

# 圖書在版編目（CIP）數據

現代社會想象 /（加）泰勒（Taylor，C.）著；林曼紅譯.——南京：譯林出版社，2014.2

（人文與社會譯叢）

書名原文：Modern Social Imaginaries

ISBN 978-7-5447-1346-7

I.① 現… II.① 泰… ② 林… III.① 社會學——研究——西方 國家——現代 Ⅳ.① C91

中國版本圖書館CIP數據核字（2014）第023246號

Modern Social Imaginaries by Charles Taylor

Copyright © 2004Duke University Press

Chinese simplified translation rights © 2014by Yilin Press，Ltd

All rights reserved.

著作權合同登記號圖字：10——2012——205號

書　名 現代社會想象

作　者 ［加拿大］查爾斯·泰勒

譯　者 林曼紅

責任編輯 潘志娟

原文出版 Duke University Press，2004

出版發行 鳳凰出版傳媒集團　鳳凰出版傳媒股份有限公司 譯林出版社

集團地址 南京市湖南路1號A樓，郵編：210009

集團網址 <http://www.ppm.cn>

出版社地址 南京市湖南路1號A樓，郵編：210009

電子信箱 [yilin@yilin.com](http://yilin@yilin.com)

出版社網址 <http://www.yilin.com>

版　次 2014年2月第1版 2014年2月第1次印刷

書　號 ISBN 978-7-5447-1346-7

目录

[圖書在版編目（CIP）數據 2](#_Toc68690259)

[獻詞 4](#_Toc68690260)

[致　謝 5](#_Toc68690261)

[前　言 6](#_Toc68690262)

[第一章 現代道德秩序 8](#_Toc68690263)

[第二章 何為一種“社會想象”？ 19](#_Toc68690264)

[第三章 理想主義的幽靈 24](#_Toc68690265)

[第四章 偉大的抽離 35](#_Toc68690266)

[第五章 經濟作為客觀化的現實 47](#_Toc68690267)

[第六章 公共領域 57](#_Toc68690268)

[第七章 公共的與私人的 68](#_Toc68690269)

[第八章 具有主權的人民 72](#_Toc68690270)

[第九章 一個全方位的秩序 92](#_Toc68690271)

[第十章 直接進入的社會 99](#_Toc68690272)

[第十一章 動因與客觀化 103](#_Toc68690273)

[第十二章 敘事的模式 109](#_Toc68690274)

[第十三章 世俗性的意義 115](#_Toc68690275)

[第十四章 邊緣化的歐洲 122](#_Toc68690276)

# 獻詞

獻給萬達

# 致　謝

首先要感謝加拿大學會給我頒發1996——1998年度的“伊薩克·基拉姆紀念研究獎金”，如果沒有這筆經費，我是不能這么快就開始寫作這本書的。

這本書是我正在準備撰寫的《生活在一個世俗時代》的一個主要部分的擴展，也是我1999年在愛丁堡大學所作吉福德講座的主題。

我在此也要向其他一些人致謝。這本書是過去數年在“超文化研究中心”的研討成果。這些研討在本書中占有如此重要的地位，以至于有人會說“中心”在某種意義上是這本書的集體合著者。我特別要感謝阿爾瓊·阿帕多拉伊，拉杰夫·巴爾加瓦，克雷格·卡爾霍恩，迪利普·高恩卡爾，尼路費·戈爾，本杰明·李，托馬斯·麥卡錫以及邁克爾·華納。

# 前　言

從一開始，現代社會科學的第一大問題就一直是現代性本身：新實踐與制度形式之間史無前例的融合（如，科學、技術、工業生產以及城市化），新生活方式的融合（如，個人主義、世俗化以及工具理性），以及一些令人不適的新形式的融合（如，異化、無意義以及社會即將解體的感覺）。

在我們今天的時代，需要從一個新的角度來考慮這個問題：現代性到底是一種單一現象，還是我們要提到“多種多樣的現代性”呢？這里的多種多樣，是否反映了這樣一個事實，即其他非西方的文化已經以它們自己的方式被現代化了，而我們如果試圖用原本以西方的思維所設計的普遍理論去領會它們的話，將無法對它們進行適當的理解呢？

本書要探討這樣一個假設：如果我們能夠對現代性的自我認識有一個更清楚的定義，我們就可以對先前的，以及當代的關于現代性的問題有一些了解。基于此觀點的西方的現代性是離不開某種社會想象的，而要理解當今的多種現代性之間的差異，則需要通過各自不同的社會想象。

這一方法，與強調現代性的“理念”而反對其“制度”的方法是不同的。社會想象并非是一系列的理念，相反，它是使社會的實踐通過被人理解而得以落實的。這一重要觀點將在第三章具體闡述。

我的目標并不高遠。我要概述那些作為西方現代性興起之基礎的社會想象的形式。我的重點是放在西方歷史，并未涉及當今新出現的許多現代性。不過，我希望對西方特性的進一步界定，能幫助我們更清楚地看到，通往當代現代化的不同道路之間的共同之處。在這一部分的寫作中，我顯然是大量地借鑒了本尼迪克特·安德森[[1]](#_1_33) 的開創性著作《想象的共同體》，以及于爾根·哈貝馬斯、邁克爾·華納和皮埃爾·霍桑瓦隆等人的作品。我在本書會一一提到他們的論點。

我的基本假設是：社會道德秩序中的一種新概念，對于西方現代性是至關重要的。這種概念起初只是一些有影響的思想家的想法，但后來逐漸形成了層面寬廣的，最終是整個社會的社會想象。這一概念現在對我們來說是如此的自明，以至于我們難以把它看作是許多有可能的概念中的一種。這種道德秩序轉變為我們的社會想象，構成了某些特定的社會形式。也正是這些形式，構成了西方現代性的特性，例如，市場經濟、公共領域和人民自治等等。

【注釋】

[[1]](#_1_32) Benedict Anderson，Imagined Communities（London：Verso，1991）.

# 第一章 現代道德秩序

我要從道德秩序的新視角談起。這在17世紀出現的自然法的新理論中闡述得最為清楚，它主要是為了回應由宗教戰爭而引起的國內和國際上的混亂。格勞秀斯和洛克是我們闡述這一問題所要引用的最主要的理論家。

格勞秀斯認為，支撐政治社會的規范秩序源自于其組成成員的本質。人類是理性的、喜歡群居的個體，為了相互的利益，人類注定是要和平協作的。

自從17世紀以來，這種思想越來越主宰著我們的政治思維以及我們想象社會的方式。這種起源于格勞秀斯的理論，指出了何為政治社會，即它的目的以及它如何形成。但是，任何這樣的理論，也不可避免地提出了道德秩序的觀點：它告訴我們應該如何在社會里共同生活。

社會的圖景是這樣的，一些帶著特定目的的個人，在某種既存的道德背景之中，走到一起，共同建立一個政治實體。道德背景是自然權利的一種；這些人彼此之間已經有了某些道德義務。他們所追求的是某些共同的利益，在這當中，安全保障是最為重要的。

道德秩序的基本觀點強調了作為個人，我們彼此所享有的權利和應履行的義務，即使是在締結政治紐帶之前或在政治紐帶之外。政治義務應被看成是這些更為基本的道德紐帶的延伸或應用。政治權威之所以是合理的，僅僅是因為它被社會個人所認同（原始的契約）。這個契約根據人們信守承諾這一固有原則而建立起具有約束力的義務。

根據后來演變的契約理論，即使是經過洛克在同一世紀晚期的發展，格勞秀斯所得出的道德政治的結論也是溫和的，平淡得讓人吃驚。人們所認可的政治合法性的基礎，并非是為了質疑現有的各級政府之可信度而設立的。相反，這一基礎的設立，是要致力于減少會導致那些過于不負責任的宗教狂熱分子反叛的誘因。這就假設了現有的合法政權是完全建立在某種認可的基礎之上的。格勞秀斯也試圖為宗教糾紛之外的戰爭與和平的基本法則，尋找堅實的基礎。在17世紀早期的處境下，伴隨著不斷爆發的激烈的宗教戰爭，如此的努力完全是可以理解的。

洛克是第一位運用這樣的理論為革命正名的，并且以此作為限制政府權力的依據。現在人們可以嚴肅地訴諸權利以反對權力。公眾的認可，不僅僅表現在當初同意設立政府，而且還體現在愿意繼續納稅的權利上。

在隨后的三個世紀，從洛克到我們今天的時代，雖然契約的語言可能已經淡化到只被少數理論家所使用，但是社會是因個人的互利而存在，以及對這些權利進行捍衛的基本理念，卻變得越來越重要。也就是說，它既成為把舊的社會理論及其新的競爭對手推到政治生活和語言之邊緣的主導觀點，也促成了政治生活中越來越多的具有深遠意義的觀點的提出。憑借洛克的同意納稅的折中觀點，對原初的認可的要求，成為我們今天所實行的人民主權論的完備學說。自然權利的理論，通過成為當代政府的一個重要特征——固定的憲章，結果產生了一個密集的網絡去限制立法和行政行為。平等的設想隱含在自然狀態的起點，即人們可以把所有高貴和低微的關系置之度外的地方[[1]](#_1_35) ，它已經涉及越來越多的領域，最后促成了許多平等協議或非歧視條款，構成了最為固定的憲章中的一個基本成分。

換言之，在過去的四個世紀，蘊含在如此社會觀點中的道德秩序理論，已經經歷了雙重發展，包括在范圍上（更多的人依賴它，它已經成為占主導地位的）和在強度上（它的要求更高、更具復雜性）的發展。這樣的觀念在某種程度上已經經過了一系列“編訂”，每一次都比先前的來得更豐富、要求更高，直至形成今天的版本。

這種雙重的發展可以從幾個方面去追溯。對自然法的現代闡述始于一個相當專業的小圈子。它為哲學家和法律理論家們提供了一種話語，讓他們用這種話語去討論政府的合法性、戰爭與和平的規則以及現代國際法的新生學說。但是，隨后它便開始滲透到其他小圈子，并改變其話語。其中的一個例子，就是在我正講述的故事中起到重要作用的，是道德秩序的新觀念如何開始去改變、去重述上帝的預定天命，以及他為人類和宇宙所設立的秩序。

對我們今天的生活來說，更為重要的是，關于這種秩序的觀念已經成為我們對社會和政體越來越重要的認識，而且這樣的認識一直在重塑的過程中。在這一發展的進程中，它從一個賦予幾位專家的話語以活力的理論，演變成為我們的社會想象中不可或缺的部分，即我們的同齡人想象他們所居住和維持的社會的方式。

從一個小圈子遷往許多小圈子，從一個理論到社會想象，這種發展亦可見于第三條軸線，這條軸線是由這種道德秩序對我們的要求所界定的。

有時，道德秩序的構想，并沒有伴隨著一種要真正去完全實現它的期盼。這并不意味著它不帶有任何期盼，否則它就不是我所說的那個意義上的道德秩序的概念了。它要被看作是一種人們需要去追求的、可以去實現的道德秩序，但在廣義上來說，只有少數人能夠真正成功地去追隨它，至少在目前的條件下是這樣的。

因而，基督教的福音提出了圣徒團契的思想。這樣的思想被對上帝的愛、對彼此之間的愛以及對人類的愛所激勵，使得圣徒團契里的成員免于爭競、相互怨恨、貪愛財富和統治野心等等。中世紀人們的普遍期望是，只有少數的圣人是真正地被這樣的理想所激勵，且不得不居住在這個極大地偏離了這一理想的世界里。但是在適當的時候，這會成為上帝的最后審判里的一個秩序。我們可以說這是一種道德秩序，而不僅僅是一種無償付出的理想，因為人們認為，它處于完全實現的過程中。只是現在時機還未到。

另一語境下一個稍遠點的類比，是對烏托邦的一些現代理解，即有些事在一些最終可能的條件下是可以實現的，但與此同時，那也成為一種方向性的標準。

與此不同的是那些在現階段就幾乎需要完全實現的秩序。這可以從兩個方面來理解。一方面，秩序的建立是為了使其得以實現；這是常規。中世紀對政治秩序的概念通常是這樣的。在理解“國王的兩個身體”方面，他個人的生理上的存在既實現了也例證了他不朽的皇家的“身體”。除了在極端例外的、令人反感的無序情況下，例如，在一些駭人的篡權的情形下，否則這種秩序是完全能得以實現的。這與其說是為我們提供一個了解現實的秘方，不如說是提供了一個與環繞著我們的宇宙相關的“存在之鏈”。它為我們在闡釋學上提供了對現實進行理解的線索。

但是，一個道德秩序可以與現實有著另外一種關系，這種關系是尚未實現的，卻要求得以完整的付諸實踐。它提供了一個絕對必要的處理方案。

把這些不同點歸結起來，我們可以說道德或政治秩序的概念既可以是終極的，像圣徒的團契，也可以是為現時服務的。而如果是后者的話，它既可以是闡釋學意義上的，又可以是具有指導意義的。

現代的秩序理念，與中世紀的基督教理想相對比，從一開始就可以看出，它是為解決時下的問題的。但是它也確實是從一個更有闡釋意義的路徑轉到一個更具有規范性的路徑。現代的秩序理念，正如當初被格勞秀斯和普芬道夫等思想家用在原初的小范圍內一樣，為已確立的政府之基礎提供了闡釋；立足于一個所謂的建國契約，這些政府享有無可置疑的合法性。自然法理論在其原初就是對這種合法性的闡釋。

但是在洛克那里，政治理論已經可以證明革命是正確的，而且事實上，讓革命在一定情況下成為道德的必需；與此同時，人類道德困境中其他的普遍特點為諸如所有權的合法性提供了闡釋。后來，這種關于秩序的觀念將被不斷修正，甚至要求更具革命性的變化，包括體現在盧梭和馬克思等人富有影響力的理論之中的財產所有權觀念。

這樣，隨著從一個小圈子轉向許多小圈子并從理論轉移到社會想象，現代的秩序理念也沿著第三條軸線前進，所產生的話語也是由闡釋性過渡到規范性的。在這一過程中，它與一系列的倫理概念交錯著，但由此而產生的融合具有共性，即它們在本質上利用了由現代的自然法理論所沿襲下來的這套對政治和道德秩序的理解。

這種三軸線方向的擴展，的確是值得注意的。它急需進一步的解釋；遺憾的是，這并不包含在我要集中精力為現代社會想象的興起作出因果解釋的初衷之內。如果能夠對其所采取的形式略加澄清，我將非常樂意。但從本質上看，這會幫助我們更有針對性地集中在因果解釋的問題上，下文將提到我對這些問題展開的一些隨想。現在，我要進一步探究這一現代秩序特有的特征。

根據上文，需要明確的是，我所用的道德秩序的概念超出那些應該支配我們的相互關系以及/或者政治生活的既定準則。對道德秩序的理解增加了對準則的意識和接受，這是一種對世界、神圣的行為以及人類生活的特征的認同，這使得某些準則既是正確的又是（就目前陳述的問題而言）可實現的。換言之，秩序的表象不僅為人們提供了何為正確的概念，而且告知人們，在一定的處境下去奮斗并渴望實現（至少是部分實現）正確的事是有意義的。

很顯然，從烙有格勞秀斯和洛克印記的自然法理論，經過一系列的變革而沿襲下來的道德秩序的表象，與那些前現代時期的深植于社會想象中的道德秩序表象，是截然不同的。這里有兩種重要的前現代的道德秩序值得一提，因為我們可以看到，在轉向政治現代性的進程中，它們是如何逐漸被格勞秀斯和洛克的思潮占上風、取代以及邊緣化的。一種是建立在一個民族之律法的理念之上的，這種理念自遠古時代就一直統治著一個民族，并且從某種意義上來說，界定了這一民族。這種理念似乎在印歐的部落中廣為流傳，這些部落經過不同階段的發展，形成了歐洲。它以《古代憲章》為名，在17世紀的英格蘭十分具有影響力，并且成為為背叛國王的做法正名的主要理念之一。[[2]](#_2_34)

這一例子足以表明，這些理念在意義方面并非總是保守的。但是在這一范疇內，我們也要把在農民的群體中似乎代代相傳的規范秩序考慮進去。他們從這一規范秩序中發展出了一幅“道德經濟”的圖像，據此，農民們可以批評地主們強加給他們的擔子，或是譴責國家、教會向他們征收的苛捐雜稅。[[3]](#_3_29) 這再次說明，原來可接受的對重擔（責任）的分配，被篡權所替代，而它應該回歸原來的面貌。

另一種道德秩序是根據社會等級的概念來組建的，它反映并回應了宇宙的等級秩序。這些經常在柏拉圖主義——亞里士多德學派關于形式的概念語言中得到理論性的闡述，但深層的概念在相對應的理論中也得以凸顯，例如，國王在他的王國，就像獅子在其他動物之中，也像鷹在鳥類中一般。根據這樣的觀點，產生了一種理念，即人類世界的無序可以與自然界共鳴，因為事物的正常秩序正在受到威脅。鄧肯被謀殺那夜，“空中的悲鳴，奇怪的死亡尖叫”擾亂了寧靜，即使到天明之時依然是一片黑暗。在上星期二，一只獵鷹被一只捕鼠的貓頭鷹給啄死，而鄧肯的馬在夜里也變得狂野，“不服馴，就像它們要同人類宣戰似的”。[[4]](#_4_29)

在這兩個事例中，尤其是第二個，我們擁有了強加于事情發展的秩序；反叛與沖突超越了單一的人類領域。這似乎是前現代時期道德秩序理念的一個十分常見的特征。安那西曼德把任何偏離自然規律的事物都看成是不公正的，并認為，凡是抵抗自然界的事物，終究要“根據既定的時間，各自為其不公正付出代價，受到懲罰”。[[5]](#_5_27) 赫拉克利特對事物的秩序也有類似的敘述，他提出，即使太陽偏離了其運行的軌道，復仇女神也會抓住它并把它拖回到原來的位置。[[6]](#_6_27) 當然，柏拉圖主義的形式概念在變幻的世界中一直積極地影響、塑造著許多事物和事件。

在這些例子中，我們可以清楚地看到，道德秩序不僅僅是一系列的規范、準則，它還包含著我們可能稱之為“本體的”組成部分，識別使規范準則得以實現的世界的特征。從格勞秀斯和洛克沿襲下來的現代秩序，并不能在赫西奧德、柏拉圖所提出的意義上或鄧肯被謀殺的宇宙反應中自行實現。因此，這會使人不自覺地想到，道德秩序的現代理念整體上缺少了一個本體的組成部分。但這可能是一種錯誤的理解。有一個很重要的不同點，而這一不同點在于這一事實，現在這一組成部分是關于我們人類的特征，而不是關于感人的上帝或宇宙的特征，不在于一個本體層面上的假定的缺失。

如果我們能集中考慮理想化的自然法理論與先前占主導地位的理論之間的不同，那么我們對秩序的現代理解之獨特性，就凸顯出來了。前現代的社會想象，尤其是那些具有等級性的，是由不同的具有等級互補性的模式建構而成的。當時的社會是由不同的等級組成的。它們相互需要、彼此互補，但這并不意味著它們的關系是真正相互的，因為它們不是存在于同一個層面。相反，它們組成了一個等級階層，其中，有的等級比其他的更具有尊嚴，更富有價值。一個經常被反復引用的例子是中世紀理想社會的三個等級：神職人員（那些祈禱的人）、斗士（那些斗爭的人）、工人（那些工作的人）。顯然，每組人群都需要他人的存在，但毫無疑問，對每組人群的人格尊嚴之衡量標準是不同的；有些人群的功用在本質上比其他人群的要來得高級。

在這樣的理想中，重要的一點是，對功用的分配本身就成為規范的等級秩序中關鍵的一部分。這不僅是每個等級應該為其余的等級發揮其特定的功用，只要他們是處于這種相互關系之中。我們還要考慮到其他的可能性，也許事物的運作和我們所想象的很不同（例如，在同一個世界里，每個人都祈禱、作戰、勞作）。不，等級階層的區別本身就被看作是事物的正當秩序了。這是社會的本性或形式的一部分。在柏拉圖主義和新柏拉圖主義的傳統中，如此的形式已經在世界中起作用，任何使其偏離的企圖，只能使它與現實相悖。這樣的企圖會使社會改變其本性。因此，在這些早期理論中，有機暗喻有著巨大的力量。有機體就像是這些形式運作的范例，致力于醫治社會的創傷，治愈它的疾病。與此同時，社會所表現出的對不同功用的安排，也不僅僅是偶然的；是“正常”和正確的，就像腳應該是長在頭之下一樣。

現代的理想秩序是與此完全分離的。這不僅是因為柏拉圖的形式沒有施展之地：與此相關聯的是，一個社會所能發展出來的任何功用的分配都是依條件而定的；它會從效用上被證明是否必要；它自身不能去界定善。事實上，其基本的規范準則是，每個社會成員都為相互的需要而服務，互相幫助；簡而言之，他們每個人像是有理性、善于社交的人在行事。他們以這樣的方式互補。但是，要想最有效地達到這樣的效果，他們需要承擔特定的功用劃分任務，卻未被賦予必要的價值。這種劃分是隨意的，具有潛在的可變性。在一些情況下，它只是暫時的，就像古代的城邦所具有的準則一樣，即我們都可以成為統治者，且可以輪流統治。在其他一些情況下，它卻需要終身的專業性，但是，其中缺乏內在的價值，因為一切行業在上帝看來都是平等的。不管怎樣，現代秩序并未給等級體系或任何特定的劃分結構賦予本體的地位。

換言之，新的規范秩序的基本要點是組成社會的個體之間的相互尊重和彼此服務。它的實際結構是要為這些目的服務的，并且根據這些目的對結構進行評判。這樣一個事實模糊了新舊秩序的差別，即舊的秩序也確保了一種相互的服務：神職人員為平信徒祈禱，而平信徒支持神職人員，或為他們工作。但關鍵的一點在于，舊秩序中等級階層的分工是不同的，而在新的理解里，分工從個人以及他們對彼此服務的責任開始，當人們最有效地履行各自的職責時，分工便不復存在。

因此，柏拉圖在《理想國》的2I中，從個體的非自足性，談到了需要建立一個相互服務的秩序。但他很快就意識到，基本點就在于這個秩序的組織結構。當我們看到，這樣的一個秩序，在與靈魂中的規范秩序進行類比和互動時，我們最后的一個疑慮將被消除。相形之下，在現代的理想中，整個關注點在于相互的尊重和服務，不管是以何種方式取得的。

我已經敘述了這種理想與早先的柏拉圖模式下具有等級互補性的秩序之間的兩個不同點：柏拉圖的形式在現實中已不再起作用；對各種功用的分配本身也并非是規范的。第三個不同點與上述兩者有連帶關系。對于從柏拉圖哲學派生出來的理論來說，在正當的關系中不同階級之間的彼此服務，包括了為他們創造條件去塑造最高的德性；的確，這是整個秩序為其成員所要提供的服務。但是在現代的理想中，相互的尊重和服務是為了實現我們的普通目標：生活、自由，以及自我和家庭的維持。社會的組織，如我在上文所言，并非以其內在的形式，而是以功用來評判。我們可以進一步說，這樣的組織，其功用關系到組織中的自由個體之基本生存條件，而不是其德性的最高境界，雖然我們也可以斷定，我們需要高度的德性去扮演好我們在社會組織中的角色。

這樣，我們對彼此的基本服務，就是提供集體公共安全（這是后一時代的語言），讓我們的生命和財產在法律的保護下得以安全。不過，我們也在從事經濟交易的過程中相互提供服務。這兩個主要的目標——安全與經濟繁榮，現在是有組織的社會之首要目標，可以被看成社會組成成員互利交易的自然本質。在理想的社會秩序里，我們的目標可以互相嚙合，各人在追求自身發展的同時也幫助他人。

這樣的理想秩序并不被認為是人類獨創的。相反，它是上帝所設計的，在這個秩序中，萬物根據上帝的意圖而彼此聯系。到了18世紀后期，相同的模式也被投射到宇宙中，認為宇宙是由一系列完美連結的部分組成的，其中，每種造物的目的與其他造物的目的都是相互嚙合的。

這種秩序為我們有建設性的活動確定了目標，只要它是在我們的權力之內，不管是在顛覆它或是實現它的權力之內。當然，當我們從整體來看，我們可以看到這樣的秩序在相當大的范圍內已經得以實現了。然而，當我們關注人類事件時，可以看到我們是如何背離、顛覆這種秩序的。我們需要努力回歸到這樣的秩序中。

這一秩序被認為是明顯地體現在事物本質之中的。當然，如果我們去查閱《啟示錄》，我們也可以發現《啟示錄》中所表述的、我們需要遵守秩序的誡命。但是，僅僅理性就可以告訴我們何為上帝的旨意。一切有生命的，包括我們人類，力圖保存自己。這就是上帝的作為：

上帝既然創造了人，并且如同在其他所有動物的身上一樣，在人身上植入了 一種強烈的自我保存的愿望，而且還為世界上的人類提供必需的衣食以及其他 生活必需品，使人能夠按照上帝的旨意，在世界上生存一段時期，而不讓一件如此奇妙的工藝品因其自身的疏忽或者因必需品的缺乏而再次消亡……上帝……告訴人類，（即）指導人類，依靠感覺和理性來利用那些可以賴以生存的東西，并教給他保存自己的手段。……既然上帝已經親自把保存自己生命和存在的強烈欲望，作為一種行為準則植入人體，那么理性，作為人類心中的上帝之聲，就只能教導他，并且使他相信：按照他所具有的自我保存的自然趨勢行事，就是服從他的造物主的旨意。[[7]](#_7_27)

既然我們被賦予理性，我們就知道，不僅我們自己的生命，而且所有人類的生命都需要得以保存。再者，上帝把我們創造成為群居的種類，以至于“每個人必須保護自己，不能隨意改變自己的地位。基于同樣的理由，當他對自身的保存不存在競爭時，他就應該盡其所能去保護其余的人類”。[[8]](#_8_27)

同樣，洛克認為，上帝賦予我們理性和自我約束的能力，這樣我們就可以利用這些能力去最有效地為自我保存而經營。洛克接著說，我們需要“勤奮和理性”。[[9]](#_9_25) 這種強調約束和進步的倫理，本身就是上帝在其創造的自然秩序中的一種要求。人類自加秩序的意愿本身也是上帝設計的要求。

我們可以看到，在洛克的闡述中，他是如何從互利的交易來看社會成員相互間的服務的。“經濟”（有序的、平和的、有生產力的）活動已經成為人類行為的模式以及和諧共存的關鍵。與等級互補性的理論相比，我們進入了一個和諧的、相互服務的區域。這并沒有達到超越我們平凡的目的與目標的程度，相反，是在根據上帝的設計，履行著我們的目的和目標。

如此的理想化一開始就完全與事物的發展不同步，因而，它幾乎與各個社會階層的有效社會想象也是不同步的。根據等級互補性原則，人們的生活有效地運轉著，從王國到城市、到主教教區、到教區、到家族以及到家庭。在家庭里，我們依然可以切身體會到這種等級差異，因為只是到了我們這個時代，男女之間等級互補的古老模式才全面受到挑戰。然而，這是漫長歷程中的后期階段。現代的理想化，在朝著上文所提到的三個軸線方向前進的過程中，已經與我們的社會想象在每個層面上有了實質性的聯系，使之發生轉變，并帶來革命性的結果。

此結果中所包含的革命性，使得那些最先吸收這一理論的人們，無法認識到它可以被運用在一系列我們今天看來顯而易見的領域中。對生活中等級互補形式的有力把握——在家庭中，在主人和仆人之間、在地主和農民之間、在精英和平民之間——使人們確信，新的秩序原則應該是在一定的范圍、限度內使用的。這甚至不被看作是一種限制。在我們看來最不能容忍的矛盾，也許卻被看作是常事，例如，在18世紀，輝革黨以人民的名義為寡頭政治辯護，那些輝革黨的領袖們卻認為那只是常事。

事實上，這是源于他們對“人民”的陳舊理解，是源于對秩序的前現代理解，即上文所提到的第一種秩序概念。它認為，一個民族是根據一個遠古時代就已經存在的法律而建立的。這樣的法律可以憑借著某些因素讓一些人成為領袖，那么這些領袖就自然而然地成為人民的代言人。甚至早期歐洲的革命（或是我們所認為的革命）也是貫徹著這樣的理解而展開的。例如，法國宗教戰爭中的反暴君派，并未賦予無組織的群眾以反叛的權利，而是將權利賦予“附庸的王族”。英國的議會也是在同樣的基礎上對查理一世進行反叛的。

這一漫長的歷程也許只是止于今日。或者，我們也是思維局限性的受害者，基于此我們的后代也會指責我們是自相矛盾的或是假冒偽善的。不管怎樣，在這一歷程中，近期發生了一些重要的事。我是從這一角度提到當代的性別關系的，但是，我們還要記住，就在不久之前，我們所謂的整個現代社會的組成部分，依然是置身于現代社會想象之外的。尤金·韋伯讓我們知道有多少法國農民團體，是到了19世紀末葉才發生變化，才使得法國成為一個擁有四千萬市民的國家。[[10]](#_10_23) 他清楚地讓我們看到，他們先前的生活模式在多大范圍內是依賴于極其不平等的互補行為模式的。這不僅僅體現在性別上，尤其也體現在一些年輕的同胞兄弟姐妹身上。他們放棄自己的繼承權，為了使家族的財產得以完整保存并持續下去。在一個貧瘠的、缺乏安全感的、一直受到匱乏威脅的世界里，家庭和群體的規則成為生存的唯一保障。現代個人主義的模式似乎成為一種奢侈品，同時也是一種危險的嗜好。

這是容易被忘卻的，因為我們一旦完全置身于現代社會想象中，我們就會認為，這是一個可行的，也是唯一有意義的模式。畢竟，我們不都是個體嗎？為了共同的利益，我們不是在社會上相互聯系嗎？還需要用什么其他的方法來衡量我們的社會生活嗎？

置身于現代的范疇里，我們對現代進程容易產生曲解的觀點。這主要表現在兩個方面。第一，我們趨向于把秩序的新原則之進程，及其對傳統的互補模式的取代，看作是以“群體”為代價而興起的“個人主義”。然而，如此對個人的新理解，就在另一方面不可避免地帶來對社會性的新理解。互利的社會，其功用的劃分完全是有條件的，而其社會成員從根本上是平等的。這一點基本上沒有被看到。由于我們把取代舊的互補性模式看作是對群體生活的破壞，因此，個人被看作是首要的。這就給我們留下一個長期的問題，即如何促使或強制個人進入某種社會秩序，使其遵守、服從社會的規則。

這種反復的帶有破壞性的經歷是真實的。但這不應該掩飾這樣一個事實：現代性也是社會性之新準則的興起。破壞產生了，誠如我們看到的法國大革命一樣，因為經過戰爭、革命或快速的經濟變革，人們在立足于新秩序之前，就被驅逐出舊模式。也就是說，他們還沒來得及把變化了的實踐與新準則相結合，從而形成一種切實可行的社會想象。但是，這并不表明現代的個人主義在本質上能夠解決群體的問題。也不能解決霍布斯提出的現代政治的困境：我們如何把原子式的個人從囚徒困境中解救出來？真正的、反復出現的問題已經被托克維爾或我們這一時代的弗朗索瓦·傅勒更好地定義了。

第二方面的曲解是為人熟知的。現代準則——我們天生或在本質上不就是個體的嗎？——對我們來說是如此的自明，以至于我們試圖把現代性的興起看作是一種“減法”。我們只需要從舊的視角里解放出來，而后，新秩序里相互服務的構想，就會成為顯而易見的選擇。這無需任何有創新的洞察力或有建設性的努力。在你摒棄舊的宗教和形而上學之后，顯然就只剩下個人主義和互利的理念了。

但是，事實正好相反。人類所經歷的大部分歷史都伴隨著互補性的模式，且夾雜著不同程度的等級觀念。享有平等的島嶼是存在的，像城邦的居民所生活的島嶼一樣。但是，如果看得更全面的話，你就會看到這些島嶼是坐落在等級的海洋里。更不用說，這樣的社會對現代個人主義是何等的陌生。令人相當驚訝的是，它不僅從理論層面上可以最終進入現代個人主義，而且可以轉變和穿透社會想象。既然這樣的想象與人類歷史中具有空前力量的社會相聯系，要抵制它，似乎是不可能的，也是失去理智的。不過，我們也不要落入一個思維的時代錯誤，認為事情總是這樣的。

對這種錯誤的最好矯正辦法就是再次回想那漫長的、經常引起沖突的歷程中的一些階段，正是這樣的歷程讓上述的理論促成了我們的想象。在進一步論述中，我會在這方面有所著墨。現在，我要總結上文的討論，為對道德秩序的現代理解提綱挈領。我們可以列出三點，最后還要再加上第四點。

一、起初對這一互利秩序的理想化，源于一套權利和合法規則的理論。它始于個體，并且認為社會是為個體而建立的。政治社會被看作是前政治時期的一個工具。

這種個人主義意味著對先前占主導地位的等級觀念的否決。根據先前的觀念，人們只有置身于大社會，才能成為正當的道德行動者。而這樣的大社會之本質，就是呈現出等級互補性。最初的格勞秀斯——洛克的理論反對所有這樣的觀點。亞里士多德是否認一個人在社會之外可以完全實現個人能力的最顯著的代表。

隨著這一秩序的理念向前發展并產生了新的版本，它再次與把人界定為社會動物的哲學人類學相聯系，這種學說認為人無法自行行使道德責任。盧梭、黑格爾和馬克思是早期的例子，而我們當代的許多思想家都是他們的追隨者。但我依然認為這些觀點是對現代理念的修正，因為它們所提出的一個秩序良好的社會，是把平等的個人之間的相互服務關系當作一個重要因素來考慮。即便是對那些認為中產階級個人是虛幻的，以及此目標只有在共產主義社會里才能實現的人來說，相互服務的關系也是他們的目標。即使涉及與自然法的理論家們的倫理觀念背道而馳的觀念，而事實上，那也更接近于他們所反對的亞里士多德的觀點，現代理念的核心依然是我們的世界中固定不變的觀念。

二、政治社會作為一個手段，可以讓個人為了彼此的利益而相互服務，為彼此提供安全保障、促進交易和繁榮。社會中的任何差異都是要根據此目標來裁定的；等級階層或其他形式的差異并非在本質上是好的。

就像我們從上文所看到的，相互服務的意義在于滿足人們平凡生活的需要，而不是去致力于贏得個人的最高美德。相互服務是為了保證人們作為自由行動者而存在的條件。這里也涉及后來的修正。例如，在盧梭看來，自由本身成為重新界定美德的基礎，而真正的互利秩序與保障自我依賴之美德的秩序不可分割。不過，盧梭及其追隨者依然集中強調要保障自由、平等和普通生活的需求。

三、這樣的理論始于政治社會必須服務的個人。更重要的是，這種服務是通過保護個人的權利來界定的。自由對這些權利來說是至關重要的。自由的重要性是在一項要求里得到證明：政治社會應該建立在那些被其約束的人們同意的基礎上。

如果我們對實行這一理論的語境進行反思的話，我們就會看到，這種對自由的極度強調是過于武斷的。互利的秩序是一種需要構建的理想。它可以指導那些希望建立穩定的和平而后重建社會，使之更接近其社會準則的人們。這一理論的支持者已經把他們自己看作是通過自由的、受過訓練的行為能改變他們自己的生活以及改變大社會秩序的行動者。他們是老成的、受過約束的自我。他們的自我理解是建立在自由能動性的基礎之上的。在他們當中，強調權利和自由的首要性，并不僅來自于社會應為其成員而存在這一原則，也反映了持此主張者對他們自己的能動性的感知，以及對能動性在世界中所規范性地要求的形勢的感知。這一形勢，就是自由。

因此，在這里起作用的倫理是需要根據能動性的條件和對理想秩序的要求來共同界定的。我們可以把這種倫理看作是自由和互利的倫理。這兩個術語在此都是不可缺少的。這是為何在源自于此倫理的政治理論中，人們的贊同起著如此重要的作用。

總而言之，我們可以這么說：（1）互利的秩序在個人之間是成立的（或者至少在獨立于等級秩序的道德行動者中是成立的）；（2）這些利益主要包括生存和謀生的手段，雖然要保證這些利益與德性的實踐有關；（3）秩序是為了保障自由，也很容易被表述為是保障權利。在此，我們可以加上第四大點：

四、這些權利、這種自由、這種互利，必須保證讓社會的所有參與者都平等地獲得。對平等的真正含義，會有不同的解釋，但有一點是可以斷定的，就是以某種形式去拒絕等級秩序。

這些是現代道德秩序理念中重要的特征、不變的常量，是經過各種各樣的修正而得來的。

【注釋】

[[1]](#_1_34) 在約翰·洛克的《政府論（二）》中，把自然狀態界定為一種條件，“在這種狀態下，一切權力和管轄權都是相互的，沒有哪一個人擁有多于他人的權力。非常明顯，同一種族和同等地位的人們生來就享有同樣的自然權利，擁有同樣的能力，因此他們理應相互平等，而不應該存在從屬或隸屬的關系，除非他們所有人的主宰明確宣告他的意志，把一個人置于另一個人之上，并明確地把毋庸置疑的統治權和主權交給他。”參見Locke的Two Treatises of Government，ed.Peter Laslett（Cambridge，England：Cambridge University Press，1967），第二篇，第二章，第4段，第287頁。

[[2]](#_2_33) 參見J.G.A.Pocock，The Ancient Constitution and the Feudal Law，2d ed.（Cambridge，England：Cambridge University Press，1987）。

[[3]](#_3_28) “道德經濟”這一術語是借用于E.P.Thompson，“The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century”，Past and Present 50（1971）：第76―136頁。

[[4]](#_4_28) Macbeth，2.3.56；2.4.17―18.同時參見Charles Taylor，Sources of the Self（Cambridge：Harvard University Press，1992），第298頁。

[[5]](#_5_26) 引自Louis Dupré，Passage to Modernity（New Haven：Yale University Press，1993），第19頁。

[[6]](#_6_26) “太陽不能越出它的限度；否則那些復仇女神——正義之神的女使——就會把它找出來。”引自George Sabine，A History of Political Theory，3d ed.（New York：Holt，Rinehart and Winston，1961），第26頁。

[[7]](#_7_26) Locke的 Two Treatises，第一篇，第九章，第86段，第223頁。

[[8]](#_8_26) 同上，第二篇，第二章，第6段，第289頁；同時參見第二篇，第十一章，第135段，第376頁；以及Some Thoughts concerning Education的第116段。

[[9]](#_9_24) Locke的 Two Treatises，第二篇，第五章，第34段，第309頁。

[[10]](#_10_22) 參見Eugen Weber，Peasants into Frenchmen（London：Chatto and Windus，1979），第28章。

# 第二章 何為一種“社會想象”？

在上文，我已經幾次提到了“社會想象”這個術語。也許現在到了進一步解釋這一術語的時候了。

我所指的社會想象，比人們在閑散的狀態下思考社會現實的智力活動，要來得更深刻、更廣泛。我正在考慮的是，人們想象其社會存在的方式，人們如何待人接物，人們通常能滿足的期望，以及支撐著這些期望的更深層的規范觀念和形象。

社會想象和社會理論之間存在著重要的差別。我采用了“想象”這個詞，首先，因為我強調普通人“想象”他們社會環境的方式。而這種方式，通常不是以理論術語，而是以形象、故事和傳說來表述的。其次，理論通常是少數群體所擁有的，而在社會想象中令人感興趣的是，理論是大多數人共同擁有的，就算不是整個社會所共享的。這就導致了這兩者之間的第三個差別：社會想象是使人們的實踐和廣泛認同的合法性成為可能的一種共識。

事情通常是這樣的：最初由少數人開創的理論會逐漸潛入社會想象之中，也許開始是在精英階層中，而后就進入整個社會。格勞秀斯和洛克的理論就是經歷了這樣的過程，雖然在這一過程中有過許多更新，而且最終的種種表述形式也是很不相同的。

我們的社會想象在任何一個特定的時期都是復雜的。它包含了我們對他人的一種正常的相互期待感，是那種可以讓我們履行構建社會生活的集體實踐的共識。這也包含了對我們如何與他人協作，從而去履行公共實踐的某種認識。這種認識既具有實在性，又具有規范性。也就是說，我們知道事情通常會如何進展，但是這一理念與事情應當如何進展以及哪些錯誤會使正常的實踐無效的理念相結合。就舉通過大選來選擇政府的例子吧。使我們每個人的選舉行為有意義的部分背景認識是我們對整個選舉行為的意識，包括所有公民的參與；每個人可以自主選擇，但選擇的范圍是一樣的；每個人的微觀選擇可以匯集成具有約束力的、集體的決定。對這種宏觀決定，我們還有一個基本認識，即我們有能力去分辨其中的犯規行為，如施加某種影響力、利用錢財拉選票、依靠威脅等等。換言之，這種宏觀決定，如果要名副其實的話，就需要符合一定的規范準則。例如，如果一個少數派強迫其他所有人去服從他們的指令，這樣的宏觀決定，就不會是一個民主的決定。

對規范準則的如此理解，暗示著人們有能力去認知理想的狀況。（例如，在一場競選中，每個公民都能根據他/她所得到的信息，最大限度地做出自主的判斷。）而在此理想之外的，是包含著對道德的或形而上學的秩序的理解，在這種理解的語境下，規范準則和理想具有了意義。

我所指的社會想象，超出了讓我們的特定實踐具有意義的直覺性的背景認識。這并不是對概念的任意延伸，因為正如在不理解的情況下就去實踐，這種實踐對我們來說是沒有意義的，因而也是不可能的；要使得社會想象有意義，這一認識假定了我們對整體的困境就需要有一種更廣闊的認識：我們如何應對彼此，我們如何走到目前的狀態，又是如何與其他群體交往的，等等。

