 37 (1976): 195—218.

[38]Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, Trans.Walter Kaufmann (New York: Vintage, 1974), sect.352 and *passim*.Idem, *Beyond Good and Evil*, trans.Walter Kaufmann (New York: Vintage, 1966), sect.229 and *passim*.Idem, *The Genealogy of Morals*, trans.Walter Kaufmann (New York: Vintage, 1969), *passim*.尼采在残忍问题上的含糊性可参见Menschliches, Allzumenschliches, in *Gesammelte Werke* (München: Musarion Verlag, 1923), sect.43, 88, 100, 633.

[39]Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, (New York: Harvest, 1973), p.331.

[40]Montaigne, “Of Cruelty,” in *Essays*, vol.1, p.421.

[41]Idem, “Of the Useful and Honest,” *ibid.*, vol.2, p.257.

[42]这一点千真万确，连最近一本直接处理残忍的书也不例外，而并不令人意外的是，此书的作者也是一位研究蒙田的学者。参见Philip P.Hallie, *The paradox of Cruelty* (Middletown, Conn.: Wesleyan University Press, 1969)。而这一点在下面这本书上体现得更为明显：Barrington Moore, Jr., *Reflections on the Causes of Human misery* (Boston: Beacon, 1970)。

[43]William Hazlitt, “On Religious Hypocrisy,” in *The Round Table* (London: Dent, 1964), pp.128—131. Idem, “On Cant and Hypocrisy,” in *Sketches and Essays*, (Oxford: Oxford University Press, 1936), pp.17—29.

[44]Joseph Hall, “The Hypocrite,” in *A Book of Characters*, ed. Richard Aldington (London: Routledge, 1924), pp.71—73.

[45]Molière, *The Misanthrope and Tartuffe*, trans. Richard Wilbur (New York: Harvest, 1965)。

[46]原文为不加斜体的“Tartuffe”，但根据下文，可以判断这段讲的不是答尔丢夫这个人，而是Tartuffe这部剧。——译者注

[47]也有译成“波德斯纳普家风”的，指狄更斯的作品《我们共同的朋友》中的人物波德斯纳普先生表现出来的做派，特点为保守、狭隘自满等。——译者注

[48]指新兴中产阶级。——译者注

[49]G.F.W.Hegel, *The philosophy of Right*, trans. T.M.Knox (Oxford: Clarendon, 1942), sects, 139—140, pp.92—103.

[50]这里所谓的“真诚的人”，包括后文中大量出现的“真诚者”都特指黑格尔所分析的这种把真诚视作唯一准则的人。——译者注

[51]John Morley, *On Compromise* (London: Watts, 1933)。

[52]指政治。——译者注

[53]指拥护美国第七任总统杰克逊的人。——译者注

[54]Benjamin Franklin, *Autobiography*, ed. Leonard W. Labaree (New Haven: Yale University Press, 1964), pp.159—160.

[55]我非常感谢伯纳德·威廉斯对我的观点提出的反对意见。着重参见Williams, “The Idea of Equality,” in *Philosophy, Political and Society*, ed. Peter Laslett and W.G. Runciman (New York: Barnes and Noble, 1962)。

[56]Michael Walzer, *Just and Unjust Wars* (New York: Basic, 1977), pp.xv, 19—20.

[57]William Farr Church, *Richelieu and Reason of State* (Princeton: Princeton University Press, 1972), passim.

[58]在艾里克·帕特里奇的《俚语和非常规英语词典》(Eric Partridge, *A Dictionary of Slang and Unconventional English*, 7th ed. [New York: Macmillan, 1961.])给出的条目中，有某些中性的和极端滥用的含义，但这些含义与这个词的当下用法并没有什么关系。沃尔特·斯基特的《简明英文语源学词典》(Walter W. Skeat, *A Concise Etymological Dictionary of the English Language* [Oxford: Clarendon, 1961.])提到了下面这些含义：“仆人，往往是在一种荒唐可笑的意义上；补鞋匠的男佣。”在丹麦方言中，它的意思是“傻瓜，带有冒充的含义”。而《牛津英语词典》则指出，在中世纪，势利(snobbery)指的是哭哭啼啼(sniveling)。毫无疑问，这个词以当下的意义频繁使用仅仅是从1850年左右开始的。参见“Appendix” in William Makepeace Thackeray, *The Book of Snobs*, ed. John Sutherland (New York: St. Martin's 1978), pp.235—237.

