

**圖書在版編目（CIP）數據**

書　名 迻譯與回響（“人文與社會譯叢”出版百種紀念）

責任編輯 于伊莎

圖片攝影 許益聃

裝幀設計 胡　苨　黃　晨

出版發行 譯林出版社

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10月第1版 2014年10月第1次印刷

官方微博 <http://weibo.com/yilinpress>

官方微信 

目录

[卷首語 3](#_Toc69226174)

[主編的話·1999——2014 4](#_Toc69226175)

[自由與多元之間 12](#_Toc69226176)

[現代性的N副面孔 16](#_Toc69226177)

[秩序、革命與權力 21](#_Toc69226178)

[流動世界的剖面 27](#_Toc69226179)

[歷史的書寫與祛魅 31](#_Toc69226180)

[后形而上學思想 36](#_Toc69226181)

[日常風景背后 42](#_Toc69226182)

[弱者的道義與他者的話語 46](#_Toc69226183)

[開放與封閉的美國精神 50](#_Toc69226184)

[百種履痕 56](#_Toc69226185)

# 卷首語

縱觀文明人類的歷史，可以毫不夸張地說，思想學術的迻譯，對于一種文化的改鑄與復興，往往有著至關重要的作用。譯林出版社誕生于20世紀80年代翻譯熱潮的大背景下，在翻譯出版國外文學作品的過程中，我們深切地感受到，經過近半個世紀的隔膜，當我們面對西方現代性之后種種社會文化新局面，以及日益凸顯的全球化進程時，新文化運動未竟的啟蒙規劃以種種與我們日常經驗緊密相關的方式再次呈現出其緊迫性。文學作品固然有移風易俗、陶冶情操的力量，但對于尚未完成現代化進程并積極尋求加入到全球社會之中的中國來說，思想學術的迻譯仍然是一項需要努力從事的偉業。因此，從1996年開始，我們即開始與對中西方學術都有精深了解和研究的劉東先生開展了合作，在劉東以及后來應邀擔任副主編的彭剛先生的辛勤努力下，“人文與社會譯叢”的出版工作得以順利啟動。從1999年底譯叢第一輯面世，迄今已出版圖書逾百種，這套書逐漸成長為譯林出版社的一個重要品牌，也備受學界與讀者的贊譽。

在專業分化越來越細致的當今時代，學術著作的生產規模空前龐大，這既為學術著作的翻譯出版提供了前所未有的資源，同時也為遴選具體的作品帶來了極大的困難。在確定選題原則時，我們抱定的宗旨是，一定要選擇那些具有較高的思想性和跨學科影響的著作，而避免選擇那些視野和方法上過分專業化的著作。而劉東和彭剛兩位先生卓越的學術眼光，也保證了叢書選目的經典性。入選譯叢的作品，多是20世紀下半葉以來在國外有廣泛影響的一流學者和思想家的代表性作品，大多為西方高等學府的必讀書目，不少已經成為本學科或跨學科的經典。可以肯定地說，叢書中的絕大多數著作在未來的幾十年內仍將處在我們的學術和閱讀視野之內。

出版這套叢書固然是為了系統地譯介西方近半個多世紀以來最新、最好的思想學術成果，以為國內學術界和思想界提供新的視野和方法，促進當代中國學術與思想文化建設；但更重要的是，在中國社會、文化與制度轉型與重構的關鍵時期，我們希望能夠借助外來的智慧，觀照中國的現實，以期為中國社會的公共話語與制度建設提供有益的啟示與必要的智力資源。叢書之所以取名為“人文與社會譯叢”，就是為了突破專業學術的圈子，以人文的關切切入社會生活的經驗層面。主編劉東先生所說的“從人文思入社會”，是叢書十多年來始終不渝的初心：以賽亞·伯林著作的譯介，使得兩種自由概念在這個個體往往被集體遮蔽的社會里深入人心，寬容與價值多元的理念亦被廣泛傳播與認同；簡·雅各布斯情之所系的美國大城市的死與生，令我們不能不回頭去深思中國在城市現代化進程中的所得與所失，乃至有“城市如何讓生活更美好”的追問；《學做工》對英國工人階級子弟“子承父業”現象的文化解析，無疑為我們理解被城鄉二元結構所撕扯的農民工子弟群體提供了有力的認知工具和比較平臺；《風景與記憶》揭橥自然風景與人類文化相生相成的歷史，前所未有的視野，必將喚醒我們去探尋和珍視腳下這片廣闊土地所深藏的文化記憶與文化想象……愿這一本本砥礪思想同時又透入經驗的精彩之作，能夠引領當代中國的閱讀風向，進而能夠成為公民文化的通識。

在出版業越來越深地融入市場經濟的進程中，傳承與交流文明成果，引領社會公眾的意識，仍是出版人應有的抱負和不可推卸的責任。譯林出版社將秉持“譯，傳承，超越”的宗旨，與中國學界乃至全體社會一起努力，高質量地繼續“人文與社會譯叢”的出版工作，真誠地希望它能夠成為激活思想的馬刺和壘造文明的磚石。

# 主編的話·1999——2014

劉東

寫在1999年“人文與社會譯叢”第一批書目出版之際

總算不負幾年來的苦心——該為這套書寫篇短序了。

此項翻譯工程的緣起，先要追溯到自己內心的某些變化。雖說越來越慣于鄉間的生活，每天只打一兩通電話，但這種離群索居并不意味著我已修煉到了出家遁世的地步。毋寧說，堅守沉默少語的狀態，倒是為了咬定問題不放，而且在當下的世道中，若還有哪路學說能引我出神，就不能只是玄妙得叫人著魔，還要有助于思入所屬的社群。如此嘈嘈切切鼓蕩難平的心氣，或不免受了世事的惡刺激，不過也恰是這道底線，幫我部分擺脫了中西“精神分裂癥”——至少我可以倚仗著中國文化的本根，去參驗外緣的社會學說了，既然儒學作為一種本真的心向，正是要從對現世生活的終極肯定出發，把人間問題當成全部靈感的源頭。

不寧唯是，這種從人文思入社會的訴求，還同國際學界的發展不期相合。擅長把捉非確定性問題的哲學，看來有點走出自我囿閉的低潮，而這又跟它把焦點對準了社會不無關系。現行通則的加速崩解和相互證偽，使得就算今后仍有普適的基準可言，也要有待于更加透辟的思力，正是在文明的此一根基處，批判的事業又有了用武之地。由此就決定了，盡管同在關注世俗的事務與規則，但跟既定框架內的策論不同，真正體現出人文關懷的社會學說，決不會是醫頭醫腳式的小修小補，而必須以激進亢奮的姿態，去懷疑、顛覆和重估全部的價值預設。有意思的是，也許再沒有哪個時代，會有這么多書生想要煥發制度智慧，這既凸顯了文明的深層危機，又表達了超越的不竭潛力。

于是自然就想到翻譯——把這些制度智慧引進漢語世界來。需要說明的是，盡管此類翻譯向稱嚴肅的學業，無論編者、譯者還是讀者，都會因其理論色彩和語言風格而備嘗艱澀，但該工程卻決非尋常意義上的“純學術”。此中辯談的話題和學理，將會貼近我們的倫常日用，滲入我們的表象世界，改鑄我們的公民文化，根本不容任何學院人壟斷。同樣，盡管這些選題大多分量厚重，且多為國外學府指定的必讀書，也不必將其標榜為“新經典”。此類方生方成的思想實驗，仍要應付尖刻的批判圍攻，保持著知識創化時的緊張度，尚沒有資格被當成享受保護的“老殘遺產”。所以說白了：除非來此對話者早已功力盡失，這里就只有激活思想的馬刺。

主持此類工程之煩難，足以讓任何聰明人望而卻步，大約也唯有愚鈍如我者，才會在十年苦熬之余再作馮婦。然則晨鐘暮鼓黃卷青燈中，畢竟尚有歷代的高僧暗中相伴，他們和我聲應氣求，不甘心被宿命貶低為人類的亞種，遂把翻譯工作當成了日常功課，要以艱難的咀嚼咬穿文化的籬笆。師法著這些先烈，當初醞釀這套叢書時，我曾在哈佛費正清中心放膽講道：“在作者、編者和讀者間初步形成的這種‘良性循環’景象，作為整個社會多元分化進程的縮影，偏巧正跟我們的國運連在一起，如果我們至少眼下尚無理由否認，今后中國歷史的主要變因之一，仍然在于大陸知識階層的一念之中，那么我們就總還有權想象，在孔老夫子的故鄉，中華民族其實就靠這么寫著讀著，而默默修持著自己的心念，而默默挑戰著自身的極限！”唯愿認同此道者日眾，則華夏一族雖歷經劫難，終不致因我輩而淪為文化小國。

1999年6月于京郊溪翁莊

寫在2008年“鳳凰文庫·人文與社會系列”出版之際

這里收入的譯著，大多來自“人文與社會譯叢”的出版計劃，其中有的已經問世多年，有的則還沒有來得及印行，現在都被統籌到了新的系列中。

于是又要為此寫一篇新序。也好！趁著這個時機，我就來交代一下這套叢書的初始動機。已經事過差不多二十年，所以不妨更加坦誠地披露：自己對于這類著作的心靈饑渴，當年是在街頭的人流中突然涌現的。仿佛遭遇了大地震一樣，我冷不防近乎絕望地發現，周邊再沒有什么可以遮風擋雨的，而頭腦中更是空空如也——以往讀過的那些迂遠的智慧書，如今信著全無是處！

這樣一來，就勢必要從頭讀起，否則就無力去因應深重的當代危機。正是在這種發奮的心境中，這套叢書既延展了80年代，又突破了80年代。無論要為此陷入多少繁瑣的細節，我念茲在茲的都一直在于：對于中國問題的解答，甚至對于中國問題的確認，都不能僅憑勇敢與沖動，還同樣需要沉潛與周密。

為了咬定這個目標，我主動選擇了一條獨特的、如今看來也尤其適合我的道路。盡管身陷于官氣十足的高等學府，不可能完全自外于其名利規則，但更其吸引我的卻是：由于更需要倚重讀者的自由選擇，所以中國的出版企業，就總是要超前于它的教育事業。說到底，正是學術出版的民間品格，才是自己長期熱衷此道的真實原因。

就這樣，在長達十余年的堅持與苦熬中，心血一滴一滴地淌下，終于匯成了如今這一汪活水。幸賴譯林同仁的通力合作，這套書居然積成了現在的規模。不過，眼下還不到慶功的時候，反而應當老老實實地承認：其實在編輯過程中，慰悅與追悔、驚喜與驚詫，至少是同樣的多。無論在確定書目、購買版權方面，還是在申報選題、甄選譯者方面，總會蹦出意想不到的困擾，讓原有的設想不斷地打折和受挫……

幸而，這些點點滴滴的心血，經年累月地流淌下來，還是在頑石上留下了刻痕。正如我的另一套“海外中國研究叢書”，早從坊間走進了北大的講堂，開拓出了新的博士方向一樣，我們這套主攻社會思想的叢書，也已開始成為北大同學的熱門讀本。在最好的情況下，總還是有可能不僅充當飯桌上的談資，還會潛移默化他們的文化前理解。

正是在這個關口，我個人的興奮點，就再次轉回了研究室。毫無疑問，翻譯工作對于現當代中國，具有別提多大的重要性。可話說回來，就算所有的翻譯計劃都得以實施，甚至所有的文句都沒有翻錯，中華民族也不能光靠這一點，就奢言什么文化上的崛起。若無力透紙背的批注，若無激烈抗辯的對話，若無充滿想象的發揮，那么，這些歷盡艱辛翻譯出來的著作，終不過是些拋到水面的瓦片，剛剛濺起表淺的漣漪，就要沉入冰冷的一潭死水了。

要知道，我們這項卷帙浩繁的翻譯工程，以及其他性質類似、規模較小的翻譯工程，之所以能時時引起心靈的騷動，那無非是因為，當代中國的種種危機，有著無可回避的世界性背景——緣此，那些令我們深感困擾的中國問題，說穿了原本就是世界性的難題。

在這種情勢下，也就理應心存這樣的念想：一方面，如果自身并無內在的智慧和思力，那也就沒有什么資質和根底，去真正分享別人的智慧，而只會被這些天書把心智攪得更亂；另一方面，一旦真正讀懂了這些譯著，則注定要發愿去激活這類智慧，并把自己的創造性運思，毫無愧色地回饋給整個世界。

最后，要特別感謝我的長年合作者彭剛，感謝他為此承受的繁難，和為此貢獻的耐力——盡管若非遇到這種場合，以我們之間的默契與認同，原不必把這種感激之情說出來，更不要說當著公眾的面把它說出來！

2008年3月29日于京北弘廬

寫在2014 年“人文與社會譯叢”出版百種之際

理論的祛魅與登堂（節選）

終于熬到這套從書的第一百種了！那些曾把我們給一時唬住的各種西方新奇理論，到了這個“九九歸一”的時候，也就算是到了向我們“祛除巫魅”的節點上了。

......

七、回想起來，我這輩子雖還不算很長，但也已是經歷過很多一百八十度的轉折。

而在這中間，有些轉折當然是伴隨著急風暴雨，由此才發生了南轅北轍的陡轉，并給人留下了深刻乃至驚悸的印象。而另外的一些并不更小的轉折，比如對于美學的普遍厭惡，或者對于國學的普遍熱衷，卻是在不聲不響地進行著，不知不覺地就斗轉星移了。而這一次理論的“祛除巫魅”，似乎也是同樣如此，——仿佛只是在一覺醒來之后，理論就沒有那種眩人耳目的魔力了。

更有意思的是，有的人原本滿嘴某種理論，可你一旦沿著他的熱衷，把那本書給原原本本地翻譯過來，他反倒從此緘口絕不再談此書了。——這時候，你才醒悟到他不僅沒有看過原文，就連其中文的譯本也懶得看，根本就只是憑著道聽途說。

八、與此同時，也正是在這個“出版百種”的節點上，望著如此卷帙浩繁的理論名著，我才更加切身地反思到，原來自己也深深介入了此種轉折的過程。

也可以說，也正是因為那些理論當初曾把我折磨得夠嗆，我才發狠要把它們都組織翻譯過來，好讓它們的本來面貌全都大白于天下！

由此，就要把話又說回來了：要是一旦把它們全都翻譯過來，人們反而對此又不以為意了，那么我該覺得多么失望呀，豈不是很多辛苦都白吃了么？

九、所以，正因為自己也深深介入了此項“理論事業”，在這個作為節點的轉折處，我又必須堅定而明確地提醒，不要因為理論的魔力又被看破，大家就覺得從此可以看輕和小覷它了。

那些譯進來的理論著作的重要性，仍是怎么高度評價都不嫌過分的，只不過大家眼下讀得多了，其代表作也大多都變成中文了，它才不再顯得那樣神秘和炫惑了。

然而又必須警覺到：如果僅僅因此反而就輕視了它，那么，我們的仍自簡陋而蒼白的心智，也就喪失了向上攀越的堅實階石。

十一、所以我想說的是，雖然在一方面，那些可恨又可悲的南郭先生，的確是讓人痛心地糟蹋了理論的聲譽，但在另一方面，我們卻也不能僅僅因為他們的糟蹋，就把嬰兒和洗澡水給一起倒掉。

正因為這樣，理論朝向我們的“祛除巫魅”，并不意味著從此以后，我們就可以不再關心理論本身了，否則我們這個可憐的民族，在思想上也就太不長進了，因為只要它們是在討論著至深的人生問題，我們就只能去努力“越過”這些理論，而不是貪圖省事地“繞過”它們。

所以恰恰相反，盡管在這個節點上，理論著作已經沒那么富有煽動性了，可轉念想來，這反倒正是更仔細地通讀它們的時機。

十二、這是因為，只有到了這個時候，我們的閱讀心理才會更加冷靜，不會剛看到幾句似是而非的巧辯，就被它炫惑得根本“找不到北”了。

所以，理論對于我們的“祛除巫魅”，也無非意味著通過積累而達到了突破，使得它在這個時間的節點上，開始對我們變得歷歷在目、脈絡清晰、優劣分明了。

而正因為這樣，我們才有可能不無驚喜地發現，作為處于最高處的文化拱頂石之一，西方的學術文化從未像今天這樣，竟是如此清晰、全景而輝煌地展露給我們了！

十四、在這個節點上，我們一方面應當領會到，對于中國本土經驗的分量，無論如何都應能擺得更正一些了，——因為不管是什么人，都不再能只用幾句煽動性的理論，就讓他的讀者或聽眾為之膜拜，甚至為之如癡如醉；恰恰相反，正因為他們早已對此司空見慣了，這類的辭令就顯得太沒信息量了。

尤其是，在學術交流如此頻繁的當今，如果你在跟國際同行面對面時，還只是毫無新意地去對人家講，在人家的學術界曾經出現過哪些理論，而你又對那理論是何等五體投地，那也實在太缺乏原創性和反省精神了，只會讓人覺得你是個根本不足道的可憐蟲。

可另一方面，不能再一味地讓理論來炫惑我們，卻也并不自動地等于，由此就可以讓那些理論上的門外漢，不再以自己的無知為恥了，——由此就能讓他們不僅可以安然地“因陋就簡”下去，還能反過來把“懂得理論”看成別人所犯的一種錯誤。

十六、更進一步來講，如果就人類的思維方式本身而言，它畢竟也要靠理論的形態來開拓自己：

理論雖說一經產生便為心智帶來了無窮的糾葛與纏繞，其初始動機反而在于心智的自我整理與廓清。——心智若不乞助于澄明自身建構的理論模型，便不能在分化中得到預期的發育；而理論若沒有相應的解釋功能，也就無法轉過來澄明心智，哪怕后來發現紛紜的物象中并無此類預設的齊一性。

于是我們理應想到，一種理論既然能被稱為理論，就總要表現為抽象概括的形式，由此也就總要朝向未知的領域，發出自己固有的輻射作用。而這當然也就意味著，理論一經在人們的思想中形成，不管我們愿意與否，它都必然要進入陌生的領域，以來驗證自己究竟有多大的適用范圍。

畢竟無論古往還是今來，都并不存在只適用于某一特例的理論，正如并不存在只能解釋“這一只蘋果”為什么會落地的引力定律。

十七、順勢而論，如果我們能夠再看得透徹些，則實際上，無論是“文明對話”還是“文明沖突”，都是由它們的作為其價值內核的不同理論，在進行相互的對話、辯難與競爭。

而這也就意味著，在當今這樣一種國際格局中，如果撇開爆發戰爭的短暫極端情況，則國家之間的生存競爭力，主要會表現為進行商戰的能力，那么，文明之間的沖突震蕩過程，說到底也無非是“理論與理論”之爭。

在這個意義上，如果我們辛苦譯出的這套叢書，不管屬于有意還是無意地，總還是顯出了西方文明的強勢或優勢，那也只能歸功于那邊學者的自身努力。

十八、在這個意義上，以往對于誤用和濫用西方理論的苦痛悔恨，和對于表現為文化強勢的西方理論的種種抱怨，也就應當轉變為對于自家“理論缺失”的深切自責。

誰叫你自己沒有能力去進行這樣的理論創新呢？要是你更善于在這方面進行富含想象力的創新，那么，不就輪到別人的經驗世界會被你強行闖入，不就輪到由別人來質疑你的理論是否能普遍適用了嗎？

在這個意義上，我們也就痛切和急切地看到，在“理論創新”方面的遲滯與落后，才真正屬于文化造血機制上的、最為要命的落后。

二十、而這種對于自身極限的挑戰，由于近代以來的巨大外部壓強，也由于學術文化的固有內在特性，又終要落實為理論層面上的反饋式對話。

在我看來，我們已經逐漸具備了這種可能，去既基于自己的豐富生活經驗，也基于自己對西方理論的了解，還基于它自身的脈絡與長短，而向那些外來的理論制造者們，明確地指出那些理論的誤用與濫用，以及由此帶來的、或許是始料未及的惡果。

當然與此同時，我們還要嘗試提出更適合解釋本土現象的理論。也就是說，就算它們和西方的理論一樣，也要經歷在時間維度和空間跨度中的實踐檢驗，然而由于它原本就脫生于中國的經驗中，所以至少當它們再返回這種經驗時，會具有更強的解釋力和包容性，并遇到更少足以證偽的反例。

二十一、更為重要的是，只要能夠生出此念，則中國文化的自身主動性，也就勢必要被調動起來，從而，業已是失語很久的本土傳統，也就勢必要隨之振作起來，信心滿滿地加入到國際學術的大潮中去。

而由此一來，也就勢必拉升和激活了我們的傳統本身，使它不再被只當作全球化時代的某種地方性知識，而得以從價值理性和普世意義上，向世界重申自己由來已久和言之成理的人生解決方案。

在我看來，只要能在這方面成為有心之人，我們眼下所享有的這個歷史瞬間，就應會在中國文明的歷史進程中，轉變為又一個千載難逢的文化上升期。

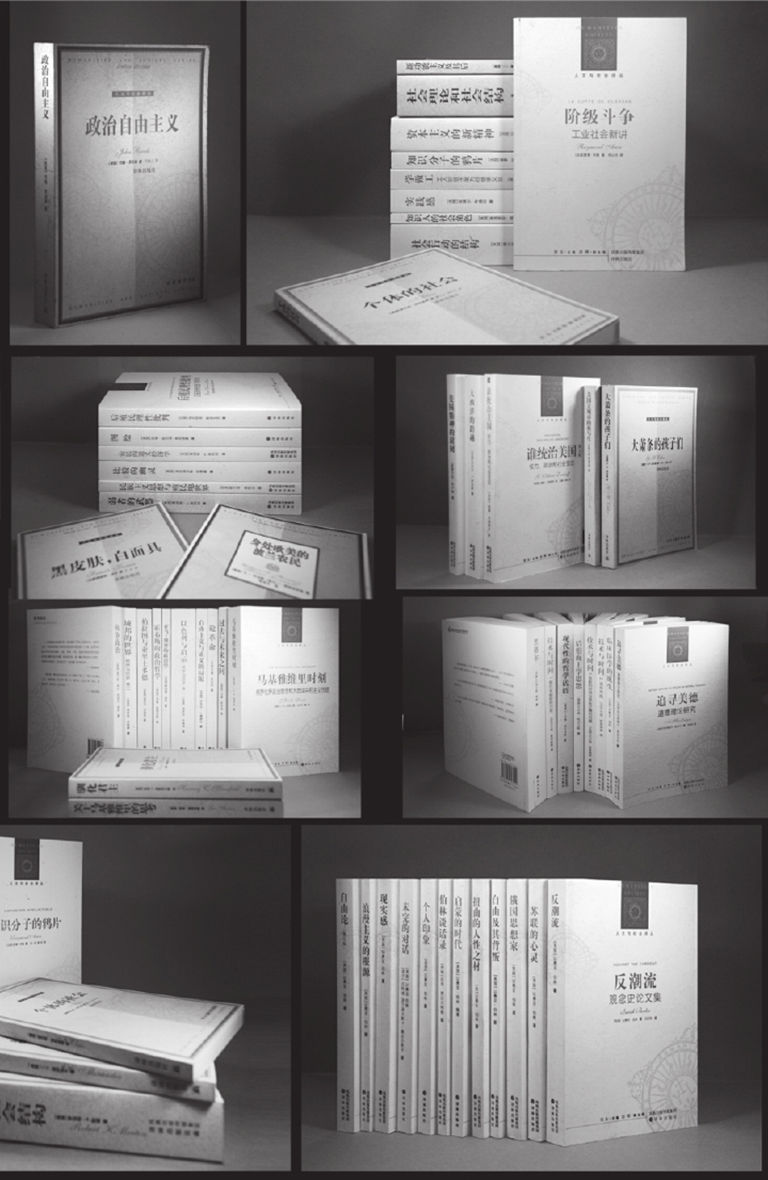
二十四、此外，這套厚重得幾乎無出其右的叢書本身，也正站在自己身后的整排書架上，在為自己的年華畢竟沒有被虛度，而留下了終歸是磨滅不去的、讓自己生出慰藉的印記。