這種更廣闊的認識是沒有明顯的界限的。這是當代哲學家們表述成“背景”[[1]](#_1_37) 的認識的根本特性。事實上，這是對我們所處的整個環境的未經過組織的、未經過表達的一種認識。在這個環境中，世界的特性向我們呈現出來。由于這種認識的無界限、不確定的性質，它永遠不能通過清晰的學說的形式來充分表述。這也是我這里要談論“想象”而非“理論”的另一個原因。

因此，實踐與其背景認識，兩者之間的關系不是單向的。如果說認識使得實踐有可能，那么，實踐在很大程度上也帶動了認識。在任何特定的時間，我們可以提及由一個特定的社會團體任意支配的集體行為的“庫存”。這些是他們知道如何去承擔的公共行為，從整個社會都參與的大選開始，一直到知道如何在接待大廳里開始與一群臨時的朋友們進行有禮貌的但不深入的交談。要想使集體行為成功實施，我們還需要做一些辨別，知道何時與何人如何說話；帶有一張隱性的社會空間的地圖，一張在什么樣的場合、以什么樣的方式、與何種人交往的地圖。如果遇到社會地位或權位比我高的官僚，或是一群婦女，我也許根本就不會主動與之交談。

對社會空間如此心照不宣的認識，并不同于對這一空間理論層面上的表述，能夠區分不同的人群以及與他們相聯系的規范準則。在實踐中所隱含的這種認識支撐著社會理論，就像我能在熟悉的環境中周旋，表明了我對這一環境地圖的認識。我能夠很好地為自己確認方向，并不用去采納這一環境地圖所提供的整體觀點。同樣地，就大多人類歷史和社會生活而言，我們依靠掌握共同的認識儲備而行事，而非得益于理論的綜述。人類早在為自己構建理論之前，就靠著社會想象運轉得好好的。[[2]](#_2_36)

再舉一個例子可能會有助于我們在其深度和廣度上，對這種心照不宣的認識有更清晰的理解。就說組織一次游行吧。這說明游行這一行為已經儲存在我們的庫存里了。我們知道如何去召集人、如何選游行的旗幟、隊伍又該是如何行進的。我們知道游行要在一定的界限內進行，既要從空間上（勿干擾特定的空間）又要在侵害他人的方式上（只在抗議的門檻內，不能采用暴力）。我們知道這些慣例。

讓我們的行為成為可能的背景認識，是復雜的。但使之有意義的一部分認識是，設想我們與和我們有某種關系的他者對話——像我們的同胞，或其他人類。這里包含著一個語言行為的問題：說話者與說話的對象，以及對他們如何可以彼此存在于這種關系中的某種認識。在此存在著公共空間；我們彼此已經進行了某些對話。像所有的語言行為一樣，對話既是針對曾經說過的話而說，又期待著將來要說的話。[[3]](#_3_31)

這種說話模式表明了我們處于什么樣的立足點與他人說話。這種語言行為是帶有強迫性的；我們要給聽者留下印象；如果對方沒聽進去我們的信息，我們甚至會威脅他們因此而帶來的后果。但與此同時，我們也要說服對方，不過依然帶著強勢。我們希望聽話者能夠，而且必須扮演可以和我們理論的人。

對于我們正在做的，例如，對政府和市民們說，必須停止對經費的裁減，這種直觀的認識在一個大語境下是有意義的。我們會把自己看作是與其他人有一種持續的關系，在這種關系下，我們適合用這樣的態度對他們說話，而不是，比方說，采用恭謙的請愿或是武裝叛亂的威脅等辦法。對于這一切，我們可以說，游行示威在一個穩定、有序和民主的社會里有著它的正常地位。

這并不意味著有些武裝叛亂，如1985年的馬尼拉事件，是不能被證明是完全正確的。在那些情況下，這種做法的目的正是引導專制向民主轉變。

我們可以看到對上述做法的理解（沒有這樣的理解，我們是不會采取這樣的做法的），的確是有意義的，因為我們領會到了更大的困境：我們如何繼續維持或已經維持與其他人以及與政權的關系。這也相應地為我們打開了在我們所處的時間和空間里更廣闊的視角：我們與其他國家和民族之間的關系（例如，我們正在努力效法的民主生活的外在模式，或是正在力圖疏遠的專制模式），以及我們在歷史中所處的地位，在我們成長的敘述中所處的地位。憑此我們意識到通過和平示威來獲得民主的能力。這是我們的祖先經過努力辛苦得來的，也是我們希望能夠通過這種共同行為達到的。

因而，使任何特定的行為變得有意義的背景都是廣泛和深厚的。它雖然不包含我們世界里的每件事，但是人們可以理解的相關特性并沒有受到任何限制；正因為如此，我們可以說這種理解利用了我們整個世界，也就是說，利用了我們對在時空中、在其他領域里以及在歷史中的困境的感知。

這樣的大背景中一個重要的部分，就是我在上文所提到的道德秩序的觀念。我在這里所指的，不僅僅包含對強調我們社會實踐的一系列準則的理解，這些準則是使得我們的實踐成為可能的直接認識的一部分。此外，還需要另一種理解和感知，就像我在上文所陳述的，要知道是什么使得這些準則有可能實現。這也是行為語境中的一個基本部分。人們不會為不可能得到的去游行示威，為烏托邦的理想去游行示威[[4]](#_4_31) ——或者，如果他們這么做的話，那就因此成為另一種不同的行為。當我們游行的時候，我們所要表達的一部分內容（甚至更多的）是，民主社會對我們來說是有可能的，是我們可以帶給大家的，盡管這受到我們老頭子政權統治者們的懷疑。

這種自信是建立在這樣一個基礎上，即：例如，人類可以共同維持一個民主的秩序，這是在人類的可行性范圍內的。這一基礎將包含一系列道德秩序的形象。我們通過這些形象來理解人類生活和歷史。說到這里，有一點是必須說清楚的，雖然我們的道德秩序形象使得我們的一些行為變得有意義，但是未必支持我們的現狀。它們也可能成為革命實踐的基礎，就像在馬尼拉一樣，同時它們可能成為現有秩序的基礎。

道德秩序的現代理論逐漸滲透和轉變我們的社會想象。在這一過程中，原先只是一種理想化的，通過與社會實踐相結合而成為一種復雜的想象。這些部分地是傳統的社會實踐，但經常在相互交往中被轉化。這對我在上文所說的對現代秩序的延伸認識是至關重要的。我們的想象，如果沒有這樣的滲透和轉變，也就不會成為我們文化中的主導觀點。

我們見過這種過渡性轉變的發生，例如，在當代西方世界中偉大的、開國的美國革命和法國革命。在這兩個事件中，一種是災難性較小的、更加平順的過渡轉變，因為民眾主權的理想化與固有的民眾議會選舉實踐，能夠相對地、毫無問題地結合起來。而在另一個事件中，因為無法把同樣的原則融入一系列穩定的、達成共識的實踐中，這便成了長達一個多世紀的無常與矛盾沖突的一個主要原因。但是，在這兩個偉大的事件中，人們都認識到理論在歷史中的首要地位，這樣的理論對革命的現代理念是十分重要的。基于這樣的認識，我們開始依照取得共識的原則來重塑我們的政治生活。這種構成方法已經成為現代政治文化的中心特征。

當一種理論滲透和轉變社會想象的時候，到底蘊含著哪些東西？在很大程度上，人們會開始從事、即興發揮或者被納進新的實踐中。新的前景使得這些實踐變得有意義，這種前景是在理論中首先被闡述的，也是使實踐變得有意義的語境。這樣，實踐的參與者以前所未有的方式獲得新認識。新認識開始界定他們世界的輪廓，而且，最終可以變成預想中事物的框架，這是再明顯不過的了。

但是，這一過程不僅是單方面的，一種理論改變一種社會想象。逐漸使行為變得有意義，理論得到了詮釋，就好像擁有了一個特殊的框架作為這些實踐的語境。正如康德的抽象范疇的概念被運用在時間和空間的現實中時就變成是“圖示化”的，理論在稠密的、廣泛的共同實踐中也被圖示化了。[[5]](#_5_29)

這一過程無需在此結束。新實踐，伴隨著它所產生的深刻理解，可以成為修正理論的基礎。理論也能反過來間接地改變實踐等等。

我所說的漫長的征程是一個過程，新的實踐或者對舊實踐的修正要么是從一些特定團體和社會階層的即興創作發展出來的（例如，18世紀由受過良好教育的精英所組成的公共團體、19世紀工人階層中的工會），要么是由精英以招募越來越廣泛的群眾基礎的形式發展起來的（例如，在巴黎范圍內的雅各賓派）。不管是這兩者中的哪一個發展形式，一系列的實踐在其緩慢的發展以及形成的過程中，漸漸地改變了它們給人們所帶來的意義，從而有助于構建一種新的社會想象（“經濟”）。所有的這些情況，都導致了西方諸社會里的社會想象的具有深遠影響力的變更，以及隨之而來的我們現在所居住的世界的變更。

【注釋】

[[1]](#_1_36) 參見在Hubert Dreyfus，Being in the World（Cambridge：MIT Press，1991），以及John Searle，The Construction of Social Reality（New York：Free Press，1995）中的討論，引用海德格爾、維特根斯坦以及博蘭尼的思想。

[[2]](#_2_35) 在法蘭西斯·福山對社會信任經濟的有趣討論中，提到了社會想象超出了已經（甚至是可能）被理論化的方式。有些經濟體認為建立大規模的非國營企業是有困難的，因為超出家庭以外的信任的氣候尚未形成，或這種氣候依然淡薄。這些社會里的社會想象因為經濟聯盟的目的劃出了在親族與非親族之間的界限，這是在我們，包括在那些社會里的人們，都共享的經濟理論中幾乎沒有提到過的。政府可以根據建成任何規模的企業都是在認識范圍內的而只需鼓勵的前設，被鼓勵去采納一些政策、法律上的變更、優惠待遇等等。但是在家庭中這種相互信任的嚴格界限會嚴重地影響這種認識，雖然有充足的理論讓人們知道，他們如果改變經商的方式，會生活得更好。固有的社會空間分布圖已經有了深深的裂痕，這些裂痕在文化和想象中根深蒂固，無法被更好的理論所糾正。Francis Fukuyama，Trust（New York：Free Press，1995）.

[[3]](#_3_30) Mikhail Bakhtin，Speech Genres and Other Late Essays（Austin：University of Texas Press，1986）.

[[4]](#_4_30) 這并不意味著烏托邦不去經營他們的那種可能性。他們可以描繪我們今天無法仿效、也許我們永遠也無法仿效的遠方的國家或是偏遠的未來社會。但其中重要的思想是，這些在人性的偏好中卻是完全有可能的。這是摩爾的書中敘述者所想的：烏托邦是隨性而活。參見Bronislaw Baczko，Les Imaginaires Sociaux（Paris：Payot，1984），第75頁。這也是柏拉圖的思想，為摩爾的書以及其他一系列“烏托邦”的作品提供了一種范式。

[[5]](#_5_28) Immanuel Kant，“Von dem Schematismus der reinen Verständnisbegriffe”，收錄于 Kritik der reinen Vernunft，Berlin Academy Edition（Berlin：Walter de Gruyter，1968），3：第133——139頁。

# 第三章 理想主義的幽靈

我討論西方現代性是從強調秩序的理念開始的，這一理念首先是一種理論，而后它幫助形成了社會想象。這個事實對于一些讀者而言帶有“理想主義”的意味，認為理想主義在歷史中是一股獨立的力量。但實際上，因果關系箭頭朝向相反方向。比如說，在對秩序的現代理解中經濟模式的重要性，必須反映在實際生活中所發生的，例如，商人的涌現、農業的資本主義形式的出現、市場的擴大等等。這會給我們正確的、“唯物主義者”的解釋。

我認為，這種反對意見是基于一種錯誤的二分法——把理念和物質因素相對立起來。事實上，在人類歷史中，我們看到的是一系列人類實踐，換句話說，既是人類在時間和空間里所進行的物質實踐，經常是強制性維持著的，與此同時也是自我概念和認識模式。這些在社會想象的討論中經常是不可分離的，正因為自我認識是對于那些參與實踐者而言有意義的實踐的基本條件。因為人類實踐是那種有意義的實踐，是由一些內在的理念支撐著的；我們無法為了詢問什么是成因、什么是結果這樣的問題來分清此二者。

唯物主義要變得有意義的話，就應該以不同的方式闡述，正如G.A.科恩在他對歷史唯物主義的精彩論述里所闡述的那樣。[[1]](#_1_39) 其大致的意思是：歷史上有一些動因是占主導地位的，與物質有關系的，如經濟方面的，與生活手段或權力相關的等等。這或許可以解釋生產模式向“更高的”層次循序漸進變化的原因。在任何特定的情況下，一個特定的模式需要一些特定的理念、合法的形式、約定俗成的標準，以及其他一些東西。因此，眾所周知，在馬克思主義的理論中全面發展的資本主義與封建制度下的勞動條件是不相容的；資本主義需要正式的、（在法律意義上的）自由勞動者，他們可以流動并能夠按照自己認為合適的條件出賣他們的勞動力。

唯物主義者在此所陳述的觀點是，在生產模式、合法的形式以及理念等要素中，前者才是最主要的解釋性的要素。促使行動者采取新模式的潛在動機，也會促使他們去接受新的合法的形式，因為這些對生產模式來說都是至關重要的。這里解釋的形式是與目的相關的，與動力因果關系無關。一種動因關系被假定并納入基于史實的描述中：因為合法的形式促進了資本主義的模式（直接起因），而與此模式休戚相關的行動者就會被引導去贊成新的合法形式（即使起初他們并沒有意識到自己在做什么）。這是一種帶有目的性質的解釋，換言之，一種目的論的闡述。

必須指出的是，唯物主義，正如所闡述的，變得條理分明，卻作為一條普遍原則以令人難以置信為代價。在許多語境下，我們都可以分辨出經濟的動因是占主導地位的，并且成為采納某些道德理念的原因。就像20世紀60年代的廣告者，采用了表述個人主義的新語言，而最終被納入新的理想中。但是，以經濟術語來敘述宗教改革中因信救世的教義之傳播，就顯得不是很合理了。歷史上唯一的總則，就是沒有一個可以把一種動力的秩序當作一切驅動力的總則。理念在歷史上總是為一系列的實踐所包裹，即使只是一些雜亂無章的實踐。但是，致力于采納和傳播這一系列理念的動因是很不相同的；事實上，甚至還不清楚的是，我們有一個這些動因的固定類型（經濟的、政治的、理念的等等），這是在整個人類歷史中皆為有效的。

但是，正是由于理念被一系列的實踐包裹著，這樣可能是有用的，也能驅散對理想主義的不安，并且可以去闡述新的道德秩序的理念是如何獲得力量以至于最終可以讓它構成現代性的社會想象。

我已經提到過一種語境，在某種意義上，是這種秩序的現代理解之發源地，是理論家們以雜亂無章的實踐去回應宗教戰爭所導致的破壞。他們的目的，是要尋找一個可以超越教派差別而存在的穩定的合法基礎。但是，所有的努力，依然需要被置于一個更廣闊的語境：可以被稱為是對封建貴族的馴服或教化的過程，這一過程從14世紀末一直持續到16世紀。我所指的這種貴族階級的變化，是從半獨立的戰爭酋長——通常擁有大量的追隨者，在理論上是忠于國王，而在實際上能夠為各種目的而動用不受皇權限制的強制手段——變成王國或國家的臣仆，雖然可能經常擁有軍事力量，但已經不再能獨立動用此力量。

在英國，這種變化主要發生在都鐸王朝時代。這一時代新興的貴族是由在玫瑰戰爭中推翻前王朝的武士階級的殘余所組成。在法國，這一過程更加漫長而且矛盾更多，在老的佩劍貴族依然存在的情況下，逐漸誕生出一批新型的法官。

這一變化改變了貴族和上層精英的自我認識，包括他們的社會想象。這種想象并非是整個社會的，而是他們自己作為社會的一個階級或一種秩序的想象。隨之帶來的是新的社交模式、新的理想以及為了完成自身的責任而需要接受培訓的新理念。他們的理想不再是成為處于半獨立狀態的武士或騎士，擁有著相應的榮譽稱號；而是成為朝臣，與其他人一起向皇權進言、為之效勞。新貴族要求的主要不是軍事訓練，而是可以幫助他成為民政長官的人文教育。民政長官的功用先是向其同僚、最終是向統治者進言和勸說，因而就需要培養自我表述的能力、雄辯的能力、勸說和交友的本領以及看上去既令人敬畏又隨和、可親的樣子。舊貴族以他們的財產為生，一群扈從，也就是他們的附庸，圍著他們轉；新貴族則需要在法庭或城市里運作，這里的階層關系更加復雜，經常是含糊的，有時至今都是不能確定的，因為嫻熟的運作技巧可以剎那間把你推向頂點（而錯誤卻可以讓你突然跌入低谷）。[[2]](#_2_38) 1

這樣，對精英的人文培訓就有了新的重要性。不是教你的孩子馬背上的槍術，而是讓他去閱讀伊拉斯謨或卡斯蒂利昂的作品，這樣，他才知道如何得體地說話，給人留下良好印象，在各種情況下說服他人。在新的社會空間里、在新的社交模式里，這種訓練是有意義的，只有這樣，貴族或名門出身的孩子們才一定會獲得成功。這種新的社交模式，不是被禮儀化的格斗，而是在一種類似平等的語境下進行的對話，交談，取悅，說服。我在這里所指的“類似平等”并非沒有等級階層，因為宮廷里充滿了等級；而是等級制度要適當分類的一種語境，因為上述提到的復雜性、模棱兩可性和不確定性。一個人要學會在既定的彬彬有禮的限制內與各種不同層次的人交談，因為這就是所謂的取悅人、具有說服力的本領所要求的。如果你總是濫用職權而忽略那些職位在你之下的人，或者你總是結結巴巴不敢和你的上司說話，你是不會有什么發展前途的。

這些品質經常涵括在“恭謙有禮”的概念中，這一概念的詞源幫助人們認識展示品質的空間。這是一個古老的概念，可以追溯到12和13世紀行吟詩人的時代，一直到15世紀欣欣向榮的勃艮第宮廷時代。只是它的意思已經改變。那些古老的宮廷是半獨立的斗士們經常云集的、為王室成員表演馬背槍術比賽和展示官階的地方。但是，當卡斯蒂利昂寫了他的暢銷書《廷臣論》時，文中所寫的是烏爾比諾公爵的城市朝廷，廷臣有他永久的居所，而他的職業是為統治者進諫。這樣的生活是一種持續不斷的對話。

“恭謙有禮”在后來的意思中又逐漸和另外一個詞“文明舉止”聯系起來。這個詞同樣包含著深厚的背景故事。

這個故事中重要的一點源自于文藝復興時期的關于文明舉止的概念，它是我們的“文明”之祖先，具有同樣的影響力。這是我們所擁有的，而其他人所沒有的一些品質。這些人缺乏在我們的生活方式中我們所重視的卓越、文雅以及重要成就。這些人都是那些“野蠻人”。正如我們從這些詞可以看出，其中象征性的根本對比：一種在森林里的生活和一種在城市里的生活。

城市，伴隨著古代文明，被看作是人類生活最好的和質量最高的地方。亞里士多德已經清楚地闡明，人們只有在城邦里才能使人性得以充分地發揚。“文明舉止”一詞和拉丁語中用來翻譯“城邦”的詞是相聯系的。事實上，由此而引出的希臘語的表述也和密切相關的意思連用：在17世紀，法國人談到警察國家，這是只有他們才有的，而那些野蠻人所沒有的。（后面，我會談到“優雅”社會之理想的重要性。）

因此，這個詞所指的部分意思是政府的一種模式。一切需要有序的管理，統治者和地方官需要根據一定的法律行使他們的職能。因為在他們身上投射出“自然人”的形象，而野蠻人被認為是缺少這些東西的。但是，在大多數情況下，他們真正缺少的是我們所認為的現代國家的構筑，政府的一個持續性的工具，在其手中集中了控制社會的大權，因而政府可以在一些重要的方面重塑社會。[[3]](#_3_33)隨著這個國家的發展，人們就會逐漸看到一個“警察國家”所具備的特征。

這種力求文明舉止的政府模式也保證了一定程度上的國內和平。它與那些貴族少年或人群中的惹是生非、隨意又未經過授權的暴力、聚眾鬧事等等是不符合的。當然，在現代社會的早期，有很多這樣的事件發生。這就提醒我們，文藝復興時代文明舉止的地位和我們這個時代文明的地位有著重要的不同。當我們讀到早報里報導的波斯利亞或盧旺達的屠殺或利比里亞政府的垮臺時，我們會傾向于感到我們處于所謂文明的、安寧的環境中，雖然我們這么大聲聲張會感到有些尷尬。國內的一場種族暴亂可能會攪擾我們的安寧，但我們很快就會得以平靜。

在文藝復興時代，這一理想在精英中流傳，他們都十分明白，不僅在國外缺乏這一理想，而且在國內也沒有完全實現這樣的理想。那些平常百姓，雖然不像在美洲的未開化的人群那樣，甚至地位高于歐洲邊緣的未開化的人群（如愛爾蘭人和俄羅斯人）[[4]](#_4_33)，但也還有相當長的一段路要走。甚至統治階層的精英們也需要受制于每個新時代的條例，正如1551年威尼斯的公共教育法所提議的。[[5]](#_5_31)文明舉止不是在特定的歷史階段中獲得而后放松心態享有的，然而這正是我們通常理解文明的方式。

文明舉止反映了從1400年左右歐洲社會所經歷的轉型，也就是我在上文中所闡述的貴族的教化。這種新的（或新發現的）理想反映了一種新的生活方式。舉個例子，如果我們拿英國貴族階級在玫瑰之戰以前的生活方式與在都鐸王朝時代下的生活方式作對比，我們會發現二者有著驚人的不同：爭斗已經不再是這個階級正常的生活方式，除非是為了履行王室的義務而戰。這一轉型的過程持續了四百多年的時間，直到1800年才有一個正常的文明國家。它能夠保證國內持續的和平，其中，商業在很大程度上取代了戰爭而成為國家的主要活動，這是政治社會所關注的。或者，至少可以說商業和戰爭一樣的重要。

然而，這種變化并非未受到任何阻礙。年輕的貴族會突然尋釁鬧事；狂歡在模擬的和真正的暴力之間是難以抉擇的；土匪到處都是，流浪者可能是危險的；生活中令人無法忍受的一些因素，使得城市常有反叛、農村常有農民起義。文明舉止在某種程度上應該成為反對這些現象的信條。

有秩序的政府是文明舉止的一個方面，但是還有其他的方面：包括藝術和科學的發展，我們今天所稱的技術（在此正如我們的文明）；理性的、道德的自我控制的發展；同時，很重要的，還包括品位、舉止和優雅——簡而言之，合理的教育和有禮的舉止。[[6]](#_6_29)

但是，這些與有序的政府和國內的和平一樣重要的發展，卻被視為是紀律約束與教育培訓的結果。[[7]](#_7_29)文明舉止留給人的一個基本形象是，它是對原先野蠻的、未經加工的本性，進行培育或馴化的結果。這對我們來說，是先祖們驚人的種族中心論的基礎。例如，他們并沒有像我們今天所認為的那樣，把他們與美國印第安人之間的不同看成是兩種文化的差異，而是把這種差異看成是文化與本性的不同。我們是受過訓練的、具有約束力的、受到塑造的，而那些人卻沒有。這就像是未經加工的食品和熟食之間的相遇。

我們不應忘記在這樣的對比中存在著矛盾，這一點是很重要的。許多人都趨于認為，文明舉止使我們缺乏生氣，把我們弄得精疲力竭。也許德性的高度在未受損害的本性中才真正得以發現。[[8]](#_8_29)當然，在整個持種族主義的立場者中，也有著令人崇敬的例外，例如，蒙田。[[9]](#_9_27)但是，在野生和馴養這組對照的范圍內思考的那些人中，不管他們持什么觀點，通常認為，從野生到馴養的過程涉及嚴格的紀律和約束。利普修斯把它定義為“瑟西的杖，它隨意馴養著人與獸，憑此給各自帶來敬畏與相應的順從，而在此之前，他們都是野蠻和不受拘束的”。[[10]](#_10_25)“瑟西的杖”是一個非常好的文學形象，也使得約束容易理解，但是，這個詞組的第二個部分表明，如此的轉變是一個艱難的過程。文明舉止要求自我努力，不只是保持原樣，而是需要塑造。它涉及一個重塑自我的掙扎過程。

因此，文藝復興時期對“恭謙有禮”的重要理解類似于同一時期對文明舉止的理解。[[11]](#_11_23)這兩者的交匯反映了對貴族階層的馴化以及在剛開始形成的現代狀態下的社會內部和平（對外戰爭是另外一回事）。這兩種德性指明了一個人為了在新的精英階層里產生凝聚力應具備的品質：“由于恭謙有禮和仁慈博愛，所有的人類社會將得以維持和保存”，而“恭謙有禮的主要表現是沉靜、和睦、認同、團體情誼和友誼”。那些促進社會和諧、整體和平，以及文明舉止的德性包括“恭謙有禮、溫和、親切、仁慈和富有人性”。[[12]](#_12_21)

如此對恭謙有禮的討論，給我們指明向和平的精英階層轉變的第三個方面。恭謙有禮并非人類的自然狀態，也不是容易獲得的。它需要付出極大的努力去約束自己，去馴化未經加工的本性。孩子體現了“自然的”不受約束的狀態，而同時又是需要被塑造的。[[13]](#_13_21)

因此，我們對文明舉止這一概念的理解，不僅僅要在馴化貴族階層的語境下，而且要和更廣泛的、更具有抱負的嘗試相聯系。這種嘗試是以新形式的約束，包括經濟的、軍事的、宗教的以及道德的，來塑造社會里的各個階層。這些約束至少從17世紀以來就是歐洲社會的顯著特征。這種轉變的動力既來自于對更加完整的宗教改革的渴望，包括新教和天主教的改革，也來自于國家想獲得更多的軍事力量的抱負，作為一種必要的條件，因而是一種更具有生產力的經濟。事實上，這兩者經常是相互交織的；改革中的政府把宗教看成是一個自我約束的良好來源，而教會則是一個便捷的工具。與此同時，許多宗教改革者把有秩序的社會生活看成是皈依的基本表現形式。

例如，根據清教徒對美好生活的理解，圣人被看作是新的社會秩序的主要支持者。因為反對僧侶、乞丐、流浪者和游手好閑者的懶惰和無序，圣人“致力于一種誠實的、適宜的行業，無法容忍他的感覺被閑散的風氣所抑制”。[[14]](#_14_21)這就意味著圣人不是把所從事的行業僅僅看作是一項活動，而是看作他所獻身的畢生的事業。“一個沒有誠實的行業可從事、沒有既定的方向需要奔赴的人，是無法取悅上帝的。”這是清教徒的宣道者撒母耳西倫所說的。[[15]](#_15_21)

這些人是勤奮的、守紀律的，從事著有益的工作，而且最重要的是，他們是靠得住的人。他們有“既定的軌跡”，因此，他們的未來是可相互預測的。你可以把一個牢固的、可依賴的社會秩序建立在他們彼此之間所立下的契約的基礎上。他們不會被誘導搞惡作劇，因為懶散是萬惡的溫床。“一個懶散的人，他的大腦很快會成為魔鬼的商鋪……城市里如果出現兵變或是對地方官的抱怨，沒有比懶散更大的原因啦。”[[16]](#_16_21)

有了這些人，一個安全的、有序的社會是可以建立起來的。但是當然，不是每個人都能像他們那樣。然而，清教徒的計劃可以解決這一難題：那些敬虔的人是可以掌權的；那些不思悔改的是需要受約束和管制的。地方官，則應像巴克斯特所想的那樣，必須強制所有的人“學習上帝的話語而后有序地、安靜地行走……直到基督教信仰成為一種自覺的、個人的信仰”。[[17]](#_17_21)當然，這基本上和加爾文在日內瓦建立的秩序是相同的。

因此，當加爾文派的改革在界定何為真正的基督教的順服道路時，似乎也同時為那個時代嚴重的，甚至是令人懼怕的社會危機，提出了解決的方案。靈性的康復和社會秩序的營救似乎是合拍的。

換言之，我們可以說當中世紀晚期的精英，當然還有教士，但是隨著與日俱增的世俗的成分，在發展更加強烈的敬虔理想以及呼吁教會改革之時，這一精英階層——有時還有其他人，有時是同一組人群——卻在發展或修復文明舉止的理想。這種理想呼吁去建立一種更加有序、暴力更少的社會存在。這兩者之間存在著張力，但又是共生的。他們逐漸改變對方，但彼此之間也有相互重疊的目標。

因此，在這樣的處境下，事實背后存在著一種復雜的誘因，這一事實就是文明舉止的理想發展了一種活躍的、尋求變化的目標。隨著時間的推移，毫無疑問，這種目標因著對軍隊日益高漲的需求而變得具有動力，進而是財政和權力，而后是那些勤勞的、受過教育的和具有自我約束能力的人們所從事的經濟活動。但是，一部分也是由于宗教改革的目標而帶來的共生和相互的影響。借此進步被看作是一種責任，就像我們所看到的新斯多葛學派的倫理。

從消極的角度出發，一方面是試圖攔阻對社會秩序產生的真正危險，另一方面是要對諸如狂歡節或混亂的歡宴等習俗做出回應，這些習俗在過去是被認可的，但后來卻嚴重地妨礙了人們對新理想的追求。在此，宗教改革所帶來的共生也再次起到了顯著的作用，因為這種被邪惡擾亂的宗教情感，已經成為嚴苛的宗教良心的一種特征。

我們可以在性道德的領域里看到一些顯著的例子。中世紀，在歐洲的許多地方都容忍嫖娼，因為它被認為是對奸淫和強奸的一種明智的預防，盡管這一切會帶來混亂的結果。[[18]](#_18_21)就連康斯坦茨會議，也為大量涌進城市的人群設立了臨時妓院。但是，敬虔的新流派傾向于強調單一的性行為，把主要的關注點從暴力和社會分裂的罪惡轉移，那么對賣淫嫖娼的態度也隨之發生了變化。這樣，支持賣淫就成為不可思議的事，但與此同時，也帶來了深深的煩擾。一種反對傷風敗俗的風潮興起，表現為要以不懈和廣泛的努力去拯救那些墮落的婦女。人們不能任由事態這樣發展下去，必須采取行動。

這樣的結果是，在現代化的早期階段，在這兩種不同理想的力量影響下，精英們在很大的范圍內越來越和大眾的習俗相背離。他們對被看作是無序、粗暴和無節制的暴力漸漸無法容忍。那些先前是可接受的，如今卻被認為是不可接受的，甚至是令人反感的。早在16世紀以及后來持續的一段時間里，我在上文曾經描述過的復雜動因，引發了以下四種類型項目的實施：

1.頒布了針對窮人的新法律。這是一個重要的轉型，甚至和從前所倡 導的截然不同。在中世紀，貧窮的周圍籠罩著一層圣潔的光環。這不是說，極端的等級社會，對處于絕對社會底層的貧窮者與無權者未曾有過自然的鄙視。但是，正是由于這樣的原因，窮人可以擁有成圣的機會。根據《馬太福音》第25章里所說的，幫助一個有需要的人，就是在幫助基督。世上的權貴者要彌補他們的驕傲和抵消他們的過犯，他們所能做的一件事就是把物品分給窮人。因此，國王這么做了，修道院這么做了，后來富有的中產階級也這么做了。富足的人們，在他們的遺囑中規定要施舍前來參加他們喪禮的乞丐，這些人應該相應地為已逝者的亡魂祈禱。與福音書所記載的故事正好相反，天堂里聽到的拉撒路的祈禱使得這些富豪們盡快回到亞伯拉罕的懷抱。[[19]](#_19_22)

但是到了15世紀，一方面由于人口增長和農作物欠收，導致了窮人涌進城市，因此，對窮人的看法有了根本的轉變。一系列針對窮人的新法律被采納，其原則是要鮮明地分辨出在窮人中，哪些是有勞動能力的，哪些是真正沒有賴以生存的資源，只能依靠救濟來生存的。前者要被趕出城市或者派去做收入十分低微的工作，而且通常是在苛刻的條件下工作。那些無勞動能力的窮人則獲得救濟，但是，也是在高度控制的條件下，最終常常是把他們限制在一些機構里，在某種程度上就像監獄。對于這些乞丐的孩子們，也做出努力，改造他們，教給他們一門技術，使他們可以成為有用的勤奮的社會成員。[[20]](#_20_20)

所有的這些運作——提供工作機會、救濟、培訓和再教育——都需要制約的機制，這既是經濟措施，也是控制的手段。這就開始了米歇爾·福柯所說的大禁閉時代，這種制約也包括其他階層的無助者，其中最出名的是那些瘋癲者。[[21]](#_21_21)

2.全國性的政府、城市政府、教會權力機構，或者一些交叉的機構，經常對某些大眾文化現象——瞎鬧音樂、狂歡、混亂的歡宴以及在教堂里跳舞——進行嚴格管理。在此，我們也看到了逆轉。先前被認為是正常的、人人預期參與的活動，但在現在，卻被看作是完全應該受到責備的，而且，從某一方面來看，這些活動純粹是擾民的。

有兩個原因，讓伊拉斯謨認為，他在1509年于錫耶納看到的狂歡節是“非基督教的”。第一，它含有“古代異教徒的痕跡”；第二，“人們過于沉溺于放蕩之中”。[[22]](#_22_21)

伊麗莎白時代的清教徒腓利·斯脫勃攻擊了“邪惡舞蹈的極度惡行”，認為它導致了“污穢的撫摸和不潔的觸摸”，從而把人“引入奸淫之道、放蕩之路，誘發不潔，贊美各種淫蕩行為”。[[23]](#_23_21)

正如伯克所指出的，教會人士數百年來一直在批評大眾文化中的這些方面。[[24]](#_24_21)

與從前所不同的是，（a）由于對神圣的空間具有新的焦慮，宗教的批評來得十分強烈；（b）文明舉止的理想及其有序、優雅和文雅的規范已經使得社會的領軍階層要從這些大眾習俗中分離出來。3.在17世紀期間，這兩種行為被歸入第三種：在法國和中歐，具有專 制主義或統制主義傾向的發展中的國家結構試圖通過法令為他們的臣民創建在經濟、教育、精神和物質上的福祉，這雖然是從統治者的利益出發，但也是為了改善臣民們的生活。從15世紀到18世紀，有序的警察國家的理想在德國是至關重要的。[[25]](#_25_21)

在宗教改革的喚醒下，專制主義的活動得以推動。在這種情形下每個領地的統治者都要看到教會的重組（在新教教會的領地里），并且對此表示服從（在所有的領地里）。但是，這種控制的努力在下一個世紀得到延伸，并且包括了經濟的、社會的、教育的和道德的目標。這些包括了我們曾經探討過的相同的領域：對于救濟的規定以及對一些傳統節日和習俗的抑制。[[26]](#_26_21)

而在16世紀，他們擴大了范圍并且試圖開設學校、提高生產力，向他們的臣民反復灌輸更有理性、努力的、勤奮的和注重生產的觀點。社會需要紀律和約束，但其目的在于培養自我約束。[[27]](#_27_21)

簡而言之，這意味著把文明舉止的理想強制推行到越來越廣大的人群中。毫無疑問，這里一個主要動機是，要去塑造一群人，在他們當中能產生順從的、有效率的士兵，并且創造資源去供養和武裝他們。但是，很多法令把進步和改善（就像他們所認為的）當作其目的。當我們跨入18世紀的時候，立法的目的越來越和啟蒙運動的理念相結合，越來越強調人類活動中生產和物質的層面，這都是為了增進個人和整個社會的利益。[[28]](#_28_21)

4.如果我們看著約束的模式、“方法”和程度在激增，我們會從另一 個角度來看整個發展的過程。其中，有些源自于個體的層面，作為自我控制的方法和個人智力或精神發展的方法；其他的是在等級制度控制的語境下被灌輸和強制推行的。福柯提到了培訓項目是如何在16世紀增加的。這些項目是建立在對體力運動詳盡分析的基礎上，把該運動分成幾個部分，然后用標準的模式去訓練人們。這些項目的主要所在地，自然是軍隊。軍隊開創了新的軍事訓練模式，但后來，其中的一些規則也被運用到了學校和醫院，再后來，被運用到工廠里。[[29]](#_29_21)

在致力于自身轉變的有條理的項目中，其中最為有名的是羅耀拉的靈性訓練法，通過默想達到靈性的轉變。但是，這兩個主要的觀點，在一定方法指導下的默想，也在一個世紀后笛卡爾（他畢竟在拉夫賴士的耶穌會學校受過教育）提議的培訓項目中出現。

如果我們把最后的兩個方面綜合在一起，我們一方面可以看到，一種新的精英社交模式的發展與文明舉止的概念是相聯系的，其范式是，在準平等的條件下進行對話。另一方面，我們看到，文明舉止從統治階層拓展到社會中更廣闊的領域。這和道德秩序的現代觀念有著相似之處。以對話為主的社交性，表明的是一種相互交流的社會模式，而非一種等級秩序的社會模式，然而通過紀律和約束來改變非精英階層的項目，可以意味著文明舉止的特征不會永遠只是某個階層的特性，注定要被更為廣泛地推廣。與此同時，塑造人的真正目的，暗示著它脫離了對秩序的陳舊理解，以半柏拉圖式的理想形式呈現，強調現實并注重其實現——或至少反對任何與之相違反的，正如這些因素表達了他們對麥克白罪惡的驚恐。它和秩序的概念是相吻合的，而秩序是一種以建設性的技巧來實現的準則，這正是現代秩序帶給我們的。人類行動者通過契約組成了社會，但是上帝已經給了我們需要追隨的模式。

這都是一些具有可能性的相似之處，但與此同時，還有其他的相似之處。例如，以對話為主的社會，可以給共和自治的理想帶來新的相關性，就像在文藝復興時期的意大利，后來在北歐，特別是在內戰期間及戰后的英國那樣。[[30]](#_30_21)或者，它可以在其他的社會轉型的中介內部體現出來，“專制的”君主國。

把精英階層的社會意識果斷地推進現代社會想象范圍的，似乎是18世紀出現的新社交模式的發展，尤其是在英國，他們開始這樣的發展要早一些。這一時期見證了精英階層的擴展，那些參與統治或管理社會的人們，包括那些在本質上具有經濟功用的人們。這要么是因為那些已經是社會主導階層的成員轉變成為具有這些功用的人，例如，成為進步的地主；要么是因為大致有一個向商人、銀行家和有產者開放的地方。

這些準平等的條件需要去彌合更大的差距。在尚未形成對平等全方位的現代概念的時候，對社會成員資格的理解已經拓寬，并且從特定的貴族或上層階級的特征中分離出來，即使依然保留著貴族的語言。對文明舉止的拓展理解，現在又被稱作“禮貌”，依然指向產生和諧以及緩和的社會關系的目標，但是現在，它必須把不同階層的人團結起來，并在一些新的場所對他們施加影響。這些地方包括咖啡屋、劇院和公園。[[31]](#_31_21)而在早期的對文明舉止的理解中，進入一個講禮貌的社會，包括拓寬視野以及進入一個僅僅比私人的更高級的存在模式。只是，現在的重點放在了仁慈的德性上，以及一種生活模式，不比早期的斗士或廷臣準則培養下的生活模式具有過度的競爭力。18世紀講禮貌的社會甚至誕生了一種“敏感性”的倫理。

與等級相對疏遠以及對仁慈的強調，使這一時代與上文所描述的現代秩序模式更接近。與此同時，把經濟功用納入社會，強化了文明舉止與秩序的這種概念此二者之間的密切關系。

18世紀的這種轉型，在某種意義上是西方現代性發展的一個重要轉型。講禮貌的社會具有一種新的自我意識，在某種新的意義上，人們可以把它稱之為“歷史的”。它不僅史無前例地意識到其經濟基礎的重要性；同時，對它在歷史中的地位有了一個新的認識，把它看成是屬于商業社會的一種生活方式，是剛剛邁進的一個歷史階段。18世紀產生了一系列有關歷史的新的冰階理論，通過不同的階段見證人類社會發展，用經濟的形式來定義社會（例如，漁獵采集的社會和農業的社會），在現代的商業社會達到最高點。[[32]](#_32_21)這就讓人們從一個新的視角，看到了我所說的對貴族階層的教化的整個轉型過程，以及現代社會里內部的平定。商業被賦予了一種力量，可以把尚武的價值觀和軍事的生活模式降到次要的地位，結束了自古以來軍事在人類文化中的主導地位。[[33]](#_33_21)政治社會不再簡單地被理解為是一成不變的，人們必須考慮到事件發生的時代。現代性是史無前例的新紀元。[[34]](#_34_21)

【注釋】

[[1]](#_1_38) 參見G.A.Cohen，Karl Marx’s Theory of History（Oxford：Oxford University Press，1979），在以下的段落中我引用了他的分析資料。

[[2]](#_2_37) 這是邁克爾·曼在談到英國的例子時所說的轉型，是從“被協調的到有機的狀態”的轉向（1：458——463）。在這一時期（英國，荷蘭）憲法政權的處境下，他把這一轉型與他所說的“階級——國家”聯系起來（480）。Michael Mann，The Sources of Social Power（Cambridge，England：Cambridge University Press，1986）.