[59]William Makepeace Thackeray, *The Book of Snobs*, in *Works*, vol.22 (New York: Scribner's, 1904), pp.261—265.这个版本中收集了最多的手稿, 包括一篇论“激进的势利之徒(Radical Snobs)”的。

[60]Harold Nicolson, *Good Behavior* (New York: Doubleday, 1956), pp.280—283.

[61]Aldous Huxley, *Music at Night* (London: Penguin, 1955), pp.145—148.

[62]C.Wright Mills, “Introduction”to Thorstein Veblen, *The Theory of the Leisure Class* (New York: Mentor, 1953), pp.vi—xix.

[63]Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, trans.George Lawrence, vol.2 (New York: Harper and Row, 1966), p.483.

[64]Seymour Martin Lipset, *Political Man* (New York: Doubleday Anchor, 1963), pp.446—449.

[65]Samuel Butler, “A Huffing Courtier,”in *A Book of Characters*, ed.Richard Aldington (London: Routledge, 1924), pp.273—274.

[66]La Bruyère, *Les Caractères*, in *Oeuvres complète*, ed.Julien Benda (Paris: Pléiade, 1951), p.264.

[67]参见Jean V.Alter, *L'Esprit antibourgeois dans l'Ancien Régime* (Geneva: Droz, 1970); 以及Eleanor G.Barber, *The Bourgeoisie of Eighteenth-Century France* (Princeton: Princeton University Press, 1967)。

[68]我对“原初的”(primary)势利和“次生的”(secondary)势利所作的区分以及其他许多观点都来自Philippe de Clinchamps, *Le Snobisme* (Paris: Presses Universitaires, 1964)。

[69]Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, in *Oeuvres Complètes de Montesquieu*, ed.André Masson, vol.1 (Paris: Nagel, 1950), vol.2, bk.14, ch.27.

[70]John Locke, *Some Thoughts Concerning Education*, in *Works*, vol.9 (London, 1823), sects.201—211.

[71]已有中译本, 书名为《势利者脸谱》(刘荣跃译, 中国社会科学出版社, 2009年版)。——译者注

[72]John Adams, *Letters to Thomas Jefferson*, October 9, 1787, and November 15, 1813, *The Adams-Jefferson Letters*, ed.Lester J.Cappon (New York: Simon and Schuster, 1971), pp.202—203, 397—402.

[73]C.Wright Mills, *The Power Elite* (New York: Oxford University Press, 1956), p.91.

[74]Frederik Grimké, *The Nature and Tendency of Free Institutions* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1968; orig.pub.1848), pp.354—376.

[75]Francis J.Grund, *Aristocracy in America*, ed.Perry Miller (New York: Harper, 1959; orig.pub.1839)。

[76]此处所说的革命特指美国革命(American Revolution), 是指美国赢得独立、建立国家的过程, 脱离英国统治的独立战争是其核心部分。——译者注

[77]参见Joseph L.Blau, ed., *The Social Theories of Jacksonian Democracy* (New York: Liberal Arts Press, 1954), pp.135, 289—300, 142—162。

[78]Veblen, *The Theory of the Leisure Class*, *passim*.

[79]范德比尔特是美国最富有的家族之一, 马尔伯勒公爵迎娶范德比尔特家族的小姐是为了获得她的家族财产, 以维持自己的庄园运作。英剧《唐顿庄园》(Downton Abbey)中的庄园女主人Cora Crawley即以马尔伯勒公爵夫人为原型。——译者注

[80]Joseph Schumpeter, *Imperialism and Social Classes* (New York: Meridian, 1955), pp.65—70, 91—98.Max Weber, *Economy and Society*, ed.Gunther Roth and Claus Wittich (Berkeley: University of California

Press, 1978), vol.1, pp.302—307; vol.2, pp.926—940.

[81]Blau, Social Theories, pp.31—37.

[82]Richard P.Coleman and Lee Rainwater, Social Standing in America (New York: Basic, 1978) .

[83]Sigmund Freud, The Family Romance, in Collected Papers, ed.James Strachey, vol.5 (New York: Basic, 1959), pp.74—78.

[84]Harold Nicolson, Some People (New York: Vintage, 1957), pp.57—75.

[85]小说作者所谓的“标准化文化”是指一种遵守标准化和一致性，致力于使所有公民变成没有个性的标准人物的文化。——译者注

[86]电影属于当时中产阶级的廉价娱乐活动。——译者注

[87]Thorstein Veblen, The Place of Science in Modern Civilization (New York: D.W.Huebsch, 1919), pp.1—31.