至少，這些圖書還可以這么來安慰我：即使你自己未能在創新方面一蹴而就，也總算給學術界的后續梯隊，留下了繼續在理論上去“登堂入室”的一排排階石。

無論如何，這在自己大體上充滿坎坷的生命旅途中，也聊可充作一種不幸中的幸運，甚至不幸中的“僥幸”了吧？

2014年6月17日于清華學堂







# 自由與多元之間



以賽亞·伯林

Isaiah Berlin

以賽亞·伯林（1909——1997），哲學家及觀念史學家，被認為是20世紀的頂尖自由主義思想家。先后擔任全靈學院和新學院研究員、社會與政治理論教授、沃爾夫森學院首任院長，曾任不列顛學會（英國國家人文社會科學院）主席。第二次世界大戰期間先后在紐約、華盛頓和莫斯科擔任外交職務。作為杰出的觀念史研究者，先后被授予伊拉斯謨獎、利平科特獎和阿涅利獎。

|  |  |
| --- | --- |
| 《反潮流：觀念史論文集》  ［英］I.伯林著，馮克利譯 | picture |

■　原聲：

牛頓物理學在無生命的自然王國里連連獲勝，人們相信，和它相似的方法，也可同樣成功地用于幾乎沒有多少進步可言的倫理學、政治學以及一般人類關系的領域。一旦這種方法生效，不合理的、壓迫人的法律制度及經濟政策就會被一掃而光，取而代之的理性統治將把人們從政治和道德的不公正及苦難中解救出來，使他們踏上通往智慧、幸福和美德的大道。始終存在著一種反對這種觀點的學說，它可以上溯到古希臘智者學派的普羅泰哥拉、安提豐和克里蒂亞斯，認為包含著價值判斷的信念和以此為基礎的各種制度，并不取決于對客觀不變的自然事實的發現，而是取決于人類的意見，后者是可變的，會隨著社會和時代的不同而不同；道德和政治價值，尤其是正義和一般社會安排，都是建立在變動不定的人類信仰上。亞里士多德引用過的一位智者對此做了總結，他宣稱，此地和波斯都有火在燃燒，但人類的制度就在我們眼前發生著變化。因此似乎可以說，在人類事務方面，原則上不可能用科學方法確定普遍真理，即無論處在什么時代、什么地方的任何人，都能使用正確的方法加以證實的真理。

這種傳統在16世紀的懷疑論者科爾內里烏斯·阿格里帕、蒙田和沙朗的作品中得到了有力的重申，他們的影響又可在伊麗莎白和詹姆斯一世時代的思想家和詩人的感情中找到。這種懷疑主義也幫助了這樣一些人，他們否定自然科學或其他普遍理性方案的主張，宣揚維護純潔的信仰，例如那些偉大的新教改革家和他們的追隨者，以及羅馬教會的冉森派。存在著一個單一的、通過邏輯演繹得出的結論的嚴密體系，它是運用普遍正確的思維原則的結果，并且是建立在小心篩選出的觀察或實驗數據上——這種理性主義的信念，被從博丹到蒙田等有社會學頭腦的思想家進一步動搖。這些作家既利用歷史的證據，也利用在亞洲和美洲等新大陸的旅行和探索所提供的新文獻，強調人類風俗的多樣性，特別是不同的自然因素，具體而言是地理因素，對不同的人類社會發展造成的影響，它們導致了制度和世界觀的不同，而這又造成了信仰和行為的巨大差別。大衛·休謨的革命性學說，尤其是他證明了事實真理同邏輯或數學中的先驗真理之間不存在邏輯關系，也大大強化了這種觀點。休謨的這些思想有可能使某些人的希望破滅，他們在笛卡爾及其追隨者的影響下，認為能夠根據任何經驗都無法駁倒或改變的普遍正確的公式，通過一系列嚴密的邏輯論證步驟，建立起一個包羅萬象、能夠解答一切問題的單一知識體系。

然而，人類價值或對包括歷史事實在內的社會事實的解釋的相對性，不管多么深地進入了這些社會思想家的頭腦，他們仍保留著一種共同的核心信念，即所有時代的所有人的終極目標，其實是一樣的：人人都追求基本的物質和生理需要的滿足，譬如食物、住所、安全，以及和平、幸福、正義、個人天賦的和諧發展，真理，甚至包括更含糊不清的美德、道德完善以及羅馬人所謂的humanitas（高貴人格）。氣候冷暖，山地國家和平原國家的差別，可能會使手段有異，只要不是強求一致，適合所有情況的普遍公式就不存在，然而終極目標本質上卻是一樣的。這一類有影響的作家，如伏爾泰、達朗貝爾和孔多塞，都相信藝術和科學的發展是人類達到這些目標最強大的武器，也是反對無知、迷信、空想、壓迫和野蠻制度——它們束縛人類的努力，阻撓人們追求真理和理性的自我定向——最銳利的武器。相反，盧梭和馬布利相信，文明的制度本身就是使人類腐敗，脫離自然和內心單純，脫離符合自然正義、社會平等以及自發人類感情的生活的一個主因；矯揉造作的人囚禁、奴役和敗壞了自然人。但是，盡管有這些深刻的觀點分歧，在某些重要的問題上卻存在著廣泛的一致：自然法（不再是以正統的天主教或新教教義的語言加以闡述）和永恒原理的真實性，只有遵守它們，人們才能夠變得聰明、幸福和自由。一組普遍而不變的原則支配著世界，有神論者、自然神論者和無神論者，樂觀主義者和悲觀主義者，清教徒和原始主義者，相信進步以及科學和文化最豐碩成果的人，莫不如此認為。這些規律既支配著無生命的自然，也支配著有生命的自然，支配著事實和事件、手段和目的、私生活和公共生活，支配著所有的社會、時代和文明；只要一背離它們，人類就會陷入犯罪、邪惡和悲慘的境地。思想家們對這些規律是什么、如何發現它們或誰有資格闡述它們也許會有分歧；但是，這些規律是真實的，是可以獲知的（或者是十分確定，或者只是極有可能）——這仍然是整個啟蒙運動的基本信條。而對它的攻擊，則是對這種主導信仰體系最可怕的反對。

■　回響：

伯林：捍衛不同的價值觀

陸建德

英國政治哲學家、思想史家以賽亞·伯林是我國人文學術界近年來談得很多的人物。最近，譯林出版社繼伯林的《談話錄》和《俄國思想家》之后又出版了他的思想史論文集《反潮流》。書中第一篇文章《反啟蒙運動》提綱挈領地揭示了全書的主要關懷，伯林一生的學術成就可以說是對這篇文章的擴充。

質疑啟蒙，提倡多元

18世紀是充滿樂觀主義的世紀。當時的法國啟蒙哲學家相信，在一種固定不變的、超越時空的理性精神指導下，借鑒牛頓和笛卡兒的科學方法，人類可以推斷出最佳的社會模式，預測歷史的潮流，最終迎來消除一切矛盾和價值沖突的自由王國。但是這些思想家對生活的理解往往“去繁就簡”，很多在人類文明史上起關鍵作用的因素（如風俗習慣、宗教信仰、道德觀念和產生于歷史過程中的不成文制度）被忽略不計。伯林指出，維柯、哈曼和赫爾德等人代表了啟蒙運動的對立面，他們反對在人文領域引入科學方法，強調不同歷史時期各具特點，不同文化應共存共榮。假如科學以外部觀察來研究物質世界，人類必須用同情的眼光從“內部”來理解不同的社會和歷史階段。《馬基雅維里》是本書篇幅最長的論文，伯林在這位偉大的意大利愛國者的著作中聽到了反啟蒙的先聲。馬基雅維里的功績在于他讓人們意識到不能用基督教的美德來統治國家和人民，也就是說，基督教道德和維護一個國家健康所必需的公共道德難以融合統一。由此可以推知一種多元的價值觀：價值體系是多樣的，它們沒有共同尺度，不能互相比較，但是我們必須在同樣可欲的價值體系中做出選擇，這類選擇總是帶有悲劇色彩。

正因為價值多元，對不同的社會不應進行整齊劃一的改革。孟德斯鳩的智慧遠在同時期的法國哲學家之上，他認識到匆促立法無法打破行為習慣的模式，“最完美的政府是用最適合人們的風俗和傾向的方式來統治他們的政府”。《反潮流》中的《孟德斯鳩》一文是有關改革的杰作。伯林欣賞地寫道：孟德斯鳩厭惡普遍的人性觀，對那些頭腦簡單但精力旺盛的“簡單化分子”提出的變革深表懷疑。他認為人類群體的多樣性最為可貴，每個國家都有獨特的發展之路，沒有放之四海而皆準的解決復雜問題的統一方案。

消極自由的經典概念

在伯林的自由主義學說中，與“價值多元”齊名的是他的“消極自由”概念。1957年，伯林接替著名的社會主義思想家柯爾成為牛津大學“社會及政治理論”齊切利講席教授。他的就職演講《自由的兩種概念》是20世紀自由主義的經典之作。伯林將自由分為“消極自由”和“積極自由”兩類。“消極自由”指的是只要個人的行為不妨礙他人的自由且為法律所許可，個人在做自己想做之事時就不應受到來自外部的干涉。推崇“積極自由”的人則認為，人們在未經指引、訓育的情況下不能理解并發揮自己身上的某些潛能，因此未能認識到自己真正的需要從而成為自由的人；實現“積極自由”離不開社會的干預。在兩種對立的自由概念中伯林選擇“消極自由”，他甚至警告，追求“積極自由”將導致對自由的徹底否定。“消極自由”的批評者認為，實現自由，首先應討論什么對人來說是重要的，不然自由將沒有意義。伯林的好友、美國外交家兼史學家喬治·凱南則從另一個角度提出疑問。他在致伯林的信中說，美國已墮落為一個懶散冷漠的國家，1.7億人民深陷于放縱、惡習和頹廢之中，聽任他們為所欲為則永無自由之日，只有在社會精英的指導下他們才能適當運用他們的自由。

英國工黨以及后來的福利社會產生于反對“放任自流”式資本主義的斗爭之中，提倡“消極自由”有為不加限制的資本主義辯解之嫌，伯林作為工黨的支持者，在《自由四論》的長篇序言中小心翼翼地劃清與哈耶克等人的界線。1997年10月23日，新任首相的工黨領袖布萊爾致函伯林表示，西方社會的“消極自由”已證明有其局限，一代又一代的英國人百折不撓地尋找某種高于“放任自流”的社會模式；“積極自由”也有合理性，“不管它在蘇聯模式下產生了怎樣的破壞作用”。當時伯林因病重無法回信，他于兩周后逝世。筆者認為，伯林不少文章追求特定時期的政治外交效果，他自己并不真正信奉個人主義的“消極自由”。

永遠的猶太人

伯林出生于沙俄的一個猶太家庭，年幼時隨父母移民英國。猶太復國主義運動興起于19世紀末，伯林母親是一位堅定的猶太復國主義者，她對伯林影響最大。1932年，年僅23歲的伯林獲選進入英國學術界精英俱樂部牛津萬靈學院，他是該院首位猶太裔院士，從此躋身英國猶太人的上流社會。第二次世界大戰期間，伯林利用自己在英駐美使館擔任情報官員的特殊身份為猶太復國運動的成功做出了重大貢獻。伯林的猶太背景影響甚至決定了他的學術興趣范圍，這在《反潮流》中也有所反映。如介紹赫斯的文章追溯了猶太復國運動的思想之源；《狄斯累利和馬克思以及對認同的追求》一文探討兩位19世紀偉人對猶太人的復雜態度。伯林熱愛音樂，尤其喜愛意大利作曲家威爾第。在《威爾第的“素樸”》這篇文章中，伯林把威爾第稱為“我們這個時代中健康因素的標志”。威爾第的歌劇《倫巴底人》中有“耶路撒冷”合唱，《納布科》更是以古代猶太人求解放來象征19世紀意大利的民族主義運動，這些是不是伯林偏愛威爾第的感情動力？（順便提一提阿拉伯裔美國學者愛德華·薩義德喜歡瓦格納，個中奧妙請讀者體會。）啟蒙運動以批判《圣經》中的《舊約》而著稱，猶太教的聲譽也大受損害。伯林引述的反啟蒙言論中有不少可以用來為猶太教、猶太人的生活習俗和猶太復國主義正名，這是讀者應該再三留意的。反駁啟蒙哲學家對宗教和“落后”文化的批判，導致伯林的文化相對主義。他說：“價值不是普遍性的；每一個人類社會、每一個民族、每個時代和文明，都具有它自己獨特的理解、標準、生活和思考行動的方式。”能判斷這些價值和生活方式并將它們排出優劣序列的標準是不存在的。這位猶太民族忠誠的兒子死后葬在牛津一墓地的猶太人葬區。

# 現代性的N副面孔



|  |  |
| --- | --- |
| picture | 查爾斯·泰勒，加拿大哲學家，晚近英語哲學的關鍵人物之一，社群主義的主將，現任加拿大麥基爾大學哲學與政治科學教授。20世紀70年代以來，泰勒以其對黑格爾哲學的再解讀、對原子主義式的消極自由的批評、對社會價值的強調、對西方文化中自我認同觀念發展的梳理，以及對文化多元論的論證，強烈影響著西方思想界。 |

|  |  |
| --- | --- |
| picture | 《自我的根源：現代認同的形成》  ［加］C.泰勒著，韓震等譯  　　這是一部名副其實的巨著，這表現在部頭和它涵蓋的范圍上，更體現在它對人性的同情和思想的寬容及深度上。很少有著作致力于如此宏大的主題。  　　——《紐約書評》 |

|  |  |
| --- | --- |
| 《現代社會想象》  ［加］C.泰勒著，韓震等譯  　　查爾斯·泰勒向新世界秩序的新自由主義辯護者們提出了一個基本的挑戰——但也不僅僅是向他們。任何像我一樣，希望維護跨文化政治理想、發展概念等等的人，都必須面對他這一系列受闡釋學啟發的思考。這些關于西方現代性之決定性文化形態的思考，令人敬畏。他獨到的“社會想象”觀念，堪稱對“多重現代性”的最有力論證。  　　——托馬斯·麥卡錫 | picture |

|  |  |
| --- | --- |
| 《科學的反革命：理性濫用之研究》  ［英］F.哈耶克著，馮克利譯 | picture |

■　原聲：

人所共知，法國啟蒙運動的特點，在于它對自然科學表現出一種前所未有的普遍熱情。伏爾泰堪稱牛頓崇拜的鼻祖，后來圣西門又把這種崇拜推到了荒唐可笑的地步。這種新的熱情不久便結出了偉大的碩果。最初的興趣是集中在和牛頓的巨大聲望相關的題目上。從克萊勞和達朗貝爾，還有歐拉這些當時最偉大的數學家那兒，牛頓很快便找到了杰出的繼承者，繼他們之后的拉格朗日和拉普拉斯，亦是毫不遜色的巨人。隨著拉瓦錫——現代化學的奠基人和偉大的生理學家——和略遜一籌的生物學家布豐的出現，法國開始在自然知識的所有重要領域中獨領風騷。

……

然而必須指出，18世紀的這些偉大的法國思想家，幾乎沒有表現出把這種唯科學主義的思想方法毫無根據地推行到社會現象中去的任何跡象，而這后來卻成為那個學派的典型特征——也許杜爾哥有關哲學史的某些觀點除外，孔多塞的最后建議中的一部分內容就更不在此列。不過，他們誰也不懷疑用抽象的理論方法研究社會現象的合理性，他們仍然是忠實的個人主義者。觀察一下杜爾哥——休謨也是如此——是件特別有意義的事情，他既是實證主義的奠基人之一，又是抽象經濟理論的奠基人之一，但后來人們卻用實證主義來反對這種經濟理論。不過，在某些方面事與愿違，這些人中的大多數所開啟的思想訓練，造成了一種與他們自己的觀點十分不同的對于社會問題的觀點。

孔多塞的情況尤其如此。他和達朗貝爾和拉格朗日一樣也是數學家，卻明確地轉向政治理論與實踐。雖然他把政治學理解為“人類科學中唯一可把我們帶向普遍真理的手段”，但是他不但十分關心用全面觀察來協助這項工作，而且不時表露出這樣的想法：自然科學的方法似乎是唯一合理的研究社會現象的方法。這尤其是因為他希望把自己所鐘愛的數學，特別是剛創立的概率計算，運用于他的第二個興趣領域，這導致了他日益強調對可以觀察和計算的社會現象的研究。早在1783年，在他成為法蘭西學院院士時所做的就職演說中，便表達了后來逐漸受到實證主義社會學偏愛的觀點，即關于一個觀察者的觀點，在這人看來，自然現象和社會現象出現在同一個視野之內，因為“這個觀察者是我們這種動物的局外人，會像我們研究海貍和蜜蜂一樣研究人類社會”。盡管他承認這是個難以企及的理想，因為“觀察者本人也是人類社會的一員”，他卻不斷勸說學者“把自然科學的方法和哲學引入道德科學”。

然而，他最為精華的建議見于他的《人類精神進步史表綱要》。正如人們所說，這是18世紀的一部經典之作，當時那種無節制的樂觀主義，在此書中得到了最新和最出色的表述。他在一幅有關整體歷史的宏偉藍圖中追溯人類的進步，領悟到一門能夠預見人類未來進步并可加快和引導這一過程的科學。但是，若想確定能讓我們預測未來的定律，歷史必須不再是個人的歷史，而是要變成群體的歷史，同時它還必須不再是對個別事實的記錄，而是必須建立在系統的觀察上。對于這種把一幅有關人類未來命運的藍圖建立在人類歷史成果上的努力，有什么理由把它視為空想？“自然科學知識的唯一基礎就是這樣的認識：支配著萬物的已知或未知的普遍規律，是必然而永恒的規律；這一原理對于人類的知識和道德能力，和它對于另一些自然行為相比，為何就應當少一些真實性呢？”有關歷史發展的自然規律的想法，以及集體主義的歷史觀就這樣誕生了，它不僅是一種大膽的建議，而且在一個至今綿延不絕的傳統中一直伴隨著我們。

■　回響：

哈耶克：驅除唯科學主義的迷霧

陸月宏

哈耶克其人，想必國內學界不會陌生，他的多本著作已為國人譯入，其中包括《通往奴役之路》、《自由秩序原理》和《個人主義與經濟秩序》等。現在譯林出版社又翻譯出版了《科學的反革命：理性濫用之研究》，功莫大焉。該書分為三個部分，即第一部分“唯科學主義與社會研究”，第二部分“科學的反革命”與第三部分“孔德和黑格爾”，并附有德文版與美國版的前言。簡單扼要地說，第一部分所做的工作是對一般問題的理論探討，后兩部分是對相關觀念的歷史作用的考察。

在18世紀到19世紀初這段時期內，對經濟與社會現象所作的研究主要受問題本身的性質所引導。而在19世紀上半葉則出現了一種新局面。當其時，科學日益局限于指稱自然科學與生物學科，并要求自身具有區別于其他一切學問的嚴密性與確定性，它們樹立的最高典范乃是數學。它們在軍事與工業應用上的成功使它們自己成為模仿的榜樣。由此便出現了狹義的科學（與技術）對其他學科的專制。所謂的“唯科學主義”指的就是對科學的方法與語言奴性十足的模仿，哈耶克有時也將其稱之為“工程師思維類型”。唯科學主義具有三大特征，即“客觀主義”、“集體主義”與“歷史主義”。

客觀主義的典型表現可見于探討我們有關人類頭腦機制的主觀知識的各種企圖中，流毒遠播，社會研究的絕大多數分支概莫能外。這其中主要的動機是為了回避“內省”（introspection）的知識。這種動機貫穿于孔德對內省的可能性的否定，創建所謂“客觀心理學”的形形色色的嘗試，華生的行為主義與紐拉特的“物理學至上主義”。行為主義者或物理學至上論者在研究人類行為時，試圖用嚴格的自然科學語言來定義人類對事物的反應。在這其中存在著一種普遍的趨勢，即力圖不考慮社會中質的現象，而是按照自然科學的榜樣只考慮社會中量的、可計算的現象。與這種客觀主義特征密切相關的，是唯科學主義立場方法論上的集體主義特征。所謂集體主義就是它傾向于把社會或經濟、資本主義或特定的產業、階級與國家這些對象看作為一個具有嚴格規定性的客體，而觀察者通過觀察其整體運行就能發現各種嚴密的規律。它的荒謬在于，普通人為了解釋個別現象之間的聯系而建構的臨時性的理論與模式被它錯當成了事實。這種錯誤屢見不鮮的表現形式就是各式各樣有關“社會”或“集體”意識的理論。結果這些理論家們就成了“觀念實在論”謬誤的犧牲品，他們想當然地以為，既然存在著普遍使用的概念，就一定也存在著相應的既定對象。哈耶克認為，“從整體上把握社會現象的努力，在獲得一種遠距離的完整視野的愿望中，有著最典型的表現。人們希望這可以使那些在近距離中晦黯不明的規律暴露出來。”（第53頁）他把這種遠距離的完整視野稱為“宏觀視野”，有時也戲稱為望遠鏡視野。說到唯科學主義立場的歷史主義特征，相對而言，這要顯得復雜一些。德國思想史大家梅尼克曾對早期的歷史學派的發展做過精湛的研究。歷史學派主要是針對18世紀那種概括的與實用主義的理論傾向而興起的，它強調歷史現象的唯一性，認為只有從發生學的角度將它們視作眾多因素在時間長河里相互作用的結果，才能加以理解。然后晚出的歷史主義由于受到唯科學主義風氣的強烈影響，逐漸將歷史看作是對社會的經驗研究，其目的是為了從中產生出終極性的原則。“把歷史所研究的復合體視為既定整體，這種幼稚的觀點，自然而然導致了如下觀念：對它們的觀察能夠揭示這些整體的發展‘規律’。”（第74頁）

在考察唯科學主義立場的歷史作用時，哈耶克娓娓道來，時不時地妙語迭出。在批駁唯科學主義立場的傲慢時，他說：“當人們沿著一條給他們帶來巨大勝利的道路繼續走下去時，他們也有可能陷入最深的謬誤。”（第113頁）在追溯唯科學主義立場的來源時，哈耶克一直將它溯源到了法國大革命。他說，法國大革命帶來了三個對后世影響深遠的后果，第一個是舊制度的崩潰要求立刻運用理性的全部知識；第二個后果是舊的教育制度被徹底摧毀并在其廢墟上建立了全新的制度；第三個更為具體的后果是成立了巴黎綜合工科學院。這些后果深深影響了整個下一代人的世界觀。它給一般人們造成了一種不可阻擋的印象，即人類的理性能力不存在局限性，人類可以控制在往昔一直壓制著他們的一切力量。

可以想象，巴黎綜合工科學院的全部教學圍繞著一個目的，即在實踐中的運用，具體地說，是以軍事或市政工程師的身份運用知識服務于社會。巴黎綜合工科學院造成了后世可恰如其分地稱之為實證主義或空想社會主義的運動，圣西門是其中當仁不讓的風云人物。關于此公，哈耶克在文中有許多令人忍俊不禁、讓人捧腹的描述。他以拉伯雷式的文筆勾畫了圣西門一生的傳奇與恢宏的事業。哈耶克認為，圣西門在《十九世紀科學著作概說》中“第一次把現代科學組織者的幾乎所有特點集于一身。對物理主義和采用‘物理語言’的熱情，統一科學并使其成為道德基礎的努力，對一切‘神學的’即擬人論的推理方式的蔑視，組織別人的工作的欲望（特別是通過編一部偉大的百科全書），用普遍的科學方式規劃生活的愿望，無不表現其中”（第140——141頁）。哈耶克認為，此書堪稱第一部最重要的科學反革命文獻。