[[3]](#_3_32) 這包括，并且超出了韋伯所說的重要的“對合理使用武力的壟斷”。參見“Politics as a Vocation”，收錄于H.H.Gerth和C.Wright Mills合著的Max Weber（New York：Oxford University Press，1964），第78頁。

[[4]](#_4_32) John Hale，The Civilization of Europe in the Renaissance（New York：Macmillan，1993），第362頁。斯賓塞提到愛爾蘭人的“未開化的野蠻以及令人厭惡”；參見Anna Bryson，From Courtesy to Civility（Oxford：Oxford University Press，1998），第53頁。通常的理解是，“這些低級的人天生是粗野的、未開化的、麻煩的、沒禮貌的、粗暴的、野蠻的，就和蠻人一樣”（引自Bryson，From Courtesy to Civility，Civilization of Europe，第64頁）。

[[5]](#_5_30) Hale，第367——368頁。

[[6]](#_6_28) Hale，第366頁。當然，“有禮貌的”這個詞，是另一個外來語，是從希臘文的“有教養的”這個詞翻譯過來的。

[[7]](#_7_28) 同上，第367頁。參見查理五世戰勝野蠻的雕塑。

[[8]](#_8_28) Hale，第369——371頁。

[[9]](#_9_26) 參看Montaigne，“Les Cannibales”，收錄于Essais（Paris：GarnierFlammarion，1969），第一卷，第三十一章。

[[10]](#_10_24) Justus Lipsius，Six Bookes of Politickes，trans.William Jones（London，1594），第17頁；引自Hale，Civilization of Europe，第360頁。

[[11]](#_11_22) 這是布賴森在她杰出的《從恭謙到文明有禮》中所描寫的過程。我從這本書中學到了許多東西。

[[12]](#_12_20) 引自同上，第70頁。

[[13]](#_13_20) 布賴森也提出了這樣的觀點；參見同上，第72頁。

[[14]](#_14_20) Henry Crosse，Virtue’s Commonwealth；引自Michael Walzer，The Revolution of the Saints（Cambridge，MA：Harvard University Press，1965），第208頁。

[[15]](#_15_20) 引自Walzer，The Revolution of the Saints，第211——212頁。

[[16]](#_16_20) Don and Cleaver，Household Government，sig.X3；引自同上，第216頁。

[[17]](#_17_20) Richard Baxter，Holy Commonwealth（London，1659），第274頁；引自Walzer，The Revolution of the Saints，第224頁。

[[18]](#_18_20) 參見John Bossy，Christianity in the West：1400——1700（Oxford：Oxford University Press，1985），第40——41頁。

[[19]](#_19_21) 參見Bronislaw Geremek，La Potence ou la Pitié（Paris：Gallimard，1987），第35頁。

[[20]](#_20_19) 同上，第180頁。

[[21]](#_21_20) Michel Foucault，Histoire de la Folie à l’age classique（Paris：Gallimard，1958）.

[[22]](#_22_20) 引自Peter Burke，Popular Culture in Early Modern Europe（Aldershot，England：Scholar，1994），第209頁。

[[23]](#_23_20) 同上，第212頁。

[[24]](#_24_20) 同上，第217頁。

[[25]](#_25_20) 當然，這不是現代意義上的“警察國家”。Polizei這個詞（另一個從“城邦”這個詞派生出來的）“在廣義上具有行政管理的含義，即采用必須的組織建制的手段和程序來確保國民能夠平安地、有序地生存”。Marc Raeff，The Well-ordered Police State（New Haven：Yale University Press，1983），第5頁。

[[26]](#_26_20) Burke，第61、86——87、89頁。

[[27]](#_27_20) 同上，第87頁。

[[28]](#_28_20) 同上，第178頁。

[[29]](#_29_20) Michel Foucault，Surveiller et Punir（Paris：Gallimard，1975），第三部分，第一章。

[[30]](#_30_20) 參見J.G.A.Pocock，The Machiavellian Moment（Princeton：Princeton　University Press，1975）。

[[31]](#_31_20) 參見Philip Carter，Men and the Emergence of Polite Society（London：Longman，2001），第25、36——39頁。

[[32]](#_32_20) 參見，例如Adam Ferguson，An Essay on the History of Civil Society（London：Transaction Books，1980）。

[[33]](#_33_20) 參見Albert Hirschmann，The Passions and the Interests（Princeton：Princeton University Press，1977）。

[[34]](#_34_20) 參見J.G.A.Pocock，Barbarism and Religion（Cambridge，England：Cambridge University Press，1999）；Karen O’Brien，Narratives of Enlightenment（Cambridge，England：Cambridge University Press，1997）；以及Pierre Manent，La Cité de l’Homme（Paris：Fayard，1994）的第一部分。

# 第四章 偉大的抽離

我在上文已經提到了一種復雜的語境，它可能有助于解釋現代的秩序理念與日俱增的影響力，以及它和對文明舉止不斷發展的理解之間的密切關系，這些最終促成了講禮貌的社會的形成。但我們還可以從一個更深層的、更長遠的語境來看它，這種語境就是個人的“抽離”。

西方現代性的主要特征之一，也幾乎是對此的任何觀點，是一個脫魅的進程，是具有魔法力量和神靈的世界的消失。這是拉丁基督教改革運動的產物之一，造成了新教改革，但是也改變了天主教會。這一改革運動是力圖約束和重建社會秩序的一種源泉，就像在第三章里所提到的，它不僅僅致力于對個人行為的革新，而且也致力于對整個社會的改革和重塑，使社會變得更加和平、有序和勤奮。

這一剛剛重塑的社會，要明確地把《福音書》的誡命，以一種穩定的，正如它逐漸被理解的，一種理性的秩序體現出來。這一新社會沒有給從前注重魔法的世界留下任何搖擺不定的可具互補性的空間。這種互補性發生在：屬世生活與修道院的克己生活之間，適當的秩序與狂歡節定期中斷之間，公認的神靈的能力和影響力與被神圣力量所弱化的力量之間。新秩序是連貫性的、不妥協的，具有整體性的。祛魅帶來了一種目的與規則的統一。

循序漸進地推廣這一秩序，意味著結束了不穩定的后軸心時代的平衡。一方面是個人的宗教敬虔、順服或理性理解的德性，另一方面是集體的、經常與宇宙相聯系的整個社會的禮儀，這兩者之間的妥協已經不復存在。前者是得到支持的。脫魅、改革和個人宗教聯系在一起。正如教會里的每個信徒，用自己的責任依附教會的時候，教會便處于最佳狀態，在某些地方，像公理教會的康涅狄格州，這成為對信徒的明確要求。同樣，社會本身逐漸被重新構想成由個人所組成的。正如我所提出的、暗含在軸心革命中的“偉大的抽離”，有了邏輯性的結論。

這和我們對社會存在的一種新的自我認識的確立和增長有關系，這樣的社會存在賦予個人空前的首要地位。在談到我們的自我認識時，我特別關心的，是我先前所說的社會想象，也就是我們集體地對現代西方世界的社會生活進行想象的方式，甚至是在前理論的狀態下進行想象的方式。

但是，首先我要把在過去幾個世紀的想象中的革命，放在更廣泛的文化——宗教發展的范圍內，因為這是已經逐漸地被普遍理解的。這種千年一次的全范圍變化將變得更加清楚，如果我們首先關注早期的、規模較小的社會團體的宗教生活的特征，只要是那些我們能夠找到的特征。一定有一個階段，所有人類是居住在如此小規模的社會團體里，即使在這一時代的大部分生活只能靠猜想。

重點關注我所說的早期宗教（部分涵蓋了正如羅伯特·貝拉所說的，“陳舊的”宗教），從三個重要的方面來闡述這些生活模式是如何根深蒂固地深植于人類的。[[1]](#_1_41)

首先，從社會的層面來看，在舊石器甚至某些新石器時代的部落團體里，宗教生活與社會生活是緊密聯系在一起的。當然，在某種程度上，事實是這并非是早期的宗教獨具的特點。這存在于一個明顯的事實里，即這些社會團體里的人們可利用的基本語言、神圣的范疇、宗教經驗的形式以及禮儀行為的模式，可以在他們集體建立的宗教生活中找到。似乎每個這樣的小規模社會團體，都以其自己的、最初的方式塑造并表述了一些人類共同的能力。社會團體之間詞匯得以相互借鑒和傳播，但是，詞匯的不同以及諸多可能性，依然是異常多樣的。

人類在宗教方面的這種普遍能力是什么，我們可以不去解答這一問題，不管從本體上來看，它是否應該單單被歸入人類的心智范疇，還是人類的心智要被看成是對人類超驗的精神現實的不同回應。這樣的問題，是否是人類生活中不可逃避的層面，或者是否人類最終可以將之拋諸腦后，我們也可以暫時不去下結論（雖然，本文的作者顯然對于這兩個問題是非常關注的）。但是，引人注目的是，首先，與神靈或力量或能力的一種聯系，是普遍存在的現象。它們在某種意義上被認為是更高級的，并非日常生活中的力量和動物。其次，這些力量和能力，是以何種不同的方式被認知并且相互聯系的。這不僅僅是在理論或信仰上的不同；它體現在能力和經驗上驚人的不同，體現在諸多有生命力的宗教方式中。

這樣，在一些族群中，人們會陷入一種被認為是神靈附體的恍惚的狀態中；在另外的族群（有時候也是同樣的族群）中，經常有些人會做強大的、帶有預示性的夢；在另外的族群中，薩滿教的巫師覺得他們被提升到一個更高層次的世界里，而在其他的一些族群中，一些令人驚訝的療法能在一定的條件下產生效應，等等。所有的這一切，都超出了在現代文明中絕大多數人的能力范圍，而上述的每一個族群里所出現的現象，也超出了其他早期群體的能力范圍，這種能力并沒有出現在他們的生活中。因此，對于一些族群來說，可能出現預示性的夢，但不可能出現神靈附體。而對另一些族群來說，可能出現神靈附體，但卻沒有某些療法等等。

我們可利用的宗教語言、宗教能力和宗教經驗的模式，來自于賦予我們每個人生命的社會，這一事實在一定程度上對所有的人類都是真實的。即使是偉大的、具有創新精神的宗教領袖，也必須采用在社會中已經存在的詞匯。最終，這就逐漸形成了關于人類語言的顯著要點：我們都是從我們所成長的群體里獲得語言的，只有盡心學習才能超越我們所擁有的。但是，很清楚的一點是，我們已經進入了一個靈性詞匯廣泛傳播的世界。在這個世界里，每個人可掌握的詞匯并非只有一種，每一種詞匯都受到其他類型的詞匯影響。簡而言之，即使人們居住得甚遠，其宗教生活之間顯著的差異也會逐漸削弱。

第二個方面是與“偉大的抽離”更加直接相關的，即早期宗教是社會性的。重要的宗教行為，包括對神靈的懇求、祈禱、獻祭或使神靈息怒；與這些神靈的力量接近、從神靈那里得到醫治和保護、在他們的引導下占卜，其主要行動者是一個具有社會性的整體群體，或者是一些被認為是為社會群體而行動的更專業的行動者。在早期的宗教里，我們主要是以社會群體的形式和上帝相聯系。

例如，在丁卡人的祭祀中我們可以看到這兩個方面，正如半個世紀之前戈弗雷·林哈德所描述的那樣。一方面，祭祀的主要行動者，也是“漁槍法師”，在某種意義上是“負責人”，為整個社會代理祭祀。另一方面，整個群體共同參與，他們重復著大師們的祈禱，直到每個人的注意力都能夠集中，而且集中在單一的禮儀行為上。其高潮是“所有參加這一禮儀的人，顯然都能成為這個單一的、難以辨認的群體的成員”。這種參與，經常是以被所祈求的神靈附體的形式體現出來的。[[2]](#_2_40)

這也不是僅僅在一個特定的群體中偶爾發生的事。這種集體行為，對于禮儀的效驗是很重要的。在丁卡人的世界里，你不可能依靠自己對神靈發出強大的祈禱。這種“由一個個真正的和傳統意義上的成員所組成的群體，其集體行為的重要性，成為當丁卡人因遭遇不幸而遠離家鄉和親人時，感到懼怕的原因”。[[3]](#_3_35)

在這種集體的禮儀行為中，主要的行動者代表一個群體而行動，群體是以其特有的方式來參與的。這一行為在早期的宗教里似乎隨處可見，并且以某種形式延續到今天。當然，只要人們居住在一個“具有魔力的”世界里——一個神靈和力量的世界里，在我們現代人，像韋伯所稱的祛魅之前，這種行為一直會占據著重要的地位。例如，中世紀農業村莊里“巡勘教區邊界”的典禮儀式，是由整個教區共同參與的，也只有在教區成員的集體參與下，該儀式才是有效的。

這種深植于社會禮儀中的現象，通常還帶著另外一個特征。由于最重要的宗教行為是一種集體行為，同時還由于它經常需要一些具有特定職能的人——祭司、薩滿、巫醫、占卜師和部落首領——在這一行為中擔任主要角色，因此，社會秩序變得極其神圣，這些角色就是在這一社會秩序中被定義的。當然，這就是被激進的啟蒙運動認同并嘲笑的宗教生活里的一個層面。其中明顯的罪惡是，通過對不可及的、神圣的事物結構的認同，確立了不平等的、占統治地位的、剝削的形式。因此，人們就盼望看到，有一天“最后一個祭司的腸子勒死最后一個國王”。但是，這種認同實際上是十分古老的，可以追溯到許多后來更加惡劣與邪惡的不平等形式尚未發展的時候，在有國王和祭司的等級之前。

在不平等和正義的問題背后，還存在著更深刻的問題，它涉及早期人類社會里像我們今天所說的人類的“身份”問題。由于早期人類最主要的行為是群體性的行為（包括部落、宗族、次部落和親族共同參與的行為），并且以一種特定的方式表述出來（這些行為是在部落首領、薩滿、漁槍大師的帶領之下），因此，他們不會認為自己有可能與這個社會環境脫節。他們甚至有可能從來沒有試圖要去脫離社會。

要想知道這到底是什么意思，我們可以想象甚至對我們而言一些平時不容易設想到的語境。如果我出生在與現在不同的家庭，我會是怎樣？作為一個抽象的練習，這個問題是可以回答的（答案：我會像不同的父母親所生的孩子一樣）。但是，如果要探究我的身份認同感，我試圖用類比的方式繼續追問：如果我從事的不是現在的這份工作，如果我不是和這個女人結婚等等，我會是怎樣？我的腦子開始發暈了。為了能弄清楚這一問題，我已經太深入地進入身份形成的層面。對于大多數人來說，他們也會針對自己的性別來思考類似的問題。

我在這里想說的是，在早期的社會里，無法在自己的特定語境之外想象自己，這種情況延伸到基本秩序下的社會全體成員中。這對于我們來說，已經不再是這樣的情況了。許多像這樣的“如果我當初怎么怎么樣，我現在又會是什么樣子”的問題，不僅是可以想象的，而且也是現實中棘手的問題（我到底要不要移民？我到底要不要改信其他宗教，或不信宗教？）。這一事實，是我們抽離的途徑。如此類比的另一個成果是，我們有能力去思考抽象的問題，即使我們不能使其變成想象中真實的。

我所說的社會根植性，其實在一定程度上是和身份有關的。從個體的自我意識的角度來看，它意味著不能在特定的語境之外去想象自我。但是，這一現象也可以被理解成一個社會現實；這里指的是，我們共同想象我們社會存在的方式。例如，我們最重要的行為也是整個社會的行為，而這些行為需要按照一定的方式形成并使之得以貫徹。在這種社會想象占主導地位的世界中成長起來，限制了我們的自我意識。

我們是以這樣的方式深植于社會，但隨之而來的是，我們也深植于宇宙。因為在早期的宗教實踐中，我們所面對的神靈和力量，是以多種多樣的形式錯綜復雜地出現在世界里。如果我們回顧中世紀祖先們所生活的具有魔力的世界，就可以看到許多例子：對所有的人來說，他們所敬拜的上帝超越了這個世界，但是他們也必須去面對宇宙之內的神靈以及深植于事物中的因果力，如圣徒的遺物、神圣之地等等。在早期的宗教中，即使是上層的神靈也經常與世界的某些特征相聯系，這也就出現了逐漸被稱為是“圖騰崇拜”的現象。我們甚至可以說，這種世界里的某個特征，例如，一種動物或植物，對群體的身份是至關重要的。[[4]](#_4_35)甚至一個特定的地勢，都可能成為我們宗教生活的一個重要因素。有一些地方就是圣地。或者土地的輪廓，都可以向我們闡述在神圣的時代里事物的原本特性。通過這樣的地形，我們與祖先們和更高時間相聯系。[[5]](#_5_33)

除了這種與社會和宇宙的聯系之外，在早期的宗教里我們還可以看到第三種深植于現實存在的形式。這和我們常想的“更高級的”宗教之間形成驚人的對比。人們在向神靈祈禱或尋求安慰時，所祈盼的是財富、健康、長壽和多子多孫；所祈求避免的是疾病、饑荒、不育或夭折。這里有我們可以即刻理解的對人類繁榮的認識，這種認識不管我們想增加多少，在我們看來都是很自然的一件事。早期宗教所欠缺的，對后期“更高級的”宗教至關重要的是一種理念，即我們不得不從根本上質疑這個普通的認識，要以某種方式超越這個認識。

這并不是說，一切都是以追求人類繁榮為最終目的。神靈也可能有其他的目的，有的會對我們產生有害的影響。在早期的宗教里，有這樣一種理解，神靈對人們并非都是友善的，有時候對人們是冷漠的，有時候對人們也會是仇視的、嫉妒的和憤怒的，這些都是人們需要去躲避的。雖然仁慈在理論上是占上風，但是，這一過程需要借助贖罪，或者甚至是借助魔法師的行為。但是，在整個過程中，始終可信的是，神靈的善良動機是由普通人類的繁榮來界定的。再者，還有一些人可以獲得并超過常人的能力，像那些先知或薩滿。但最終，這些能力用以促進人類的福祉，就像人們通常所理解的。

相形之下，例如，基督教或者佛教就存在著一種善的理念。人類的善不僅僅是人類的繁榮，即使在人類的繁榮方面完全失敗，甚至經歷過失敗（在年紀輕輕的時候就死在十字架上）的，我們依然可能獲得人類的善，或者人類的善需要徹底離開繁榮的地方（放棄轉世輪回）。和早期的宗教相比，基督教的吊詭是既強調上帝對人類無條件的仁慈（早期的宗教在這一方面也是很明確的），又重新界定了我們的終極目的，使得我們可以超越人類繁榮。

在這一方面，早期宗教與現代純粹的人文主義有著某種類似；這體現在許多后啟蒙時代的現代人對異教信仰的同情。約翰·密爾認為，“異教的自我主張”至少和“基督教的自我否定”是有同樣的效應，如果不是更加有效的話。[[6]](#_6_31)（這與對多神教的同情有關，但有所不同。）當然，使得現代人文主義史無前例的，是一種理念——人類繁榮與任何更高層次的事物無關。

早期的宗教與許多人稱之為“后軸心時代”的宗教形成了對比。[[7]](#_7_31) 這里要參考卡爾·亞斯貝斯所提到的“軸心時代”[[8]](#_8_31) ，即在公元前一千年的非凡時代，多種“更高”層次的宗教形式在不同的文明中獨立出現，其奠基者諸如孔子、釋迦牟尼、蘇格拉底以及希伯來民族的先知們。

和先前的，也就是那些無法事先預料結果的宗教相比，軸心時代的宗教之驚人特征是，它們在三個層面——社會秩序、宇宙和人類的善——的深植中，產生了一個突變。不是在任何情況下的突變，也不是一下子就形成的突變。也許在某種意義上，佛教是最有影響力的，因為它從根本上削弱了第二個層面，即認為世界的秩序本身是受到質疑的，因為輪回就意味著痛苦。在基督教里也有類似的理解，認為我們的世界是混亂無序的，因此必須重塑。但是，一些后軸心時代的世界觀，卻一直認為宗教和一個有序的宇宙是有聯系的，就像我們所看到的孔子和柏拉圖以各自不同的形式體現出這些世界觀。然而，他們把這種聯系與實際的、極度不完美的社會秩序區分開來，這樣，通過集體的宗教生活而建立的和宇宙的密切聯系，就顯得有問題了。

在這當中最基本的，也許是在軸心時代的宗教里對人類的善所采取的不斷修正的立場。這些宗教，多多少少會從根本上質疑那些廣為接受的、似乎不可置疑的對人類繁榮的認識，因此，社會的結構以及宇宙的特征也不可避免地被質疑，人類繁榮就是通過這些結構和特征獲得的。

我們也可以這樣作對比：與后軸心時代的宗教所不同的是，早期的宗教認可我在三個層面上一直在談論的事物的秩序。在一系列引人注目的關于澳大利亞土著宗教的文章里，史坦納提到了在這種宗教的精神性中占主要地位的“贊同的心境”。土著人并沒有出現像后軸心時代的宗教主動性所產生的“與生活爭辯”的現象。[[9]](#_9_29)這種對比在一定程度上容易被忽略，因為土著人的神話，在敘述“夢幻時代”（創世的初期，同時也是“經常性的”）中事物的秩序逐漸形成的方式時，包含著一系列大災難的故事。而這些災難是由欺騙、欺詐和暴力而引起的，從中人類的生活得以彌補和重塑，卻是以受損和分裂的形式。這樣，生命和痛苦之間仍然存在著內在的、本質的聯系，而因為有分歧，才會有統一。這可能會讓人想到其他的關于“人類墮落”的故事，包括在《創世記》第一章中敘述的故事。但是，與基督教所講述的“人類墮落”的故事相比，對于土著人來說，“追隨”夢幻，通過禮儀和洞察力來修復他們與原古時代秩序的關系，這些必須履行的責任與受損的和分裂的天命是相聯系的。在這樣的天命中，善與惡是相互交織的。去彌合原初的裂口，或去做一種補償，或補償原先的損失，都是不可能的。與此相伴隨的禮儀和智慧甚至可以帶領他們去接受那無情的，“高興地贊美那無法改變的”。[[10]](#_10_27)那最初的“大災難”并不能使我們與神圣的或更高層次的力量分離或是疏遠，正如在《創世記》里所記載的。相反，它有助于塑造我們一直在努力“追隨”的神圣秩序。[[11]](#_11_25)

軸心時代的宗教并沒有廢除早期的宗教生活。在許多方面，早期宗教實踐的特征，繼續以改良的形式去定義數百年來大眾的宗教生活。當然，這種改良不僅僅源自于軸心時代的宗教構想，也源自于大規模的、更加具有差異的、經常是以城市為中心的社會群體的成長。這樣的社會群體，更具有等級組織以及早期的國家機制。事實上，有人認為這些也在抽離的過程中起到一定作用，因為要保證國家權力的存在，就需要嘗試去控制和塑造宗教生活，及其所需要的社會組織結構，因此，圍繞著現世生活和社會組織結構中的不可把握的那一方面，就被削弱了。[[12]](#_12_23) 我認為關于這一話題，有許多可說的，隨后我會繼續再探討，但現在，我要集中討論軸心時期的重要意義。

這并沒有一下子就完全改變所有社會群體的宗教生活。但是，它的確為被抽離出來的宗教提供了新的可能性：尋求與神圣的或更高級的力量的一種聯系，這種聯系嚴格地修正人們對繁榮的觀念，或者，甚至超越這些觀念，即個體可以靠他們自己的力量進行聯系，并且/或者通過新的社交模式進行聯系，這種模式與既存的神圣秩序無關。因此，僧人、比丘、托缽僧、一些對下凡的神靈或神明的篤信者開始自行活動，由此出現了史無前例的社交模式，有初入門者的群體，有篤信者的流派，僧伽，修道院的體系等等。

在所有的這些例子中，關于整個大社會的宗教生活存在著某種裂縫、差異甚至破裂。這在某種程度上也可以做一些區分。隨著不同社會階層、世襲等級制度或階級的出現，在這些群體之中可能出現新的宗教觀。但是，一種新的信仰常常會影響所有這些群體，尤其是在這些群體中對人類的善有了“更高”層次的概念之后，在第三個層面產生了破裂。

在這里就不可避免地會產生一種張力，但是，經常也存在著一種去保全整體合一的努力，努力在不同宗教形式中去恢復某種互補性。這樣，那些完全篤信更高層次宗教形式的人，雖然可以被看成是對那些依然在早期宗教形式中為人類繁榮祈求力量的人們的一種責備，但是，也可以被看成處于一種相互幫助的關系中。平信徒因著供養僧侶而獲得功德。這些功德可以被理解為引領人們在更高層次的道路上向前邁進了一步，同時也可以保護他們免于生活中的危險，并且有助于他們增進健康、財富，以及添丁。

互補性的力量如此強大，以至于在像佛教、基督教和伊斯蘭教這些更高級的宗教在整個社會占上風，而幾乎沒有其他宗教可以與之抗衡的情況下，少數敬虔的“宗教達人”（引用馬克斯·韋伯的話）和在很大程度上趨于尋求人類繁榮的大眾社會的神圣宗教之間的區別，存在著或以張力和等級互補性相結合的形式進行重組。

從我們現代的角度、以事后諸葛亮的眼光來看，軸心時代的宗教靈性似乎要防止產生完全抽離的效果，之所以這么說，是因為它們被大眾宗教生活的力量所包圍，這些力量依然堅實地存在于舊模式中。它們的確帶來了某種形式的宗教個人主義，但，這是路易斯·杜蒙所說的“來世的個人”的特權。[[13]](#_13_23)也就是說，那是少數精英分子的生活方式，在某些方面對于“世界”是邊緣的，并且與“世界”存在著一定的張力。“世界”意味著，不僅僅與神圣的或更高層次的相聯系的有序的宇宙，而且與宇宙以及神圣相聯系的有序的社會。現世依然是人們植根的發源地，依然為社會生活提供著無法躲避的框架，包括試圖反對現世的個人的框架，只要他們能夠在某種程度上置身于這一框架。

下一步要做的事情，是使得這一發源地能夠自我更新，能夠根據軸心時代宗教的靈性原則進行重塑，這樣，這個世界就可以逐漸被視為是由個人所組成的世界。用杜蒙的話來說，這是“在世界中的個人”的特權。行動者，在他日常的世俗生活中，把他自己看成是原始的個人，也就是，西方現代性的行動者。

這就是我在前幾章里所描述的那個轉變的計劃：試圖根據基督教秩序的要求對整個社會進行徹底重塑，同時清除與一個具有魔力的宇宙的聯系，以及除去一切陳舊的互補性的痕跡：神靈與現世之間的互補性、獻給上帝的生命與屬世的生命之間的互補性、秩序與混亂之間的互補性。

這一轉變計劃是一種徹底的抽離，正是因為它運作的形式或模式，即通過客觀化和工具主義的立場對行為和社會形式進行有紀律的重塑。然而，其結果也在本質上與抽離是相聯系的。這清楚地體現在祛魅的過程中，它摧毀了深植性的第二個層面。我們也可以在基督教的語境中來看這一問題。從某種意義上來講，基督教像任何一個軸心時代的宗教靈性那樣運作，的確與另一種、也就是斯多葛主義的靈性相結合。但其中主要地是基督教的模式。在《圣經·新約》中，有許多要求人們離開，或者把家庭、宗族和社會的團結放在一個相對次要地位的呼召，使自己成為天國一分子的呼召。我們可以看出，這在一些新教的教會管理模式中反映得尤其突出。一個人不是因為其出身，就能成為教會成員，而是應當回應個人的呼召才得以加入教會。這反過來會有助于強化社會的概念，是建立在契約基礎上的，因而是由自由個人的決定而構成的。

這是一種相對明顯的分離。但是，我的論點是，基督教或基督教——斯多葛派試圖在造就現代的“在世界中的個人”時重塑社會，其影響效用是更加普遍和多渠道的。它把首先是道德的、而后是社會的想象推向現代個人主義的方向。這是我們所看到的在17世紀自然法理論的道德秩序里所出現的新概念。這樣的概念主要是源自于斯多葛主義，其創始人可能是荷蘭的新斯多葛派，像利普修斯和格勞秀斯。然而，這是一個基督教化的斯多葛主義，而且是現代的斯多葛主義，一定意義上在人類社會有意識的重塑中起到重要作用。

我們可以說緩沖的身份和改革的計劃一起促成了抽離。正如我在上文提到的，深植性既是身份的問題，即對自我想象的語境的限制，又是社會想象的問題，即我們可以對整個社會進行思考或想象的方式。但是，這種新的緩沖身份，堅持對個人的敬虔與約束力，加大了與舊時的集體禮儀和歸屬的形式之間的距離，不認同感，甚至敵意，而改革的動力又是希望去廢除舊事物。這些具有約束力的精英人士，在他們的自我認識和社會計劃方面，都逐漸形成一種概念，即認為社會世界是由個人組成的。

這種寬泛的歷史詮釋存在著一個問題，這一問題在討論韋伯的關于新教倫理的發展及其與資本主義之關系的論題中，已經被意識到了。事實上，這和我在這里所說的很接近；是對我所宣稱的更廣泛的聯系的一種詳述。韋伯顯然是我的觀點的來源者之一。

對韋伯論題的一個反對意見是，依據諸如教會的效忠和資本主義發展之間可尋找的明顯的關系它無法得到證實。但是，正是在這種精神世界觀與經濟、政治活動之間的關系本質中，其影響力才是更加分散的、間接的。如果根據馬克思主義最通俗的表現形式，我們真正相信一切變化，都可以用非精神的因素來解釋，例如，經濟的動因，從而認為精神因素的變化總是因變量，那么，這就不會成為什么問題。但事實上，就像我在第三章里所論述的，這里面的關系密切得多，而且更互惠。特定的個人道德認識總是深植于特定的實踐里，這就意味著它們既被廣為流傳的實踐所促進，同時，也塑造實踐，并有助于確立實踐。認為實踐總是在先，或是持相反的觀點，認為理念驅動著歷史，都是同樣荒謬的。

但是，這并不妨礙我們對某些社會形式和靈性傳統的關系做出明智的判斷。如果資本主義企業家精神的盎格魯——撒克遜模式，與家庭的關系不如中國模式來得密切，[[14]](#_14_23)這是不可否認的，那么，這難道與新教對個體成員的理解和儒家對家庭的重視之間的區別就真的沒有任何關系嗎？這似乎是難以置信的，即使無法尋找其中微小的聯系。

同樣地，我的論題是要把個體在現代西方文化中的毫不置疑的首要性，它也是現代道德秩序觀念的一種重要特征，和早期遵循軸心時代的靈性原則來改變社會的激進努力相聯系，換言之，就是要去探索如今的自我認識是如何演變而來的。

看來我們沒有必要去探索這種譜系學，因為減法故事具有強大的控制力。它們之所以強大，是因為個人主義對我們來說似乎就是常識。現代人的錯誤就在于，把對個體的這種認識當作是那么理所當然，以至于它“自然地”被認為是我們的自我認識。正如在現代認識論的思想里，對事物的中立描述被認為是首先影響我們的，而后才是價值觀。因而，在此我們首先是把自己理解為個人，然后才意識到其他人的存在以及社會性的模式。通過一種減法故事就容易理解現代個人主義的產生：舊的思想被侵蝕而后消亡，現在產生的是把我們自己作為個人的潛在意識。

相反地，我在這里要提出的理念是，我們起初的自我認識是深深地植根在社會里。我們基本的身份是父親、兒子等等，以及是這一部落的一個成員。只有到后來，我們才逐漸認識到自己首先是自由的個體。這不僅僅是我們對自己持有中立態度的一場革命，而且也是道德世界的一次深刻變革，就像身份的轉變一樣。

這就意味著，我們在這里也要分辨出一個關于社會深植性的形式的和物質的模式，這和我上文所描述的兩個層面是相互對應的。在第一個層面上，我們總是深植于社會；通過習得某種語言，我們在對話中認識到自己的身份。但是，在內容的層面上，我們可能學到的是成為一個個體，有自己的主見，獲得與上帝的聯系，以及我們自己的皈依經驗。

因此，在我們對道德——社會秩序的理解中，偉大的抽離被看作是一場革命，而且它一直伴隨著道德秩序的理念。成為單一的個體，并非是要成為魯濱遜·克魯索，而是要以一種特定的方式，置身于其他人群中。這是對剛才提到的整體性之超驗的必要性所做出的反思。

這使得我們完完全全地從宇宙的神圣性中抽離出來，不僅僅是部分的、對一部分人來說的抽離，像早期的后軸心時代的轉變那樣。它也把我們從社會的神圣性中抽離出來，假定與上帝這一設計者有新的關系。這種新關系是可變化的，因為構成道德秩序基礎的設計，可以被看成是指向尋常的人類繁榮。軸心時代的革命中這種超驗層面，一定程度上減少了或者可以被減少，考慮到現世的善與來世的善之間的巧妙分離。然而只是部分分離，因為繁榮的概念依然在我們現代的道德觀念中受到監管：如果它們要逃避譴責的話，它們就得與道德秩序本身的要求相符合，與正義、平等、非控制相符合。這樣，我們繁榮的概念可以隨時得到修正。這是屬于我們后軸心時代的條件。

偉大抽離的最后一個步驟，在很大程度上是受到基督教的激勵。但在某種意義上，它也是基督教的一種“腐敗”，這是伊凡·伊里奇的一個令人難忘的短語。[[15]](#_15_23)受基督教的激勵，是因為《福音書》也是一種抽離。我在上文中提到了從已確立的團結一致中脫離出來的呼召。但這一要求，更強烈地體現在諸如好撒馬利亞人的比喻當中，就像伊里奇所解釋的那樣。雖然《福音書》里沒有這么說，但是卻明顯地暗示了。如果那位撒馬利亞人遵循著神圣的社會界限的命令，他就不會停下來去幫助那位受傷的猶太人。很清楚，天國需要另外一種類型的團結，這種團結可以把我們帶到圣愛的關系網中。

腐敗是這樣由來的：我們所得到的并非是圣愛的關系網，而是一個有紀律約束的社會，其中不同范疇的關系是很重要的，因而成為行為準則。但是，這都始于以值得稱贊的努力去反擊世界的強制性要求，然后重塑這個世界。“世界”（宇宙）在《圣經·新約》中一方面有著積極的含義，正如體現在“上帝愛世人”（《約翰福音》3：16）中，另一方面也有著消極的含義：不以世界作為評判的標準。這后者所理解的世界，可以被理解為如今被神圣化的事物的秩序及其在宇宙中的深植性。[[16]](#_16_23)從這個意義上說，教會與世界是不一致的。這是希爾德布蘭清楚看到的，當他在授權之爭中奮力使圣公會的主教任命置于具有王朝的動力和野心這片侵略性的權力場之外時。

看起來很明顯，人們應該以這種防御性的勝利為基礎努力改變和凈化世界的權力場，使之越來越與基督教靈性的要求一致。但是，這自然不是一下子就可以實現的。變化在增加，而事業之火在某種程度上繼續以更激進的方式重燃，通過不同的宗教改革一直延續到當今的時代。具有嘲諷意義的是，在某種程度上它變成了十分不同的事業；在另一個不同層面上，世界終究取得了勝利。也許自相矛盾就在于強制灌輸上帝之國的理念。權力的誘惑，終究是太強大了，正如陀思妥耶夫斯基在《宗教大法官》的神話中所看到的。腐敗就存在于此。

讓我們現在轉向去看看偉大的抽離是如何在我們現代的社會想象中起作用的。

【注釋】

[[1]](#_1_40) 參見Robert Bellah，“Religious Evolution”，收錄于Beyond Belief（New York：Harper and Row，1970），第二章。

[[2]](#_2_39) Godfrey Lienhardt，Divinity and Experience（Oxford：Oxford University Press，1961），第233——235頁。

[[3]](#_3_34) Godfrey Lienhardt，Divinity and Experience（Oxford：Oxford University Press，1961），第292頁。

[[4]](#_4_34) 參見，例如，同上，第三章；Roger Caillois，L’Homme et le Sacré（Paris：Gallimard，1963），第三章。

[[5]](#_5_32) 這是已經被廣為談論的澳大利亞土著宗教的一個特征；參見Lucien Lévy Bruhl，L’Expérience mystique et les Symboles chez les Primitifs（Paris：Alcan，1937），第180頁；Caillois，L’Homme，第143——145頁；W.E.H.Stanner，“On Aboriginal Religion”，收錄于Oceania，第30——33頁（1959——1963）的六篇系列文章。不列顛哥倫比亞的歐肯納根人也同樣提到與土地的關聯問題。參見Jerry Mander和Edward Goldsmith合著的The Case against the Global Economy（San Francisco：Sierra Club Books，1996），第三十九章。

[[6]](#_6_30) John Stuart Mill，“On Liberty”，收錄于Three Essays（Oxford：Oxford University Press，1975），第77頁。

[[7]](#_7_30) 參見，例如，S.N.Eisenstadt，ed.，The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations（Albany：State University of New York Press，1986）；Bellah，“Religious Evolution”。

[[8]](#_8_30) Karl Jaspers，Vom Ursprung und Ziel der Geschichte（Zürich：Artemis，1949）.

[[9]](#_9_28) Stanner，“On Aboriginal Religion”，Oceania 30，no.4（June 1960）：第276頁。參見同一作者的“The Dreaming”，收錄于W.Lessa和E.Z.Vogt合著的Reader in Comparative Religion（Evanston，IL：Row，Peterson，1958），第158——167頁。

[[10]](#_10_26) Stanner，“On Aboriginal Religion”，收錄于Oceania 30，no.4（June 1963）：第269頁。

[[11]](#_11_24) 貝拉的“宗教進化”一文中對宗教發展的豐富多彩的描述，對我幫助很大。我在此所做的對比，要比貝拉所列舉的一系列階段要簡單得多；我把原始的和古代的階段都放進早期宗教的范疇里。我的觀點是，要突顯軸心時代形成抽離的力量。

[[12]](#_12_22) 參見Marcel Gauchet，Le désenchantement du monde（Paris：Gallimard，1985），第二章。

[[13]](#_13_22) Louis Dumont，“De l’individu-hors-du-monde à l’individu-dans-le-monde”，Essais sur l’individualisme（Paris：Seuil，1983）.

[[14]](#_14_22) 參見Fukuyama，Trust。

[[15]](#_15_22) Ivan Ilich，The Corruption of Christianity（Toronto：Canadian Broadcasting Corporation，Ideas series，January 2000）.