[88]1969—1973年任美国副总统，以虚伪做作、油滑善变闻名。——译者注

[89]指波士顿社会中的上流阶层。——译者注

[90]“dons”指牛津、剑桥的指导教师。——译者注

[91]Richard Hofstadter, Anti-Intellectualism in American Life (New York: Knopf, 1963), pp.182—183.

[92]Eric F.Goldman, Rendez-Vous with History (New York: Vintage, 1955), pp.79—81.

[93]Kirkpatrick Sale, SDS (New York: Random House, 1973) .

[94]可以从这本书中获得启发: David Riesman, Individualism Reconsidered (Glencoe, III.: Free Press, 1954), pp.39—54.

[95]Letter to Thomas Jefferson Randolph, November 24, 1808, in The Portable Jefferson, ed.Merrill D.Peterson (New York: Viking, 1975), pp.511—514.

[96]Ex parte Bollman, 4 Cranch 125 (1807).我非常感谢詹姆斯·威拉德·赫斯特的逐页引用，见James Willard Hurst, The Law of Treason in the United States (Westport, Conn: Greenwood, 1971)。

[97]爱德华·韦斯特马克在他的名著《道德观念的起源和发展》(Edward Westermarck, The Origin and Development of the Moral Ideas, [London: Macmillan, 1912])中，介绍了对这类材料(material)的所有可能解释，其中一个解释是我们无法否认的：对绝大多数社会来说，陌生人就是敌人，甚至连热情好客(hospitality)也只是一种对敌对规则作正式的例外处理的方式。亲属和陌生人是対立的。

[98]《韩塞尔与葛雷特》(Hänsel and Gretel)又名《糖果屋历险记》或《糖果屋》，是《格林童话》中的一个故事。——译者注

[99]Bruno Bettelheim, The Uses of Enchantment (London: Thames and Hudson, 1975), pp.66—67, 159—166.

[100]Michael Supperstone, ed., Brownlie's Law of Public Order and Notional Security (London: Butterworths, 1981), pp.230—245.

[101]这里的意思是，誓言只是这样一种联系的标记，这种联系并不一定要预设上帝的存在，因此，誓词也可以约束对上帝不置可否的不可知论者。——译者注



[102]唐璜，莫扎特歌剧《唐璜》（Don Giovanni）中的主人公，以欺骗女性、胆大妄为著称。——译者注

[103]吉姆老爷在那艘船上担任大副，在船开始沉没时，他对船长等不顾乘客性命、抢夺救生艇的行为非常鄙视，打算与乘客共患难，但最终因为恐惧而和在船上任职的同伴一起跑了。——译者注

[104]Joost A.M.Merloo, *Total War and the Human Mind* (London: Allen and Unwin, 1944), pp.17—26. Idem, *Mental Seduction and Menticide* (London: Jonathan Cape, 1957), pp.233—257.

[105]James Shirley, *The Traitor* (1613), T, 1; and generally J.Mills Laurens, *One Soul in Bodies Twain* (Bloomington, Ind.: Principia, 1937).

[106]指福斯特写于1938年《慕尼黑协定》签订后的《我的信念》（“What I Believe”）。——译者注

[107]此句的前一句为“Personal relations are despised today. They are regarded as bourgeois luxuries, as products of a time of fair weather which is now past, and we are urged to get rid of them, and to dedicate ourselves to some movement or cause instead.”（如今，个人关系遭到轻视。它们被当成布尔乔亚的奢侈品，已然消失的顺境的产物，我们被要求从个人关系中摆脱出来，转而将自己投身于某些运动或事业。）另，此段引文倒数第二句话引用有误，引文为“Love and loyalty can run to the claims of the state.”；原文则为“Love and loyalty to an individual can run counter to the claims of the State.”。——译者注

[108]E.M.Foster, *Two Cheers for Democracy* (New York: Harcourt Brace, 1951), pp.68—69.

[109]在此章和下一章，impersonal这一概念大量出现。按译者的理解，此书出现的impersonal强调的主要是政府、国家或某项事业、活动不再与特定的个人明确联系在一起，不再具有个人色彩，而不是说一个本来被拟制成人的政府或其他抽象事物去人格化或非人格化了。因此，译者选择将其译为“非个人性的”。——译者注

[110]Haupt v. United State, 330 U.S.631 (1947), 646—649. 罗森堡案（the case of Rosenbergs）也与政治审判问题相关。参见Judith Shklar, *Legalism* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1964)。

[111]即回报城邦的养育之恩。——译者注

[112]Montesquieu, *Pensées*, in *Oeuvres Complètes de Montesquieu*, ed. André Masson, vol.1 (Paris: Nagel, 1950), sects.350, 741, 1253.