哈耶克明確指出，圣西門主義的影響是巨大的，而且它的影響并不局限于社會與政治理論中，它在文學與藝術界的影響甚至要強大得多。例如，它在法國影響了喬治·桑、巴爾扎克、雨果、歐仁·蘇與柏遼茲等等。而在英國則影響了卡萊爾、穆勒等。不過在哈耶克看來，受影響最深的還是德國。甚至老年歌德也受到了影響，最起碼是被引起了注意。而整個德國文學界更是如饑似渴地吸收著它所贈予的營養。更為重要的是，圣西門主義者與青年黑格爾派之間所產生的奇特姻緣。雖然少有人知，但確實整個19世紀都感受到了這種奇特姻緣的深入的影響。當時的德國人格倫曾為此評論說“圣西門主義就像一枚開裂的豆莢，它的外殼消失了，每一粒種子卻分別在各處找到了土壤并生根發芽”。

孔德是圣西門的學生與追隨者，當他在1817年擔任圣西門的秘書時，才19歲。他不僅更簡潔有力地表達了圣西門原本散漫蕪雜的思想，而且大大地推進了他的思想。在哈耶克看來，孔德與乃師圣西門一樣，在科學的反革命事業與對理性的濫用中扮演了重要的角色。孔德將社會學劃分為靜態社會學與動態社會學，前者研究社會現象的共存規律，后者研究社會的必然進化過程中的順序規律。動態社會學闡述了三階段規律，即從神學階段經由形而上學階段向實證階段的發展規律。哈耶克認為孔德的這種思想的最大的荒謬之處在于，“它雖然明確承認個人頭腦的互動可以產生出某些高于個人頭腦的成就的東西，然而它又聲稱這種個人頭腦不但能夠從整體上把握這一發展，認識它的運行原理甚至它必然遵循的過程，而且能夠控制和支配它，從而改進其未受到控制的機制”。它之所以如此荒謬，是因為它建立在那種荒唐的幻覺之上，即把精神現象當作像物理現象那種意義上的客觀事物來對它進行觀察與控制。

在第三部分，哈耶克探討了在孔德的理論與黑格爾哲學之間暗通款曲的方面。他注意到，在過去的一百多年中，大批大批的社會思想家在他們自己的思想中將孔德與黑格爾的思想聯姻在了一起。這樣的名單可以開出一大串，并且遍及各國。哈耶克相信，這兩位的共同思想來源于開近代心智哲學先河的笛卡爾。因為“正是笛卡爾，第一次把研究物理學的現象主義或感覺主義方法這些顯然互不相容的東西，同有關人類的任務和功能的理性主義觀點結合在了一起”（第249頁）。而孔德和黑格爾正是這樣認為的，即社會研究的核心目標是建立一種囊括全人類的普遍歷史學，他們所追求的規律首先是人類思維的發展規律。正是在他們的影響下，歷史哲學在過去的一個世紀享有了巨大的聲望，它們賦予了歷史過程以某種可以理解的意義并武斷地向我們展示了人類的所謂明確的命運。科學的反革命與對理性的濫用，其后果是令人觸目驚心的，“個人主義和自由主義社會的基礎受到了質疑，歷史宿命論和倫理學相對主義成了主流傳統”。

# 秩序、革命與權力



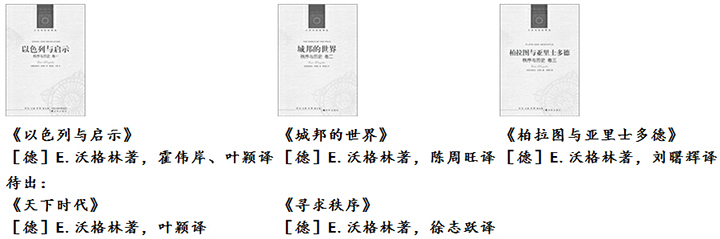
|  |  |
| --- | --- |
| picture | 漢娜·阿倫特（1906——1975），美籍德國猶太哲學家，曾師從于海德格爾和雅斯貝爾斯，在海德堡大學獲得博士學位。自1954年開始，阿倫特先后在美國加利福尼亞大學、普林斯頓大學、哥倫比亞大學、紐約布魯克林學院開辦講座；她還擔任過芝加哥大學教授、社會研究新學院教授。阿倫特以《極權主義的起源》（1951）、《過去與未來之間》（1961）和《論革命》（1963）為代表的一系列著作，及其天才的洞見和雋永的智慧，為當代政治哲學做出了卓越的貢獻，成為20世紀政治思想史上令人矚目的人物。 |

|  |  |
| --- | --- |
| picture | 《過去與未來之間》  ［美］H.阿倫特著，王寅麗、張立立譯  　　一本隨筆集，洞悉我們時代的政治困境和文化困惑……阿倫特以其最深沉而動人的筆觸、迫切又獨特的情懷，闡釋了政治學的經典意蘊。  　　——《哈潑斯》 |

|  |  |
| --- | --- |
| 《論革命》  ［美］H.阿倫特著，陳周旺譯  　　此書是作者基于在美國的生活經歷的產物，主題是政治自由和追求人的尊嚴的勇氣；它的重要性并不亞于《極權主義的起源》。  　　——卡爾·雅斯貝爾斯 | picture |

|  |  |
| --- | --- |
| picture | 埃里克·沃格林（1901——1985），1901年生于德國科隆，“在維也納熏陶成長起來”。而沃格林的學術生命，嚴格說來，卻是在美國度過和完成的。沃格林大學期間主修的是法律，他的導師是名噪一時的法律實證主義大師凱爾森，但他似乎更關心“法國、德國哲學家以及天主教神學家的著作”。在公眾眼中，沃格林是一位不折不扣的政治哲學大師，一切地域文化的界限、學科專業的藩籬，在沃格林身上都土崩瓦解。 |

“秩序與歷史” 已出：



思想者的真誠首先在于，隨時準備推翻自己的定見從頭開始！出生于自由思想之家的沃格林的“史稿”，不同樣（且首先）在沖擊西方學界近兩百年來的啟蒙傳統觀念？

——列奧·施特勞斯

現在所謂的社會科學中的解釋學轉向，沃格林從開始學術工作起就已經在踐行了。

——尤爾根·戈布哈特

|  |  |
| --- | --- |
| 《關于馬基雅維里的思考》  ［美］L.施特勞斯著，申彤譯 | picture |

■　原聲：

除非我們擺脫馬基雅維里的影響，否則，我們就不可能看清馬基雅維里思想的真實性質。從所有的實踐意義上來說，這都意味著，除非我們為我們自己，在我們自己的內心里，復活西方世界的前現代遺產，既復活《圣經》的遺產，同時又復活古典遺產，否則，我們就不可能看清馬基雅維里思想的真實性質。對馬基雅維里做出恰如其分的把握，要求我們必須從一個前現代的視角出發，面向未來，去觀察一個未可逆料的、令人瞠目的、新異陌生的馬基雅維里，而不是從今天的視角面向過去，觀察一個業已古老的、業已成為我們中一員的、從而幾乎是道德上善的馬基雅維里。這個過程，即使只為了掌握一種純粹的歷史定位起見，也是必需的。馬基雅維里所熟悉的，是前現代思想：前現代思想發生在他之前。他不可能熟悉我們今天的思想，我們今天的思想，是在他身后才出現的。這樣我們就認為，關于馬基雅維里的簡樸觀點，盡管依然不夠充實，但是確實決定性地優越于占統治地位的各種精致觀點。即使我們被迫不能不承認，而且恰恰如果我們被迫不能不承認，他的學說是惡魔的學說，他本人是一個魔鬼，我們也依然不能不銘記這樣一條深刻的神學真理，即魔鬼其實是墮落的天使。認識到馬基雅維里思想的惡魔性質，意味著在馬基雅維里的思想中，認識到一種品第極高的、扭曲墮落了的高貴。當克里斯托弗·馬洛將如下這個說法追溯到馬基雅維里身上時，他其實是看到了這種高貴：“我認為除了愚昧無知以外，不存在任何罪孽。”馬洛的判斷，可以在馬基雅維里本人于他的兩部偉大著作的獻辭中談到他最可珍貴的財富時所作的表示那里得到印證。我們對關于馬基雅維里的簡樸觀點抱同情態度，這不僅是因為這種簡樸觀點是健康有益的，而且首先是因為，如果我們不能對這種觀點予以認真重視，我們就不可能對于馬基雅維里身上真正令人欽羨的品格素質，做出恰如其分的應有認識：他的思想的勇敢無畏，他的目光的深邃廣闊，以及他的語言的優美雅致。能夠幫助我們窺見馬基雅維里思想的核心的，不是對那個簡樸觀點的鄙夷輕怠，也不是對那個簡樸觀點的漠然不顧，而是從那個簡樸觀點出發的經過深思熟慮的升華。阻礙著我們理解任何事物的，莫過于對彰明較著的事物，對事物的表面，采取想當然的態度，或者采取看不起的蔑視態度。蘊涵在事物表面的問題，而且只有蘊涵在事物表面的問題，才是事物的核心。

……

我們可能已經假定，馬基雅維里是政治思想脈絡兩大根本抉擇其中之一的倡導者。我們確曾假定，根本意義上的抉擇確實存在，它們是永恒的，是自有人類以來就與之俱存的。這一假設，今天經常被人否認。我們時代的很多人認為，不存在永恒的問題，因而也就不存在永恒的抉擇。他們會爭辯說，恰恰是馬基雅維里的學說，為他們否認永恒問題的存在提供了充分的證據：馬基雅維里的問題，是一個新異的問題；它跟此前政治哲學所關注的問題根本不相同。這個論點，如果經過恰當闡發，就可能有它的道理，有它的分量。但是直截了當地說，它只不過證明：永恒的問題，并不像有些人所確信的那樣容易接近，那樣容易觸及，或者說，并不是所有的政治哲學家都對這些永恒的問題予以面對和正視。我們對于馬基雅維里的學說所作的批判研究，其終極目的不是別的，就是要對重新發現這些永恒的問題做出我們的貢獻。

如果我們假定，他關于“世界上的事”的知識，只局限于狹義的政治事務和軍事事務，那么這個假定，就肯定是不夠審慎的。更加審慎的做法是假定，他的知識，從而他在《君主論》或《李維史論》中所闡述的學說，是包羅萬象的。換句話說，審慎的做法是假定，在這兩部書的任何一部中，當涉及可能與理解政治事務相關的任何題材時，他排除在他的考慮之外的，都僅僅是他已經明言排除在外的那些題材。他所明言排除在他的探討之外的，只有一個題材：“一個人，使自己成為一個牽涉很多人的新的事物的領袖，這樣做危險之至；主持這個新的事物，使之漸臻完善，并且在它達到完善境界之后，維系這種完善境界，使之持久，這樣的事業困難之至；而這種危險性與困難性，過于耗費篇幅，過于深奧崇高，無法在這里討論；因此我將這個問題，留待一個更為適宜的地方，另行探討。”由此可見，所有其他的重要論題，都沒有耗費篇幅、深奧崇高到無法討論的程度。我們必須假設，所有其他的重要論題，都在這兩部書之中的每一部里，得到了處理，哪怕只是約略的或隱晦的處理。這個結論，與如下的事實完全和諧相容，即這兩部書的主體顯然專門討論狹義的政治題材：我們已經從蘇格拉底那里學到過，政治事務，或者說人類事務，是理解一切事物的關鍵。

為了明白馬基雅維里怎么能在這兩部書的每一部中處理“一切事物”，我們只需要提醒自己注意這兩部書顯而易見的主題。貫穿《君主論》的核心論題，是新近取得政權的君主。然而新近取得政權的君主，其中最重要的一群，是新的社會的奠基者。在探討這些新的君主的時候，馬基雅維里探討了每一個社會的根本基礎，無論這個社會只是政治社會，還是帶有政治、宗教雙重性質。《李維史論》的主題，是復興古代德行的可能性與可取性。古代與現代的問題，囊括了異教問題與基督教《圣經》的問題；馬基雅維里如果不將這個問題整個展開，詳盡討論，他就不可能揭示復興古代德行的可能性與必要性。

■　回響：

“誤讀的杰作”？

李強

一年前的伊拉克戰爭引發了世界輿論對美國新保守主義對外政策的廣泛關注，而被視為新保守主義“教父”的施特勞斯也因此聲名遠播。圍繞施特勞斯與美國新帝國主義之間的關系，學界眾說紛紜，爭論激烈，以至于有的論者將施特勞斯與新保守主義的關系之爭列入2003年西方知識界十大重要事件之中。

不過，早在施氏的名字因伊拉克戰爭而備受爭議之前，施氏的著作就已引起中國學術界關注。近年來，施氏的《自然權利與歷史》、《霍布斯的政治哲學》先后被迻譯為中文。最近，施氏晚年著作《關于馬基雅維里的思考》也翻譯出版。該書是施特勞斯頗為得意之作，被施氏弟子視為最能代表其師思想的成熟作品，是被馬基雅維里研究界忽視甚至“誤讀的杰作”。

對于中國讀者而言，馬基雅維里的名字并不陌生。他是意大利文藝復興時期的人文主義巨匠，因著有《君主論》、《佛羅倫薩史》和《論提圖斯·李維的前十書》（《李維史論》）等名著而聞名遐邇。

在西方政治思想史上，很少有人像馬基雅維里那樣受到截然不同的評價。據以賽亞·伯林統計，在四百多年中，馬基雅維里至少獲得二十多種頭銜：諸如“惡魔”、“強權政治的維護者”、“失意的官場政客”、“共和主義的理論家”、“唯科學主義者”等。唯其如此，意大利著名哲學家克羅齊曾感慨馬基雅維里是“或許永遠解不開的謎”。

不過，撇開關于馬基雅維里爭議的種種細節，我們可以發現兩條清晰可見的主線。其一是將馬基雅維里視為欲達目的不擇手段的冷酷政治家，將其指斥為“罪惡的導師”；其二是將他看成一名熱誠的愛國者與共和主義的偉大謳歌者。

這兩種評價都有充足的依據。“惡魔說”可以從馬氏的《君主論》中找到佐證。《君主論》是作者獻給當時佛羅倫薩的洛倫佐·美第奇殿下的小冊子，它是一本典型的君王寶鑒。在書中，馬基雅維里以十分露骨而直白的方式勸誡君主應當集獅子與狐貍的品質于一身，為了達成目的不惜使用殘忍的手段，不惜背信棄義，不惜運用謊言與欺騙。正如施特勞斯所言，在西方幾千年的政治發展中，鼓吹赤裸裸無道政治的觀點并不少見，但是，馬基雅維里是一個絕無僅有的著名哲學家，將自己的名字與邪惡的政治行為聯系在一起。

不過，并不是所有人都接受這種對馬氏的解讀。不少人傾向于將馬氏置于佛羅倫薩當時所處的復雜政治環境中去理解。他們強調《李維史論》中表達的對羅馬共和主義的謳歌，注意到《佛羅倫薩史》流露的對共和主義在現實中的無奈。他們寧愿將《君主論》中的權術看作是一個偉大的愛國者、共和主義者面對無奈的“命運”所做的無奈的選擇。盧梭在《社會契約論》中將這種觀點表達無遺。他寫道：“馬基雅維里自稱是在給國王講課，其實他是在給人民講大課。馬基雅維里的《君主論》乃是共和黨人的教科書。”稍后英國內戰時期共和主義的代表人物哈林頓在《大洋國》里，更認為馬基雅維里對于“古代經綸之道”充滿了共和主義的真知灼見。

如果用施特勞斯的說法來表述的話，前一種觀點是所謂的“老派”的觀點，后一種觀點則是“新派”的觀點。前一種觀點在20世紀之前占主導地位，后一種觀點則在20世紀之后大行其道。實際上，在整個20世紀，馬基雅維里研究的主流一直是所謂“新派”觀點。其中最重要的當屬兩個學派。一派以一批意大利史學家為代表，如齊亞佩里（Chiappelli）、赫克斯特（Hexter）、魏特菲爾德等，該派以史料詳實見長。另一派是20世紀中葉之后在西方思想史研究中如日中天的劍橋學派，其代表人物包括斯金納與波考克諸人。劍橋學派借助所謂“歷史情境主義”（Historical Contextualism），將思想史上重要人物置于歷史之中來解讀，勾勒出以馬基雅維里為中繼的西方共和主義傳統。根據該派的分析，西方古希臘與羅馬傳統中存在共和主義內涵，這一內涵由于基督教的興起而衰落。馬基雅維里是近代第一個偉大的共和主義者。經過馬氏的創造性轉換，共和主義傳統開始具有現代特征，這種共和主義影響了英國哈靈頓等思想家，更由此影響了美國獨立戰爭與制憲時期的思想家。

在“老派”與“新派”的爭論中，施特勞斯顯然站在“老派”一邊。不過，施氏并非簡單地重復老派的道德指責，而是在新的基點上、以更寬廣的視角重申“老派”觀點的基本內涵。

施氏解讀馬基雅維里的方式十分獨特。他的出發點并不是簡單的道德指責，而是對馬氏原著字斟句酌的文本解讀。更為重要的是，施氏盡管批評政治哲學中的歷史主義傳統，但他對歷史背景的重視絲毫不遜于劍橋學派的歷史情境主義。唯一不同的是，施氏并不簡單地滿足于理解馬基雅維里公開的著述，而是致力于揭示馬氏著作中隱含的“隱諱式教導”，揭示馬氏的真實意圖。

為了理解馬氏的真實意圖，施特勞斯聲稱，“必須從一個前現代的視角出發”而不是從現代的視角出發來理解馬基雅維里。原因在于，現代人是“馬基雅維里的學生”，馬氏的視野阻礙了現代人的視界。“除非我們擺脫馬基雅維里的影響，否則，我們就不可能看清馬基雅維里思想的真實性質”。

擺脫現代人視野的方法是回到古代人的視野，用希臘哲學與基督教哲學的視野透視馬氏的學說。這種透視使施氏得以將馬氏認定為現代政治哲學的創始人。此前，尤其是在關于霍布斯的著作中，施氏明確將霍布斯視為現代性的始作俑者。在這部關于馬基雅維里的論著中，施氏修正了此前的觀點，將馬氏描述為近代第一個開啟現代性計劃的思想家。這一計劃的實質是對古典政治哲學的否定。古典政治哲學的核心是政治哲學從屬于道德，政治哲學的目標是追求美好的生活。而馬基雅維里使道德從屬于政治。不論這種政治是以愛國主義還是以共和主義的方式出現，一旦政治成為目標，道德成為從屬于政治的手段，人類的自然的終極目標便在政治哲學中消失了，取而代之的只是秩序與權力。

經過對馬基雅維里的分析，施特勞斯最終完成了他對現代政治哲學的批判。現代政治哲學的發展是在否定古代政治哲學的基礎上進行的。它經歷了三次大的浪潮，馬基雅維里代表了第一次浪潮的開端。經過三次浪潮，西方的道德虛無主義達到登峰造極的地步，從而造成政治哲學的巨大危機。

施特勞斯以古代思想家的視角透視馬基雅維里的政治哲學固然可以揭示馬氏思想中常人難以發現的隱秘主題，但此種研究方法全然拒絕與當代馬基雅維里研究者對話。施特勞斯的學生們更公開詆毀那些在馬基雅維里研究中舉足輕重的意大利學者們不過是以歷史的手法表達對馬基雅維里的狂熱崇拜而已。這種態度不僅展示了施氏及其學派所特有的道德與智識優越感，而且也阻礙了施氏以一種歷史的、全面的方式展示馬基雅維里學說的豐富性與復雜性。其結果是，對馬基雅維里的研究變成施氏自己邏輯的又一次圖解。唯其如此，英國著名政治學者克里克（Bernard Crick）斷言，施特勞斯的著作作為理解施氏思想的重要文獻顯然是不可或缺的，但作為研究馬基雅維里的著作顯然褊狹得多、單薄得多。

# 流動世界的剖面



|  |  |
| --- | --- |
| 《資本主義的新精神》  ［法］L.博爾坦斯基、E.希亞佩洛著，高铦譯 | picture |

■　原聲：

在許多方面，資本主義是一種荒謬的制度：在這種制度下，工薪收入者失去了自身勞動成果的擁有權，以及追求無需屈從的勞動生活的可能性；而資本家則發現自己束縛于一個漫無止境的、永不滿足的過程，那是一個極其抽象的、與滿足消費需求（即便是奢侈的需求）毫無關系的過程。兩位持此看法的倡導者認為：結合進資本主義過程是完全不合理的。

……

事實上，我們期望的承諾性質決定于可以被引用的論點：參與資本主義過程不但能提供個人方面的利益，而且能為所有人產生共同福祉方面的集體福利。我們把將參與資本主義視為正當的意識形態稱為“資本主義精神”。

這種精神目前正遭遇著重大的危機，表現在日益增加的社會困惑和疑慮，甚至要保住積累過程就先得形成一套新的、更有鼓舞作用的意識形態大全（因為積累過程面臨的首要威脅是，其正當性已經退縮到屈從經濟法則成為最低論據的地步）。無論如何，這對于發達國家是可行的，它們仍然是積累過程的核心，并且可指望繼續作為技術人才供應地，他們的積極參與極其重要。資本主義必須有能力保證這些人才享有安居的最低保障——有居所，有家庭，養育子女，等等。就像北半球商業城市中的住宅區，那是外圍地區新移民見識資本主義成功的櫥窗，從而成為對生產力精華進行思想動員的一個重要因素。

馬克斯·韋伯認為，“資本主義精神”指的是一套道德動力，雖然其目的與資本主義邏輯無關，但卻能鼓舞企業家進行促進資本積累的活動。鑒于資本主義所要求的獨特且逆反的那類行為，不同于大多數人類社會表現的生活形式，韋伯對此加以辯護，說資本主義的興起預示人類與其工作之間確立了一種新的道德關系。把工作界定為一項天職，這樣就不問其內在興趣和性質如何，人們都要堅定不移地專心從事。韋伯認為，由于基督教改革運動，人們確定地相信，履行宗教責任，首先是要在世間承擔一項職業和從事世俗活動，這有別于天主教精神所贊同的超越現世的宗教生活。這種新的概念能使它繞開資本主義初期努力工作（不斷致富）的目的性問題，從而克服新的經濟措施所提出的承諾難題。把工作視為職業（一項要求實現的宗教天職）的概念，為新興資本主義的商人與企業家提供了一種規范支持，并提供他們很好的理由（如韋伯所說的一種“心理動機”）來不倦地、認真地致力于自身的任務，把事務堅決地進行合理化，緊緊地結合追求最大利潤和獲取物質收益這一成功實現其天職的標志。這種觀念對他們有利：只要工人抱有同樣的理想，服從聽話，干活不怕辛苦，而且深信人人必須承擔天命所指派的職責，而不必追問自身所處的境況。

我們將要放在一邊的重要的后韋伯爭論，實質上圍繞新教對資本主義發展的實際影響，以及更一般地圍繞宗教信仰對經濟實踐的實際影響，并首先從韋伯思想中提出這樣的觀點：人們需要強烈的道德理由來重振資本主義。

……

資本主義精神正是與資本主義秩序相關的那套信仰，它有助于認可這種秩序為正當，并通過合法化而支持符合這種秩序的種種行動和偏好。這些正當性——不論是一般的或實際的，還是地方的或全球的，以美德或正義表達的——都支持多少不太愉快的任務，而且更一般地，都支持信奉導向資本主義秩序的生活方式。在這一點上，我們的確要談到一種占統治地位的意識形態，只要我們不把它僅僅視為統治者保證被統治者同意的托詞，并承認多數有關人士（強者和弱者）都依靠這些綱要來表述他們生活于其中的秩序的運作、好處和限制。