[[16]](#_16_22) 參見René Girard，Je vois Satan tomber comme l’éclair（Paris：Grasset，1999）。

# 第五章 經濟作為客觀化的現實

事實上，對現代性來說，起決定作用的，是三種重要的社會自我認識形式。其中的每一種都代表了格勞秀斯——洛克的道德秩序理論中對社會想象的穿透或者轉變。這些形式分別是經濟、公共領域以及民主自治的實踐和世界觀。

經濟與以商業社會為基礎的講禮貌的文明之自我認識緊密聯系。但是，我們可以把這種認識的根源追溯得更遠，遠到在格勞秀斯——洛克的關于秩序的理念中。

我在上文提到，這種秩序的新概念使得人們對宇宙的認識有了變化，認為那是上帝天意的作為。事實上，這是新秩序模式中最早期的例子之一，它離開了最初的處境，重塑了上帝的天意統治的形象。

上帝按照仁慈的計劃管理著世界的這種概念是古老的，甚至是在基督教產生之前就有的，可以尋根到猶太教和斯多葛主義。而對上帝仁慈計劃的構思方式卻是新穎的。我們可以在從世界的設計布局到善良的造物主上帝的存在的論述中看到這一點。這些論述也是十分古老的。但在從前，他們強調整個框架的宏偉設計，在這個框架下我們的世界（恒星、行星等）得以創造，而后強調造物的絕妙的微觀設計，包括我們自己，使我們的器官與各自的功用相適應，也強調大自然的進程使生命得以維持的普遍方式。

這些觀念固然一直延續下來，但18世紀新增的內容是，對旨在促進相互利益的人類生活方式的贊賞。有時候，其重點是放在互惠上，但是這種快樂的設計，經常存在于所謂的“無形之手”的因素中。我在這指的是，我們被“規劃”而產生的行為和態度，并且他們對普遍的快樂有系統地產生有益的影響，即使這些是原先未計劃的行為、未確定的態度。亞當·斯密在他的《國富論》中為我們提供了這些著名的機制，在這些機制中，對個人財富的追求，有助于社會整體財富的增加。但是，也有其他的例子，例如，在他的《道德情操論》中，斯密提到，造物主讓我們十分崇尚等級和運氣，因為如果社會秩序依賴對有形聲望的尊重，而不是依靠不那么顯著的美德和智慧等品質，那么它會穩固得多。[[1]](#_1_43)

秩序在這里就像是一種良好的機械設計，其中有效的因果關系起著關鍵的作用。在此，它不同于早期秩序的概念。早期的概念是，和諧來自于社會中體現在不同層次的存在或等級中的理念或形式的一致。在新的概念中關鍵點在于，我們的目的相吻合，不管在我們每個人的主觀意識上它們會是多么的不同。這些目的讓我們交換彼此的利益。我們贊賞并支持富人們以及出身名門者，而作為回報，我們享受穩定的秩序，如果沒有這樣的秩序，繁榮即成為不可能的事。上帝的計劃是這些連鎖反應的原因之一，而不具有和諧化的意義。

換言之，人類忙于互換服務。其基本模式，看來就是一種被我們漸漸稱之為經濟的模式。

這種對天意的新理解，已經出現在洛克的《政府論（下篇）》里對自然法理論的詳細表述中。我們可以看到經濟層面在秩序的新概念中占有多么重要的地位。關于這一點有兩個層面。一個有序社會的兩個主要目標是安全和經濟繁榮，但是，由于整個理論強調一種有利可圖的交換，那么人們就可以開始通過準經濟的暗喻來看政治社會本身。

因此，名流路易十四對他的王太子進行忠告，支持交換的觀點，說：“世界上所有這些不同的社會地位，只有通過一種相互交換的義務才能得以統一。臣民給予我們的順從和尊敬并非免費的禮物，而是作為他們希望從我們這里得到的正義和保護的報酬。”[[2]](#_2_42)

這恰巧為（最后證明是這樣的）一個重要的轉型階段提供了洞見，在漫長的征程中把互利的秩序過渡到我們的社會想象。這是根據命令和等級制度而建立的一個競爭模式的秩序。路易十四和他同時代的人所提出的，可以被看作是新舊模式之間的一種讓步。對君主和臣民的不同功用之合理性的基本論證，是屬于新模式的范圍，即彼此之間進行必要的、有成效的服務交易。然而，正當合理的社會仍然是一個具有等級制度的社會，最重要的是，最激進的等級關系，即絕對權威的君主及其臣民之間的關系。雖然，這里的正當性是越來越針對功能的必要性而言的，但是，主人的形象依然反映出一種內在固有的優越感，一種本體論的等級制度。國王，在眾人之上，能夠使社會團結并且維系著一切。國王，引用路易十四最喜歡的形象來比喻，就像太陽一樣。[[3]](#_3_37)

這可以被稱為是巴洛克時代的手段[[4]](#_4_37)，除了它在凡爾賽宮的最壯觀的例子是以古典的形式表現出來的。正是這種折中的方案一段時期統治了歐洲大部分地區，其政權是通過許多等級互補性的盛況、禮儀和意象來維持的，但是建立在人們從現代秩序中獲得越來越多正當性的基礎上。博敘埃對路易十四的絕對辯護也如出一轍。

但是經濟，不僅成為一個暗喻：它越來越被看作是在社會中占主導地位的方面。與路易十四的忠告回憶錄同時期的，蒙克萊田提出了一個治國的理論，即把國家看成是協調方方面面的權力，在此權力下，經濟得以繁榮發展。（巧合的是，似乎是他創造了“政治經濟”這個詞。）商人因為貪財而經商，但是統治者的良好政策（這里，就是一只有形的手）能使貪財接近大眾的利益。[[5]](#_5_35)

這第二個轉型，反映了我在第一章里所表述的現代秩序的第二種特征：我們注定要授予彼此的互利在保障人們的生活及其謀生手段上都起到了關鍵的作用。這并不是天意理論范圍內的一種孤立變化，它與時代的大潮流是順應的。

這一潮流經常是根據標準的物質主義者的解釋來理解的，這是我在第三章里提出來的，例如，古老的馬克思主義者認為手工業生產者、商人以及后來的生產商正變得越來越多，并獲得更大的權力。這一說法，即使是從其自身的層面來說，需要提及日益變化的對國家權力的要求來進行補充。那些執政的精英們越來越明白，增長的產量和有利可圖的商業交易，是獲得政治和軍事權力的主要條件。荷蘭和英國的經驗都證明了這一點。當然，一些國家一旦開始在經濟上發展，它們的競爭對手也會因此被迫去尋求同樣的發展，或者淪為依賴的地位。這是商業階層的地位得以提高的原因，它不是更甚于，至少和不斷增長的數量和財富一樣。

這些因素都是重要的，但是它們還是不能提供對自我認識變化的全面解釋。讓我們走上這條道路的是幾個層次的變化，不僅僅有經濟的，還包括政治和精神方面的。我認為，韋伯在這方面是正確的，即使并非他的理論的所有細節都是可利用的。

人們擁有穩定的工作的重要性，最早是源于這一事實，他們因此能把自己置于“固定的軌跡”里，這是清教徒的表述。如果有序的生活是一種強制性的要求，不僅是針對軍隊的、靈性的或智力的精英，也是針對廣大的普通群眾來說，那么，每個人都必須成為有序的人，并且認真對待他們在平生中所做的、必然地必須做的，也就是從事一個具有生產能力的職業。一個真正有序的社會，要求人們認真對待他們的經濟職業，并且為這些職業制定紀律。這是政治基礎。

但是在改革宗的基督教里，并在相當范圍內的天主教徒中，有一個重要的靈性原因促成了這種要求，這也是韋伯所提到的原因。放在改革宗的新框架下來說：如果我們要去反對天主教的觀念，即有一些更高層次的獨身或修道院生活的天職，遵守著“理想而不切實際的勸告”，如果人們主張所有的基督徒都必須是百分之百的基督徒，而且在任何天職里，都能夠成為百分之百的基督徒的話，那么，就必須主張普通的生活，就是大眾都免不了要過的生活——生產和家庭的生活、工作與性的生活，是和任何其他的生活一樣神圣。而且，事實上，這樣的生活比在修道院里的獨身生活更加神圣，因為后者是建立在自負的、驕傲的斷言的基礎上，認為他們找到了一種更高層次的生活方式。

這是使這種平凡生活神圣化的基礎，我認為這對西方文明的形成有著巨大的影響，使之從原來的宗教形式過渡到大眾的世俗形式。它包括兩個方面：把平凡的生活變成一個基督徒生活的最高形式的基地，同時它也具有一種反對精英階層的推動力：它打破了那些被聲稱是更高級的存在方式，不論是在教會里（修道院的職業）還是在世界里（源自于古代的倫理學，把深思置于比勞作的存在更高的地位）。這樣，有權勢的人被逐出他們的權位，而謙卑和溫柔的人得以晉升。

這兩個方面是在現代文明的發展中形成的。對這種平凡生活的肯定，是使得經濟成為我們生活的中心部分的背景因素，也是我們把家庭生活或家庭關系放到重要地位的背景因素。這種反對精英階層的觀點，強調了平等在我們社會和政治生活中的基本重要性。[[6]](#_6_33)

所有這些因素，物質的與精神的，都有助于解釋漸漸把經濟提升到中心位置的原因，一種在18世紀已經看得很清楚的提升。在當時，還有一個因素介入，或者，也許那只是政治因素的一種延伸。一種越來越被公認的理念是，商業和經濟活動是通往和平以及有序存在的道路。“商業”與貴族為尋求軍事輝煌而造成的野蠻破壞之間，形成了對比。一個社會越來越轉向商業化，就變得越來越優雅和文明，就越在和平的事業上勝人一籌。賺錢的推動力被看作是“冷靜的激情”。當它在社會里扎根下來，它可以幫助控制和抑制暴力的激情。換言之，賺錢是為我們的利益服務，而利益是可以監督和控制激情的。[[7]](#_7_33)康德甚至相信，當國家成為共和國的時候，當它被為經濟利益驅動的普通納稅人控制得越多的時候，求助于戰爭的情況就會越來越罕見。

這種新的以經濟為中心的自然秩序的理念，成了利益和諧理論的基礎。這甚至還逐漸被投射到宇宙中，因為正是這一理念被反映在18世紀的宇宙秩序觀中，不是作為形式運作的等級制度，而是作為一個存在鏈，其存在的目的是相互作用的。事物具有相互的凝聚力，是因為它們為彼此的生存和繁榮服務。它們構成了理想的經濟模式。

看到瀕臨死亡的植物依然存活，

看到正在毀滅的生命再次復生：

一切消亡的形式由其他形式補充，

（我們交替著抓住生命的氣息，而后死去）

就像生于物質之海的泡沫，

它們產生，破碎，最終回歸大海。

無物是外來的：部分與整體相聯系；

一個照顧一切，保護一切的靈魂。

一切的存在皆關聯著，無論偉大還是卑微；

讓野獸獲得人類的幫助，人獲得野獸的幫助；

萬物均受惠，萬物均出力：無物獨立依存；

如此關聯之鏈循環往復，何處終止，無人知曉。

……

上帝根據每一存在物的本性

構造其適合的福祉，規定其恰當的界限；

就像他構建整體一樣，整體祝福著，

我們相互的需要建立了相互的幸福：

因此，永恒的秩序從一開始運行，

生物與生物，人與人相互聯系著。

由此，蒲柏勝利地總結道：“真正的與己、與社會的愛是相一致的。”[[8]](#_8_33)

也許由這一秩序的新理念而產生的第一大轉型，在理論和社會想象方面，在于我們開始把社會看成是一種經濟，是一系列相關聯的生產、交易和消費的活動，從而形成了一套有自身規律的和原動力的體制。經濟，不僅是單純地由那些掌權者來管理我們在家庭中或國家里集體需要的財產，它現在也界定了一種我們相互聯系的方法、一個共同存在的空間。只要不受到無序和矛盾的威脅，這一空間在理論上是可以自足的。把經濟理解為是一種體制，是18世紀理論的一個成就，也是重農主義和亞當·斯密理論的成就。但是，把社會里最重要的目的和議程看成是經濟合作和交易，是我們從那個時期開始一直延續到今天的社會想象中的一個趨勢。從那時起，有組織的社會不再和政體相等同；社會存在的其他層面被看作是有著其自身的形式和整合性。這種轉型，在這一時期市民社會這一概念的含義中體現了這一點。

這是我要討論的三種形式的社會想象中的第一種形式。但在討論第二種形式之前，我要提出現代自我意識的一個普遍特征，這個特征在我們把經濟與其他的兩種形式進行對比時就凸顯出來了。公共領域和自治的“人民”把我們想象成集體的動因。就是這些新模式的集體動因，是自有西方現代性以來的最主要的特征之一；我們終究把自己理解為是生活在民主時代里的。

但是，根據無形之手來闡述的經濟生活是很不一樣的。在那里，沒有集體的行動者；事實上，這種闡述等同于否定了這樣的行動者。有一些行動者，代表他們自己行事的個人，但是全球效應卻悄然興起。它有著某種可預測的形式，因為有相應的法律管理著眾多的個人行為相互聯系的方式。

這是一種客觀化的闡述，依照著物以類聚的法則，把社會事件看成是自然界中其他事物的進程。但是，這種對社會生活的客觀化看法，是從現代道德秩序中派生出來的現代意識的一部分，同樣也是想象社會動因的新模式。這兩者屬于同一包裹中的物品。一旦我們不再把社會秩序的理念看成柏拉圖所提出的在現實中運作的形式，而是看成人類主體性強加在無活動力的現實中的形式，我們需要無活動力現實的輪廓圖以及構成這一現實體的種種因果聯系，就像我們需要集體行為的模式一樣。工程師需要知道他將要工作的領域的法則，正如他需要制訂一個計劃試圖完成目標；事實上，除非前者是明確的，否則后者的計劃是無法制訂的。

這個時代同樣看到了一種客觀化的社會科學的開端，從17世紀中期威廉·佩蒂在愛爾蘭的調查開始，即收集了關于財富、生產和人口統計的事實與數據，使之成為制定政策的基礎。對社會現實的客觀化描述，與大規模的集體動因的組成一樣，都是西方現代性顯著的特征。[[9]](#_9_31) 對社會的現代理解，是帶有根深蒂固的雙重焦點的。

要想更好地從科學的本質來理解這種變化，我們需要從另一個側面來看。只要社會是根據類似于柏拉圖或亞里士多德的目的論來理解，這種雙重焦點的觀點是不可能的。談到目的論，我不想再提出任何繁瑣的形而上學的學說；我想談一種廣為流傳的對社會的理解，即社會有一個“正常的”秩序，傾向于自行維持，但可能會被某些發展所威脅，以至于到了一定的地步，就會受到破壞，導致內部沖突，或者完全失去了其合理的形式。我們可以把這個看成對社會的一種理解，與我們根據健康與疾病的關鍵概念來理解作為有機體的我們自己，是完全可以類比的。

甚至馬基雅維里在提到共和的形式時，依然有著這樣的理解。這些形式如果要保存下來，在高層和人民之間有必要維持某種張力中的平衡點。在健康的政體中，這種平衡是通過秩序間的相互監督、競爭或者操作來維持的。但是，某些發展會對此產生威脅，例如，對市民的私人財富和資產的過度關注和興趣。這個會造成腐敗，除非及時地、嚴格地去處理它，否則它會斷送共和自由。這里存在的歸因是：財富會破壞自由。但是，“腐敗”這個詞，伴隨著它強烈的在規范上的共鳴，體現了人們對社會的理解是建立在對規范形式理解的基礎上的。

只要是以這樣的方法來理解社會，雙重焦點的觀點就站不住腳了。現實并非被理解為是沒有活動力的，而是被一種正常的形式所塑造。它與自身恰當的形式保持著某種有限的距離，如果超過了這樣的距離，就會旋入毀滅，就像健康的人類身體狀況一樣。成功的集體行為，被看成是在由這種形式塑造的領域里生成的；事實上，這個形式本身，正是行為的條件。一旦我們失去了形式，集體行為就會淪為追逐個人利益的腐敗行為。既沒有無活動力的現實，也沒有外來的行為把一些形式強加在這一現實中。

有人也許會認為，亞當·斯密“無形之手”的概念，界定了一種新的“正常的”秩序，是一種共同致富的秩序。在某種意義上，可以這么說，它也因此是由很多我們當今市場的新自由主義支持者提出的。但是，這不是一個集體行為的秩序，因為市場是對集體行為的否定。要合理地經營市場，需要某種介入（維持秩序、強制合同的履行、制定度量衡等等）以及（不懈地強調）不介入（讓政府不在幕后操縱）的模式。但是，亞當·斯密的“無形之手”讓人吃驚的地方是，從舊科學的角度來看，它是從腐敗的人當中，也就是完全為自己的利益而行動的人當中，產生的一種自然而然的秩序。這不是一種像馬基雅維里把財富和腐敗聯系在一起的結果，不適合產生恰當集體行為的規范條件。

在一門與這些條件相關的科學里，既沒有為免于規范性地構成的現實而約束的行為留出空間，也沒有給規范性的、中立的和沒有活動力的社會領域留出研究的空間。現代雙重焦點之觀點的組成因素，都找不到自己的位置。

這種在科學本性中的轉型，也是和我在前幾個段落提到的變化相互聯系的。對現代人來說，有組織的社會不再等同于政體。一旦我們發現在行動者的背后，存在著非人為的運作程序時，社會里還有其他一些方面呈現出某些近似法律的系統性。在“無形之手”引導下的經濟，就是這其中的一個方面；社會生活、文化或人口學的其他方面，隨后也會被篩選出來，進行科學的論述。有效互動的人群組成相同的群體，群體卻被認為以多種方式去構成一個實體、一個社會。我們可以把這些方式說成是一種經濟，一種國家，或是一個市民社會（現在在其非政治層面被認同），或僅僅是一個社會或一種文化。“社會”與“政體”脫鉤，而今又通過一系列不同的應用措施得以自由地運作。

這一科學的革命，在很大程度上開始拒絕根據目的規范思考的模式。這樣的拒絕，在從現代的秩序觀念而產生的道德思考中，也占有重要的分量，這在洛克以及他所影響的反對亞里士多德的表述中得以體現。當然，對目的論的拒絕，眾所周知，是由支持這種新的、機械論的科學立場所促成的。但是，它也是被正在興起的道德理論所推動的。新的、原子式的自然法理論與先前的理論，例如阿奎那所表述的，之間的區別，在于前者徹底地從托馬斯所強調的亞里士多德的發源地分離出來。正確的政治形式，并不能從在人類社會中起作用的目的中演繹出來。證明法律是有道理的依據，要么是它是由上帝所命令的（洛克的觀點），要么是它具有邏輯含義，考慮到人類的理性的、社會的本性（格勞秀斯的觀點），或者是它提供保證各種利益平衡的方式（后來者的觀點）。[[10]](#_10_29)

現代雙重焦點的觀點，并非沒有張力。我先前說過，自由作為一種主要的善，在現代道德秩序中由多種因素決定：它既是贊成、因而構成社會的人類的主要特征之一，也成為工匠們建設他們自己的社會世界的必備條件，他們反對出生在已經有著正常形式的世界。事實上，對亞里士多德的目的論強烈反對的原因之一，是它曾經被看成，也就是現在所認為的，會潛在地限制我們的自由，妨礙我們決定自己的生活以及建立自己的社會。

但是，正是因為這樣的原因，一場戰爭可以在這雙方之間爆發。一方對不可避免的現實的客觀詮釋，這可能會在另一方看來是在錯誤的積極性面前，人類放棄了規劃自己世界的能力。賦予自由的重要性，注定要引起這種挑戰。這種批評在盧梭的作品中處處可見，進而在費希特、黑格爾和馬克思的作品中可以找到。我們不需要去強調它們在我們文明中的重要性。運用黑格爾和馬克思的術語，把自在之物轉變成假定的自為之物，這種雄心是不斷循環往復著的。在不斷嘗試通過鼓動性的運動把一開始僅屬于客觀的社會學的范疇（例如，殘疾的，吃低保的），變成集體動因，我們可以看到這一點。

但是在這些哲學家著書之前的，以及影響他們作品的，是具有公民意識的人文傳統，是共和自治的倫理。這里就存在著一個與現代道德秩序本身不可分割的張力。甚至當它推進并殖民化我們的現代社會想象的時候，它喚起了不安與懷疑。我們看出這種根深蒂固，是與把現代社會視為商業社會的自我理解相聯系的，而這種向商業階段過渡的進程，被看作是對現代國家內部偉大的平定起到了影響作用。這個社會把戰爭從作為人類最高層次活動的寶座上趕下來，用生產取代了它的地位。它反對從前戰斗光榮的法典，趨向于尋求某種平等。

所有這一切，自然會激起抵制。抵制不僅來自與舊習慣有著厲害關系的秩序，佩劍貴族，而且各階層的許多人對此也抱有懷疑態度。隨著商業社會的到來，高尚、英雄主義以及對非功利事業全心全意的投入，面臨著衰退，甚至將要從世界上消失的危險。

這種擔心的一種表現形式，是對男性的關切，他們遵循講禮貌社會的風尚，成為“女子氣的”、失去了陽剛的美德，這是18世紀一個重要的、持續不斷的主題。在最基本的層面上，這種關切會體現在上層社會的流氓對那個時代講禮貌的規條的反叛；在相對更高一級的層面上，它也許體現在18世紀英國決斗的回歸。[[11]](#_11_27)但是，在最高的層面上，這種關切把公民社會的人文倫理提升為商業社會思潮的對手，或者，它成為對由現代形式所帶來的衰弱、腐敗和失去自由等危險的補償。這并非是邊緣人的關注；它是許多那個時代最有影響力的思想家們的關注，包括亞當·斯密。[[12]](#_12_25)

這些焦慮和張力一直是現代文化的主要組成部分。在一種形式上，它們可以導致重新改寫現代的秩序觀念——去挽救市民社會的美德，或者自由，或者非異化的自治，誠如我們在盧梭和馬克思的哲學里所看到的。在另一種形式上，它們的確可以被看成是一種對秩序內在衰敗的潛在威脅，但是，那些無意去反對這一秩序的人們，只會去尋找針對這種危險潛在性的預防藥。亞當·斯密和后期的托克維爾都屬于這一范疇。

對趨同，以及英雄主義和高尚行為的結束的關注，也變成了對現代道德秩序及其所代表的一切的強烈譴責，誠如我們在尼采那里看到的。圍繞著現代文明中心的競爭秩序理念去建設一個政體的嘗試，其最顯著的幾種形式，如法西斯主義及其相關聯的集權主義，已經失敗。但是，尼采持續的聲望表明，他的強烈批評，依然在許多人中得到共鳴。現代秩序，雖然是不易被改變的，也許正是因為不容易被改變，依然喚起了諸多的抵制。

【注釋】

[[1]](#_1_42) Leslie Stephen，History of English Thought in the 18th Century（Bristol，England：Thoemmes，1997），2：72.

[[2]](#_2_41) Mémoires，63，引自（Nanerl Keohane，Philosophy and the State in France（Princeton：Princeton University Press，1980），第248頁。

[[3]](#_3_36) Keohane，Philosophy，第249——251頁。

[[4]](#_4_36) 當然，在這一簡述的背后，存在著一個重大與復雜的論題。它的基本觀點是，巴洛克文化是現代所理解的內在的、詩意的主體性，世界上所構建的秩序以及早期所理解的由形式塑造成的宇宙世界的一種綜合。根據后見之明，我們把這種綜合看成是不穩定的，是會被取代的，而事實上也就是這樣。但不管這件事的真實性，我們可以看到在巴洛克的文化里存在這一種本質上的張力，這是在固有的且是等級的秩序與那些通過建設性的活動使得這一秩序持續和完善下來的行動者之間的張力。這些行動者因而自認為他們是靠自己行事，因此，從這個角度來看，他們是置于等級制度之外的，所以是平等的。路易十四等人就是屬于這種混合模式的。我從杜普雷的Passage to Modernity（第237——248頁）這本書里關于巴洛克藝術的有趣描述中學到了許多。杜普雷稱巴洛克是在人類主體性及其發生的世界之間的“最后的全面綜合”。在這個世界里，主體性所產生的意義可以找到與我們在世界里所發現的其他意義的某些關系。但是，這是一種充滿了張力和矛盾的綜合。與其說巴洛克教堂藝術是把這一張力的重點放在宇宙這一靜止的秩序上，不如說是放在彰顯宇宙中能力和善的上帝那里。但是這一遞降的能力是被人類主體性所吸收和發揚，形成了“神圣秩序與人類秩序之間的現代張力，這兩者被認為是分離的權力中心”（第226頁）。杜普雷認為，巴洛克文化是被“一個全面的靈性遠象聯合起來……人是站在中心位置，自信有能力賦予一個新生的世界以形式和結構。但是，這里也存在著宗教的意義，人所站立的中心依然與超在的力量源泉垂直地聯系著，通過一級級的中介，造物主取得了他的力量。這是一個雙重中心——人類和神明的中心——把巴洛克的世界圖景與一種中世紀的縱向圖景分開了，認為現實是從一個單一的超驗點而來的，也與無疑是后來現代性的橫向理解分開了，它在文藝復興的一些特征中已經預示。這兩個中心之間的張力使得巴洛克具有了復雜的、不平靜的、有活力的特性”（第237頁）。

[[5]](#_5_34) Keohane，Philosophy，第164——167頁。

[[6]](#_6_32) 我在Charles Taylor，Sources of the Self（Cambridge，MA：Harvard University Press，1989）的第十三章中用了較多的篇幅討論這一問題。

[[7]](#_7_32) Hirschmann，The Passions and the Interests這本特別有趣的書，使我受益匪淺。

[[8]](#_8_32) Alexander Pope，Essay on Man，第三部分，第9——26、109——114頁；第四部分，第396頁。

[[9]](#_9_30) 參見Mary Poovey，A History of the Modern Fact（Chicago：University of Chicago Press，1998）的第三章中有趣的論述。

[[10]](#_10_28) 參見J.B.Schneewind，The Invention of Autonomy（Cambridge，England：Cambridge University Press，1998），第一部分；Manent，La Cité de l’Homme，第一部分。

[[11]](#_11_26) Carter，Men and the Emergence of Polite Society，第三、四章；Bryson，From Courtesy to Civility，第七章。

[[12]](#_12_24) 事實上，我們現在認為的啟蒙運動社會科學的高峰，從孟德斯鳩到弗格森，并非清一色的；這些作者不僅吸取了客觀科學的現代模式，而且也吸收了傳統的共和思想。亞當·斯密不僅提出了無形之手，同時也考慮到了把平民的勞動與“大多數人”的尚武精神絕對區分開來的負面結果。Adam Smith，The Wealth of Nations（Oxford：Clarendon Press，1976），2：787.弗格森，商業社會里最有影響的冰階理論之一的作者，研究了這些社會走向腐敗的狀況。Adam Ferguson，Essay on the History of Civil Society（New Brunswick，NJ：Transaction Books，1980），第五、六部分。

# 第六章 公共領域

經濟也許是公民社會要獲得獨立于政體的身份的第一個維度。但隨之而來的是公共領域的問題。

公共領域，是社會成員被視為可以通過多種媒介進行溝通的一個共同空間，如通過印刷、電子，也包括面對面的交流等媒介，來談論共同感興趣的問題，從而對這些問題可以形成一種共識。我提到“一個共同空間”，是因為雖然媒介是多種的，正如通過這些媒介所發生的交流一樣，但是，在原則上，它們被認為是相互交流的。現在電視里播放的訪談，是根據今天上午報紙上的報導而制作的，而報紙反過來是對昨天在收音機里的辯論進行報導，諸如此類的。這是為何我們在談到公共領域的時候，通常用的是單數的形式。

公共領域是現代社會中一個首要的特征，甚至它在事實上被鎮壓或操控而成為偽空間的時候，依然如此。現代的專制社會一般被迫經歷這樣的過程。黨報里的社論，聲稱是表達作者的觀點，但與此同時，也是為市民們考慮的；有組織的大規模游行，聲稱是發泄一大批人心中的憤怒。所有這一切的發生，就像是安排妥當的一種真實過程，要通過意見的交流形成共同的認識，即使從一開始，結果就得到認真的控制。

在此，我要特別引用兩本非常有趣的書來進行討論。一本大概是在30年前出版的，但最近已經被翻譯成英文，是于爾根·哈貝馬斯的《公共領域的結構轉型》。它探討了18世紀西歐的公共言論的發展。另一本書是新近出版的，是邁克爾·華納的《共和的書簡》，書中談論了在英屬美洲殖民地的類似現象。[[1]](#_1_45)

哈貝馬斯書中的一個中心主題是在18世紀的西歐關于公共言論的新概念的興起。分散在各處的刊物、小群體或地方辦的交換刊物，逐漸被解讀成是一次大辯論，從而整個社會的公共言論就這樣產生了。換言之，可以這樣理解，那些擁有相同的觀點卻分散在各處的人們，在一種交流的空間里相互聯系。在這個空間里，他們可以和其他人交換自己的觀點并最終達成共同的認識。

這個共同的空間是什么？當人們開始去思考這個問題的時候，這是件奇怪的事。假定，參與到這個空間里的人是互不相識的，但是，通過媒介——在18世紀，印刷媒介，他們被看成是相互聯系于一個交談的共同的空間。書本、小冊子和報紙在受教育的公眾中公開傳播，表達論題、分析、觀點以及反面觀點，引用或批駁彼此。這些印刷品被廣泛地閱讀，并且經常在面對面的交談中，在畫廊里，在咖啡屋、沙龍，以及在（更有權威的）公共場所，例如議會，進行討論。由討論所形成的普遍觀點，如果有，則被視為是新意義上的公眾輿論。

這樣的空間是我在這里所指的公共領域。結論“算作是”公共輿論，反映了這樣一個事實，即只有這樣去想象一個公共領域，它才能夠存在。除非所有分散的討論，在參與討論者看來是與一種最廣泛的交流有關，否則，他們討論的結果成為公共輿論就不可能有意義。這并不是說想象是全能的。需要有客觀的條件，比如，內部的條件，有一些零散的當地的談論話題；外部的條件，則一定要有印刷的資料，是源自于廣為傳播的獨立資料來源，要有共同談論的基礎。就像人們常說的，現代的公共空間是有賴于“印刷資本主義”而產生的。但是，正如華納所指出的，印刷本身，甚至是印刷資本主義，并沒有提供一個足夠的條件。它們要始于正確的文化語境中，這樣，才能生成那些基本的共識。[[2]](#_2_44)公共空間是社會想象的一個突變，是對現代社會發展的一個至關重要的變化，它是漫長征途中的重要一步。

我們現在能更好地理解何為公共領域，以及為何它在18世紀是一個新事物。我一直說，它是一種共同的空間，在這個空間里未曾謀面的人們可以相互理解從而展開討論并能達成一致的想法。我還要接著介紹一些新術語。我們可以談及共同空間，當人們因著各種不同的目的而聚到一起，實施公共行為，這些目的可以是禮儀方面的，對一部戲劇的欣賞，一種交談，或是對一個重大事件的慶祝。他們的焦點是共同的，不同于僅僅是集中的，因為它是他們所關注的、達成共識的行為，是有著共同的目標或者目的，而不是因為每個人碰巧對同樣的事情感興趣而聚到一起的。從這個層面上看，“人類輿論”只是提出了一種趨同的合一，而公共輿論則應該從一系列的共同行為中產生。

一種憑直覺就能理解的那種共同空間，是人們因著某種目的聚到一起而設立的，可能是為了親密的交談，或者在更大規模的公開的、特意安排的集會，一種禮儀，一個慶祝活動，或者令人愉快的足球賽或歌劇。由在某地集會而生成的共同空間，我要稱之為“有專門議題的共同空間”。

但是，公共領域卻有所不同。它超越了這種具有特定主題的空間。我們可以說，它把多個這樣的空間織進了一個更大的非集會性的空間。相同的公共談論被認為是貫穿我們今天的辯論，明天其他人真誠的對話，星期四的報紙采訪等等。我把這種更大的非地方性的公共空間稱作是“元議題的”。18世紀出現的公共領域是一種元議題的共同空間。

如此的空間一部分是由共同的認識構成的。也就是說，沒有這些共同認識，就無法形成這樣的空間，當然，這些空間也不能被簡化成共同的認識。新的、史無前例的空間需要新的、史無前例的認識。對公共領域來說，也是這么一回事。

新穎之處并非是元議題。教會和國家都是已經存在的元議題的空間。但是，明白其新穎性可以帶領我們認識公共領域的基本特征，這是漫長征途中向前邁進的一步。

我把它看作是征途中的一步，是因為在社會想象中的如此變化，受到現代的秩序觀念的激勵。在這方面有兩個特征凸顯出來。第一個特征已經暗示過了：它的獨立于政治的特性。另一個特征是作為合法性的基準的力量。如果我們重新回到，像格勞秀斯或者洛克那里的理想化，我們就會明白為何這些特征是重要的。

首先，在格勞秀斯——洛克的理想化里，政治社會被看作是前政治的一種工具；在那里有一個在思想上可以置于政體之外的空間，似乎可以通過政體來評判實施情況。這是在想象獨立于政治的社會生活的新方式中所體現的，具體地說，這些方式是經濟和公共領域。

其次，自由對權利是至關重要的，社會的存在是為了保護權利。在對此以及對中介的重要概念做出回應時，這一理論非常強調，政治社會應該建立在依附于它的人們的共識上。

關于合法化政府的契約理論，以前就已經存在。在17世紀的理論中所產生的新內容是，他們把形成共識這一要求，放在一個更加基本的層面上。這不僅是因為一個被認為是已經存在的民族，要和那些聲稱要管理他們的人去達成共識。最初的契約把我們從自然狀態中帶出來，進而構成一種對個體成員有所要求的集體性。

對一次性的、歷史性的共識的最初要求，作為合法性的一種條件，很容易發展成為對現時共識的要求。政府必須贏得被統治者的贊同，并非只是在最初的階段，而是持續不斷地成為政府合法性的條件。這就是在公共輿論的合法性功用中開始為公眾所知的。

公共領域的這些特征，可以通過闡述它的新意從兩個方面來談：公共領域是做什么的；公共領域又是什么。

首先，公共領域是做什么的，更確切地說，在它那里又可以做什么。公共領域是每個人都能進行交談的場地（雖然，在18世紀，這一主張僅僅涉及少數受教育者或“啟蒙者”），在這里，社會可以對重要的事情形成一個共識。這種社會共識是一種經過深思熟慮后的觀點，來自關鍵的辯論，而非僅僅是任何群眾言論的概括。[[3]](#_3_39)因而，它取得了一種具有規范作用的地位：政府必須聽它的聲音。有兩種原因造成這樣的局面，其中一種是具有發展勢頭的，并終究要取代另一種。第一種原因是這種輿論有可能是開明的，因此，政府是明智的去遵循它。哈貝馬斯[[4]](#_4_39)所引用的路易·塞巴斯蒂安·默西埃的陳述，則清楚地表達了這樣的思想：

好書可以啟蒙各個階層的人；人們崇尚真理。就是他們已經統治了歐洲；他們 向政府啟蒙了它的任務、它的錯誤、它的真正的利益，并且它需要聽從和追隨 的公眾輿論——這些好書是具有耐心的大師，他們等待著國家統治者們的覺醒以及對他們激情的平息。

康德也有類似的著名的觀點。

這第二種原因，源于認為人們具有獨立主權的觀點。那么，政府不僅是明智的去聽從公眾輿論，而且在道義上也必須這么做。政府應該在具有理性的公眾之中立法并且實行統治。在做決定方面，議會或法院應該集中起來，并制定從人們具有啟發性的辯論中產生的法律。由此便產生了華納根據哈貝馬斯的思想所提出的“監督原則”，堅持認為執政群體的進程應該是公開的，接受具有辨別能力的公民的監督。[[5]](#_5_37)所謂公開的，即立法的審議告知公眾輿論，并使其在最大程度上是具有理性的，與此同時，坦率地面對壓力，并且要承認，立法最終是需要公眾輿論的授權。[[6]](#_6_35)

那么，公共領域就是一個理性觀點得到闡述的地方。這些觀點應該指導政府行為。這逐漸被認為是一個自由社會的基本特征。正如伯克所說的，“在一個自由的國家，每個人都認為自己應該對所有的公共事務有所關注。”[[7]](#_7_35)當然，與過去幾年的歐洲相比，這種主張在18世紀還是有新穎之處的。但是，人們還會問，這是史無前例的主張嗎？難道不是任何自由社會應該有的特征嗎？

不是的，此間的區別雖然是微妙的，卻是重大的。我們拿具有公共領域的現代社會與古代的理想國或城邦做比較。在古代社會，對公共事務的商討，我們可以想象是在眾多情形下展開的：在研討會上朋友之間，在集會里，當然也在教會里相遇的人們之間，最后是要在那里做決定的。商討在不斷地展開，最終是由那些能干的決策層來定奪的。所不同的是，在決策層之外的商討，準備了決策層最終采取的行動。“非正式的”商談并非是隔離的，從其自身的狀態來看，可以被看成是構成了一種元議題空間。

但，那是現代公共領域所發生的事。這是一個被有意識地認為，商討應該置于權力之外的空間。權力者是需要聽取這些商討的，但商討本身并不是行使權力的一種方式。這種超政治的狀態是尤為重要的。正如下面我們將看到的，它使公共領域和也被視為是超政治的現代社會的其他方面相聯系。這種超政治的狀態，不能僅僅被負面地定義成是權力的缺乏；也可以從正面來看它：因為公共輿論并非是對權力的行使，它可以從黨派性和合理的事物中理想地脫離出來。

換言之，隨著現代公共領域的形成，人們認識到政權必須被政權之外者監督和審核。當然，它的新穎之處，并非是由他者來監督，而是在于這一認識本身。這種認識并非描述為是上帝的旨意或自然法（雖然這些也是可以闡述的），而是一種話語，源自于理性，而非權力或傳統的權威。正如哈貝馬斯所說的，權力是需要由理性來馴養的。[[8]](#_8_35)

這樣說來，公共領域與先前的一切形式是全然不同的。一種非正式的商討，雖然可以得出具有重要意義的裁定，卻是在權力的范圍之外來確定的。這借用了古時集會的形象（在美國尤其是這樣），把整個社會投射成是一個商討的空間。但是，就像華納指出的，公共領域是在這一模式下的革新。那些參與其中的人，就像在集會者前面說話的人。但不同于古時集會的模式，這些人努力做到一定程度上的客觀、一定程度上的公正，并避開黨派性。他們努力否定自己的特殊性從而可以不受“任何私人的或片面的觀點”的影響。這就是華納所說的“否定性的原則”。我們可以看出這一原則不僅僅適用于與口傳媒介相對的書面媒介，而且表述了新的公共領域的一個重要特征，是超政治的，是一種不由權力來掌控的理性話語，是關于權力的或屬于權力的理性話語。[[9]](#_9_33)

誠如華納所指出的，公共領域的興起打破了舊的、未受沖突和差異分裂的社會秩序理想。相反，它意味著辯論從此出現并持續著，而且在理論上，每個人都要參與辯論，同時這樣做是完全合理的。先前的一致將永遠逝去，但是新的一致也是會被取代的。因為持續不斷的爭議并不是為了行使權力，而是用辯證的方法展開一場準內戰。在權力之外的辯論，一場理性的辯論，毫無偏見地明確共同的利益這一事實，將會彌補其潛在的具有分裂性和破壞性的一系列后果。“抵制爭議的語言表述了爭議的一種范式。它悄悄地把一個免受沖突辯論的社會秩序的理想，轉變成為一個不會導致社會沖突的辯論的理想。”[[10]](#_10_31)

因此，公共領域所做的，是讓社會在沒有政治領域的調停下、在權力之外的理性話語中，取得一種共識，但是對權力而言這恰是規范性的。為了能夠達到這樣的效果，我們要看看公共領域應該是什么樣的。

也許最好的方法是去試圖明確在公共領域中什么是具有新意的、史無前例的。從某種程度上，我要從兩個方面進行闡述。第一，是我們已經提及的創新的方面。當我們把公共領域與其基本形象的重要來源之一——古代的共和國進行比較，引起我們注意的，是一個超政治的所在處。“文學共和體”是國際社會里相互交流的專家學者快到17世紀末時稱呼他們自己的一個普通術語。這是公共領域的初始現象，實際上，它也有助于公共領域的形成。這是一個游離于政治之外的“共和體”。

此間的類似與區別賦予這個形象以力量和意義：那是一個具有統一組織的共和體，把所有開明的參與者都組織起來，跨越了政治界限。但是，那也是一個沒有從屬關系的共和體；只要其成員從事文字工作，他們無需效忠于該共和體。

18世紀的公共領域繼承了這樣的某些特征。在這個領域里，團體的成員聚集到一起追尋共同的目標；他們曉得自己是在組建一個自己的社團，但并非是根據政治結構來組建的。古代的共和國或城邦卻不是這樣的。雅典是一個社會，一個共同體，但只是在政治的層面上進行構建。羅馬也是這樣。古代的社會是依靠法律來界定其身份的。在古羅馬軍團的鷹旗上，SPQR代表的是“元老院與羅馬人民”，但是這里的“人民”指的是全體羅馬公民，這是由法律來界定的人民。這些人民自己并沒有一個身份，在法律之先和之外并沒有形成一個整體。正如我們上文所看到的，這反映了一個前現代的對道德/形而上學秩序的共同理解，這一秩序是以社會實踐為基礎的。

相形之下，在闡述公共領域時，18世紀的祖先們把他們自己置身于一個社團，那是一個用以交流的共同空間，它不歸功于任何政治結構，而被看成是獨立于政治結構而存在的。

這一超政治的狀態是公共領域新穎性的一個方面：政治社會里的所有成員（或者至少所有有能力和開明的成員）應該被看成是在國家之外又組成了一個社會。事實上，這樣的社會比任何一個國家的范圍更廣；因為某些目的它延伸到整個文明的歐洲。這是一個極度重要的方面，它與我們當代文明的重要特征是相聯系的。它在這一時代出現，而且不僅僅在公共領域里可以看到。我會時不時地再談及這一話題，但我們首先來談論第二個方面。

顯然，一個超政治的、國際的社會本身并非是剛出現的。早在斯多葛時代就有了國際都市，隨后又有了基督教會。歐洲人習慣于居住在由兩個相互不可簡約的原則所構建的二元社會里。因此，公共領域新穎性的第二個方面應該是其激進的世俗性。

這里我要重新提及這一術語的特別的用法，它接近于在一個特定的時代里所表述的最初含義。它顯然與世俗性的大眾含義有著密切的聯系，即把上帝、宗教或屬靈的方面從公共空間中除去。我在這里所說的，并非完全就是這些，而是那些促成世俗化的，也就是我們對社會基礎的認識的一種轉變。盡管有著會導致一系列混淆的風險，在這里還是有理由要使用“世俗”這個詞，因為從詞源學來看，它能表達在這樣的語境里什么是利害攸關的，它與人類社會寓于時間中的方式有關。但是，以這樣的方式來描述不同點，還需要做一些鋪墊性的探究。

世俗性的概念之所以激進，是因為它不僅與社會的神圣基礎形成鮮明對比，而且也與在超越當代共同行為的框架下構成的社會的理念形成對比。如果我們回到第一章里所談論的前現代社會秩序的理念，我們就會發現，例如，等級社會把它們自己看成是象征“存在之鏈”的一部分。在先驗性地填補國王、王公貴族等空缺的背后，存在著一些理念或形而上的現實，它們是由這些人不斷地體現的。國王有兩個身體，只有一個是特定的，是可朽壞的，即時下需要衣食呵護、后來要被埋葬的身體。[[11]](#_11_29)在這樣的世界觀之下，組成社會的是它所體現的形而上的秩序。[[12]](#_12_27)人們在一定的框架下行動，而這樣的框架是先于且獨立于人們的行為而存在的。

但是，世俗性不僅僅與神圣設立的教會或存在巨鏈形成對比。它和對我們社會的理解也是不盡相同的。這個社會是由很久以前就是我們的法律構建的。因為這也把我們的行為放進一個框架里，這一框架使我們聯結在一起，形成一個社會，并超越我們共同的行為。

與所有這些形成對比的是，公共領域是一個僅由我們所實施的共同行為組成的社團：在那里，大家盡可能地通過意見交流，達成共識。我們正是這樣一起行動，才使社團得以存在。這種共同行為，不是要由某個超驗行為層面上所建立起來的框架，才可能實現的，要么是由上帝的行為，要么在存在巨鏈中，或是由從遠古傳下來的律法。這使得公共領域徹底地變成世俗的。這也使我們清晰地了解公共領域中新穎和史無前例之處。

這么論述，還是很欠缺的。顯然，世俗性的概念應該要闡述得更加清楚一些。也許這與奧體和存在巨鏈之間已經形成了足夠的對比了。但我想說的是，它和傳統的部落社會也有不同之處，那是創立了現代的北大西洋政體的日耳曼民族所擁有的，或者以另一種形式，組成古代的共和國與城邦所必需的。這可能會受到挑戰。

這些社會是由一種法律來界定的。但它和公共領域就有很大的差別嗎？畢竟每當我們想在這一領域里行事，我們就要遇到眾多固有的機構：有一些報社、廣播電視公司、出版機構等等。我們通過這些機構提供的渠道來行事。這難道不是和部落里的成員必須在酋長的領導下，通過議會、年會等等既定的組織架構來行事很類似嗎？當然，公共領域的制度會發生變化；報業會破產，電視網絡會萌生。但是，沒有任何部落是以絕對一成不變的形式存在的；它們也隨著時間而變化。如果想要說先前固有的體制對持續中的行為是有效的，而非對設立公共領域的最初行為是有效的，那么就可能得出這樣的結論，這些行為是無法在時間的長河里被認同的，在部落里也是這樣。如果我們堅持一定要有那么被認同的一刻，我們就得記住，許多部落把最初的創建行為都傳承下來，比如，像萊克格斯，把法典流傳下來。他肯定是在現行的體制之外行事的。