[113]Montaigne, “Of Friendship”, in *The Essays of Montaigne*, trans.E.J.Trechman, vol.2 (New York: Oxford University Press, n.d.), p.329—335.

[114]Aristotle, *Nicomachean Ethics* VIII, 1161b and passim.

[115]引自Grodzins, *The Loyal and the Disloyal*, pp.142—143; 还可参见Edmund Wilson, *Patriotic Gore* (London: Oxford University Press, 1966), pp.329—335.

[116]Floyd S.Lear, *Treason and Related Offenses in Roman and Germanic Law*, vol.42 (Houston: Rice Institute, 1955), pp.43—78. John Bellamy, *The Law of Treason in England in the Later Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970).

[117]Ernst Kantorowitz, *The King's Two Bodies* (Princeton: Princeton University Press, 1957), pp.24—41.

[118]John of Salisbury, *Policraticus*, ed. Murray F. Markland (New York: Frederick Ungar, 1979), pp.40—41, 44—46, 94—95.

[119]伊阿古是莎士比亚戏剧《奥赛罗》中的角色，表面忠厚、为人奸诈，因此这里说“善于伪装的伊阿古”。——译者注

[120]说博林布鲁克是新君主的意思是，他不是通过既定的正当继承规则获得王位的。——译者注

[121]John Bellamy, *The Tudor Law of Treason* (London: Routledge and Kegan Paul, 1979) .

[122]Montaigne, “Of the Useful and the Honest,” in *Essays*, vol.2, p.250; idem, “Of Physiognomy,” *ibid.*, vol.2, pp.536—539.

[123]John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, in *Works*, vol.1 (London, 1823) , bk.1, ch.3.

[124]Niccolò Machiavelli, *The Discourses*, in *The Prince and the Discourses*, trans.Christian E.Detmold, ed.Max Lerner (New York: Modern Library, 1940) , bk.3, ch.6, pp.410—436.

[125]引自J.W.Lever, *The Tragedy of State* (London: Methuen, 1971) , p.7。亦可参见Julia Briggs, *This Stage-Play World* (Oxford: Oxford University Press, 1983) , pp.190—191。

[126]Jean Racine, *Britannicus*, in *Andromache and Other Plays*, trans.John Cairncross (London: Penguin, 1967) , act IV, scenes 3 and 4.

[127]Montaigne, “Of Different Results of the Same Counsel,” in *Essays*, vol.1, pp.122—123.

[128]特米斯托克斯是雅典军队的指挥官，在几次战役中带领雅典军队取得胜利，声望不断上升，由于害怕他成为军事独裁者，雅典人用陶片放逐法将其放逐。——译者注

[129]亚里斯泰迪斯也遭陶片放逐。——译者注

[130]Thucydides, *The Peloponnesian War*, bk.1, sects.128—138; bk.5, sects.43—46; bk.6, sects.15—19, 27—29, 60—61, 88—93; bk.8, sects.45—89.

[131]Josephus Flavius, *The Jewish War*, trans.G.A.Williamson (London: Penguin, 1981) , bk.5, sects.362—419; bk.6, sect.107.

[132]例如Pierre Vidal-Naquet, “Du Bon Usage de la Trahison,” *Preface to La Guerre des Juifs* (Paris: Editions de Minuit, 1977) 。

[133]Sallust, *The Jugurthine War and The Conspiracy of Catiline*, trans.S.A.Handford (Londo: Penguin, 1963) , sects.52—54.

[134]Richard Buel, Jr., *Securing the Revolution* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1972) .

[135]Harold Hyman, *To Try Men’s Souls* (Berkeley: University of California Press, 1960) , p.78.Bradley Chapin, *The American Law of Treason* (Seattle: University of Washington Press, 1964) , pp.24—25.Grodzins, *The Loyal*, p.53.

[136]*Cramer v.United States*, 324 U.S.1 (1944) , pp.1—48.

[137]杰斐逊·戴维斯曾担任美利坚联盟国（邦联州）总统，南北战争后以叛国罪名遭到起诉，并被关押了一段时间。——译者注

[138]James Randall, *Constitutional Problems under Lincoln* (New York: Appleton, 1926) , pp.91, 96—117.

[139]又称“第二次独立战争”，是发生在美英之间的一次战争。——译者注

[140]美国人，苏联间谍，1977年被捕，1980年越狱。——译者注

[141]*New York Times*, December 6, 1981, p.30, col.8.