■　回響：

資本主義在批判中成長

宮敬才

在自由至上主義者如米塞斯、哈耶克、斯蒂格勒和弗里德曼等人看來，凡是批判資本主義者，不是妒賢嫉能便是壞心惡意。他們針對“知識分子為什么反對市場”問題發表的言論可資證明。這些人觀點的偏執暫且不說，僅檢視其看問題的角度就能明白，只知其一不知其二的淺薄讓人咋舌。從20世紀70年代末、80年代初開始，這些人的觀點伴隨一浪高過一浪的全球化進程時興了近三十年，上述列舉的四人中，有三個人先后獲得諾貝爾經濟學獎。隨后，自由至上主義先是遭到始于美國次貸危機的全球經濟危機的迎頭痛擊，緊跟其后者是理論清算，清算的觀點林林總總，集大成者是法國人呂克·博爾坦斯基和夏娃·希亞佩洛合著的皇皇巨著《資本主義的新精神》。

在資本主義的歷史上，批判或研究資本主義精神者不乏其人，大家和名著層出不窮，下述作者及其代表作僅為例證：莫爾的《烏托邦》，亞當·斯密的《國富論》，馬克思的《資本論》，馬克斯·韋伯的《新教倫理與資本主義精神》，桑巴特的《現代資本主義》，托尼的《宗教與資本主義的興起》，弗里德曼的《資本主義與自由》，格林菲爾德的《資本主義精神》。與上述名著相比，《資本主義的新精神》一書的特點何在？它“新”在什么地方？《烏托邦》與《資本論》的目的是批判資本主義精神的社會罪惡一面；《新教倫理與資本主義精神》及《宗教與資本主義的興起》的目的是揭示資本主義精神的宗教內涵；《國富論》、《現代資本主義》和《資本主義與自由》的目的是論證資本主義精神的天然合理性；《資本主義精神》的目的是把資本主義精神中的經濟民族主義推向歷史前臺。通過比較可以看出，《資本主義的新精神》的“新”表現于兩個方面。第一，它把大行其道近三十年的資本主義新精神進行提煉和概括（見該書第三部分），靈活、自主、創新和全球化成為追逐的目標，以往資本主義精神中的規模、組織、紀律和服從是被清理的對象。第二，它視批判為內在于資本主義現實的本體性因素，這一因素與資本主義的成長、變化和發展緊密交織，是內在性關聯的關系。

何謂批判？中國人有過“反右”和“文化大革命”的痛苦經歷，對“批判”一詞的感悟刻骨銘心。造成這種印象的原因在于視批判為“罵”，實際結果是批判者平步青云的同時獲得整人致“倒”甚至致死的快感；被批判者的下場是身敗名裂，甚至身家性命不保。批判一詞的含義僅憑一個“罵”字難展其貌，依據特定標準，進行利弊得失和優劣短長的評估性檢驗才是它的真容。這樣的批判表現于外會朝兩個方向發展，一是社會批判，一是藝術批判（第38頁）。社會批判的目標直指人尤其是勞動者在勞動待遇、社會地位和與他人關系諸方面遭受的剝削和壓迫，藝術批判則從人類的本質層面指斥資本主義現實對人的個性的壓抑、自由的剝奪和人性復歸的無望。馬克思是這兩種批判的集大成者，僅提兩部著作，《資本論》和《1844年經濟學哲學手稿》，人們便會承認此種評價言之成理和持之有故。

依據如上對批判的理解和定位，《資本主義的新精神》盡其所能地展示批判在資本主義發展中的社會歷史作用，如“批判可以影響世界”（第13頁），“批判具有變革資本主義精神原動力的作用”（第27頁），“批判是資本主義的變化因素之一”（第568頁），“批判使資本主義發展”（第569頁），等等。具體說，批判作用的表現有三：批判使資本主義精神不斷地自我更新以適應變化了的現實的客觀需要；批判使資本主義現實做出自我調整，以便呼應社會生活的客觀要求；批判刺激資本主義用創新方式躲避矛盾和困難，迂回地推動資本主義發展（見第28頁）。批判的社會歷史性作用被自由至上主義者的偏執言辭所掩蓋，但對資本主義現實、資本主義精神和批判三者互動的歷史稍作了解便知，《資本主義的新精神》所揭示的批判的社會歷史性作用是無法否認的客觀事實。例如，馬克思窮畢生精力，對資本主義進行了前無古人和后乏來者的批判，批判所針對的目標，如勞動者的勞動待遇、勞動條件和勞動保障諸方面，被19世紀后期及其以后的資本主義當權者所關注，并以立法形式不斷改善勞動者的勞動待遇、勞動條件和勞動保障，19世紀后期以前勞動者的夢想部分地變成了現實。誰敢于和能夠否認馬克思的批判對資本主義自身變革的巨大社會歷史性作用呢？馬克思對資本主義的批判是資本主義歷史的有機組成部分，少了這一部分，此種歷史便殘缺不全。

批判社會歷史性作用顯現的原因何在？不是資本家的良心發現，也不在于資本主義當權者為選票而來的故意作秀，更不在于自由至上主義者的偏執性鼓噪，而在于批判對資本主義的承諾與客觀現實之間關系的檢驗。

作為一種社會歷史形態的資本主義要獲得自己存在和發展的合法性進而是合理性，僅靠資本主義原始積累時期資本家的燒殺搶掠或稍后強盜式資本家的橫沖直撞和強拆強奪是不行的，它要做出能穩住人、說服人進而吸引人的承諾，這種承諾不僅要有誘惑力，還要能以理論上的新穎別致和自圓其說表示自己的存在。不同時期的資本主義理論家做出了不懈努力，結果是出現于我們面前的三種以正當性論證為表現形式的承諾。第一是資本主義的經濟正當性。它承諾，資本主義比其他社會形態更能解放和發展生產力，物質進步更明顯，生產效率更高，在滿足人的需要方面更有效能。第二是資本主義的政治正當性。它承諾，資本主義比其他社會如奴隸制社會和封建社會更寬容，這種社會給個人以自我解放、自我選擇、自我決策和自我實現的自由。這種自由受法律保護，任何組織和個人不具有任何剝奪個人自由的天然權力。第三是資本主義的道德正當性。它承諾，鑒于人的自私自利本性，個人追逐自己的私利，以創新或滿足他人需要的方式達到自我實現的目的，不僅具有道德正當性，而且具有道德優先性，這種道德正當性和優先性是個人值得追求的理想目標。把資本主義宣稱的三種正當性及其具體內容加以概括，便是資本主義精神的口號式表達：天賦人權、獨立、自由和平等。

資本主義在論證自己的正當性時做出了多種承諾，這種承諾恰好是批判介入資本主義現實的契機和突破口。資本主義的承諾像伊甸園一樣美好，實際的社會歷史事實又如何呢？檢驗理論承諾與現實之間的關系便能發現，二者之間的強烈反差是一幅絕妙的諷刺畫。資本主義原始積累時期的現實是“羊吃人”（莫爾語），工業革命以后的資本主義現實則是無處不在和無時不在的“異化”（馬克思語）。被羊“吃”掉是人的肉體消失，勞動者的異化則是把人變為非人。種種情況都說明，作為資本主義精神的美妙承諾只不過是承諾，只有自由至上主義者才信以為真，現實生活中的勞動者發現，美妙承諾不僅對自己的悲慘生活無助益，而且還是導致自己生活悲慘的幫兇。

資本主義的美妙承諾及基于承諾而來的正當性受到客觀事實的強有力挑戰，這種挑戰直白無誤地擺在包括資本家和當權者在內的人們面前，想否認不可能，以暴力應對這種挑戰能夠暫時和局部地解決問題，但這種解決問題的辦法是飲鴆止渴，招致整體性滅亡是必然結局。擺在資本家和當權者面前的選擇是艱難的，要么是順勢敷衍，使基于資本主義精神承諾而來的制度處于疲勞狀態，資本家和當權者個人借機無所顧忌地追逐私利，無意識地等待因革命爆發而滅亡；要么是逆勢改革，適時和適當地調整制度，以使資本家和當權者個人的利益受到相應約束，讓社會現實朝資本主義精神承諾的方向靠近。由資本主義的歷史可以看出，資本主義社會往往是被逼無奈地選擇后者。這種選擇產生了有利于資本家和當權者同時也有利于平民百姓的社會歷史后果，造成了資本主義腐而不朽和垂而不死的社會歷史境況。

資本主義現實、資本主義精神和批判三者互動的歷史表明，資本主義精神的承諾是美妙的，資本主義現實是殘酷不義的，批判對比和檢驗這二者之間的關系，讓抽象難解的資本主義精神面對資本主義現實，用資本主義精神檢驗資本主義現實，檢驗的結果昭然若揭，資本家和當權者既無法否認也無法回避，剩下的唯一出路是資本主義現實的自身變革。資本家和當權者或許會厭惡甚至憎恨批判者及其批判，如對馬克思的態度，但歷史表明，批判是逼使資本主義不斷變革自身進而免遭滅亡的功臣，就像病人不得不吞服苦藥或遭受外科手術之痛一樣，不喜歡甚至憎恨批判，又不能不顧及和感謝批判。用經濟學的術語說明這種情況，批判是資本主義的內生變量，用通俗的語言表達是資本主義在批判中成長。基于此我們得出如下結論，與以往研究資本主義精神的著作相比，揭示出資本主義現實、資本主義精神和批判三者之間的內在互動機制，是《資本主義的新精神》一書的最新穎之處，也是對當下的中國人最有教益的智慧。

# 歷史的書寫與祛魅



|  |  |
| --- | --- |
| 《英國工人階級的形成》（上、下冊）  ［英］E.P.湯普森著 錢乘旦等譯 | picture |

■　原聲：

當我們把19世紀20年代前的激進主義時期同其后的憲章運動時期作一對比就會發現，19世紀20年代這十年似乎令人奇怪地平靜——溫吞吞的繁榮狀態下的社會太平。然而多年之后一名倫敦小販告誡梅休說：

人們以為一切平靜，萬物也就停滯了。但實際上，宣傳運動一直在繼續進行著。正是在一切平靜的時候，種子開始發芽成長。共和主義者和社會主義者在推行他們的主張。

在這些平靜的歲月里，理查德·卡萊爾一直在為出版自由而斗爭；工會力量在成長壯大而且反結社法也被取消了；理性思想、合作社實驗以及歐文理論都在發展。在這些年月里，個人與團體都力圖把我們曾描述過的兩方面經歷——工業革命的經歷以及大眾激進主義的暴動和失敗的經歷——上升為理論。在這十年快結束時，腐敗的舊制度和改革之間展開了決定性斗爭。在這種情形下，我們能夠以一種新的方式來討論勞動人民對其利益的意識以及他們作為一個階級的狀況。

把這些年的大眾激進主義描述為一種思想的文化是有道理的，自修者的明確意識首先是一種政治意識。19世紀上半葉，大多數人的正規教育并沒有超出讀、寫、算的范圍，但這決非思想萎縮的時期。在城鎮，甚至在村落，自修者的熱情都是顯而易見的。具有初步閱讀能力的散工、工匠、零售商和職員以及小學教員以幾個人或小組的形式一直在自己教育自己。他們的書籍和教員常常是宣傳改革的。一個通過讀舊約全書而學會識字的鞋匠，會苦讀《理性時代》；一個小學教員所受的教育幾乎全是宗教訓誡的，現在則試著讀伏爾泰、吉本、李嘉圖的書。各地的激進派領袖、織工、書商和裁縫都有大量的激進主義刊物，而且還在學習如何使用議會藍皮書。目不識丁的勞工則每周去酒館聽別人宣讀科貝特的編輯信件并且參加討論。

工人們就這樣超越了自身的經歷，他們借助于自己含辛茹苦所獲得的不規范的教育，形成了有組織的社團，這是最重要的政治現象。他們學著把自己的生活看作是定義并不嚴密的“勤勞階級”與未經改革的下院之間全部斗爭史中的一部分。1830年之后，定義較明確的一般馬克思主義意義上的階級意識開始成熟起來。在這一過程中，工人們開始意識到，他們自己所從事的既是舊的又是新的斗爭。

……

最近的研究已在很大程度上說明了那些年代工人階級讀者的情況。簡單地說，在那個世紀早期，每三個工人中就有大約兩個人多多少少有點閱讀能力，當然能寫的人還是相當少。由于工人中要求自我提高的傾向越來越強烈，同時由于主日學校和日校愈見成效，文盲的數量下降了，雖然在使用童工最甚的地區這種下降被推遲了。但閱讀能力是最基本的，發表抽象連貫的議論的能力則絕非與生俱來的；它必須是在克服了幾乎是難以逾越的困難——失去受教育的機會，缺乏閑暇時間，不得買蠟燭（或眼鏡）——之后才能獲得。在早期的激進運動中有時也使用一些觀念和術語，很顯然，某些熱烈的信從者只具有盲目崇拜的意義而沒有理性價值。一些參加彭特里奇起義的暴動者竟然把“臨時政府”看作是保證較充足的“糧食”供應的政府；此外，還有一份有關1819年東北地區礦工狀況的描述：“他們當中的許多人都把普選權理解為普遍受苦……如果一個成員受苦，所有的人都得受苦。”

■　回響：

E.P.湯普森和《英國工人階級的形成》（節選）

錢乘旦

1963年，英國史學界出現一部劃時代的著作，它一出版，立刻引起轟動，受到廣泛重視。許多報刊雜志發表評論，各種書評紛至沓來。《泰晤士報》評論說，它“幫助人們重新想起工人階級在自我形成的過程中表現出的苦惱、英雄事跡和理想追求，凡是對英國人民的歷史進程感興趣的人，都不可不讀這本書”。《聽眾信箱》雜志說：“這是一部生氣勃勃、有很高價值的歷史著作，其中許多鮮明的觀點，對當代眾多的正統觀點提出了重大的挑戰。”《書評》雜志說：“這本書之所以引起爭論，其原因也許僅僅是：許多人已經忘記攝政王時期和維多利亞女王早期英國局勢有多么危險了，自哈蒙德夫婦的經典著作出現以來，這是研究那一時期最重要的一本專著。”《論壇報》稱它是“一部真正的匠心之作”。書的沖擊波甚至越過大洋，穿過大海，在大西洋彼岸和大洋洲引起震動，它不僅在美國、澳大利亞等國再版印刷，而且在國際學術界引起強烈反響。《紐約書評》稱它是一部“有絕對權威性、經久而重要的著作”；幾年中，它一版再版，風靡各國，成為20世紀西方歷史學不多的幾部創學派的開山作品之一。

這部書的作者當時只有39歲，是利茲大學院外教育部的講師。他在利維霍姆基金會的贊助下，花了好幾年時間，搜尋了大量原始資料，查閱了各種有關書籍，最后寫成一本洋洋幾十萬字的大書，取名為《英國工人階級的形成》。這位作者，就是后來聞名世界史壇的當代歷史學家愛德華·帕爾默·湯普森（E.P.湯普森）。

一

《英國工人階級的形成》寫的是工業革命時期英國工人的歷史，而這段歷史在英國史學界曾經被長期遺忘。

這本書是在這種學術背景下產生的：一方面，英國工人在工業化過程中的苦難經歷主要由費邊主義和自由主義來塑造；另一方面，馬克思主義知識界產生了無視英國傳統、脫離英國實際的傾向。而湯普森試圖要做的，就是用“馬克思主義”來理解英國的這段經歷。

《英國工人階級的形成》在英國出現還有一個社會背景。第二次世界大戰以后，勞動人民的社會、經濟狀況有所好轉，生活水平有所提高，許多勞動人民子女接受了高等教育，成為新一代的知識分子。他們在思想上相對左傾，對受剝削受壓迫的人抱有同情，他們對自己的父兄——曾用汗水澆灌了工業革命之花的普通勞動者追憶緬懷，又充滿崇敬，同時又有一種神秘的好奇感，想在他們的經歷中尋找自己的來源。這是一種“尋根熱”，《英國工人階級的形成》恰恰就滿足了這種愿望。因此它的出現，既扎根在英國歷史的傳統中，又產生于時代特殊的召喚里。

此外，第二次世界大戰以后，歐美知識界普遍左傾，蘇聯的成長和西歐共產黨的發展明顯對他們產生影響，馬克思的著作在學術界廣泛流傳，出現了像阿爾杜塞和薩特這樣一些受馬克思主義影響，而其本身又有很大影響力的知識分子。他們的學術活動使西方出現一個“馬克思主義”的學術流派，“馬克思主義”的知識分子在各個學術領域進行研究，做出了一些學術性很強，并不為某個黨派的特殊政治目的服務的研究成果。這些人特別重視人類活動中文化的因素，如傳統、道德、價值體系、意識形態和組織形式等等，這是學術研究中的“馬克思主義”，有些人稱之為“文化馬克思主義”。湯普森的書就是在這樣一個社會大背景中產生的。

二

湯普森是英國馬克思主義歷史學派的代表人物，《英國工人階級的形成》是英國（乃至歐洲）馬克思主義歷史學的代表作。它之所以是“馬克思主義”的，不僅是因為作者自己這樣說，許多讀者這樣認為，而且更因為書中用階級分析和階級斗爭的觀點解釋歷史，重視工業革命時期英國下層人民的經歷。

不過，湯普森對“階級”有自己的理解，他在書中說：“我說的階級是一種歷史現象，它把一批各各相異，看來完全不相干的事結合在一起，它既包括在原始的經歷中，又包括在思想覺悟里。我強調階級是一種歷史現象，而不把它看成一種‘結構’，更不是一個‘范疇’，我把它看成是在人與人的相互關系中確實發生（而且可以證明已經發生）的某種東西。……當一批人從共同的經歷中得出結論（不管這種經歷是從前輩那里得來還是親身體驗的），感到并明確說出他們之間有共同利益，他們的利益與其他人不同（而且常常對立）時，階級就產生了。”（原書第9頁，下同）這就是湯普森給“階級”下的定義。在這個定義里，我們可以看出：階級的“存在”和階級“覺悟”是同一的，存在不可能沒有“覺悟”，覺悟本身就是“存在”的一個必要組成部分。不可能只有階級而沒有覺悟，階級不可能先于覺悟而存在。當一個人出生的時候（或是在出生后的某個時候），他就被置于某種生產關系中，在這個關系中處于某種地位。但是，他對這種地位的認識并不與生俱有，他必須通過許多“經歷”才能認識到這一點。當很多人“從共同的經歷中得出結論”，感到他們的利益與其他人不同并時常對立時，他們就感到了共同的“存在”，也就是產生了集體的“覺悟”，只有在這個時候——在共同的“覺悟”產生之后，階級才終于“形成”。因此，“自在的階級”和“自為的階級”之間的差別是不存在的，有階級就必須“自為”，沒有覺悟的“階級”是不可想象的。湯普森把“階級”的概念與階級覺悟及其意識形態表現形式緊密地聯系起來，反映了他的“文化馬克思主義”傾向。

湯普森把工人階級的“經歷”看作工人階級“形成”的關鍵。湯普森說：“階級是社會與文化的形成，其產生的過程只有當它在相當長的歷史時期中自我形成時才能考察，若非如此看待階級，就不可能理解階級。”（第11頁）“經歷”是“存在”與“覺悟”之間的紐帶，沒有這些經歷，意識就不會出現，“覺悟”就不會生成，階級也就不能“形成”。所以，在這本洋洋數十萬言的恢弘大作中，他詳盡地考察了工人階級“經歷”中的每一個方面：從勞動到生活水平，從組織到政治活動，從宗教情緒到文化娛樂方式。所有這些，都包括在他的“工人階級的經歷”中，而正是這些經歷，最終使“多數英國工人開始意識到他們之間的共同利益，他們的利益與統治者和雇主們對立”（第11頁），從而“形成”了階級。我們在翻閱這部巨著時，將不會奇怪書中如何不厭其煩地敘述那么多看起來似乎是毫不相干的瑣事，也不會奇怪那面面俱到、無所不包的細節如何會與工人階級的“形成”有關。湯普森向我們闡述的，正是他關于階級與階級“形成”的理論，正如他所說：“我想把那些窮苦的織襪工、盧德派的剪絨工、‘落伍的’手織工、‘烏托邦式’的手藝人，乃至受騙上當而跟著喬安娜·索斯科特跑的人都從后世的不屑一顧中解救出來。他們的手藝與傳統也許已經消失，他們對新出現的工業社會持敵對態度……他們的集體主義理想也許只是空想，他們的造反密謀也許是有勇無謀；然而，是他們生活在那社會劇烈動蕩的時代，而不是我們”；“階級是人們在親身經歷自己的歷史時確定其含義的，因而歸根結底是它唯一的定義”（第11頁，第12——13頁）。

由此我們就不必奇怪：對工人在工業革命中的一切活動，湯普森幾乎都抱一種同情的態度，而很少指責它們“落后”、“無遠見”或“背叛工人階級的根本利益”等等。這里的原因就在于：湯普森認為所有這些都是英國工人的“經歷”，而正是這些經歷促進了英國工人階級的“形成”。

三

我們已經知道這本書主要是表達湯普森關于階級和階級“形成”的理論，但由于它敘述的是英國歷史上一個重要的轉折時期，其涵蓋面又極其廣泛，因此不可避免地牽涉到許多重大的歷史問題，有些問題是英國史學界長期爭執不休的。對所有這些問題，湯普森都提出了獨到的見解，因此本書甫一問世，即在學術界引起巨大反響。

書的第一部寫“18世紀留傳下來的人民傳統”（第12頁），在湯普森看來，這些傳統包括以下四個方面。首先，是清教非國教派的思想與組織傳統，這從17世紀革命時期的“千年王國派”開始，經過班揚的《天路歷程》和18世紀初的非國教教派組織，到18世紀中葉出現衛斯理宗。湯普森認為，在這樣一個漫長的發展過程中，新教非國教教派經歷了意識形態上的“后撤”，即從“千年王國派”堅強的戰斗性后撤到18世紀非國教教派對“內在王國的反身自省”之上。湯普森說：“理解這種后撤——以及在后撤之后還剩下什么，對于理解18世紀的情況以及后來工人階級政治活動中一個持久的因素非常關鍵。”到18世紀，在革命的理想破滅之后，非國教教派不再要求建立“圣人的國家”，而是努力適應社會現實，力圖與現有的制度達成妥協。在這種妥協中，它們丟棄了原則卻保存了組織，使非國教傳統得以傳留下來。“這些教派在決意耐心地忍受‘現世之苦’，放棄其取得‘政府統治權’的希望時，卻也能夠把政治上的無所作為與一種蟄伏的激進主義結合起來，……一旦遇到比較合適的環境，它就會再次燃燒成燎原之火。”（第30頁）這樣，非國教的思想與組織傳統成為19世紀工人反抗斗爭的一個深刻的歷史根源。

第二種傳統是人民群眾自發而無組織的反抗行為，主要表現為群眾暴動、搶糧風潮、滋事騷亂等等。整個18世紀，這種人民的“直接行動”始終不斷，盡管它無組織、混亂、渙散，而且時常表現為漫無目標，但“在每次這種形式的大眾直接行動的背后，我們都能發現某些具有合法性的權利概念”。英國人民始終認為他們的權益是受到習俗的保護的，認為自己有權采取直接的行動匡正社會時弊、維護“道德經濟學”，這為日后工人的斗爭提供了歷史依據。

第三種傳統是英國人對“生而自由”的強烈認同以及作為“生而自由的英國人”的強烈自豪感。從17世紀革命時的平等派開始，經過18世紀的許多人民運動（戈登暴動、威爾克斯事件等）和許多貧民思想家（戈德溫、斯彭斯等）的填補鍛造，到潘恩那里終于發展為集大成。湯普森對潘恩的《人權論》給予極高的評價，認為它在形成工人階級意識方面起了無與倫比的作用。“《人權論》是英國工人運動的奠基之作”（第90頁），它和班揚的《天路歷程》一起，是英國工人的啟蒙教科書（第五章）。