論到在體制內的行為，也有類似之處。但在相應的共識上，存在著一個重要的不同點。不錯，在一個有效的公共領域里，任何時候的行為都是在既定的體制內進行的。有一種實際的處事方法。但這種處事方法，并沒有享受任何凌駕于體制內的行為之上的特權。一切的制度都是先前通過在共同空間里的相互交流而制定的，和我們現在必須履行的制度是完全一致的。我們當下的行為可以去修正這些制度，這也是完全合理的，因為這些充其量只是交流行為的沉淀物和推動者。

但是，一個部落的傳統法律卻享有不同的地位。當然，隨著時間的推移，我們會遵循其本身所提供的法規去改變它。但是，它不會僅僅被看成是行為的沉淀物和推動者。法律的廢除，將意味著公共行為主體的廢除，因為是法律把部落定義為一個實體的。但是，即使所有的媒介皆被廢除，一個公共領域依然可以重新再建立，只要創出新的公共領域來。一個部落要得以重生，只有建立在認為其法律依然有效的基礎上，雖然法律的效力可能被外來的入侵所中斷。

這也就是我所說的，那些組成社會的、使得公共的中介成為可能的，超越了其自身所履行的公共行為。不僅僅是因為我們今天的共同行為所需要的制度是奠定在昨天的共同行為的基礎上，雖然，先前的和現在的在本質上沒有什么區別。更是因為傳統的法律是共同行為的先決條件，在任何時候都是這樣，因為公共的中介缺了它就不能存在。從這個意義上來說，它是超然的。相形之下，在一個純粹的世俗社團里（是我所理解的那種），公共的中介僅僅在共同行為的沉淀物中并作為其沉淀物出現。

以世俗性這一概念為基礎的重要區別可以和這樣的問題相聯系：社團是由什么組成的？或者說，是什么使得這群人隨著時間的推移持續成為共同的行動者？這超越了這個中介所從事的共同行為的領域，社團是非世俗性的。共同行為是唯一的組成因素——不論最初的創建行為是否在過去才存在，或者現在才產生，并無實質性的作用——我們都具有世俗性。

這種世俗性是現代的；它只是在人類歷史的最近階段才產生的。當然，從共同行為中也滋生過各種階段性的或議題性的共同行動者。一群人聚集起來，喊著要抗議，而后總督的官邸被石頭砸了，或者其別墅被燒毀。但在前現代階段，持續的、元議題性的公共中介，若是建立在純粹世俗的基礎上，是不可思議的。當時的人們僅僅把自己看成是由超驗行為的事物所塑造的，不管它是由上帝或社會所象征的存在之鏈設立的基礎，還是一些可以用來界定這些人的傳統法律。這樣說來，18世紀的公共領域代表了一種新型的空間：一個元議題性的共同空間，而且沒有超驗行為參與的公共中介，完全以其自身的共同行為為基礎的中介。

但是，傳統社會經常“記住”的創建時刻又是怎樣的呢？在給斯巴達人留下法典的萊克格斯的行為是怎樣的呢？這些自然向我們呈現了由共同行為所產生的組成因素（在此是法典）的范例：萊克格斯提議之，斯巴達人接受之。但是正是這種創建時刻的本質決定了它們與當代的共同行為不是在同一個平面上。創建的行為被置于一個更高的平面上，在英雄的時代里，那個時候和我們今天所認識的不是在同一性質的層面上。創建的行為和我們的行為不一樣，并非只是發生在早期的、其沉淀物構建了我們當下行為的、和我們現在相類似的行為。這樣的行為不僅僅是在早先就發生，而且發生在另一個時間里，一個具有典范性的時間里。[[13]](#_13_25)

這是為何我傾向于采用世俗性這個詞，盡管會產生許多的誤解。因為很清楚的一點是，我不僅僅把它理解為是“與宗教隔離”。[[14]](#_14_25)所要隔離的東西要來得更寬泛。因為世俗的原意是“屬世的”，也就是，屬于現世的時代。在“現世的”與“靈性的”對立中它與“現世的”意思應該是比較接近的，像我們先前看到的。

在早先的時代，人們把非宗教的時間理解為是與更高時間相聯系的（或是被它包圍、被穿透，很難找到正確的詞）。前現代對時間的理解似乎總是多維度的。時間是超驗的，是置于永恒之中的，不論是希臘哲學里的還是《圣經》中的上帝的永恒。在任何一種情況下，永恒并非是無休止的現世時間，而是升華為一種不變的，或把所有時間聚集成統一體，因而有了“從今直到永永遠遠”的表述。

不論是柏拉圖的還是基督教的對時間和永恒的理解，并非是唯一的，即使是在基督教的世界里。也有一種更廣泛的基礎時間的意思，正如伊利亞德所稱的一種“原初時刻”。[[15]](#_15_25)它和我們現在的時間有著復雜的聯系，因為我們可以通過禮儀經常與之聯系起來，而在某些特許的時刻里可以重新獲得其部分的力量。這是為何不能毫無爭議地把這樣的時間置于過去（在普通的時間里）。基督教的教會禮儀年就利用這樣的時間意識，為了要重演基督生命中的“創立”事件，其他的宗教也廣泛地分享了這樣的傳統。

似乎是一種普遍的共識，認為具有重要意義的元議題性的空間和中介是在更高時間里構成的。國家和教會被看成是幾乎有必要在一種以上的時間維度里存在著，似乎單獨存在于現世的、普通的時間里是不可思議的。象征著存在巨鏈的國家與永恒的理念是相聯系的；由法律界定的民族與創立時間不斷地交流，法律就是在這一時間里制定的，如此等等。

現代世俗化從某種角度可以被看成是對更高時間的拒絕，并假設時間是純粹屬世的。所有的事件只是在一個時間維度里存在，與現世的距離可親可疏，與同類的其他事件有著因果聯系。現代的同時性的概念形成，那些在原因或意義上全然沒有聯系的事件能夠聯系在一起，完全是因為它們同時出現在一個單一的現世時間點上。被社會科學所贊同的現代文學和新聞媒體，讓我們習慣以垂直的時間片段的概念來思考社會，把許許多多有聯系的和沒有聯系的事件結合在一起。我認為本尼迪克特·安德森說得不錯，這是典型的現代社會想象的模式，我們中世紀的先祖們對此是難以理解的，因為在這一模式里，現世的事件是以十分不同的方式與更高時間聯系在一起的，因而把所有的事件都歸類在同時性的現代關系中是會顯得不自然的。這帶著對均一性的假定，它在本質上被占主流地位的時間意識所否定。[[16]](#_16_25) 在下文我還會回到這一話題。

現在轉向我稱之為世俗性的過程，顯然與這一徹底凈化的時間意識有關系。當社團堅定不移地、完全地被置于一個單一的現世時間里，世俗性就會出現，不管更高時間是否被否定，還是其他的社團依然被承認而存在于其中。這就是公共領域的情況，在其中存在著它的新的、（接近于）史無前例的本質。

也許現在我可以總結這個討論并試圖闡述公共領域曾經是什么。它是一個新的元議題性質的空間，社會成員可以在此空間里交換思想并且達成共識。因此，它構成一個元議題性質的中介，但是，它又被認為是獨立于社會的政治架構而存在的，也是完全處于現世的時間里的。

一個超政治的、世俗的、元議題性質的空間：這就是從前的和現在的公共領域。理解空間的重要性，部分地在于這一事實，它不僅僅是這一空間，同時正是部分發展改變了我們對時間和社會的整體看法，以至于我們很難去回想，它一開始到底是什么樣子的。

【注釋】

[[1]](#_1_44) Jürgen Habermas，The Structural Transformation of the Public Sphere，trans.Thomas Burger（Cambridge，MA：MIT Press，1989）；德國原版：Strukturwandel deröffentlichkeit（Neuwied：Luchterhand，1962）；Michael Warner，The Letters of the Republic（Cambridge，MA：Harvard University Press，1990）。

[[2]](#_2_43) Warner，Letters，第一章。

[[3]](#_3_38) 這表明18世紀末對公共輿論的理解與今天的民意調查的目標相差得有多遠。公共輿論調查力圖要衡量的現象，用我的概念來區分的話，是一種集中的統一，無需來自于討論。這就像人們的言論一樣。段落中構成十八世紀版本基礎的理想是源自于伯克，引自于哈貝馬斯（Structural Transformation，第117——118頁）：“在一個自由的國家，每個人都認為他與所有的公共事務皆有關系；他有權利對公共事務發表意見并把意見傳遞出去。他們選擇一些公共事務，仔細思量，進行討論。他們好奇、熱心、關注并嫉妒；把這些事當作是他們每天思想和發現的主要內容，大多數人擁有了對這些事的較好的認識，而一些人的認識是相當可觀的……而在其他國家，沒有任何其他人，只有那些有職務的人很關心或會想到公共事務，不敢用言論去相互影響，不管是處于生活的哪個位置，這種能力尤其少見。在自由的國家里，經常是在商店和工廠里所擁有的真正的公眾智慧和睿智要比在君主的內閣里更多，因為在內閣里沒有人敢發表意見，直到君主問他們了才敢說。”

[[4]](#_4_38) Habermas，Structural Transformation，第119頁。

[[5]](#_5_36) Warner，Letters，第41頁。

[[6]](#_6_34) 參見福克斯的演講，引自哈貝馬斯的《公共領域的結構轉型》第65——66頁：“征求公眾輿論是正確和明智的……如果公眾輿論正好與我的意見相反；如果，在向他們指出危險之后，他們依然不能從同樣的角度來考慮問題，或者如果他們認為另一種方法要比我的更可取，我應該把它理解為因著對國王的責任，因著我國家的緣故，因為我要光榮退休，他們可以通過合適的手段去追求他們認為更好的計劃，即通過一個和他們的想法是一樣的人……但是，有一件事是十分清楚的，我需要為公眾提供形成輿論的方式。”

[[7]](#_7_34) 引自Habermas，Structural Transformation，第117頁。

[[8]](#_8_34) 引自Habermas，Structural Transformation，第82頁。

[[9]](#_9_32) 參見Warner，Letters，第40——42頁。華納同時提到了與現代資本主義的客觀主體性的關系（第62——63頁），也提到了這種客觀的立場與反對帝國腐敗的斗爭之間是密切吻合的，這是殖民地時代在設計過于武斷的模式中的一個中心議題（第65——66頁）。

[[10]](#_10_30) 同上，第46頁。

[[11]](#_11_28) 參見E.Kantorowicz，The King’s Two Bodies（Princeton：Princeton University Press，1957）。

[[12]](#_12_26) 歐洲以外的另一個同類的例子，參見Clifford Geertz的《尼加拉》（Princeton：Princeton University Press，1980），描述了巴厘島未被征服前的情況。

[[13]](#_13_24) 我在Charles Taylor “Die Modernitaet und die saekulare Zeit”，收錄于 Krzysztof Michalski，ed.，Am Ende des Milleniums：Zeit und Modernitaeten（Stuttgart：Klett Kotta，2000），第28——85頁中，描述了前現代時間里的意識，包括不同模式的更高時間。

[[14]](#_14_24) 事實上，排除宗教的層面甚至不是我對世俗的理解的一個必要條件，更不用說是一個充分的條件。一個世俗的組織是完全建立在共同行為的基礎上，排除了這一組織的任何神圣基礎，但并不妨礙組織里的人們去繼續過一種有宗教形式的生活；事實上，甚至這樣的形式都會要求，例如，政治組織應該是完全世俗的。比如，支持政教分離是帶有宗教動機的。

[[15]](#_15_24) Mircea Eliade，The Sacred and the Profane（New York：Harper，1959），第 80頁。

[[16]](#_16_24) 在《想象的共同體》中，安德森借用了本杰明的一個術語來描繪現代的世俗時間。他視之為是一個“均一的、空蕩的時間”。均一正是我在此所描述的：所有事件均在同樣性質的時間里發生。但是，時間的“空蕩”把我們帶進了另一個問題：時間和空間都被視為是事物和事件偶然置入的“容器”，而非由它們所構成的。這后一個步驟是部分現代物理學形而上的想象，正如我們從牛頓那里所看到的。但是通往均一的步驟是對世俗化至關重要的，正如我所理解的那樣。通往空蕩的步驟是時間客觀化的一部分，這是工具理性這一現代學科的一個重要觀點。在某種意義上，時間被“空間化”。海德格爾在他對暫存性的理解中強烈反對這個概念；參見Sein und Zeit（Tübingen：Niemeyer，1926），第二部分。但是把世俗性和時間的客觀化區分開來，讓我們可以把海德格爾劃到現代這一邊。海德格爾的暫存性也是世俗時間的一種模式。

# 第七章 公共的與私人的

當然，在西方現代社會的發展過程中還有兩個超政治的、世俗的空間是起著重要作用的：第一，在（市場）經濟下所組成的超政治的社會，這是我在上文提到過的；第二，社會作為一群“人”，也就是作為元議題性質的中介，存在于政治上有條理的社會之先，并創立了這一社會。我們需要把這三個空間的發展聯系起來，同時它們也是和這一時期出現的其他社會空間交織在一起的。

哈貝馬斯提到，新的公共領域把那些已經開拓“私人”空間的經濟行動者和產業主召集到一起，同時也把開拓了家庭生活所在地的“親密”空間的人們聚集到一起。組成這一新的公共領域的行動者既是“中產階級”又是“家庭中人”。[[1]](#_1_47)

我想這里有一個很重要的聯系。這些新型的私人空間的重要性，體現在人們對它們在人類生活中的重要影響力的認識得以提高，以及支持國家和教會獨立的共識得以日益增長。這一重要性，事實上，對一個超政治的和世俗領域的生活賦予了極為重要的意義。這很難讓人們不去相信，這一重要性在一定程度上促進了公共領域的興起。

我愿意把這些不同形式的私人空間進一步置于歷史背景下，就像我在第五章里所提出的那樣，把它們與經濟的興起結合起來。這就是我所說的“對普通生活的肯定”。[[2]](#_2_46) 我在這里所指的是，發生在歐洲文化中的大型運動，似乎首先是由新教的改革運動發起的，此運動不斷提升生產和家庭生活的重要意義。從古代世界流傳下來的占主導地位的倫理，趨于把這些看成是“美好生活”的下層建筑，是根據沉思或公民的參與這些更高級的活動界定的；而中世紀的天主教會則傾向于把獨身生活視為是基督教的最高級實踐活動。然而，新教改革者們卻強調我們應該首先在職業和家庭生活里跟隨上帝。這樣，普通的生活就被圣化，或者換言之，那些對具有特殊圣潔意義的生活方式（修道院生活），或特殊地點（教會），或特殊行為（彌撒）的主張，已經被棄絕，并被視為是不正確和不敬虔的信仰了，即人們可以在某種程度上控制著恩典的行為。

但是，如果說一切對特殊圣潔生活的主張都要被拒絕的話，就等于說，現世生活與神圣生活相聯系的交匯點是被否定的。我們過著普通的生活，從事著自己的職業，且供養著我們的家庭。從這一新的觀點來看，這是上帝對我們的要求，并不是靠著自己的努力去和永恒取得聯系。與永恒相聯系，完全是上帝的事情。這樣，我們是過著美好的生活還是糟糕的生活，這一問題與我們的普通生活和現世緊密相關。

從神學的層面轉移出來進入一個純人類的維度，這產生了一系列現代信仰和感悟力，這一感悟力使美好生活的關鍵問題取決于我們如何過好普通的生活，拒絕更高級的或英雄的生活模式。這種轉變，是注重和平的、講理性的生產力的中產階級倫理的基礎，并對注重榮譽和英雄主義的貴族倫理進行抨擊。這種轉變，甚至有其英雄主義的形式，就像普羅米修斯所展示的圖景一樣，人類是生產者，可以改變地球的面貌，這在馬克思那里也是這樣。或者它可以產生人際關系中更近代的自我實現之倫理，這是我們當今世界中的一部分。

這是我們要理解哈貝馬斯的兩種發展的背景信息。第一，對私人經濟行動者充分的重視，反映了生產生活在普通生活倫理中的重要意義。這個行動者是私人的，是相對于國家和其他當局的公共范圍而言的。私有產業世界如今具有新的尊嚴和重要性。這種私有性的提升賦予了某種個人主義以特權。因為產業行動者可以獨自行事，在某一領域內操作，與他人進行交易而無需受到當局的制約。隨著這些生產和交易行為被看成是在形成一種理想的自動調節的體系時，一種新型的超政治和世俗的空間概念也在形成，這種概念就是在現代意義上的經濟。經濟這個詞，原先是用在對家政的管理方面，因此從未被看成是一個可以自行調節的領域，但這樣的理念卻隨著重農主義者們和亞當·斯密的倡導，在18世紀的經濟體系里得以興起。這也是我們今天對經濟的理解。

（市場）經濟逐漸組成了一個領域，即人們聯絡到一起，去組成一個相互聯系的社會的方式，這一過程不僅是客觀的，也是具有自我認識的。這一領域是超政治的、世俗的領域，但是在一種重要的意義上，它不是公共的領域。也許現在是到了要分清這個頻繁使用的術語之某些意義的時候了。[[3]](#_3_41)

“公共的”這個詞，在這里的用法似乎涉及語義學上的兩個重要的相關的含義。首先，它涉及影響整個群體的事務（“公共事務”）或對這些事務的管理（“公共權力”）。其次，它是讓公眾可以接觸到的（“公園是向公眾開放的”）或了解到的（“這則新聞已經向公眾透露”）。這是經濟行動者的新的私人領域與“公共的”第一個含義的對比。但是，這些行動者也根據第二個含義組建一個公共領域，因為這一領域也正是一個元議題性的共同空間，人們聚到這一空間，相互交流。我們可以說，這是一個照面的地方，從這個意義上來看，是一個公共領域。

但即使從第二種含義來看，經濟領域也不是公共的。一系列的經濟交易完全在一連串因果關系中互相聯系，這些關系都是可追溯的，同時我們也能了解它們是怎樣相互影響的。但這不是一種共同決定（由政府當局做出的決定），而那些相互關聯的交易，也不存在于某個公共領域中。不過，它依然是一種“領域”，因為這些經濟行動者被看成是在一個單一的社會里相互關聯，在那里他們的行為以一種系統的方式互惠地影響著彼此。

經濟是上文提到的新型社會的第一種模式，這一社會是純粹超政治的并存在于現世之中的。它構成了公共領域興起的部分背景條件。對兩者的解釋總是相關聯的，似乎是有道理的。

哈貝馬斯提到的第二個背景是親密的領域。這里我們可以看到對普通生活的第二個主要組成部分的認識發展：家庭及其情感世界。隨著18世紀的發展，它成為對私有性的另一種需求的所在地，可以和“公共的”第二種含義相聯系，即與“讓公眾可接觸到的”相聯系。家庭生活越來越退回到親密的領域，它避開外來世界甚至是大家庭中的其他成員。在涉及家仆和外來者時房屋建造得越來越關注家庭成員的隱私。

強加于家庭生活的提升的價值觀，在另一個長期發展的更加注重主觀性和內在性的語境下，把18世紀珍惜情感當作成果之一。另一個轉變，似乎是對美好生活的重視，發生在肯定普通生活的廣泛的發展過程中，并為體驗到美好、崇高或高尚的情感賦予新的重要性。這種新倫理是通過文學來界定并且得以宣揚的。也許最主要的載體是書信體小說。盧梭的《朱莉》就是一個范例。

這種文學有助于界定對親密關系中親密領域的新理解：親密領域成為高尚情感和崇高體驗的最完美之家。美學范疇里藝術的新概念，又進一步豐富了對這種經驗的理解。當然，這是主體化的另一個成果，因為這一范疇內所理解的藝術是通過我們對它的反應來界定的。也就是在這個世紀，音樂一步步地從公共的和崇拜禮儀的功用中脫離出來，它和其他藝術一樣成為美學欣賞的客體，從而豐富了親密領域的生活。

這一親密空間也是促成公共領域產生的部分背景。不僅僅因為它創建了部分私人領地（超政治的、世俗的），而且也是因為這種親密的領地，是必須通過文學作品和批判的公共交流來界定的。這只是表面上出現的一對悖論，我們在下文還會看到。對人類身份的新理解是，不管它多么具有私密性，只有通過共同空間的界定和肯定后，才能逐漸被接受。這種重要的交流過程本身，漸漸構建了一種公共領域。我們也許可以說，它逐漸構建了公共領域的一條軸線，同時，構建了交流公共（在“公共的”第一層含義上）政策問題的主要軸線，甚至比它還要早一點。從未謀面的人們，能夠對盧梭的《朱莉》所產生的感人力量，達成相互認可的共識，正如他們在早期的革命時代，對他的《社會契約論》所產生的見解達成共識一樣。

改革運動還在第三個方面，為世俗時間的元議題性的共同中介創造了條件。我在這里特別想到的，是那些更為激進的加爾文派系。從一開始，加爾文主義就普遍提出對教會生活重建的要求，這種要求要比溫和的信義宗要來得徹底得多。后來，尤其是在講英語的國家里，它還延伸到了政治重組，以及根據新原則創立新的政治單位等領域，像在新英格蘭那樣。到了這個時候，改革運動的這一派系也開始分裂，并且出現了新的“自由”教會。這些教會是建立在越來越多的自發性的團體上，隨著18世紀衛理公會和大覺醒運動的出現，加強了這一過程。

在這一創建和重建的循環往復的過程中，我們見證了越來越多的在世俗時間里公共中介的誕生。我們依然和上帝有著重要的關系，因為是他呼喚我們去參加重建活動的，但與更高時間的關系，已經顯得越來越不重要了。如果可能的話，它仍然僅停留在末世論的層面上，認為在現世的末了，以及在上帝那里匯集的一切時間里，定會開創新的改革。隨著這種觀點的消退，創建的活動越來越單一地集中在現世里。

這些新教會或新宗派的生活，也在另一方面幫助促成公共中介的現代形式。它們通常要求其成員具有很強的責任意識，使得他們能夠超越家庭、親屬、鄰人和傳統的效忠的界限，來和其他人交往。在他們所創立的社會團體里，歸屬于一個其成員獨立和平等的宗教團體，要比維持這些不公平關系來得更加重要。當然，這樣的做法，一直是基督教會的理論所支持的，只是現代的教會更為專注地踐行這一點，要讓其成員習慣于把他們自己看成是獨自地、直接地屬于整個群體的。因此，這就為現代“橫向的”或可直接進入的社會，奠定了基礎；在這樣的社會里，我們的社會成員無需通過任何享有特權的群體，就能接觸到社會。同時，這也為一個不斷有新的社團出現的社交模式，奠定了基礎。[[4]](#_4_41)

我們是要在整個經濟、教會和親密情感的大背景下，來了解歐洲公共領域的興起。這意味著我們要把它理解為是“社會”的超政治的、世俗構成的一個家庭里的一部分。一方面，它和經濟聯系在一起，甚至和政治領域遙遙相離，因為它在任何意義上都不是宣傳的領地。另一方面，它幫助著塑造了人民主權論的新形象，形成了18世紀政治行為的嶄新的、有時又是令人害怕的形式。

【注釋】

[[1]](#_1_46) Habermas，Structural Transformation，第二章，第六、七部分。

[[2]](#_2_45) 參見Taylor，Sources of the Self，第十三章。

[[3]](#_3_40) 在以下的論述中，我大量引用了Jeff Weintraub有深刻見解的分析，“The Theory and Politics of the Public/Private Distinction”，收錄于Jeff Weintraub和Krishan Kumar合著的Public and Private in Thought and Practice（Chicago：University of Chicago Press，1997），第1——42頁。

[[4]](#_4_40) 我覺得法蘭西斯·福山在《信任》中對這一點的論述是很有幫助的，他也認為這一派宗教改革運動所發生的社交活動為一個非常成功的資本主義發展的模式創造了條件。

# 第八章 具有主權的人民

人民主權論是在幫助構成現代社會的社會想象中相互關聯的變化巨鏈的第三個要素。它一開始也只是一種理論，而后漸漸地潛入不同的社會想象里，并且去改變它們。然而，這是怎么發生的呢？事實上，我們可以分辨兩個不同的渠道。我在此把它們界定成理想的模式，認為在實際的歷史發展過程中，這兩種渠道是相互交錯的，有時是難以區分的。

一方面，理論可以通過新實踐，去激勵一種新的活動，從而以這種方式去塑造任何采納這些實踐的群體之想象。最早的清教徒教會是根據圣約的觀念形成的，這正是其中的一個例子。由于神學上的革新，一個新的教會組織結構得以形成；這也成了政治變革的一部分內容，因為在一些美國殖民地里，社會組織結構本身也受到了教會管理方式的影響，就像在康涅狄格州的公理會那里，只有信徒才能擁有正式的公民權。

此外，社會想象中的變化，伴隨著對已經存在于舊體制中的實踐所做出的重釋。從前的合法性模式被殖民化，事實上，隨著對秩序的新理解，發生了變化，但在某些情況下，并沒有明顯的突破。

美國就是這樣的一個例子。在英國和美國，對合法性具有支配作用的理念，例如，發起英國內戰的那些理念，以及導致殖民地反叛的理念，基本上都是保守的。它們改變了“古老的憲法”這一理念，這是自古以來就有的建立在法律之上的一種秩序，在這一秩序下，除了國王之外，議會有著合法的正當地位。這是典型的前現代時期一種最普遍的對秩序的理解，追溯到“原初時間”（伊利亞德的術語），并非在普通的時間里。

這個較古老的理念源自于美國革命，變成了人民主權論的堅實基礎，在這一基礎上，美國的憲法是通過“我們，人民”之口來闡述的。對自然法的理想化秩序的訴求先于這一理念，體現在《獨立宣言》里的“我們相信這些都是不證自明的”。[[1]](#_1_49)由于所謂的傳統法律，賦予了當選議會和它們對稅收的共識以重要地位，這種轉型就更加容易了。現在所要做的，就是轉變這兩者之間的平衡從而使選舉成為合法權力的唯一來源。

但是，能夠促成這個變化的是一種轉變的社會想象，在這種想象里，創建的理念不再立足于神秘的遠古時間，而被看成是人們今天所能做的事情。換言之，它要成為在當代的、純粹現世的時間里，集體行為所產生的事物。這是在18世紀出現的現象，但實際上是在18世紀晚期而并非早期出現的。精英們事先提出了創立行為的理論，但并沒有使其適當地融入社會想象中去指導實踐。因此，1688年是一個革新的、激進的起點，回顧起來，我們似乎會覺得那是一種持續的行為，一種回到先前固有的合法性的行為。（我們被語義學的一個變化所欺騙。“光榮革命”原本的意思就是要回到最初的立場，而非現代意義上的一種變革。當然，在對隨后歷史的影響下，它有助于改變原先的意思。）

這種新理論和傳統實踐之間的一致，對于整個事情的結果來說是至關重要的。人民主權論在美國是可實行的，因為它可以找到一個普遍認可的在建制組織上的意義。所有的殖民者都同意應該通過一種議會的形式來建立新憲法，也許這個議會比常規的要大一些，比如1779年在馬薩諸塞州的那一個。舊的代議制機構的力量，從實際層面來幫助“詮釋”新的概念。

我們可以說，美國革命是根據一種合法性的理念而發起的，卻是以產生另一種十分不同的理念而結束的，這在某種意義上避免了一種激進的分裂。殖民者維護傳統的“英國人的權利”來反對一個傲慢的、麻木不仁的帝王政府。國王與議會的決裂一旦完成，人們也不再需要服從州長，那些抗議的領袖們就能夠自然地經過現有的當選的立法機構而入選，成為大陸會議的成員。與17世紀四十年代的美國內戰的類比是顯然的。

但是，戰爭總是激進化的一個根源。通過一個《宣言》取得了突破，從而確認普遍的人權，而不再只是英國人的人權。有一些州根據民意而采納了新的憲法。最終，整個運動的高潮，就是頒布了一部把新的共和思想完全置于現代道德秩序里的憲法：不需要先前的法律就可以根據人民的意愿去立法，人民成了立法的依據。

這種新的社會想象從根本上來說經過了一種回顧性的重釋。革命的力量，很大程度上是在舊的、保守的合法性的理念基礎上調動起來的。這在后來，將被看作是具有主權的人民之固有權力的實施。這種權力的存在及其合法性，可以從新成立的政體那里得以證明。但是，人民主權論的思想如果介入得太快的話，將不能完成這樣的任務。先前的認為一個民族的傳統權利是根據古老的律法來界定的理念，需要承擔主要的任務，隨著對界定現代革命的歷史體現出的無情的忘恩負義，在它尚未被人忘卻時，需要把殖民者號召起來去作斗爭。

當然，這并不意味著在實際的實踐中沒有任何的變化，只有立法的話語中有變化。相反，人們采取一些重要的新的舉措，而這些舉措的合理性只有通過新的話語才能證實。我已經提到了一些州的新憲法，例如，1779年馬薩諸塞州的憲法。但聯邦憲法本身應該是最顯著的例子。在聯邦黨人看來，必須建立一個新的中心權力機構，并非只是各個州的產物；這是一直以來他們努力要取代的聯邦政體所犯下的主要的錯誤。組建一個共同的政體，除了有來自不同州的“人民”，還需要其他的東西。新的聯邦政府必須在“美利堅合眾國的人民”里有自己的合法性基礎。這和整個聯邦主義的計劃應該是融為一體的。

與此同時，這種對具有主權人民的行為之回顧，如果沒有一種在制度和實踐上的延續性，去允許對過去的行為進行重釋從而使之成為新原則的成果，就不可能實現。這種延續性的本質，在于殖民者基本上對當選議會就是權力的合法形式之普遍接受。更讓人欣喜的是，所選出的立法機構成為地方自由的保障，可以去反對來自皇家或帝國控制下的官員對地方權力的侵犯。頂多，到了像需要采用一個新的州立法律這樣的一個最為關鍵的轉折點，他們需要求助于特殊的擴大議會。人民主權論完全是可行的，因為它具有在建制組織上的清楚的、無可爭議的含義。這是新秩序的基礎。[[2]](#_2_48)

具有重大效應的法國革命，卻完全不是這么一回事。所有的歷史學家們所說的無法“使革命終結”[[3]](#_3_43)的部分原因，是由于對人民主權論的任何特定的表述，都會被其他一些擁有大量支持者的表述所挑戰。這一消極的事實，是導致革命期間的頭幾年里嚴重動蕩的部分原因，從王朝統治的合法性轉移到了國家的合法性，在具有廣泛基礎上的社會想象中并沒有取得共識。

這并不能被理解為是對動蕩的全面的解釋，只是想讓我們知道，我們所列舉的一些不同的因素，共同促成了我們所知道的結果。當然，大部分國王的扈從、軍隊和貴族不能接受新理念這一事實，給社會的穩定性制造了極大的障礙。甚至那些主張新的合法性的人們，也產生了分歧。但使后者產生極端分歧的，還是由于缺乏對國家的主權在建制組織意義上的共識。

伯克對革命者的建議是，首先立足于傳統的憲法，而后再一步步地修正它。但是，這已經超出了他們的權力。這不僅僅是因為憲法、三級會議這樣的代議制機構，已經中止了175年。而且他們與在文化階層、中產階級和一大部分的貴族中所萌生的對平等公民權的渴望完全不同步，這還可以體現在幾個方面：在消極的方面，打擊貴族的特權；在積極的方面，大力倡導共和政體的羅馬及其理想。[[4]](#_4_43)這就是為何1789年三級會議的首要要求，是要廢除那些不同等級的議會，而把所有的代表集中到單一的國民議會里。

甚至更嚴重的是，除了那些有文化的精英之外，人們幾乎不知道由人民代表形成的議會的含義是什么。的確，人民群眾以陳情書回應三級會議的召開，但是整個程序，都假定了皇家主權的持續存在；它并不適合充當傳達人民意愿的途徑。

而溫和派所希望的是采用伯克提出的方案：對傳統的憲法進行改良與演變，而后形成一種代議制機構，恰好被所有的人理解為，國家的意愿是通過公民的投票來表達的。這便是18世紀的下議院的模式，即使這里所說的“人民”只是少數精英，被認為是通過不同的虛擬代表形式，為大眾說話。

在英國，導致這一切的改良和演變，產生了自治形式的觀念，這便是在更廣泛的社會里的某種社會想象。這是為何在英國要求更廣泛的民眾參與表現為提議具有選舉權的形式。這些人要求進入已建立的代表組織機構，正如最為顯著的，是19世紀三四十年代的憲章運動。在同樣的改良和演變中，美國在這方面是先行一步；它們的代議制機構，大致是由具有選舉權的成年男子選出的。

這些通過當選議會而產生的自治的形式，在盎格魯——撒克遜的社會里是一部分普遍可利用的儲備。這些形式在法國的大眾階層里是沒有的，而且它們以不同的邏輯，構成了它們自己的民眾抗議的形式。但在轉向探討這些形式之前，還需要首先概述在貫徹新理論基礎下的現代革命轉型。

這種轉型，只有在諸如以為合適的情況下，如果“人民”或者至少那些少數的重要活動家，能夠理解并且吸收這樣的理論，才能發生。但對于政治活動家來說，理解一種理論，就是要在他們的世界里把該理論付諸實踐。他們是通過行之有效的實踐來理解理論的。他們要覺得這些實踐是合理的，是合乎理論所描述的。但是，讓我們的實踐合理的，是我們的社會想象。因此，對于這種轉型來說至關重要的是，人民（或它的活躍部分）共享一個能夠滿足一種要求的社會想象，也就是這種想象包括實現新理論的方法。

我們可以把一個既定的民族在特定的時代里的社會想象想成是一種庫存，正如我在第二章里所提到的，包括讓他們認為合理的整體實踐。根據新的合法性原則去轉變一個社會，我們必須有一個包括符合這種原則方式的庫存。這一要求可以分為兩個方面：（1）行動者們必須知道該做什么，在他們的庫存里必須有能夠使新秩序奏效的實踐活動；（2）所有的行動者必須認同這些實踐活動是什么。

借用康德的哲學來做一個類比：理論就像抽象的范疇；它們需要被“圖式化”，如果要把它們應用到歷史中，就必須在實踐的領域里獲得一些具體的闡釋。

在一些現代革命的情形下，第一個方面的要求事實上是完全缺失的。以俄羅斯為例，沙皇的統治在1917年垮臺之后，理應打開一條通向一種新的、共和的合法性的道路，全俄臨時政府假定合法性要在次年他們所稱的立憲會議中被界定。但是，如果根據奧蘭多·菲格斯的分析，我們就會知道，當時的農民群眾并不能把俄羅斯民眾看成是具有主權的行動者。[[5]](#_5_39)他們的確完全理解的，也是他們所追求的，是米爾獨立行動的自由，也就是，分割被貴族（是在他們看來的）所占有的土地，同時不再被中央政府所鎮壓。他們的社會想象包括一個地方的集體動因，就是米爾或鄉村里的人們。他們知道這樣的一個動因，必須面對一個經常給他們帶來害處、偶爾也給他們帶來益處的國家政府。但是，他們并不知道全國人民作為一個整體可以從專制的政府手里奪取主權。他們的庫存并不包括這種在全國層面上的集體行為；他們所能理解的是大規模的暴動，像普加喬夫起義那樣，其目標并不是要奪取或取代中央政權，而是要強迫它變得不那么邪惡、不那么具有侵害性。

相形之下，在法國革命時期所缺失的是第二個方面的要求。不止一種可以實現人民主權的方式被提出來。一方面，傳統的三級會議機制并不能適應這樣的目的；（廣大）民眾只能從三級議會中選出一級議會；而整個體制是要代表屈服于君主主權的民眾。

但是，在另一個方面，它的一系列理論要比美國的來得寬泛。這在某種程度上是由于在盎格魯——撒克遜的世界里，對基于想象的代議制機構的強有力的控制抑制了理論想象，但它也是順著法國獨特的文化和思想軌跡而形成的。

在法國革命中起到重要作用的，是一系列受到盧梭影響的理論。這些理論有兩個重要的特征，對革命的進程是具有決定性的。第一個特征是以盧梭的公意的概念為基礎的。這反映了盧梭對現代的秩序理念之新的、更加激進的修正。

對秩序的這一理解的原則，正如我們所看到的，是我們每個人應該自由地選擇謀生的方式，但是，以這樣的方式每個人在尋找謀生手段時，或者至少不能阻礙到他人同樣尋找謀生手段。換言之，我們對生活目標的追求必須一致。但是，對這種協調一致的理解卻是多種多樣的。它可以通過無形之手的過程來獲得，正如亞當·斯密著名的理論所描述的。[[6]](#_6_37)但是，由于這一理論從未被認為是具有足夠說服力的，因此，需要通過遵循自然法來有意識地獲得和諧。洛克認為自然法是上帝所賜予的，服從自然法的動機，使我們順服上帝——是出于對造物主的一種責任感以及對永恒審判的敬畏。

后來，對上帝的敬畏被不帶私情的仁愛或自然的同情的概念所替代。但是，所有這些早期概念的共同點，是它們假定了我們動機中的雙重性：我們會傾向于犧牲他人的利益來尋求自己的利益，然后我們也可以通過對上帝的敬畏、不帶私情的仁愛或是其他的什么，來為大眾謀利益。盧梭正是要反駁這種二元論的思想。只有當我們可以克服這種雙重性，當我對自己的愛與實現我同仁（那些與我一同參與和諧建設的）合理目標的意愿相一致的時候，才能有真正的和諧。用盧梭的話來說，就是自愛與同情的原始的本能在有理性和有德性的人類身上融匯到一起，成為對普遍的善的愛，這在政治的語境下被理解為是公眾意愿。

換言之，在一個全然有德性的人身上，對自己的愛不再與對他人的愛有區別。但是，在克服這一區別的同時，卻在另一個方面出現了新的二元論。如果自愛也就是對人類的愛，那又如何解釋我們身上與德性相背離的自私傾向呢？這些必須源于另一個動因，是盧梭所稱的驕傲（自愛）。這樣，我對自己的關心便有彼此對立的兩種形式，就像善與惡的對立那樣。

在啟蒙運動的語境下，這種區別是新穎的。但在另一個方面，它包含了回歸到深深植根于傳統的思維模式。我們要區分意志的雙重品質。我們回到了奧古斯丁的道德世界：人類可以具有兩種愛，一種是對善的愛，另一種是對惡的愛。但是，如果這兩者的悖論不是那么明顯的話，這便是一種修正的奧古斯丁思想，是伯拉糾派的奧古斯丁，因為現在善良意志是天生的、自然的，完全是人類中心說的，正如博蒙特閣下所清楚看到的。

這樣的理論本身，置于現代道德秩序里，就是非常現代的。其目標是要讓個人的意志和諧統一，即使這需要在確立新的身份，一個“公我”的情況下才能辦到。[[7]](#_7_37)自由，每個人的個人自由，需要被解救出來。自由是至善，以至于盧梭重新闡明美德與惡德，將其和自由與奴隸制相提并論。“因為食欲是枷鎖，而遵守自己制定的法律則是自由。”[[8]](#_8_37) 我們之所以喜歡這樣的法律，是因為它是為了謀求大眾的利益，而非限制了自由。相反，自由來自于我們真實的內在，來自于一個擴展了的、已經轉化成為更高層次的道德的自愛。它是從孤獨走向社交的成果，也是從動物性轉向人性的過程：

從自然狀態到文明狀態的過程對人產生了一種顯著的變化，即人們在其行為中以正義代替直覺，使他們的行為具有了從前所缺失的道德……在這種狀態下，人被剝奪了一些由其本性帶來的好處，但在另一方面，他卻獲得了更多——他的才能得到鍛煉和發展，他的思維得到拓寬，他的情感得到升華，他的整個靈魂得到提升——如果對這種新狀態的濫用并沒有讓他降低到不如先前的水平，那么，他就會不斷地用理性去贊賞快樂時刻，當他永遠脫離自然狀態，從一個愚蠢的、目光短淺的動物轉變成為一個有知識的存在以及一個人時。[[9]](#_9_35)

在另一方面，反對這一法律的，并不是一個真我，而是一個墮落的意志，通過對他者的依存偏離了它應走的道路。

盧梭的修正版給我們帶來了一個道德心理學，這十分有別于自洛克以來對啟蒙運動時期的標準概念。它不僅回到了具有雙重品質——善與惡——的意志，同時也以十分不同的方式展示了理性和善良意志之間的關系。主流版本認為，理性得到了釋放，它把我們提升到一種具有世界性的普遍立場，并使我們可以成為無偏見的旁觀者。理性被看成能夠把我們心中普遍存在的仁愛解放出來，或者至少被看成能教導我們去認識到我們開明的利己主義。但是，盧梭認為，這種客觀化的理性服務于策略性的思考，只能讓我們更加完全地陷入權力的算計中，通過試圖控制別人，這些算計使得我們越來越依靠他們了。

這一深謀遠慮的自我，同時又是孤立的并急于尋找他人的肯定，它能進一步壓制著真我。而為美德去奮斗，就是盡力去喚醒在我們心靈深處的已經被埋葬的、幾乎是銷聲匿跡的聲音。我們所需要的正好和釋放相反，我們需要和我們身上最親密、最本質的東西密切結合在一起，它已經被世界的喧嘩所遮蓋，它就是盧梭所用的傳統術語“良知”。

良知！良知！神圣的天性，來自天庭的不朽聲音；對于那些雖有理智和自由，實際上卻盲目而又有限的造物來說，你是真正的向導；你對善與惡的判斷是無謬誤的，能使人像上帝一樣！在良知里涵括了人性中的卓越以及行為的道德；除此之外，在我身上我找不到任何使我優于動物的本性——在我身上因著放縱的理智和不守規則的理性的緣故，只有從一個錯誤徘徊到另一個錯誤的令人憂傷的特權。[[10]](#_10_33)