[142]英国法西斯主义者，出生于纽约，父母为入籍美国的爱尔兰侨民，童年时代随父母返回英国生活。大学毕业后事业不顺，被法西斯主义吸引。英德开战前逃至德国，“二战”期间在德国电台从事针对英国

的广播宣传。——译者注

[143]Rebecca West, *The New Meaning of Treason* (New York: Viking, 1964), p.34.

[144]在《政府论》的语境中，trust有时应译为委托或信托。——译者注

[145]我非常感谢约翰·邓恩（John Dunn）那篇尚未发表的文章，“Trust in the Politics of John Locke”。

[146]公职人员在任职前用来表达忠诚的独特誓言形式。——译者注

[147]独立战争时期美国的杰出将领，后因生活奢华、急于用钱而私通英国、成为叛徒。——译者注

[148]*West Virginia Board of Education v. Barnette*, 319 U.S.624 (1943) .

[149]Josiah Royce, *The Philosophy of Loyalty*, in *Basic Writings*, ed. John J. MacDermott, vol.2 (Chicago: University of Chicago Press, 1969), pp.855—1013.

[150]Joachim Kramarz, *Claus von Stauffenberg*, trans. R.H. Barry (London: André Deutsch, 1967); Carl J. Friedrich, *The Pathology of Politics* (New York: Harper and Row, 1972), pp.109—123.

[151]Sebastian Haffner, *The Meaning of Hitler*, trans. Ewald Osers (London: Weidenfeld and Nicolson, 1979) .

[152]Raymond Aron, *Preface to André Thérive, Essai sur les Trahisons* (Paris: Calman-Lévy, 1951), pp.vi—xxxii.

[153]“Letter to Germinus,” *The Letters of Caius Plinius*, trans. Melmoth (London, 1878), 8: 22, p.292.

[154]古罗马讽刺诗人。——译者注

[155]John Marston, *Antonio's Revenge*, IV, 1.

[156]德谟克利特认为人生虚妄可笑，因此抱着嘲弄的心态；赫拉克利特悲天悯人，终日愁容满面、两眼泪。——译者注

[157]“压垮了诚实的观察者”、“不同的效果”，这两句话应该是在将尼采之后的厌世、压迫性政府所引发的效果与孟德斯鸠对厌世、压迫性政府所作的回应进行对比，孟德斯鸠也抱有一种厌世的心理学，但并未被厌恶感压垮，而是积极思考避免残忍的办法，以去个人色彩的自由体制来对付残忍与恐惧。——译者注

[158]Cicero, *Tusculan Disputations*, trans. J.E. King (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1927), IV: 11, pp.353—355. Pliny the Elder, *Natural History*, vol.3, trans. H.R. Rackham (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1942), VII: 19, pp.558—559. Plutarch, “Antony,” in *The lives of the Noble Grecians and Romans*, trans. John Dryden (New York: Modern Library, 1932), p.1144. 下面这些书对泰门在历史中的地位浮沉作了很好的说明：Gerhard Hay, *Darstellung des Menschenhasses in der deutschen Literatur des 18 und 19 Jahrhunderts* (Frankfurt am Main: Athenäum Verlag, 1970); 以及 Rolf Soellner, *Timon of Athens* (Columbus: Ohio State University Press, 1979)。在非政治性讽刺作品上，我主要求助于 Robert C. Elliott, *The Power of Satire* (Princeton: Princeton University Press, 1972)。

[159]Tacitus, *The Annals*, in *Historical Writings*, trans. Arthur Murphy, vol.1 (London: J.M. Dent, 1908), bk.15, sect.44, p.487.

[160]Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, trans. Walter Kaufmann (New York: Vintage, 1974), sect.167. Idem, *The Will to Power*, trans. Walter Kaufmann (New York: Vintage, 1968), sect.939.

[161]Karl Marx, *Capital*, trans. Eden and Cedar Paul, vol.1 (London: J.M. Dent, 1946), pp.112—113.

[162]可参见《君主论》第十八章。——译者注

[163]Scythian, 又称塞西亚、西古提、叔提雅、西徐亚。但一般认为帖木儿是蒙古化突厥人, 并且出身贵族。马洛的《帖木儿大帝》与历史上的帖木儿只有松散的联系。——译者注

[164]季娜葵特是埃及苏丹的女儿。——译者注

[165]意思是说君主的具体行为可能是欺骗, 但在更深的层面、元层次上, 君主对自己的行为性质有着诚实、明确的认识, 而不会陷入自欺。——译者注

[166]Antonin Artaud, *The Theatre and Its Double* (London: Calder and Boyars, 1970), pp.18, 22, 60, 64—67, 77, 79—80.