第四種傳統就是法國大革命所激發的英國“雅各賓傳統”。法國革命在英國造成深刻影響，培養了人民的平等共和意識。下層勞動者第一次感到自己有權參加國家的治理，因而引發出工人群眾的激進運動。這種激進主義傳統從18世紀90年代延續到19世紀中期，是構成工人階級“經歷”的最重要的一個部分。在法國大革命和英國民眾激進主義之間起橋梁作用的，是潘恩的《人權論》，因此《人權論》在激進主義運動史上有不可磨滅的地位。

以上四種傳統就是英國工人階級在“形成”時從過去繼承下來的主要遺產。由此我們可以知道，湯普森在探討英國工人運動的成因時，并沒有從理論到理論地進行某種教條式的演繹，他從英國歷史的實際出發，著手于英國的特殊性，體現了英國歷史學求實、實證的傳統。

書的第二部分“從主觀因素轉向客觀因素，即工業革命時期不同工人集團的親身經歷”（第12頁）。這一部分涉及的范圍之廣、內容之豐富，實在令人咋舌，表現了湯普森廣闊的知識領域和深厚的史學功底。如果我們把它從書中抽出單獨作為一本書出版，題名為《工業革命時期英國工人的經歷》云云，它也會成為一本傳世之作的，更何況它還被組織在一個如此宏大的體系里，用以說明工人階級的“形成”理論呢！

這里所說的“經歷”包括以下這些方面：工資、物價、生活水平、勞動條件和勞動紀律、宗教與道德、休閑與娛樂、婦女與兒童、工會與互助會組織等等。所有這些內容，都最能體現“社會史”的研究范疇，湯普森自稱是“社會史學家”，這在書中的這個部分最能充分地表現出來。文中廣征博引，談古論今，令人不得不對湯普森作為“社會史學家”的崇高地位肅然起敬。

這一部分涉及到英國史學界長期爭論的最重大問題之一——生活水平問題。還在工業革命正在進行的時候，關于勞動人民的生活狀況問題就已經引起同時代人的爭論。恩格斯寫《英國工人階級狀況》，引用官方各種資料說明勞動人民的生活水平急劇下降。亨利·梅休在英國各地進行廣泛的社會調查，結果寫成致《晨報》編輯部的82封信，也充分揭示了工人群眾遭受的苦難。19世紀下半葉，許多中等階級人道主義者繼續這種社會調查，證明在當時這個世界上最富裕的國家中，貧困仍是一種普遍的現象。這使費邊社會主義者對工業革命中勞動人民生活水平的問題持一種“悲觀”的態度；哈蒙德夫婦也支持這種立場。但“樂觀派”也大有人在，尤爾牧師1835年寫的《工業哲學》是系統地闡述“樂觀派”觀點的最早一本著作，在以后幾十年中，為這種觀點辯護的人不斷出現。20世紀初哈蒙德夫婦的“勞工三部曲”出版后，在生活水平問題上受到克拉潘的《現代英國經濟史》的猛烈批判，這本書用大量統計數字得出一個“平均”的工人生活水平的曲線圖，用以表明工人階級的實際購買力提高了，因此其生活水平也不斷提高。“樂觀派”的觀點在30年代占上風；到50年代，馬克思主義者重新在這個問題上發起進攻，而“樂觀派”則堅守陣地，一直論戰到60年代初。就在這時，湯普森的《英國工人階級的形成》出版了，為“悲觀派”提供了強大的生力軍。

書的第三部分題為“工人階級的存在”，實際上是寫19世紀最初30年工人階級的政治史，“從盧德運動開始，到拿破侖戰爭結束的那些可歌可泣的年代。最后，還對19世紀20年代和30年代的政治理論和階級覺悟的某些方面進行探討”（第12頁）。在這一部分中，作者滿懷深情地描述了工人階級有組織的反抗經歷，在他的筆下，被統治者長期認定是“叛黨”、“罪犯”的工人運動領袖都恢復了歷史的本來面目，成為在本階級解放事業中英勇獻身的大無畏英雄。作者的同情心躍然落于紙上，他對工人階級的每一種反抗形式都給予同情的評價，而不管它看起來是如何“原始”、如何魯莽甚至不合情理。他認為那些就是英國工人在工業革命時期的主要經歷，都導致工人階級的最終“形成”。他不愿站在后人的高度上來指責前人的“幼稚”，他只愿依照他筆下那些人物的立場去理解他們那個時代。這種歷史主義觀點使他對“英國傳統”充滿了感情，讀湯普森書的這一部分，就如同讀一部英國工人的荷馬史詩，其可歌可泣、英勇悲壯，令人淚下！

這一部分提到一個很重要的問題，即英國工人是否有暴力革命的傳統。哈蒙德夫婦否認這種傳統，他們把19世紀最初二十年中一再出現的革命密謀乃至真實發生的武裝起義都說成是托利黨政府派遣的奸細人為造成的結果，其目的是為托利黨的高壓政策編造合理性，從而鞏固托利黨的一黨統治。湯普森嘲笑這種說法，說政府派出數十萬軍隊，疲于奔命、風聲鶴唳，結果只是為捕捉連政府自己都不相信的暴動神話，這在一個有健全頭腦的人，是不可想象的。盡管如此，哈蒙德夫婦的說法卻在史學界流行了幾十年。湯普森詳細追述了英國工人運動中每一次暴力活動的痕跡，他試圖要做的，就是徹底糾正哈蒙德夫婦在黨派偏見驅使下造成的歷史扭曲。

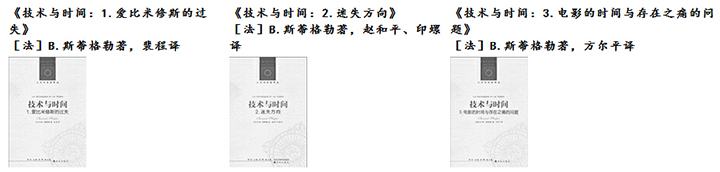
最后應該說明，湯普森絕不認為英國工人在工業革命時期的反抗斗爭僅僅是對生活條件惡化做出的反應，而哈蒙德夫婦、費邊社知識分子乃至英共黨員作家都曾做出過這種解釋。湯普森強調傳統、意識形態和社會組織形式的重要性，強調非經濟方面在階級形成過程中的重要作用，強調階級在客觀因素的作用下被形成時又主觀地形成自己的過程。

以上這些就是《英國工人階級的形成》這本書的主要觀點。由于它內容廣泛、特點鮮明，因此自書出版之后，就一再受到各方關注，贊同和反對的意見層出不窮，形成經久不衰的史學大辯論。直至今天，在書出版三十多年后，凡研究工業革命時期的英國史，而不去看湯普森的《英國工人階級的形成》的，仍舊行不通。這本書已成了這一時期英國社會史和勞工史的經典之作，是創學派的開山之舉。三十多年中，圍繞著湯普森提出的許多問題，英國史學界展開了持久的討論，引發出一大批專門著作，其中有一些已經產生很大影響，形成一個明顯的學術派別。即使是反對湯普森的人，無論是從“左”的還是從右的方面反對，他們也都不得不在湯普森提出的問題范圍內發難，以求攻其一點。湯普森的這本書，在相當長的時間里，將仍然發揮巨大的影響。它的影響甚至已經超越英國歷史的范圍了，它提出了全世界（至少是歐洲）早期工人運動史上許多帶有普遍性的問題，還有工業化時期許多國家都會產生的某些問題，因此它的理論框架甚至可適用于英國以外的國家。由此，《英國工人階級的形成》取得了國際聲譽，湯普森也躋身國際最知名的當代歷史學家之列。他的書已被翻譯成多種文字，成了全世界共同的文化瑰寶。

# 后形而上學思想



|  |  |
| --- | --- |
| picture | 貝爾納·斯蒂格勒（1952——），法國著名哲學家德里達的學生和好友。曾任巴黎國際哲學院教導主任、法國音像研究所副主任，曾指導過應用于文本、圖像和聲音的數字技術領域的多項研究，現為法國蓬皮杜藝術中心文化部負責人。他的哲學著作《技術與時間》系作者在德里達指導下，積十多年的研究和教學成果而成的博士論文，被認為是20世紀末法國哲學界最有影響力的著作之一。 |



作為德里達的繼承人，斯蒂格勒在技術命運的哲學分析領域開啟了一個轉折。

——戈里高利·沙東斯基

為了擺脫技術霸權，斯蒂格勒認為除了公共權力的積極介入外別無他法。如果讓數字技術與其強大的能力在社會化的進程中與金融資本主義攜手，那就意味著向政治妥協。

——加布里埃爾·梅倫貝爾熱

|  |  |
| --- | --- |
| 《追尋美德：道德理論研究》  ［美］A.麥金太爾著，宋繼杰譯 | picture |

■　原聲：

想象一下自然科學遭受一場浩劫后的可怕情形。公眾將紛至沓來的環境災難歸咎于科學家。騷亂四起，實驗室被焚，科學家受刑，書籍和儀器慘遭破壞。最后，一個名為“一無所知”的政治運動攫取了權力，成功地廢除了中小學與大學中的科學教育，監禁并處決了幸存的科學家。然而時過境遷，一股反對這一破壞性運動的勢頭還是出現了，明智的人們試圖復興科學，盡管對于科學本來是什么他們已渺無記憶。此時人們所擁有的無非是殘篇斷章：實驗的知識與所有賦予其意義的理論語境的知識相脫節；大部分理論或者本身已支離破碎，或者與實驗無甚關聯；儀器的用法也已遺忘；殘剩的書籍因遭撕毀和焚燒而不堪卒讀。然而，在所謂的物理學、化學和生物學等復活了的名目之下所進行的一系列實踐中，所有這些殘篇斷章又都重現了。成年人為相對論、進化論和燃素論的各自優點而彼此爭辯不休，縱然他們對各種理論都知之甚少。兒童們則記誦著化學元素周期表的殘留片段和歐幾里德咒語般的幾何學定理。沒有人，或幾乎沒有人意識到他們正在從事的并非全然真正意義上的自然科學。因為他們所做和所說的一切都不再符合某些具有穩固性與融貫性的準則，而且那些使他們的所作所為具有意義所必要的語境亦已喪失，甚或無可挽回了。

……

這一想象的可能世界很像是某些科幻作家所虛構的。我們可以把它描繪成這樣一個世界，在其中，自然科學的語言，或至少是其某些部分，還在繼續使用，但卻處于一種嚴重的無序狀態。我們會注意到，即使分析哲學在這個想象的世界里繁盛一時，它也決不能揭示這一無序的事實。因為分析哲學的技術本質上是描述性的，并且是對現存語言的描述。分析哲學家只能嚴格地按照他闡明自然科學本身的概念結構的方式，來闡明在這一想象的世界里所謂的科學思想和話語的概念結構。

……

構造這個由虛構的偽科學家和實在的真哲學所棲居的想象世界的目的何在？我要提出的假設是，我們身處其中的現實世界的道德語言，同我所描繪的這個想象世界的自然科學的語言一樣，處于一種嚴重的無序狀態。如果這個看法是正確的，那么我們所擁有的就只是一個概念構架的諸片斷，并且很多已缺乏那些它們從中獲取其意義的語境。我們誠然還擁有道德的幻象，我們也繼續運用許多關鍵性的語匯，但是無論理論上還是實踐上我們都已極大地（如果不是完全地）喪失了我們對于道德的把握力。

……

然而，這一聯想立即使人們想到我的假設所包含的一個致命的困難。人們反對有關我所建構的想象世界的觀點（更不必說我對現實世界的看法），說想象世界的居民已抵達這樣一個階段，即，他們已意識不到他們所曾遭受的浩劫的性質；可是，一個具有如此顯著的世界歷史維度的事件真的會從視野中消失，無所記憶、不可復原嗎？并且，我們自身現實世界的問題真的比虛構世界的問題更為嚴重嗎？如果一場足以把道德的語言和實踐拋入嚴重的無序狀態的浩劫真的發生過，我們也不可能對此都全然無知。實際上它會成為我們歷史的核心事件之一。但是，人們又會說，我們的歷史明擺著，并沒有這類浩劫的任何記錄。因此，我的假設就必須徹底予以摒棄。對此，我至少必須承認，這一假設尚需進一步的闡述，然而不幸的是，如果以提出這一假設的方式來開始闡述這一假設（如果可能的話）就比以前更不可置信。因為這一浩劫將必然是這樣一種情況，它以前且至今未被承認是一場浩劫（可能除了極少數人持有異議之外）。我們所必須尋找的，不是一些其特征無可爭辯的、短暫而又顯著的事件，而是一個更為漫長、更為復雜且更難以確認的過程，并且由于其獨特的性質，這個過程本身就可能面臨對立的解釋。然而，對我的這一部分假設的最初的懷疑也許會因另一個聯想而有稍許的減弱。

……

在許多讀者看來，當我闡述我的初始假設時，就已逐步地把自己可能的論辯盟友都排除殆盡了。但這不正是這一假設本身所要求的嗎？因為，陳述這部分假設在一定程度上恰恰就是斷言，我們處在一種幾乎無人承認甚至可能根本就沒有人能完全承認的狀況中，因此，如果這假設是正確的，那么必然會顯得令人難以置信。相反，如果我的假設從一開始就顯得似乎有理有據，那肯定是虛假的。并且，至少，即使容許這一假設把我置于一個反對派的立場上，那也是一個與諸如現代激進主義非常不同的反對派的立場。因為現代激進分子如同任何保守分子一直以來那樣，對有關其立場的道德表述、從而對道德語言的武斷使用都確信不疑。無論他譴責我們文化中什么別的東西，他都相信，它擁有他為了譴責所需的道德資源。在他眼里，任何別的東西都可能是無序的，但道德的語言卻是有序的。然而，他怎么也想不到，他也可能恰恰被他使用的語言所出賣。本書的目的就在于使激進主義者、自由主義者和保守主義者等都意識到這一點。但我不指望它能合其胃口；因為，假如本書的觀點是正確的，那么我們就都處在一種無可補救的災難之中了。

不過，我并不認為本書所得出的是一個令人絕望的結論。煩（Angst）是一種間歇性的時髦情感，并且對某些存在主義文本的誤讀已使絕望本身成為一種心理上的靈丹妙藥。但是，如果我們確實處在我所描述的慘狀之中，那么悲觀主義最終也只是一種我們不得不放棄的文化奢侈品，以便在這些艱難歲月里存活下去。

當然，我不能否認（誠然也是我的論題所必需的），盡管道德的完整實體在很大程度上已成碎片且部分被毀，但道德的語言與現象卻持續存在著。也正因為如此，當我言及當代道德態度與道德論爭（正如我即將要做的那樣）時就不會有自相矛盾。在此，我僅對當代使我能用它自己的詞匯來論述它表示謝意。

■　回響：

現代道德的烏托邦囈語

萬俊人

為何追尋美德？

不首先回答為何追尋美德的問題，《追尋美德》一書就失去了寫作出版的全部理由和意義。麥金太爾給出的理由是根本性的、絕對的。他斷定，近世以來的普遍規范倫理非但沒有承擔，且事實上也不能勝任作為西方傳統美德倫理的替代品的道德文化使命。其所以如此，蓋因現代普遍規范倫理本身存在著無法克服的內在矛盾：一方面，它宣稱自己具有普遍理性的真理基礎，這一基礎確保了普遍倫理規范的正當合法性和普遍有效性；另一方面，由于這種所謂普遍理性主義的規范倫理學實質上始終堅持著一種自由個人主義的道德價值立場，且這種自由個人主義或個人主義的自由主義道德價值觀之核心理念乃是“個人權利”，而任何“基于個人權利”的道德訴求最終都只能以個人自身的權利要求作為其道德行為的根本理由，因之所謂“普遍理性”（the universal reason，亦即“普遍理由”）很難超脫道德理由個體化局限，也很難克服由此所產生的諸個體道德理由之間的互競和沖突。這一道德事實不僅造成了現代道德的“無公度性”或“不可通約性”（incommensurability），使其陷入了無休無止的道德分歧和爭論之中，而且直接導致倫理學的非理性和情感化失落：由尼采的道德譜系學（genealogy of moralities）所代表的現代非理性主義道德思潮和摩爾的“元倫理學”（metaethics）所代表的現代情感主義倫理學，不知不覺中成了現代道德理性主義的命運和歸宿。誠然，尼采借助其“超人”想象所構造的精英化的道德譜系學也無可挽回地失敗了，如同摩爾借助其知識論獨斷所構造的“元倫理學”必然失敗一樣。但是，尼采之失敗不同于摩爾的失敗，更不能與康德所代表的現代理性主義的普遍規范倫理學的失敗同日而語。尼采的道德譜系學的失敗是一種英雄主義的失敗，它過分地相信了古希臘英雄時代的貴族道德，忽略了現代社會的民主要求，而在現代民主政治與市場經濟的社會語境中，再也找不到貴族和貴族道德生存的土壤。不過，尼采終究洞穿了現代性道德的“洞穴偶像”：一種凌駕或超脫于民族文化傳統或特殊道德共同體倫理語境之外的所謂普遍理性主義規范倫理不是一種道德虛構，就是一種倫理欺騙。道德和作為道德知識體系的倫理學首先是，且根本上只能是譜系化的、異質的，諸道德譜系之間的異質性差異甚至是不可克服的。摩爾和整個現代“元倫理學”的失敗更像是康德和整個現代理性主義普遍規范倫理學失敗的一種反諷：對倫理學的科學主義知識論尋求，如同普遍理性主義規范原則（原理）的尋求一樣，只是從一個不同的角度或方面——即：技術理性的方面——遭遇到了尋求某種普遍終極道德真理的絕望，同時也背叛了倫理學作為人文學的知識本性。

為什么會如此結？麥金太爾做出了如下的診斷：無論是現代情感主義，還是康德所代表的現代理性主義，都不約而同地喪失了對倫理學的本真理解。在西方倫理學的奠基人亞里士多德那里，倫理學是基于一種目的論才得以確立其知識價值和文化意義的人性美德論。而“在亞里士多德的目的論體系中，偶然所是的人（man-as-he-happens-to-be）與實現其本質性而可能所是的人（man-as-he-could-be-if-he-realized-his-essential-nature）之間有一種根本的對比。倫理學就是一門使人們能夠理解他們是如何從前一狀態轉化到后一狀態的科學。因此，根據這種觀點，倫理學預設了對潛能與行動、對作為理性動物的人的本質以及更重要的，對人的目的（telos）的某種解釋”（《追尋美德》，宋繼杰譯，江蘇譯林出版社2004年版，第69頁。下同）。在這里，倫理學展示出人性的“三重結構”，即：“未受教化的人性概念、理性倫理學的訓誡、因實現其目的而可能所是的人性概念”（同上）。這三重人性結構也即倫理學理解或解釋的三重主題。

可是，現代理性主義的普遍規范倫理學，比如說康德的倫理學，卻曲解了這些主題，因之無法成就其所預期的普遍規范倫理事業。康德的倫理學不是從“未受教化的人性”出發，相反卻預先假定了“理性個人”的前提。更關鍵的是，康德以及所有現代理性主義或普遍主義規范倫理學家們幾乎都遺忘了倫理學的目的論向度，將道德倫理嚴格地限定在社會普遍規范的道義論向度之內。“然而，一旦本質性的人的目的或功能的概念從道德中消失，把道德判斷視為事實陳述也便開始顯得難以置信了。”（76頁）而在道德判斷與事實陳述之間劃定嚴格的界限，并因此而否定倫理判斷的真實性的普遍性，正是現代情感主義和整個元倫理學引以為自豪的嶄新發現，和賴以確立的基本理據。雖然早在18世紀，英國最偉大的哲學家和倫理學家休謨已然察覺，我們無法從“是”（to be）中合乎邏輯地推導出“應當”（ought to be）——此即著名的“休謨命題”，但最終明確道德價值與事實真理之截然兩分（dichotomy），并由此從根本上懷疑和否定倫理學作為一門科學知識之可能性的，卻是現代元倫理學。

如此看來，西方倫理學的“現代性”危機或者“現代性”道德謀劃的失敗，早自18世紀的啟蒙運動開始便已然被歷史地注定，只不過如今尤甚罷了。這命運之于休謨與康德的倫理學，一如之于摩爾、現代情感主義，以及作為康德后繼者的羅爾斯和現代形形色色的自由主義的倫理學。尤其深刻的是，這一“現代性”道德謀劃的失敗不獨是道德理論和道德話語的，同時也是現代道德實踐和道德文化的。人們之所以面對諸如戰爭與和平、正義與非正義、權利與義務，以及墮胎、安樂死、環境或生態等現實道德倫理問題爭執不休，以至在行動上不知所措、無所適從，正是由于啟蒙運動的“現代性”道德謀劃——即：建立一種超越傳統和差異的普遍理性主義規范倫理的總體性謀劃——之失敗所導致的后果。

何處追尋美德？

“現代性”道德謀劃已然徹底失敗的診斷，為麥金太爾“追尋美德”的主張提供了再充足不過的理由。因為在他看來，基于亞里士多德美德理論的西方傳統倫理學從古希臘到近代前夜的圣托瑪斯時代，一直有效地引導和調節著人們的道德行動，并生成了一個連貫而融洽的倫理學傳統，在這一傳統中，日常生活的道德言說和倫理學理論話語雖然不時遭遇波折和沖擊，但在整體上卻始終是能夠獲得正當合理性證成和社會文化資源支撐的。

因此，對于麥金太爾來說，我們的第二個疑問早已存在一個顯而易見的答案：何處追尋美德？“驀然回首，那人卻在燈火闌珊處！”就在歷史的夜幕和那隱秘無形的傳統中，鮮活的美德之靈在悄然游蕩，等待著黎明后的燦爛陽光，將裹罩著她的黑色天幕揭開，再現她永恒的精神本色和道德魅力！

美德存在于傳統之中！存在于豐富多樣的道德共同體及其漫長的生活歷史之中！并且，這傳統和歷史從來就不曾真正消失，也無法真正被人遺忘，只是由于18世紀啟蒙運動以降的泛理性主義道德運動才被人為地（在麥金太爾心中也是暫時地）中斷或忘卻，而啟蒙運動之“現代性”道德謀劃的失敗，恰恰是這種中斷或忘卻之荒謬性的明證。因此，對于現代社會和現代人來說，克服道德危機的唯一出路便是回歸傳統和歷史，重敘美德，再造美德倫理的生活語境；而對于現代倫理學而言，擺脫道德謀劃失敗的根本途徑只能是回歸以亞里士多德——圣托瑪斯為代表的古希臘至中古時代的美德論倫理學知識圖式。這就是麥金太爾《追尋美德》一書的核心結論，也是該書第九至第十三章的內容鋪陳和基本立意之所在。

回歸傳統和歷史或者重敘美德倫理所需要的，是道德譜系的語境主義敘事而非普遍主義的宏大敘事，是歷史的道德情景和道德共同體的具體解釋而非超歷史超時空的終極原理或絕對普遍原則的理論論證。這是對后美德倫理學時代的倫理學即現代倫理學一種方法論顛覆！[注意：所謂“后”或者“之后”只有相對于作為一種倫理學理論類型的美德倫理學或者作為一個道德生活史階段的美德倫理時代而言才是有意義的。所謂“德性之后”的說法或者譯法既誤解了麥金太爾的本意，也不合乎邏輯和漢語文法。因為說“德性之后”，如同說“善（好、正當）之后”、“黃色之后”一樣不合語言表達邏輯，更不合漢語表達習慣！]也是麥金太爾（或許還有尼采、查爾斯·泰勒和一些具有后現代主義傾向的道德思想家）與羅爾斯（或許還有哈貝馬斯等更多的現、當代自由主義道德學家）之間的一個主要分界線。