這種理論提出了一種新的政治，實際上我們可以看到它是在革命高潮時期，1792——1794年之間產生的。首先，這是一種讓美德成為中心理念的政治，這是一種把自愛和愛國結合到一起的美德。正如羅伯斯庇爾在1792年所寫到的：“共和國的靈魂，是美德，是愛國，是把所有利益都融于公眾利益的慷慨的犧牲精神。”[[11]](#_11_31)在某種意義上，這回歸到遠古時代美德的概念，孟德斯鳩認為那是共和政體的“主要源泉”：“相對于自身利益，對公眾利益一貫的偏好。”[[12]](#_12_29) 但是，盧梭又把它重新融合成為新的概念（“把所有利益都融于公眾利益”）。

第二，它具有摩尼教的傾向。美德與惡德之間的灰色地帶趨于消失。沒有一個合理的空間能讓個人利益存在，即使它服從于對大眾利益的喜愛。私利是腐敗的一個標記，因此它屬于惡德，最終都必須遭到反對。利己主義者等同于叛逆者。

第三，就像是經常被提到的，這種政治的話語具有類似宗教的趨向。[[13]](#_13_27)經常出現一種神圣性（神圣同盟，殺死馬拉的“褻瀆之手”等等）。

但是，這一政治最顯著的第四個特征，是關于代表性的復雜概念。當然，對于盧梭來說，這是他的理論中第二個重要的特征——通過當選議會，通常所表現出來的政治代表性，是令人厭惡的。這和他對透明度的堅持是相關的。[[14]](#_14_27)公眾意愿是具有最大透明度的場所，因為當我們的意愿融合到一起的時候，我們可以最大限度地存在并且相互坦誠。特殊意愿固有的特點是具有不透明性，我們需要通過間接的策略，包括操縱和制造假象來實現它（這就涉及另一種形式的代表性，一種類似于戲劇性的形式，這也是不好的、是有害的。）這就是為何這樣的政治觀是那么容易吸收對隱藏的、不可明言的行為的不滿，甚至是對計謀的不滿，最終是對叛國的不滿。在另一方面，公眾意愿，是在每個人的眼皮底下公開產生的。這就是為什么在這種政治里，公眾意愿總是需要被界定、被公布，甚至可以說是必須在人民面前產生。它是在另一種形式的劇場里，盧梭對此描繪得十分清楚。這不是一個演員在觀眾面前演戲的劇場，而是模仿公眾歡慶的劇場，在這個劇場里每個人既是演員又當觀眾。這是共和國的真正歡慶與現代日益退化的舞臺形式的區別。在前者中，人們可以這么詢問：

那么，這些娛樂活動的對象是什么？他們又要演什么？竟然什么也不演。有了自由，哪里有富裕，哪里就有安康。把一個冠有鮮花的樹樁種植在廣場的中心；把人們一起召集到那里，你就能有一個歡慶的節日。做得更好；讓那些觀眾自娛自樂；讓他們自己都成為演員；這樣做使得每個人在別人身上看到他自己并且愛他自己，這樣，所有的人都可以更好地聯合在一起。[[15]](#_15_27)

透明，就是具有非代表性，需要一種特定形式的話語，使共同意愿得以公開界定；甚至需要禮拜儀式的形式，使這一意愿得以為人民并且由人民來彰顯，甚至有人會著魔似的認為，這并不是一次性的行為，而是不斷反復的。在巴黎的那些重要年間里，這使革命話語的一個顯著層面有意義，所謂的合法性，理應要通過公眾意愿的（最終是正確的）確切表達形式，健康的、有德性的共和國的表達形式來獲得。這在某種程度上可以解釋1792——1794年間派系之爭如此漫長的原因。不過，它也體現了革命歡慶的重要性，正如莫娜·奧祖夫所研究的那樣。[[16]](#_16_27)這是試圖把共和政體向人民表明，或者用盧梭的話來說，是讓人民自己把它表明出來；這些歡慶經常借用早期的宗教儀式的形式，例如，圣體節的游行。

我之所以說盧梭的代表性的概念是復雜的，是因為它不僅僅涉及一個消極的觀點，即禁止由代表組成的議會制度。我們可以看到在革命話語的本身和歡慶中，另一種形式的代表性，是雜亂無章的或者是類似于戲劇化的。這并沒有破壞盧梭的禁令；歡慶也是根據他的計劃；如果有人這樣說，應該還是公平的。但是，在這里已經出現了不那么可明言的、更具有潛在危險的東西。公眾意愿只能在有真正美德——個人的和共同的意愿能夠真正融合的美德——的地方存在，我們對許多人甚至是多數人仍然是“腐敗的”，即尚未達到這種融合的情況，又有什么可說的呢？公眾意愿只能存在于少數具有德性的人當中。他們將成為真正的共同意愿的載體，這種意愿客觀上來說是每個人的，是每個人都愿意達到的共同目標，如果他們是有德性的話。

那么少數人對這種洞察真實性又應該做些什么呢？就讓腐敗了的“眾人意愿”通過某些正式取得共識的投票程序去進行正常操作嗎？這樣做有什么價值呢？因為如果公意和眾意正好相一致的話，就依然可以被假定為沒有真正的共和。當然，少數派有責任去采取行動使真正的共和得以實現，這也就意味著他們要去與腐敗做斗爭并建立德性。

我們可以看到讓政治起到先鋒作用的誘惑，因為它已成為世界極為重要的一部分。這種政治要求具有一種新的代表性。它不是前現代的那種舊模式；在舊模式里，根據組織的構成，國王就代表了他的王國，主教代表了他的教會，公爵則代表他的下屬，如此等等，因為在他們的位子上，他們把下屬看成是可被代表的一個整體。它不同于這種模式，但是正如更古老的形式，革命政權借用了類似戲劇的自我顯現的形式，來顯示其功用。

它也不是被盧梭所譴責的現代意義上的代表性，即由選民選出代表來為大家做決定。我們可以說，這種新型的并非完全是公開的形式，是一種具有“化身色彩”的代表性。少數派體現了公眾意愿，而公眾意愿也只能在那里得到體現。但是，這種主張卻難以表達，不僅僅是因為少數派希望他們自己能與通過正規模式所選出的代表區分開來，而且是因為為全體民眾說話的這種主張帶有某種固有的臨時性。可以假定，它在正運行的共和政體里是不能立足的。它只能在革命的轉型階段起到作用。這是革命理論的一部分，但在執政的理論中卻站不住腳。[[17]](#_17_23)這是我們經常看到的先鋒政治里的不和諧的根源，20世紀初的布爾什維克革命就是一個重要的例子。

不管怎樣，這種化身似的具有半公開代表性的理論產生了新的政治形式。在這種新型的活躍的先鋒群體背后，雅各賓派應該是最為顯著的例子。傅勒引用了奧古斯丁·科尚的觀點，提到了在準備成立三級會議時，那些社會思想所起到的重要作用。[[18]](#_18_23)

在此我們可以看到一種政治的理論基礎，1792——1794年間令人熱血沸騰的高潮使這一基礎為我們所熟悉，同時這一基礎創造了隨后的一種現代傳統，例如，列寧的共產主義。這是一種德性政治，是個人與公眾意愿的融合，同時也是帶有摩尼教色彩的，是具有極強的“意識形態”的，甚至在基調上都帶有類似于宗教的色彩。它尋求透明，因而害怕它的極端相反的，暗藏的動機和陰謀。它具有兩種代表形式：第一，通過既是雜亂無章的又是類似戲劇的形式來反映公眾意愿；第二，即使只是不明顯的，要求獲得一種帶有化身色彩的代表性。

顯然，這種政治不符合盧梭的整合性的方案。例如，它不贊同他絕對禁止由代表組成的議會這一看法。這顯然在不斷向外擴張的將近三千萬人口的大國里是不能實行的。但是，盧梭對議會制度的懷疑依然在雅各賓派的實踐中起作用，尤其是他們把巴黎的人民召集起來去反對，甚至要清除議會制度，正如在1793年五六月間所發生的事。在此，人民的直接行為是要推翻一個（在一定程度上）腐敗了的代議制機構。

這種理論具有潛在的極易引起爭議的結果，以及它所鼓動的實踐，可以在先前所界定的語境下得以理解。這是被一些負面的事實所界定的語境：第一，不像在美國那樣，在固有的社會想象里，對由人民來統治在建制組織方面的含義并沒有取得共識；第二，那種甚至與王權無邏輯的、反常的妥協而帶來的穩定，由于它與歷史是延續著的，被路易十六和他的扈從的暗中反對所破壞。在這種框架下，人民主權論的整套理論是相當重要的，尤其是這套理論包含了產生重要效果的盧梭的激進版本。

這是否意味著我們把1792——1794年間的“暴行”，尤其是恐怖時期，歸咎于革命者所支持擁護的意識形態呢？這么說就過于簡單化了。在整個轉型的過程中，還有一個重要的方面是我們應該考慮到的。我們不僅具有由理論產生的新的政治形式和實踐，同時也有了經過重新解釋后采納的舊實踐。這些實踐是在舊體制的法國一些非精英分子中發展起來的公眾抗議和起義的形式。這些是根據他們自己的邏輯組織起來的。

法國的農民和市民在他們不能容忍的情況下，會以他們自己的形式表述他們的需要，也就是農民或城市起義。例如，在城市里，當麥子的價格飆升，而當地的商販又有囤積居奇的嫌疑時，城市里就會有針對當地政府以及/或令人討厭的商販的暴動。這些暴亂者常常要被殺害，以一種部分儀式化的暴力，我們的現代敏感性認為這種暴力是駭人聽聞的（例如，這些受害者要被斬首，并以長矛刺著他們的首級示眾）。而后，皇室就要采取相應行動，派兵整頓秩序，給予一些象征性的懲罰（造成更多的殺害，帶有其本身儀式化的因素，伴隨著舊體制下的絞刑示眾）。[[19]](#_19_24) 但是，他們也會確保采取措施來降低糧食的價格，設置價格上限或從別處進口糧食。

從一個角度來看，人們可以把整個血腥的過程看成是底層和有權勢的高層之間的交鋒，是以不折不扣的方式來陳述民情。但是，整個權力交鋒的過程依然是在高層擁有權力這一背景認識的框架下進行的，這與界定人民主權論的認識是完全相反的。這種暴動并沒有要求擁有民眾權力。[[20]](#_20_22)相反，人們經常受到古老神話的影響，認為好的國王被他的臣子所背叛，人們就需要以他的名義重新整頓秩序。因此，在1775年，暴動者掌握了糧庫并強行限制價格，據稱是“遵照國王的命令”。[[21]](#_21_23)大眾階層要起到這樣的作用，就必須改變他們的儲備，然后才能作為具有主權的人民去行動起來。

在“導致革命結束”的因素中，大眾民意的變化是其中一個良好的因素，它發展了一種新的社會想象，使得正常的有秩序的選舉具有表述人民意愿的意義。與此同時，在以新的方式重新詮釋舊的實踐時，總是會面臨困難的。

以1789年7月14日巴士底獄風暴為例。在許多方面，這是一個舊式的民眾起義。它有一個特殊的、有限的目標：掌握可能儲藏在巴士底獄里的武器來保衛巴黎、抵制瑞士雇傭軍的威脅。它以傳統的暴力形式結束了：地方統治者被絞刑，其首級被掛在長矛上示眾。但是，正如以捍衛他們傳統的、既定的權利的名義而發動的殖民地起義后來被重釋為擁有主權人民的一種革新行為，所以這里對巴士底獄的攻占是一種民眾權力的宣稱。這一建筑物的重要意義，已經不再是潛藏武器這一特殊的可能的事實（事實上，里面并沒有藏著武器，但人們卻是那么認為的），而是作為一座監獄其基本的、象征性的本質，按照王室的命令人民被肆意地囚禁在那里。

事實上，就像威廉·休厄爾讓我們看到的那樣，議會以及精英階層首先對這種行為感到不太自在。[[22]](#_22_23) 每個人對該結果都很滿意（王室軍隊的撤退），不過卻沉默寡言，就差要直接反對它所采取的方式了。這是公眾暴力的爆發，一直是有產階級所懼怕的，也是憲法改革的過程中需要避免的。直至后來，這種行為才被重新解釋為是民眾意愿的表達，為此行為辯護的人民主權權利的表達。這是一個新實踐的基礎，是革命暴動的基礎。它命中注定需要經過一個漫長的、血腥的道路，正如我們今天所知道的。但是，這種新的形式，以及賦予它新生命的社會想象，如果沒有和城市起義的長期傳統聯系的持續性，就不可能那么快地確立。[[23]](#_23_23)

這種有創意的記憶錯誤的現象在社會想象的變更中起到了重要作用。這在一年之后的聯盟節上得到體現，拉法耶特希望借此以君主立憲制的更溫和的形式去穩定革命形勢。當然，它成為政權交付給民眾的象征日期，成為法蘭西共和國一年一度的國慶日。

因此，在美國和法國這兩個回顧性重釋的例子里，新的想象歸功于較為古老的那一個，后者在一定程度上承擔了產生新形式的責任，不管它是聯邦憲法或革命傳統。作為回報，新的想象帶著從前的烙印：在美國的例子中是代表制形式的首要性，而在法國的處境下，是對民眾起義的贊頌，甚至是叛亂的禮拜儀式。從長遠看來，如何在一定程度上把貴族起義的傳統與對穩定的代議制機構的承諾統一起來，是一個挑戰。

從事物的本質來看，在革命剛剛結束后，這種轉變是不能馬上奏效的。從前的、未經轉變的民眾起義文化，在事物進展的過程中繼續起著重要作用。因此，更深入地了解民眾起義的文化是值得的。這是一個非常廣泛的主題。它關系到對革命進程起到非常強大之影響的整個農民起義問題，但還是城市起義直接影響了首都的派系之爭。

我們從糧食起義的例子可以清楚地看到，起義是根據民眾對正常價格的普遍認識。這是一個重要因素，被看作是大眾階層里所謂的“道德經濟”，即對人們共享的經濟關系的規范的、通常也是不言而喻的認識，這種經濟關系成為他們反對發展資本主義的基礎。[[24]](#_24_23) 當然，沒有人指望這樣的認識是可以完全被實現的。人們完全意識到來自貴族、富商、農業稅官等壓迫性的權力和制度。但是，當形勢變得無法忍受時，人們認為，介入是必要的。

物價“不正常”的事實，總是可以被理解為是由一個可受責備的、可識別的人類主體性造成的。通常情況下，罪責在于“包買主”，即那些商人買下大量糧食，為了漲價和獲暴利；但是，有時候民眾的憤怒卻是指向政府的，認為他們和商人勾結，或是認為他們是首犯，因為他們失職，未能及時為民眾提供足夠的食物。雖然，在民眾的思維模式里，其首要的問題是邪惡的意志，而不是無能或沒有警覺性。失職的公務員，顯然沒有比公眾的敵人來得更加不稱職。這就很容易解釋，為何在大革命期間缺少貴族的謀略。不是混亂，而是邪惡的意志導致了不幸。

對于這種思維模式，似乎有兩件重要的事。第一，幾乎沒有為客觀的機制留下空間；沒有為經濟的新概念留下任何空間。這種概念認為，不管是供不應求還是供過于求，都是由市場的某種狀態來解釋的，而市場反過來是可以被異國或異地的事件所影響的。如果漲價，那是因為包買主囤積大量庫存以期從我們這得到更多的利益。當然，人們也知道每年的收成有好有壞，那么，供不應求也就成了一種自然現象。但是，他們認為在一定的范圍內，掌權者應該從其他地方去調用必需的補給品以至少避免物價的飛漲。這里的另一個跡象，如果有人想這么說的話，就是，那是一種平民的思維模式，平民趨向于認為他們實際上所沒有的權利是屬于掌權者的。這也是一種顯然與資本主義正好相反的思維模式，因為它沒有給受到客觀法律支配的那種經濟留有空間，而這種法律對新的政治經濟是至關重要的。此外，它還傾向于要求對各種邪惡采取干涉的補救方式。

這種相信權力可以直接干預的想法，反映了這一思維模式的第二個重要的層面：如果出了什么問題，總是因為某人的失誤而造成的。人們就可以找出這個作惡者，并且一致反對他。更有甚者，因為應該負責任的人總是一個作惡者——不是因為無意識或者無奈而造成了不幸，而是他本身就是惡毒的，甚至是有罪的行動者——反對他的行為，不僅僅是要使他的惡行失效，而且是要對他進行懲罰。基本的正義感要求做到這一點。不過，還有更深一層的意思：懲罰不僅是要懲罰錯誤的行為，而且是要進一步清除有害的因素。

也許是最后一個因素，解釋了為什么懲罰經常是極端的而且是暴力的；例如，可以把一個包買主處死。它使懲罰的象征性的、準禮儀的層面，包括死刑也是有意義的——似乎其目標是在一個帶有魔法象征性的層面上消除邪惡，與此同時，當以具體的對立的形式來消除邪惡時，人們會失去戰斗力。我們是在舊法國政體的刑法（對于我們來說是奇怪的）世界里，通過不同形式的“體面改良”，在某種意義上，旨在從一個具有象征意義的層面上消除罪惡。如果有人讀到福柯對達米安的判刑之精彩的、令人不安的描寫就可以生動地體會到這一點。達米安是因為試圖弒殺路易十五而判刑的。[[25]](#_25_23)

簡而言之，可以說在這樣的一種思維模式下，負罪的那些人經常也是替罪羊。索布爾列舉了下面的例子：

替罪羊之死：巴黎的地方長官貝爾提耶·德·索維尼和他的岳父、王侯顧問富隆·德·杜埃于1789年7月22日在格雷沃廣場。據報導后者曾經說過，如果人民沒有面包吃了，就讓他們吃干草。他在維特里被捕之后，被帶到巴黎的市政廳，正如哈迪所描寫的，“在他的下巴那纏繞著一束蕁麻，他的嘴里被塞了草，而且在他面前放了一車的干草。”拉法耶特站在市政廳的陽臺上說，“那些同意把他下到監獄里的，請舉手。”民眾則大聲喊道，“絞死他、絞死他，不能把他下到監獄里。”杜埃被抓起來，拖到格雷沃廣場，“被一根繩子吊在一個燈桿上，離地30英尺，但是繩子斷了。他們用繩子把他繞了幾圈后，就把他的頭砍下，插在長矛上。”索維尼必須親吻他岳父的前額，然后，他也被殺。他們徹底地被羞辱：他們的裸尸被拖到大街上。[[26]](#_26_23)

我們可以看到在這種場景下一種殘忍的、令人毛骨悚然的幽默。富隆被強迫要扮演吃干草的角色，這是他可能希望強加在人們身上的命運。整個體面改良的儀式是在一種慶賀的氛圍下進行的，人們認為有值得歡慶的，是對民眾權力的一種肯定，但是，這一事實并沒有和具有象征意義的潔凈權力相矛盾。我們知道在其他許多處境下，這種前現代的儀式具有這樣的雙重性，公眾的歡慶與禮儀的有效性是不相抵觸的。狂歡節是范例。事實上，甚至談到雙重性，也反映了我們現代的祛魅的、“嚴肅的”思維模式，在那里宗教和屬靈的表現，與歡笑聲和自然表露是不相吻合的。我們的觀念反映祖先給我們帶來的來自宗教的長期壓迫，它使我們變得“現代”。索布爾提到了那些對包買主的不那么極端的懲罰時，提到了他們的家和商店是如何被洗劫的：“洗劫時總是伴隨著放火，只是帶有更具說服力的象征意義：曾經是壯觀的、徹底的毀滅的力量幾乎是帶有魔力的，而且確實能夠起到潔凈的作用。在火焰中，起義的人們推翻了所有壓迫和悲慘的象征——1788年8月焚燒哨卡；在攻占巴士底獄前火燒巴黎海關；燒毀在大恐怖時期的封建記錄以及一些城堡。”[[27]](#_27_23)

富隆所說的，就是簡單的話，卻導致了如此極端的懲罰，這確實是和當時的革命處境有關系。但在大眾的觀念里，這也反映了對作惡者的惡意的強調。他所做的，其實并非那么嚴重，即使他與巴黎的皇家官員有聯系因而受到懷疑。但是，他的話（假定就是他說的）完完全全有可能是帶有敵意和蔑視的表述。

民眾起義的這種文化給大革命進程，尤其是在1792——1794年間的革命滑向恐怖，帶來了怎樣的影響？一旦人們放棄僅僅通過戰爭和地區性的武裝抵抗的外部環境來解釋恐怖這一嘗試——有說服力地認為這些敘述完全是沒有說服力的[[28]](#_28_23)——人們就會試圖從意識形態的角度來解釋這一現象，這些意識形態與那些影響了雅各賓派和羅伯斯庇爾派等更加激進的團體的理論是相聯系的。這樣的解釋并非是無用的，但是直接的意識形態的闡述也顯得過于簡單了。

在這里沒有提到的，是在整個事態發展過程中巴黎民眾的巨大力量，即通常被稱為是無套褲漢的。他們的確起到了杠桿的作用，因為他們的支持在好幾個關鍵點上對大革命，甚至對其存活都起到了極大的作用，而且因為一直到熱月政變，他們都可以決定性地干預派系之間的斗爭。

我們可以用不同的方式來闡述這些關系中的第一層意思。我們可以說，那些無套褲漢“挽救”了大革命，因為在反革命勢力威脅并行將摧毀革命的關鍵時刻，民眾的行為起到了決定性的作用。這當然是對1789年7月形勢的一種合理解讀，當國王把軍隊派到巴黎的時候，巴黎民眾的起義迫使他命令軍隊撤退。

或者我們還可以從另一個角度來看這些勢力的關系。因為對于革命的精英來說訴諸保皇主義者的武裝力量是不可能的，但不論是在國內還是國外，他們會發現自己面對著他們無法鎮壓的民眾運動。這是在1792年8月10日發生的事情，而且或多或少地一再以險惡的形式出現，一直到熱月政變。的確，難以控制的民眾起義是在霧月十八以后才得以平息的。在1792年9月的屠殺中，整個形勢尤其具有戲劇性。共和國的中產階級領袖們完全談不上支持民眾起義，不但如此，他們還充滿了恐懼。但是，他們還是覺得無助，無法求助于保皇主義者的武裝力量，這對他們來說是難以想象的，很可能是毀滅性的。

因此，他們被迫，不僅要使群眾運動繼續下去，而且他們要起到領導作用，將他們自己的計劃付諸實踐，使群眾運動得到更好的控制，變得更溫和一些（像他們所希望的那樣）。這就包含了一些恐怖的因素，因此，恐怖是必要的。正如喬治·雅克·丹東在次年所說的：讓我們從先人的過失中得到益處；讓我們去完成立法議會未完成的事業；讓我們實施恐怖，為了使人民可以不去實施恐怖。[[29]](#_29_23)但如此動機并非真正要放縱人們難以處理的感情；它實際上是一個關于生存的問題。

由于對抗的動力，生存的定義變得越來越窄。開始的時候，大革命是否能生存是利害攸關的；后來，重要的是與大革命自行認同的一個黨派的生存，而后是黨派中小集團的生存，直至熱月9日，在一個不那么具有威脅性的軍事處境下徹底垮臺。當革命者們相互爭斗時，人民成了仲裁者，這也是上文所提到的依存關系的第二種模式。

所有這一切都意味著，在一段時期內，巴黎普通民眾的抱負和世界觀對大革命時期政府的形式和措施都產生了重要的影響。社會的精英階層從未失去控制。1536年的蒙斯特是獨一無二的。我們甚至可以說，這整個時期的激進政治的神奇之處是，議會雖然被整肅并遭到威脅，但它理論上依然控制著整個局勢，使得議會終止熱月的整個時期。也許有人會說，其中的悖論在于，羅伯斯庇爾作為一個政治操控家，其天賦使議會的形式得以幸存。

但是一段時間過后，革命的精英們必須和民眾的抱負和目標相一致，他們必須走得比他們所預期的要遠得多。即使是羅伯斯庇爾的少數派，當被迫去采取一些反資本主義的經濟控制手段時，他們顯然是非常不情愿的。

這就意味著革命極端主義時期有著雙重來源。一種來源當然是源自于盧梭的論述和理論的模式；但它也根源于民眾反叛的心態。這兩種世界觀在許多方面都是并行不悖的。

對于代表性的懷疑是這其中的一個方面。很容易讓“無套褲漢”們相信，人民主權論可以在直接的行動中找到一種范例式的表現形式，雖然即使在當時，先前的依然占有重要的分量。在民眾起義的重要階段，其領導和計劃都必須是由精英們來決定的。熱月政變后的1795年3月，是一個極大的例外，當時的人們，在包圍了議會之后，竟然變得出奇地被動，似乎他們沒有接到指令，就不知道下一步該怎么做。[[30]](#_30_23)舊的模式依然起著作用，在這一模式中起義是為了引入權力采取一些必要的措施，而并非要取得控制地位。

再者，盧梭的道德主義和摩尼教主義的意識形態，觸動著民眾的心弦。民眾的不滿可以變為反叛，這與相信任何不幸的背后都有惡毒的誘因是相吻合的。這種相信任何不幸背后皆有陰謀的趨向，普遍存在于民眾文化和精英的意識形態里。的確，這里的交匯點本身就是相互影響的結果。群眾的密謀和預謀在先，而后被像馬拉這樣的煽動者廣為傳播。這很可能也促成了革命意識形態的形成。

但是，最令人震驚的交匯點在于恐怖時期本身。這是直接針對不幸的行動者的暴力，他們被視為敵人，是應當受懲罰的叛徒。但是，隨著時間的推移，羅伯斯庇爾給美德與潔凈的論述越來越大的空間。恐怖時期的最后一個階段，在熱月政變的前幾周，被清除共和國之惡的需求證明是有道理的，使得全民達到潔凈的地步。

換言之，民眾文化與精英意識形態都認同替罪羊的學說。恐怖時期是這兩者的綜合，是相互讓步的結果，如果允許用這樣的精神分析詞匯來描述的話。雙方都有份促成這樣的綜合。我們可以這么說，盧梭的德性政治有極端的潛能求助于暴力和洗罪，如果在精英階層依然掌控的情況下，是決不會出現的，而是需要接受大眾階層的領導才得以實現。

與此同時，民眾對懲罰和洗罪的沖動，本身就消除了其具有魔力的象征性的因素。它被“現代化”以及“理性化”了。這表示，首先，它有了一個理性的、道德的基礎：根據德性與洗罪的理性理論，只有那些真正需要受死的人才能成為攻擊目標。其次，懲罰本身是在理性的、“潔凈”的形式下進行的，通過一個現代的、“科學的”手段——斷頭臺來實現的，它代替了舊制度下血腥的象征手法。第三，這個儀式沒有了慶祝和仇殺的結合，沒有了狂歡節里笑聲和兇殺的混亂場面，與傳統的民眾文化都是連成一體的。這里，一個是運用了理性的準則；一個是在適當的深思熟慮之后殘忍地運用這些準則；以及一個是借助現代的、有效的機器以直接的、接近于醫學臨床的方式來處理死亡。

似乎替罪羊的制度經歷了自身的祛魅的革新，與“理性年代”是相適應的。不足為奇的是，羅伯斯庇爾的理性話語越來越類似一種史無前例的瘋狂形式。似乎“不受腐蝕者”于1794年夏天淪落到這樣的地步。他被自己的理性所囚禁，沉溺于一種神話中，也許神話起初只是一種必要的合理化，但他采取了越來越無度的措施，希望一勞永逸地界定事物形而上學的基礎，伴隨著上帝的宗教節日，在滿載著越來越多的受害者的押送車旁奔跑著。[[31]](#_31_23)

這樣的情況顯然無法持續下去，熱月政變使其終止。但是，它留給了我們沉重的遺教，即民主革命與替罪羊的暴力之間的關聯。這種關聯在兩個世紀內的新語境下再度出現。它總是自行摧毀，但似乎從未永遠消失。這是現代性的最令人不安的特性之一。[[32]](#_32_23)

這樣，18世紀的兩個偉大革命，在新的和傳統的社會想象的相互作用下，開創了人民主權論的時代，此二者有助于決定相互的革命進程。這種相互作用是極為復雜的、矛盾的，充滿著新舊兩種社會想象之間的不可預測的讓步。

再者，法國大革命未能為它所提出的問題，提供解決的方案，即如何為人民主權論這一它所支持的新的合法性，提供一個穩定的組織建制的表述形式。這反過來就要求去發展出一個廣泛的、共享的社會想象，使得這些制度都成為合理的。

不同革命派系之間的最激烈的斗爭指向了這樣的問題：什么是正確的國家主權的組織建制的表述形式？這一問題界定了他們之間斗爭的條件。各自均有自己認為合適的方式去實現這樣的原則：要么通過共和政體，要么通過君主立憲制；或通過間接的代表性，或通過更加直接的人民和代表的關系；通過不同的利益階層的代表性，或公意的整體表述。這些不同的制度與程序之間的懸而未決的問題，最終必須通過事物的臨界點——政變來解決。這樣，由人民選舉的國民議會的成員最終在1793年被清除。這是在來自巴黎地區的激進主義者的威脅下，以人民的名義發生的。

這一斗爭的條件，必須在這樣的語境下來理解：其獨特的、強烈的意識形態的本性；對正確的政府理論上的合理性證明和模式賦予極大的重要性；以及在那些日子里，外國侵略和本國反革命武裝起義帶來的緊急的、實際的危險，都似乎要成為他們必須面對的最主要任務。這種話語并非只是群體利益以及軍事抵御這一殘酷現實的一個掩蓋，或是一個判斷，這種判斷在后來的“五人執政團時期”顯得更加真實了。相反，所有話語是真實的，它的目標是證實一個屬于自己的群體，正唯一合理地實現人民主權。這就意味著不管這一話語的內容有多欠缺，它一般都具有極度的真誠，甚至當我們正在面對雅各賓派的問題時，人民的真實代表性的標準，嚴重地取決于領袖們的德性，堅定地從整體的利益出發反對自私自利的、分裂的派系。尤其是在雅各賓派的例子中，這種“極度的真誠”表達，顯得恰到好處。

正如傅勒所說的，革命危機中兇殺的狂熱，不能被視為是為了國家生存或利益群體之間的真正戰斗而導致的一種言辭泡沫。我們必須允許它的中心地位的存在，[[33]](#_33_23)即使在意識到這種言辭之戰，會被民眾文化、它的強行要求以及期盼所建立的巨大武裝陣營，彎曲成奇怪的、令人害怕的形式。

“結束大革命”的問題持續地把法國社會推向復辟時期，直至19世紀。[[34]](#_34_23)大革命后期，要恢復某種穩定，只有通過某種普遍可以接受的、具有代表性的政府的形式。這意味著解決整個革命時期未解決的雙重問題，即在政治精英階層中對代議制機構所取得的共識，也能同時成為民眾社會想象的一部分。

在復辟時期，極端的保皇主義者的反抗，再度使事態變得愈加復雜。社會階層的加速分化以及勞動階層的日益增長，使得精英的憲政主義和大眾儲備之間的鴻溝越來越難以彌合。相反，大革命得以生存，是因為一些激進主義者不僅把它看作是進入一個適當制度秩序的途徑，也把革命本身看成是人民主權范例的重要時刻。就像一個革命場景，如羅伯特·圖姆斯所稱的，“革命的激情劇”，要形成激進的想象并且保留在民眾的記憶里，等待著重新上演，為了最終實現1789年的承諾。[[35]](#_35_21)在這些情況下，持續革命的幽靈最后是不會完全躺下休息的，不管多么經常地提到“革命需要結束”。

但是，像基佐，保皇主義者們，梯也爾和后來的甘貝塔所看到的，唯一的辦法是對被普遍認為是恰當地實現合法性新原則的形式進行演變。基佐和保皇主義者們認為，這就需要促成一種新的、被廣泛認同的社會想象，但是他們自己的精英階層的代議制機構，帶著狹隘的選舉權，是不可能使這種社會想象得以具體化的，這在1830年之后漸漸變得清晰起來。[[36]](#_36_21)

隨著時間的推移，法蘭西共和國找到了這樣的形式，但是只有在它轉向了成年男子選舉之后。甘貝塔認為，在有序的代議制機構里，唯一可以讓人們發展起新的社會想象的辦法，就是參與他們的選舉。[[37]](#_37_21)

但是，在法國確立的形式，竟然十分有趣地與英美的模式迥異。霍桑瓦隆探索了在法國獲得普選的獨特道路，并使人們看到在共和的傳統中不同社會想象的模式。[[38]](#_38_20)

【注釋】

[[1]](#_1_48) 這并不是一個看上去那樣的大步伐，因為在殖民者的理解中，他們作為不列顛人所能享有的權利，已經被視為是對“自然的”權利的具體詳述了；參見Bernard Bailyn，The Ideological Origins of the American Revolution（Cambridge，MA：Harvard University Press，1992），第77——78，187——188頁。

[[2]](#_2_47) “在美國，就像在法國一樣，沒有人會害怕代表團制度同化為一種純粹的統治形式。”Pierre Rosanvallon，La Démocratie inachevée（Paris：Gallimard，2000），第28頁。這種對代表制形式具有深遠意義的贊同，并未避免對建制組織的強勁辯論，正如我們看到的對新聯邦憲法的激烈論戰。這甚至允許提出一些關于代表性本質的深刻問題；參見Bailyn，The Ideological Origins of the American Revolution，第五章。這種基本的贊同也未能阻止群眾起義反對由代表大會投票制定的律法，就像“謝司叛亂”那樣。這里的問題是，這些反叛并非要試圖建立可以敵對的合法性模式；相反，這是他們反對他們所看到的不公正的體制的最后手段，不管是多么的合理，體制依然要這樣。這和下文談到的舊體制下法國的起義是很相似的。參見Patrice Gueniffey，La Politique de la Terreur（Paris：Fayard，2000），第53——57頁。

[[3]](#_3_42) François Furet，La Révolution Française（Paris：Hachette，1988）.

[[4]](#_4_42) 參見Simon Schama，Citizens（New York：Knopf，1989），第四章。

[[5]](#_5_38) Orlando Figes，A People’s Tragedy（London：Penguin，1997），第98——101，518——519頁。

[[6]](#_6_36) 洛克已經提出了這一機制的初步形式。在他的“論財產”這一章節中，他提到：“一個人通過自己的勞動把土地據為己有，并不是減少反而是增加了人類的共同積蓄。因為一英畝私人占有并耕種的土地所生產出來的滿足人類生活需要的產品（保守地說）也要比一英畝同樣肥沃而任其荒蕪的公地多10倍。因此，那個圈占土地的人從10英畝土地上所得到的生活必需品，比從100英畝未加耕種的土地所得到的還要多，可以說他給人類90英畝的土地。”（Second Treatise of Civil Government，5：37）

[[7]](#_7_36) J.-J.Rosseau，Du Contrat Social，卷一，第六章。

[[8]](#_8_36) 同上，卷一，第八章。

[[9]](#_9_34) J.-J.Rosseau，Du Contrat Social.

[[10]](#_10_32) J.-J.Rousseau，“Profession de foi du vicaire savoyard”，收錄于émile（Paris：éditions Garnier，1964），第354——355頁。

[[11]](#_11_30) 引自Georges Lefebvre，Quatre-Vingts-neuf（Paris：éditions Sociales，1970），第245——246頁。

[[12]](#_12_28) Montesquieu，L’Esprit des Lois，卷四，第五章。

[[13]](#_13_26) François Furet，Penser la Révolution française（Paris：Gallimard，1978），第276頁。

[[14]](#_14_26) Jean Starobinski，Jean-Jacques Rousseau：La Transparence et l’Obstacle（Paris：Gallimard，1971）.

[[15]](#_15_26) J.-J.Rousseau，Lettre à d’Alembert sur les spectacles，收錄于Du Contrat Social（Paris：Classiques Garnier，1962），第225頁。從中我們可以看到盧梭所尋求的透明是反對各種形式的代表性，不管是政治的、戲劇的、語言的。對于某種特定的雙重關系，透明和統一都要求這一同樣的術語出現在這些關系中。這些包括了X支配著Y的關系，以及X映襯了Y的關系。

[[16]](#_16_26) Mona Ozouf，La fête révolutionnaire（Paris：Gallimard，1976）.

[[17]](#_17_22) Gueniffey，La Politique，在他的討論中很好地利用了這一區別。

[[18]](#_18_22) Furet，Penser，第271頁。

[[19]](#_19_23) 在福柯的《監視與懲罰》精彩的開篇中，我們可以從對達米安執行死刑的描述中推斷這些是多么詳盡，對我們來說是多么可怕，他于1757年試圖刺殺路易十五。

[[20]](#_20_21) Gueniffey認為，舊體制的民眾起義“并不顯示出任何對權力的要求，它反而相當于對權力自主的含蓄的承認……人民很少要求不能確保其不受壓迫的統治權。”（La Politique，第78——79頁）。

[[21]](#_21_22) Albert Soboul，“Violences collectives et rapports sociaux：Les foules révolutionnaires（1789——1795）”，收錄于 La Révolution française（Paris：Gallimard，1981），第578頁。

[[22]](#_22_22) William Sewell，“Historical Events as Transformations of Structure：Inventing Revolution at the Bastille”，Theory and Society 25（1996）：第841——881頁。

[[23]](#_23_22) Colin Lucas，“The Crowd and Politics”，收錄于Colin Lucas，ed.，The Political Culture of the French Revolution（Oxford：Pergamon Press，1988），第259——285頁，追溯了革命在城市民眾的實踐中所引起的變化。精英們對它的重釋是起到一定作用的。其中一點是，他們所提出的要求已經超過了大眾的要求；他們的要求涵蓋了一定的更高的政治目的。諾晉特——勒——盧特魯的群眾高呼著“國家萬歲！小麥要減產啦！”是把傳統的要求與新的國家政治的議程結合在一起的表現（第276頁）。在革命第三年的7月到10月間侵占了國民公會的民眾發動了“要面包和1793年憲法”的運動（第278頁）。隨著政治目的的擴展，民眾有時候就能被革命陣營中的斗士，即被他們圈外的領袖所調動。這是促成這一著名階段的因素。另一方面，民眾似乎依然想當然地認為，正常的權力應該屬于其他人，他們等待著正式的建制組織當局能夠擔起責任來。即使是那些在1795年侵襲國民公會的人，都不知道當他們達到了預定的目標后該做什么；他們聽從了激進人士的領導。

[[24]](#_24_22) Thompson，“The Moral Economy of English Crowd in the Eighteenth Century”，第76——136頁。

[[25]](#_25_22) Foucault，Surveiller et Punir.

[[26]](#_26_22) Soboul，“Violences collectives et rapports sociaux”，第577頁。

[[27]](#_27_22) 同上，第579頁。索布爾同樣提到，在正統的目標中是十分強調集體行為的，該行為被想當然地認為具有傳統的道德性：“搶劫對無套褲漢的土地平均主義的回答是：個體的復蘇因生存條件的不平衡而合法化，對搶劫的勸說或辯解只是針對食品店或必需品商店”（第578頁）。此外，在報復行為中，從燒毀人像到極端的懲罰之間，均有一定的比例。

[[28]](#_28_22) 參見François Furet，La Révolution française au débat（Paris：Galimard，1999）。

[[29]](#_29_22) 引自Soboul，La Révolution française，第289頁。Gueniffey向我們表述了巴黎民眾的這種影響，是如何被馬拉一伙人所煽動，他們被敵人和陰謀緊緊困擾，很早就開始改變制憲會議成員的自由信念。對于他們當中的一些人來說，似乎有必要假裝至少正在做一些民眾所要求做的事。必須去安撫“群情激昂”，為來自議會之外的憤怒，創造一個“固定的禍端”，“阻止感覺像野蠻人和原始人的暴力的放縱”（La Politique，第81——93頁）。

[[30]](#_30_22) 參見Lucas，“The Crowd and Politics”，第259——285頁。

[[31]](#_31_22) 羅伯斯庇爾在當政的最后幾個月過分的政治形而上學的野心，展示于他在1794年2月5日向國民公會所做的報告中；大革命的目的是征服邪惡、建立有德性的政權，為了能夠“滿足天性的愿望，達成人性的命運，遵守哲學的承諾，解除暴政和罪惡長期統治的天意”，通過“用共和國的所有美德和奇跡代替君主制度的所有罪惡和荒謬”（引自Gueniffey，La Politique，第313頁）。

[[32]](#_32_22) 大革命與暴力之間的整個關聯是需要進一步研究的，最好是借助于勒內·吉拉爾的著作。我在2001年5月的傅勒紀念講座中題為“La Terreur et l’imaginaire moderne”的演講里，用較長的篇幅提到了法國革命的社會想象及其與恐怖時期的關系。但是這里所涉及的只是現代的、后革命的暴力的巨大問題的表面現象。

[[33]](#_33_22) Furet，Penser la Révolution française.

[[34]](#_34_22) Pierre Rosanvallon，Le Moment Guizot（Paris：Gallimard，1985），第16——17，285頁。

[[35]](#_35_20) Robert Tombs，France：1814——1914（London：Longman，1996），第20——26頁。

[[36]](#_36_20) Rosanvallon，Le Moment Guizot，80，第九章。

[[37]](#_37_20) “我這番話是為那些保守黨中，對穩定、平等以及在公共生活中被堅定地實踐的節制有所擔心的人說的。我對他們，對那些人說：當全民選舉被提出時，如果人們讓它自由地發揮作用，如果人們遵守它，你們怎么會看不到它的獨立性和它的結果的權威性？我說，你們怎么從中看不出一種和平地結束爭端、解除一切危機的方法？如果全民選舉可以在統治權范圍內完全發揮作用，就不再可能有革命，因為當法國發聲時，不再會有人意圖革命，也不再害怕會發生政變。”1877年10月9日甘貝塔的演講，引自Rosanvallon，Le Moment Guizot，第364——365頁。

[[38]](#_38_19) Pierre Rosanvallon，Le Sacre du Citoyen（Paris：Gallimard，1992）.