[167]Montaigne, “Of Glory,” in *The Essays of Montaigne*, trans.E.J.Trechman, vol.2 (New York: Oxford University Press, n.d.), pp.70—80; idem, “Of Liars,” *ibid.*, vol.1, pp.30—31; idem, “Of Giving the Lie,” *ibid.*, vol.2, pp.117—118; idem, “Cowardice is the Mother of Cruelty,” *ibid.*, vol.2, pp.147—150.

[168]Montesquieu, *Les Letters Persanes*, in *Oeuvres Complètes de Montesquieu*, ed.André Masson, vol.1 (Paris: Nagel, 1950), pp.316—317.

[169]Montaigne, “Of Presumption,” in *Essays*, vol.2, pp.108—114.

[170]Immanuel Kant, *The Metaphysical Principles of Virtue*, trans.James Ellington (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1964), pp.134—146.

[171]在霍布斯看来, 自然状态中人与人的关系是一种狼与狼的关系, 因此作者在讲到霍布斯后很自然地就转入了对狼的讨论。——译者注

[172]Anthony, Earl of Shaftesbury, *Characteristics*, ed.John M.Robertson, vol.2 (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1964), pp.134—146.

[173]Montesquieu, *Les Letters Persanes*, pp.23—24.

[174]Immanuel Kant, “Perpetual Peace,” in *On History*, trans.Lewis White Beck (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1963), p.112.

[175]Montesquieu, *pensées*, in *Oeuvres Complètes*, vol.2, sects.831, 892, 935, 1008, 1253.

[176]Sidney Verba, *Small Groups and Political Behavior* (Princeton: Princeton University Press, 1961); J.Roland Pennock, *Democratic Political Theory* (Princeton: Princeton University Press, 1979), pp.470—500.

[177]Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, sect.379.

[178]Idem, *Thus Spake Zarathustra*, trans.Walter Kaufmann (London: Penguin, 1978), pp.198, 209, 214, 218.Idem, *The Will to Power*, sect.866.Idem, *Ecce Homo*, trans.Walter Kaufmann (New York: Vintage, 1969), p.309.

[179]Idem, *Beyond Good and Evil*, trans.Walter Kaufmann (New York: Vintage, 1966), sect.199.

[180]Montaigne, “Of Repentance,” in *Essays*, vol.2, pp.262—264.

[181]联系第一章提到的蒙田在公务部门比在自己藏书室里要更无能为力。——译者注

[182]Virtue本书一律翻译成“美德”, 此处遵循国内固有译法, 将康德此书译为《德性论》。——译者注

[183]主要参见Aristotle, *Nicomachean Ethics*, trans.Martin Ostwald (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1962),



bk.2, ch.5, 1105b, 以及ch.6, 1106a—1107a; bk.3, ch.5, 1114a; bk.4, chs.1—2, 1123a—1119a; bk.10, chs.7—8, 1177a—1179a.1。

[184]Immanuel Kant, *The Metaphysical Principles of Virtue*, trans.James Ellington (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1964), pp.39—141.Idem, “Perpetual Peace,”In *On History*, trans.Lewis White Beck (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1963), p.112.

[185]意思是洛克的自由主义以权利为基础，这种自由主义不同于视残忍为首恶、以避免恐惧为目的的孟德斯鸠式自由主义。——译者注

[186]Anthony F.Granucci, “‘Nor Cruel and Unusual Punishment’: The Original Meaning,”*California Law Review* 54 (1969): 839—865.

[187]Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, trans.Walter Kaufmann (New York: Vintage, 1969), bk.3, sect.27, p.161.

[188]Morton Bloomfield, *The Seven Deadly Sins* (n.p.: Michigan State College Press, 1952).Saint Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, trans.The Fathers of the English Dominican Province (New York: Benziger, 1947), vol.1, pts.1—2, quests.71—89, pp.902—990; vol.2, pts.2—3, quest.159, pp.1844—45.John of Salisbury, *Policraticus*, ed.Murray F.Markland (New York: Frederick Ungar, 1979), pp.4, 34, 56.

[189]泰奥弗拉斯特是亚里士多德在吕克昂学园的继任者。——译者注

[190]Benjamin Boyce, *The Theophrastan Character in England* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1947)。