可是，人們有理由問：即令是“現代性”的道德謀劃和現代理性主義的普遍規范倫理學真的已然失敗，且即便是我們必須回歸美德倫理傳統，為什么我們必須返回亞里士多德和圣托瑪斯而不是別的道德譜系或道德敘事學知識圖式？麥金太爾對現代倫理學的理論指正之所以最后落腳在亞里士多德的美德倫理及其傳統延伸，尤其是在圣托瑪斯那里的發展（在麥金太爾看來，圣托瑪斯受惠于亞里士多德，一如羅爾斯受惠于康德，甚至比后者受惠更多），原因在于亞里士多德主義的美德倫理學不僅是西方倫理學中最為連貫圓融的知識譜系，而且也是啟蒙運動以來的理性主義規范倫理學之“現代性”危機的最佳解毒劑和替代品，如果說西方“現代性”規范倫理失敗的主要根源在于其普遍規則優先的理論策略，那么，亞里士多德主義所表達的美德倫理正好是克服這一錯誤策略的最佳路徑。很顯然，只有在那些具有相應美德品格的個人身上，倫理規范或規則才可能產生實際的道德意義，而對于一個毫無正直品格的人來說，所謂正義的原則只能是過眼的云、側耳的風，甚或大行不義的借口。

亞里士多德主義之所以是一種值得尋求甚至必須回歸的倫理學傳統，就在于她為我們指明了擺脫“現代性”道德危機的出路：向傳統和歷史尋求現代人和現代社會已經失落很久的美德倫理精神！我們的道德生活并不是像那些滿懷“現代性心態”（the mentality of modernity）的現代理性主義者所以為的那樣，真的需要一種通過宏大理性敘事或真理論證所建構起來的普遍倫理規范系統，它給予我們的道德知識并不比古希臘英雄時代的史詩、神話和悲劇用講故事的方式所教給雅典人的東西更多，甚至更少。尼采曾經發現，后一種敘事方式更適合于揭示人類諸多道德譜系的豐富性，也因其獨特的“透視”力量而更生動更充分地表達了人的道德生活，更有益于實現道德和倫理學將“未經受教化的人”教化為充分實現其可能目的或本質的人這一根本目標。我們生活在歷史和傳統之中，生活在各自不同的文化共同體中，離開我們自身所屬的歷史、傳統和文化共同體，不僅我們的道德生活會變得無法理解，而且我們的整個人性和人生也會變得匪夷所思。如果說傳統、歷史和共同體是我們作為文明人類的文化之家，那么它們也應該且一定也是我們作為道德者生活的道德之家，海德格爾的考證不單是可信的，更是值得我們回味的：“ethos”（古希臘文中的“道德”、“倫理”）的原始本意即是人之居所，它的獨特意味僅僅在于，這居所離神較近，離獸較遠。在此意義上看，回歸歷史、傳統和文化共同體去尋求美德，不過是讓現代人回歸自我，找回失落的人性而已。

如何追尋美德？

然而，歷史已是碎片，傳統已然斷裂，曾經的文化和生活共同體早已被“現代性”的浪潮沖刷得支離破碎，甚至被深深掩埋，成為時間記憶的沉積，游離得太遠太久，迷路者的回歸原本艱難無比，沒有了回家的地圖，甚至沒有了家園本身，回歸豈不是天方夜譚？麥金太爾必須告訴我們如何回歸，去追尋那遺失千年的亞里士多德式美德！

麥金太爾的解答明確卻又模糊：一方面，他似乎相信并強烈地暗示我們，重建道德共同體是追尋美德得以可能的前提，因為各種各樣的道德共同體才是人類美德可以寄生和繁榮的腹地，沒有這一土壤，美德的生長和保存斷無可能。可另一方面，他又無奈地感嘆，“現代性”的發生正是從傳統道德共同體的解體開始的，比如，社會化生產對家庭或家族的突破。“現代性的發生，其關鍵時刻之一乃是生產走出家庭。只要生產性勞動在家庭結構內部發生，就不難把這種工作正確地理解為維系家庭共同體以及由家庭所維系的更大形式的共同體的要素。當且僅當勞動走出家庭并且服務于非人格的資本時，勞動的領域才趨于跟一切分離，而只服務于動物性的生存、勞動的再生產以及制度化了的貪欲。Pleonexia（貪欲）——亞里士多德體系里的一種惡——現在卻是現代生產性勞動的驅動力量。主要體現在這類勞動（例如在生產流水線上）中的各種手段——目的關系必然外在于勞動者所追求的那些利益；結果這類勞動也被排除在本身就具有內在利益的諸實踐的范圍之外。相應地，實踐也隨之被移到了社會和文化生活的邊緣。”（288——289頁）的確，家庭曾經是（而且至今應該仍然是）人類社會最基本的道德共同體，可是現代社會里的家庭及其結構與性質已然發生革命性的改變，現代家庭從婚姻開始便以契約的方式改變了家庭作為內在利益的共同體結構，家庭成員的生活實踐，尤其是他們的勞動或工作已經被完全社會化、職業化、零碎化，維系家庭生存的主要動力似乎仍然是某種共同利益，然而卻由于現代人的生活目的本身的改變而已然成為一種外在的而非內在的共謀利益。生存或者貪欲取代了生活或者幸福（當然是亞里士多德意義上的幸福）。實踐曾經被亞里士多德視之為成就人生美德的基本方式，因而人格的或行為的美德被看作是實踐智慧的人格化目的實現。可是，在現代社會里，由于生活目的——手段之關系的內在理解模式被徹底顛覆——即外在道義論對內在目的論的顛覆，人的實踐行為本身不再具有行為美德的意義，因為其行動所真正實現的并非行為者自身的內在目的，而是某種非人格化的外在目的，比如，資本、金錢、權力或貪欲的滿足。

更為重要和關鍵的是，“現代性”的基本要素似乎顯示出不可更改的特征和力量。沒有人能夠否認民主政治的優越，如同沒有人能夠否認市場經濟的高效合理，而民主政治所仰賴的自由人權和市場經濟所賴以立基的經濟理性，又給予個人主義的道德價值觀以如此強大的支持，以至連個人主義這一隱含著巨大倫理破壞性的道德價值觀仿佛也成了現代社會和現代人無法超脫的宿命。如此一來，不僅重建傳統意義上的家庭已經變得不可能，而且重建任何形式的文化共同體也似乎只能是某種道德烏托邦想象。麥金太爾對現代大學和教會的結構性轉型的譜系學透視，似乎也證實了這一點。現代大學已經被技術功利化和企業化，知識的傳授與學習成為謀生和求利手段的指點和演練，因此，在現代大學的課程設置中，人文學科和藝術這些被當作培育人的美德品行的必修課程，現在卻被邊緣化為具有裝飾意味的選修課程。現代社會里的教會也遭受類似的被迫邊緣化的命運，它們越來越像是某種賽馬俱樂部式的游戲場所，而不再被當作心性信仰和人格精神的陶冶所在。總之，雖然我們仍然可以看到諸如家庭、教會和學校這樣一些共同體的實體存在，可它們的本性已經改變，而且因“現代性”因素的宰制性擴張和擠壓，譬如市場的擠壓，而變得難以恢復。

這是否表明麥金太爾追尋美德的吁求僅僅是一種現代道德烏托邦囈語？在此，我不敢妄斷，唯寄望于再一次重讀，不單是對《追尋美德》的重讀，而且也是，甚至更重要的是對現代社會和現代人生的反復解讀。

# 日常風景背后



|  |  |
| --- | --- |
| 《風景與認同：英國民族與階級地理》  ［英］W.J.達比著，張箭飛、趙紅英譯 | picture |

■　原聲：

通過打破常規學科邊界，與風景（特別是多少堪稱無人的風景）中蘊含的意識形態和策略相聯系的多維互動——即再現、意義和權力之間的多維互動就有可能成為焦點。特殊風景再現的邊緣以及“邊緣化的內部”因此會變得清晰可見。某種程度上，這種跨學科的研究方法允許對透視性凝視的回視，挑戰了所描繪的沉默——這沉默在文化資本和風景死死糾結在一起時曾成了“理所當然”的狀態。這種研究方法追蹤風景的變遷，從作為權力劇場的風景變成作為劇場娛樂的風景，再變成全景風景——那些沒有演員的劇場中，空無一人的景色顯得極為重要。研究接下來追述了無人風景如何在空間上和社會上被展示給更廣大的觀眾。

湖區堪稱三者合力而成的一個文化產品：英國民族主義的興起、如畫風景美學和古代文物研究。地理空間和社會位置相互交叉，通過錯綜復雜的聯系與影響建構了排他性網絡。空間向地方的轉型也形成了道德秩序以及對自然的再魅化，在此，休閑徒步和旅游成為建構和維持身份的表演性模式，一再得到重述。風景如畫美學向文學和非文學領域傳播日趨擴大，由此，湖區的賦值開始進入社會記憶范疇，而就在這個時候，這種再魅化也支持了社會和階級的分化。

互相競爭的國家意識形態定位于土地之中，也在土地上上演。“大英帝國”的政治虛構是一個有用的工具，由此可了解英格蘭的不同版本或愿景以及不同共同體主張“他們的”英格蘭時的行為策略。在新生期風景與認同的民族——國家中央集權制、文化民族主義與非國教派的他者文化之間擺動，使美學的、認知的和道德的緊張局面與焦慮暴露了出來，而這些遮蓋了階級對抗。湖區進一步融入旅游業的資本主義邏輯體系，美景和對自然的再魅化被消費，被商品化——在這一特定的現象背后是具有連鎖關系的摩擦沖突。

……

爭議的中心是碎片化和同質化問題。在美國化、移民、全球化的影響之下，在歐盟規則強制執行和英國喪失其政治和經濟權力的情形之下，“英國”文化這一幻覺隨之解體。在過去，本質主義意謂的英國風景庇護傘成為文化精英的暫時避難所。現在，在未被注意的層面，風景的作用大致相同，但庇護的群體更加廣大，跨越階級的鴻溝，但還沒有跨越種族的疆界。甚至在湖區和峰區國家公園這類地區對傳統高地農耕風景的保護，也可看作薄薄面紗之下民族身份認同的浪漫化象征，悲悼著曾經的英格蘭。

徒步活動的商業化色彩越來越濃，它慢慢將湖區的象征性價值據為己用，通過間接的手段將其引進市場，象征性的價值轉化為實有價值。風景融入市場的方式是否會變得更加直接，將來人們是否要花錢買進入權，對于這些，我們還要拭目以待。從英國白人的角度看來，進入權的分層化幾乎還不算一個問題：僅僅徒步者的人數就可以證明這一點。實際上，湖區現在已經擠滿了徒步者。通過商業化的徒步活動，資本主義已經滲入其他假定是“空曠的”空間，其滲透活動在全球范圍進行著。蘇格蘭高地、愛爾蘭、東歐、尼泊爾、新西蘭和秘魯進入市場，替代了擁擠不堪和質樸不再的湖區和阿爾卑斯山，成為山區徒步者的新選擇。這種風景拜物教化的實質就是人們所說的“explornography”（探險癖），即現代人為尋求刺激所進行的毫無必要的艱難困苦的探險活動。

■　回響：

看得見“風景”的英倫政治

維舟

風景說到底也是一種政治：因為所有的風景背后都是人，必然涉及誰有權控制、利用、表征、再現、改造這些風景。我們所到的任何一處風景，它所展示給我們的含義，都來自背后這個交織在一起的話語——對此的反思之所以如此重要，是因為我們任何人生活在其中的空間都是雙重的：它既是一個地理空間，又是一個意義系統編織起來的空間；而后者至少和前者一樣重要，因為在實踐中，地理空間與權力概念是不可分割地交織在一起的。

現代社會是一個視覺導向的社會，這在景觀話語中尤為明顯。自文藝復興時代以來，一種根植于主客對立本體論和透視的觀念逐漸被建構起來，在這種觀察模式中，觀察者是一個從被觀察的世界中分離出來的點，并與它保持某種控制、描述、再現的關系，它意味著分離和旁觀，也意味著表現和認同。對這一觀念的反思事實上是過去二三十年來西方文化地理學的一個重要論點，即處于景觀話語中心的視覺隱含著某種權力關系；地理學面臨一個全新的任務：反思那些景觀是如何在人們的頭腦中構成的，并由此建立一個包含景觀現象學的批評體系。

據此，風景真正耐人尋味的是其人文屬性；畢竟，任何景觀的含義都是人賦予的。同一片風景，對不同的人意義可能完全不同。對游客而言只是一片荒山的地方，對一個世代在此居住的人而言卻可能意味著一個能喚起他心潮澎湃的場所，那不僅是他家族譜系永存的象征，是他自我存在與認同的根源，還意味著一種強烈的權力要求（“誰想征用這個山頭，都應取得我的同意”）。因此，“這片風景意味著什么”，取決于“誰在看”，這本身就是重要的權力。

在許多時候，這甚至是政治沖突的焦點。最著名的莫過于耶路撒冷問題：三大宗教都把它視為宗教圣地，而其信眾對這一圣地的含義和想象卻又是相互排斥的。其結果是，耶路撒冷就像一塊黑板，不同的教派不斷試圖擦去他人的痕跡，而畫上自身對圣地景觀的想象，從某種程度上來說，也許巴勒斯坦災難的根源就在于它是西方歷史和圣經的想象中心。《文化地理學手冊》中一針見血地指出：“自然與民族景觀的圖像化形象在將現代民族國家塑造成可見表征方面，發揮了強大作用，并主張民族或國家與其所占據的領土或自然之間存在天然關系。”——想想朝韓在長白山爭端中的話語：它們將之表征為本民族的象征，同時又據此認為自身有權占有白頭山天池。

那些地標性的代表景觀往往在人們的認同中發揮著極為重要而敏感的作用。北京紫禁城、悉尼歌劇院、巴黎埃菲爾鐵塔、莫斯科瓦西里大教堂……這些風景的圖像、照片、標記到處流傳，都發揮著傳達民族自豪感和認同的作用。現代民族國家常常通過一些挑選出來的景觀地形特征作為集體認同的獨特表達，來加以贊美，它們本身就起著強化認同的作用——不僅僅是對本群體的人，也對群體之外的人；就像紐約的自由女神像是許多異國人對美國產生向往和認同的符號。

也正因此，許多第三世界國家（不獨中國）的人看到外國人拍攝一些在他們看來不雅的風景時，他們表現得那么氣憤——他們只想挑選出那些令他們自豪的風景展示給人看，以維護他們的自我認同和尊嚴。因為不同的風景事實上也就意味著不同的認同。如果要你截取一個畫面來代表中國，你是選取鳥巢還是蘇州園林？抑或是一個黃土高原上的凋敝村莊？有三部Magnum攝影師關于俄羅斯的作品，都向人展示了一個凋敝、陰暗、具有鄉愁意味、潛藏著某種危機的俄羅斯。如果你選取不同的景色甚至不同的角度，也能表達出完全不同的意義。

在國內政治中也不例外。正如我們都熟知的，一所住宅的風格和裝飾往往表現出居住者的經濟階層、民族屬性、權力態度，甚至對待自然的態度，在此，住宅正如一個人的服裝一樣，傳遞著它的所有者希望傳遞或隱藏的含義。而這種含義，對生活在那張意義之網中的每個社會成員來說，都應當是一目了然的。看看國內城市中充斥著羅馬式雕像和“東方曼哈頓”之類的名字的小區、那些戴上中式屋頂的高層現代建筑、那些被屢屢曝光的充滿權力美學的政府辦公樓……中國人應該都懂的。閱讀這些建筑，實際上就是閱讀一幅社會心態的畫面。

正如本書所證明的，英國在這方面提供了一個極好的案例。作為最早實現現代化的國家，英國的景觀政治十分早熟。溫迪·達比以大量筆墨證明：在英國，“風景”是一個動詞，它不僅是文化權力的工具，而且還是社會和主體身份賴以形成、階級概念得以表述的文化實踐。從近代早期以來就是如此：英國峰區和湖區的風景是“民族情緒的共鳴板，反響著對歷史的不同訴求——對諾曼征服之前或之后英國的崇尚”。隨著士紳階層的興起，文化資本又和風景糾結在一起：商業精英吸收古典教育形成文化感知和價值觀，并在鄉村別墅的風景中將這一權力具體化地表現了出來，由此形成國家文化的領導力量。這種文化品位、氣質和古典建筑研究進而被認為是紳士應具備的比血統更重要的標志，是紳士圈子“進場時額外而昂貴的智力裝備”。

這一研究打破和摧毀了文化、政治、地理等不同研究領域原有的學科邊界，因為要追溯這一景觀政治的形成，是絕不能止步于人文地理領域的。這種作為文化資本的英國鄉村別墅景觀的形成，本身源出于那個時代的古典教育和修業旅行，而牛津和劍橋的精英們進而根據意大利旅行形成的繪畫和文化標準，重構了英國的鄉村風景，并使之成為社會階級地位的一種象征和資格證明。不具備這種品位的人即便再有錢也不會被認為是紳士。

從更宏觀的角度說，“風景”及其相關的品位，實際上是英國資產階級興起的整個價值觀體系的一個側面。一個人要進入紳士圈子，其“進場裝備”也不僅限于修業旅行、鄉村別墅和古典建筑品位，它必然還要包括文明舉止、古典文學修養乃至騎馬狩獵技巧等一連串被認為是上流社會人士所應具備的資格技能。風景并不是其權力的全部，只是其中的一個準繩，一個較為特殊的準繩——英國鄉村風景后來演化為某種“典型的英國風格”，成為了整個英國的象征。

如果說，對景觀政治中的有權者而言，那主要是一個表征和認同的問題，那么對其中的無權者來說，它還有一個極為重要的側面：如何避免被排斥的命運，而爭取到使用風景的權利。

作為女性，溫迪·達比敏感地意識到：表征風景在很大程度上一直是上流社會男性的權力。不僅地形學方面的工作常常反映出男性和軍事性的眼光，而且他們還是風景畫派的資助者或生產者，他們不僅管理和改造著風景，并且風景的美學價值、文化意義乃至對身心的影響，也都是這些人說了算的，更不必說早期風景旅游的倡導者也是男性，徒步旅行和登山活動本身就是一種“性別化了的風景象征主義”。自然風景實際上被給定為是“女性”的屬性，而實踐活動則被指定屬于“男性”的范疇。

在這里，權力展現為一種排斥：那些能夠投射并展望風景的人規定了眼前的風景應該具有的文化意義，并將不符合他們所指定意義的人從中排斥出去。這倒未必是一種對權力的惡意濫用，而不如說是一種自然而然的反應，正如任何一個現代游客在觀看風景時，也都只會選取一部分畫面——而選擇的過程就是排斥的過程。在英國近代早期的風景畫和鳥瞰圖中，那些農業過程、農業勞動者，甚至整個村莊都被從視線中清除出去，只留下無人的、如畫的風景讓特權者觀賞。作者正確地意識到：“無人風景是一個嚴格的等級秩序的產物，它把權力關系神秘化了。”但需要補充的是：實際上這種透視中產生的權力支配關系彌漫在整個人類活動之中，正如現代游客在攝影時也經常會把“臟亂差”的事物設法從鏡頭中剔除掉。

與這種排斥相對應的，就是那些被排斥的人——田園中不那么詩意的農民、街道上的乞丐、男性實踐視野之外的女性、少數族裔，等等——都要爭取自己的權利。這也是為什么本書開篇就開門見山地指出：“進入鄉村在英國是一件爭議頗為激烈的事務”，不但因為鄉村是英國的象征，而且其“關注的焦點放在哪些人和哪些活動有權使用風景”。

隨著這些邊緣群體發出自己的吶喊，景觀政治也不得不做出相應的改變。因為正如作者所言，“參觀（visit）是一個及物動詞：這就是問題所在。那些尋求如畫風景的參觀者與被參觀者形成碰撞后，后者只想過平靜的日常生活，不想作為風景中的如畫性物體而存在”。換言之，原先的視覺透視基礎上的權力支配關系，實際上有賴于被支配者保持沉默和被動的狀態，而當他們發出聲音并進而恢復主動時，這種支配關系也就不再能繼續了。

在英國，這一進程和英國工業階級爭取自身權利的過程交織在一起。隨著城市化和現代化的推進，人們普遍意識到，鄉村是所有人的遺產，而這便意味著所有人都應享有進入鄉村的便利。當一些地方作為風景區被保護起來，公眾就認為自己有權在想去的時候能去參觀這些地方。公共用地并不意味著完全開放進入，相反它們常常是被高度管理和規范著的，而其中心問題則向來是：“什么人進入什么地方，什么時間進入。”“非法入侵”風景區一度竟然成為政治斗爭的重要方式，人們的聚焦點就在此：那些曾被排斥的人現在想要爭得自己觀看的權利。用書中一個女性受訪者的話說：“女性有權進入男性能夠進入的地方，同時女性有權質疑有些事不是我們想要的限制。”

由此，分析風景變成了研究社會表象之下眾多對抗的身份認同的一種手段。不只是工人階級在爭取自由漫步的權利，一向在英國標志性的湖區缺席、不在鄉村徒步的少數族裔也正在打破原有的固定印象，更不必說諸多活躍的女性旅行者——鑒于鄉村是“英國性”的堡壘，他們的進入實際上兆示著一個多元的英國政治的形成。

反過來，在這樣反復重演的山地徒步和景觀游歷中，原有的邊緣群體也通過這種文化的體驗產生了歸屬感，雖然這種歸屬感的內涵和同質性已經逐步得到修正和改變。更進一步地說，徒步旅行由于其特殊的體驗方式，還保持著一種開創政治變革的潛在能力——雖然它本身是非政治性的，但它的活動方式本身就拋棄了結構性的等級世界，而伴隨著一種更平等感覺的經驗性共同體。通過參加這些新社會運動，人們在團體內部獲得了一種新的文化和政治意識（例如更環保的生活方式），徒步團隊在一定程度上甚至起到了教堂和修會的作用。

想象這樣一種全新的可能：不同群體形成的徒步者網絡創造和共享了有關風景的記憶和歷史，它不但能邁向一個對公共空間的更民主化的使用，同時還能借此重建一個社會感——一個重新想象和重新建構的共同體，與超越了庸常生活的東西相聯系。最終，不但人人都能觀看和進入風景，風景本身還能成為一個多元社會意識網絡的聯結點。

這是一個值得期待的未來——雖然對中國來說，這還只是一個中產階級的烏托邦。

# 弱者的道義與他者的話語



|  |  |
| --- | --- |
| 《弱者的武器》  ［美］J.C.斯科特著，鄭廣懷等譯 | picture |

■　原聲：

本研究的主旨（其關注點和方法）源于對近來眾多的關于農民反抗和農民革命的研究——包括我自己和其他人的研究——不斷增加的不滿。非常明顯的是，至少在北美，在越南戰爭和左翼學術界對民族解放戰爭的迷戀的刺激下，學者們對大規模的農民起義給予了不尋常的關注。學術利益與原始資料是相互強化的。歷史和檔案記錄對于那些農民發動起義對國家和既有的國際秩序構成威脅的時刻的記載最為豐富。而在其他時候，或者說大多數時候，農民在歷史記錄中不是作為歷史行動者而出現，而是或多或少地作為征召、稅收、勞動力流動、土地所有和糧食生產的統計數字而默默無聞地存在。

事實上，就其發生時的重要性而言，農民反叛也是稀少罕見的，更不用說農民革命了。不僅促使大規模農民起義發生的環境相當稀少，而且當他們真的起義時，也幾乎總是被輕易地鎮壓。固然，即使是失敗的反抗也會取得成果：國家或地主少許的讓步，在新的令人痛苦的生產關系中獲得的暫時喘息的機會，以及關于反抗的記憶和潛伏下來以待未來的勇氣。但這些成果都是不確定的，而屠殺、鎮壓和失敗后的消沉卻是確定而實在的。值得回憶一下那些特殊的歷史時刻——農民背景的革命成功地獲取了政權，而即使是最好的結果，也不全是對農民的福音。無論哪種革命的成功，幾乎總是造就出更為強迫性的霸權的國家政體——靠農民而養肥自己，與此前并無不同。很多時候，農民發現自身處于一個非常具有諷刺意味的位置上，他們幫助統治集團獲得了權力，但統治者推行的工業化、稅收制度和集體化卻與他們所想象的為之抗爭的目標大相徑庭。