# 第九章 一個全方位的秩序

這一在經濟和公共領域之后的第三個巨大轉變，包含了“把人民發明成為”一個新的集體動因。[[1]](#_1_51) 這些巨變所產生的形式，可以讓我們意識到，我們對當代自由民主國家里的道德秩序的理解是直線型的。我們是通過這些形式來闡述我們想象社會生活的方式。我們所生活的社會不僅只有政治組織秩序；我們同樣也屬于公民社會。我們和一種經濟相聯系，能夠尋找到通往公共領域的途徑，可以在一個由獨立社團而組成的世界里行動。

在18世紀末之前主要的西方社會里，這些形式已經牢牢地構建在其社會想象中了。但是，即使是當時那些最先進的社會依然與我們今天有極大的距離；依然要經過一個漫長的征途。

表明這種距離的一種方式，就是去指出這些社會想象的模式依然是少數派——社會精英和激進團體——的所有物。當然，在英國和法國的大多數民眾，此外在某種程度上，也包括美國的民眾，至少依然是部分地沉浸在那些較老的形式中。隨后來臨的漫長征途，包括了對這些新形式的自我理解的自上而下和自內而外的傳播。

但是這種距離，也可以換一種說法。我們可以說，現代道德秩序在政治、經濟和公共領域等社會生活方面重構了社會想象，但是社會想象中的其他方面卻依然沒有任何變化。家庭就是其中一個顯著的例子，但也不能孤立地來看這個例子。我們現在所說的家庭，在當時常常植根于家族中。在家族里，沒有血緣關系的，或者至少不是核心群體的成員，都與核心家庭居住在一起，工作在一起；他們包括仆人、學徒工、一個來學手藝的侄子，一些雇工等等。這些家族，是高度父權制的，在男性主人無可爭議的權威領導下，在強烈的等級意識下接受管理。附庸的關系并未在此停止；佃戶依然以某種形式依靠著地主而生活，而工匠們則依賴其顧客而生活；即使是家族的頭領，也可以與有權勢的教父處于一種依賴關系中。這些教父們位于等級制度的高處，使他們的養老經費、職務和生活都得以保證。事實上，這些教父們反過來要依靠在法院里、貴族中或政府衙門里更有權勢的人物。

簡而言之，在北大西洋的前現代社會里，貫穿著附庸、雇傭、奴役或（在家庭中的）父權制的依賴之鏈。這些關系鏈是彼此相聯系的，以至于人們可以追溯其依賴關系，從最卑賤的鄉下人，通過其家族頭領，到家族頭領耕種的那片地的地主，到鄉紳為了其利益所依賴的保護者，最后到了最高處國王那里。所有這些關系鏈，以最可辯護的形式，旨在展示一種等級互補的原則；人們在不同社會階層，為相互的福祉做出基本貢獻，下級提供服務，而上級提供管理和保護。

由此看來，在君主政體的組織結構和不同的依賴群體之間，存在著一種持續性和同質性。這些群體相互交織在社會、家族、家庭以及其他的委托關系中。這是為何有可能在等級互補的基礎上，父權成為一切依附形式的標準比喻。根據一個最被廣泛接受的理由，皇家權力本身被看成是一種父權；它同樣是一種自然的、獨立于臣民意見之外的權力。這是羅伯特·菲爾默的理論根據。他是英國17世紀對皇室的絕對權力之最有影響力的闡述者，其主要著作為《父權制》。洛克在他的《政府論（上篇）》中嘲笑了這部著作。但是，對皇家權力的父權制的比喻直到18世紀都是相當廣為流傳的：“對父母的順服應該成為一切政府的基礎”，正如艾迪生在《觀察報》上所說的。[[2]](#_2_50)事實上，《獨立宣言》產生之前，在殖民地的辯論中雙方都采用了這樣的比喻。對于保守黨來說，那些想著要反叛的，就如同潛在的殺父母者一般；但對許多未來的反叛者來說，他們的行為是合理的，因為王國政府已經“通過一系列的虐待行為”，背叛了自己作為父母官的義務。

這一全方位的父權社會，不僅在等級制度方面與我們今天的社會不一樣，它與其社會成員的聯系也與我們的很不相同。漫長的依附之鏈的關鍵點在于它們是十分私人化的。我，一個農民，不只是和國王的其他臣民一樣。我是一個特定的主人的仆人，這個主人和一個特定的地主有關系，他又和一個鄉紳有關，以此類推。我和國王的主從關系是通過這些特定的、私人的關系來調解的。父權制比喻的權力，一部分是源自于這種對權力和依賴的全方位的私人化。在托克維爾看來，平等伴隨著這些關系鏈的破碎和一種分裂。在這種分裂中，市民與權力的聯系是無需中介的。[[3]](#_3_45)

這種前現代的分配方式，與18世紀晚期所涌現出的分配方式是不一樣的，更像我們今天所知道的，因為社會想象通過一個類似的原則——等級互補的原則，使其所有的維度和層面變得有生命力，正如今天的社會想象，被現代道德秩序在各個層面和環境中完全地滲透。再者，這種統一性不僅僅是我們可以觀察到的一個事實；它本身便是社會想象的一部分，即行動者他們本身知道這樣的類比，這也是為何他們可以訴諸父權以此來比喻國王的權威。今天同樣是這樣，我們覺得有必要去批評甚至是轉變我們許多的非政治性的關系，那些不夠“民主”或不夠平均的關系。例如，我們會發現自己在反對獨裁主義家庭的同時談論民主。我們發現自己和我們前現代的祖先的做法是完全一致的，只是我們的生活是以一個相反的原則來統籌的。

但是，我一直在描述的現代社會想象所產生的形式，對我們來說似乎是奇怪的，甚至是可疑的，因為它們是在一些特定的重要層面上——政體、公共空間和經濟——介紹一種新原則，卻不去涉及社會的其他方面。那個時代的人，對我們來說，很容易被看成是前后不一致的，甚至是假冒偽善的。精英男士們談到人權、平等以及共和，但對保留契約雇工，更不用說保留奴隸的做法，沒有做出任何思考；在對待他們的婦女、兒童、家人方面，總體上是保留著父權傳統。他們難道沒有看見明顯的自相矛盾嗎？

對這一問題的回答是，這未必是一種自相矛盾。人們一旦接受社會想象在各個層面都應當被一個統一原則所驅動這一背景構想時，在管理上的差異問題，例如對政體和家庭的管理，就會突顯。但是對于人們來說，很有可能會認為這種背景構想是超過合理范圍而且是難以置信的，甚至不能被當作是一種可能性。例如，在我們剛剛談論到的時代里，父權制深深地植根于家庭/家族中，以至于共和黨要挑戰君主統治和貴族階層，就必須采取一種形式去否定對父權原則的通盤應用，而并非提出一種在所有的領域里都行之有效的相反的原則。洛克對菲爾默的著名回應是，要分清父權和政權，并闡明這兩者是根據不同的原則來操作的。[[4]](#_4_45)而這是革命者和改革者普遍采用的路線。幾位勇敢和喜歡創新的人物，像瑪麗·沃斯通克拉夫特，卻反對大家在本質上都一致同意的這一路線。事實上，我們經歷了漫長的時間，才根據批判的民主與平等的觀點，在古老的家族框架之外看待家庭，尤其是現在的核心家庭里的夫妻關系。這好像就是發生在昨天的事情一樣。跨越各個領域的統一，遠遠不是顯然的、常識性的要求。[[5]](#_5_41)

但是，我們還是達成了那樣的統一；漫長的征程最終把我們帶到那里。但是，統一并非是由于自然的驅動力而達成一致性。它更多的是達成包容性的驅動力，要去包容那些原先在新的秩序里被邊緣化了的社會階層。這是漫長征程的最后一步：一方面，把新的社會想象延伸到原本就能接受它的精英階層之外的、之下的階層；另一方面，把這一新想象的原則延伸到社會生活的其他層面和領域。我們可以馬上發現，沒有第二個方面，第一個方面是無法做到的；仆人和隨從是無法了解在那些組成社會的自由人中給他們一席之地的想象的，除非將他們與上級緊密聯系的從屬社會模式能夠得以轉變。這就必須與這些舊模式斷開，這樣平等才能代替等級，與此同時，在舊的依賴體系中私人化的、特殊的關系，應該要被平等身份之普遍的、非私人化的認識所替代，并使原有的模式消亡。

這種轉變在大多數北大西洋的社會里發生，但通過了不同的路徑，而且結果是很不一樣的。最引人注目的例子要算美國了。在某種程度上，那應該算是獨立革命中的革命，或者也許更確切的說法，應該是獨立革命的后期。[[6]](#_6_39) 人們可以把它看作是一個過程，在這一過程中，獨立從與外在的君主權威有關的共和社會所需要實現的一個價值，發展成每個人需要去追求的，也是所有人可以平等享有的身份。

革命是由紳士們領導的，他們中的許多人是最近才被提升到這一身份的，[[7]](#_7_39)但不管怎樣，依然是紳士。在他們所操縱的世界里，領導和被選出的代表自然都是屬于上等的人群；事實上，被人質疑的一些職位（代表，法官等等）的威望，是和這些職位的所有者之社會顯赫地位密切相關的。再者，這些革命領袖贊同了18世紀共和黨人的世界觀潮流，認為領袖們應該體現出孟德斯鳩思想中的“美德”，要致力于公眾福祉，要“無私”，而這在某種程度上，被生計所困擾的普通民眾是辦不到的。甚至從事貿易會使人們對這一情況產生懷疑。[[8]](#_8_39)

美國政府將繼續被這樣的一群共和精英來領導，這是領導獨立革命和起草憲法的那一代人的夢想。當然，這一夢想假定了不同形式的非政治性的從屬關系、主仆關系、順從的兒子、尊敬有禮依然會持續下去。但是，事實并非如此。新的革命在一定程度上是一個政治事件。社會各階層的人們涌入政治階層中，有的顯然缺乏教養，正如杰弗遜派的共和黨人成功地挑戰了聯邦政府同盟的精英們。但是，新形勢下的個人獨立，某種程度上也是社會變革的。隨著經濟的快速增長，國內市場得以拓寬，生產規模得以擴大，最重要的是邊界得以開放。獨立對于大量青年男子也包括女子來說成為現實，這些人可以并確實能自立謀生，離開自己的家庭，通常是與他們所生活的社群以及傳統的依附紐帶脫鉤。

傾向于唯物主義的解釋，可能會讓我們以經濟和人口的變化來解釋這種個人獨立和平等的新文化。但是，如此論述的不足之處明顯在于這一事實，例如，在開放邊界的問題上，在往北只有幾英里的加拿大，其文化結果卻和美國的大不相同。[[9]](#_9_37)

另一個尋常的錯誤，即對一種減法理論的偏愛，會讓我們認為這只是一種消極的變化，包括舊的紐帶、順從關系和團結一致的瓦解。但是，這次獨立并非只是與舊的道德紐帶脫鉤；它帶著自己的道德理想，正如托克維爾指出的，它是和現代社會中的個人主義相聯系的。[[10]](#_10_35)再者，新的理想伴隨著與社會的一種新聯系。正如阿普爾比所描述的那樣，這種新的理想，提倡“人要發展其內在的資源，行事獨立，過著有道德的生活，行動與個人的目標相一致”。[[11]](#_11_33)這是一個懂得勤奮、百折不撓和自力更生的人。

這一道德理想的本質，在一定程度上，可以用其經常與新敬虔的結合來衡量。19世紀早期是第二次大覺醒的時期，在整個共和國及至其最邊遠的疆界，巡回的布道家們都在從事著奮興布道會的活動。新的宗教熱情，最經常是來自古老的宗派之外的，在急速發展的衛理公會和浸信會的教派中，這本身就是一種獨立理想的反映。人們紛紛脫離古老的教派，在日益繁多的宗派教會中選擇自己的宗派形式。[[12]](#_12_31)與此同時，在對上帝虔誠的個人關系中，他們尋求可以經歷這種新獨立的力量，能去擊敗懼怕與失望的魔鬼，抵制閑懶和醉酒的誘惑（最后這一點在美國曾是非常有效的，因為美國曾經每人消費的酒量是今天的四倍）。[[13]](#_13_29)這是我們今天已經熟悉的模式，在全球的許多地方——拉丁美洲、非洲、亞洲、前共產主義國家，福音派的新教教義在急速地傳播，更不用說在美國，新教在持續地復興。[[14]](#_14_29)這并不是說新的個人獨立在本質上是和宗教信仰緊密相聯的。相反，它通過各種形式表現出來，包括十分世俗的形式，雖然奮興主義是極其廣泛的，觸及這一時期世界四分之一的人口。[[15]](#_15_29)但是，這種獨立能夠與如此熱情的信仰共生，證明了這一理想的道德本性。

但是，個人獨立并不僅僅是個人生活的一種道德理想；它也將行動者與社會相聯系。重新提及社會一部分在于那些自律的、誠實的、具有想象力的、具有企業家精神的人們被看成是新社會的棟梁這一事實，這樣的社會是既有秩序的又是進步的。他們是社會的主要資助者，同時為社會的道德定調，為社會提供經濟進步所帶來的巨大利益。當然，這意味著商企不分，但有助于全社會的利益，可以成為一個有活力的、自律的和自力更生的民族之團結的基礎。正是在這種追求進步的驅動下，美國成為一個偉大的、自由的與平等的國家。個人獨立成為美國愛國主義新模式的一部分，直到今天依然是活潑的、強有力的。

這代表了遠離一代革命人之理想的盛大文化革命。遠離了貿易是不可信的時代，正是因為它缺乏無私利性，新型的帶有巨大利益的經濟活動被視為是一種新倫理的基石。這場革命帶有傳統的共和理想——自由與平等，并使之在新形勢下呈現出來。自由不再僅僅屬于具有主權的人民，而是指個人的獨立。再者，這種自由，廣義上來說，是平等的必要基礎，因為它否定了等級制度的獨立的古老形式。在舊的觀念看來是自私、私有利益和腐敗的源頭的，如今是一個自由與平等社會的驅動力。

這樣，企業家被看成是一個施惠者。這些個人的故事，他們的出身從貧民到富人，被一再轉述，給人樹立榜樣和給予鼓勵。事實上，那些最受尊重和欽佩的人，是那些既創造了新財富，又能為大眾的福祉做貢獻、起帶頭作用的人。成功的商人成為施惠者的這種范式，從那時起，就在美國一直風行。[[16]](#_16_29)

于是，獨立就成了社會的而不僅是個人的理想。它被視為是對國家的福祉與強大的貢獻，因而是令人欽佩和稱道的。同樣地，成功的、具有企業家精神的個人自然而然地覺得自己是社會的一部分。他們尋求社會的欽佩、贊美和認可；他們角逐顯赫的職務，經常起到領袖的作用。

的確，這場個人獨立的革命，提高了人們對大社會的歸屬感。它使人們從狹隘的群體中分離出來，但并沒有把人們置于一種專顧自身利益的孤立之中。相反，它讓人們對一個平等的非私人化的社會有一種更加強烈的歸屬感。這一點也體現在其他方面——報紙和雜志的顯著發展以及它們在整個共和國的發行量的增長。[[17]](#_17_25)一個充滿著私人關系的等級社會完全過渡到一個非私人化的平等社會。

這種社會是基于理論上的平等。還有許多人并沒有獲得這樣的平等，不僅在新原則尚未涉及的一些領域，就像家庭和奴隸種植園這兩個領域。而且，在新社會里的整個自我慶賀的氛圍中，對失敗者有一種無視，像無視那些無法脫貧致富的人，甚至更看不到在不斷擴大的工廠里又出現了新的壓迫依附關系；工廠招收了大量的邊緣群體，尤其是來自愛爾蘭的新移民。美國發展的主要問題是，這些不能成為企業這一快樂家庭成員的人，找不到或無法建立起一個文化空間，團結在共和國的更替性的前景周圍。美國從來沒有，也許除了在德布茲時期的極短時間里，出現過社會主義的反對派。

在我一直談論著完成漫長征程的美國道路的同時，也完全意識到還有其他國家的路線，它們在征途中途經不同的地方，最后到達了很不相同的地方。社會想象的概念也許可以讓我們來認真處理在類似的北大西洋自由民主中國家之間的區別。一方面，它們由不同的方式產生，以這些方式現代想象的原始的、開創性的模式——經濟、公共領域和自治的政體——最終改變了對社會生活中的其他層面和領域的認識。美國和許多歐洲社會的最重要區別之一在于，在歐洲大陸，向下或對外傳播新政治想象，一定程度上是通過把從屬群體的，尤其是把工人的階級想象具體化來實現的。這意味著，不僅僅是像技工這樣一群人的共同利益，在共和國的初期就得到體現。英國工人運動的階級想象，或法國、德國商會的想象已經超出了一些特定的獨立個人對利益的共享這層意思；它更接近于共同身份的意思，共同身份在地方群體中（例如，在英國的采礦村）是共享的，或是那些與一個特定的群體有著共同命運的那些人的共同意愿，例如，被剝削的工人。在一定程度上，它是屬于受盧梭的現代道德秩序理論所塑造的一種政治文化，這并不存在于美國的發展軌跡中。

這在另一方面預示了不同國家的民主文化是互不相同的。從遠古就開始形成的歷史軌跡，依然影響著今天的認識。如果我們重新提及美國和法國的政治文化的不同，我們就可以明白這一點。我在前面提到人民主權的新想象是如何繼承了來自古老憲法的傳統政治文化的一些模式，特別是代表性的模式。但是，新想象不僅僅取代舊的模式。它重釋了舊傳統的主要價值觀，但保留了舊傳統的起源，這正是因為新想象并非是與舊傳統割裂，而是對它的重釋。因此，美國人繼續把他們自己看成是在持續古老的自由傳統，甚至當他們宣布獨立以及經歷19世紀早期的文化革命時。他們甚至在21世紀依然不斷地引用《自由大憲章》。同樣地，法蘭西共和國人民一直在慶祝7月14日攻占巴士底獄，即使他們早就進入了代表制政府的自由模式。在每個例子中，歷史都反映在當今的政治文化中，包括在國家歷史中可敬的那部分以及那些被棄絕的部分。

即使是在西方世界，不同的國家歷史的媒介，也折射出相應不同的現代社會想象。這就告誡我們，當這些想象被強加于其他文明之上或被其他文明所采納時，不要去期望它們是簡單地重復著西方的模式。

【注釋】

[[1]](#_1_50) E.S.Morgan，Inventing the People（New York：Norton，1988）.

[[2]](#_2_49) 引自Gordon Wood，The Radicalism of the American Revolution（New York：Vintage，1993），第43——44頁。

[[3]](#_3_44) “貴族長期將鎖鏈加諸市民身上，這可以追溯到國王的佃農時期；民主打破了鎖鏈，將每一環都掰開了。”Alexis de Tocqueville，La Démocratie en Amérique（Paris：Garnier-Flammarion，1981），2：126.

[[4]](#_4_44) 參見，例如，洛克《政府論（二）》第六章第75段：“但是這兩種權力，政權與父權，是完全分得清楚的；它們建立于不同的基礎上，也被賦予不同的目的。”（Locke’s Two Treatises，第332頁。）

[[5]](#_5_40) 的確，在我們當代的“先進的”西方自由社會里，在人群中總是有著一些重要的少數派群體依然把他們的家庭或宗教生活的運作模式看成是有別于更廣大的政治與經濟體系的模式。比如，在新近的移民群體中，就是這樣。

[[6]](#_6_38) 這里我是引用了Wood，The Radicalism of the American Revolution以及Joyce Appleby，Inheriting the Revolution（Cambridge，MA：Harvard University Press，2000）中的觀點；同時參見Bailyn，The Ideological Origins of the American Revolution。

[[7]](#_7_38) Wood，Radicalism，第197頁。

[[8]](#_8_38) 同上，第95——109頁。

[[9]](#_9_36) 同上，第311頁。

[[10]](#_10_34) Tocqueville，La Démocratie en Amérique，卷二，第二部分，第二章，第125頁。

[[11]](#_11_32) Appleby，Inheriting，第11頁。

[[12]](#_12_30) 同上，第201頁。

[[13]](#_13_28) 同上，第206、215頁。

[[14]](#_14_28) 參見David Martin，Tongues of Fire（Oxford：Blackwell，1990）。這不僅僅是一個在基督教福音派中的現象。例如，人們可以這么說，伊斯蘭國家的皈依對于許多美國黑人來說是獲得同樣權力的時機。

[[15]](#_15_28) Appleby，Inheriting，第145頁。

[[16]](#_16_28) 同上，第123——124，257——258頁。

[[17]](#_17_24) Appleby，Inheriting，第99——103頁。

# 第十章 直接進入的社會

我一直在用道德秩序的重要概念來描述我們的現代社會想象，這一概念在我們有特色的社會實踐中已經保留下來，并且形成了17世紀自然法理論的顯著特征，在這形成的過程中，它又發生了改變。但是顯然，秩序這一重要概念中的轉變已經帶來了一系列的其他變化。

我已經提到，現代社會的模式單獨存在于世俗時間，缺乏超驗行為的基礎。現代社會想象不再把更大的跨區域實體視為不同于或更高于世俗時間里的共同行為。這在前現代社會里，情形卻是不同的，正如我在上文所論述的。王國的等級秩序被視為是以存在巨鏈為基礎的。部落單位被看成是根據巨鏈的法律而組成的，而法律可以追溯到遠古時代，或者也許是到伊利亞德所說的在“原初時間”中起作用的某個創建時刻。回顧前現代革命，一直到包括英國內戰在內，建立原始法律的重要意義，在于政治實體是超驗行為的這一認識。政治實體不能簡單地靠自己的行為去建立；相反，它可以像一個實體那樣去行動，因為它已經被構建成實體。這使想要回歸最初憲法的想法變得具有合理性。

17世紀的社會契約理論，是把一個民族看成由于一個自然狀態而走到一起，這顯然屬于另一種思想秩序。然而，如果我上文的觀點是正確的話，直到18世紀晚期，這種思考問題的新思路才進入社會想象中。美國革命在某種程度上是一個分水嶺。它是在保守的風氣下進行的，即殖民者為他們作為英國人既得的利益斗爭。再者，他們在與國會相聯系的殖民地的立法機構下斗爭。但是在整個過程中出現了“我們，人民”的重要說法。新憲法就是由人民宣布的。

這樣就出現一種思想，即一個民族，或者在那時也叫作一個“國家”，可以在政治憲法誕生之前獨立存在著。因此，這一民族可以在世俗時間里，以自己自由的行為，為自己設立憲法。當然，創紀元的行為很快就被賦予源自更古老的更高時間這一概念的形象。時代的新秩序，正如法國新革命的日歷一樣，大量引用猶太——基督教的啟示論。憲法的基礎被賦予了原初時間的動力，那是一種更高時間，充斥著一種高級的行動者，是我們應該不斷試圖去接近的。但是，一種新思路是廣泛傳播的。國家、民族具有獨有的特性，可以遠離先前的政治管理而統一行動。現代的民族主義的先決條件之一已經就緒，因為如果沒有這一條件，對于國家民主自治的要求就沒有任何意義。這是人民建立自己的憲法的權利，并不受歷史上政治組織的限制。

為了要弄明白這一集體動因的新概念——“國家”、“民族”如何明確地表達成對時間的新認識，我要回到本尼迪克特·安德森的十分有洞察力的討論中來。安德森強調，對國家的新的歸屬感，是依靠在同時性的范疇內去理解社會的一種新方式：社會作為一個整體，在同一時間里有許許多多的事件發生，體現了其社會成員在這一時段的生活。[[1]](#_1_53)這些事件是同質時間的填充器。這種對于同時性清晰的、無模棱兩可的理解，是從絕對世俗化的角度來理解時間的。只要世俗時間是與不同的更高時間交織著，就不能保證所有的事件能夠處于同時性和連續性的不含糊的關系中。宗教節慶時刻在一方面是與我的生活以及我朝圣的同伴的生活同時發生的，但在另一方面，它與永恒、原初時刻或它所預示的事件是緊密相連的。

一種對時間完全世俗化的理解，可以讓我們去橫向地想象社會，無需和任何“高點”聯系，在這些“高點”處普通的事件順序和更高時間聯系在一起。這樣，就不需要去認可任何享有特權的人或行動者，例如國王或牧師，他們站在所謂的“高點”并居中調解。這種激進的橫向性理解恰恰隱含在直接進入的社會中，每個社會成員“可以直接與全社會接觸”。安德森無疑是正確的，他認為如果沒有社會的發展，諸如印刷資本主義的發展，是不會有這種認識的興起的，但是，他不想說這些發展足以解釋社會想象的更新變化。現代社會也要求改變我們自己看社會的方式。其中重要的一點，就是能以離心的觀點來理解社會，即不是屬于任何個人的觀點。也就是說，追求比我自己的更加真實、更具有權威的觀點的做法，并不會導致我認為社會的中心就是國王、神圣的組織或其他的什么，卻使得我有一個橫向的、水平的認識，這是一個自發的觀察者可能有的認識：社會應該是在沒有特權節點的場景中布局的。現代社會之間有著密切的內部關系，包括它們的自我認識，以及“世界圖像時代”[[2]](#_2_52) 里代表的現代社會縱觀全局的模式：社會是同時發生的事件，社交是非私人化的體系，社會領域就是它所標示的，歷史文化就是博物館里所展出的，等等。

過去的社會存在著某種垂直性，依賴于更高時間的基礎，這在現代社會里已經不復存在。從另一角度來看，那也是一個需要有媒介才能進入的社會。在舊體制的王國，像法國，臣民們團結在一個有最高領導的秩序里，這個最高領導就是國王本身。通過國王，這一秩序與更高時間以及其他事物的秩序相聯系。通過我們和國王的聯系，我們是這個秩序里的成員。我們在前面的章節里提到，早期的等級社會趨于把權力和從屬的關系個人化。

現代橫向社會的原則是絕然不同的。我們每個人與社會中心都是等距離的；我們與社會整體是無需中介的。這就描述了我們可以稱之為一個可直接進入的社會。我們從一個帶有個人化紐帶的等級秩序轉向一個非個人的平等社會；從一個垂直的需要通過中介才能進入的社會轉向一個直接進入的社會。

在早期的模式里，等級制和間接性是連在一起的。一個階層社會——用托克維爾的話說，是“秩序的社會”——像在17世紀的法國，等級制的存在是很顯然的。但是，這也說明一個人是通過從屬于這個社會的一部分來從屬于社會的。作為一個農民，他是和地主相聯系的，而地主依序推算是和國王聯系在一起的。一個地方政府的成員，在王國里占有一席之地，或者在當時的最高法院里以合理的身份行使職權，如此等等。相形之下，現代的公民概念是直接的。不管我以多少方式通過中間機構和社會的其他部分取得聯系，我的公民身份和這些機構是分開的。我從屬于國家的基本方式并不依靠其他的從屬關系，也不是由它們來居中調解的。我和其他的公民一樣，與國家有著直接的關系，而國家是我們共同效忠的對象。

當然，這未必改變了一些辦事的程序。我認識某人，她的姐夫是一名法官或議會成員，所以當我左右為難的時候，就給她打電話。我們也許可以說，已經改變的，是對規范的認識。但它的基礎是，人們想象歸屬的方式改變了，沒有這樣的基礎，新規范是不會在我們當中存在的。在17世紀的法國以及之前，有一些人對直接進入的概念是陌生的，認為是不可能理解的。當時受過教育的人有古代共和政體的模式。但對于其他許多人來說，他們唯一可以理解的與大社會，像一個王國或普世教會，相聯系的方式，是通過更直接的、更能理解的重疊的從屬關系，像與教區或貴族的關系，通過他們與更大的實體聯系在一起。現代性在我們的社會想象中興起了一場革命，當然還有其他的許多事情。這場革命把各種通過媒介聯系的形式降到了最低限度，并且傳播了直接進入的形象。

這是源自于我所描述的社會模式的興起：公共空間，人們可以把自己看成是可以直接參與到全國范圍的（有時甚至是國際的）談論；市場經濟，所有經濟行動者都被看成是在平等的基礎上與其他人建立合約關系；當然，還有現代的公民社會。但是我們還可以想到其他的方式，用這些方式無中介性控制了我們的想象。例如，在時裝的領域中，我們設計了新的款式并使其流行下去；我們也把自己看成是一些明星的世界范圍的觀眾。雖然這些領域有著自身的等級差別——聚焦于類似傳奇性的人物，但是他們還是給所有的參與者提供一個無需通過他們所效忠或依托的任何對象作為中介就可以直接接觸的空間。同類的東西，伴隨著更具有實質性的參與模式，在各類社會、政治和宗教運動中，也是可得的；這些運動是現代生活的一個主要特征，把跨地域和國際間的人們連接到一個單一的集體中介之中。

這些想象中的直接進入的模式與現代的平等和個人主義是互相聯系的，實際上是它們的不同方面而已。進入社會的直接性廢除了多種多樣的等級依托關系。它使我們統一，這是成為平等的一種方式。（是否是唯一的方式，是我們今天圍繞多種文化主義進行斗爭的一個致命問題。）與此同時，多種中介的驅逐，降低了它們在我們生活中的重要性，個人逐漸擺脫了它們，成為自我意識不斷提高的個體。現代的個人主義，作為一個道德理念，并不意味著中斷人們的歸屬感，如果是中斷，則是混亂和崩潰的個人主義，而是把自己想象成屬于更廣大的、更加沒有個人色彩的實體：國家、運動、人類的社群。這樣的變化，已經從另一個角度得以闡明，它是從“網狀的”或“關聯的”身份轉向“范疇的”身份。[[3]](#_3_47)

我們可以馬上看到，從一個重要的意義上來說，現代的直接進入的社會比前現代的社會來得更加同質。但是，這并不意味著在不同的社會階層里，在文化和生活方式上的實際差別，要比幾個世紀前的來得小，雖然這是毫無疑問的事實。不同階級的社會想象也更近地集合在一起。等級制的、需要中介的社會的一個特征是，在一個社群、一個村莊或一個教區的人們，對于社會的其他部分只有一個非常模糊的概念。他們對中央權力有一點概念，夾雜著一個好國王以及壞大臣們的概念，但是他們不知道如何去填實其他方面。尤其是他們對王國里的其他人和其他地區都只有十分模糊的認識。實際上，政治精英階層的社會想象和理論與沒有受過教育的或農村人的，存在著很大的差距。在許多國家里，這種狀態一直持續到相當近的年代。在這方面有清楚史料記載的是在幾乎整個19世紀的法國，盡管共和國的領袖們自信地認為那是一個“統一不可分割”的國家。[[4]](#_4_47)這種分離的意識與直接進入的社會的存在是很不相融的。第三共和國最終帶來了必要的變化，被大革命理論化了的現代法國第一次成為真正的、包容一切的國家。在社會想象里的這種（多方面的）革命變化，是韋伯在他的《農民變成法國人》中所敘述的。

【注釋】

[[1]](#_1_52) Anderson，Imagined Communities，第37頁。

[[2]](#_2_51) Martin Heidegger，“Die Zeit des Weltbildes”，Holzwege（Frankfurt：Niemeyer，1972）.

[[3]](#_3_46) 我是借用Craig Calhoun的術語；例如，參見“Nationalism and Ethnicity”，收錄于American Review of Sociology，no.9（1993）：第230頁。這一部分的討論得益于Calhoun的近作。

[[4]](#_4_46) 這一觀點在Weber，Peasants into Frenchmen（London：Chatto，1979）一書中是有所追溯的。

# 第十一章 動因與客觀化

試想我們是在橫向的、世俗的世界里屬于新種類的集體動因，它們是以世俗時間里的共同行為作為基礎的。但問題的另一個方面包括了需要把社會理解成是客觀的，像一系列的程序那樣，是與動因的任何觀點均無關。我在第五章里提到了社會現代意識的雙重焦點。在此我要繼續展開討論。

只要社會被看成是在其本質上只是順從于國王或被它的古老法律所統治，我們就很難用其他的概念或從其他的角度來想象，因為在每一種情況下這使得我們的社會與更高時間的基礎相聯系。要把社會看成一個體系、一系列相聯系的程序，一定程度上獨立于政治、立法或宗教秩序來運行，就要求我們完全轉向世俗的時間。這就要求我們把社會看成是一個整體，是獨立于把它的一貫連續性看成是政治實體的規范秩序。只要深植于更高時間的規范秩序依然被看成是可以用來界定政體的，這幾乎就是不可能的。

對社會第一個獨立的看法是把社會看成是經濟，也就是它不再是王國里的統治者經營的特殊領地，被理解為是延伸的家庭，而是一種遵守其自身法律的相互聯系的交易系統。這些法律，適用于人類的一系列行為，當他們在動因背后連結在一起時；它們成為無形之手。我們正處于集體動因相對立的正反兩面。

因此，世俗時間里的新的橫向世界允許我們以兩個相反的方式來想象社會。一方面，我們能夠去想象一個新的、自由的、橫向的集體動因模式，從而讓我們進入并去創造這樣的動因，因為它們已經在我們的庫存里。另一方面，我們能夠把社會客觀化成獨立規范程序的體系，在某種意義上與本質上的那些程序是相似的。一方面，社會是公共動因的領域，另一方面，它是被標示的、概括性地代表的、分析的領域，也許準備依靠有見識的管理者從外部來起作用。

我們已經習慣了經歷著具有張力的這兩個觀點；我們經常害怕第一個觀點會被第二個觀點壓制或者吞并，隨著我們的社會越來越官僚化地運行著，可能會變成被它自己不帶個人色彩的法律所支配著。但是，這兩個立場是不能互相分開的。它們是同時代的；它們共同屬于源自于現代道德秩序的同一范圍內的想象。

在此關鍵的理念是，政治是被超政治的、被生活中有自己的目的和整合性的領域所制約。這些領域包括經濟，但并沒有完全被其覆蓋。這樣的理念被置于現代社會想象中，使得我們可以以超政治的形式來看社會，不僅僅是通過被稱之為政治經濟學這樣的科學來看社會，同時也通過我們現在所說的社會學的不同層面來看社會。從現代意識上來說，社會的真正意義，在于向我們指明了可以用不同的方式來了解和研究的實體，其中政治只是一種方式，而且未必是最基本的方式。

這樣，我們的現代想象不僅包括可以促成共同行為的范疇，也包括在行動者背后發生的或能起到作用的過程及其分類的范疇。我們每個人會被置于與民族性、語言、收入水平或社會福利系統里的權利等等有關的人口普查的范疇里，不管我們是否意識到所處的位置或隨后所產生的結果。然而，不管是積極的還是客觀的范疇，對于我所描述的社會想象，都是基本的，也就是，社會整體的想象通過使他們有意義來使我們的實踐成為可能。

積極的范疇如何做到這一點是很清楚的：我們只有把自己理解為是集體的動因，我們才能有這樣的行為。但是，客觀范疇卻是以另一方式來達到這一點的。把我的社會理解成一種經濟，恰恰就是沒有把它理解成一種集體行為，但只是因為我以這樣的方式來理解這一體系，我才以我的方式來參與市場交易。這個體系提供了我的行為所需要的環境，從而產生我所期待的結果，我可能要一再讓自己確信，這一體系依然是像我所期待的那樣有效（例如，它不會導致蕭條或惡意通貨膨脹）。

在我們的生活中，積極的與客觀的范疇起到了相輔相成的作用。如果要放棄后者，幾乎就是不可思議的。至于對稱的假設——我們只需要對社會進行客觀的想象，而我們對動因的認識完全是要建立在個人的基礎上——這與18世紀的一種烏托邦（或敵托邦）是相對應的，是一種啟蒙的專制主義。唯一可以影響社會全局的動因便是統治者，盡管人民是由最佳的科學理解來指導的。

任何社會的政治發展，只有在短時期內，在那些“啟蒙的”領袖帶領下才能近乎做到這樣，這些人像神圣羅馬帝國的皇帝弗雷德里克二世、約瑟夫二世、葉卡捷琳娜二世以及龐巴爾侯爵。我們的歷史朝著另一方向邁進，似乎不是偶然的。在某種意義上，它這么做很顯然是通過公共領域的發展。

在此，我們可以看到運作中的互補性。在一定程度上，對公共領域的談論有賴于并且存在于從經濟、政治和司法的角度，來發展對社會的有洞察力的、客觀的理解。公共輿論從一個角度來看，是完美理性的，是心平氣和與理性討論的產物。但從另外一個角度來看，公共領域不可避免地被看成是一種共同行為。討論是有結果的：它具體轉化為公眾輿論，一種共識或集體的判斷。更重要的是，這樣的輿論慢慢地卻不可阻擋地成為合法的準則。

在法國舊制度的最后二十年里，沒有什么比這股新力量的出現來得更驚人。在1770年之前，開明的輿論被皇室政府視為潛在的妨礙或危險，當局便通過審查制度來試圖控制輿論的傳播。隨著這一方法變得越來越無效，又嘗試了通過一些友好的作家“有影響力”的介入，來掌控公眾討論。到了大革命的前夕，公眾輿論已經被視為一股勢不可擋的力量，例如，強迫國王召回已經被他罷免的財政部長內克爾，使他重新上任。

許多事奠定了這一發展的基礎，包括政府無法控制的飆升的債務將由債權人來支配分擔。但是，轉折點的基本條件是對公眾輿論之共同認識的提升，也為公眾輿論的真正存在提供了基礎。社會想象的變化把一股新的政治力量推上舞臺。

在當代人普遍的印象中，公眾輿論被描繪成一種公斷，一種當局必須聽取的最高法院的裁決。這是馬雷戴爾伯法庭所稱道的：“獨立于所有的權力、被所有的權力所尊重的……是共和國的法庭……是世上所有法官的至高無上法官。”[[1]](#_1_55)正如雅克·內克爾在大革命后所說的：“二百年前未曾存在的權威已經興起，其中必須值得注意的，是公眾輿論的權威。”[[2]](#_2_54)

這樣，現代社會想象既是積極的，又是冷靜思考的。它拓展了集體行為以及客觀分析的空間。但是，它也存在于一系列的中介形式中。上文提到了社會想象中典型的現代的橫向形式，即人們把自己和其他許多人看成是在我所說的經濟、公共領域和主權人民領域里同時存在和行動的人，而且在時尚領域里也是這樣。這是同時性的第四個結構的一個例子。它與公共領域和主權人民是不一樣的，因為這些是共同行為的場所。在這方面，它像經濟一樣，一連串的個體行為在我們的身后相互聯系。但它又有所不同，因為我們的行為是以獨特的方式與時尚空間聯系在一起的。我戴著自己的那種帽子，但是我這樣做，是向所有的人展示我自己的時尚，我是在回應你的自我展示，甚至就像你是在回應我的自我展示一樣。在時尚空間里我們共同維持一種符號與意義的語言，它在不斷地變化著，但也是在任何時候賦予我們的手勢以原本含義所必需的背景。如果我的帽子能夠表達我特殊的自信但又不夸張的自我展示，那是因為時尚的共同語言已經發展到這個程度。我的手勢可以改變這種語言，而你相對應的文體變化可以從該語言所呈現的新范圍中找到意義。

從時尚空間里的這個例子中，我所要得出的普遍結構是一種橫向的、共時的、相互存在的結構，它不是共同行為的結構，而是一種相互展示的結構。這是關鍵的，當我們每個人在行動時，其他人也在那里，他們是我們行為的見證者，因而成為我們行為意義的共同決定者。

這種空間在我們現代城市社會里越來越重要，大多數人擦肩而過，互不相識，彼此不接觸，卻相互影響著，形成了彼此生活中不可缺少的語境。與每天趕地鐵去上班相對照，在這種方式里其他人可以成為我的障礙物，城市生活也發展出了可以共同生活的其他方式，例如，我們星期天可以到公園散步，或者去參加夏日里的街市歡慶活動，或到體育館觀看決賽。在這里，每個人或小群體單獨行動，但是他們意識到他們的展示對別人也有存在的意義，會得到回應的，會幫著去建立一個共同的心情或氣氛，從而給每個人的行為增添色彩。

城市里的許多單子盤旋在唯我論和互相交流的邊界。我大聲說話以及夸張的手勢顯然只是針對我的親密伴侶；我和家人正在安靜地散步，參加星期天的戶外活動；但與此同時，我們都意識到我們正在建立一個共同空間，在其中，相互交錯的信息變得有意義。孤獨和交流之間這一奇怪的區域出現在19世紀，使得許多早期的觀察者對這一現象著迷。我們可以想到馬內的油畫以及波德萊爾對城市風景狂熱興趣的油畫，通過閑蕩者和花花公子的角色，綜合了觀察和展示。

當然，這些19世紀的城市空間只是地區性的；即所有的參與者都在同一個地方，在彼此可見之處。但是20世紀的交流卻產生元議題性的轉化，例如，當我們在美國有線電視新聞網鏡頭前向士兵們扔石頭，我們知道這一行為會在世界上引起反響。所有與我們一起觀看的觀眾都會影響到我們參與這一事件的意義。

正是由于這些空間盤旋于獨處與群居之間，它們有時候會變成共同行為；事實上，當這種情況發生時，這一時刻是難以確定的。當我們站起來去為第三階段的重要目標歡呼時，我們無疑成為一個共同行動者，我們還可試圖把這一角色延續，當我們離開體育館，游行著、唱著，甚至一起制造各種形式的破壞。在搖滾節慶日里，歡呼的人群也是同樣地混合在一起。在這些時刻，回想起從前狂歡節或早期大型集體禮儀的極度興奮。這樣的時刻，在我們世界的一些宗教新模式里，同樣可以看到。[[3]](#_3_49)涂爾干認為，這些集體歡騰的時刻是非常重要的，是社會和神圣事業的奠基時刻。[[4]](#_4_49)不管怎樣，這些時刻似乎回應了今天“孤獨的人群”的重要的迫切的需要。

某些這樣的時刻，實際上和幾個世紀前的狂歡節有著極度的類似性，這是常常被注意到的。它們是具有影響力且是動人的，因為它們見證了從以前分散的潛能中誕生出新的集體行動者。它們可以是令人興奮的、讓人激動的。但是與狂歡節不同的是，它們并沒有處在任何根深蒂固的、固有的普遍認識結構和反結構的框架下。它們是極其迷人的，但也經常瘋狂，甚至到掠奪的地步，經常會被許多不同的道德矢量——要么是烏托邦革命的，要么是恐外的或是瘋狂摧毀的——所替代；或者它們能夠把一些大眾迫切的、珍惜的善具體化，例如，在溫塞斯拉斯廣場搖晃鑰匙鏈；或像在戴安娜王妃的葬禮上，慶賀一個在非凡的生活中以平凡的、脆弱的方式對愛和幸福的追求。

想到20世紀的歷史，充滿了紐倫堡集會以及其他類似的恐怖，人們在這些瘋狂的時刻里恐懼的理由與期望的同樣多。但是，它們的潛能以及它們極大的吸引力，也許在現代世俗時間的經驗中是隱含的。

對這些相互展示的模棱兩可的空間，我已經談得很多了，但是它們并沒有完全涵蓋共同行為和客觀化之間的一系列可能性。還有一些時候，一個公共空間會被一種有力的、共享的情感，而非行為所充滿，就像數以百萬計的觀眾觀看戴安娜的葬禮那樣。這些巨型的元議題性的觀眾空間在我們的世界里變得越來越重要。

再者，這些相聚的不同方式并非肩并肩地存在著。我們已經看到，例如，相互的展示，有時候，至少是在某時某刻，可以變成共同行為。在一個更加持久的基礎上，始于單一的人口普查的范疇，可以演變成共同的動因，和失業者以及領社會救濟金的人一起提出共同的要求。或者先前存在的動因可以進入單純的被動范疇。現代想象在復雜的互動和潛在的相互轉化中包含著一系列的形式。

這種把社會不僅僅看作是政體、包括許多層面的認識，對我們的世界有另外一種重要的影響力。這包括在政治領域的行為必須考慮到與其他形式的整合性，以及人們在這些形式中所要尋求的目標。的確，政治對于經濟繁榮完全是起作用的，這樣的理念在我們的世界里正處于激烈的辯論中（而我相信，這是正確的）。事實上，人民主權論的出現賦予政治新的重要性，這部分體現于尋回來自古代理想國以及城邦的模式和理想，那時政治活動處于公民生活的中心地位。但即使是這樣，其他領域的整合性也是不容否認的。這種以光明的未來為借口去推翻和控制生活中的其他領域的驅動力，成了我們所熟悉的極權主義的誘惑，早期可見于雅各賓恐怖的鼎盛時期，后來可見于蘇聯的共產主義及其分支。這些嘗試不僅是與我們所理解的道德秩序的某些基本特征相反——其中最明顯的是對個人自由和道德自主的要求——而且他們自己逐漸開始希望（事實證明，這種希望已經落空）這種高壓控制可以促成一個無拘束的世界。對于馬克思主義來說，其終極目標是要讓國家消亡。再也不可能有更多強有力的證據把前政治的思想牢牢置于我們的現代理解中，作為政治的目標及其局限性。

（法西斯是我們這個世紀另一個主要極權主義的誘惑，在這種情況下，事實上，我們對道德秩序的認識進行了前沿性的攻擊。這是對這一秩序的一個方面的攻擊，是我在下文就要提到的。這一秩序向來是被爭論的，而且還要繼續被爭論，有這樣的認識是很重要的。但是，很難想象它會被替代。我們很幸運，因為法西斯在這一世紀的上半葉就被軍事力量所摧毀。但是，它即使沒有遭遇到這樣的命運，我也會懷疑法西斯政權不一定會堅決抵制對更多自由的訴求，這種訴求在我們的文化里是根深蒂固的。）

給非政治一個重要地位的現代，早在本杰明·康斯坦特關于古代和現代自由的著名演講中已經闡述過它的意思。[[5]](#_5_43)根據康斯坦特的觀點，雅各賓派的錯誤（也是盧梭的錯誤）在于認為參與政治的自由是我們唯一關心的自由，這是古人們所贊賞的自由。但是，我們成為這種人，經濟上的繁榮以及對私人生活的滿足已經變得對我們來說是尤為重要的。我們不能簡單地把古時的模式運用到我們的政治生活中來。

為了給予道德秩序的當代理念有一個更完整的畫面，我們需要在我們的社會想象中已經確定的三種社會存在形式——經濟、公共領域和人民領導的政體——之外加上第四種，在人權法案和憲章里已經闡述過。這是格勞秀斯——洛克的最初理論中的一個重要特征，已經植根于我們對規范秩序的認識中。它是幾乎以與人民主權論同樣的方式和過程來構建我們的社會想象的。也就是說，早先的實踐被賦予新的意義，因而以不同的方式構建而成。

正如在美國革命中，征得當選議會同意的實踐被改變成對政治合法性的一種新理解，與此同時，通過同樣的政治變革，體現了法律的首要性之實踐，也開始改變它們的意義。不再供奉僅是英國人的權利，人們開始把這種權利看作是對17世紀偉大的理論家所說的天賦權利的反映。這些援引于《獨立宣言》；權利的首要性在《憲法》的前十條修正案中得到進一步推動。

這一整個發展，在我們的時代里達到了高潮，在二戰之后，在政治組織結構之前并未被其觸及的權利概念成了廣為傳播的——雖然現在被稱為“人”權，而非“天賦”權利——這種權利的意識表現在確立憲章的權利中，當它觸犯了這些權利里的基本規條時，普通的法律可以被放在一邊。

這些對權利的聲明，在一定程度上，是我們對道德秩序的現代理念最清楚的表明。它是政治的基礎，是政治所需要尊重的。

【注釋】

[[1]](#_1_54) 引自Keith Baker，Inventing the French Revolution（Cambridge，England：Cambridge University Press，1990），第189頁。

[[2]](#_2_53) 引自Stephen Holmes，Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism（New Haven：Yale University Press，1985），第243頁。

[[3]](#_3_48) 參見Danièle Hervieu-Léger，La Religion pour Mémoir（Paris：Cerf，1993），第三章，尤其是第82頁。

[[4]](#_4_48) émile Durkheim，Les Formes élémentaires de la Vie religieuse（Paris：Presses Universitaires de France，1912）.