鑒于上述原因，我認為農民反抗的研究重點被誤置了。而理解那些我們可以稱之為農民反抗的日常形式——農民與從他們那里索取超量的勞動、食物、稅收、租金和利益的那些人之間平常的卻持續不斷的爭斗——要重要得多。這種斗爭的多數形式避免了集體性直接挑釁的弊端。這里我所能想到的無權群體的日常武器包括：行動拖沓、假裝糊涂、虛假順從、小偷小摸、裝傻賣呆、誹謗、縱火、破壞等等。這些布萊希特式的階級斗爭具有共同特點，它們幾乎不需要協調或計劃，它們通常表現為一種個體的自助形式，避免直接地、象征性地與官方或精英制定的規范相對抗。了解這些平凡的反抗形式就是理解大多數農民盡其所能為維護自身利益而進行的“經常性反抗”。

如同以前對農民反抗的研究一樣，如果將“弱者的武器”過度浪漫化會導致很大的失誤。它們僅僅能對各種剝削農民的方式產生邊緣性的影響。而且，這些武器也并非為農民所專有，人們在觀察中不難發現，官員和地主也經常抵制和破壞那些于己不利的國家政策。

另一方面，這些布萊希特式的反抗也并非微不足道。在東南亞，征兵和強迫勞役中的開小差和逃避無疑就限制了許多統治者的勃勃野心。

■　回響：

“弱者的武器”：研究農民政治的底層視角

郭于華

美國耶魯大學政治學與人類學教授詹姆斯·斯科特筆下的東南亞農民，是處于低下社會地位的小農（peasant）。他們雖然作為農業社會的人口主體，在各種宏大的歷史敘事中卻從來是無聲者和無名者，是少有文字記述其歷史的群體；他們即使偶爾出現在歷史記錄中，也不是作為歷史的參與者，而是作為征召、稅收、勞動、土地產出和谷物收獲的貢獻者，因而只是在統計學意義上以數字形式出現的無名者。但農民在歷史中的消隱并不意味著他們不受注意，歷朝歷代的統治者也不可謂不關注農民，但關注的原因在于，農民在很長的時間里一直是被索取的對象，是任何社會都不可或缺的重要資源——農副產品、稅、費和廉價勞動力——的提供者；而且農民的生存境況和由此導致的集體行動常常關乎整個社會的安定或動蕩，甚至導致王朝的更名易主，這便是各個社會的統治者都諳熟的“水可載舟，亦可覆舟”的道理。

對農民的關注，對解決農業、農村問題的呼吁，在一定程度上也是出于這樣一種危機意識：農民的生存狀況過于惡化會影響整個社會的安定，或者不如說出于一種自上而下的對危險警示的反應。人們會以歷史上大規模的農民暴動或流民之患為例，提請決策者和世人要有足夠的危機意識。顯而易見，出于“危機”反應的對農民的關注，尚未離開統治的立場、精英的立場或城市既得利益階層的立場。農民在這樣的關注眼光中是作為治理對象、防范對象和憐憫對象而存在的。

以農民的眼光來注視，以農民的立場來思考，已有的農民社會經典研究無疑不能忽視。詹姆斯·斯科特繼《農民的道義經濟學：東南亞的反叛與生存》之后，又以《弱者的武器》和《統治與抵抗的藝術：隱藏的文本》兩部著作為我們提供了理解農民反抗與農民政治的灼見。介紹其富于洞察力的研究，對于關注農村社會與農民問題乃至整個社會結構的問題都是有重要意義的。

弱者的武器：農民反抗的日常形式

斯科特首先反思并批評了許多關于農民革命的研究只對那些在國家層面造成大規模結構性變遷的運動感興趣。這類研究主要集中于有組織的、正式的、公開的抗議運動，因為它們顯然對國家造成威脅，即使只有短暫的片刻。但就發生而言，所謂農民的真正的反抗是相當稀少的，它們大多被輕而易舉地擊敗；即便是非常罕見地成功了，其達到的結果也很少是農民真正想要的。斯科特在此區分了所謂“真正的”反抗與象征的、偶然的甚至附帶性的反抗行動，并且不同意將非正式反抗視為無足輕重和毫無結果的。不難理解，在歷史中正式的、組織化的政治運動，即使是秘密的和革命性的，也通常為中產階級和知識分子所擁有；若在這一領域尋找農民政治大半會徒勞無功。農民也因而被認為是政治上無效的階級，除非他們被外來者加以組織和領導。

斯科特以自己在馬來西亞農村的田野工作材料為證據，指出上述視角所遺漏的是這樣一個簡單的事實：公開的、有組織的政治行動對于多數從屬階級來說是過于奢侈了，因為那即使不是自取滅亡，也是過于危險的。有鑒于此，他認為更為重要的是去理解農民反抗的“日常形式”，即農民與從他們那里索取超量的勞動、食物、稅收、租金和利益的那些人之間平常的卻是持續不斷的爭斗。這些日常形式的反抗通常包括：偷懶、裝糊涂、開小差、假裝順從、偷盜、裝傻賣呆、誹謗、縱火、怠工等等。這些被稱為“弱者的武器”的階級斗爭形式具有共同特點：它們幾乎不需要事先的協調或計劃，它們利用心照不宣的理解和非正式的網絡，通常表現為一種個體的自助形式，而且避免直接地、象征性地對抗權威。

了解這些平凡的反抗形式更有利于理解農民長期以來為保護自己的利益和對抗統治秩序所做的一切。在第三世界，農民很少在稅收、作物分配、發展政策或煩瑣的新法律等問題上去冒險直接對抗權威；他們更可能通過不合作、偷懶和欺騙去蠶食這些治理策略。

這類反抗的技術長期以來是最有意義和最有效的。因為它們適合于農民的社會結構和社會特點：一個散布在廣大鄉村的階級，缺少正式的組織和紀律，為了廣泛的游擊式的防御性斗爭而裝備起來。日常的反抗形式是一種沒有正式組織、沒有正式領導者、不需證明、沒有期限、沒有名目和旗號的社會運動。然而農民這些卑微的反抗行動不可小覷，大量的微不足道的小行動的聚集，就像成百上千萬的珊瑚蟲日積月累地造就的珊瑚礁，最終可能導致國家航船的擱淺或傾覆。僅此而言，理解這些無聲的匿名的農民行為的顛覆性就是十分重要的。斯科特認為，無論國家會以什么方式做出反應，我們不能忽視這樣一個事實，即農民的行動改變或縮小了國家對政策選擇的范圍。正是以這樣一種非叛亂的方式，在法律的政治壓力以外，農民經典性地表現出其政治參與感。因而，任何一種農民政治學的歷史或理論若想證明農民作為歷史行動者的正當性，必須掌握農民所使用的“弱者的武器”。

繼農民的日常反抗形式“弱者的武器”之后，斯科特又推出了“隱藏的文本”（hidden transcript）這一概括農民行為選擇和意識形態的分析性概念。通過這一概念斯科特進一步闡述底層群體的意識形態特征，并以此解釋和理解底層群體的難以捉摸的政治行為。這種在統治者背后說出的對于權力的批評是千百萬人日常的民間智慧的重要部分，它們與“公開的文本”的比較為理解支配與反抗提供了根本性的新方法。

作為底層政治（infrapolitics）意識形態的隱藏的文本，不僅是一種話語、姿態和象征性表達，也是實踐的依據。斯科特在東南亞一個小村莊的田野研究工作證明了農民的反抗實踐與反抗話語的相互依存與相互維系。而且，支配與占有的緊密聯系意味著不可能將從屬的觀念和象征從物質剝削過程中分離出來。同樣，也不可能將對統治觀念的隱藏的象征性反抗從反對或減輕剝削的實際斗爭中分離出來。農民的反抗，一如統治者的支配，是在兩條戰線上作戰。隱藏的文本不僅是幕后的惱怒和怨言，它也是為減少占有而在實際上被實施的計謀（偷竊、裝傻、偷懶、逃跑、放火等）。關鍵在于，隱藏的文本不僅闡明或解釋行為，它還有助于建構行為。

農民反抗與底層政治的特殊邏輯

“弱者的武器”與“隱藏的文本”使得底層政治的偽裝邏輯擴展至它的組織和實質性方面。因為公開的政治活動代價過高，幾乎是被排除的，因而反抗主要依托于非正式的親屬網絡、鄰里、朋友和社區而非正式的組織。非正式的市場、鄰居、家庭和社區的集合既為反抗提供了結構，也為其提供了掩護。由于反抗是在小群體和個體層面進行的，即使規模稍大也會使用民間文化的匿名性或種種實際的偽裝，因而適合于對付監視和鎮壓。在這種非正式反抗中，沒有可供逮捕的領導人，沒有可被調查的成員名單，沒有可以指控的宣言，也沒有吸引注意的公開活動。可以說它們是政治生活的元素化形式。這些元素化的形式也有助于解釋底層政治經常不被注意的原因。底層政治的邏輯是在其經過之處幾乎不留痕跡，通過掩蓋痕跡不僅可使參與者的危險減至最小，而且消除了許多可能讓社會科學家和歷史學家相信現實政治正在發生變化的證據。

底層政治本身的性質及其對立面出于自身利益的默不作聲共同造成一種“合謀的沉默”，幾乎將這些日常反抗形式從歷史記載中完全抹去。歷史與社會科學由于是知識分子用文字書寫的，它在很大程度上也是為有文化的官員所創造的，因而不可能揭示那些沉默的、匿名的代表農民的階級斗爭形式，這就是被斯科特比喻為紅外線的底層政治。與那些公開的民主政治、目標明確聲音宏亮的抗議示威不同，這些由從屬群體日常使用的謹慎的反抗形式超出了政治活動光譜的可視范圍。

就此而言，書寫未被書寫的反抗史并賦予其政治地位，理解和分析農民的“弱者的武器”，就成為非常有意義的工作。斯科特將來自村莊研究的本土見解與更大的關于階級的社會經驗以及典型的階級斗爭語境聯系起來。通過深入地分析象征性反抗的日常形式和經濟反抗的日常行動的方法，達到對于階級意識和意識形態霸權的理解。特別值得注意的是斯科特對于日常形式的反抗與統治意識形態之間微妙關系的探究，他并不否認馬克思關于“統治階級的意識形態就是統治的意識形態”的經典論斷，但他更為強調的是，認清在何種程度上統治階級能夠將自己的公正社會秩序的想象，不僅強加給被統治階級的行為，而且強加給他們的意識。他的底層視角使他能夠重新思考霸權（hegemony）概念及與之相關的“虛假意識”（false consciousness）、“神秘化”（mystification）等經典概念：葛蘭西的霸權概念雖然闡明了統治階級不僅要支配物質生產方式，也要支配象征生產方式的要求，但是不能正確地解釋現實中的階級關系和大多數情境中的階級沖突。原因在于，霸權概念忽略了大多從屬階級能夠在其日常物質經驗的基礎上對主流意識形態進行洞察和去神秘化的程度。霸權理論還經常混淆何為不可避免與何為正當的區別，而這種錯誤從屬階級是很少會犯的。在強大的經濟占有、政治統治和意識形態支配情境中，農民運用屬于自己的“弱者的武器”和“隱藏的文本”，以堅定而強韌的努力對抗無法抗拒的不平等。我們從這一切當中看到的是避免最壞的和指望較好的結果的一種精神與實踐，而這恰恰構成了支配與反抗的歷史和持久存在的張力。

從《農民的道義經濟學》到《弱者的武器》和《統治與抵抗的藝術》，我們不難看到，斯科特對東南亞農民的行為選擇和精神世界的探索在實踐層次上是不斷推進的。如果僅僅關注正式的反抗行動，或如果僅以“生存倫理”（subsistence ethic）來解釋東南亞農民的行為，我們就無從理解為何當他們進入生存絕境時仍未有公開的反抗；而處于如此情境尚不反抗，真不知還有什么能夠讓他們奮起反抗了。對于農民的政治行動，僅用生存倫理的邏輯無法解釋，還必須加上對壓制制度、暴力強度和意識形態治理的考量。面對強大而嚴密的統治，對立的雙方因力量強弱過于懸殊，無從形成真正可以稱為對抗性的對立面，無從形成對壘的雙方，因而弱勢一方反抗的邏輯就會發生扭曲和畸變。這種反抗可能形成霍布斯所描述的“所有人反對所有人的戰爭”，卻不可能有助于改善他們的生存境遇，或使社會的制度安排變得比較合理。除此之外，反抗的偽裝性，即以表面的順從代替實際的反抗，有可能反而強化了統治權力，“弱者的武器”在上述扭曲的反抗邏輯中也有可能反而變成強者的工具。

介紹斯科特關于農民反抗和底層政治的研究，我們可以獲知的不僅是非正式反抗與底層意識形態長久以來不被注意的實際存在，更有支配與反抗之間復雜和微妙的互動關系。而這些，如果沒有對于農民社會與農民權利的真正關心和理解，沒有自上而下與自下而上相結合的底層視角，是不可能達到的。

# 開放與封閉的美國精神



|  |  |
| --- | --- |
| 《美國精神的封閉》  ［美］A.布盧姆著，戰旭英譯，馮克利校 | picture |

■　原聲：

對于一個初次離家，踏上通識教育征程的少年來說，今天的一流院校會給他怎樣的印象？他有四年的自由時光去發現自己——他處于一個過渡的空間，前有被他拋在身后的知識荒漠，后有學士學位之后等著他的不可避免的可怕的專業訓練。在這短短的四年中，他必須了解在他所熟悉的小天地之外還有一個大世界，他要體驗它帶來的興奮，從中汲取足夠的營養，為他注定要穿越知識荒漠的旅程做好儲備。換句話說，只要他希望擁有更高尚的生活，他就必須這樣做。假如他做出了這樣的選擇，當他能夠成為自己所希望的人，當他有機會審視各種選擇，不僅僅是時下存在的或職業提供的東西，還有作為名副其實的人所能得到的東西，這就會是一段迷人的歲月。

對一個美國人來說，這一段歲月的重要性再怎樣估計都不過分。這是他接觸文明的唯一機會。面對這樣一個人，我們必須思索，若想讓他成為一個有教養的人，他應該學習什么；我們必須思索，人類有待實現的潛能是什么。在專業課程中我們可以不做這樣的推測，專業化的魅力之一就是避免這種思索。但在這里卻是責無旁貸的事情。我們要教給他什么？答案也許不是一目了然，但只要嘗試回答這個問題，就已經是在進行哲學思考，進行教育了。這種關切本身便提出了人的統一性和科學統一性的問題。如果像某些人主張的，必須允許人人自由發展，把觀點強加給學生是專橫的，就未免太幼稚了。那樣的話還要大學做什么？如果答案是“提供一種學習氛圍”，我們便又回到了原來的問題上。什么氛圍呢？做出選擇并對選擇的理由進行反思是不可避免的。大學必須代表某種事物。不愿意積極思考通識教育的內容，它的實際后果便是，一方面使大學外邊的庸俗現象得以在校園內泛濫，另一方面又把更嚴厲、更刻板的要求——由專業學科提出的那些未經通盤考慮的、專橫而堂而皇之的要求——強加給學生。

現在的大學在年輕人眼里毫無特色。他發現了一種學科的民主——這或是因為它們乃當地土產，或是因為它們無目的地發展，但近來發揮著大學所需要的某種作用。這種民主其實是一種無政府狀態，因為不存在獲得公民權的公認規則，也不存在正當的統治資格。簡言之，對受過教育的人該是什么樣子沒有任何看法，也沒有針鋒相對的看法。這個問題消失了，因為提出這種問題會威脅到和平。既不存在科學的組織，也不存在統一有序的知識體系。混亂無序導致了無精打采，因為不可能做出合理的選擇。所以還不如放棄通識教育，進入專業學習，那里至少還有規定的課程和有前途的職業。在這條道上，學生至少能從選修課中撿到一點兒據信能讓人變得有修養的東西。學生沒有被告知，偉大的奧秘會揭示給他，他可以從自己身上發現新的、更高尚的行為動機，通過他的學習，可以和諧地建構一種不同的、更富有人性的生活方式。

簡而言之，大學毫無獨特之處。在我們看來，平等的最高表現似乎不愿意、也沒有能力提出卓越的要求，尤其是在那些一向提出這種要求的領域——藝術、宗教和哲學。韋伯發現自己無法在某些極端對立的東西——理性與神啟、佛祖與耶穌——之間做出選擇，但他沒有斷定一切事物同樣美好，尊卑貴賤之別不復存在。事實上，他揭示從中做出選擇的嚴肅性和危險性，是想讓人們重新思考這些重大的抉擇；現代生活的瑣屑思考有著過分蔓延的危險，它使那些讓靈魂高度緊張的深刻問題變得平淡無奇，與此相對照才能突顯重大抉擇的重要。對他來說，嚴肅的知識生活是做出重大決定的戰場，這種決定都是精神或“價值”選擇。人們不能再把受過教育或文明人的這種或那種特別觀點視為權威，所以只能說教育就是求知，其實只是了解他們全部觀點中的一小部分。深刻與膚淺之別——它取代了善惡真偽之別——劃定了嚴肅學習的重心，但它難以應付自然寬松的民主傾向的提問：“噢，這有何用處？”發生在伯克利的第一次大學分裂，顯然是直接針對大雜燴似的巨型大學，我必須承認，它曾一度引起我某種程度的同情。在那些學生的動機中或許有那么一點渴望教育的成分。但沒有做任何事情去引導或充實他們的能量，結果不過是給五花八門的學科又增加上了五花八門的生活方式，給專業的多樣性又增加上了怪異的多樣性。我們在社會上經常看到的問題，也發生在這里；擴大大學規模的頑固要求以更加孤立而告終。舊的協定、舊的習俗和傳統并不那么容易取代。

因此，當一個學生來到大學，他會發現各種令人迷惑的科系，各種令人摸不著頭腦的課程。但是對于他應該學什么并沒有正式的指導，也沒有大學之內統一的意見。對于如何統籌利用大學的資源，無論在教授還是在學生中間，他都找不到現成可循的先例。因此，最簡單的辦法就是做出職業選擇，然后為這種職業做好準備。針對做出這種選擇的學生設計的課程，可使他們免受各種誘惑，脫離享有傳統聲望的知識。這些日子里塞壬的歌聲婉轉低回，但年輕人的耳朵里已經塞了足夠的蠟，可以安然無恙地在她們旁邊駛過了。這些專業可以提供充足的課程，占用他們四年大學的絕大部分時光，為他們不可避免的研究生學習做好準備。只是他們可以隨意選修的課程寥寥無幾，只能這里聽一點兒，那里學一點。現在，公共職業——無論是醫生、律師、政治家、記者、商人還是演藝人員——都與人文知識沒有多大關系。除了純粹的職業或技術教育以外，教育甚至成了一種妨礙。所以說，為了讓學生獲得思考的樂趣，并且知道自己能夠生存下去，大學中對抗專業教育的氣氛是必不可少的。

■　回響：

以古典情懷針砭現代性的困局

馮克利

按我的經驗，若是一個政治哲學教授能大談尼采、海德格爾、弗洛伊德甚至福樓拜，不管他說的是否在理，一定比那些只會跟著馬基雅維里、霍布斯或洛克學舌的先生更受追捧。原因自不待言，他能戳到人的靈魂，而在霍布斯或洛克等人看來，現代政治是不應擺弄靈魂的，這是個很麻煩的東西，稍有不慎就會惹火燒身。

所以，1988年的美國文化界發生過一件怪事。在北卡羅萊納大學一次討論大學文科教育前景的學術會議上，衣冠楚楚的學者們一反平日這種場合應有的禮數，個個怒氣沖天，就像到麥加朝圣的人踏上了驅邪橋，一起把石頭扔向惡魔。那個成了眾矢之的的人，便是在芝加哥大學多年講授政治經典的艾倫·布盧姆，他頭年出了一本叫做《美國精神的封閉》（The Closing of the American Mind）的書，專門討論當代美國人的“靈魂”。他端起火力十足的排槍，對美國文化的主流人群喜愛的東西，幾乎一個也沒放過。好在天真的美國人很愿意聽聽高人如何罵自己，所以這本并不太通俗的書面世后，居然能創下銷售75萬冊的佳績，榮登《紐約時報》非小說類的排行榜。

看一下被布教授納入火力范圍的東西，就不難理解他為何會觸犯眾怒了：文化多元化，政治世俗化和權利化，女權運動，價值選擇和自我肯定，樂觀主義，平等精神、性解放和搖滾樂，講求理性以及促進種族和諧的努力等等，甚至包括寬容。布盧姆對這些東西擺出的姿態就像京戲里的臉譜，讓人一眼即可看出屬于哪個行當；原因似乎也很簡單：他本人喜歡的東西，在那些勞什子里一概闕如。我們外人眼里活力四射的美國文化，在他看來簡直已經病入膏肓。至于他到底喜歡什么，卻絕非三言兩語能夠說得清楚。

古典品位

首先可以明確的是，布盧姆的古典素養十分了得。我們這里一些提倡“讀經”者想必樂意把他引為同道。不過，他雖然對希臘羅馬和啟蒙運動前后的經典文獻爛熟于心，卻不是個不知魏晉的學究。此書能夠風靡一時，端賴他還有著不為一般大學者具備的特殊本領。他能用一只眼瞅著經籍，另一只眼緊盯身邊的文化潮流，所以我們可以把他稱為一個目光敏銳的文化保守主義者。他講述的很多內容雖屬老舊，卻都是在為現時代把脈，與眼下的文化生態緊緊勾連在一起。不消說，他也最易犯下這一路保守派常有的毛病：喜歡拿古人最好的東西來跟現時代的烏七八糟的東西加以比照。

在談到現代性的癥結時，布盧姆的立場是很明確的。洛克把權利觀教給了美國人，斯密讓他們知道了如何利用權利積攢財富，但彼時的“權利”（rights）中蘊含的“自然正義”（Natural Right）卻被遺忘了。西諺有云，“能力不濟，談何義務”（ultra posse nemo obligatur），既然自然沒有賦予人達于至善的能力，我們便常以此開脫自己。可是在布盧姆看來“自然”有著全然不同的面貌，它是本然為善的，貫穿于人生的方方面面，只是世人不再想傾聽它的教誨了；我們并非沒有能力，而是喪失了培養這種能力的勇氣。于是便有了對羅爾斯的苛評：他不過是個價值相對論的應聲蟲，《正義論》“促請人們不要蔑視任何人，物理學家或詩人不可輕看一生蠅營狗茍或從事輕薄下賤活動的人”。這種蠢話意味著不應“尋找本然之善，就算找到了也不應推崇”。能從羅爾斯讀出這種結論，未免有些意氣用事。實際上，對于大法官霍姆斯、杜威、貝克爾和羅爾斯等人，布盧姆一概嗤之以鼻，因為他們都想把整全的美德趕出政治和法律大賣場。這不免使人對于應否嚴肅看待作者打個問號。為了理解布盧姆何以有如此偏執的立場，你必須猜測他還有更深層的理由，而那是現代人一向拙于應付的。

正是由于這個更深層的理由，我們可以理解，他為何會對他所推崇的那些思想家受到的批判只字不提，渾然不覺地暢游于古典文獻的內在緊張之中。柏拉圖玩的是烏托邦這把火，但他也比當代大學生更清楚何為性愛，甚至講起孌童癖也比今天的同性戀更高明。阿里斯托芬嘲笑蘇格拉底，但他也譏諷對肛門的理性研究。盧梭、尼采和韋伯既是現代性的大宗師，又是它的顛覆者，因為他們知道問題出在哪兒，只是改起來力不從心。蘇聯的制度是邪惡的，但“古希臘的新鮮空氣”散發著“強健的道德和美學”氣息，為建立公社提供著不竭的動力。建國之父們為美國人確立了宏大高遠的立國原則，但他們對人性中陰暗一面的警悚在布盧姆筆下卻消失得無影無蹤。通觀全書，布盧姆始終表現出一種營造“嚴肅生活”的高超能力，但常讓人搞不準他是贊成還是反對一個作者。這種曖昧的態度，在對德國哲學的描述中（見卷二“虛無主義”）表現得尤其明顯。當然，我們也不必苛責于布盧姆，畢竟他所討論的很多思想，本來就是在是是非非之間犬牙交錯的。但我還是覺得，他似乎執意要把那些賢哲放在另一個善惡平臺上，他們就算犯錯，就算放蕩，就算荒唐，就算游戲人生，也不跟我們在一個層次上。不守婦道的包法利夫人是不能跟克萊默的老婆同日而語的，前者能從一個糟老頭臉上看出舊制度的輝煌，后者只是想逃出去爽一把而已。以此推測，布盧姆厭惡現代社會的那個更深層的理由，也許可以歸結為：膚淺的當代自由失去了古典品位。

但是，你千萬別以為他對現代人的指責全是意氣用事的發泄。他這樣說是有相當多的實景觀察作依據的。他雖然戴著古典的有色眼鏡，對美國當代文化，尤其是大學生的“生活方式”，卻有細致入微的觀察，所以他才會躊躇滿志，自詡此書為“發自前線的報道”。

大學精神

基于這種敏銳的觀察，他成了敢于痛斥大學生的極少數教授之一（見卷一“大學生”）。在他看來，這些年輕人追求“個性”或“獨立”，但在信仰缺失的敗壞下，他們之間的差異“不比沒發情的牲畜強多少”。隨隨便便的性事，見面熟的風氣，使男女不必為對方付出多少努力和關心，兩性關系也隨之失去了生物學之外的全部意義。“行為發生了，卻不會使一對男女脫離人群，他們會立即回到其中，毫無改變。”傳統信仰在他們中間蛻化為私人化的“擔當”，即“空虛中做出的選擇”。如此一來，幸福也變成了速食面一類的東西。搖滾樂便是用一時的快感取代幸福的最生動寫照，它訴諸于當下的欲望，煞有介事地訴說少男少女幼稚的性萌動。以往的情竇初開被用于塑造“高尚品質”和“升華精神”，使之與音樂、繪畫和小說聯系在一起，為履行人的義務、享受人性提供一種過渡。搖滾樂卻像毒品一樣提供廉價的迷狂，人為地誘發興奮，毀掉了青年人的想象力，使他們難以同藝術和思考建立起情感聯系。所以，布盧姆極為擔心青年人正在變成“金發碧眼的野獸”。

與學生的這種狀況相對應，教師們也熱衷于開設各種文化或文學比較課程，尤其是與非西方有關的課程，只講形式，不重內容，目的是培養“沒有偏見的人”。但這種做法其實也是實踐著一種西方偏見：對異域文化的研究幾乎是西方獨有的現象，其他民族都沒有這種欲望。從源頭上說，它顯然跟尋求新的、更好的生活方式密切相關，或至少希望證明“我們的文化”是一種較好的方式。由于忘記了這個源頭，使教授們陷入十分尷尬的處境。他們抨擊民族中心論，這等于斷言自己不知西方科學理解的優越，不承認另一些否定這種優勢性的文化的低級，同時卻又在實踐著這種優勢。所以他們“對自己科學的優越性是既肯定又否定”，他們像帕斯卡一樣面對理性與神啟的選擇，卻缺少放棄科學轉向信仰的自覺。因這種思想作祟，大學的“開放性”便淪為“隨波逐流”，它不分青紅皂白地對現狀開放，忘記了確實存在著一些“受蔑視的選擇”，一些“令人懷疑的知識”。在布盧姆看來，真正的開放是指把那些讓我們安于現狀的迷惑拒之門外，然而“現在的教學體制只受市場需求的左右，全然不能分辨什么重要，什么不重要”。

這種結果在很大程度上是秉持獨立精神的古典教育的衰敗造成的，它始于20世紀60年代的學生運動和民權運動。與此相比，麥卡錫時代的學術反而成果頗豐，因為那時它還保持著蘇格拉底——西方學術最偉大的楷模——的精神。在他的筆下（見卷三“大學”），蘇格拉底不但智慧絕頂，而且十分圓滑。他不講什么“知識的誠實”，他的獨立性不是表現為與俗人爭辯是非，而是知道如何與他們周旋；他很清楚跟權貴結盟的必要，但這只是為了讓自己活得明白。凡是不能或不必向世人說破的事，他善于保持沉默，因為俗人的世界是靠神話而不是理性維系的。姑不論這種描述是否符合（我感覺很不符合）柏拉圖筆下的蘇格拉底，它讓我想起我們的一些經濟學家，他們不久前發現，經濟轉型中的腐敗也許無礙于甚至有益于資源的有效配置，可是他們把這種真相一說出來，卻幾乎被口水淹死。此時他們應當最能體會蘇格拉底式沉默的含義，最愿意接受布盧姆的立場，必要的技巧是把大學精神轉化為與藝術家高貴的“感傷”相類，它為了維持自身的獨立存在，必須把行動拒之門外，成為威廉·詹姆士所說的那位貴夫人，她為舞臺上女主角的遭遇青淚漣漣，卻忘記了自己的馬車夫正在劇院外凍得半死。

的確，啟蒙運動與古典時代最大的不同，就在于求真的古典學者只想獨善其身，而啟蒙思想家卻相信人人都有理性，通過教誨都能把握自然奧秘，提升人類整體的品質。布盧姆說得不錯，這是一項不可能完成的任務。蘇格拉底的可貴之處，乃在于他始終跟大眾保持距離，而不像我們那樣整天嚷嚷“公共關懷”。孟德斯鳩和吉朋曾一再聲明，共和政體不但是以“美德”為基礎，而且易于腐敗，現代性的隱憂似乎早在西塞羅的羅馬或十人團的威尼斯就已存在了。所以，不是思想的參與，而是這種蘇格拉底式的思想間距，構成了西方大學獨立精神的內核（與我們所說的“堂吉訶德精神”異趣）。這大概也是近來在名師點撥下“重新閱讀西方”帶來的最大收獲之一。忘卻這種精神，草率地作一名“公共知識分子”，有可能像《格列佛游記》中的勒皮他那樣，使科學變成政治的幫兇、真理的背叛者，因為民眾的權利或利益常與求真的美德格格不入——吾聞窮巷多怪事，彼處哪有境界可言。

說實在話，在這一點上我覺得自己十分不幸，能跟布盧姆發生很多共鳴。與他有共鳴，是因為我也珍視大學在科學精神上的獨立；說自己不幸，則是對政治學不時要背棄公民社會亦深有感觸，這時它易于變成純粹理念搭起的紙牌樓，巍峨歸巍峨，血肉之軀卻沒有一個敢住進去，這與政治思考只能在有著高度實踐性和強迫性的時間中，而不是在鎖定價值于永恒的乾坤中運行是不相容的。布盧姆說，海德格爾錯就錯在他脫離心靈的執守而加入了時代，話中透著強烈的惺惺相惜。想想蘇格拉底吧——民主會斬殺智慧呢，到這樣的實踐和時間之流中尋找真理，可能意味著背叛真理呢。

又一曲老歌翻唱

其實，啟蒙運動的現代命運，不光是它沒有贏得理性的勝利，反而只能在“無靈魂”狀態下享樂，并且還要不斷經受古老靈魂的譴責。這種現象由來已久了。布盧姆擺出的姿態也許不像他本人以為的那樣新穎，他只是碎片化的現代性診斷者的漫長行列中最新的一員。他喜歡引用的盧梭早就預言，文明導致的個人主義將使社會因缺乏共同目標而分裂為孤立的意志，使自私從道德缺陷一變而為合乎人性的美德。伯克當年說過，崇尚進步的人生硬而粗暴，既魯莽又不義，與人性和人類禮制的整體發展規律完全背離。伯克的保守派同道、更敢放狠話的邁斯特則認為，背棄神的人類必陷于血泊之中。及至現代性真正進入危機時代，施賓格勒或韋伯不但對文化做出了令布盧姆扼腕長嘆的“相對化”處理，而且預見到了基督教改造西方（韋伯）或西方改造基督教（施氏）的種種惡果。這里不妨再舉一個我們不太熟悉的例子：今年美國再版了一本老書——德國醫生馬克斯·諾道寫于一百多年前的《退化》（1892，新版見Max Nordau，Degeneration，University of Nebraska Press，2006）。該書當年曾被譯成多種語言，在歐洲風靡一時。這位諾道的火力覆蓋面絲毫不亞于布盧姆，他宣稱時代精神已經衰竭了，它的特點是歇斯底里、自我中心和缺乏行動能力，文化人或藝術家就像罪犯、娼妓、無政府主義者和瘋子一樣墮落，舉凡拉斐爾前派、象征主義、托爾斯泰主義、瓦格納派和巴那斯派、相信魔法者、頹廢派和唯美主義者，以及當時正走紅的易卜生派、尼采派或左拉派，統統都是文明“退化”的明證。這位精神病學專家利用臨床資料，把藝術反映并促進社會衰敗的景象描繪得活龍活現，認為藝術的道德和社會含義越來越與社會敵對。他呼吁思想健康的人抵制“藝術的影響”——其作用與布盧姆筆下的搖滾樂或性解放大體相當。再看看下面這段話吧：“一個產生了美好藝術的崇高時代正在走向死亡。有人可能會用贊歌來頌揚新發現的方便和自然規律。我注意到的卻是這個衰落世紀的種種罪惡。它們使我悲哀，使我憤怒。多大的遺憾，多大的恥辱，令我不堪回首！”你別以為這是出自布盧姆之口，它是教皇利奧十三世的布道，時間是1901年1月。歷史的延續性本可教會我們平和一些，但眼里容不得沙子的布盧姆似乎不擅此道。

不過話又得說回來，舊曲翻唱亦感人，雖然這需要翻唱者的本領。布盧姆一向“高貴”和“嚴肅生活”不離口，本領當然不可小看。就像浸淫于古典文獻中不能自拔的大多數人一樣，他不喜歡那些為世俗化、理性化或文化相對化出力最多的人，好處在于他對他們的思想熟悉得很，撇開觀點不論，所述內容基本上也都靠譜。為了修復現代人或“最后的人”的靈魂，他缺不了這些人的參照。這也是在民族國家和多元文化的世界格局中針砭現代性問題的人必然面對的困局，凡是自以為擺脫了它的人，布盧姆所言甚是，肯定是膚淺的。美國文化之所以泛起虛無主義，就是因它缺少自己的文化傳統，它不得不依賴從德國轉口的歐洲思想，并在接受過程中使之庸俗化；它也沒有法國人那樣的“民族作家”——笛卡爾、帕斯卡、蒙田、拉伯雷、孟德斯鳩或盧梭，為了配得上教養二字，人們必須閱讀這些作家的著作。所以布盧姆一再強調，經典文獻是文明生活的解釋者，是它們所塑造的傳統，賦予了包括基督教在內的西方古典文化一個最大的特點，即敢于肯定“自然”或“本質”，敢于因信稱義。這種變相的文化相對主義未免有些讓人絕望。布盧姆同意海德格爾的“語言乃存在的家園”，故語言不能翻譯之說。換言之，無論西塞羅或色諾芬在人生和政治上表現出多么卓越的睿智，幾乎不可能像四書五經那樣進入我們耳熟能詳的經典引語。即使“改造國民性”是可取的，它也永遠洗不掉黃河泥沙在我們身上留下的累累斑痕。

用“心”閱讀

借此說點兒題外話吧。從思想傾向上說，布盧姆顯然屬于近年來風頭甚健的“新保守主義”中的一員。如今，美國共和黨中的新保守派為了給自己正名，需要“流氓國家”、“伊斯蘭法西斯主義”或“邪惡軸心”這些說辭，這體現著一種布盧姆所說的信念上的“決斷”精神，一種“敢于選擇的能力”，雖然它是痛苦的，但布盧姆說，高貴的選擇都是痛苦的。更重要的是，這種選擇是與事實無關的，譬如說某個地方是否在發展核武器，所以也就談不上說謊的問題。我猶記得，共和黨保守派的老前輩尼克松說過，美國在同世界各國打交道時最常犯的毛病，就是把自己的好惡作為標準；逼迫中東國家實行民主，只會帶來災難性的后果，所以美國人一定得“學會少管閑事”。自不待言，對“價值無涉”極不耐煩的布盧姆，討厭的正是這種“少管閑事”的態度。這種新保守主義與英美傳統保守主義的一個重要區別，就在于它不喜歡思想的分寸感和因時制宜的智慧。無論民主和自由的具體內容為何，它只能在時間的磨礪中徐徐展開。從這個角度看，新保守主義如果愚蠢地忘掉西方“高雅文明”中的另一項基本美德——“復仇者的風度”，也就不足為怪。

讀罷全書，留下的大體印象是，從學理上說這是一盤出自名廚之手的思想大雜燴。他以古典拯救人文，恢復“知識整體性”的用心如朗朗明月，但這也決定了烹制手法的不倫不類。大體上說，全書的思想脈絡德國味十足，英法味偏淡，這與作者與列奧·施特勞斯的師承當然有絕大的關系。好在盤子里全是山珍海味，吃起來依然相當可口，無論你持何種思想立場。但有件事也許得事先提醒一下。巴爾贊亦是個對西方文明日漸凋零一唱三嘆的大學者，但他拙于蘇格拉底式的反諷，也沒有布盧姆那種急于對我們耳提面命的焦躁。在《從黎明到衰落》一書中，他曾羨艷中國話里有個“心”字，能把人的全部精神現象一網打盡。但我總覺得，中國人這顆“心”是好是壞且不去管它，大體說來都是比較樸素的，以這樣的心去識讀布盧姆講述的spirit或mind或soul或psycho或heart，往往倍感困難，它們的內容曲折繁瑣不說，而且像一頭巨大的章魚，喜歡用既長又多的觸角四處亂摸，顏色還會隨周邊環境不斷變幻。所以，讀布教授這本書，需要事先調整一下我們的“心”，讓它的靈敏度或“感傷性”比平日提高一點兒。

# 百種履痕

第一批書目

1.《政治自由主義》（增訂版），［美］J.羅爾斯著，萬俊人譯

2.《文化的解釋》，［美］C.格爾茨著，韓莉譯

3.《技術與時間：1.愛比米修斯的過失》，［法］B.斯蒂格勒著，裴程譯

4.《依附性積累與不發達》，［德］A.G.弗蘭克著，高铦等譯

5.《身處歐美的波蘭農民》，［美］F.茲納涅茨基、W.I.托馬斯著，張友云譯

6.《現代性的后果》，［英］A.吉登斯著，田禾譯

7.《消費文化與后現代主義》，［美］M.費瑟斯通著，劉精明譯

8.《英國工人階級的形成》（上、下冊），［英］E.P.湯普森著，錢乘旦等譯

9.《知識人的社會角色》，［美］F.茲納涅茨基著，郟斌祥譯

第二批書目

10.《文化生產：媒體與都市藝術》，［美］D.克蘭著，趙國新譯

11.《現代社會中的法律》，［美］R.M.昂格爾著，吳玉章等譯

12.《后形而上學思想》，［德］J.哈貝馬斯著，曹衛東等譯

13.《自由主義與正義的局限》，［美］M.桑德爾著，萬俊人等譯

14.《臨床醫學的誕生》，［法］M.福柯著，劉北成譯

15.《農民的道義經濟學》，［英］J.C.斯科特著，程立顯等譯

16.《俄國思想家》，［英］I.伯林著，彭淮棟譯

17.《自我的根源：現代認同的形成》，［加］C.泰勒著，韓震等譯

18.《霍布斯的政治哲學》，［美］L.施特勞斯著，申彤譯

19.《現代性與大屠殺》，［英］Z.鮑曼著，楊渝東等譯

第三批書目

20.《新功能主義及其后》，［英］J.亞歷山大著，彭牧等譯

21.《自由史論》，［英］J.阿克頓著，胡傳勝等譯

22.《伯林談話錄》，［英］L.賈漢貝格魯等著，楊禎欽譯

23.《階級斗爭》，［法］R.阿隆著，周以光譯

24.《正義諸領域：為多元主義與平等一辯》，［美］M.沃爾澤著，褚松燕等譯

25.《大蕭條的孩子們》，［美］G.埃爾德著，田禾等譯

26.《黑格爾》，［加］C.泰勒著，張國清等譯

27.《反潮流》，［英］I.伯林著，馮克利譯

28.《統治階級》，［意］G.莫斯卡著，賈鶴鵬譯

29.《現代性的哲學話語》，［德］J.哈貝馬斯著，曹衛東等譯

第四批書目

30.《自由論》（修訂版），［英］I.伯林著，胡傳勝譯

31.《保守主義》，［德］K.曼海姆著，李朝暉、牟建君譯

32.《科學的反革命》（修訂版），［英］F.哈耶克著，馮克利譯

33.《實踐感》，［法］P.布迪厄著，蔣梓驊譯

34.《風險社會》，［德］U.貝克著，何博聞譯

35.《社會行動的結構》，［美］T.帕森斯著，彭剛等譯

36.《個體的社會》，［德］N.埃利亞斯著，翟三江、陸興華譯

37.《傳統的發明》，［英］E.霍布斯鮑姆等著，顧杭、龐冠群譯

38.《關于馬基雅維里的思考》，［美］L.施特勞斯著，申彤譯

39.《追尋美德》，［美］A.麥金太爾著，宋繼杰譯

第五批書目

40.《現實感》，［英］I.伯林著，潘榮榮、林茂譯

41.《啟蒙的時代》，［英］I.伯林編著，孫尚揚、楊深譯

42.《元史學》，［美］H.懷特著，陳新譯

43.《意識形態與現代文化》，［英］J.B.湯普森著，高铦等譯

44.《美國大城市的死與生》，［加］J.雅各布斯著，金衡山譯

45.《社會理論和社會結構》，［美］R.K.默頓著，唐少杰等譯

46.《黑皮膚，白面具》，［法］F.法農著，萬冰譯

47.《德國的歷史觀》，［美］G.伊格爾斯著，彭剛、顧杭譯

48.《全世界受苦的人》，［法］F.法農著，萬冰譯

49.《知識分子的鴉片》，［法］R.阿隆著，呂一民、顧杭譯

第六批書目

50.《馴化君主》，［美］H.C.曼斯菲爾德著，馮克利譯

51.《黑格爾導讀》，［法］A.科耶夫著，姜志輝譯

52.《象征交換與死亡》，［法］J.波德里亞著，車槿山譯

53.《自由及其背叛》，［英］I.伯林著，趙國新譯

54.《啟蒙的三個批評者》，［英］I.伯林著，馬寅卯、鄭想譯

55.《運動中的力量》，［美］S.塔羅著，吳慶宏譯

56.《斗爭的動力》，［美］D.麥克亞當、S.塔羅、C.蒂利著，李義中等譯

57.《善的脆弱性》，［美］M.納斯鮑姆著，徐向東、陸萌譯

58.《弱者的武器》，［美］J.C.斯科特著，鄭廣懷等譯

59.《圖繪》，［美］S.弗里德曼著，陳麗譯

第七批書目

60.《現代悲劇》，［英］R.威廉斯著，丁爾蘇譯

61.《論革命》，［美］H.阿倫特著，陳周旺譯

62.《美國精神的封閉》，［美］A.布盧姆著，戰旭英譯，馮克利校

63.《浪漫主義的根源》，［英］I.伯林著，呂梁等譯

64.《扭曲的人性之材》，［英］I.伯林著，岳秀坤譯

65.《民族主義思想與殖民地世界》，［美］P.查特吉著，范慕尤、楊曦譯

66.《現代性社會學》，［法］D.馬圖切利著，姜志輝譯

67.《社會政治理論的重構》，［英］R.伯恩斯坦著，黃瑞祺譯

68.《以色列與啟示》，［德］E.沃格林著，霍偉岸、葉穎譯

69.《城邦的世界》，［德］E.沃格林著，陳周旺譯

70.《歷史主義的興起》，［德］F.梅尼克著，陸月宏譯

第八批書目

71.《環境與歷史》，［英］W.貝納特、P.科茨著，包茂紅譯

72.《人類與自然世界》，［英］K.托馬斯著，宋麗麗譯

73.《盧梭問題》，［德］E.卡西勒著，王春華譯

74.《男性氣概》，［美］H.C.曼斯菲爾德著，劉瑋譯

75.《戰爭與和平的權利》，［美］R.塔克著，羅炯等譯

76.《誰統治美國》，［美］W.多姆霍夫著，呂鵬、聞翔譯

77.《健康與社會》，［法］M.德呂勒著，王鯤譯

78.《讀柏拉圖》，［德］T.A.斯勒扎克著，程煒譯

79.《蘇聯的心靈》，［英］I.伯林著，潘永強、劉北成譯

80.《個人印象》，［英］I.伯林著，林振義、王潔譯

第九批書目

81.《技術與時間：2.迷失方向》，［法］B.斯蒂格勒著，趙和平、印螺譯

82.《抗爭政治》，［英］C.蒂利著，李義中譯

83.《亞當·斯密的政治學》，［英］D.溫奇著，褚平譯

84.《懷舊的未來》，［美］S.博伊姆著，楊德友譯

85.《婦女在經濟發展中的角色》，［丹］E.博斯拉普著，陳慧平譯

86.《風景與認同》，［英］W.J.達比著，張箭飛、趙紅英譯

87.《過去與未來之間》，［美］H.阿倫特著，王寅麗、張立立譯

88.《大西洋的跨越》，［美］D.T.羅杰斯著，吳萬偉譯

89.《資本主義的新精神》，［法］L.博爾坦斯基、E.希亞佩洛著，高铦譯

90.《比較的幽靈》，［美］B.安德森著，甘會斌譯

第十批書目

91.《災異手記》，［美］E.科爾伯特著，何恬譯

92.《技術與時間：3.電影的時間與存在之痛的問題》，［法］B.斯蒂格勒著，方爾平譯

93.《馬克思主義與歷史學》，［英］S.H.里格比著，吳英譯

94.《學做工》，［英］P.威利斯著，秘舒、凌旻華譯

95.《哲學與治術：1572——1651》，［美］R.塔克著，韓潮譯

96.《認同倫理學》，［美］K.A.阿皮亞著，張容南譯

97.《風景與記憶》，［英］S.沙瑪著，胡淑陳、馮樨譯

98.《馬基雅維里時刻》，［英］J.G.A.波考克著，馮克利、傅乾譯

99.《未完的對話》，［英］以賽亞·伯林、［波］B.P.塞古爾斯卡著，楊德友譯

100.《后殖民理性批判》，［印］G.C.斯皮瓦克著，嚴蓓雯譯

第十一批書目

101.《現代社會想象》，［加］C.泰勒著，林曼紅譯

102.《柏拉圖與亞里士多德》，［德］E.沃格林著，劉曙輝譯

103.《論個體主義》，［法］L.迪蒙著，桂裕芳譯

104.《根本的惡》，［美］R.伯恩斯坦著，王欽、朱康譯（即出）

105.《這受難的國度》，［美］D.G.福斯特著，孫宏哲、張聚國譯（即出）

106.《哲學解釋》，［美］R.諾齊克著，林南、樂小軍譯（即出）

107.《美國生活中的同化》，［美］M.M.戈登著，馬戎譯（即出）

108.《風景與權力》，［美］W.J.T.米切爾著，楊麗譯（即出）

109.《第二人稱觀點》，［美］S.達沃爾著，章晟譯（即出）

110.《宗教與巫術衰落》，［英］ K.托馬斯著，芮傳明、梅劍華譯（即出）