[[5]](#_5_42) Benjamin Constant，“De la liberté des anciens，comparée à celle des modernes”，Marcel Gauchet，ed.，écrits Politiques（Paris：Gallimard，1997）.

# 第十二章 敘事的模式

要轉向一個橫向的、直接進入的、置身于世俗時間的世界，隨之就需要對我們在時間和空間里的處境有不同的認識。它帶給我們對歷史和敘事模式的不同理解。

尤其是新的集體主體，即無需先前的超驗行為作為基礎，就可以建立起自己政府的一個民族或國家，需要以新的方式去講述它的故事。在某種程度上，這些像建國時的老故事，引用了我們無法重溫的原初時間的傳奇人物的形象；讓人想到了華盛頓以及其他開國元勛在講述美國的歷史起源的一些論述。

但是在所有的類比中，存在著一個明顯的不同。我們正在論述的是一個純世俗時間里的故事。現時的、后建國時代的秩序是正確的，這一認識不得不通過與認識時間相一致的概念來表述。我們不能再把它描述成是置于更高時間的自我實現秩序的出現。與世俗時間相融的范疇是成長的范疇、成熟的范疇，源自于有機的領域。它在本質上的潛能已經走向成熟。因此，歷史可以被理解為，例如，人類的才能與理性以及它們與錯誤和迷信做斗爭的緩慢成長過程。當人們達到一定的理性認識的階段時，國家才能建立起來。

這一新的歷史有著它的一些節點，但是它們是在人類潛能走向成熟的步驟中來統籌的，例如是理性的或由理性控制的成熟潛能。在一個故事中，我們的成長，一方面，需要逐漸看到正確的道德秩序，我們必須實現的互利的連鎖關系（“我們把這些真理看成是自明的”）；另一方面，需要取得足夠的自我節制去把它付諸實踐。當我們在這兩條道路上走得足夠遠的時候，我們就到了一個節點，在那里就能建立一個新的、更加美好的社會。我們的開國英雄們，憑借著他們一切非凡的品質，在世俗時間里的一個成長故事中脫穎而出。

這和進步的故事（或神話）是相適應的，這是現代性中最重要的敘事模式之一。只是它也適應于另一個廣泛出現的革命發源地。這是一個成熟的節點，人們能與妨礙或歪曲道德秩序的古老模式和機構作決定性的了斷。頃刻之間，前所未有地實現這一秩序的要求是可能的。總有一種令人振奮的想法，認為一切都是有可能的，這也就是為何革命的主張容易變成一個有影響力的神話，過去的節點的神話，其無窮盡的可能性已經被背信棄義和膽怯所挫敗、所背叛。革命成為需要進一步完成的任務。這是19世紀乃至20世紀激進的法國左派持續的神話。[[1]](#_1_57)

但是，有一個最具影響力的敘事模式是在國家里占有中心地位的。一個民族可以為自己的政治誕生負有責任，似乎是一種悖論。到底是什么使得這些人為了自治的目的而聚集起來？有時候，那是由于歷史的偶然事件造成的：一個國家的誕生是由于長期被一個單一的政權所統治的人們希望把統治權放在自己的手中（或一些精英分子認為他們應該達到這樣的目的）。1789年的法國就是這樣，更令人不悅的是，在20世紀早期，還試圖建立奧托曼帝國。要不然一個民族出于自治的政治選擇建立了自己的國家，就像美國革命一樣。由于這一果斷的政治選擇，這些革命人士把自己從其他的英國人，甚至是他們中間的托利黨人中分離出來。

但是，我們所說的民族主義更多的是基于這一理念，有某個特定選擇的單位的基礎，而并非歷史的偶然性或政治選擇。被領導走向獨立國家的人民，由于共同的語言、共同的文化、共同的宗教，或共同行為的歷史，被認為是彼此相屬的。人們不斷提到這些共同的歷史，經常是純屬發明。[[2]](#_2_56)這一斷言是正確的，但那肯定是有效的政治發明，是深入人心的，成為相關的人們之社會想象的一部分。

這就再一次說明，具有成長潛能的范疇是重要的范疇。不管我們分布在哪里，有多少種方言，或缺乏群體意識，我們終究是烏克蘭人、塞爾維亞人、斯洛伐克人，或是什么地方的人。我們有重要的共同之處，使我們作為單一的主權人民去共同行動的做法變得自然而又正確。我們只需要被喚醒。那么，我們也許需要靠斗爭來實現這一命運。走向成熟、意識的增長、由自在最終走向自為的理念，是起著重要作用的。

這三種敘事的模式——進步、革命、國家——顯然是可以結合在一起的。它們可以依次和啟示的、彌賽亞的模式交織在一起，這些模式是根據對救贖歷史的宗教方面的理解而引發出來的：例如，成熟的秩序一定會面臨暴力的反對，反對越是激烈，越是接近終極的勝利。革命伴隨著一場巨型戰斗，一場世俗化的哈米吉多頓。在20世紀的歷史中，革命的破壞性的效應，是顯而易見的。

超出把我們的現在置于國家政治歷史的，是我們對我們的人民在整個創紀元的發展中的地位，或在為道德秩序、自由與權利而斗爭中的地位的認識。這應該是我們對國家自我認識的一個非常重要的部分。想想在法國大革命時期，一種普遍主義的沙文主義在法國國家意識中的地位：法國是命中注定要給歐洲帶來自由與人權的國家。軍事的輝煌與普世的使命是相融合的。這是令人興奮的事情，是為拿破侖所知的。蘇聯和共產主義的中國在我們的世紀中，在不同層面試圖承擔起這一職責。

但是，想象在空間上也是有延伸的。我一直是把國家或政府當作現代想象的三種主要模式的所在地來談論的。但是它們都具有超國家的所在地。經濟可以被看成是國際的，而公共領域在某些方面總能延伸到國界之外；在歐洲啟蒙時代占重要地位的思想交流與不同國家里發生的辯論是聯系在一起的，這些國家包括英格蘭、蘇格蘭、大不列顛，以及后來的德國與美國。對于歐洲的國家來說，它總是存在于所謂的國家聯合體中，達成1648年“威斯特伐利亞和約”所提到的一種新的統一階段、一系列新的基本原則。[[3]](#_3_51)

這種意義上的文明統一性可以追溯到對拉丁基督教的原初的自我認識，這一認識與天主教會，一個包羅萬象的超國家組織，相結合。對這一文明有不同的表述，在現代主要把它表述為“歐洲”文明，但從那時起，它從未失去在秩序里的共同原則下的統一性。

如果我們現在把文明舉止或另一層面的文明的概念引進來的話，不是用來分辨文化之間的重大復雜性，而是從與兇猛或野蠻相形之下的規范意義來看，我們可以說，現代歐洲經常不僅僅是或者甚至是把自己看成是基督教的國度，也是把它看成是文明的主要儲藏地。而在此意義上的超國家秩序，在幾個世紀以來已經逐漸發生變化，直到出現了其基本的主要特征：民主治理以及對人權的尊重。我們對這一最廣泛的語境的理解，已經被現代道德秩序所殖民化。自從歐洲國家體系形成了其延伸成為世界體系的基礎，這種秩序富有想象力地擴張，要把地球村的所有（守規矩的）成員包括在內。

但是，這種對文明和現代道德秩序的認同并非沒有遇到阻力。這種認同代表著早期的君主等級秩序的模式一直進行著無望取勝的斗爭。在這一過程中，從一開始，現代的秩序理念就開始影響著這些模式，這在我們先前提到過的巴洛克對秩序的理念中，我們可以間接地看到一些讓步。革命之后可能會有復辟，但不會完全回到先前的狀態，正如查理十世于1825年在蘭斯舉行全盤傳統的加冕儀式時所發現的。古老的壯觀，在新語境下不再能真正地實現。其他的獨裁政體更多地把精力花在成為獨裁國家，而并非去復興等級互補的形式。有一些政體訴諸這種奇怪的、相互矛盾的模式，正如在沙皇獨裁下的俄羅斯民族主義。

但是，這些“反動派”的政體進行了一個漫長的無望取勝的斗爭，最終把指揮棒交給了20世紀的獨裁政體。這兩者之間有著延續性：一些懷念德國帝國時代秩序的人們加入納粹的軍隊；法國的法西斯主義者則是由尋求王朝復辟的“法國行動黨”的運動中產生的。但在事實上，這兩種對現代道德秩序的反對力量是來自不同的來源。20世紀的反對力量源于對這一秩序的對抗，源于在18世紀一開始設立政治的條件時產生的不適應。

從18世紀許多人對一個講禮貌的商業社會的出現所感到的不適，我們可以看到這種不適應到底包含著什么。這個現代社會比先前的社會來得更加平和、有效率以及均等，而所有這些是被視為善的。但是，總有一種懼怕存在，擔心在這當中失去了什么；那男子氣概的品質、英雄主義、偉大的靈魂已經被侵蝕；一些非凡人物的優越性被人們對平凡的喜愛所淹沒。

這種不適應的感覺，部分來源于對18世紀共和德性的持續興趣。即使是一些向我們提供最先進的、最精致的新社會理論以及清楚地看到其優點的思想家，像亞當·斯密和亞當·弗格森都擔心，社會分工過細會麻木和削弱人民，使他們不能成為合格的自治的公民，使他們失去先前戰士市民的勇氣與德性。正如弗格森所說的，“把織布和制革的工藝分開，我們會有更好的鞋子和布料。但是把形成公民和政治家的技藝分開，把政治與戰爭的技藝分開，卻是在肢解人類的品格”。這樣做，可能會使自由的民族從確保安全的必要因素中剝離出來。[[4]](#_4_51)

這種焦慮并沒有隨著新世紀的到來而消失。這種不安感持續存在，認為現代的平均主義以及和平生產的技藝，是用偉大、英雄主義、舍命的勇氣，以及渴望高于財富的品格的代價換來的。托克維爾不斷地調和他支持民主的觀點，擔心民主在自由中將會衰敗。當然，對平等與福利的最偉大的批評家，莫過于弗里德里希·尼采了，他輕視“末人”所尋求的“可憐的安慰”。

對這種缺失感的一個補救方法，就是提出一種更加崇高、有意義的探索自治中的平等的方案，就是盧梭提出的那種方案。在雅各賓派、馬克思和共產主義中我們可以看到這樣的方案。努力建立一種新的有德性的共和國或一個平等社群的英雄本性，阻止了人們陷入可憐的安慰中。另一個補救方法就是跟隨尼采，去拒絕現代秩序中平均主義和人文主義的價值，并提出一種英雄主義、統治和意志的新政治。

這兩種反應對20世紀的自由民主提出了極權主義的挑戰，該自由民主是由一種版本的現代道德秩序所界定，這一秩序強調其多樣性以及政治的局限性。正是在這些斗爭中自由民主的勝利，似乎最終確立了文明以及現代秩序的身份認同。雖然共產主義和法西斯主義都是在反對一個既定的體制，但是這似乎說明了這種認同在本世紀初已經起步了。艾茲拉·龐德是這樣描述第一次世界大戰期間年輕人所做出的悲慘的無謂犧牲：

眾多的年輕人死亡，

在他們當中，

有為了一只掉牙的老母狗，

有為了一個支離破碎的文明。[[5]](#_5_45)

絕大多數時候，居住在西方社會的我們會完全認為這種認同是理所當然的——雖然我們會為從規范準則意義上對文明的政治上錯誤的祈求而感到尷尬。我們會害怕、也會（不總是公開地）瞧不起那些拒絕這一秩序的基本價值的人們，不管他們是基地組織的恐怖分子，或是在巴爾干或非洲的種族屠殺者。

再者，我們與已經在我們的文明中建立的秩序有關，正如人們總與最根本意義上的秩序有關：我們既有一種安全感可以去相信這一秩序在我們的世界里是有功效的；通過我們的參與和支持，我們又有著一種優越感和善感。這意味著當我們看到可以從外部對它進行突破時，像在世界貿易中心那樣，我們會有極大的缺乏安全感的反應；但是，當我們看到它可能是由內部被破壞或我們正在背叛它時，我們會感到更加恐懼。這樣，就不僅僅是我們的安全感在受到威脅，我們自身的整合感以及善感也受到威脅。看到這一切被質疑，我們感到極度不安，我們的行動能力徹底受到威脅。

這就是為何在早期，我們會看到人們在受到威脅的時刻總是猛烈攻擊，把對付“內部的敵人”的武力當成替罪羊，通過巧妙處理對我們的整合感構成的威脅來應對對我們的安全構成的威脅，并把威脅轉嫁到替罪羊的身上。在拉丁基督教的早期，猶太人和巫師都被置于這種無人羨慕的角色。在“啟蒙了”的時代里，我們依然努力依靠類似的機制，這一事實讓我們感到不安。但這不會是歷史中的第一個悖論，如果使用一個和平的普世主義的教義來煽動被當成替罪羊的暴力。[[6]](#_6_41)

這是我們西方現代社會想象的陰暗面：它與我們文明的優越感相聯系，也可能與對替罪羊的迫害有關。那么，一種社會想象與馬克思主義者所說的意識形態、一個與我們的現實相扭曲的錯誤的意識之間的關系是什么呢？與想象相關聯的一個術語的運用引出了這樣的問題：我們所想象的可以是新的、有建設性的、開啟新的可能性的，或者可能完全是虛假的，也許是帶有危險性的錯誤。

我用這個術語，實際上是想要包含這兩個方面的。一種想象可能是錯誤的，即它歪曲了或者掩蓋了某種重要的現實嗎？顯然，根據上文的一些例子，我們的回答是肯定的。把我們自己看成是在民主國家里平等的公民；到了一種程度，我們不僅把它理解為是一種合理的原則并且想象它已經整體實現了，我們就會用一種掩蓋的手段去忽視許多被排除在外的、無權力的人群，或者想象著他們的被排斥是他們自己造成的。我們經常會發現，以這樣的方式現代社會想象不再被定義為是理想的模式，而是這一或那一群體賴以生存的，這些方式是充滿了意識形態的、錯誤的意識。

但是，在界定這些社會想象時所得的收獲，就是它們從來就不僅僅是意識形態。它們還有一種制定權的職能，使人們覺得合理的實踐有可能，從而變成是可行的。這樣，它們不可能完全是虛假的；有一些人，即使不是每個人，正在致力于民主自治的模式，正如我們舒適的自我合法化想象的那樣。像所有的人類想象模式那樣，社會想象可能充滿自私的虛幻以及壓制，但它也是現實中的一個基本組成部分。它不會淪為一個虛幻的夢想。

【注釋】

[[1]](#_1_56) Baczko，Les Imaginaires Sociaux，第117——118頁。我大量參考了這本書中有趣的討論。

[[2]](#_2_55) 參見Ernest Gellner，Nations and Nationalism（Oxford：Blackwell，1983）；Eric Hobsbawm，Nations and Nationalism since 1780（Cambridge，England：Cambridge University Press，1990）。

[[3]](#_3_50) Michael Mann在他的Sources of Social Power一書中，強烈地指出，西歐總是認為有一種超國家的秩序，在這一秩序里每個國家起著各自的作用。

[[4]](#_4_50) Ferguson，Essay on the History of Civil Society，第230頁。這種不安的狀態也成為美國革命中共和黨領袖的觀點之基礎，認為普通老百姓在謀生的過程中無法產生無私的德性，那些從事貿易的人們也存在著同樣的困難。

[[5]](#_5_44) 出現在Ezra Pound，Hugh Selwyn Mauberley一文中，引自Samuel Hynes，A War Imagined（London：Pimlico，1990），第342頁。

[[6]](#_6_40) 整個現代性中的暴力問題需要進一步深化研究，尤其需要參考René Girard的開創性的著作。

# 第十三章 世俗性的意義

關于我們的世界觀是如何被社會想象的模式所主宰，也許已經說得足夠多了，這種想象誠如我所說的，是經過漫長的歷程而形成的，并被互利的現代理想秩序以這樣或那樣的方式所塑造。不僅是令人困擾的方面，像一些民族主義或清洗的暴力的形式，而且在當代世界里，一些在本質上不受挑戰的合法化的準則，像自由、平等、人權和民主，都能展示這一現代秩序是如何強有力地影響著我們的社會想象。它構成了我們的思維幾乎難以超越的一個范圍。在一定的年代之后，十分引人注意的是，甚至反對革命者也不再援用更高時間里的陳舊基礎。他們也必須談及秩序的功能必要性，像邁斯特的劊子手那樣。他們可能仍從神學的角度來思考，邁斯特和卡爾·施米特都是這樣（但是，莫拉斯絕對不是這樣）。然而，這是在不同語域里的神學。他們要像世俗世界里的理論家那樣來闡述問題。[[1]](#_1_59)

那么，現代社會想象和現代世俗世界之間又是怎樣的關系？

直白地說，我用了“世俗”這個詞，是暗指漫長的歷程有助于宗教從公共領域中轉移出來。這也有助于把上帝從公共空間中分離出來。或者，至少看上去是這樣。但是，實際上并非完全是這樣。它的確把上帝曾經存在的一個模式，即在更高時間里超驗行為的社會基礎的一部分故事，分離出去。就像坎托羅維奇所描述的那樣，“上帝保護著國王”以及國王與上帝、國王與基督之間的強有力的類比和同化，卻被極度地削弱，而最終被互利的秩序所引發的想象驅逐。[[2]](#_2_58)但是，這并不意味著上帝必須完全從公共空間里消失。美國人民逐漸把自己稱為“我們”，也把自己界定為“被上帝帶領的人民”。這種互利的秩序，一開始也被看成是上帝所創造的，秩序的實現被看成是上帝的旨意。

為了理解我們目前所處的困境，我們要看上帝存在的這一他擇性的模式意味著什么，并且它是如何在許多當代社會被放置一邊的。

漫長的歷程是與把我們從被更高時間所塑造的魔法世界里分離出來的力量齊頭并進的。當然，祛魅和把一切行為局限于俗世時間里的做法這兩者之間有著密切的聯系。同樣的一些因素——把平凡的生活過得虔誠、機械論學說、社會生活的有序重建——驅散并清空了神明和力量的世界，這些因素也越來越把我們局限在世俗的時間里。它們把更高時間清空以及邊緣化，壓制了狂歡節中關鍵性的、多層次的時間，封殺了對反結構的需要及其可能性，讓以超驗行為作為基礎的理念變得越來越不可理解。它們把我們牢牢地置于一個世俗的時間，這時間是規劃好的，被認為是綜合的環境，沒有留下任何薄弱的空間，可以用來像從前那樣與更高時間的聯系溝通。

先前的這些現象都消失了，雖然是經過一些轉型的階段，其中十分顯著的例子是巴洛克公共空間的偉大模式，太陽王（路易十四）的古典主義也是這樣的。

那么，可以直截了當地說，這種社會想象讓宗教或神明在公共空間的某種存在得以結束。政治權威以及其他跨地域的公共動因沒有與上帝或更高時間掛鉤，是不可思議的；這些與政局的結構緊密聯系在一起，以至于后者無法獨立于神明、更高時間或神圣的宗教感情來理解，這一時代已經結束。這是馬塞爾·戈謝所描述的“宗教的結束”那個階段。但是，這一引起恐慌的表述有著一個更加確切的意思：依靠上帝或者來世來組織建構的社會已經結束。[[3]](#_3_53)這不是個人宗教的結束，像戈謝所堅持的觀點。[[4]](#_4_53)甚至也未必是宗教在公共生活的結束，像美國所展示的例子。但是，毫無疑問，這是我們在現代困境的發展中一個決定性階段，其中，信仰與不信仰宗教可以并存，供人們選擇。

更準確地說，這就是不同之所在。在早期，上帝或其他的高級存在是一種本體的必然性；也就是說，人們無法構想出一個元議題性的中介，它所擁有的權威不是在某種意義上建立在更高時間的基礎上，它的權威是來自于上帝的行為、存在巨鏈或是在那個時候就奠定的。而變化給我們帶來的，就是完全在世俗的時間里理解社會的和政治的生活。建國立業被視為是凡世里的普通行為，在本體上和其他這樣的行為具有相同的基礎，雖然它們在我們的國家敘事或立法體系中被賦予特殊的權威性的地位。

把政治從對宗教的本體依賴中解放出來，就是有時人們所說的公共空間的世俗性。其中并沒有害處；實際上，這樣做是很好的。這是巴奇科所描繪的“建立在自身基礎上的社會”的圖景。[[5]](#_5_47)

但是，我們也不能忽視，這給宗教在公共生活領域中開辟了新空間。在世俗時間里依靠共同行為而建立的政體，在一定意義上是有賴于共同意志的。這并不意味著他們必定是民主的，共同意志可以是少數人的，理所當然地認為他們可以替其余的人代言，或那些人是無法自治的。共同意志甚至成為法西斯政權的基礎，當時被理解成人民的真正意愿是通過偉大領袖來表述的。在一定意義上，這幾乎是一種重復，在我們失去了對高級存在的本體依賴，依靠一些共同行為就建立起政體的地方，這一行為所實現的共享意志卻被賦予了基本的作用。

當然，在民主國家中提及共同意志是不可避免的，民主國家聲稱是在人民主權的基礎上建立的。這對政府就有一種普遍的理解，它為人們持續的思考提供框架，為公共討論提供參考議題，沒有這種議題，定期做出的決定就不會被認為是大眾意愿的表述。因為，我們只有對一個共同認可的問題進行辯論，而且我們每個人都有申訴的機會，我們才能說這樣的結果代表了共同的決定。

再者，如果我需要去接受一個對我不利的權威性決定，我要把自己看成是做出這一決定的那些人中的一分子。我必須覺得和那些人是相互關聯的，因而我可以這么說：盡管這一決定在其內容上是錯誤的，但是我卻要贊同，因為它是我所屬于的那群人的意志或利益的表述。

人們是怎樣在如此意義上相互關聯的呢？是因為有著一些強大的共同目的或者價值觀。這是我所說的他們的“政治身份認同”。讓我試著進一步對此做出解釋。

就以我們的民主社會為例，這一身份認同顯然需要自由的介入，包括持異議的少數派的自由。但是，一個對我不利的決定能否為我的自由服務呢？我們在此遇到了一個長期存在的懷疑論，特別是在那些堅持原子論政治哲學觀點的，和那些懷疑在個人選擇之外對共同之善的所有訴求的人群中，是尤為突出的。他們認為這些訴求只是花招，是為了獲得反對派的支持而自甘為奴。

但是，我們沒有必要在此為這一終極的哲學問題作定論。我們并不是在這里探討一個哲學問題，而是在討論一個社會想象的問題。我們需要問：“想象共同體”的特征是什么？這些人經常樂意接受在民主的政權下他們是自由的理念，甚至在這一政權下在重要的問題上他們的意愿被推翻了。

他們所能接受的回答諸如此類：你，就像我們其余的人，是自由的，正是因為我們自己共同自治，而不是被其他的對我們不加考慮的中介所統治。你的自由源自于你在人民主權中有保障的發言權，你的意見會被聽取，你也有參與決定的權利。你享有這樣的選舉權，是因為法律賦予我們所有人這樣的選舉權，因此我們可以一起享有這樣的自由。不論你在任一特定的決策中是輸還是贏，你的自由都是通過法律來實現和保護的。這一法律界定了一個群體，其自由是靠著它來實現或保障的。它界定了一個集體的動因——人民，他們依靠法律共同行事，從而保護了他們的自由。

不管是否有效，在民主的社會里，人們逐漸接受這樣的回答。我們可以馬上看到，他們所接受的相屬關系比在其他任何偶然的群體里所形成的，要來得牢靠。這是一個持續的集體中介，其中的成員意識到有件事很重要：一種自由。只要這一種善對成員們的身份是重要的，他們就會和這個中介有著強烈的認同，因此，就會覺得與這個中介的共同參與者也是相互關聯的。僅僅對這種成員關系的訴求，能回應以自由的名義思量著去反抗不利的決定的個人或群體的挑戰。

在這里重要的是，不管誰最終在哲學意義上是正確的，只要人們可以接受這樣的回答，人民主權的合法性原則就能夠起作用以征得他們的同意。這個原則只有通過訴諸于一個強有力的集體中介，才是有效的。如果這樣的認同被否決，政府的統治在這些否決者的眼里就是不正當的，正如我們看到的無數的少數民族不滿的例子：由人民來統治，可以；但是我們不能接受被這群人統治，因為我們不是他們人民中的一部分。這是民主與強有力的共同中介之間的內在聯系。它遵循著作為民主政權基礎的合法性原則的邏輯。他們在險境中無法促成這種身份認同。

最后的這個例子向我們指出在訴諸于人民主權中需要做一個重要的調整。在我所說的這個版本中，人們所訴諸的，應該是我們所說的“共和的自由”。這是源自于古代理想國的，在美國和法國革命中產生的。但此后不久，同樣的訴求開始以民族主義的形式出現。試圖通過法國軍隊的力量來傳播法國革命的原則在德國、意大利和其他地方遭到了反對：這些地方的人認為他們自己不是法國人的一部分，也不能被以主權人民的名義來進行革命和捍衛革命的這些法國人所代表。在許多社群里都普遍認為，主權人民要獲得集體動因的統一，首先需要有文化、歷史或者語言（在歐洲經常是這樣）的統一。因此，在政治國家背后，應該事先存在著一個文化的（有時是民族的）國家。

民族主義在這個意義上，是出自于民主，并由此成長起來的（是良性的，也可能是惡性的）。在19世紀早期的歐洲，當人們參加神圣同盟，為從多國的專制帝國統治中解放出來而戰斗時，這兩者之間似乎并不對立。對于一個意大利愛國青年黨員來說，兩者的目標是完全一致的。[[6]](#_6_43)只有到了后來，民族主義的一些模式才以自恃的名義擺脫了對人權和民主的忠誠。

但是，甚至在此之前，民族主義對人民主權做出了另一種調整。它對上文提到的那些否決者的回答——你的基本身份是與我們的共同法律相互關聯的——不僅僅指的是共和自由，也是與文化身份認同的秩序有關的。在國家里受到保護和得以實現的不僅僅是你作為一個人的自由；國家也要保證共同的文化身份認同得以表述。

因此，我們可以說，對人民主權的訴諸，存在著“共和”版以及“民族”版，雖然在具體的實踐上，這兩者總是走到一處，并且在民主社會的想象與修辭中也沒有什么區別。

（事實上，即使是原先共和的前民族主義的革命，像美國與法國的革命，已經看到了一種民族主義在源于革命的社會中發展。這些革命的重點是為了自由的普遍之善，不管革命者實際上接受了，甚至贊許了什么樣的排他主義的思想。但是，他們的愛國忠誠是針對在美國和法國的實現自由的特殊歷史計劃。這種普遍主義成為在“人類最后的、最好的希望”中、在支撐著“人權”的共和國里強烈的民族自豪感的基礎。這是為何自由，至少在法國的例子中，成為征服的計劃，其重大的結果是導致我在上文提到的那些地方的民族主義的回擊。）

因此，我們就有了一種新的集體中介，其成員把它認同為是自由得以實現并受到保障的地方，以及進行他們國家的和文化的表述的地方。當然，在前現代社會里，人們也經常與政權、神圣的君王或等級秩序“認同”。他們經常是自愿的臣民。但是在民主時代，我們把自己認同為自由的行動者。這是為何大眾意志的概念在合法的理念中起到了重要的作用。[[7]](#_7_41)

這就意味著現代民主國家已經普遍接受了共同的目標或關注的焦點，憑著這些特征，國家可以聲稱是其公民自由的保障并且是表述意愿的地方。不論這些聲稱是否成立，如果國家是合法的話，它必須讓公民這樣來想象。

因此，可以向現代國家提出這樣一個問題，這是在前現代的模式下沒有可類比的：國家的目的是什么？是為何人服務的？是什么人的自由？是什么人的表述？這樣的問題如果運用在奧地利或土耳其帝國是沒有什么意義的，除非有人在回答“為誰服務”的問題時指的是哈布斯堡王朝或奧托曼王朝，它們是不會告訴你合法的理念的。

現代國家是在如此意義上有著它的政治身份，被人們漸漸接受的“國家是為什么/為何人”的答案所界定。這和國家里的成員的身份是不一樣的，即有許多不同的關注焦點，而每個點都說明了他們生活中何為重要的。當然，這兩種身份最好是有一些重疊，如果這些成員覺得與國家有強烈的認同感；而個人以及組成群體的身份，在總體上是更豐富而且更復雜的，同時彼此之間也經常是不盡相同的。[[8]](#_8_41)

我們現在可以看到宗教在現代國家里的空間，因為上帝在國家的政治身份中具有強大的影響力。可能是我們把自己看成是在完成上帝的旨意，去建立一個在最大程度上遵循其教導的政體，就像許多美國人在革命時期與之后所做的。或者我們的國家身份與上帝有關，如果我們把自己看成在一定程度上是由獨特的敬虔和忠心來界定的。在經常被異端分子和不信者（這些人像從前的阿非利卡人、波蘭人、愛爾蘭人以及加拿大籍法國人）所圍繞的，或更糟的，是被這些人所統治的人群中，經常有這樣的想法。在他們為獲得或保護獨立的斗爭中，對上帝的一種效忠，一種懺悔的歸屬感，成為他們政治身份的一個組成部分。我們已經看到這種身份隨后的退化，以至于敬虔漸漸消失，留下來的只有沙文主義，像在北愛爾蘭以及前南斯拉夫，但是這種身份的存在也可以滋養出一種充滿活力的信心。[[9]](#_9_39)

這是上帝在世俗世界里的新空間。正如在個人的生活中，魔法世界的消失可以通過敬虔，即在生活上上帝強烈的介入感來彌補，同樣，在公共世界里，對更高的本體依賴的消失，可以由上帝在我們的政治身份中強悍的存在所取代。在個人和社會生活中，神圣的不再是作為物中物在特別的空間、時間或人物中來接觸。不過，上帝的旨意依然可以在事物的規劃中、宇宙中、國家里以及個人生活中向我們清楚地顯現。上帝似乎是我們不可避免的力量源泉，向我們個人的、社會的生活傳遞秩序。

正是從魔法世界到身份的存在形式這一轉變，為當代世界的世俗性提供了舞臺。在這個舞臺上，上帝或宗教并沒有完全從公共空間里消失，而是在個人或群體的身份認同中占重要地位，因而，它總是成為政治身份中可能的組成部分。把我們的政治身份與任何特定的宗教信仰分開應該是一個明智的決定，但是這一分離的原則在它的運用中不斷地被重新解釋，無論在哪里宗教對于大部分公民的生活起著重要的作用，也就是說，幾乎在所有的地方都是這樣的。[[10]](#_10_37)宗教再次介入政治身份的可能性一直是存在的，猶如隨著印度人民黨的興起一樣。

現代性是世俗的，這并非是通常的、松散意義上的，表明宗教在現代性中的缺乏，而是說明這樣一個事實：宗教占據著一個不同的空間，這與所有的社會行為都發生在凡世間的認識是相容的。

【注釋】

[[1]](#_1_58) 在力圖修復那不可修復的過程中所產生的痛苦，可以通過查理十世試圖在1825年在漢斯舉行的加冕禮中恢復整套原始禮儀的例子來表述。參見Furet，Revolutionary France，第300——303頁的描述。

[[2]](#_2_57) Kantorowicz，The King’s Two Bodies.

[[3]](#_3_52) “社會空間構造的原則是依賴，這一原則遍布各個社會，直至我們的社會，這一構造的作用結束了”（Gauchet，Le désenchantement du monde，第233頁）。我從這一本具有吸引力和深遠影響的書中學到了許多。

[[4]](#_4_52) 同上，第292頁。

[[5]](#_5_46) Baczko，Les Imaginaires Sociaux，第17頁。

[[6]](#_6_42) 事實上，民主的驅動力是采取了占支配地位的“民族的”形式。從邏輯上來看，民主完全有可能需要以在泛帝國“人民”的多國公民身份的形式，來對多國獨裁政府（如奧地利，土耳其）進行挑戰。但事實上，這種嘗試經常是失敗的，人民是自行選擇通往自由的道路的。1848年在圣保羅教堂捷克不愿意成為民主化帝國的一部分，青年土耳其黨在試圖爭取奧托曼帝國的公民身份失敗后，為暴風驟雨般的土耳其民族主義鋪開道路。

[[7]](#_7_40) 盧梭很早就清楚地闡述了這一觀點的邏輯，看到了一個民主的主權國家不能只是一個“集合體”，像聽演講的聽眾那樣；而是需要成為一個“聯合會”，即一個強有力的集體動因，一個具有“團結，公我，生活以及自由” 的“道德和集體的個人”。前者的概念很重要，因為賦予這一群體個性的是公意（《社會契約論》，卷一，第六章）。

[[8]](#_8_40) 我已經在Charles Taylor，“Les Sources de l’identité moderne”，收錄于Mikhaël Elbaz，Andrée Fortin和Guy Laforest合著的Les Frontières de l’Identité：Modernité et postmodernisme au Québec（Sainte-Foy：Presses de l’Université Laval，1996），第347——364頁中論述過這一關系。

[[9]](#_9_38) 參見Charles Taylor，“Glaube und Identität”，收錄于Transit，no.16（winter 1998/1999）：第21——38頁。

[[10]](#_10_36) 參見José Casanova，Public Religions in the Modern World（Chicago：University of Chicago Press，1994）。

# 第十四章 邊緣化的歐洲

這樣，世俗化，正如我們剛剛界定過的，是西方現代性的另一個特征，是幫助構成這一文明的社會想象之另一個方面。這把我們帶回了起點。我在開始的時候說到，通過對社會想象的研究，一個可能獲得的基本收獲是，可以在這一層面上十分清楚地看到地方特性的出現。

如果我們從某些組織建制的變化來界定現代性，這些變化包括現代官僚制政府的延伸、市場經濟、科學以及技術，那么，這樣就容易產生一種錯覺，認為現代性只是以同樣的形式出現在各地的單一過程，最終會給我們的世界帶來統一和集中。但是，我基本的預想是，我們要談到“多種現代性”，以不同的方式來建立和激勵組織建制的形式，使之成為必然的存在。我在上文已經列舉過一些例子了。

當我們考察西方世俗性時，我的這種預想來得最強烈，世俗性這個詞源于拉丁基督教傳統，并深深地帶上它的烙印。但我希望，在這一研究即將結束時，這樣的觀點能夠在一系列領域得到更多的證實。在第八章，追溯了美國和法國人民主權想象的興起，這使我們看到了即使是在西方世界里，也有政治文化的不同；在第九章，談到了美國和歐洲漫長歷程的不同軌跡。如果我們給推動西方類似的制度和實踐的不同理念以正確地位的話，那么，就會更加清楚地看到主要文明之間的差異要來得更大。在某種意義上，這些主要文明彼此之間的關系都變得更加密切并且互相學習，這一事實并沒有消除彼此的不同，而是把這些不同掩蓋起來，因為從不同的立場來看對什么是可以借鑒的、什么是可以向對方靠近的看法經常是不同的。

認識到這些不同的重要性，使我們獲得一種謙虛的見識，認為我們還有許多不明白的地方，甚至我們還缺乏合適的語言來描述這些不同。從消極的方面來看，著手用迪普希·查克拉巴蒂[[1]](#_1_61)簡練的詞語所描繪的“邊緣化歐洲”是很重要的。這意味著我們終于不再把現代性看成是單一的進程，歐洲是這一進程的范式，的確，我們理解歐洲的模式是首先有的，理所當然地成為某些有創意的模仿之目標。但是，最終，在許多模式中有一種模式，即我們所希望（有點兒違背希望）的在多種形式的世界里的地區性將會有序地、平和地出現。而后，建立起相互理解的、真正的積極事業方能開始。對于我來說，這一進程已經在我所居住的西方，在描述現代西方的社會想象中開始。但我希望它能以謙遜的方式為更偉大的事業做出貢獻。

【注釋】

[[1]](#_1_60) Dipesh Chakrabarty，Provincializing Europe（Princeton：Princeton University Press，2000）.